

Las Qubaysīyāt: la creación de una identidad reactiva a la sociedad global

Hanadi Mazloun Mazloun

Máster en Estudios Árabes e
Islámicos Contemporáneos



MÁSTERES
DE LA UAM
2018 – 2019

Facultad de Filosofía y Letras



Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales



TRABAJO FIN DE MÁSTER

CURSO 2018/2019

Las Qubaysiyāt: la creación de una identidad reactiva a la sociedad global

Hanadi Mazloun Mazloun

Tutora: Dra. Luz Gómez García, profesora titular de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid.

Tribunal:

Presidente: Profesora Gema Martín Muñoz. Vocal 1: Profesora Nadereh Farzamnia. Vocal 2: Profesor Ricardo F Albert Reyna. Suplente: Profesor Gonzalo Fernández Parrilla.

Fecha: 24 de septiembre de 2019.

Cada individuo lucha contra sus propios fantasmas
Somos diferentes porque cada uno tiene su propia verdad

Husayn al-Bargūṭī

Resumen:

La existencia de una presunta identidad supranacional, sea regional, religiosa o de género, pone ante el investigador un complejo proceso de exploración sociocultural de nuevas formas de organización disciplinada de la subjetividad. Este trabajo parte del concepto de identidad reactiva y muestra cómo las Qubaysīyāt, un grupo islámico limitado a mujeres que cuenta con unas 200.000 afiliadas en Siria con filiales en Oriente Próximo, Europa y Estados Unidos, se construye frente al resto de la sociedad local e internacional, tanto civil como religiosa. Para demostrar esta hipótesis, se analizará su organización interna, sus relaciones sociales y su postura doctrinal a partir de su producción teórica, los estudios previos sobre el grupo y la información obtenida de entrevistas con algunos miembros del grupo. Una segunda hipótesis que se deriva y a la vez sostiene a la principal es que el surgimiento de las Qubaysīyāt en Damasco es en sí una reacción a los cambios esenciales en el tejido social de esta ciudad. Para verificarlo, se analizarán las causas sociales que condujeron a su surgimiento, que no se pueden entender al margen de la particular estructura sociodemográfica de la sociedad siria y los cambios radicales que sufrió en las décadas de 1950 y 1960. En estas páginas no pretendemos aclarar de forma definitiva las múltiples ambigüedades que rodean a las Qubaysīyāt, sino contribuir con estos dos objetivos de investigación a avanzar en el conocimiento de la complejidad del campo religioso islámico, tanto en la sociedad siria como en la global.

Palabras Clave: Qubaysīyāt, grupos islámicos femeninos, identidad reactiva, mujeres eruditas, islam transnacional.

Abstract

The existence of a supposedly supranational identity, be it regional, religious or gender-based, implies a complex process of sociocultural exploration for the researcher, which highlights new forms of disciplined organization of subjectivity. This work is based on the concept of reactive identity and it demonstrates how the Qubaysīyāt, an Islamic group limited exclusively to women, with 200,000 members in Syria and affiliates in the Middle East, Europe and the United States, is built against the rest of local and international society, both civilian and religious. To demonstrate this hypothesis, I will conduct an analysis of the internal organisation, social relations, and doctrinal position from its theoretical production, previous studies about the group and information gathered through interviews with members of the group. A second hypothesis, which derives from and, at the same time, sustains the principal, is that the emergence of the Qubaysīyāt in Damascus is in itself a reaction to the essential changes in the social fabric of this city. To verify this, I will analyse the social causes which led to its emergence, which cannot be understood at the margin of the particular sociodemographic structure of the Syrian society and the radical changes it suffered in the 1950s and 1960s. In these pages we do not presume to completely clear up the multiple ambiguities that surround the Qubaysīyāt, rather contribute with these two research objectives to advance in the knowledge of the complexity of the Islamic religious field, both in Syrian and the global society.

Key words: Qubaysīyāt, women's Islamic groups, reactive identity, educated women, transnational Islam.

