

# El proselitismo del “just society” a través de la *da’wa* y el *tablīg*: la expansión de la revolución iraní en Buenaventura, Colombia (1982-1985)

## The Muslim proselytizing of the “just society” through the *da’wa* and the *tablīg*: the spread policy of revolutionary Islam in Buenaventura, Colombia (1982-1985)

María Katjia Torres Calzada<sup>1</sup>

Universidad de Sevilla (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8939-0820>

Recibido: 24-01-2022

Aceptado: 16-03-2022

---

### Resumen

La política de expansión de la revolución islámica iraní fue desarrollada por vía de dos principios religioso-políticos esenciales en la labor de ampliación territorial y administrativa del *Dār al-islām*: la *da’wa* y el *tablīg*. Esta estrategia político-ideológica convierte al país en lanzadera de una “*Islamist International*” que trasciende la división territorial y administrativa de los Estados-nación. El análisis de los datos históricos ilustra cómo el nacimiento de la única comunidad islámica *ṣīṭ* duodecimana de la ciudad portuaria de Buenaventura, conformada por afrodescendientes, guarda vinculación tanto con esta política expansiva como con el pluralismo jurídico nacional del Estado colombiano. La aplicación sociológico-jurídica de la conceptualización del *Kadijustiz* permite concluir que dicho pluralismo jurídico del Estado colombiano beneficia la expansión de la revolución islámica iraní, al obedecer a intereses partidistas que buscan su legitimación, vía demandas particulares, en un pretendido beneficio general.

---

<sup>1</sup> (mtorres2@us.es). Es Doctora en Filología Árabe por la Universidad de Sevilla (2003) e Investigadora colaboradora del grupo de investigación “Escritoras y Escrituras” (HUM 753) (2005-X). Entre sus publicaciones, cabe destacar “El primer trienio de la transición política marroquí (1999-2000), según la sátira del humor gráfico en el semanario Demain Magazine”. *Humor y política: una perspectiva transcultural*. (2017), Bogotá: Universidad Corporativa de Colombia: 157-190; “La Constitución marroquí de 2011 y la reforma del Poder Ejecutivo”. *La primavera árabe ¿una revolución regional?* (2013), Madrid: Universidad Complutense de Madrid: 640 a 651; *La ruptura del silencio*. Sevilla: ArciBel. Colección Estudios Árabes & Islámicos, 2010; “La política educativa de la Residencia francesa en el Atlas marroquí (1912-1956)”. (2014), *MEAH. Sección Árabe-Islam* 64: 237-260.

**Palabras-clave:** islam, *ṣī'a*, *inqilāb*, *Kadijustiz*, “renacientes”.

## Abstract

The spread policy of revolutionary Islam worked out by the Iranian government is based on two essential religious and political principles in the territorial and administrative expansion of *Dār al-Islām*: the *da'wa* and the *tablīg*. This political and ideological strategy turns the country into a shuttle for an “Islamist International” that transcends the territorial and administrative divisions between the countries. The analysis of the historical data illustrates how the birth of the only Afro-descendants Twelver *Shi'i* community in the port city of Buenaventura is linked both to this expansive policy and to the legal pluralism of the Republic of Colombia. The sociological and legal application of the *Kadijustiz* conceptualization allows to conclude that legal pluralism of the Colombian government benefits the spread of the Iranian Revolution, because it obeys partisan interests that seek their legitimation through particular demands, in an alleged general benefit.

**Keywords:** islam, *ṣī'a*, *inqilāb*, *Kadijustiz*, “renacientes”.

## 1. Introducción

La expansión de la revolución islámica (*inqilāb<sup>2</sup> islāmī<sup>3</sup>*)<sup>4</sup> iraní promovida por el imán y ayatolá Ruhollah Musavi Jomeiní (1902-1989) en Latinoamérica, se inicia en un contexto político nacional (1979-1983) marcado por la guerra contra Irak (1980-1988)<sup>5</sup> y la guerra civil iniciada por

<sup>2</sup> Implica el derrocamiento de un poder establecido por medios incruentos (Cortés 1996: 925; Arjomand, 1986: 386-387). El término de connotación bélica vinculado con “revolución” en árabe es *ṭawra*, al definir un estallido de una sublevación popular, motivada por un conflicto (Cortés 1996: 150-151).

<sup>3</sup> Los principios universales de la Teoría del Estado del siglo XIX permiten considerar la dificultad de definir el concepto *islām*, en parámetros históricos, sociales, políticos y jurídicos, conforme señala Gustav Von Grunebaum, en su intento de dejar patente la complejidad que supone para el no-creyente comprender que el islam es (1972: 162): “algo más que una religión en el sentido que los cristianos –con quienes tuvieron permanentes contactos– la definían. Porque [...] era a la vez y además de una religión, un sistema de poder o en otros términos, una doctrina política e incluso [...] un modo de vida y una cultura. [...] incluso algo más que todo eso: [...] un sistema que, al menos, aporta una estructura de organización social”.

<sup>4</sup> Seguimos el sistema de transliteración para términos, conceptos y nombres propios contemporáneos empleado por los distintos organismos en su documentación emitida/redactada y/o traducida al castellano. El resto – que no estén castellanizados por el uso– irán en cursiva y transliterados siguiendo el sistema de las revistas científicas *al-Andalus* y *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*. Los nombres de autores y autoras árabes de la edad moderna y contemporánea aparecen tal y como están registrados.

<sup>5</sup> Período en el que la República de Colombia cierra su embajada en Teherán. <https://www.cancilleria.gov.co/iran-0>.

los *muḥahidūn*<sup>6</sup> que persiguen desestabilizar, con una sublevación popular, la hierocracia recién implantada (Ataie 2021; Metcalf 1982, 1993; Hunter 1988). Comparándola con otras ideologías revolucionarias (Goldstone 1982; Arjomand 1986: 383-384;), se postula como un movimiento político de integración social que atiende las demandas de cambio de la comunidad de musulmanes (*umma*) (Denny 2002). En su fase inicial (1982-1985), despliega una labor de apostolado de ampliación territorial del *Dār al-islām*, a través de los principios religioso-políticos de la *da’wa* (Canard 1977) y el *tablīg* (Gaborieau 2002), convirtiéndose, así, en lanzadera de una “*Islamist International*” que trasciende los Estados-nación salidos de procesos coloniales y que no han desarrollado una identidad nacional fuerte.

Este es el caso de la República de Colombia, un Estado sin control sobre el territorio y sin capacidad de generar capital social incluyente (Centro Nacional de Memoria Histórica 4 junio 2015; Human Rights Watch 2014), especialmente, en la ciudad portuaria de Buenaventura<sup>7</sup>, sede de la única comunidad islámica afrodescendiente *šīʿī* del país. Los afrodescendientes de la zona, en tanto que “renacientes”<sup>8</sup>, constituyen una comunidad mayoritaria vulnerable, en situación de minoría social, por motivos religiosos y sociales. Su vulnerabilidad reside en la financiación recibida del gobierno iraní con miras a expandir su revolución (Valencia Potes 2014: 159; Mathew 2016: 218). Sin embargo, geoestratégicamente hablando, Buenaventura es un corredor que genera una riqueza anual que no repercute directamente en la población

---

<sup>6</sup> Con miras a hacer frente a los sunnīs –mayor minoría en la República Islámica de Irán y mayoría en el *Dār al-islām*– y ganar adeptos para la expansión islámica, desde la *šīʿa* (Fahd 1995) en tanto que tendencia renovadora heteróclita, su política expansiva revolucionaria aúna ulemas *šīʿīs* y sunnīs libaneses (*Taʿammūʿ al-ʿulamāʿ al-muslimīn fī Lubnān* o Asociación de ulemas musulmanes del Líbano) en pro de la causa palestina. Consciente de que la *sunna*, históricamente, es dura competencia, al sustentarse en la arabidad identitaria y lingüística defendida por los nacionalismos panarabistas conducentes a las independencias de los países árabes actuales, propone un panislamismo transgresor de los idearios políticos constitucionales heredados de Occidente, como el del fundamentalismo islámico sunnī radical egipcio que inspiró la *Yamāʿatu-l-Ijwāni-l-Muslimīna* (1928, Comunidad de los Hermanos Musulmanes) de Ḥassan al-Bannā (m. 1951) y Sayyid Qutb (m. 1966) y, en 1941, el movimiento tablīgī en India de al-Mawdūdī (m. 1944). Jomeinī, poco antes de poner fin a su exilio parisino (1978-9), establece con los ulemas del *Taʿammūʿ* las primeras estructuras de apoyo a la población palestina con el levantamiento de los campos de refugiados en Beirut.

