

«Hasta que cambien lo que hay en sus corazones»: Comunidad islámica chiita y justicia social en Colombia

Author(s): Víctor Solano Urrutia

Source: *Horizontes Decoloniales / Decolonial Horizons*, 2020, Vol. 6 (2020), pp. 69-94

Published by: Pluto Journals

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.13169/decohori.6.2020.0069>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Pluto Journals is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Horizontes Decoloniales / Decolonial Horizons*



«Hasta que cambien lo que hay en sus corazones»

Comunidad islámica chiita y justicia social en Colombia

Víctor Solano Urrutia
Pontificia Universidad Javeriana



Resumen

Este ensayo analiza los sentidos de la justicia social en Colombia desde la idea de los «chiismos locales», construida a partir de: 1) historias icónicas y contrahegemónicas de los primeros mártires del islam chiita; 2) trayectorias personales de militancia progresista de musulmanes/as colombianos/as; y 3) el reciente asesinato de exguerrilleros/as de las FARC. Se argumenta que la historia política del chiismo permite adoptar posturas encaminadas a la defensa de los derechos humanos por parte de chiitas colombianos/as. En ese sentido, se propone ampliar el análisis sobre el rol social de religiones no mayoritarias en Latinoamérica.

Palabras-chave: derechos humanos, hermenéutica teológica, teología política, yihad, América Latina

Resumo

Este ensaio analisa os significados de justiça social na Colômbia a partir da ideia de «xiismos locais», construída a partir de: 1) histórias icônicas e contra-hegemônicas dos primeiros mártires do islamismo xiita; 2) trajetórias pessoais de militância progressiva de muçulmanos colombianos; e 3) o recente assassinato de ex-guerrilheiros das FARC. Argumenta-se que a história política do xiismo permite que os xiitas colombianos adotem posições de defesa dos direitos humanos. Nesse sentido, propõe-se ampliar a análise sobre o papel social das religiões não majoritárias na América Latina.

Palavras-chave: direitos humanos, hermenêutica teológica, teologia política, jihad, América Latina

Horizontes Decoloniales Volumen 6 (2020): pp. 69–94



Abstract

This essay analyzes the senses around the call for social justice in Colombia through the idea of “local Shi’isms”, hereby composed of: 1) iconic and counter-hegemonic stories depicting the first martyrs of Shi’a Islam; 2) personal trajectories of Colombian muslims within progressive militancy; and 3) recent selective murders of former FARC guerrilla members. The essay states that the political history of Shi’ism enables the adoption of actions directed to the defense of human rights by Colombian shi’ites. In that sense, this paper proposes the broadening of the analytical spectrum on the social role of non-majority religions in Latin America.

Keywords: human rights, theological hermeneutics, political theology, jihad, Latin America

Víctor Solano Urrutia

Investigador del Centro de Estudios de Asia, África y Mundo Islámico (CEAAMI) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia. Es Antropólogo de la Pontificia Universidad Javeriana (2020) y actualmente cursa la Maestría en Estudios Islámicos en Al-Mustafa Open University, de la República Islámica de Irán. Sus áreas de trabajo e investigación son los estudios sobre las religiosidades y espiritualidades, y los estudios críticos de la ciudadanía desde la antropología de lo público.



Introducción: del «chiismo rojo» a los «chiismos locales»

Uno de los pasajes a menudo más citados del Corán en lo referente a lo político-social se encuentra en la sura 13, aleya 11: «En verdad, Dios no cambia la situación de un pueblo hasta que [ese pueblo] cambie lo que hay en sus corazones». De acuerdo con la mayoría de los exégetas del sagrado libro del islam, este versículo alude a la responsabilidad individual como agente de cambio histórico y colectivo.

A la salida de una reunión en la mezquita Ahlul Bayt de Bogotá, ciudad capital de Colombia, la hermana Amina¹ me explica su interpretación del citado versículo:

Como yo lo entiendo, es un llamado a la revolución. Nosotros como colombianos tenemos una responsabilidad que es la de ayudar y dar la mano. Pero más aún, siendo musulmanes, la responsabilidad se vuelve obligación, ¿no es cierto? No podemos cambiar la historia y acabar con la tiranía que vive un pueblo si primero no nos reformamos personalmente (Amina, 2018).

En las palabras de la hermana alcanzo a sustraer tropos fundamentales que cristalizan la posición de sujeto «musulmán/a chiita colombiano/a»: revolución, responsabilidad, transformación histórica, reforma personal. ¿Es posible relacionar estas nociones —en cierta medida contemporáneas— con el *corpus* ideológico del islam chiíta?

Para los sabios y pensadores del islam *shi'a*, la experiencia revolucionaria es crucial para comprender los inicios de ésta, la segunda rama del islam más numerosa después del sunismo. Hace cerca de 1400 años Husein (P), el nieto del

¹ Los nombres reales de los/as entrevistados/as han sido cambiados por seudónimos.



Profeta del Islam (PBD)² fue martirizado por las élites políticas y económicas omeyas en las tierras iraquíes de Karbalá, junto con 72 de sus más leales acompañantes y familiares. Este episodio se convirtió en el acontecimiento divisor más crucial de la historia primigenia del islam desde la muerte del Profeta y desde el martirio de Ali (P), yerno de Muhammad (PBD).

Para el sociólogo iraní Ali Shariati (1991), con este evento nace el chiismo como partido, como elección política e histórica marginal que «comienza con un 'no', un 'no' que se opone al camino escogido por la historia» (p. 24). El primer «no» fue de Muhammad (PBD), quien se opuso a las tradiciones exclusivistas, misóginas y racistas de los árabes pre-islámicos (Shariati, 2011).

