

Describir, prescribir, perfomar. La inteligibilidad de la sharía en el siglo XXI.

Descriptive, prescriptive and performative intelligibility of the sharia in the 20th century.

Luz GÓMEZ¹

Universidad Autónoma de Madrid

luz.gomez@uam.es

<http://orcid.org/0000-0002-9662-0743>

Recibido: 08/07/2020. Revisado y aceptado para publicación: 27/11/2020

Para citar este artículo: Luz Gómez (2020): “Describir, prescribir, perfomar. La inteligibilidad de la sharía en el siglo XXI” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 29, pp. 32-51 .

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2020.29.004>

Resumen

A lo largo de la historia, el término “sharía” ha estado sometido a la tensión hermenéutica sobre su significado, deudor de una única mención coránica. Durante siglos, ha sido objeto de manipulaciones ideológicas y políticas que, según las circunstancias, activaban su potencial performativo, prescriptivo o simplemente descriptivo. En este artículo, se analiza a partir de herramientas de la historia conceptual cómo la naturaleza performativa es el distintivo primigenio de la sharía y cómo se ha actualizado en el siglo XXI tras un proceso de estatalización normativa que la había desviado de su capacidad de garantizar la autonomía del individuo. Se parte del concepto de performatividad de Judith Butler como categoría analítica para establecer la inteligibilidad de la sharía y se examinan distintas realizaciones prácticas y propuestas teóricas.

Palabras clave: sharía/performatividad/inteligibilidad/shariización/

Abstract

The word “Sharia” has been historically subjected to hermeneutic tension over its meaning, owing to a single Koranic mention. For centuries, it has been subjected to ideological and political manipulations which, depending on the circumstances, activated its performative, prescriptive or simply descriptive potential. This paper analyzes with skills from the conceptual history how the performative nature is the primary hallmark of the Sharia and how it has updated in the 21st century after a process of normative statization that had diverted it from its ability to

¹ Luz Gómez es profesora titular de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid. Su investigación se centra en las ideologías árabes contemporáneas, con especial atención al discurso islamista. Es investigadora principal del proyecto de I+D+i “Representaciones del islam en el Mediterráneo *glocal*: cartografía e historia conceptuales” (RTI2018-098892-B-100).

guarantee the autonomy of the individual. It starts with Judith Butler's concept of *performativity* as an analytical category to establish the intelligibility of the Sharia and examines different achievements and theoretical proposals.

Keywords: Shari'a/performativity/intelligibility/shari'atization/

“Aplicaremos la sharía aunque discrepemos de ella”

En mayo de 2013, en el centro de un Cairo en plena ebullición política y social previa al golpe de Estado que aupó al general Abdel Fattah al-Sisi al poder tras deponer al presidente Muhammad Mursi, perteneciente a los Hermanos Musulmanes, podía verse un enorme grafiti (fig.1). Se hallaba pintado en los muros de la biblioteca de la American University in Cairo, semiabandonada en su sede histórica de la plaza de Tahrir, tras haberse mudado en 2008 a Misr al-Guedida, un barrio residencial. Este grafiti ha sido borrado a conciencia, como casi todas las huellas simbólicas del Tahrir revolucionario de 2011 (Galián, 2020: 166), pero su lectura sigue siendo tan ilustrativa de aquellos turbulentos días como reveladora de qué es la sharía en el siglo XXI:

[FIG. 1] Grafiti antiislamista en Tahrir (El Cairo, 3/5/2013)



Fuente: fotografía de la autora

En la imagen, un personaje central con el típico atuendo salafista (barba y gorrito y chilaba blancos) grita: “Aplicaremos la sharía aunque discrepemos de ella”, y en torno a él se refleja con gran plasticidad la polifonía posrevolucionaria. Lo novedoso de la advertencia no es tanto la enésima actualización de la centralidad de la sharía en el discurso islamista —e incluso en el no islamista—; lo que resulta más significativo es que el grafiti en sí activa un paradigma de la sharía en que prima su expresión performativa, esto es, la persona que habla de la sharía hace algo con

ella al usar la expresión, ejecuta un acto, y no solo dice algo (describe) o hace constar algo (prescribe): al decir lo que se dice, se realiza efectivamente la acción, se performa (Austin, 1975: 219). Hablar de la sharía es hacer la sharía. Como toda expresión performativa, para ser aceptada como tal requiere estar realizada en determinadas circunstancias y convenciones. En este caso, las del Egipto posrevolucionario con el primer gobierno democrático, e islamista, de la historia del país, contestado tanto por los jóvenes izquierdistas como por la vieja guardia de la presidencia de Mubarak. La realización performativa es un paso decisivo en el potencial de la sharía, en la medida en que, a lo largo de los 14 siglos de historia del islam, lo explícitamente performativo había sido relegado a favor de una concepción en la que primaba bien lo descriptivo bien, según los tiempos y los casos, lo prescriptivo.

La sharía de estos muros pintados por los revolucionarios de Tahrir es una sharía muy del siglo XXI: reúne continente y contenido en una unidad única de significado que posee cierta fuerza en el hecho mismo de decir, pues interpela a los que la rodean, ya sea el funcionario de traje raído, el joven antisistema con kufiya o el pobre *fellah*, el campesino prototípico egipcio. Es más, nos interpelaba a nosotros al pasar delante de unos muros que, durante años, formaron parte de nuestra cotidianidad de estudiantes extranjeros en El Cairo.

Es esta una sharía con un lenguaje visual, una “sharía de Instagram” podríamos decir. Su formato en grafiti juega con los colores, con los personajes y con la disposición del espacio en el cemento del largo muro y la estrechez de la calle desde la que se observa el conjunto. Su mensaje literal: “Aplicaremos la sharía aunque discrepemos de ella”, encierra una palmaria contradicción que, sin embargo, en lugar de presentar proposiciones que al oponerse se invalidan recíprocamente — como sería el caso desde un punto de vista filosófico: aplicaremos/discreparemos—, combina en una misma frase dos expresiones que juntas originan un nuevo sentido: aplicar la sharía es ejecutarla y actualizarla de continuo, lo que incluye discrepar por el simple hecho de decirlo, y así realizar una *performance* en el sentido butleriano (Butler, 1988).

La performatividad de la sharía del siglo XXI actúa a través del comportamiento y del discurso sin solución de continuidad, en un acto dramático no sujeto a una referencialidad única, verbal o visual, sino en continua subversión a través de la imaginación, una capacidad humana tan antigua que puede preceder a la lingüística (Asma, 2017). Cuando un musulmán de hoy oye “sharía” oye mayoritariamente “implementar la sharía” (Esposito y DeLong-Bas, 2018: 19) y la respuesta es una polirrepresentación que se ejecuta en su carácter abierto y descentralizado, que incluye la discrepancia. En el grafiti hay cuatro respuestas principales:

- a la derecha, el presidente Muhammad Mursi, quien se abre la chaqueta — como hizo en Tahrir el día de su victoria electoral, para demostrar que no llevaba chaleco antibalas— y muestra un logo que parodia el de la Hermandad: como aquel, tienen los sables cruzados, pero no el Corán, y cambia su lema tradicional, “Preparaos”, por “Si abre la boca, miente”, alusión a un conocido hadiz sobre los hipócritas. Mursi destapa su fondo hipócrita, pero al mismo tiempo también cabe interpretar que acusa de ello al salafista al que increpa, en una típica polémica intraislamista;

- en el centro, entre el salafista y Mursi, un funcionario atado de pies y manos por un presente cuyo futuro no sabe qué le va a deparar, según se desprende del rótulo inferior;

- a la izquierda, un joven anarquista pide “Caída, no reforma”, y en ello resuena el lema de la revolución de 2011: “El pueblo quiere la caída del régimen” y la acusación a los Hermanos Musulmanes, en el Gobierno, y a los salafistas, segundo grupo del Parlamento, de aceptar componendas reformistas del viejo régimen, traicionando con ello la revolución;

- abajo, en el medio, una panoplia de barbudos va imprecando: “Nazarenos”, “Infieles”, “Este grafiti es *haram*”, en torno a un rótulo cortado en esta imagen que insiste en la polémica: “Vosotros sois los mentirosos”;

-y entre barbudos y eslóganes de uno y otro lado, un hombre del pueblo, en la típica chilaba campesina, aclara: “Por cierto, yo no soy de los Hermanos”, tanto a los salafistas que le rodean como al viandante que, por su atuendo, puede pensar lo contrario.