<sup>7</sup> Ubicada en el centro de la costa del Pacífico, que la comunica con el Océano Atlántico, vía el Canal de Panamá. La Comunas 4, 5 y 7, de las 12 totales, están adscritas a macroproyectos de expansión portuaria (TCBuen), así como las 2 y 3 están implicadas en la construcción de un malecón y la 12, para la del delta de río Dagua. El desplazamiento poblacional es notable, debido a la violencia generada (Human Rights Watch 2014), por su concentración de riqueza minera y biodiversidad. En la Comuna 7 donde se ubica el Centro Islámico *La Ciudad del Profeta*, se genera el conflicto originado por grupos al margen de la ley, con el fin de intimidar y generar terror, para obligar a la población a abandonar sus viviendas o venderlas a un precio irrisorio. Todo ello motivado por la concesión de un proyecto estatal que será cedido a una empresa privada (Vigón 2014).

<sup>8</sup> Comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras, que defienden y reivindican sus derechos individuales, colectivos y ancestrales formalmente, desde 1993, a raíz de la promulgación de la Constitución nacional de 1991. <https://renacientes.net/quienes-somos/>

residente, convirtiéndose, así, el Estado en precursor del desmantelamiento de parte de la población autóctona, la cual valora su emplazamiento como de su propiedad al haberlo convertido en tierra firme a partir de terreno baldío en la década de los años 40 del siglo pasado, y sobre la que han reconstruido arquitectónica, social y en términos de productividad su “ser comunidad negra” con todos los elementos de su ancestralidad (Centro Nacional de Memoria Histórica 4 junio 2015). Esta realidad, de la que es buen conocedor el gobierno revolucionario iraní, vía embajada a través de su Agregado Cultural<sup>9</sup>, le permite a la República Islámica de Irán fomentar relaciones, construidas a partir de vínculos socioeconómicos preexistentes, con la diáspora *šī‘ī* bien establecida, gracias a la extraterritorialidad de la expansión del *inqilāb islāmī*, a través de organizaciones de caridad, escuelas e instituciones religioso-culturales como la que nos ocupa, a cuyos miembros destacados forma fuera del país, específicamente en Argentina y Qom, donde, supuestamente, reciben formación militar (Nisman 2015: 55, 77-82).

Las investigaciones sobre islam político coetáneas a los primeros años de expansión (Hunter Apr. 1988; Wright 1986; Arjomand 1986) inciden en la dificultad de (de)mostrar el encubrimiento de adiestramiento militar fuera del país, a través de la organización libanesa islámica *Hezbollah*<sup>10</sup>, siendo, a raíz del atentado de 18 de julio de 1994 contra la República Argentina –materializado en la sede de la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina)<sup>11</sup>–, que tal acción delictiva fue denunciada en 2015<sup>12</sup>, tras un largo proceso judicial (1997- 2019)<sup>13</sup> cuya instrucción corrió a cargo del

<sup>9</sup> “Rabbani’s “portfolio” was fairly expansive. He was “allocated the task to establish, develop, support, and indoctrinate the Shi’ite Muslim organizations of” Chile, Uruguay, and Colombia. In Colombia, for example, Rabbani was updated on the everyday activities of the Shi’ite community” (Mathew 2016: 218).

<sup>10</sup> Contingente armado destinado en Líbano y creado, como el resto de los hezbollahis (brazos armados partidarios de Allāh), por el clero provincial para el éxito de la revolución islámica iraní (Rodríguez Zahar 1991: 104).

<sup>11</sup> En el que murieron 85 personas y 300 resultaron heridas. Igualmente, salió damnificada la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA).

<sup>12</sup> El proceso de encubrimiento de los acusados prófugos de dicho atentado puede ser comprobado en la documentación privada a la que accede el fiscal general Alberto Nisman, los sucesivos dictámenes de la Unidad Fiscal de Investigación del caso del Ministerio Público de la Nación, diferentes pronunciamientos judiciales, numerosas referencias, menciones y comentarios recogidos en documentación de público conocimiento como son: 1) la firma del *Memorando de Entendimiento*; 2) los discursos de los senadores argentinos; 3) el viaje de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner al funeral de Hugo Chávez; 4) la aprobación unilateral del presidente Mahmoud Ahmedinejad de dicho *Memorando* y 5) el dictamen de la Unidad Fiscal del Ministerio Público de la Nación (29 de mayo de 2013) o 6) las elecciones presidenciales de la República Islámica de Irán; entre otras (Nisman 2015: 28).

<sup>13</sup> El 28 de febrero de 2019, el Tribunal Oral Federal n°2 de Buenos Aires, por la causa conocida como AMIA 2, iniciada en 2015, tras el fallecimiento del fiscal general Alberto Nisman, condena a 6 años de prisión al extitular de la SIDE (Secretaría de Inteligencia del Estado), al juez federal Juan José Galeano, a otros exfiscales y altos funcionarios públicos, y absuelve al expresidente de la nación Carlos Menem (8 de julio de 1989-10 de diciembre de 1999).

trágicamente desaparecido Fiscal General Alberto Nisman<sup>14</sup> (Levitt 2016; Perednik 2016: 37).

Su denuncia –avalada por el análisis del Institute for National Strategic Studies (INSS) de la National Defense University (NDU) (Levitt 2016: 128)– expone el método de expansión de la república iraní, mostrando coincidencias de análisis con la perspectiva histórica que Jack A. Goldstone (1982) aplicó a la estructura social de dominación, en materia de revoluciones contemporáneas, y que no identificó solo como política estatal, sino que le reconoció al clero su papel determinante (Arjomand 1986: 388). Esencialmente, la revolución iraní se desarrolla a partir del conflicto entre ambos estamentos. La *šī’a* es religión oficial del país desde 1501 y las autoridades religiosas son una institución independiente del Estado que, en caso de liderar una revolución, desintegran la autoridad estatal en diversas esferas de la vida, sobre las que harán prevalecer la suya propia. La forma más común es educar líderes naturales (Arjomand 1986: 389), que dirigirán mezquitas, escuelas y centros sociales para convertirlos en sedes de movilización (Wright 1986), dondequiera que la revolución sea exportada, con el objetivo de reunir guías de la visión del islam de Jomeini, para invitar a sus acólitos más capacitados a integrar organizaciones revolucionarias en ciernes.

En opinión del fiscal Nisman, las mezquitas devienen tanto instrumento adecuado de articulación de la hierocracia, al adquirir funciones religiosas, políticas, sociales, culturales y militares, como red de propagación de revolucionarios musulmanes sin recursos y marginados, en la zona establecida como objetivo (Nisman 2015: 9, 57). Paralelamente, consigue desvelar la labor diplomática y de proselitismo ejercida por el Agregado Cultural en la Embajada de Irán en Buenos Aires, Mohsen Rabbani, en su condición de imán de la mezquita *al-Tawhīd*, donde las misiones expansivas (*du’āt*) reciben becas de formación y apoyo financiero para desarrollar la *da’wa* y el *tablīg* en Latinoamérica (Mathew 2016: 218):

Rabbani [...] was also active in the tri-border area between Paraguay, Argentina, and Brazil, a Hezbollah hotspot, where he maintained links to Hezbollah leaders such as Farouk Abdul Omairi and Salman al-Reda. Al-Reda, a prominent Hezbollah operative and key player in the AMIA bombing, had been groomed by Rabbani in the 1980s. He is a dual Lebanese-Colombian citizen, who lived at various times in Colombia, Buenos Aires, and the tri-border area, immigrated to Argentina in 1987, initially settling in Buenos Aires and joining Rabbani’s at-Tauhid mosque.

---

<sup>14</sup> Titular de la Unidad Fiscal de Investigación del atentado contra AMNIA, ante el Juez Federal Dr. Ariel O. Lijo, en cumplimiento del artículo 177 inciso 1º del Código Procesal Penal de la Nación, como representante del Ministerio Público Fiscal a cargo de la Unidad de Investigación de la causa.