El segundo «no» fue de Ali (P), quien reclamó a los llamados «califas iluminados» la conducción adecuada de la comunidad islámica. Aunque usualmente Ali ibn Abu Talib (P) es incluido por la interpretación histórica hegemónica dentro del grupo de califas iluminados, de acuerdo con las tradiciones chiitas, esto corresponde con un silenciamiento.³ Ali (P) es transformado en ícono tácito de la historia sunita del islam, armónico en el escenario de los años que sucedieron a la muerte del Profeta (PBD) pese a que la lectura chiita de esta época es menos conformista, inclinada a ver en Ali (P) un opositor directo del poder califal.

El tercer «no» se pronuncia en el año 680 de la Era Común —en adelante referido como «E.C.»—, cuando el Imam Husein, hijo de Ali (P), se convierte en *shahid*. En el léxico islámico, *shahid* tiene dos sentidos sorprendentemente enlazados: significa tanto «testigo» como «mártir». Por eso,

² Uso el acrónimo PBD («que la Paz y las Bendiciones de Dios sean con él») como salutación especial al Profeta Muhammad, y P («que la Paz de Dios sea con él») para distinguir a la familia del Profeta.

³ No ha de olvidarse que la escritura de la historia se compone del silenciamiento de relatos alternativos, como argumentó Michel-Rolph Trouillot (1995) respecto al mito de la revolución haitiana.



según Shariati (1981), el martirio es la experiencia fundante del «chiismo rojo», como él lo apellidó en referencia a la sangre derramada de sus portaestandartes. Husein no sólo fue mártir por su asesinato despiadado; su vida en oposición al califato omeya y a la usurpación del Corán y la *sunna*⁴ de Muhammad (PBD) fue un testimonio político notable. Por eso la muerte de Husein significó, a criterio personal, un acontecimiento histórico que marcó el *ethos* del musulmán chiita diferenciado de la vertiente sunita.

Hace más de medio siglo, Mircea Eliade (2013) refirió a las estructuras elementales de la religiosidad una integridad o todo social: «Puesto que la religión es cosa humana, es a la vez cosa social, y cosa lingüística y cosa económica —pues no se concibe al hombre fuera del lenguaje y de la vida colectiva» (p. 20). Por ello el islam no ha de dividirse entre políticos y apolíticos, a riesgo de que se malinterprete la distancia interpretativa aquí planteada entre sunitas y chiitas. Que la lectura sunita convencional sobre el califato original y sobre el rol de Ali (P), sumado al desconocimiento generalizado sobre los hechos de Karbalá tienda a armonizar y subsumir los conflictos inherentes a las disidencias primigenias del islam, no evita la asunción de un posicionamiento político. El islam —como cualquier otra espiritualidad institucionalizada— se constituye por decisiones, planteamientos y éticas que son naturalmente políticas al suponer maneras de gestionar el gobierno de sí y el gobierno de otros/as.

Ahora bien, aunque categorizado convencionalmente como religión, el islam no es una religión en la experiencia occidental de la palabra. En el Corán, así como en los hadices, el islam es distinguido como *din*, que deriva del árabe para «retribución». En ese sentido, se desentiende de la separación «sociedad vs.

⁴ El término *sunna* hace referencia a la tradición profética del islam. A su vez, los *hadices* son los dichos, gestos, reflexiones, recomendaciones y hasta omisiones registradas del Profeta Muhammad y su familia (PBD y P).



divinidad» que en ocasiones acarrea la definición de religión. No debemos pasar por alto la disputa etimológica sobre la palabra, que bien podría provenir de *religare* o unión de lo humano y lo divino, o de *relegere*, que aboga por la separación necesaria de estas dos esferas, como opina Giorgio Agamben (2005: 99).

En cambio, la creencia, la ética y las prácticas islámicas se expresan en la esfera común de decisiones sobre lo social. No existen momentos exclusivos para ser religioso/a y momentos para la secularidad, como ha pretendido la experiencia moderna y occidental post-ilustración. Pero aparte del verbo coránico, ¿cómo podemos dar cuenta de ello hoy en día? ¿Puede ser la comunidad islámica de Colombia una porción de esa modernidad en que fe y política son onto-epistemologías visiblemente menos escindidas?

Ampliar la mirada: el islam en Colombia como teología política

Dado que la presencia de musulmanes en Colombia ha sido registrada desde la conquista y colonización hispánica (Castellanos, 2010), podemos hablar de una larga trayectoria permeada por procesos discontinuos de migración, aculturación y conversión religiosa. Según las investigaciones más detalladas en el tema,⁵ para 2010 se calculaban 10,000 musulmanes viviendo en Colombia, 1,500 solo en Bogotá. Esta cifra es bastante más difusa porque no existen criterios socioculturales fijos para estimar si, en efecto, una persona es o no musulmana. A ello ha de sumarse que las instituciones del Estado no han adelantado censos ni estudios en torno al número y clasificación de feligreses en Colombia.

⁵ A la fecha, el trabajo de Diego Giovanni Castellanos (2010) es la investigación más conocida y citada pese a la desactualización de algunos datos y a la imprecisión de ciertos elementos sobre la presencia chiita en el país.



A la fecha se sabe de la presencia de comunidades, mezquitas o centros de estudio chiitas en ciudades como Buenaventura, Cali, Guapi y Bogotá. Sin embargo, hay personas, familias y núcleos poco más grandes de chiitas que viven en Barranquilla, Cartagena, Maicao, Medellín, Cúcuta, Pasto, Villavicencio, Granada, Tunja y ciertas zonas de los departamentos centrales de Cundinamarca y Tolima que mantienen lazos con hermanos/as de diferentes partes del país. Esto permite dar cuenta no sólo de la extensión del islam chiita a lo largo y ancho de Colombia, sino de la movilidad e interconexión de sus practicantes. Las redes de familiaridad e intercambio entre ciudades y centros islámicos suponen la base de lo que yo llamo como «chiismos locales».