Así, la sharía, garante durante siglos de la identidad islámica, protagoniza también este acto de identidad revolucionaria.

La tensión entre performar, describir y prescribir

Sorprendentemente, si pensamos en su larguísimo recorrido posterior, la voz “sharía” aparece una única vez en el Corán, en la aleya 18/17² de la azora⁴⁵ “al-Yaziya” (“La arrodillada”), que pertenece al último periodo de la revelación en La Meca, cuando la predicación, en forma más acusada de homilía, se abre ya a la humanidad entera y no solo a los politeístas mecanos (Blachère, 2005: 16). Dice:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

En las siguientes versiones en español se puede observar cómo la traducción, desde la más literal a la más hermenéutica, modula los posibles matices del significado de “sharía” (el subrayado es nuestro):

- “Te hemos colocado en una senda de la Orden: ¡Síguela! ¡No sigas los deseos de quienes no saben!” (Vernet, 1991: 445).
- “Luego, te pusimos en una vía respecto a la Orden. Síguela, pues, y no sigas las pasiones de quienes no saben” (Cortés, 1984: 575).
- “Luego a ti, dentro de la misma vía, te hemos dado un camino ya trazado. Síguelo, y no sigas los deseos de los que no saben” (Melara Navío, 1997: 834).
- “Y, finalmente [Oh Muhámmad] te hemos puesto en un camino por el cual se cumpla el propósito [de la fe]: sigue, pues, este [camino] y no sigas los caprichos de los que no saben [de la verdad]” (Asad, 2001: 754).
- “Finalmente, te hemos designado (Muhammad) para asumir la responsabilidad de proclamar la definitiva y recta vía. Dirígete, pues, por ella, y no prestes atención a los tendenciosos deseos de los que ignoran (la Verdad)” (Huech, 2017: 621).

En el uso coránico original, la palabra “sharía” tiene un valor claramente performativo, realizativo³: cuando Dios dice a Mahoma que le ha colocado en un camino de su mandato, está realizando ese acto al tiempo que habla, le está colocando en el camino al decírselo dándole instrucciones de cómo seguirlo. La sharía, en esta acepción coránica, es pues una vía que Dios le propone al hombre con el acto mismo de la revelación, una vía para que alcance la salvación siguiendo el mandato por excelencia, la tabla/libro que está en los cielos y que actualiza la revelación coránica. Las aleyas 11/10 y 20/19 de esta azora inciden en la misma idea de la revelación como dirección, como guía para la humanidad. Así, el Corán es la guía, es la Orden, en el sentido de que contiene los mandatos para transitar por la sharía, que a su vez es la vía en sí para que el creyente llegue a la salvación. A este respecto, y como siempre cuando de acercarse al Corán como un signo cultural y no solo doctrinal se trata, no conviene olvidar el hábitat en que se

² En la numeración de las aleyas coránicas, seguimos la llamada Vulgata (El Cairo, 1923) y a continuación, si es el caso, se da la de la edición de Flügel (Leipzig, 1834); para las citas de las traducciones del Corán, se refieren por el nombre del traductor.

³ Alfonso García Suárez prefiere esta traducción castellana para “performative” (Austin, 1975: 217, N. del T.), si bien es una voz que no ha terminado de cuajar.

produjo la predicación de Mahoma, que era el del desierto arábigo: los oyentes primeros de las revelaciones coránicas entendían muy bien qué era una “sharía”, era el camino que seguían los camellos a los abrevaderos, y de seguirlo correctamente y no confundirse dependía la supervivencia de hombres y animales. Esta “sharía” estaba en la mente del árabe preislámico que conducía las reatas y caravanas por el desierto, y para conocerla había que saber interpretar los signos de la naturaleza y obedecer las consignas ancestrales transmitidas de generación en generación. La sharía islámica funciona de modo muy similar: no está cerrada, no hay un solo camino, el camino se hace con conocimiento y obediencia, de modo que es una suerte de utopía en continua concreción, aunque un creyente no se referiría a ella en estos términos.

Si nos atenemos a la voz que habla en este pasaje del Corán, el mismo Dios, esta sharía en la que se vehiculan los mandatos de la revelación imposición divina, pero su formulación concreta es un constructo histórico, un “proyecto” en el sentido gramsciano del término, que es ante todo “práctica”⁴: no en vano “sharía” y “*mashru*” (‘proyecto’, en árabe) comparten sema (sh-r-), y el significado básico de su étimo es el de “comenzar, emprender”. Por ello, no debe confundirse la sharía en cuanto utopía, la sharía performativa original, con la sharía en cuanto creación sistémica, intento del ser humano por comprender los designios divinos y traducirlos en normas. La sharía es un camino que solo existe en la medida en que se transita, mientras que las normas de su recorrido las prescribe el Corán, sometido a la humana elucidación. Aclara y apoya esta interpretación la aleya 5:48(50), una de las postreras en el orden cronológico de la revelación. En ella aparece la voz *shir`a* en la expresión copulativa *shir`at^{an} wa-minhay^{an}* (‘vía y método’) para describir las sagradas escrituras de la familia monoteísta (el subrayado es nuestro):

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ
عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاوِلُونَ ۚ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۚ
فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

- “Te hemos hecho descender el Libro con la verdad, confirmando los Libros que ya tenían y vigilando por su pureza. Juzga entre ellos según lo que Dios ha revelado y no sigas sus seducciones apartándote de la verdad que te ha venido. Hemos instituido para cada uno de vosotros un sendero, una ley y un camino. / Si Dios hubiese querido, os hubiese reunido en una comunidad única, pero os ha dividido con el fin de probaros en lo que os ha dado. ¡Competid en las buenas obras! Vuestro lugar de reunión, el de todos, está junto a Dios. Él os hará saber aquello en que estáis en discrepancia” (Vernet, 1991: 97).
- “Te hemos revelado la Escritura con la Verdad, en confirmación y como custodia de lo que ya había de la Escritura. Decide, pues, entre ellos según lo que Dios ha revelado y no sigas sus pasiones, que te apartan de la Verdad que has recibido. A cada uno os hemos dado una norma y una vía. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad, pues, en buenas obras! Todos vosotros volveréis a Dios. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais” (Cortés, 2016: 181-182).
- “E hicimos que te descendiera el Libro con la verdad, como confirmación de lo que había en el Libro y para preservarlo; así pues, juzga entre ellos según lo que Allah ha hecho descender, y no sigas sus deseos en contra de la verdad que te ha venido. / A cada uno de vosotros le hemos asignado un camino y un método propios. / Si Allah hubiera querido habría hecho de vosotros una única comunidad; sin embargo lo ha hecho así para ponerlos a prueba en lo que os ha dado. / Y competid en las buenas acciones. / Todos habéis de volver a Allah que os hará saber la verdad de aquello sobre lo que no estabais de acuerdo” (Melara Navío, 1997: 184-185).
- “Y te hemos revelado a ti [Oh Muhammad] esta escritura divina, que expone la verdad, como confirmación de la verdad de lo que aún queda de revelaciones anteriores y como

⁴ Manuel Sacristán en la “Advertencia” a su edición de Gramsci, 1974, p. XIII.

determinante de lo que de ello es verdadero. Juzga, pues, entre los seguidores de revelaciones anteriores de acuerdo con lo que Dios ha hecho descender, y no sigas sus erróneas opiniones en contra de lo que te ha llegado de la verdad. / A cada uno de vosotros le hemos asignado una ley y un modo de vida [distintos]. Y si Dios hubiera querido, ciertamente, os habría hecho una sola comunidad: pero [lo dispuso así] para probaros en lo que os ha dado. ¡Competid, pues, unos con otros en hacer buenas obras! Habréis de volver todos a Dios; y, entonces, Él os hará entender aquello sobre lo que discrepabais” (Asad, 2001: 151-152).

- “(En cuanto a ti, Muhammad), te hemos revelado el Libro que contiene la verdad definitiva, confirma las anteriores revelaciones y, además, goza de la supremacía sobre ellas (por ser una Ley Modelo por excelencia). Júzgales, pues, conforme a lo que Dios ha revelado y no te sometás a sus deseos trasgrediendo la Ley que te ha sido revelada. A cada confesión le hemos asignado una Ley y una Doctrina, pues si Dios lo hubiera querido, habría hecho de todos vosotros una comunidad homogénea. Lo ha hecho así para comprobar vuestra fe en lo que os ha revelado. Competid, pues, en actividades meritorias, porque todos terminaréis compareciendo ante Dios, y Él, entonces, os desvelará el motivo de vuestro desacuerdo” (Huech, 2017: 137).