Finalmente, el fiscal Nisman logra acreditar que el seminario sobre el gobierno ideal celebrado en Teherán (1982)<sup>15</sup> es el punto de inflexión de esta política expansiva de la revolución iraní (Nisman 2015: 18) y que uno de sus apóstoles en Colombia, formado en Buenos Aires y en Qom, es el afrocolombiano Óscar Valencia Potes (2014) (Nisman 2015: 470), *alias* Sheikh Munir, imán de la comunidad islámica *šī'ī*<sup>16</sup> duodecimana (*Itnā 'ašariyya*)<sup>17</sup> de Buenaventura y director del Instituto Bilingüe Silvia Zaynab<sup>18</sup> de dicha ciudad portuaria, fundado en 1989 y germen del futuro Centro Cultural Islámico *La Ciudad del Profeta*<sup>19</sup> (2000).

De la evidencia de los datos expuestos, nuestra investigación parte de una doble hipótesis investigadora: 1) las consecuencias jurídico-políticas de la expansión del *inqilāb* islámico en la República de Colombia para la única comunidad islámica *šī'ī* de afrodescendientes de Buenaventura (Colombia) y 2) las causas y predisposiciones de adscribirse a la teo-democracia promovida por la revolución islámica iraní (1979-1985) (Arjomand 1986: 384).

La expansión revolucionaria iraní es un proceso político dual (Hunter Apr. 1986: 73) —“*state to state*” y “*people to people*”—, sustentado en la promoción de un cambio social —“*just society*”— (Ismael & Ismael June 1980: 601), cuya dualidad es resignificada jurídicamente por el fiscal general Alberto Nisman (2015: 57) como uso “dual” de población en situación de marginalidad para dar cobertura a actividades ilegales, valiéndose de la difusión de la religión o cultura islámicas.

La expansión revolucionaria iraní se implanta por vía del gobierno del alfaquí (*Velayat-e Faqeeh*)<sup>20</sup>, afianzando políticas de poblamiento sobre nuevos territorios donde la *šarī'a*<sup>21</sup> sea aplicable, y derogando constituciones de

<sup>15</sup> 380 clérigos de 70 países participantes establecen la expansión de la revolución iraní, considerando tanto el plano institucional, como el privado, según el objetivo teórico prioritario de liberar la *umma* del poder occidental e implantar el sistema de gobierno ideal del islam primigenio.

<sup>16</sup> Movimiento que privilegia, en el seno de la *umma*, desde el punto de vista religioso y político, a la familia del profeta del islam (*ahl al-bayt*) (Fahd 1995).

<sup>17</sup> Rama mayoritaria dentro de la *šī'a* que espera que su duodécimo imán, oculto (*mahdī*) desde el siglo IX d.C., reaparezca para redimir a la humanidad (Fahd 1995).

<sup>18</sup> “En honor a la primera musulmana que murió en la búsqueda de traer contactos económicos y mucho más conocimiento a través de libros” (Valencia Potes 2014: 68).

<sup>19</sup> Documental *Islam en Buenaventura* dirigido por Mercedes Vigón, cuyo trabajo fue el resultado del proyecto *Islam en Latinoamérica*, una colaboración entre la Universidad Internacional de la Florida (FIU), donde es profesora, y la fundación Carnegie para la Investigación de Ciencias Sociales, accesible en el siguiente enlace <https://vimeo.com/78205764>.

<sup>20</sup> *Velayat-e (Wilāya)* o dirección espiritual de los imanes. *Faqeeh (Faqīh)* o experto en *fiqh* (jurisprudencia islámica). El *fiqh* es la disciplina académica por la que los ulemas describen y exploran la *šarī'a*. Designa la actividad interpretativa personal de un sabio concreto (Schacht 1991: 886-891).

<sup>21</sup> Ley canónica islámica, no constituida *corpus iuris civilis*, se basa en las normas recogidas en *El Corán* —mensaje de Allāh revelado— y en la *sunna nabawiyya* del profeta Muḥammad. Regula todos los aspectos de la vida privada y pública de la *umma*, dondequiera que esta se encuentre (Calder 1995; Carmona 1997). Es norma sujeta a interpretación de los ulemas y así lo acepta la comunidad de fieles (*umma*).

corte occidental, en pro de una renovación (*taẓdīd*) del islam. Es una política pública (“*state to state*”) dirigida al ámbito privado (“*people to people*”), desde el cual, restaurar el califato íntegro (*jilāfa rašīda*) ideal (Madelung 1997: 420)<sup>22</sup>. La naturaleza heterónoma de la *šarī’a* genera un tipo de derecho ideal irracional material/sustantivo<sup>23</sup> adaptable, según se interpreten los dos textos fundacionales de los que emana: *El Corán* y la *sunna*.

Al aplicar una justicia popular en favor del derecho irracional material conducente a la independencia de los imperialismos de izquierdas y de derechas (Wright 1986, 27), invoca un concepto de justicia cuya ética se sustenta en tradiciones y en un sentido de ecuanimidad en los que no prima el ejercicio racional del derecho<sup>24</sup> (Weber 2002: 436, 513, 614), pero con el que la *umma* se identifica: la denominada *Kadijustiz* o “justicia-cadī”<sup>25</sup> (Weber 1986: 394), la cual afecta a un grupo social “convertido en una comunidad hereditaria especial, sin ninguna organización política autónoma, en virtud [...] de unos límites hacia fuera de la comunidad convivial [...]” (Weber 1986: 394), debido a su situación política y social marginal<sup>26</sup>. En el sistema hierocrático iraní, este tipo de justicia popular no se somete a las reglas formales de derecho, dado que, en esencia, al no establecer la división de poderes, aplica la *šarī’a* una justicia

<sup>22</sup> Según la tradición islámica (*sunna*) el profeta no designa sucesor para ninguna de sus funciones políticas, religiosas o jurídico-legales. El primer vicario del profeta (*jaliḥa rasūl Allāh*) será Abū Bakr (m. 634 d.C.), y primer califa del islam. Con él, se instaura el Estado islámico no hereditario y es reconocido como el miembro más destacado, tras Muḥammad, al haber dirigido el *ṣalāt* (ceremonia de la oración), lo que le confiere el mismo rol de imán (*imām*) ejercido por el profeta. De este desarrollo institucional del islam en sus primeros años (622-661 d.C.) nacen dos formas de poder político: la *imāma* o imanato (622-632 d.C.), representado en Muḥammad y la *jilāfa* o califato (632- 661 d.C.), en Abū Bakr. En vida, el profeta solo desempeñó la función de mensajero de la revelación e imán, por designio divino. La *šī’a* no difiere en este punto. La función de califa es jerárquica con respecto al profeta, pero no implica consanguinidad con él, como hoy día reivindica la mayoría de los líderes musulmanes. Este período institucional del poder político del islam es considerado la *jilāfa rašīda*, dentro del cual, el mandato de ‘Alī es el que marca el desarrollo de la doctrina *šī’ī* del imanato con significativas diferencias conceptuales del ejercicio del poder político con respecto a la *sunna*, dado que esta acepta la institución califal como forma de gobierno temporal, sin abandonar la propagación del imanato, pero sin darle la relevancia política que la *šī’a* le otorga al imán como único y verdadero líder religioso-político (Lambton, 1997: 947-950; Fahd 1995).

<sup>23</sup> “[...] actividad jurídica que se rige por demandas éticas, sentimentales, políticas o religiosas y no por el acopio doctrinal [...] sistematizado” (Castaño 2017: 135).

<sup>24</sup> “[...] es el que tiene en cuenta la situación del evasor de la ley, sus intenciones y las condiciones de su existencia [...]” (Castaño 2017: 135).

<sup>25</sup> “[...] según el sentido de equidad del juez en cada caso o según otros medios y principios irracionales de la averiguación del derecho, tales como imperaban por doquiera en el pasado y subsisten hoy todavía en Oriente, como con la administración patriarcal que procede según arbitrio y gracia -por lo demás conforme a una tradición inviolablemente sagrada, pero con todo irracional- de las asociaciones de poder teocráticas o patrimoniales del Asia y del pasado occidental” (Weber 1986: 1062).