Como sugiere Gabriele Marranci (2008: 78), la antropología del islam trataría de entender, a través de diferentes momentos y realidades, cómo las personas musulmanas se sienten y expresan en tanto que seguidoras de esa fe. Para el caso de los/as musulmanes/as chiitas colombianos/as, argumento, este sentir está profundamente anclado a la participación pública dentro de la agenda progresista favorable a los derechos humanos. Como se aprecia en la opinión de la hermana Amina, los «chiismos locales» serían maneras específicas de correlacionar los elementos constitutivos del ethos chiita —revolución, martirio, el «no» a la hegemonía interpretativa— con las vivencias y testimonios de la realidad local y situada de los/as creyentes.

Por el espacio limitado de este artículo, no me extenderé en resumir las investigaciones que han indagado sobre la presencia islámica en Colombia. Además de los textos descriptivos más conocidos (García, 2007), algunos artículos han analizado la conversión religiosa islámica como estrategia de diferenciación y subjetivación (Sarrazín y Rincón, 2015), como efecto de la pluralización religiosa constitucional (Beltrán, 2013), o como estilo de vida alternativo que responde a la «crisis de sentido» moderna (Alvarado, 2017; Sarrazín y Tamayo, 2017). No obstante, son pocos los trabajos que exploran la relación entre posicionamiento político y creencia islámica en Colombia.



Los trabajos de Diego Giovanni Castellanos (2010, 2014, 2018) son la principal ventana a este campo porque, además de relacionar estos elementos, proveen una descripción a profundidad de la conformación de las comunidades chiitas de Buenaventura y Cali. Este autor sostiene que la conversión religiosa es, en estos contextos, una estrategia de formación de discursos alternativos de inclusión en el escenario político y racializado de la región Pacífico de Colombia, donde se asientan mayorías afrocolombianas. Así, los/as musulmanes/as afrocolombianos/as han concebido su creencia entremezclando la reivindicación étnico-racial y la demanda de justicia social con la teología política chiita del ayatolá Ruhollah Jomeini y de la Revolución Islámica de Irán, acaecida en el año 1979.

Es preciso retomar este camino investigativo para ahondar en la comprensión de los «chiismos locales» de Colombia. Para ello es necesario analizar el vínculo de estas comunidades con algunas experiencias políticas puntuales relativas a la denuncia de la violación constante de derechos humanos en varias regiones del país.

Este artículo buscará aproximarse a los sentidos y prácticas de la justicia social desde la perspectiva y experiencias del islam chiita en Colombia. Partiré hablando de la hermenéutica de la injusticia social en el chiismo para luego extrapolar estos elementos al posicionamiento político de los «chiismos locales» contemporáneos. Posteriormente, a partir de los datos obtenidos durante cerca de cuatro años de interlocución directa y continua con musulmanes/as colombianos/as, proveeré una interpretación sobre el concepto de yihad y el sentido que adquiere en las afirmaciones políticas de la comunidad frente al escenario de violación de derechos humanos en Colombia. Cerraré el cuerpo del escrito sintetizando acciones puntuales que asumen los «chiismos locales» encaminadas a la construcción de una teología política y pública en el contexto coyuntural de protección y visibilización de los Acuerdos de Paz.



Toda tierra es Karbalá

«Lo sagrado es político» ha de ser el eslogan que resuena como eco de la versión chiita de la historia. Cuando el Profeta Muhammad (PBD) transmitió el mensaje de Al-lah a los árabes de Meca, encontró en Abu Sufián⁶ su más acérrimo contradictor. Años después de la muerte del Mensajero del Islam, su sucesor legítimo, Ali (P), tuvo que vérselas con Mu'awiya, el hijo de Abu Sufián, quien terminaría por declararle la guerra y martirizarlo. Pero la historia se repetiría inclemente: Husein (P), hijo de Ali, y Yazid, hijo de Mu'awiya, se verían enfrentados. Este último encuentro se ha recopilado en cientos de poesías como una de las masacres más cruentas e infames de la historia (Ansarián, 2015).

Desde entonces, cada 10 de Muharram,⁷ chiitas de todo el mundo recuerdan estos martirios con llanto y rabia, evocando lo acontecido y maldiciendo a los asesinos de la familia del Profeta (P). En las ceremonias de *latmyas* o cánticos de luto, los/as chiitas no sólo reafirman su lealtad a Muhammad, Ali y Husein (PBD y P), sino que también derivan de estas historias opiniones políticas en las que comparan los tiranos de antaño con los dictadores y opresores contemporáneos. Veamos un ejemplo.

En Muharram de 2018, la comunidad chiita de Bogotá aprovechó la ocasión para hacer un balance de los avances y retrocesos tras la firma de los Acuerdos de Paz entre la ex

⁶ Abu Sufián ibn Harb fue un mercader mequinense de los tiempos del Profeta (PBD) que se opuso al llamado del islam por reconocer en él una afrenta a la tradición árabe y al orden político y económico que imperaba en la región del Hiyaz (occidente de la Arabia peninsular). Fue padre de Mu'awiya y abuelo de Yazid, cabecillas omeyas.

⁷ Nombre del primer mes del calendario islámico.



guerrilla de las FARC-EP y el gobierno colombiano. Al resolver que más de 30 ex-guerrilleros/as habían sido asesinados/as por grupos armados desde la firma de los Acuerdos en 2016, se hizo un llamado a reconocer quién era el Yazid de esta época: «¿Y el gobierno dónde estaba?» —preguntó el hermano Ibrahim— «Cuando dieron la orden de matarlos, ¿qué hizo el gobierno? ¿Dar garantías? ¿Protegerlos? No. Prefirieron el silencio cómplice y estar del lado de los opresores, los yazidíes de nuestra época» (Ibrahim, 2018).