En esta segunda aleya queda más patente la dificultad que entraña la traducción de la noción de “sharíá/shir`a”, pues en coordinación copulativa con *minhach* establece una unidad de sentido no unívoco, que imposibilita la versión literal al tiempo que hace evidente el carácter performativo de la enunciación, no por las palabras o la expresión en sí, sino porque al decirse en la circunstancia apropiada, en el acto de la revelación, la cláusula se ejecuta. Se puede observar que en esto, como en muchos otros casos, el texto coránico es perfectamente estructuralista, distinguiendo significado y significante. Incluso cabría pensar que no solo se ocupa de la relación con los interlocutores, de sus posibles interpretaciones y conjeturas para crear sentido, sino también con los referentes. De ahí sus explicaciones sobre la voluntad divina y sus distinguos entre monoteístas con que se completa la aleya.

La transformación de la sharíá performativa de las aleyas coránicas primigenias en una sharíá descriptiva y a la postre prescriptiva comenzó a operarse desde temprano, pues los primeros ulemas no se detuvieron demasiado en estos dos vocablos. Fue ya en el siglo III de la hégira cuando al-Tabari (m. 923 d.C.) se fijó en estos dos términos coránicos, “sharíá” y “shir`a”, en su *tafsir*, uno de los primeros y más influyentes comentarios coránicos.

Al-Tabari otorgó dos significados a la voz “sharíá”: uno descriptivo y otro prescriptivo, y ambos convivirían durante el siguiente milenio islámico. Se sirvió para ello de sendos hadices. En el primero⁵, se dice que “la sharíá es el *din*” y la relaciona con la aleya 42:13/11 en que la raíz *sh-r`* aparece en una forma verbal, que en una traducción literal significaría “marcar el camino” y que se suele traducir como “prescribir” (Cortés, 1984: 533; Asad, 2001: 728), “instituir” (Vernet, 1991: 429; Huech 2017: 598) “legislar” (Melara Navío, 1997: 804). Así, mediante el Hadiz se opera el salto del *din* como fe de la aleya coránica al *din* como sharíá de la Sunna: de la fe que Dios dispuso a Noé y luego reveló a Abraham, Moisés y Jesús hasta llegar a Mahoma, a la sharíá identificada

⁵ Dice este hadiz (al-Tabari, 2013: vol. 11, 259):

حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد في قوله (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأُمْرِ) قال: الشريعة: الدين. وقرأ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قال: فنوح أولهم وأنت آخرهم.

con la fe. En el segundo hadiz⁶ se introduce un valor normativo para la sharía ya de una forma nítida, y esta noción prescriptiva es la que acabó triunfando con el tiempo. En este hadiz se equipara a la sharía con las prescripciones rituales, los límites éticos y morales que no se pueden transgredir, y lo que se ordena y se prohíbe para ser un verdadero musulmán.

En cuanto a la explicación de la voz “*shir`a*”, al-Tabari retoma el carácter performativo de la sharía: equipara *shir`a* con sharía y dice que esta es múltiple (la de la Torá, los Evangelios y el Corán) mientras que el *din* (la fe) es uno. Se sirve de numerosos hadices y concluye que la *shir`a* es el modelo, la tradición a seguir (*sunna*), y el *minhach* (‘método’) es el sendero (*sabil*) (al-Tabari, s.d.: vol. 10, 385-390).

Los ulemas como al-Tabari, que actuaban como intelectuales orgánicos del imperio islámico, elaboraron primero (siglos VIII-X) y perfeccionaron después (siglos XI-XIV) un sistema de herramientas jurídicas para su exclusivo uso, el llamado *ichtihad*, que traía y sometía a la sharía al mundo de la normatividad, esto es, del *fiqh*. De esta forma, la sharía tomó cuerpo en regulaciones para la vida del musulmán, regulaciones que no solo parten de lo prescrito en el Corán, sino también de lo que se desprende del modelo de vida del Profeta, de la Sunna, a su vez también interpretada por los primeros musulmanes. Pero hay que insistir en que, con todo, las normas de la sharía no se hallan recogidas en un corpus definido, sino que las codificaciones normativas clásicas, el *fiqh* de las distintas escuelas jurídico-doctrinales, recogen el análisis de diferentes soluciones jurídicas dadas por los alfaquíes y que, en principio, son consideradas igualmente legales. Dentro de esta lógica, el *fiqh* se ocupa asimismo de legislar casos que no tienen un tratamiento específico en el Corán o la Sunna, de modo que el resultado es unahibridación entre sharía y legislación islámica general o *fiqh*. Un ejemplo temprano de asimilación sharía-*fiqh* son los llamados “*mahakim al-sharíá*” (‘tribunales de sharía’), que ya en el siglo IX se ocupaban de las cuestiones del *fiqh* sin distinciones.

A partir del siglo V de la hégira, sobre el año 1100 d.C., se consumó el secuestro de la sharía performativa. Las teorías legales se concretaron en normas supuestamente shariíes que rigieron desde aspectos del código civil (como el matrimonio o la herencia) a otros del derecho penal (los conocidos como *hudud*, los delitos penados por el Corán o la Sunna), el procesal (como el valor de los testimonios según el género o el carácter de libre/esclavo), el mercantil (como la prohibición de la usura) o el internacional (como las normas de la guerra), e incluso las cuestiones de alimentación e indumentaria. La sharía pasó a describir y prescribir qué sea el islam y lo islámico, y en ella se encarnó la tensión entre la norma y su transgresión, entre la reforma y la subversión, entre la revelación divina y su ejecución humana. Por ello, la sharía también ha servido para que los musulmanes pudieran poner coto a gobernantes injustos invocando sus estipulaciones, y así, por ejemplo, descalificar la fiscalidad abusiva, exigir el respeto a la inviolabilidad de la propiedad, desarrollar prácticas que amortigüen la desigualdad social o garantizar a las mujeres el respeto a sus bienes y derechos. La sharía ha sido, en ciertas manos, un dique de contención contra la tiranía, pues operaba fuera del control del Estado (Hallaq, 2009).

La apropiación elitista de la capacidad de interpretar normativamente los textos por parte de los ulemas, su monopolio del *ichtihad*, chocaba de frente con uno de los mandatos coránicos más taxativos: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (‘ordenar lo conocido y prohibir lo reprobable’). Conocida como “*hisba*”, es una obligación que Dios impone de manera individual a todo creyente para que guíe su actuación en este mundo, y con ello, para que camine por la sharía. La *hisba* sería pues el auténtico mandato sharií. Es como lo entendieron el imam Ibn Hanbal (m. 855) y sus seguidores, libertarios en su purismo, hasta el punto de que el potencial revolucionario de este

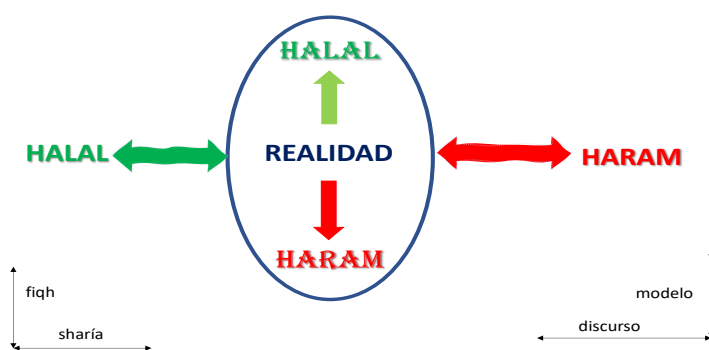
⁶Dice este hadiz (al-Tabari, 2013: vol. 11, 258):

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا) والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي فاتبعها (وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)

empoderamiento del individuo, “anárquico” incluso (Kadri, 2012: 96), habría puesto en peligro la continuidad del califato abbasí. A sellar el restablecimiento del orden político vino la revisión doctrinal del imam al-Gazali (m. 1111) en su suma del islam sunní, en que identifica como *din* todo lo religioso y titula *Ihya`ulum al-din* (*Revivificación de las ciencias de la religión*). Al-Gazali recondujo la *hisba* al estricto orden moral personal ante el peligro de crisis sistémico que entrañaba (al-Gazali, s.d.: vol. 2, 371), de modo que el mandato coránico quedaba así pervertido, pues el agente político pasaba a ser el gobernante/Estado y sus delegados, mientras que al creyente se le desposeía de su agencia y a la sharía de todo potencial transformador.