ÍNDICE

1. Introducción.....	5
2. Formación identitaria del grupo	9
2.1. Munīrah al-Qubaysī y la reformulación de su da‘wa entre la élite damasquina.....	9
2.2. Identidad religiosa dentro de la identidad nacional.....	10
2.3. Organización interna del grupo y mecanismos de desarrollo y expansión.....	13
3. Las Qubaysīyāt como identidad colectiva en la sociedad global	17
3.1. Caracterización de la identidad religiosa de las Qubaysīyāt mediante sus libros de enseñanza y rituales.....	17
3.2. La vestimenta de las Qubaysīyāt como símbolo de identidad.....	21
3.3. Críticas al grupo vinculadas con su identidad	23
3.4. Los cambios en la sociedad siria de las décadas 1950 y 1960	26
Conclusiones y consideraciones finales.....	29
4. Referencias bibliográficas.....	30

1. Introducción

En este trabajo estudiaremos las Qubaysīyāt, un grupo de predicación islámica [da‘wa] limitado a mujeres, "que cuenta con varios cientos de miles de afiliadas, tanto en Siria como en filiales a nivel regional" (Islam, 2011: 161) y en Europa y Estados Unidos (Silver y al-Ṭāhir, 2014: 95), promueve sus valores islámicos en grupos de estudio organizados en domicilios y escuelas propias independientes (Ḥamīdī, 2006), y "goza de autoridad dentro de las mezquitas sirias desde la década del 2000, aunque originariamente fue clandestino y perseguido" (Pérez Mateo, 2017: 47). Mi interés en estudiar las Qubaysīyāt procede de cuando trabajaba en Siria entre los años 2003 y 2016, donde en las calles de Damasco me cruzaba a menudo con mujeres cuya vestimenta me parecía bastante particular y diferenciada de las demás mujeres sirias con hiyab. Mi curiosidad aumentó aún más en 2005, durante una entrevista con el realizador Na‘dat Anzūr, que se encontraba rodando una serie de la cual tres episodios, titulados *al-Barzaj*¹, arrojaron luz sobre el estilo misionero empleado por las Qubaysīyāt para promover su difusión y percepciones intelectuales. A partir de las escenas que se estaban rodando se percibía cierta negatividad sobre el grupo, así como por un comentario que me susurró Anzūr: "Es un grupo secreto limitado a mujeres que algunos denominan las Qubaysīyāt, pero es peligroso referirse a ellas públicamente por ese nombre". Pasados unos años, el tema volvió a atraer mi curiosidad, esta vez de forma académica, a raíz del interés que suscitó mi intervención en una clase de la profesora Luz Gómez García sobre el feminismo islámico del MEAIC en 2018.

Estado de cuestión

Según ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥāy, las Qubaysīyāt permanecieron fuera del foco de atención mediática, social y académica durante décadas. No se les prestó interés hasta principios de la década del 2000. Por un lado, el primer interés de los medios de comunicación por este grupo surgió en 2002 a raíz de la serie de televisión siria de comedia social *Spot Light*, que dedicó un episodio a la penetración de las Qubaysīyāt en la alta burguesía adinerada, acusándolas de explotar la predicación islámica para lograr intereses económicos personales. Más tarde, en 2004, la serie ‘*Aṣṣayā al-dam*’ criticó las ideas religiosas del grupo considerándolas como cerradas (al-Ḥāy, 2014).

Anteriormente al surgimiento de largos informes sobre las Qubaysīyāt en la prensa internacional, como el informe de Kathrine Zoepf en *The New York Times* en agosto de 2006, encontramos que, en mayo de 2006, Ibrāhīm Ḥamīdī escribió en el diario árabe *al-Ḥayāt* un extenso informe sobre el grupo, que posteriormente fue la base de una larga serie de informes e investigaciones académicas, como Islam (2011), Kalmbach (2012) y Buergener (2013).