Al finalizar aquella reunión se recordó una de las frases que suele trasladar la sacralidad de los *shahides* o mártires del chiismo rojo al presente: «Todos los días son Ashura⁸ y todas las tierras son Karbalá». Si todo día es Ashura y toda tierra Karbalá, entonces el acontecimiento del martirio de Husein (P) es universal e históricamente repetitivo. La opresión tiránica, la violencia desmedida y la eliminación selectiva de quienes se oponen al poder centralizado dejan de ser hechos aislados y pasados para ser el hilo conductor de la historia. En esta frase se condensa el sentido islámico de la resistencia y la búsqueda de la justicia social. La práctica de la rememoración ritual de los símbolos de Ashura, entonces, tiene la función de actualizar los mensajes y evidenciar la pervivencia de las injusticias sociales.

En un país como Irán, en el que el chiismo representa al casi 100% de la población, esta práctica ritual facilitó que una figura teológico-política como la del ayatolá Jomeini lograra equiparar, en pleno siglo XX, al régimen occidentalocéntrico del Shah Pahleví con la dinastía omeya del siglo VII. Las condiciones de desigualdad entre sectores sociales, la injerencia extranjera en la industria nacional, la falta de cobertura en educación y salud pública, la occidentalización forzada y la prohibición de los actos de adoración islámicos, entre otros, provocaron la movilización de masas encabezada por los sectores religiosos

⁸ Ashura es el décimo día de Muharram. En esta fecha, en Karbalá, fue martirizado el Imam Husein (P).



iraníes, que finalmente desembocó en el triunfo de la revolución en febrero de 1979.

A propósito de este caso, es sabido que el siglo XX latinoamericano también presentó una serie de ejemplos notables de asociación entre teología y movimientos de reivindicación social o emancipatorios, y en los que la presencia de religiosos/as en las causas de la izquierda militante fue significativa. No obstante, podría debatirse hasta qué punto la base de muchos de esos movimientos, especialmente de orientación marxista-leninista, valoraron y/o toleraron la mixtura de sus banderas con elementos de raigambre religiosa. Quizás, y siguiendo el argumento de Judith Butler y de Nancy Fraser, los llamados socio-políticos de la Iglesia Cristiana y de las religiones se han leído desde el marxismo ortodoxo como posicionamientos meramente identitarios, relegados a la esfera «cultural» o superestructura cuya relevancia es siempre menor a la supuesta centralidad de la economía política (Butler, 2000).

Justamente la separación esquemática entre base y superestructura en las organizaciones socialistas y de izquierda ha obstruido la participación y representatividad de posiciones diversas, no sólo religiosas, sino intersecadas por variables como género, etnicidad y orientación sexual. En el caso de muchos/as musulmanes/as colombianos/as, estos movimientos no han logrado dar cabida a sus demandas políticas particulares, lo que ha obligado el nacimiento de nuevas expresiones o comunidades de fe políticamente más activas. Como recuerda un hermano de la comunidad de Buenaventura y ex-militante del Partido Comunista Colombiano, «I started to turn away from leftist groups, because I got to thinking: ‘They also discriminate against us, I have nothing to do here . . . then I’ll search my origin’»⁹ (Castellanos, 2018: 52).

⁹ «Empecé por alejarme de los grupos de izquierda porque pensaba: ‘ellos [los grupos] también nos discriminan; no tengo nada que hacer aquí . . . así que buscaré mi origen [en el islam]’».



Con base en las conversaciones mantenidas con integrantes de la comunidad chiita de Bogotá, esta clase de experiencias es reiterativa. La mayoría de los hermanos/as que desde hace años abrazaron el islam fueron, en su pasado, integrantes de movimientos políticos de izquierda e, inclusive, de guerrillas extintas como el M-19, las FARC o el EPL. En la actualidad, si bien han desertado de la militancia partidista, reconocen una inclinación explícita hacia la izquierda política, pese a que ello les represente señalamientos por parte de hermanos/as sunitas.¹⁰

Más aún, es posible hallar en el sustrato discursivo de los/as chiitas una amalgama de nociones anticapitalistas y del léxico socialista que se entreteje con los postulados sociales del islam. Para el hermano Muhammad Siddiq, aunque el islam no se orienta por el comunismo, tampoco acepta el capitalismo: «es ilógico que un musulmán sea capitalista, pues no le hace el juego al consumo desenfrenado, a la industria extractiva voraz, a la banca financiera, las drogas y el alcohol» (Siddiq, 2020).

Por su parte, Yahya González, integrante de la organización Sakina Iwoka de Bogotá,¹¹ resalta algunas de las figuras que han desentrañado lo que él llama «revoluciones de poder secundarias» desde la praxis islámica en Occidente:

¹⁰ En 2017 se conoció un comunicado firmado por representantes de las comunidades sunitas de Bogotá desentendiéndose del apoyo que el Centro Islámico Ahlul Bayt (chiita) extendió a la campaña presidencial del candidato de izquierda Gustavo Petro. Si bien el comunicado tuvo un alcance importante al interior de la comunidad islámica del país, no debilitó los lazos de hermandad sunita-chiita que hasta la actualidad se mantienen (Solano, 2017).

¹¹ Organización fundada en 2007 por chiitas colombianos/as «que se caracterizaban por poseer un trabajo social y comunitario previo de varios años . . . con sectores populares y poco favorecidos, a los que llegaban sin hacer proselitismo pero sin ocultar tampoco su identidad religiosa» (Castellanos, 2010: 149).



Ya lo había logrado [sic] dimensionar Malcolm X y otros tantos mártires: ya no es la lucha por la defensa de sectores poblacionales vulnerables o vulnerados, sino la lucha es contra una estructura y un sistema de poder sionista y un modelo cultural-económico capitalista y militar que siembra hambre, muerte, dolor, saqueo . . . Ninguna de estas revoluciones de poder secundarias tendrán vida ni se enraizarán para las futuras generaciones si no están soportadas sobre una sociedad de hombres y mujeres integralmente revolucionarios. (Islam al Día, 2020).