Es a partir de este momento cuando la sharía fue quedando acotada popularmente en términos de “*haram*” y “*halal*”, un paradigma prescriptivo binario que ordenaba la cosmovisión del común de los musulmanes. Pero incluso así, en cuanto sistema sharií lo *haram* y lo *halal* han sido categorías discursivas además de normativas, de límites siempre en negociación, operando en el nivel horizontal de la realidad. La tensión con el *fiqh* ha sido notoria, pues el *fiqh*, por su parte, ha tratado de encerrar en un modelo jerárquico, vertical, qué sea permitido y qué prohibido. La figura 2 traslada a una representación gráfica este paradigma:

[Fig. 2] Esquema formal de la tensión sharía/*fiqh*



Fuente: elaboración propia

La horizontalidad de la sharía ha marcado una forma de ser y de pensar, de conocer y de actuar, una ética arraigada en la conciencia de cada musulmán que, en resumidas cuentas, constituye el elemento primordial de la identidad musulmana de cualquier tiempo y lugar. En cuanto utopía a construir, prácticamente convierte a cada musulmán en un alfaquí (Hanafi, 1981) y ha sido un elemento decisivo en la cohesión de numerosos pueblos convertidos al islam, que mantuvieron costumbres ancestrales de difícil compaginación con una visión estricta de lo *haram* y lo *halal*. El islam indonesio o el subsahariano ilustran bien esta realidad, a veces sincrética, a veces escindida, en la que conviven el islam morabítico, con sus formas rituales animista-panteístas, y el islam *tauhidí*, el de la abstracción monoteísta radical. Sin embargo, por encima de todo ello el ideal de la hacer realidad la sharía ha alimentado la unidad dentro de la diversidad del islam. Ibn Qayyim al-Yauziya (m. 1350) resumió bien esta visión integral de la sharía, una visión que podríamos calificar a la vez de restauradora y modernamente performativa:

La sharía sana por completo de todos los males... Es la vida y el alimento, la medicina, la luz, la cura y la salvación. Todo lo bueno que hay en esta vida viene de ella y se consigue gracias a ella, y todos los defectos que hay en la existencia son el resultado de haberla ido

abandonando. Si no fuera por el hecho de que algunas de sus normas aún perduran, este mundo se habría descompuesto y el universo, desintegrado. Si Dios deseara la destrucción del mundo y la desaparición de la existencia, invalidaría cualquier resto nimio que pudiera quedar de sus mandatos. La sharía, que le fue revelada a su Profeta, es el pilar de la existencia y la llave del éxito en esta vida y en el Más Allá (Kadri 2012: 12).

La shariización del islam nacional

Con el colonialismo primero, y la emergencia del nacionalismo después, a partir de finales del siglo XIX la sharía fue protagonista de un proceso de restauración selectiva, que se inició al ser reivindicada como depositaria de la identidad islámica, por ello, elemento constitutivo de las nuevas nacionalidades en pugna con las metrópolis. De hecho, en su papel nacional la sharía, o más bien una neosharía, suplantó al *fiqh* en su función tradicional de instrumento político.

Según avanzó la implantación de códigos jurídicos europeos en el mundo musulmán colonizado, la jurisprudencia islámica o *fiqh* fue relegada en casi todos los ámbitos, excepción hecha de las disposiciones referidas al estatuto personal en los conocidos como “códigos de familia”. Como reacción, la sharía revivió convertida en ideal islámico a reivindicar en una sociedad en progresiva desestructuración. El resultado fue una suerte de esquizofrenia jurídica sharía/*qanún* (‘derecho positivo’) que ha condicionado traumáticamente la ordenación y la práctica legal de los Estados poscoloniales de mayoría musulmana. El estatuto de sistema privilegiado de esta “diglosia” normativa también quedó repartido entre lo social para la sharía y lo político para el *qanún* (Farhat, 1989), lo cual, a su vez, produjo cierta autonomía islámica de lo social que abonó los procesos de reislamización nacionalistas para hacer frente al islamismo contestatario.

La reconfiguración de la sharía en función de los proyectos nacionales, lo que hemos llamado “neosharía”, tiene como protagonista primero al jurista egipcio Abd al-Razzaq al-Sanhuri (1895-1971). Experto en derecho comparado, al-Sanhuri fue el principal teórico y ejecutor práctico de la tesis de que la sharía debía ser la base para articular estructuras legales islámicas nacionales a tenor de la experiencia histórica, social y jurídica de cada joven Estado-nación (Hill, 1987). Se ocupó de revisar la legislación egipcia e iraquí, y articuló para ambos países códigos civiles específicos a partir de esta concepción de la sharía anclada en el tiempo y en el espacio: en el caso de Egipto, islamizando el código de factura napoleónica en vigor hasta 1949; en Irak, desotomanizando y nacionalizando el islam frente al comunitarismo de la Mecelle, el código otomano vigente hasta 1951. Con ligeras adaptaciones, estos códigos fueron imitados en Siria, Libia y Jordania, de modo que, hasta hoy en día y gracias a al-Sanhuri y su influencia, en materia de legislación civil la retórica panarabista, aunque sea de corte sharií, está más cerca de concretarse en hechos que en otros muchos planos de la realidad interárabe.

Con la segunda mitad del siglo XX, y a medida que los regímenes precisaban de nuevas legitimidades para hacer frente a la contestación social y política de sus políticas de emancipación fallida, la invocación a la sharía como garante de la legitimidad del Estado se extendió a la formulación estatal en su conjunto. La sharía se convirtió, en manos de los legisladores, en un instrumento al servicio del islam oficial para hacer frente a la falta de legitimidad popular de unos gobernantes incapaces de asegurar el bienestar de sus pueblos. La sharía vino a dar cobertura oficial a la reislamización oficiosa, horizontal, de buena parte del cuerpo social, cada vez más proclive a los llamamientos de los ideólogos islamistas (Gómez, 2018: 33). A partir de la década de 1970, numerosos Estados de la Organización de la Conferencia Islámica crearon comisiones especiales encargadas de revisar la acomodación entre derecho positivo y sharía, y velar por ella. Así, en Pakistán, que tiene una Constitución que establece que el país es una república islámica, las leyes de islamización conocidas como “Shariat Bill” solo empezaron a aplicarse con rigor, y en algunas provincias, a partir del año 2001. En el articulado constitucional de muchos otros países, como Bahrein, Siria, Egipto, Yemen, Omán, Irak, Sudán o Kuwait, se afirma que la sharía es fuente de su legislación, si bien es importante el matiz de si la sharía es “una” fuente o “la” fuente de la

legislación. En el caso de Egipto, la sharía se incorporó a la Constitución en 1971, recién llegado al poder Anwar al-Sadat tras el fallecimiento del carismático Gamal Abdel Naser: “El islam es la religión del Estado, y el árabe su lengua oficial. Los principios de la sharía islámica son una fuente principal de la legislación”, rezaba su artículo segundo, y en 1980, en plena crisis social y política por los pactos con Israel y las consecuencias de la apertura económica, se reformó la segunda cláusula: “Los principios de la sharía islámica son la fuente principal de la legislación” (Gómez 1996: 2008).

La opción de otros países, como Malasia, Nigeria, Níger, Somalia, Indonesia o Bangladés, fue recurrir a resquicios legales para incorporar *de facto* disposiciones de justificación en la sharía, que en realidad solo funcionan *ad hoc*. Un ejemplo reciente que materializa la confusión entre espacio social y político de la neosharía es Somalia: las cortes de sharía, que habían sido suprimidas en 1962, fueron reinstaladas entre 2005 y 2006 por grupos autónomos de ciudadanos, que se llamaron así mismos Maxkamadda Islamiga (‘Tribunales Islámicos’); esta estrategia, que incorporaba al gobierno a la población civil, demostró ser una fórmula óptima para imponer un orden mínimo en el caos de más de tres lustros de guerra civil, aunque la radicalización de una facción de los Tribunales Islámicos y la intervención militar estadounidense dio al traste con esta experiencia (Gutiérrez de Terán, 2007: 82-87).

Por último, hay que mencionar que son menos los casos de países (Túnez, Turquía, Senegal, Turkmenistán, Uzbekistán, Kirguistán y Tayikistán) que han abrogado la sharía de su ordenamiento.