<sup>26</sup> En referencia a las “castas parias” de la India por “negativamente privilegiadas [...] y con sus obligaciones religiosas hereditarias en cuanto al estilo de vida se hallan, relativamente, lo más cerca de los judíos, porque también en ellas van unidas a la posición de paria esperanzas de salvación” (Weber 1986: 394). En su dimensión religiosa, el islam posee ese mismo valor redentor para la comunidad *šī’ī* bonaverense.

teocrática “cuya tendencia no formal y aformal sólo encuentra sus límites en un derecho sagrado fijado expresamente” (Weber 1986: 607).

Esta renovación de la sociedad en el islam recupera el modelo de gobierno “teo-democrático”<sup>27</sup> de la ciudad del profeta, Medina, dando acogida en una única organización (*yāmā’a*) a todo individuo que acepte consagrar su vida a instaurar un Estado islámico transfronterizo, donde se pueda llegar a ser un *ḥizb Allāh/hezbollah* (partido de Dios), en virtud del prolongado *yihād* en favor del *tablīg* hegemónico deseado y querido por la *umma*.

Esta forma de justicia popular de una *umma* transnacional que lucha por ser mayoritaria, poblacionalmente hablando, encuentra cabida en contextos de pluralismo jurídico como el del Estado colombiano, al no contravenir el derecho formal, porque “vale únicamente como derecho estamental para los miembros de la comunidad jurídica islámica, no para los sometidos que profesan otro credo” (Weber 1986: 613). Beneficia la convivencia de instituciones y organismos que aplican dicha justicia, sustentada en una pretensión de lo que Alexis de Tocqueville (1948) denominó “*la tyrannie de la majorité*”<sup>28</sup> (Coutiel 2010) permitiéndole a estas mayorías marginadas convertirse en minorías representativas, por cuestiones étnicas, religiosas o identitarias, llegando a hacerse gobierno o, al menos, a llenar vacíos del Estado (Castaño 2017: 103). Así, la revolución islámica, bajo el amparo institucional gubernamental colombiano, crea organizaciones sin fines de lucro (OSFLs)<sup>29</sup> (Cancillería del Gobierno de Colombia 2021), como son las mezquitas, para expandir la *ṣī’a*, vía la comunidad islámica más antigua de la República de Colombia (Castellanos 2014: 137), escogida por la variedad e idoneidad de medios y canales de los que dispone para darle cobertura y por su ubicación geopolítica o relevancia geoestratégica (Hunter 1988: 731) y económica, en términos weberianos (2002: 273-283).

<sup>27</sup> Un Estado híbrido entre el Estado totalitario sujeto a la *ṣarī’a* (no-democrático) y el no-teocrático (sin soberano por derecho divino) al acordar Allāh a los musulmanes una soberanía popular limitada (Gaborieau 2002).

<sup>28</sup> Alexis de Tocqueville (1992). Chapitre VIII, 2<sup>e</sup> partie, premier tome. Los días 25, 26 y 27 de enero de 1835, año de publicación de la obra, tiene lugar la revuelta de esclavos malé en Salvador de Bahía (Brasil), de la que, muy probablemente, no tuviera conocimiento (Rodrigues 1933). Esta sublevación muestra cómo la profesión del islam en Nueva Granada, en la actual Buenaventura y el Chocó, va consolidando su influencia y su naturaleza sociopolítica un siglo y medio después. Parte de estos musulmanes brasileños migran, hacia 1940, a Maicao desde donde se trasladan a Buenaventura, dando nacimiento a la tercera comunidad, en número, de musulmanes en Colombia, tras la de Bogotá, y la primera afro del país.

<sup>29</sup> Según la “Recomendación 8. Organizaciones sin fines de lucro” del Grupo de Acción Financiera Internacional – GAFI– (Cancillería del Gobierno de Colombia 2020): “OSFL se refiere a una persona o estructura legal u organización que principalmente se desempeña en la recolección o ejercicio de fondos para fines caritativos, religiosos, culturales, educativos, sociales o fraternales, o para llevar a cabo otro tipo de “buenas obras”. En algunos casos, las organizaciones terroristas han aprovechado éstas y otras características para infiltrarse en algunas OSFL y utilizar indebidamente los fondos y las operaciones para cubrir o apoyar la actividad terrorista”



## 2. La política de expansión de la revolución islámica iraní a Latinoamérica (Teherán marzo 1982)

Poco antes de poner fin a su exilio, motivado por su oposición al régimen del Sah Mohammad Reza Pahlavi<sup>30</sup> (Arjomad 1986: 388) –aliado de Estados Unidos e Israel y proclive a la occidentalización del país–, el imán Ruhollah Musavi Jomeinī (1902-1989)<sup>31</sup> se exilia a Turquía (1964), Iraq (1964-1978) y París (1978-9). A pocos días de su regreso, Jomeinī crea su Partido Revolucionario Islámico (PRI) y forma el Consejo Revolucionario, conformado por alumnos y colegas de la ciudad de Qom, y el Consejo de Expertos encargado de redactar una constitución islámica, según sus propias directrices. En abril de 1979, proclama la República Islámica en Irán (Ataie, 2021: 2, n. 5; Hunter, 1988: 744, n. 14), y en 1982, inaugura su política de expansión revolucionaria (Rodríguez Zahar, 1991: 98-99; Ataie 2021: 1; Khomeini 1970).

Esta política se sustenta en las conclusiones del seminario celebrado en Teherán (marzo 1982), recogidas en los 5<sup>32</sup> puntos esenciales que el imán Jomeinī expone en los 13 discursos pronunciados durante su exilio en Náyaf (enero-febrero 1970) y que publica en su *Velayat-e Faqeeh*. El consenso logrado establece que todo líder asistente ha de predicar a sus seguidores en sus países de origen (Nisman 2015: 56), según una metodología dual oscilante entre las tendencias moderada y radical, sin predominar ninguna. En el plano teórico, la tendencia pragmática o moderada, caracterizada por la expansión pacífica del mensaje de la revolución islámica, entra en confrontación con la propuesta más radical, proclive a promover, financiar y entrenar militarmente movimientos revolucionarios islámicos. No obstante, en la práctica, la elección de una u otra, como su combinación, depende del momento político en el que el gobierno iraní se encuentre (Hunter Apr. 1988: 732-733).

Tras el seminario, Irán ingresa en la etapa de militancia (Wright 1986) que comprende la táctica de convertir mezquitas y centros sociales en sedes de movilización (Nisman 2015: 56; Arjomand 1986: 392) en cada país donde exporta su revolución. Reúne guías devotos para que inviten a abrazar el islam (*da’wa*) a sus seguidores no musulmanes con talento, para integrar organizaciones revolucionarias en ciernes y difundir el islam duodecimano, a través de mezquitas y escuelas a las que presta apoyo financiero, adiestramiento

---

<sup>30</sup> En contexto islámico en general, pero en el *šī‘ī*, particularmente, es “autoridad ilegítima desde el punto de vista religioso” (Weber 2002: 614).

<sup>31</sup> Rūh Allāh Mūsawī Jumaynī (1902-1989). Líder carismático de la revolución islámica iraní de 1979.

<sup>32</sup> 1) la religión no debe separarse de la política; 2) el único modo de conquistar una verdadera independencia es retornar a las raíces del islam; 3) independizarse del resto de las superpotencias y otros extranjeros de los que deshacerse; 4) recomendar a los *šī‘īes* que tomen una actitud más activa para deshacerse de la presencia de las superpotencias en la región, así como 5) expandirla a territorios no adscritos oficialmente al islam (Khomeini, 1970).

militar y adoctrinamiento, en virtud de su ubicación geoestratégica (Nisman 2015: 57). Desde comienzos de los 80, son el instrumento adecuado para articular la teo-democracia del régimen iraní, al convertirlas en base de reclutamiento de personas afines a sus postulados político-religiosos y conferirles funciones religiosas, políticas, culturales y militares. Así, entre 1984 y 1986, el Ministerio de la Orientación Islámica desarrolla una política de aperturismo internacional, con visitas oficiales a países vecinos islámicos –Líbano, Iraq, Siria, Turquía, Pakistán– como del continente americano–Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Colombia, Chile, Guyana, Trinidad y Tobago y Surinam–, en los que entra en contacto con comunidades sunníes y šī‘íes, de población joven, sensibilizadas con la causa palestina y afines a la noción de superar los límites fronterizos de la división administrativa y territorial de los musulmanes en naciones-Estado.