Precisamente la figura de Malcolm X, activista musulmán afroamericano, ha sido determinante en muchas de las historias de vida de musulmanes/as afrocolombianos/as. Desde la década de 1970, decenas de habitantes del puerto marítimo de Buenaventura abrazaron un islam influenciado por la interpretación racializada y afrocéntrica del movimiento *Nation of Islam*, que en ese entonces llegaba desde Estados Unidos de Norteamérica en boca de comerciantes y marineros caribeños (Castellanos, 2010, 2018).

No obstante, la incipiente comunidad quedó «huérfana» cuando los voceros de este movimiento dejaron de visitar Buenaventura a mediados de la década de 1980. Ello obligó la búsqueda de nuevos lineamientos doctrinales, pasando primero por el sunismo, hasta adoptar la jurisprudencia *yafari*¹² en la década de 1990 (Castellanos, 2014). En particular, este viraje se debió a la estrechez de los lazos entre las comunidades de la costa Pacífica y centro del país, y la comunidad chiita argentina (Romero, s.f.). Además, el apoyo económico y académico proveniente de Irán a través de su embajada en Bogotá facilitó la formación teológica de *sheij* (sabios) colombianos en la ciudad persa de Qom.

¹² Escuela de *fiqh* (jurisprudencia islámica) específica del chiismo, nombrada así tras el Imam Ya'far ibn Muhammad as-Sadiq (P).



Por lo tanto, la exportada Revolución Islámica recanalizó las reivindicaciones de los «chiismos locales» nacientes. Como señala el sheij Abdulkarim Orobio en su autobiografía:

Creo que mi conversión es igual a la de muchos afroamericanos que entran al Islam por la puerta del Afrocentrismo, pero que con el estudio de esta hermosa religión descubrimos que . . . puede dignificar al oprimido, en este caso al hombre negro, por medio del sometimiento a Dios. (Orobio, s.f.)

Fe y derechos humanos en Colombia: un escenario heterogéneo

Boaventura de Sousa Santos (2014) plantea que si bien los derechos humanos poseen un innegable trasfondo histórico occidentalocéntrico y hasta estadocéntrico, siendo concebidos desde un humanismo eurocentrado frente a otras formas de experimentar o pensar la libertad y los derechos, tampoco se puede obviar la prolífica diversidad interna que les corresponde. Es posible así «empezar por una hermenéutica de la sospecha respecto a los derechos humanos tal como convencionalmente se entienden y se defienden» (De Sousa Santos, 2014: 14), especialmente a través de las interpretaciones que las teologías políticas tienen para ofrecer.

Ni las formas de ejercer y vivir la fe son solo unas, ni tampoco las interpretaciones sobre los derechos humanos, desde su significado hasta su practicidad, son todas homogéneas. Como resalta Nicolás Panotto (2019), se hace necesaria

una noción más amplia del campo religioso, para no sólo conocer la complejidad de los agentes que forman parte del espacio público sino también para tener las herramientas básicas para construir discursos, acciones y articulaciones con posturas e instituciones religiosas



heterodoxas, y así hacer frente a visiones monopólicas dentro del campo religioso, y su respectivo impacto social (pp. 22–23).

Desde este entendimiento, los «chiismos locales» pertenecen a lo que podemos llamar «teologías políticas heterodoxas», considerando el entorno público de la religiosidad en Colombia, altamente politizado y polarizado dadas las circunstancias que el proceso de paz supuso para gran parte de la población nacional, a saber, profundos resentimientos y rechazos a la inclusión de ex-guerrilleros/as en la sociedad. De acuerdo con Ana Marcos (2016), la mayoría de las cerca de 6,000 iglesias evangélicas representativas de aproximadamente diez millones de colombianos/as promovieron campañas a favor del «no» en el plebiscito que refrendaba los Acuerdos de Paz.

Al interior de la comunidad chiita —y a diferencia de las posiciones de fe antes mencionadas— la defensa de los Acuerdos partió de un trabajo de interpretación de los derechos humanos que difícilmente se pudo dar sin traer al presente la *sirah*¹³ de los primeros mártires del chiismo. Adicionalmente, la ya mencionada tradición de militancia de los/as chiitas dentro del campo de la izquierda constituyó un impulso importante para formar coaliciones con otras Iglesias Cristianas que desde los valores del perdón y la reconciliación acompañaban la incorporación de guerrilleros/as a la vida civil, incluso antes de planteados los diálogos de paz de La Habana en 2012.

Mientras para una gran parte de los/as votantes del «no» los Acuerdos significaban el inicio del desbaratamiento de la familia como principio estructurante de la sociedad y constituían un golpe certero a la idea judeocristiana hegemónica de la justicia

¹³ El concepto de *sirah* se refiere a las biografías de las personalidades políticas y espirituales más importantes del islam, usualmente empleadas como ejemplos morales para los/as creyentes.



y el castigo, para las teologías políticas como los chiismos locales, los Acuerdos significaban el inicio del reino de Dios en la tierra: un escenario de reconciliación y cese de atrocidades que apresuraba «la llegada del Imam Mahdi¹⁴ [y] nos acercaba a una vida sin odios, sin guerras, en libertad . . . en pro del derecho a la vida» (Amir, 2017).

Por lo tanto, y como sugeriría Panotto (2019), sin necesariamente adoptar posiciones en favor de otras causas de la izquierda como la defensa de las colectividades LGBTIQ+, los «chiismos locales» adoptaron algunas posiciones heterodoxas dentro del campo religioso y abrazaron interpretaciones de los derechos humanos favorables a un momento histórico que representaba, en su concepción teológica del mundo, un paso necesario hacia el plan perfecto de Dios. No obstante, el escenario era mucho más complejo que lo previsto; la paz se presentaba cada vez más lejana conforme registraban los primeros asesinatos a firmantes.