Pero en bastantes ocasiones, la sharía ha servido igualmente para proteger la autonomía de la sociedad civil, incluso a costa del debilitamiento de la intervención del Estado. Es el caso de la provincia indonesia de Aceh, en el norte de la isla de Sumatra, floreciente sultanato en los siglos XVI-XVII que se integró en la República de Indonesia con un estatuto particular, lo cual le ha permitido “aplicar la sharía” desde 2001, a pesar de que la sharía no está reconocida como fuente de legislación en la Constitución del país. Aceh es conocida en Indonesia por la identificación de su población con el islam, aún más acusada que en el resto del país, donde predominan formas sincréticas vistas con recelo por los puristas.

[FIG. 3] Información de normas indumentarias shariíes en Pulau Weh (Aceh, 19/8/2018)



Fuente: fotografía de la autora

En la fotografía de la fig. 3, tomada en 2018 en el embarcadero de Pulau Weh, donde se mezclan locales con algunos pocos turistas de paso por esta isla paradisíaca, se puede observar la distinción, muy clara, entre “sharíá” (paradigma holístico) y “shir`a” (norma particular), que explicábamos a propósito del texto coránico. Reza el cartel en la parte inferior: “Ley de Aceh nº 11/2002 sobre aplicación de la sharíá (*syariat*) del islam. Ámbito del credo (*aqida*), rituales (*ibadat*) y normas (*syi`ar*) del islam”.

Este cartel desarrolla una graduación islámica pormenorizada de los usos indumentarios, si bien, a su izquierda, se entrevén otros alcances, como la licitud de ciertos espectáculos musicales. La sharíá es para Aceh una reivindicación identitaria dentro de la nación musulmana más poblada del mundo, que en las últimas décadas ha vivido su particular forma de “shariización” (Kersten, 2015: 193).

La contradicción inherente a la estatalización de la sharíá, o dicho de otro modo, a la shariización del Estado, no ha pasado inadvertida a la moderna teoría política islamista. Históricamente, la sharíá, que se propugna universal, y por ello, en principio, es ajena a la noción de jurisdicción política o nacional, ha permitido y permite al musulmán servir a distintos gobernantes. Hasan al-Turabi (1932-2016), el controvertido ideólogo islamista sudanés y cerebro gris del régimen de Omar al-Bashir durante los años noventa, planteó con gran lucidez la autonomía de la sharíá respecto a cualquier proyecto estatal y sostuvo que, dadas las limitaciones doctrinales islámicas del poder sancionador del Estado, la sociedad musulmana ha podido existir y ha existido sin estructuras estatales gracias a que “para la mayoría de las normas, la aplicación de la sharíá se deja a la libre conciencia de los creyentes o a medios informales de control social” (al-Turabi, 1983: 243). Siguiendo el mismo proceso razonador, y dado que “la sharíá no es en sí un código único seguido en todo el mundo de forma monolítica, sino que se aplica de forma descentralizada dependiendo de las distintas condiciones locales”, al-Turabi sostuvo que las fuentes del *fiqh* debían conjugarse con el pensamiento racionalista—que para él era sinónimo de *dehsharií*—, de modo que se alumbraran soluciones que reemplazaran la normativa obsoleta y no divina que la tradición había sacralizado y perpetuado.

Si aplicamos el esquema del *modus operandi* sharíá/*fiqh* sobre lo *halal* y lo *haram* (fig. 2) a la propuesta de al-Turabi de constitución de una república islámica, el resultado sería una coherencia armónica entre los dos ámbitos, como se ilustra en la fig.4

[FIG. 4] Al-Turabi: el Estado-nación



Fuente: elaboración propia

Pero no siempre el resultado de las tesis de al-Turabi es así de equilibrado, ni el paradigma funciona de manera unívoca. Se puede observar en sus conclusiones a propósito de los matrimonios confesionalmente mixtos. En la primavera de 2006, se le acusó de apostasía por

haber defendido en público, y luego en una fetua, la validez del matrimonio de una musulmana con un cristiano o un judío (Ortega, 2006: 256). Recurrió en su argumentación a los *maqásid al-sharí*, los fines que rigen la sharía y que no pueden estar en contradicción con las decisiones promovidas. Según al-Turabi, los *maqásid* estipulan la igualdad de los creyentes por encima de su género, lo cual convierte a hombres y mujeres en iguales en su relación con la Gente del Libro, a falta de una sentencia expresa en sentido contrario en el Corán. En este caso, la ruptura de la sharía con el *fiqh* (véase fig. 5) ha de entenderse en el turbulento Sudán previo a la partición sectaria del país, con un norte de mayoría musulmana y un sur de mayoría cristiana, partición a la que el ideólogo y militante islamista se opuso buscando fórmulas de conciliación, entre las que se enmarca esta polémica propuesta.

[FIG. 5] Al-Turabi: matrimonio mixto independientemente del género



Fuente: elaboración propia

La politización de la sharía ha impuesto una exégesis prescriptiva a costa de los otros dos modelos históricos, el descriptivo y el performativo. Sin embargo, tanto para la mentalidad tradicional como para la mentalidad reformista, la sharía en cuanto sistema es una realidad ontológica que define el funcionamiento del orden islámico. Es a ello a lo que nos referimos con la expresión “la shariización del islam” que se produce en paralelo a la construcción nacional. Para los tradicionalistas, en la sharía se materializa la fe (*din*), de modo que “devolver la vida al *din* y a la sharía”, en expresión del jeque Muhammad Rachid Rida (1865-1935), van de la mano (Rida, 2012: 69). Este es el fundamento del proyecto de regeneración social que desgranó durante las tres primeras décadas del siglo XX *al-Manar*, la revista fundada por él y su maestro Muhámmad Ábduh(1849-1905) y piedra angular tanto de las fórmulas islamistas como reislamizadoras contemporáneas. En buena medida, *al-Manar* opera como una representación performativa de la neosharí. Por su parte, para los defensores de una ilustración de raigambre islámica las reformas estructurales necesarias para afrontar la modernidad tienen su justificación en una interpretación de la sharía no literalista sino holística. Abd al-Rahmán al-Kawákibi (1855-1902), uno de los pensadores de mayor actualidad tras varias décadas de ostracismo, propuso hace más de un siglo una sharía de los principios (*usul*) y no de los juicios (*ahkam*), a la que caracterizó como una “sharí correctamente emancipada” (al-Kawákibi, 1995: 333).

Esta sharía del acto más que de la norma, enraizada en la circunstancia, mundanizada y no fosilizada, ha definido proyectos ambiciosos y dispares. Uno de los más acuciantes ha sido la

emancipación de la mujer, casi siempre resuelta en blanco y negro, y otro la naturalización de una sharía de la cotidianidad, incluso del espectáculo.

Zainab al-Gazali (1917-2005), miembro de los Hermanos Musulmanes egipcios, publicó unas memorias de su experiencia de persecución y encarcelamiento en época naserista que encierran una potente reflexión sobre el papel de la sharía en el tiempo presente. Al-Gazali, muy viva en sus usos lingüísticos —no en vano inició su propio *tafsir*, titulado *Nazarat fi Kitab Allah (Comentarios al Libro de Dios, 1994)*— emplea preferentemente la expresión “sharía de Dios” para referirse a la vía cuyas normas, órdenes y prohibiciones marcan el Corán y la sunna del Profeta, y que condiciona la realidad toda de la activista, hasta el punto de afirmar que “Solo Dios, su camino y su sharía nos importan” (al-Gazali, 1999: 96). La sharía del al-Gazali, en cierto sentido en la senda de al-Kawákibi, es un universo holístico en el que se diluyen tanto los proyectos de vida personales (su propia familia o su dedicación al frente de la Asociación de Mujeres Musulmanas) como incluso pierde sentido, hasta hacerse innecesario, cualquier tipo de activismo específico, incluido el feminismo islámico (Badran, 2012: 53). Es más, a ojos de al-Gazali la pretensión de que la sharía se pueda cumplir a partir del Estado es un oxímoron, con mención expresa a las pretensiones vanas de Arabia Saudí (al-Gazali, 1999: 45).

En cuanto a la sharía de la cotidianidad, ningún ejemplo es mejor de sus posibilidades performativas que el célebre programa televisivo *Al-sharía wa-l-hayat (La sharía y la vida)* de Yusuf al-Qardawi (n. 1926). Durante sus diecisiete años de emisión en la cadena panárabe Al Jazeera (1996-2013), llegó a tener audiencias semanales de cerca de 40 millones de espectadores (Achcar, 2013: 139), con respuestas a todo tipo de interesados sobre la más variopinta gama de asuntos mundanos (como fiscalidad, educación sexual, medioambiente, banca) en todo tipo de formatos (desde llamadas en directo a entrevistas con expertos o respuestas a correos electrónicos).