¹ Son tres episodios independientes dentro de la serie siria al-Māriqūn, que trata temas de extremismo y terrorismo en Oriente Próximo. Se presentó en varias cadenas televisivas árabes en el mes de ramadán de 2006. Al-Barzaj (البرزخ) en lengua árabe es: "La barrera entre dos cosas que impide su mezcla", véase: Ibn Manzūr, G. (1414 d. h.). *Lisān al-‘Arab*, 3/8. Beirut: Dar Ṣādir. En el Corán aparece con este significado en tres aleyas, dos de ellas se refieren a una barrera que separa los mares, como aleya: {Dios ha hecho confluir los dos mares, uno dulce y agradable y otro salado y salobre. Entre ambos puso un espacio intermedio y una barrera infranqueable}, véase *el Sagrado Corán*. C 18: 35, sura: 25, aleya 53, p. 364. La tercera aleya muestra que hay un tercer mundo que separa este mundo y el más allá, donde los crueles, después de su muerte, pasan un período intermedio hasta que llegue el día en que sean devueltos a la vida, véase *el Sagrado Corán*. C 18: 35, sura: 23, aleya 100, p. 348.

Además del común problema de la "clandestinidad de las Qubaysīyāt", como indica el trabajo periodístico con cierto sesgo partidista de la estadounidense Zoepf (2006), muchos de los estudios académicos mencionados en esta introducción coinciden en la particularidad de este grupo, sin explorar la causa de esta particularidad. La literatura académica existente sobre las Qubaysīyāt no nos proporciona más que lo justo para ser abordadas como ejemplo en trabajos que investigan el liderazgo islámico femenino, sus efectos, limitaciones y espacios físicos, como en Islam (2011) y Kalmbach (2012), o la educación islámica transnacional y la erudición femenina en los contextos árabes y en el islam instalado en Europa y Estados Unidos, siempre en el contexto de la autoridad islámica femenina y sus rangos de resistencia o sumisión, como en Grewal (2013) y Pérez Mateo (2017).

Por otro lado, la falta de precisión en la fecha exacta del inicio de las Qubaysīyāt permitió a muchos investigadores clasificarlo como un "movimiento" dentro del "renacimiento islámico"² que tuvo lugar en el mundo musulmán en la década de 1970 debido principalmente a la decepción popular con los Estados laicos y las elites gobernantes, autoritarias e ineficaces. Entre estos investigadores se encuentran Katherine Zoepf (2006), Sarah Islam (2011), Hilary Kalmbach (2012), Pérez Mateo (2017) y Sawsan Zakzak (2018)³. Por lo que sabemos, "la fundadora del grupo, Munīrah al-Qubaysī, comenzó su actividad como predicadora a principios de la década de 1960" (Ḥamīdī, 2006). Al preguntar a nuestra entrevistada M. Z.⁴ sobre la fecha de inicio del grupo nos informa que, a falta de una fecha precisa, se estima que surgió a finales de la década de 1950, lo que a grandes rasgos coincide con la fecha de inicio que da Ḥamīdī⁵. Al preguntar a M. Z. si las Qubaysīyāt es un movimiento [حركة/ḥaraka], nos especificó que es un grupo [جماعة/ġamā'a]. En Gómez García (1996: 10-15) se destacan dos datos importantes que caracterizan los movimientos políticos organizados [ḥaraka]: la idea de continuidad y la consciencia de la articulación islam-política. La falta de escrutinio académico en la naturaleza de las Qubaysīyāt y la fecha de su inicio es un indicio de que los estudios sobre este grupo no han analizado los factores históricos, sociales y políticos que llevaron a su aparición en particular. En la literatura académica escrita hasta el momento no encontramos ningún estudio que lo haya explorado en aras de aclarar las causas reales de su surgimiento.