En el plano visible, las legaciones diplomáticas iraníes velan por garantizar su imagen de meras y legítimas instituciones de difusión del islam *šī‘ī*, siendo el caso representativo el del Agregado Cultural en la Embajada de Irán en Buenos Aires, Mohsen Rabbani. Enviado a Argentina, en 1983, inaugura la mezquita *al-Tawhīd*, desde la cual propaga en Latinoamérica, y concretamente en la República de Colombia, la recién implantada revolución islámica, con el fin de elevar el grado de conciencia de los musulmanes residentes en el país, para lo cual se sirve de la educación islámica y de la propaganda (*da‘wa* y *tablīg*), vigente hoy día.

### 3. *Da‘wa* y *tablīg*: propaganda y predicación

La expansión de la revolución islámica iraní definida en el seminario sobre el gobierno islámico ideal (1982) integra el modelo de islam indo-asiático (Isaac Caro 2007), vinculado con el movimiento *tablīgī*<sup>33</sup>. Su éxito no radica en la identidad y la lengua árabes, sino en considerar al oprimido (*al-maẓlūm*) a quien va dirigida la invitación a conocer (*da‘wa*) el islam que revertirá en su bien. En los parámetros que el islam revolucionario iraní postula, la *da‘wa* consiste en abrazar la causa de quien pretende tener el derecho de detentar la autoridad civil y espiritual del imanato con miras a lograr la justicia social a la islámica.

El imán es un líder político carismático (Weber 2002: 193-196), “divinement inspiré, assisté par Dieu, dépositaire des secrets transmis à ‘Alī par le Prophète” (Canard 1977: 174), en su encomienda de guiar a la humanidad

<sup>33</sup> No debe ser confundido con la *Ŷamā‘a al-Tablīg* (India, 1925), fundada por el erudito musulmán Muḥammad Ilyās ibn Muḥammad Ismā‘īl Kāndhlawī Dihlawī (Kāndhla, 1884-1944) *alias* Mawlānā Muḥammad Ilyās.

en la buena dirección. Persigue renovar el gobierno utópico de Medina en vida del profeta Muḥammad y de los cuatro califas íntegros subsiguientes, basado en el monoteísmo del *tawḥīd* (unicidad de Allāh), restableciendo el poder legítimo que otras dinastías han usurpado. La *da’wa* une al mayor número posible de personas con el fin de fundar un nuevo imperio, como sucedió con la *da’wa* abasí o la almohade y con el movimiento de propaganda cármata-ismaílí, con cuyo líder espiritual, Ismā’īl b. Ḥafṣ al-Ṣādiq (s. X), obtiene un valor particular “du fait que, conformément à l’idée *shī’ite* de la permanence de la révélation à travers la personne de l’imām, cette *da’wa* vient compléter la *da’wa* du Prophète” (Canard 1977: 174).

El *tablīg* propaga el islam como el método de vida (*minḥay ḥayāt*) mejor para satisfacer las necesidades sociopolíticas del musulmán, en comparación con los restantes proyectos políticos vigentes. El método elegido, “con el fin de conservar la mayor masa de guerreros de Dios” (Weber 2002: 359), es el *yihād* individual de lucha efectiva por el poder (Weber 2002: 229) revolucionario que, en el ámbito político, permite la implantación del islam como teocracia invariable, querida por la propia divinidad y superior a una vida elegida por el hombre.

En esta fórmula de renovación (*ta’yīd*) del islam, la revolución (*inqilāb*) islámica pasa por tres etapas: 1) la expurgación de los principios de *El Corán* y la *sunna* con el fin de demostrar su vigencia; 2) la identificación y acogida en una única organización (*ḡamā’a*) (Gaborieau 2002) de todo individuo que acepta consagrar su vida a la materialización del ideal islámico consistente en la promoción del bienestar religioso, moral, social y material de los musulmanes, a través del progreso de condiciones sociales encaminadas a la transformación total de la vida humana; 3) y la instauración de un Estado islámico donde miembros de la *ḡamā’a* pueden pasar a ser *ḥizb Allāh/hezbollah* o partido de Dios.

El islam revolucionario de corte *tablīgí* se consolida en el gobierno hierocrático iraní (1979) y se expande (1982-1985) a escala internacional, por la vía diplomática. Persigue la transformación social de la *umma* por medio de su organización global como *ḡamā’a*, concepto de gran relevancia estratégica en el islam asiático, que se llevó a la práctica en Pakistán en 1974, tras el éxito del golpe de Estado liderado por Muhammad Ziaul Haqq (Muḥammad Diyā’ al-Ḥaqq), en contra del líder socialista Alfikar Ali Bhutto (Dū-l-Fiqqār ‘Alī Buḥtū).

La revolución iraní se sirve de la *ḡamā’a* en su expansión, para poder recibir cobertura legal estatal dentro y fuera del *Dār al-islām* y la vincula con el poder político, convirtiéndola en *ḡam’iyya* (Gaborieau 2002) o asociación cultural de defensa del islam, para garantizar la supervivencia de aquella. El proceso consiste en proporcionar a cada mezquita un estatus jurídico de escuela

o asociación, en cualquier Estado de Derecho donde esté radicada, disfrutando de libertades públicas democráticas. Así, oficializan, con un mínimo de organización, su actividad de proselitismo comprometido con el islam.

Pese a que esta transformación, en teoría, entra en contradicción con los ideales del *tablīg*, por ser susceptible de asimilarse a una asociación cultural de defensa del islam y atentar contra la propia misión de la predicación militante, no obstante, en la práctica interna, la *yāmā'a* le da la unidad orgánica requerida a la *yām'iyya*. Un centro cultural o una escuela que dé sede a una mezquita lleva adscrito a su nombre un topónimo (de un barrio o de una ciudad) con el que expresa su nivel de organización, su fuerza de continuidad y su capacidad para atravesar las fronteras nacionales.

La *yāmā'a*, en el islam *tablīgī*, es la comunidad de fieles perseguidos que conserva y defiende la tradición islámica en una situación de debilidad, entendiéndose, minoría. Se propone transformar la sociedad a partir del cambio del hombre, al que hay que recordarle, sea musulmán o no, que está en proceso de *fitna* (olvido o ignorancia del islam) (Gardet 1991), sin entrar en diatribas políticas ni intelectuales. Se nutre, esencialmente, de comerciantes, artesanos, militares en activo o retirados y jóvenes inmigrantes rurales de la primera generación, cuya adhesión se convierte en una especie de sacerdocio. En caso de que un adepto destaque en su comunidad, puede ser requerido a aprender los primeros rudimentos de la religión o ser formado para liderarla.

La situación de minoría social como el perfil de los integrantes de una comunidad islámica son dos factores determinantes para abordar el análisis de su origen y evolución en Estados no oficialmente islámicos. Este es el caso de la comunidad que conforma el Centro Cultural Islámico *La Ciudad del Profeta* de Buenaventura, fundado en 1989, como Instituto Bilingüe Silvia Zaynab<sup>34</sup>. Es el tercer centro del país y fue creado para expandir<sup>35</sup> la revolución islámica iraní, con el apoyo del por aquel entonces Agregado de Cultura de la Embajada de Irán con sede en Buenos Aires, Mohsen Rabbani. A diferencia de los dos centros culturales islámicos principales de Colombia –Maicao<sup>36</sup> y Bogotá– conformados por emigrados siro-libaneses (Suleiman 1994), el Centro Cultural Islámico de Buenaventura se compone íntegramente de afroamericanos conversos.

<sup>34</sup> En 2014, el Ministerio de Educación colombiano lo incluye en el listado de establecimientos educativos no oficiales que imparte docencia en los ciclos formativos desde preescolar hasta secundaria. ([https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-354560\\_Establecimientos\\_educativos\\_no\\_oficiales\\_que\\_superan\\_el\\_percentil\\_20\\_.pdf](https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-354560_Establecimientos_educativos_no_oficiales_que_superan_el_percentil_20_.pdf)). Será integrada en el Centro Cultural Islámico *La Ciudad del Profeta*. (<https://islamcolombia.com.co/>).