Según cifras de la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia (2019: 9), con 77 homicidios registrados, el 2019 fue el año más violento tras la firma de la paz, para un total de 173 asesinatos, 14 desapariciones y 29 atentados desde la desmovilización de las FARC. Adicionalmente, de acuerdo con Indepaz (2020), entre enero y junio de 2020 han sido asesinados 150 líderes y lideresas sociales en todo el país. Estadísticas como éstas demuestran que la defensa de los derechos humanos y la búsqueda de la justicia social siguen siendo actividades de alto riesgo en Colombia.

¹⁴ El Imam Mahdi (P) es la figura mesiánica del islam. Para la escuela sunita, se trata de una persona próxima a nacer y cuya manifestación será antesala del Día del Juicio. Para la escuela chiita, el Imam nació del linaje de Ali y Fátima (P) y ha permanecido vivo, aunque oculto a la vista, a lo largo de los siglos. Su nueva aparición marcará un cambio global en favor de los oprimidos, castigando a los opresores y estableciendo un reino de igualdad absoluta sobre la Tierra.



Diferentes organizaciones de raigambre religiosa, incluida la Conferencia Episcopal, iglesias cristianas pentecostales, protestantes, ortodoxas y presbiterianas y grupos católicos romanos han ahondado en la labor de visibilización de esta situación tanto dentro como fuera del país. Por su parte, experiencias locales de reconocimiento ecuménico e interreligioso como la Mesa Permanente Teusaquillo Territorio de Paz, han mantenido compromisos de apoyo social en territorio para las diferentes Zonas Veredales Transitorias de Normalización¹⁵ en actual riesgo de violencia contra desmovilizados/as.

La presencia de la comunidad chiita en estas acciones, de acuerdo con Muhammad Siddiq, representante musulmán en Teusaquillo Territorio de Paz, es una consecuencia lógica de la postura política del islam:

Todo el mandato divino en el islam se basa en la lógica entre el espíritu humano y su bienestar. El islam te hace bien y más cuando tú haces bien al hermano, a la hermana. Por eso es sabio el Imam Jomeini, ¿verdad? Él dijo: “el islam es político o nada” . . . porque todo lo que Dios nos ordena va en ese camino, ¿ya? Ayudar al prójimo, rechazar al opresor, denunciar la arbitrariedad. Eso hizo el Profeta Muhammad [PBD], eso hicieron sus nietos y descendientes [P]. Eso es lo que nos toca, hermano. Nadie nos llama a meternos en esas zonas peligrosas, pero sabemos en el fondo que es ahí la cosa: de la mano de los cristianos, judíos, pentecostales, ateos . . . Todos hacemos paz; no hay de otra. El capital destruye y nosotros volvemos a construir. Somos albañiles, hermano [risas] (Siddiq, 2020).

¹⁵ Entidades territoriales especiales creadas para la concentración de las tropas guerrilleras firmantes, el monitoreo del cumplimiento de cese al fuego, y la inclusión social y económica de los/as desmovilizados/as (Banca del Parque Radio, 2018).



Yihad como justicia social y defensa de los DD.HH.

Ayatolá Murtada Mutahhari, uno de los sabios chiitas más importantes del siglo XX, argumentó que el concepto coránico de *yihad* —erróneamente traducido como «guerra santa»— tiene diferentes acepciones condicionadas a los contextos en que se menciona dentro del Libro Sagrado. Puede significar, desde luego, combate físico, pero nunca iniciado por el musulmán dado que el Corán prohíbe toda forma de coacción en la fe (2:256). Antes bien, la raíz etimológica de *yihad* debe buscarse en *īyṭihad*, que se traduce como «esfuerzo» por la causa de Dios, sea como actitud reflexiva-intelectual, a nivel individual, en la lucha interna contra el ego y las pasiones o a nivel colectivo. Sobre este último punto quisiera profundizar, puesto que la interpretación que los/as chiitas colombianos/as hacen del concepto permite entrever el mandato islámico a obrar por la justicia social y la defensa de los derechos humanos.

Como afirmó Mutahhari (2011), «el Sagrado Corán ha definido fundamentalmente el *yihad* no como una guerra de agresión, para lograr preeminencia o dominio, sino de resistencia contra la agresión» (p. 32). ¿Qué es, pues, una agresión? Desde la invasión de un pueblo a otro, pasando por la tortura, vejación y tiranía de un grupo específico sobre otros, una agresión puede ser, bajo la interpretación islámica, toda imposición forzosa de condiciones a quienes el Corán llama *mustad'afin*: débiles, oprimidos/as y desposeídos/as. Por eso, cuando se hace evidente una situación de agresión contra *mustad'afin* en la que un musulmán o musulmana pueda intervenir, el «*yihad* es una necesidad urgente, y tal *yihad* es también defensivo y se establece como resistencia contra el *zulm*, contra la injusticia y la opresión» (Mutahhari, 2011: 33; énfasis en el original).

Es preciso volver a la categoría que llamé «chiismos locales» para considerar que los conceptos islámicos generales —ya sea que provengan del Corán o la *sunna*— son adaptados e



insertados en la cadena de significación local para producir sentidos políticos activos en los escenarios de incidencia de las comunidades. En otras palabras, la lectura de yihad de Mutahhari (2011), tanto como la frase que sostiene que «toda tierra es Karbalá», no son inteligibles por todas las personas musulmanas del mundo de la misma manera. Al contrario, se requiere de un esfuerzo hermenéutico situado en un tiempo y lugar para transformar estos conceptos en elaborados mapas de acción política. Aterricemos este asunto al plano local de nuestro interés.