Hipótesis

Consideramos que las Qubaysīyāt se presentan a sí mismas como diferentes del resto de la sociedad local e internacional, tanto civil como religiosa, y que la causa se remonta al origen del grupo como una reacción a los cambios radicales en el tejido social y la estructura demográfica de Damasco en las décadas 1950 y 1960. Para demostrarlo, se analizará:

- a- Su organización interna.
- b- Sus relaciones sociales.

² Se refiere al renacimiento de "la corriente [tayyār] de reforma [islāh] islámica iniciada desde el siglo XIX, que centra en el islam la gravitación de la modernización" (Gómez García, 1996).

³ Sawsan Zakzak (2019) indica que el investigador sirio Nabīl Marzūq le dijo después de leer Zakzak (2018) que "Munīrah al-Qubaysī comenzó su actividad de predicadora antes de la década de 1970", y menciona que ella aún no ha podido llegar a la fecha exacta del inicio del grupo.

⁴ La ñisa M. Z. es miembro de alto grado de las Qubaysīyāt; nació en Damasco en 1961, vivió en Francia desde la década de 1990 y actualmente vive en Canadá. Es médico dentista, no llevaba hiyab hasta unirse al grupo durante sus estudios en la Facultad de Medicina Dental de la Universidad de Damasco, sus padres fueron altos funcionarios de dos importantes ministerios sirios.

⁵ También lo apoya Jusoor for Studies [JfS] (2017: 9).

- c- Su postura doctrinal.
- d- Los cambios en la estructura sociodemográfica de la sociedad siria de las décadas 1950 y 1960.

Preguntas de investigación

- a. ¿Cuáles son las características que conforman la identidad de las Qubaysīyāt?
- b. Si responden a la construcción de una identidad reactiva de grupo, ¿cómo se manifiesta su identidad reactiva?
- c. ¿Cuáles son los factores que propiciaron su surgimiento como grupo?

Objetivos de la investigación

El objetivo principal de este trabajo es analizar los elementos constitutivos de la identidad de las Qubaysīyāt, que se explican por sus orígenes pero que al mismo tiempo les confiere su fortaleza como grupo, no solo local sino regional e internacional. De forma secundaria, otro objetivo es mostrar que el surgimiento de las Qubaysīyāt es en sí una reacción a los cambios que se produjeron en la sociedad siria de las décadas 1950 y 1960.

Marco teórico

Este estudio pretende profundizar en la formación identitaria de las Qubaysīyāt, la naturaleza de las relaciones entre sus miembros, sus motivos psicológicos de pertenencia y lealtad y sus criterios o predisposición psicológica a dividir el entorno humano en «yo» y «el otro», por lo que se engloba dentro del marco de los estudios sobre Identidad, ya que la identidad es el factor clave para explicar en qué se diferencian las Qubaysīyāt de los demás grupos islámicos o de mujeres. Según Amin Maalouf (1999: 20): "Mi identidad es lo que hace que yo no sea idéntico a ninguna otra persona". Junto con esta noción de identidad basada en la negación incluso de uno mismo ("no sea idéntico", "ninguna otra persona"), cuyo vacío solo es llenado parcialmente por un conjunto de pertenencias que van desde el aprendizaje hasta los lugares de residencia, los vínculos con los otros y las propias contradicciones (Martín Sánchez, 2000: 235), introducimos el concepto de «Identidades reactivas», definido por Stefano Allievi (2005: 150) como: "Identidades que solo son opuestas a alguien", que Allievi avanzó en el marco de inmigrantes musulmanes en Europa, pero que, según demostraremos, encaja para el caso de las Qubaysīyāt en Siria. Desde la Psicología Social⁶ analizaremos las implicaciones psicosociales del proceso migratorio en Damasco en la construcción de la identidad reactiva de este grupo. Como perspectiva de estudio auxiliar, utilizaremos la teoría de los Valores Culturales de Schwartz⁷ para explicar cómo se relacionan las dimensiones culturales con los criterios que son considerados más importantes para aceptar a población migrante en la sociedad damasquina; en ese sentido, estudiaremos qué factores son clave para determinar dichos criterios.