<sup>35</sup> Actualmente, cuenta con una segunda sede en la ciudad colombiana de Cali (Valencia Potes 2014: 90).

<sup>36</sup> En la actualidad, Maicao es sede de la Asociación Islámica Benéfica (1982) <https://www.informacolombia.com/directorio-empresas/informacion-empresa/asociacion-benefica-islamica-maicao>, el Colegio Colombo Árabe de Dar al-Akram (1987) <https://www.colomboarabe.com/> y la mezquita Umar Ibn al-Khattab (1997) <https://www.minube.com/rincon/mezquita-omar-ibn-al-khattab-a528331>.

La población de Buenaventura y del Chocó tiene consolidada la influencia y naturaleza sociopolítica de la sublevación de los musulmanes malé brasileira de 1835, de la que, parte de su población es descendiente, tras la migración a Maicao, un siglo después, de parte de esos musulmanes brasileiros y, desde allí a Buenaventura, dando nacimiento a la comunidad de musulmanes más antigua de Colombia. Aun siendo los malé minoría poblacional, su influencia es determinante en el resto de los contingentes de esclavos negros llegados de otras zonas, al introducir en estos grupos heterogéneos un sistema cultural unificado, vía conversión religiosa, en el concepto de pertenencia a una comunidad *umma* que el islam les brinda (De Granda 1971)<sup>37</sup>.

En la segunda mitad del siglo XX, tras el calado del *black power* estadounidense del *Nation of Islam (NOI)*<sup>38</sup> (Valencia Potes 2014: 34-37; Castellanos 2014: 153-154), en Buenaventura comienzan<sup>39</sup> a celebrarse, hacia 1970, las primeras reuniones entre sus conciudadanos musulmanes no árabes que sientan las bases de la comunidad nativa más antigua del país, constituida, en 1974, como la Comunidad Islámica de Colombia, siendo la primera legal y la única en el hemisferio sur del continente integrada por afrocolombianos convertidos del catolicismo al islam y, dentro de este, de la *NOI* a la *šī’a*, pasando por la *sunna*.

La primera etapa de conversiones en la ciudad porteña (Valencia Potes 2014: 59-74) era de índole política, más panfletaria que sustentada en el texto coránico y centrada en la supremacía negra, pero sin tanto calado como en Estados Unidos, dada la inexistencia del segregacionismo en Colombia (Curtis 2021, 663). Viene de la mano de la labor del marinero afroamericano originario de Panamá, Esteban Mustafá Meléndez, miembro de la *NOI*, llegado de Estados Unidos a Buenaventura, a finales de los 60. Inicialmente, busca apoyo en grupos sunníes árabes del país –embajadas de Libia y Egipto y comerciantes árabes

---

<sup>37</sup> Las escasas denominaciones antroponímicas y la procedencia etnolingüística que transmite la documentación oficial de las matriculas redactadas por los mercaderes de esclavos así lo confirman. La documentación generada por la Corona española que refleja pertenencia de esclavos menciona la filiación religiosa cristiana de casi todos ellos, dado que, desde comienzos del siglo XVII, obligaba a negreros y esclavistas a “la cristianización y bautismo de los negros africanos llevados a América”, comprobable en el empleo de nombres de bautismo cristianos (De Granda 1972: 101).

<sup>38</sup> En inglés, *Dār al-islām*. Organización fundada en 1930 por Wallace D. Fard (Wallace Fard Muhammad), inmigrante llegado a Detroit, tras haber sido arrestado, en 1926, por violar las *Woolwine Act* y *State Poison Act* y pasar tres años en la Prisión Estatal de San Quintín. A causa de un escándalo que afecta a la organización, pasa el testigo, en 1934, a Elijah Robert Pool (Elijah Muhammad), su líder hasta 1975. Una vez fallecido, *NOI* se escinde en una rama ecléctica y otra islámica sunní. Actualmente, está liderada por Louis Eugene Wolcott (Louis Abdul Farrakhan), defensor del islam del *black power* introducido por Elijah Muhammad y al que le dio continuidad, con un giro hacia la *sunna*, Malcolm Little -El-Hajj Malik El Shabazz-, *alias* Malcolm X (Curtis 2021).

<sup>39</sup> El Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones de la Universidad de Rosario en Bogotá es el encargado de llevar a cabo un proyecto de investigación sobre esta comunidad, materializado en un estudio, que estima en 10.000 el número de musulmanes del país, donde su práctica es considerada relativamente reciente. <https://www.urosario.edu.co/Universidad-Ciencia-Desarrollo/ur/Fasciculos-Anteriores/Tomo-IV-2009/Fasciculo-12/ur/Arribo-a-tierras-portuarias/>.

del “barrio pueblo nuevo” (Valencia Potes 2014: 66, 124-125)– pero no logra una ayuda directa, hasta que entra en contacto con las misiones expansivas (*du’āt*) de la revolución islámica iraní en Colombia que les ofrecen becas y un sostén financiero. El Sheikh Munir consigue una de esas becas de una duración de un año, en la mezquita *al-Tawhīd* de Buenos Aires, inicialmente, y, posteriormente en la Universidad de Qom, en Irán (Valencia Potes s.d.: 8). A su regreso a Buenaventura, en el año 2000, es nombrado imán de la mezquita ubicada en el Centro Cultural Islámico *La Ciudad del Profeta*, en cuya sede se encuentra el Instituto Bilingüe Silvia Zaynab, del que será profesor y director, una vez que pone fin el gobierno iraní, en 1985, a la formación islámica de los musulmanes afrodescendientes de Buenaventura. Desde 1997, Sheikh Munir se verá implicado, judicialmente, en el encubrimiento de su maestro Mohsen Rabbani, acusado de ser el responsable intelectual del atentado contra la sede de AMIA (Nisman 2015: 4, 150-192).

#### 4. El proselitismo del “*just-society*” y sus repercusiones políticas en marco del pluralismo jurídico nacional del Estado colombiano

Por el método de la “*tyranny of evidence*” (Perednik 2016: 37)–entiéndase, datos ofrecidos por hechos en su abundancia y diversidad–, el fiscal Alberto Nisman formuló<sup>40</sup> su acusación<sup>41</sup> contra la República Islámica de Irán, en la persona de su por aquel entonces Agregado Cultural de la en Argentina, Mohsen Rabbani (Perednik 2016: 37, Nisman 2013, 2015), como cabeza de una red terrorista de diversas células principales en diferentes países latinoamericanos, entre ellos Colombia (Nisman 2015: 464-480). Los mecanismos legales que ofrecen las administraciones públicas de buena parte de estos países, dado su pluralismo jurídico nacional (Castaño 2017), permiten crear un marco de operaciones “muchas veces dentro o cerca de las áreas que están más expuestas a la actividad terrorista” (Cancillería 2021), por la dificultad de establecer su trazabilidad, siendo el caso más común el de las mezquitas<sup>42</sup> e instituciones educativas legales nacionales, receptoras de apoyo particular. La instrucción del fiscal Nisman descifra la política dual, en esta etapa inicial, de la República Islámica de Irán en Argentina y Colombia, la cual se sirve, en términos

<sup>40</sup> Tras interpretar causalmente, de forma que el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos de modo certero y al mismo tiempo comprendidos con el sentido en su conexión (Weber 2002: 11).

<sup>41</sup> Tres días antes de aparecer muerto en su apartamento (Perednik 2016; NTN24 2015).

<sup>42</sup> El dictamen del fiscal Nisman concluye que, en la Triple Frontera (Brasil, Paraguay y Argentina), ha sido verificada la instalación de diversas instituciones culturales y religiosas islámicas como la mezquita “Profeta Mahoma” en Ciudad del Este, la mezquita “Husseinia” y la Sociedad Benéfica Islámica en Foz de Iguazú, cuyos líderes son reconocidos miembros de *Hezbollah* en la región, con comprobados vínculos con el Estado iraní a través de sus legaciones diplomáticas (Nisman 2015: 365).

económicos weberianos (2002) de la técnica orientada racionalmente a fines nacidos de las necesidades específicas del propio gobierno revolucionario, por la vía de potenciar lo que la “Recomendación 8. Organizaciones sin fines de lucro” denomina “la vulnerabilidad al abuso” (Cancillería del Gobierno de Colombia 2021) de algunas comunidades islámicas constituidas, como es el caso de la que nos ocupa.