En suma, esta sharía convertida en un discurso hegemónico y un modelo epistémico sobre su aplicabilidad resituó a la sharía en el centro de la islamicidad del siglo XX.

La inteligibilidad de la sharía en el siglo XXI

En la década de 1950 el historiador Marshall Hodgson acuñó la expresión “mentalidad sharií” para caracterizar la reforma islámica que dio lugar a la modernidad abbasí de los dos primeros siglos del imperio (750-945 d.C.) y que luego se dismanteló (Hodgson, 1992: 315-358). En términos históricos y doctrinales, se trataría más bien de una contrarreforma que de una reforma, pero, en cualquier caso, lo que interesa es que resituó al individuo en el centro de la realidad islámica, tras el deslizamiento hacia lo comunitario del siglo omeya precedente. Con los abbasíes, la visión islámica volvió la vista a Medina, epicentro del islam en época del Profeta y sus inmediatos seguidores. Y como en aquel primer tiempo germinal, la ideología apeló al individuo: cada creyente, sin excepciones, estaba llamado a cumplir con el mandato divino, sin que hubiera intermediación o responsabilidad de grupo que le eximiera: “Las exigencias de la fe eran personales y totales —o al menos de tal modo lo veía el hombre pío, que intentaba instaurar un orden social sobre tales bases”, dice Hodgson (1992: 319). Sin embargo, esta reconducción del orden islámico de la comunidad al individuo no supuso un debilitamiento del orden social, al contrario, la estructura social se fortaleció a costa del político, que pasó a derivarse de él. El cambio de dirección de la dependencia individuo-comunidad y sociedad-política se produjo cambiando a su vez las bases de la producción de normas, del *fiqh*, en dos sentidos. Primero, transfiriendo la facultad de dilucidar las normas, que de ser una prerrogativa de los ulemas mediante consensos o deducciones analógicas pasó a sostenerse en la capacidad personal de observación de las acciones que Dios había aprobado a través del modelo del Profeta y de la conducta de sus inmediatos seguidores. Y segundo, y como consecuencia, encumbrado el Hadiz como referente indiscutible, al que el musulmán podía acudir en busca de guía, como hacía con el Corán, es más, que incluso memorizaba, igual que hacía con este. Todo lo que se saliera de este esquema se consideraba innovación y quedaba fuera del sistema legal. Una de las primeras consecuencias fue

la falta de autonomía del derecho público, que pasó a depender de iguales bases doctrinales que el derecho privado. Otra, un espíritu populista y visionario, que encumbraba las capacidades individuales en pos de la transformación del mundo entero según un patrón divino.

A efectos del siglo XXI, no es difícil reconocer el paradigma de esta “mentalidad sharií” en la demanda de ejecución de la sharía que caracteriza al islamismo en su conjunto. Como entonces, el individuo se resitúa en el centro de la cosmovisión y producción islámicas, pero además, la historia y la cultura de más de mil años de islam operan en la refundación del paradigma. Si entonces la sharía inauguró la modernidad islámica según Hodgson, hoy ambos se adentran en la posmodernidad del mundo *glocal* (Gómez, 2019: 13). La sharía posmoderna recupera el carácter performativo con que se manifiesta en el texto coránico, pero lo hace a la luz de las circunstancias actuales que la enraízan en lo local a partir de una red de significados globales, o planetarios, compartidos.

Se trata de una sharía performativa en la medida en que, al actuar sobre sus postulados, sobre sus referentes y sobre su visión del mundo, redefine continuamente los esquemas normativos que establecen lo que va a ser y no ser sharií. De este modo, la sharía se convierte en la hacedora de su propia inteligibilidad, en el sentido que Judith Butler otorga a este concepto (Butler, 1999: 24, 183). La inteligibilidad en absoluto es estática: consiste en pedir reconocimiento y ofrecerlo, pero “pedir” no significando que se reconozca lo que uno ya es, sino invocando un devenir, instigando una transformación, exigiendo un futuro siempre en relación con el Otro (Butler, 2006: 72). La sharía del siglo XXI produce su inteligibilidad creando las categorías discursivas y el sistema de referencias que la sustentan, y procede a veces en estrecha connivencia con los poderes soberanos, a veces desafiándoles abiertamente, a veces jugando en sus intersticios. Los modelos shariíes resultantes están en permanente coproducción, y al definirse, no se limitan a sobrepasar las fronteras de la inteligibilidad sharií precedente, sino que extienden los límites de lo que se entiende por sharií, incluso de la propia matriz imaginaria de la sharía. Con ello, la reclamación al mismo tiempo simbólica y legitimista de que algo es “acorde con la sharía” introduce en el terreno de lo pensable no solo lo que era impensado, sino incluso lo que caía en la órbita de lo impensable, siguiendo las categorías del pensamiento islámico despejadas por Mohammed Arkoun (1984:58). Y esto implica que tal reclamación desliza al terreno de lo contingente lo que era insoslayable.

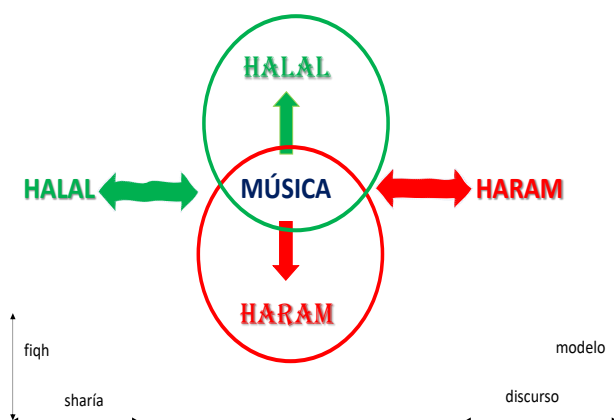
Esta sharía líquida crea sus propias prácticas que, a su vez, redibujan los términos de la inteligibilidad por los cuales la sharía puede circular. Reconduciendo de nuevo las tesis de Butler, en esta ocasión a propósito del significado del género (Butler, 1999: 189), se puede constatar que no hay una ontología de la sharía sobre la que se deban construir sus prácticas, pues la sharía siempre opera en contextos políticos bajo la forma de mandatos normativos de reproche-reconvencción-recriminación que determinan lo que da la calidad de ser shariamente inteligible. Algunos casos concretos de la actualidad más reciente ilustran la ampliación de los espacios de crítica y acción de la sharía pareja a la “planetarización”⁷ de la musulmanidad⁸, del hecho y la manera de ser musulmán en un mundo enraizado, esto es, glocalizado.

⁷ “Planetarización” es término acuñado por Gayatri Chakravorty Spivak en sustitución de “globalización” como lógica para pensarnos preservando la alteridad como un atributo esencial de la humanidad (Spivak, 2003: 72-73).

⁸ Albert Memmi establece las categorías de judaicidad, judaísmo y judeidad para distinguir el grupo, los valores y la participación del individuo en grupos y valores (Memmi: 1972: 43) y sugiere un posible paralelismo para el caso del

Uno de los terrenos de disputa favoritos de los salafistas actuales, tanto de los más políticos como de los más pietistas, es el de la cultura y el ocio, como recordaba el grafiti de la American University in Cairo (véase fig. 1) cuando uno de los barbudos apuntaba con su dedo de grafiti al grafiti mismo y decía: “Este grafiti es *haram*”. En concreto, el estatuto de la música nunca ha dejado de ser motivo de discordia en el *fiqh* (Otterveck, 2016: 151-168). “*Al-giná haram*” (‘El canto es *haram*’), vociferó Hazem Shuman, el controvertido predicador salafista popularísimo por sus arengas en su canal de YouTube⁹, irrumpiendo a gritos en la Nile Academy donde iba a actuar el conocido cantante Hisham Abbas en noviembre 2011 (Egypt Independent, 2011). Nueve años después, en la Feria del Libro de El Cairo de 2020, Shuman fue invitado a firmar ejemplares en la sala oficial y proclamó, en consonancia con las consignas del régimen del general Abdel Fattah al-Sisi, en cuyas televisiones es una presencia habitual¹⁰, que “*al-gina halal wa-la haram*” (‘el canto es halal, no *haram*’) (Safwat, 2020). La suya es una maleabilidad que recompone el esquema primero de la relación *sharí*/*fiqh* (véase fig. 6), aunque tal flexibilidad no le haya evitado a Shuman estar en el punto de mira de los medios egipcios, ahora volcados en potenciar lo que la propaganda del régimen llama “islam moderado” (al-Faqih, 2020).