⁶ Según Floyd Henry Allport (1968): "Es la disciplina que intenta comprender cómo el pensamiento, los sentimientos o la conducta de los individuos están influidos por la presencia actual, imaginada o implícita de los demás" (Ruiz, 2005: 21).

⁷ Se define como: "Creencias sobre estados o conductas finales deseables, que trascienden a las situaciones específicas que guían la selección o evaluación de la conducta y de los acontecimientos, y están ordenados según su importancia relativa" (Schwartz y Bilsky, 1987: 551).

Dificultades de la investigación

El aislamiento mediático de las Qubaysīyāt, junto con la situación siria sujeta a una severa represión que afecta a todas las áreas del conocimiento, originó mucha información errónea en la literatura escrita sobre el grupo. Elisabeth Buergener (2013: 51), quien se refiere al contexto sirio como "único", reconoce a partir de su experiencia con las Qubaysīyāt que "aunque algunas miembros individuales estuvieron potencialmente abiertas para iniciar un encuentro y participar en su investigación, posiblemente fueron los líderes quienes las detuvieron por temor al Gobierno", obligándola a renunciar su plan de investigar a las mujeres dentro de este grupo, afirmando que "la influencia de las Qubaysīyāt en el medio religioso sirio todavía debe tenerse en cuenta como parte del contexto del activismo religioso de otras mujeres". Así mismo, el hecho de que estamos estudiando un grupo sufí nos coloca ante una corriente de pensamiento que utiliza el esoterismo: un conjunto de conocimientos, tradiciones, ritos y símbolos incomprensibles o técnicas de enseñanzas de difícil acceso que se transmiten únicamente a una minoría selecta denominada. Lo que nos exigió un doble esfuerzo en la tarea de descartar la información falsa que circula sobre el grupo, basada principalmente en chismes y especulaciones.

Relevancia de la investigación

Más allá de los estudios académicos que se limitan a incluir a las Qubaysīyāt como ejemplo, y que a su vez presentan algunas equivocaciones que demandan una mirada más atenta, la relevancia de este trabajo yace en estudiar este grupo a teniendo en cuenta las causas socioculturales que condujeron a su surgimiento, que consideramos básicas para explicar su particularidad dentro del contexto local, regional e internacional. Además, estudiar este grupo islámico transnacional abre las puertas a descubrir otros aspectos de las identidades reactivas.

Metodología

En este trabajo utilizaremos el método científico cualitativo, el descriptivo analítico, para describir el estado de nuestras variables y analizar sus comportamientos. Mediante este método evaluaremos y examinaremos las relaciones sociales de las Qubaysīyāt, su organización interna y su postura doctrinal a partir de los estudios previos sobre el grupo, su producción teórica y la información obtenida de entrevistas con algunos de sus miembros. A través de nuestras entrevistadas, también iremos aclarando algunos puntos confusos o erróneos sobre el grupo. Por lo que este trabajo se divide en dos capítulos. El primer capítulo trata de la formación identitaria de las Qubaysīyāt a través de tres partes. La primera parte presenta a su fundadora, la jequesa Munīrah al-Qubaysī, y la reformulación de su da'wa entre la élite damasquina. En la segunda parte analizaremos la identidad del grupo en el marco de la identidad nacional para indagar acerca de su clandestinidad, naturaleza y estatuto dentro del Estado sirio. En la tercera parte investigaremos su organización interna y sus mecanismos de desarrollo y difusión para averiguar más acerca de sus características. El segundo capítulo se centra en el análisis de las Qubaysīyāt como portadoras de una identidad colectiva en la sociedad global a fin de crear analogías sobre su conducta reactiva y establecer una nueva perspectiva sobre su surgimiento, e incluye cuatro partes. En la primera parte examinaremos la postura doctrinal e intelectual del grupo a través de sus libros de enseñanza y rituales. En la segunda parte describiremos y analizaremos la vestimenta de las Qubaysīyāt, aportando unas imágenes de apoyo. En la tercera parte estudiaremos las principales críticas a las

Qubaysiyāt para tener una mirada adicional sobre las diversas posturas que causan como grupo islámico femenino en el mundo árabe. En la cuarta parte abordaremos los cambios en la sociedad siria de las décadas 1950 y 1960 en aras de desvelar los factores que produjeron el surgimiento de las Qubaysiyāt y contestar al porqué de su identidad reactiva. Finalmente, aportaremos nuestro análisis conclusivo.