La especificidad del Centro Islámico de *La Ciudad del Profeta*, según se desprende de su página *web*, es una acción económica de “cobertura de necesidades” (Weber 2002: 289), a través del suministro de una educación a la población infantil de su comunidad que permita luchar contra la violencia endémica de la Comuna 7 en la que ubica su sede. Esta realidad contrasta con la actuación del Estado colombiano que circunscribe buena parte de la economía pública de este enclave portuario en la “gestión lucrativa” (Weber 2002: 289) del sector privado, debido al pluralismo jurídico estatal, conforme a la conceptualización del *Kadijustiz* (Weber 2002: 394; 1947II: 663-664), que permite en la zona, desde 1970, el establecimiento de las FARC y, en los 80, el auge del narcotráfico, que no revierte más que en el desarrollo de carteles de la droga, inexistente hasta esa fecha (Thoumi 2005: 37-40). El debilitamiento del Estado ofrece ventajas competitivas ilegales que requieren de la actividad económica ilegal, controles estatales y sociales débiles<sup>43</sup>, además de un comportamiento individual proclive.

La República Islámica de Irán, una vez restablecidas sus relaciones internacionales con Colombia (1989), fomenta supuestos intereses comunes (Weber 2002: 279) con la comunidad islámica de Buenaventura, al crear una fuerte garantía para su subsistencia, logrando que dé el salto de la *sunna* a la *ṣī’a*, momento a partir del cual su imán Sheik Munir (Valencia Potes 2014) vincula su saber y apostolado a la mejora de las condiciones de vida de su comunidad, según la identidad común que los define: la de “renacientes”. Conforme a sus palabras, “encontrar elementos o factores que identifican los grupos subordinados a una cultura mayor” (Valencia Potes 2014: 24) es una constante de mejora social en la constitución del islam en Buenaventura, dado que “se pone en discusión la identidad cultural, [...] aquella que representa al pueblo afrodescendiente, lo que obliga a investigar afanosamente las raíces de la población [...] por ello [...] la conversión al Islam, porque también creen encontrar sus raíces o su identidad cultural” (2014: 23-24).

En tanto que “renacientes”, los musulmanes afrocolombianos de la comunidad *ṣī’ī* toman conciencia del proceso histórico de aculturación y de invisibilidad del hombre negro y de las estrategias de resistencia que han de desarrollar “para lograr `ser`” (Valencia Potes 2014: 25). Al considerar el islam cultura de paz, les permite crear un “patrimonio común de la humanidad”

---

<sup>43</sup> Caso emblemático de Pablo Escobar (1991-1993) (Thoumi 2005).

(Valencia Potes 2014: 38) y de reivindicación étnica que es intrínseca a la *šī'a*, ya que es percibido como “una entrega de aportes, logros y hermosa convivencia de culturas y civilización” (Valencia Potes 2014: 76), por su condición de “teocracia igualitaria” (Valencia Potes 2014: 40), que es por lo que “yo hoy trabajo para la causa del crecimiento del islam shia” (Valencia Potes 2014: 159).

Los factores económicos que inciden en la constitución del islam afro en Buenaventura son la exclusión, la segregación y la marginalidad, esencialmente promovida por las élites políticas y económicas generadoras de desigualdad social. El Estado colombiano ha jugado el papel de intermediario, apoyando megaproyectos, como la construcción de un muelle, que está entregado, por 30 años, a la *Sociedad portuaria* de Buenaventura, la cual genera empleo temporal, sin inversión en infraestructuras de acceso al agua potable o a un sistema sanitario. Este proyecto legal de desarrollo, avalado por el marco del tratado del libre comercio, paralelamente, provoca el desplazamiento, desalojo y pobreza de la población afro nativa, del que el Estado es corresponsable, debido a “la dinámica de intensa violencia e intensa guerra” de la que participa como “impulsor” (Centro Nacional de Memoria Histórica 2015).

Ante esta situación político-económica a la que la comunidad islámica *šī'ī* bonaverense se ve expuesta “la vulnerabilidad de los derechos del conjunto de la población [...], convertida en un fortín político” (Valencia Potes 2014: 83), la divulgación de esta cultura islámica *šī'ī* identitaria cobra sentido en los términos de que “el proceso de subordinación”, generador de “clientelismo político”, origina que la persona esté más “pendiente de salvaguardar a la familia y el crecimiento individual que el bienestar colectivo [...] Por lo tanto, la actividad política se convierte en un síndrome de solución permanente e individual más no en programas de desarrollo de corto, mediano y largo plazo” (Valencia Potes 2014: 83-84).

En este contexto, el imán *šī'ī* de la comunidad musulmana afro concibe el islam como no-coyuntural por erigirse instrumento de solución de los problemas comunes de todos los bonaverenses, musulmanes y no musulmanes en términos de ser identificado por la población “como una de las múltiples formas en las que se ha manifestado la cultura negra [...] tal como es vivido cotidianamente en Buenaventura”, más vinculado “con las realidades y sentimientos del puerto, que con los grandes centros del islam a nivel internacional, de los cuales sin embargo no se desliga” (Valencia Potes 2014: 86-97).



## 5. Conclusión

Los principios teóricos religioso-políticos de la expansión del islam, la *da’wa* y el *tablīg* sustentan el *yihād* revolucionario iraní en Colombia, en virtud del pluralismo jurídico estatal del Estado colombiano. A través del abuso institucional y privado, en los términos delimitados por el Grupo de Acción Financiera Internacional, en su “Recomendación 8”, el sistema hierocrático iraní, por su adscripción a la *šarī’a*, al servirse de la vulnerabilidad de la OSFL Centro Cultural Islámico *La Ciudad del Profeta* de Buenaventura, pone en evidencia la inoperancia institucional estatal, en los términos de la conceptualización weberiana del *Kadijustiz*, dado que no se somete a las reglas formales de derecho, conforme establece la división de poderes de un Estado de Derecho, sino que aplica una justicia teocrática que contraviene el derecho formal, porque es válida como derecho estamental para miembros de la comunidad jurídica islámica. Esta, negativamente privilegiada, abraza la dimensión religiosa *šī’a*, por el valor redentor que le confiere.

## Referencias bibliográficas:

- Arjomand, Said Amir (Apr. 1986). “Iran’s Islamic Revolution in Comparative Perspective”. *World Politics* 38/3: 383-414. [www.jstor.org/stable/2010199](http://www.jstor.org/stable/2010199).
- Ataie, Mohammad (2021). “Exporting Revolution: Ecumenical Clerics in Lebanon”. *International Journal of Middle East Studies* 53/4: 1-19. doi:10.1017/S0020743821000441.
- Calder, Norman (1995). “*Shari’a*”. *Encyclopédie de l’islam* IX. Leiden: E. J. Brill: 331-338.
- Canard, M. (1977). “*Da’wa*”. *Encyclopédie de l’islam* II. Leiden-París: E. J. Brill-G.-P. Maisonneuve & Larose. s.a.: 173-176.
- Cancillería del Gobierno de Colombia. 2021. *Comunicado Conjunto III Conferencia Ministerial Hemisférica de lucha contra el Terrorismo. Bogotá, 20 de enero de 2020*. <https://www.cancilleria.gov.co/newsroom/publicques/comunicado-conjunto-iii-conferencia-ministerial-hemisferica-lucha-terrorismo> [Consultado 03.09.2021]
- Cancillería del Gobierno de Colombia. 2020. “Recomendación 8. Organizaciones sin fines de lucro\* del Grupo de Acción Financiera Internacional”. 40 *Recomendaciones del GAFI*. <https://www.cfatf-gafic.org/es/documentos/gafi40-recomendaciones/414-recomendacion-8-organizaciones-sin-fines-de-lucro> [Consultado 03.09.2021]
- Carmona González, Alfonso (1999). “Ley islámica y derecho positivo”. *Anales de historia Contemporánea* 13: 25-32.
- Caro, Isaac (2007). “Identidades Islámicas Contemporáneas en América Latina”. *Revista Universum*, 22/2: 27-39. [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-23762007000200003&lng=en&nrm=iso&tlng=en](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762007000200003&lng=en&nrm=iso&tlng=en) [Consultado 03.09.2021]
- Castaño, Gonzalo (1er sem. 2017). “Justicia con intimidación: el caso de las farc”. *Revista de Economía Institucional* 19/36: 95-148. doi: <https://doi.org/10.18601/01245996.v19n36.05>.
- Castellanos, Diego Giovanni. (2014). “Elementos para una periodización de la historia de la comunidad musulmana de Buenaventura”. *Revista Viraje* 16/1: 136-160. [https://www.academia.edu/44517384/Elementos\\_para\\_una\\_periodizaci%C3%B3n\\_de\\_la\\_historia\\_de\\_la\\_comunidad\\_musulmana\\_de\\_buenaventura\\_por\\_Diego\\_Giovanni\\_Castellanos\\_2014](https://www.academia.edu/44517384/Elementos_para_una_periodizaci%C3%B3n_de_la_historia_de_la_comunidad_musulmana_de_buenaventura_por_Diego_Giovanni_Castellanos_2014)
- Centro Nacional de Memoria Histórica (4 junio 2015). “Buenaventura, un puerto sin comunidad” <https://www.hchr.org.co/index.php/compilacion-de-noticias/90-memoria/6416-la-oscura-noche-de-buenaventura> [Consultado 03.09.2021]
- Cortés, Julio. 1996. *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-español*. Madrid: Gredos.