Si bien la desigualdad es un elemento estructural en la historia de Colombia, con tantas aristas como sub-problemáticas, el yihad por la justicia social ha tenido en los últimos años un eco más urgente al interior de la comunidad. En lo referente a la implementación de los Acuerdos de Paz y al asesinato de líderes sociales, los/as chiitas han secundado los llamados de diferentes organizaciones sociales de base. La premisa de «no dejar morir la paz» se ha acuñado como parte de la responsabilidad otorgada *de facto* a ex-guerrilleros/as y diferentes grupos de la sociedad civil ante la negligencia gubernamental por asumir los costos y deberes en la implementación de lo acordado (Banchón, 2019).

Desde que se empezaron a registrar los primeros asesinatos selectivos, la comunidad islámica optó por articular su yihad por la justicia social a través de tres ejes principales en concordancia con el fundamento de la defensa de los derechos humanos de las poblaciones más afectadas. No quiere decir, no obstante, que previo a este año la justicia social no tuviera cabida en la obra social de los/as musulmanes/as colombianos/as,¹⁶ pero a partir de este momento histórico las acciones se han canalizado principalmente en torno a estas causas:

¹⁶ Ha sido tradición por muchos años que, durante el mes sagrado de Ramadán en el que los/as creyentes ayunan en las horas del día, las comunidades tanto sunitas como chiitas del país realicen jornadas de donación de alimentos, juguetes, elementos de cuidado y aseo, y útiles escolares a no musulmanes/as. El sentido social del ayuno, según los sabios, está en la



- a. *Visibilizar la injusticia y la política de la muerte*: mediante la realización de campañas públicas de denuncia de asesinatos selectivos; la participación abierta en las manifestaciones masivas en apoyo a la paz; la organización de jornadas de vigilia por la vida en solidaridad con excombatientes; y la sensibilización de la sociedad civil colombiana —en charlas, visitas a colegios, eventos— sobre el incumplimiento de los Acuerdos por parte del Estado.
- b. *Retejer la reconciliación*: la apuesta por el diálogo interreligioso y la concertación de objetivos interconfesionales para apoyar la paz ha sido un valioso lugar de encuentro. A ello se suman talleres de reconciliación con la comunidad académica, la población reinsertada y la sociedad colombiana, con el fin de dar a conocer las historias de vida y las situaciones de cada actor del conflicto partiendo del perdón y la humanización.
- c. *Aportar a las causas comunes*: por medio de alianzas con sectores académicos y políticos, aportar desde el conocimiento y ética los valores coránicos y proféticos de justicia, paz y lucha contra la opresión. La experiencia específica de trabajo con miembros de la base del partido político FARC y sus representantes en el Congreso Nacional ha posibilitado la creación de campañas informativas para el esclarecimiento de los hechos en torno al conflicto armado y la subsanación de lazos a través de la espiritualidad. A su vez, esta experiencia ha permitido que el partido conozca, apoye y acompañe las conmemoraciones anuales por la liberación palestina que dirige la comunidad chiita en Colombia, entre otras campañas.

Estos tres ejes sintetizan gran parte de las actividades y proyectos a mediano y corto plazo que la comunidad chiita ha puesto en marcha en consonancia con otras confesiones

empatía que provoca el hambre como motor de ayuda para con los/as más necesitados/as. Adicionalmente, el *zakat* o impuesto que purifica la riqueza es un pilar fundamental del islam: consiste en dar, sin intermediario alguno, parte de los bienes excedentes personales a quien más la necesita.



religiosas y agrupaciones sociales. Es de destacar cómo la teología política del islam ha contribuido a abandonar el letargo reduccionista en el que usualmente caen las lecturas marxistas sobre la religión como «opio del pueblo». El contacto de ex-combatientes y demás integrantes de la sociedad civil del común con los preceptos del islam y, más aún, con musulmanes/as colombianos/as políticamente activos/as, ha enriquecido los espacios de interlocución y reconocimiento mutuo. Es en estos encuentros donde se dirimen prenociones sobre las ex-guerrillas y sobre la población musulmana, ambas constantemente victimizadas por la islamofobia y la apatía al comunismo y a la izquierda.

Palabras finales

Hemos revisado algunos sentidos y prácticas que adopta la justicia social desde la perspectiva islámica chiita en Colombia. En la introducción, además de proveer algunos elementos que creo constitutivos del ethos chiita, postulé la categoría situada —no universalista— de «chiismos locales». Por esta categoría han de entenderse las redes de movilidad de creyentes, posiciones políticas y símbolos religiosos que adaptan las hierofanías más generales sobre el islam chiita —historia, iconografía, valores— a los escenarios sociopolíticos situados en un tiempo y lugar específicos.

Partiendo de esta comprensión, en la segunda sección analicé la manera en la que las épicas de los mártires y de las revoluciones iniciales de Muhammad, Ali y Husein (PBD y P) posibilitan la hermenéutica del mundo contemporáneo a partir de la injusticia y la resistencia como hilos conductores de la historia. Esta práctica de memoria y adaptación local de la simbología chiita confluye en la trayectoria de los/as chiitas colombianos/as, quienes en un pasado militaron en movimientos políticos de izquierda, pero que, sin abandonar



la totalidad de sus lineamientos ideológicos, hoy encuentran en esta vertiente del islam una respuesta tanto espiritual como política satisfactoria a sus demandas y visiones de mundo.

De esta forma, la tercera sección se encargó de puntualizar cómo lo anterior se lleva a la práctica por medio de lo que llamé «yihad por la justicia social y la defensa de los derechos humanos». El diálogo interreligioso, la sensibilización de la sociedad del común, las campañas solidarias y las denuncias puntuales a la negligencia gubernamental, además del trabajo de apoyo en las Zonas Veredales, han constituido diferentes flancos de acción con un doble efecto: contribuir a la yihad individual de los/as creyentes, cambiando «lo que hay en sus corazones» (Corán, 13:11), y generando un impacto social dirigido a la defensa de la vida de excombatientes en Colombia.