2. Formación identitaria del grupo

2.1. Munīrah al-Qubaysī y la reformulación de su da‘wa entre la élite damasquina

El grupo las Qubaysiyāt se conoce a partir del nombre de su fundadora, Munīrah al-Qubaysī. Nació en Damasco en 1933 en el seno de una familia adinerada de diez hijos, cuatro hembras y seis varones, que trabajan en comercio y profesiones con altas calificaciones científicas. Tras graduarse en Ciencias Naturales en la Universidad de Damasco trabajó como maestra de esta materia en los colegios de la capital siria, donde a principios de la década de 1960 combinó su actividad educativa y su actividad como predicadora, hasta que le prohibieron enseñar en los colegios públicos como consecuencia de su actividad religiosa. Esta prohibición por parte del Gobierno izquierdista de entonces, contribuyó a dos hechos: primero, motivó a al-Qubaysī a estudiar las ciencias religiosas en la Facultad de Sharīa de la Universidad de Damasco, y el segundo, aumentó su interés en instalarse en la mezquita Abū al-Nūr⁸ para seguir aprendiendo a manos del jefe de la cofradía Naqṣhabandī en Siria, el jeque Aḥmad Kuftārū⁹ (Ḥamīdī, 2006), quien la unió a esta orden sufi a finales de la década de 1950 (Turkī al-Rabī‘ū, 2018). Y "si bien al-Qubaysī fue encarcelada varias veces a principios de la década de 1960, se ha convertido en la jequesa más destacada de Siria en las últimas cuatro décadas" (Khatib, 2011: 168).

La personalidad carismática de Munīrah al-Qubaysī la capacitó para unir numerosas mujeres de la élite damasquina a su grupo y de participar en la predicación islámica siguiendo un estilo propio. Y "aunque no parece entendible por qué las mujeres que atraía formaban parte de las antiguas familias damasquinas y de la clase rica, hay que destacar que al-Qubaysī pudo difundir su da‘wa en el cuerpo social urbano de Damasco" (al-Ḥāy, 2014). Tal vez una de las razones del éxito de Munīrah al-Qubaysī en el medio islámico damasquino es su negativa a chocar con nadie. Después de la muerte de Aḥmad Kuftārū, al-Qubaysī mantuvo buenas relaciones con su hijo Ṣalāḥ¹⁰, quien dijo que la relación de la familia al-Qubaysī con la familia Kuftārū es antigua debido a que el tío de Munīrah era uno del grupo de su abuelo. Además de su buena relación personal, religiosa e intelectual con el jeque Muḥammad al-Būṭī, quien describió a las Qubaysiyāt como: "Las hermanas que dieron el ejemplo en civilización, religión e ideales" (Ḥamīdī, 2006), al-Qubaysī mantuvo una buena relación con el grupo del jeque Badr al-Dīn al-Ḥasanī, dirigido por Abū al-Jayr Ṣukrī, y con el grupo del

⁸ Es una mezquita que incluye escuelas islámicas, ubicada en el barrio damasquino Rukn al-Dīn. Fue fundada por el jefe de la cofradía Naqṣhabandī en Siria, el jeque Muḥammad Kuftārū (1875-1938) y ampliada por su hijo y sucesor Aḥmad Kuftārū en 1971. Se convirtió en el centro del islam oficial del Estado bajo el presidente Ḥāfiẓ al-Asad y su nombre pasó a llamarse Complejo del Jeque Aḥmad Kuftārū.