- Curtis, Edward E. (2021). “The Nation of Islam”. *Handbook of Islamic Sects and Movements*. Leiden-Boston : Brill. doi:10.1163/9789004435544\_035. <https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctv1v7zbv8.37>.
- De Granda Gutiérrez, Germán (1972). “Datos antroponímicos sobre negros esclavos musulmanes en Nueva Granada”. *Thesaurus* 27/1: 89-103.
- De Granda Gutiérrez, Germán (1971). “Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del sur de la gobernación de Popayá (siglo XVIII)” en *REEA* 6: 381-422.
- Denny, Frederick M. (2002). “Umma”. *Encyclopédie de l’islam* X. Leiden, E. J. Brill: 927-931.
- De Tocqueville, Alexis. de. 1992. *De la démocratie en Amérique*. Tome premier. Paris: Les Éditions Gallimard. Collection : Bibliothèque de la Pléiade.
- Fahd, T. (1995). “*Shī’a*”. *Encyclopédie de l’Islam* IX. Leiden: E. J. Brill: 420-424.
- Gaborieau, M. (2002). “*Tablīghī Djamā’at*”. *The Encyclopaedia of Islam* X. Leiden, Brill, 38-39.
- Goldstone, J. A. (1982). “The Comparative and Historical Study of Revolutions”. *Annual Review of Sociology* 8: 187-207. [www.jstor.org/stable/2945993](http://www.jstor.org/stable/2945993).
- Human Rights Watch. 2014. *La crisis en Buenaventura. Desapariciones, desmembramientos y desplazamiento en el puerto principal de Colombia en el Pacífico*. Estados Unidos de América: Human Rights Watch. <https://www.hrw.org/es/report/2014/03/20/la-crisis-en-buenaventura/desapariciones-desmembramientos-y-desplazamiento-en-el> [Consultado 05.09.2021]
- Hunter, Shireen T. (Apr. 1988). “Iran and the Spread of Revolutionary Islam”. *Third World Quarterly* 10/2. Islam & Politics: 730-749. [www.jstor.org/stable/3992664](http://www.jstor.org/stable/3992664).
- Ismael, J. S. & Ismael T. Y. (June 1980). “Social change in Islamic Society: The political Thought of Ayatollah Khomeini\*”. *Social Problems* 27/5. Sociology of Political Knowledge Issue: Theoretical Inquiries, Critiques and Explications: 601-619. <https://www.jstor.org/stable/800199>.
- Khomeini, Ayatollah Ruhollah. 1970. *Governance of the Jurist (Velayat-e Faqeeh)*. Teherán: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works (International Affairs Division).
- Lambton, A.K.S. (1997). “*Khalīfa*”. *Encyclopaedia of Islam* IV. Leiden: E. J. Brill: 947-950.
- Levitt, Mathiew (2016). “Iranian and Hezbollah Operations in South America: Then and Now”. *PRISM* 5/4: pp. 118-133. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26459216>.
- Madelung, Wilfred. 1997. *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*. Cambridge. Cambridge University Press.

- Metcalfe, Barbara D. (Aug. 1993). "Living Hadith in the Tablighi Jama'at" en *The Journal of Asian Studies* 52/3: 584-608. <https://www.jstor.org/stable/2058855>.
- Metcalfe, Barbara D. 1982. *Islamic Revival in British India: 1860-1900*, Princeton, Princeton University Press H.F.C. Smith, *A Neglected Theme of West African History: The Islamic Revolution of the Nineteenth Century* en *Historians in Tropical Africa*, Salisbury: 145-158.
- Nisman, Alberto (14.01.2015) "La denuncia de Nisman", *Ministerio Público de la Nación*, Buenos Aires, 289 pp. <http://albertonisman.org/denuncia-de-alberto-nisman/?lang=es> [Consultado 12.10.2021]
- Nisman, Alberto (29.05.2013) "Dictamen de Nisman sobre redes terroristas iraníes", *Ministerio Público de la Nación*, Buenos Aires, 502 pp. <http://albertonisman.org/nisman-report-dictamina-on-sleeper-cells-full-text-2/?lang=es> [Consultado 12.10.2021]
- NTN24 "Conexiones del caso Nisman en Colombia: hasta Buenaventura Colombia Quinta entrega", NTN24 (10 de febrero de 2015) <https://www.youtube.com/watch?v=0W19SuiPHuA> [Consultado 12.10.2021]
- Perednik, Gustavo Daniel (Fall 2016). "Iranian Terror and Argentinian Justice: The Case of Alberto Nisman, the Prosecutor Who Knew Too Much", *Jewish Political Studies Review* 27/3-4: 34-45. <https://www.jstor.org/stable/44510569>.
- Rodrigues, Raymundo Nina 1933. *Os africanos no Brasil*, São Paulo: Centro Edelstein.
- Rodríguez Zahar, León. 1991. "El gobierno islámico". *La revolución Islámica-clerical de Irán, 1978-1989*. México: El Colegio de México. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3f8pm5.6>
- Schacht, J. (1991). "Fiḳh". *Encyclopaedia of Islam* II. Leiden: E. J. Brill: 886-891.
- Suleiman, Michael W. (1994). "Los inmigrantes siro-libaneses a América Latina. Los árabes en América Latina. Bibliografía preliminar". *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 9/26: 165-188.
- Thoumi, Francisco E. (mayo-agosto 2005). "Ventajas competitivas ilegales, el desarrollo de la industria de drogas ilegales y el fracaso de las políticas contra las drogas en Afganistán y Colombia\*". *Análisis político* 54: 30-48. <https://ideas.repec.org/p/col/000175/004662.html>.
- Valencia Potes, Óscar. Agosto 2014. *Factores sociales que incidieron en la constitución del islam en Buenaventura*. Facultad de Humanidades y Bellas Artes. Programa Sociología. Universidad del Pacífico. Buenaventura, Valle del Cauca.

- Valencia Potes, Óscar. (s.d.) “Y volví a nacer: por el Sheij Munir”. [https://www.islamcolombia.com.co/library/nacimiento\\_del\\_shiej\\_munir.htm](https://www.islamcolombia.com.co/library/nacimiento_del_shiej_munir.htm) [Consultado 12.10.2021]
- Vigón, Mercedes. 2014. *Islam en Buenaventura*. International Media Center Production. International University. Miami, Florida. Islam in Buenaventura © 2014. <https://vimeo.com/78205764>.
- Von Grunebaum, Gustav. 2007. “ISLAM. Religión e ideología”. *Medio Oriente. Perspectivas sobre su cultura e historia*. Tomo 2. El Colegio de México: 161-175. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.4>.
- Weber, Max. 2002. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Edición de Johannes Winkelmann. Traducción de José Medina Echevarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max. 1947. *Grundriss der Sozialökonomik Wirtschaft und Gesellschaft*. 2 vol. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wright, Robin. 1986. *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*. Nueva York: Simon & Schuster.