Reza el Corán: «si se inclinan hacia la paz, inclinaos también vosotros y confiad en Dios» (8:61). Este aleya (versículo) manifiesta que la paz es un proceso en construcción y que depende del trabajo conjunto. Justamente esa ha sido la apuesta de los «chiismos locales» cuyo impacto será medible en los próximos años. No hay paz sin justicia social, señalan las organizaciones sociales, y a esa voz se suma la interpretación que los/as chiitas hacen tanto del martirio de Husein (P) hace 13 siglos, como de todos/as los/as *shahides* del conflicto armado colombiano.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alvarado, María Camila (2017). «Culto musulmán en Bogotá: una aproximación a sus prácticas». *Tesis de pregrado en Comunicación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Amina (2018). Entrevista realizada en Bogotá el 20 de septiembre.



Amir, Suheil (2017). Entrevista realizada en Bogotá el 6 de septiembre.

Ansarián, Husayn (2015). *La Epopeya de Ashura. Un vistazo a la épica del Señor de los Mártires; Imam Huseyn (La paz sea con él)*. Qom: Elhame Shargh.

Banca del Parque Radio (2018). «¿Qué son las Zonas Veredales Transitorias de Normalización?» *Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo*, 26 de enero. Disponible en internet en: <www.colectivodeabogados.org/?Que-son-las-Zonas-Veredales-Transitorias-de-Normalizacion> [consultado el 19 de junio de 2020].

Banchón, Mirra (2019). «Colombia: “¿Cómo entender que, en plena implementación de los acuerdos de paz, estemos en mayor peligro?”». *Deutsche Welle*, 12 de noviembre. Disponible en internet en: <<https://p.dw.com/p/3SI41>> [consultado el 18 de junio de 2020].

Beltrán, William Mauricio (2013). «Pluralización religiosa y cambio social en Colombia». *Theologica Xaveriana* 63, N° 175: 57–85.

Butler, Judith (2000). «El marxismo y lo meramente cultural». *New Left Review* 2: 109–121.

Castellanos, Diego Giovanni (2010). *Islam en Bogotá: Presencia inicial y diversidad*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Castellanos, Diego Giovanni (2014). «Etnicidad y religión en la comunidad musulmana de Buenaventura». *Memoria y Sociedad* 18, N° 37: 61–74.

Castellanos, Diego Giovanni (2018). «Religion and Ethnicity among Afro-Colombian Muslims in Buenaventura (Colombia)». *Tesis de maestría en Religious Studies*, Miami, FL: Florida International University.

De Sousa Santos, Boaventura (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.



Eliade, Mircea (2013). *Tratado de historia de las religiones*. Ciudad de México: Era.

García, María del Rosario (2007). *Identidad y minorías musulmanas en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Ibrahim (2018). Entrevista realizada en Bogotá el 20 de septiembre.

Indepaz (2020). «Líderes sociales y defensores de Derechos Humanos asesinados en 2020». *Indepaz*. Disponible en internet en: <www.indepaz.org.co/paz-al-liderazgo-social/> [consultado el 2 de junio de 2020].

Islam al Día (2020). «Racismo II. Racismo, mujer, religión», 26 de junio. [Video]. Disponible en internet en: <www.facebook.com/islamaldia02/videos/1396379137219695> [consultado el 27 de junio de 2020].

Marcos, Ana (2016). «El voto evangélico, clave en la victoria del 'no' en el plebiscito de Colombia». *El País*, 12 de octubre. Disponible en internet en: <https://elpais.com/internacional/2016/10/12/colombia/1476237985_601462.html> [consultado el 24 de octubre de 2020].

Marranci, Gabriele (2008). *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg.

Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia (2019). *Informe del Secretariado General*. 26 de diciembre de 2019. Bogotá: ONU.

Mutahhari, Murtada (2011). *La Guerra Santa del Islam (Al-Yihad) y su legitimidad en el Sagrado Corán*. Qom: Elhame Shargh.

Panotto, Nicolás (2019). *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. Bogotá/Santiago de Chile: REDLAD/GEMRIP.

Orobio, Abdulkarim (s.f.). «¿Cómo abracé el Islam?» *Islam Colombia*. Disponible en internet en: <<http://islamcolombia.org>>



- com.co/inicio/como%20abrace%20el%20islam.htm > [consultado el 27 de junio de 2020].
- Romero, Juan Pablo (s.f.). «Biografía Islámica del hermano Yusuf Arafat Sharif redactada por el Sheij Munir Valencia Potes». *Islam Colombia*. Disponible en internet en: <<http://islamcolombia.com.co/inicio/juan%20pablo%20romero%20renteria.htm>> [consultado el 27 de junio de 2020].
- Sarrazín, Jean Paul y Lina Rincón (2015). «La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad». *Revista de Estudios Sociales* 51: 132–145.
- Sarrazín, Jean Paul y Nicolás Tamayo (2017). «Vivir islamicamente en Colombia: manifestaciones de una búsqueda de trascendencia». *Nómadas* 46: 65–79.
- Shariati, Ali (1981). *Martyrdom: Arise and Bear Witness*. Teherán: Ministry of Islamic Guidance.
- Shariati, Ali (1991). *Shiismo rojo*. Teherán: Sohof.
- Shariati, Ali (2011). *Les qualités de Muhammad*. París: Albouraq.
- Siddiq, Muhammad (2020). Entrevista realizada en Bogotá el 10 de febrero.
- Solano, Víctor (2017). «Islam en Bogotá: dos miradas a la praxis religiosa (Parte 2)». *Global Affairs*, 27 de junio. Disponible en internet en: <<https://gomezfernandezjuanfrancisco.wordpress.com/2017/06/27/islam-en-bogota-dos-miradas-a-la-praxis-religiosa-parte-2>> [consultado el 19 de junio de 2020].
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, MA: Beacon Press.