[FIG. 6] Shuman: el canto es halal y *haram*



Fuente: elaboración propia

El debate sobre el estatuto de la música resulta significativo porque vehicula con gran visibilidad la dependencia del espacio, del relato y de la interlocución que caracteriza la *performance* de la *sharí* en el siglo XXI. Es algo que escapa de las manos monopolizadoras de jeques y predicadores, y que atañe a la vivencia directa de la identidad en cuanto que musulmán. Por ejemplo, se observa muy bien en la dinámica de la música punk conocida como *taqwacore* (acrónimo de “*hardcore*” y “*taqwa*”, algo así como ‘rock duro de temor de Dios’), un género propio de los jóvenes musulmanes afroamericanos (Fiscella, 2012). El islam punki de estos jóvenes es un instrumento transversal que les singulariza y del que se sirven para dotarse de una identidad de resistencia en una sociedad que opera sobre ellos con múltiples exclusiones: racial, religiosa, económica, generacional... de modo que la *sharí* de esta música halal sería, en términos que habría que explorar, una *sharí* interseccional.

Otra cuestión tan polémica como acuciante en los debates más recientes a propósito de la *sharí* es la desigualdad explícita de las disposiciones coránicas sobre la herencia. La herencia desigual según el género de los legatarios es uno de los casos más notorios de coincidencia cerrada de

islam (Memmi, 1972: 49), que no desarrolla, pero del que tomamos la idea en un sentido más amplio del que luego han adoptado los trabajos centrados en multiculturalismo y género.

⁹https://www.youtube.com/watch?v=fqT_dbJOsac[consulta: 24 de junio de 2020].

¹⁰<https://www.youtube.com/watch?v=4cryYM6fxZ8>[consulta: 24 de junio de 2020].

sharía y *fiqh*. Pero a efectos de la inteligibilidad de la sharía en el siglo XXI interesa un aspecto menos evidente y poco estudiado, resultado de la historia poscolonial. Fue con la creación de los Estados-nación cuando esta desigualdad manifiesta de origen coránico se “nacionalizó”, y con ello se desislamizó, debido a la reforma jurídica que acabó con los códigos comunitarios de los Tribunales Mixtos coloniales. Hasta tal punto se llegó que, en países como Egipto, los coptos pasaron a regirse por las disposiciones de la sharía en materia de herencia. Una reciente sentencia dando la razón a una demandante copta, que había invocado el artículo 3 de la Constitución egipcia¹¹ para acogerse al código propio de su iglesia en materia de estatuto personal y acceder en paridad con sus hermanos varones a la herencia paterna, ha sacado a la luz las profundas implicaciones que tendría una reconducción de la sharía al estricto orden comunitario (Ibrahim, 2020). El resultado es que este triunfo, en apariencia contrario al imperio de la sharía, la refuerza a la vez que pone en entredicho más de medio siglo de legislación civil, pues devuelve a los estamentos religiosos una capacidad legislativa de la que el Estado-nación les había ido desposeyendo. Además, esta revivificación de la sharía restituye la otredad y construye una inteligibilidad posmoderna, líquida, de los límites entre derechos civiles y derechos políticos, pues ambos pasarían, como en época abbasí, a estar condicionados por la pertenencia individual, que no nacional, como había venido siendo con la construcción de los Estado-nación.

El servicio de la sharía a la otredad tiene su reverso en Occidente, donde el miedo, si no la fobia, a la sharía se ha extendido con la popularización misma del vocablo, con frecuencia gracias a la labor de círculos claramente islamófobos (Esposito y DeLong-Bas, 2018: 8-12). La prevención contra la sharía actúa no solo, o no tanto, reproduciendo prejuicios existentes, sino vehiculando nuevas expresiones en función de los tiempos. Es sintomático que, en español, el término “sharía”, con una enorme circulación en medios periodísticos, políticos, diplomáticos y jurídicos (Gómez, 2015b: 9), no haya sido incluido en el *Diccionario de la lengua española* (DEL) de la Real Academia Española (RAE) hasta la revisión electrónica de 2017 de su vigesimotercera edición (2014). Fueron precisos tres siglos y varios millones de hispanohablantes musulmanes para que la institución que se ocupa de “velar por que la lengua española, en su continua adaptación a las necesidades de los hablantes, no quiebre su esencial unidad” (RAE, 2020b) oficializara lingüísticamente esta voz cotidiana. La definición de “sharía”, en comparación con el tratamiento del vocabulario sobre el islam en el DEL (Gómez, 2015a: 120), es bastante aquilatada: “Ley religiosa islámica reguladora de todos los aspectos públicos y privados de la vida, y cuyo seguimiento se considera que conduce a la salvación” (RAE, 2014). Sin embargo, el *Diccionario del español jurídico* publicado tres años después (2020) no incluye el lema “sharía”, aunque hay una alusión a ella en la entrada “islam”: “El derecho islámico es la sharía” (RAE, 2020a), que luego explica enunciando las principales “escuelas de derecho”, todo lo cual reproduce la confusión entre sharía y *fiqh* tantas veces denunciada y que, por el contrario, el DLE había superado en cierto modo. En la práctica, este tipo de confusiones conceptuales tienen su traslación política y social, como cuando en un popular programa de TVE la entonces ministra española de Justicia, Dolores Delgado, opinaba que las

¹¹ El artículo 3 del capítulo primero reza: “Los principios de las leyes de los cristianos y los judíos egipcios son la fuente principal de derecho para las normativas que regulan su estatuto personal, las cuestiones confesionales y la elección de sus líderes espirituales”, *ConstituteProject.org* <https://tinyurl.com/ko4vjk9> [consulta: 24 de junio de 2020].

mujeres que se sumaron desde España al Estado Islámico/Daesh era peligrosas porque padecían un “califato mental”, lo que una supuesta experta explicaba que es “porque siguen la sharía”¹².

Conclusiones

Es evidente que no hay acuerdo ni entre creyentes ni entre especialistas sobre qué cosa sea la sharía; es más, no hay una conexión unívoca entre los usos pasados y presentes del vocablo, ni entre su carácter descriptivo, prescriptivo y performativo, por lo que las propuestas de su ejecución en el siglo XXI difieren según las tendencias, los grupos o los líderes.

En general, la actual reivindicación de la sharía está relacionada con la esencia misma de la doctrina islámica, la idea de “volver a ponerse a salvo” en el camino tras la deturpación de catorce siglos de historia y cultura. Destacan, por un lado, los defensores de una sharía reislamizante puntual y gradual, prescriptiva, que inciden sobre todo en su aplicación normativa a terrenos como la moral, la cultura o las relaciones sociales de forma paralela a la lógica política, sea esta cual sea. Por otro, se hallan los ideólogos de la izquierda islamista o *civista*, cuya visión más teórica y filosófica de la sharía la propone como marco general institucional, a mitad de camino entre lo descriptivo y lo performativo, y que abarca la totalidad del espacio público. Y además, por otro lado, han cobrado reciente protagonismo los salafistas, que blanden la sharía como un instrumento performativo al servicio de una visión holística que no acaba de concretarse, porque, si lo hace, se limita a las expresiones más bárbaras del *fiqh* en materia penal (amputación de miembros, flagelación, lapidación) o civil (sobre todo en cuestiones de desigualdad de género). En todos los casos, subyace un empeño a la vez hermenéutico e institucional, “un proyecto colosal de construir un imperio moral-legislativo” (Hallaq, 2013: 51).

Pero por encima de proyectos ideológicos más o menos declarados, la reivindicación de la sharía es, ante todo, una señal de identidad del musulmán de un enorme magnetismo en un tiempo de incertidumbres personales y transformaciones sociales aceleradas. En 2013, una encuesta del Pew Research Center reflejó hasta qué punto, para la inmensa mayoría de los musulmanes, sean más o menos practicantes, la sharía es un elemento central de su fe, que condiciona sus anhelos de justicia social y cambio político. Pero también queda constatado que, más allá de esta comprobación de carácter general, la interpretación de qué sea o el apoyo a su implantación varían enormemente en los 23 países en que se llevó a cabo la encuesta. Se evidencia que la inteligibilidad de la sharía depende tanto de una percepción psicológica como de una circunstancia institucional, de ahí que el debate sobre su ejecución esté siempre contorneando los límites de la espiritualidad y la política, de la fe y la moral, del deseo y la realidad. El resultado es una *performance* en constante actualización personal y colectiva, sometida a la coyuntura *glocal* del actual siglo XXI.

Referencias

ACHCAR, Gilbert (2013): *The People Want. A Radical Exploration of the Arab Uprising*, Londres, Saqi. <https://doi.org/10.1525/9780520956544>

ARKOUN, Mohammed (1984): *Pour un critique de la raison islamique*, París, Maisonneuve & Larose.

ASAD, Muhámmad (Trad.) (2001): *El mensaje del Qur'an. Traducción del árabe y comentarios*, trad. español Abdurrahak Pérez, Almodóvar del Río, Junta Islámica.

ASMA, Stephen P. (2017): “Imagination is ancient”, *Psyche*, 11.09.2017, disponible en <https://aeon.co/essays/imagination-is-such-an-ancient-ability-it-might-precede-language> [acceso: 03.06.20].

¹² “Yihadistas españolas”, en TVE (23/11/2019) *Informe Semanal*, disponible en <https://tinyurl.com/ycww7xdw> [consulta: 16 de junio de 2020]. Agradezco a Elena Arigita, colega de la Universidad de Granada, que me llamara la atención sobre este programa.

- AUSTIN, John L. (1975): *Ensayos filosóficos*, trad. Alfonso García Suárez, Madrid, Revista de Occidente.
- BADRAN, Margot (2012): *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*, trad. Tania Arias Vink, Madrid, Cátedra.
- BLACHÈRE, Régis (Trad.) (2005): *Le Coran*, París, Maisonneuve & Larose.
- BUTLER, Judith (1988): "Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory", *Theatre Journal*, nº 40 (4), pp. 519-531. <https://doi.org/10.1525/9780520956544>
- (1999): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York-Londres, Routledge.
- (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Joaquín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós.
- CORTÉS, Julio (Trad.) (1984): *El Corán*, Madrid, Editora Nacional.
- EGYPT INDEPENDENT (2011): "Salafi preacher interrupts school dance to preach against singing", *Egypt Independent*, 17 de noviembre de 2011, disponible en <https://tinyurl.com/ychn2wp>[consulta: 12 de junio de 2020].
- ESPOSITO, John y DELONG-BAS, Natana J. (2018): *Shariah. What Everyone Needs to Know*, Oxford, Oxford University Press.
- [AL-FAQIH, Ihsan \(2020\): "Indama wakunu `ulama al-sharia dahaya al-i`lam al-siyasi", al-Quds al-Arabi, 16 de febrero de 2020, disponible en https://tinyurl.com/ydb2yftp \[consulta: 10 de junio de 2020\].](https://tinyurl.com/ydb2yftp)
- FARHAT, Muhammad Nur (1989): *al-Muchtama` , al-shari`a wa-l-qanun*, El Cairo, Dar al-Hilal.
- FISCELLA, Anthony T. (2012): "From Muslim punks to taqwacore: an incomplete history of punk Islam", *Contemporary Islam*, nº 6, pp. 255–281. <https://doi.org/10.1007/s11562-012-0225-8>
- GALIÁN, Laura (2020): *Colonialism, Transnationalism and Anarchism in the South of the Mediterranean*, Londres, Palgrave MacMillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-45449-4>
- AL-GAZALI, Abu Hamid (s. d.): *Iyá `ulum al-din*, Beirut, al-Dar al-Misriya al-Lubnaniya.
- AL-GAZALI, Zainab (1999): *Ayyam min hayati*, El Cairo, Dar al-Tauzi` wa-l-Nachr al-Islamiya.
- GÓMEZ GARCÍA, Luz (1996): *Marxismo, islam e islamismo. El proyecto de Adil Husayn*, Madrid, CantArabia.
- GÓMEZ, Luz (2015a): "El tratamiento del vocabulario islámico en la vigesimotercera edición del *Diccionario de la Lengua Española*", *Español actual*, nº103, pp. 105-121.
- (2015b): "El islam no es cosa de otros", *Babelia-El País*, 12 de noviembre de 2015, p.9.
- (2018): *Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo*, Madrid, Catarata.
- (ed.) (2019): *Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- GRAMSCI, Antonio (1974): *Antología*, ed. Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI.

- Gutiérrez de Terán, Ignacio (2007): *Somalia. Clanes, islam y terrorismo internacional*. Madrid: Catarata.
- HALLAQ, Wael B. (2009): *Shari'a between past and present: theory, practice and modern transformations*, Nueva York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815300>
- (2013): *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, Nueva York, Columbia University Press.
- HANAFI, Hasan (1981) *al-Yasar al islami*, El Cairo, al-Markaz al`Arabi li-l-Buhuz wa-l-Nashr.
- HILL, Enid (1987): *al-Sanhuri and the Islamic Law*, El Cairo, American University in Cairo.
- HODGSON, Marshal (1992); *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, vol. I: *The Classical Age of Islam*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- HUECH, Bahige Mulla (Trad.) (2017): *El Corán. Interpretación al español actual*, Barcelona, CST Editions.
- [IBRAHIM, Ishak \(2020\)](#): Personal Status of Copts: Crisis Made by State and Church, *The Tahrir Institute for Middle East Policy*, 12 de febrero de 2020, disponible en <https://tinyurl.com/yd43555t> [consulta: 10 de junio de 2020].
- KADRI, Sadakat (2012): *Heaven on Earth. A Journey Through Shari`a Law from the Deserts of Ancient Arabia to the Streets of the Modern Muslim World*. Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.
- AL-KAWÁKIBI, Abd al-Rahmán (1995): *Umm al-Qura*, en Tahhán, Muhámmad Yamal (ed.): *al-A`mal al-kamila li-l-Kawákibi*, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiya, pp. 265-411.
- KERSTEN, Carool (2015): *Islam in Indonesia. The Contest for Society, Ideas and Values*, Nueva York-Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190247775.001.0001>
- MELARA NAVÍO, Abdel Ghani (Trad.) (1417 H./ 1997 d. C.): *El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española*, Medina, Complejo del rey Fahd para la edición del texto del Noble Corán.
- MEMMI, Albert (1972): *El hombre dominado. Un estudio sobre la opresión*, trad. M^a Luisa León, Madrid, Cuadernos para el Diálogo.
- ORTEGA RODRIGO, Rafael (2006): "Islamismo y liberación de la mujer: Hasan al-Turabi y el modelo sudanés", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, nº 55, 253-276.
- OTTERBECK, Jonas (2016): "The Sunni Discourse on Music", en Van Nieuwkerk, Karin, Levine, Mark, y Stokes, Martin (eds.): *Islam and Popular Culture*, Austin, University of Texas Press, 151-168.
- PEW RESEARCH CENTER (2013): *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*, disponible en <https://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-beliefs-about-sharia/> [consulta: 30 de junio de 2020].
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA – RAE (2014): *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea] disponible en <https://dle.rae.es/shar%C3%ADa?m=form> [consulta: 14 de junio de 2020].
- (2020a): *Diccionario del español jurídico* disponible en <https://dej.rae.es/lema/islam> [consulta: 14 de junio de 2020].
- (2020b): "Orígenes", *Real Academia Española*, disponible en <https://www.rae.es/la-institucion/historia/origenes> [acceso: 16 de junio de 2020].
- RIDA, Muhámmad Rachid (2012): *al-Jilafa*, El Cairo, Hindawi.

[SAFWAT, Medhat \(2020\): “Ma`rad al-Qahira li-l-kutub... zaffat kadaba”, al-Ajbar, 8 de febrero de 2020, disponible en https://tinyurl.com/y78jzcvy \[consulta: 17 de junio de 2020\].](https://tinyurl.com/y78jzcvy)

SPIVAK, Gayatry Chakravorty (2003): *Death of a Discipline*, Nueva York, Columbia University Press.

AL-TABARI, Abu Yáfar (2013): *Tafsir al-Tabari (Yami` al-bayan fi ta`wil al-Qur`an)*, Beirut, Dar Al-Kutub al-`Ilmiyah.

— (s.d.): *Tafsir al-Tabari*, ed. Mahmud Muhámmad Chakir, El Cairo, Maktabat Ibn Taimiya.

AL-TURABI, Hassan (1983): “The Islamic State”, en ESPOSITO, John L. (ed.): *Voices of Resurgent Islam*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, pp. 241-251.

VERNET, Juan (Trad.) (1991): *El Corán*, Barcelona, Planeta.