⁹ Nació en Damasco en 1915. Se convirtió en el muftí de Damasco en 1952 bajo el coronel Adīb al-Ṣīṣaklī. Fue el muftí de Siria desde 1964 hasta su muerte en 2004.

¹⁰ Ṣalāḥ Kuftārū fue director del Complejo del Jeque Aḥmad Kuftārū desde 2001 hasta que fue detenido por las autoridades sirias en 2009.

jeque ‘Abd al-Karīm al-Rifā‘ī y su institución islámica en la zona de Kufr Sūsah, dirigida tras él por sus hijos Sārīyah y Usāmah. Igualmente, al-Qubaysī no se alejó demasiado del Instituto Islámico al-Fatḥ de la Universidad de al-Azhar, de su director, el muftí de Damasco, el jeque ‘Abd al-Fattāḥ al-Buzum, ni de uno de sus seguidores, el jeque Ḥasan Farfūr (Ḥamīdī, 2006; Jusoor for Studies [JfS], 2017: 14).

Según el exdiputado sirio Muḥammad Ḥabaš: "Cada uno de los grupos islámicos del país relaciona a al-Qubaysī con él. Y quizás el éxito de su estilo se debe a que la mayoría de las esposas e hijas de los grandes líderes religiosos son de las Qubaysiyāt" (Ḥamīdī, 2006). Según el investigador ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥāy (2014): "Al-Qubaysī no se opone a ningún grupo ni favorece a unos en contra de otros. Sin embargo, ella está cerca de todos y lejos de todos al mismo tiempo". Y fueron, sin duda, su método, la enseñanza en círculos privados y el trabajo realizado por sus alumnas, que a su vez se convirtieron en maestras, lo que hizo que el grupo se extendiera y alcanzara renombre internacional, poniendo de manifiesto la revitalización de la enseñanza islámica por parte de mujeres doctas que no abogan por el ascetismo sino por la normalización de la función de transmisión del conocimiento islámico (Pérez Mateo, 2017: 48). De hecho, al-Qubaysī se considera una de los primeros cincuenta musulmanes más influyentes del mundo, según The Royal Islamic Strategic Studies Centre, figura junto a reyes y jefes de Estado entre los "Top 50" en sus ediciones anuales: *The 500 Most Influential Muslims in The World* desde 2009 hasta 2019.

2.2. Identidad religiosa dentro de la identidad nacional

Las Qubaysiyāt como grupo con una identidad religiosa dentro del Estado sirio laico, su clandestinidad y su relación con el régimen o la oposición, son algunos de los enigmas aún no resueltos en el debate acerca de este grupo. Si bien algunos laicos sirios piensan que las Qubaysiyāt "son la sombra femenina del islam político en Siria y más peligrosas que los talibanes", como sostiene el intelectual ateo Nabīl Fayyād (2005), algunos investigadores sirios pro islamistas, como ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥāy (2014), Muḥammad Ḥabaš (2014) y JfS (2017: 7-8), coinciden en que las Qubaysiyāt carecen del más mínimo tinte político, no están asociadas con organizaciones del islam político como los Hermanos Musulmanes ni con movimientos yihadistas o takfiríes como al-Qaeda. "Tampoco han participado en acciones contra el país durante el conflicto armado entre las autoridades y los HHMM de principios de los años ochenta", añade el periodista sirio Ibrāhīm Ḥamīdī (2006).

Debido a las condiciones políticas represivas en Siria, las Qubaysiyāt tomaban muchas precauciones cuando se movían o se reunían para los seminarios, como no ir juntas, no salir de forma colectiva al final de la lección y que la clase no exceda de seis alumnas (Ḥamīdī, 2006). Muḥammad Ḥabaš (2014) cuenta que durante su servicio como diputado tuvo "constantes confrontaciones con los servicios de inteligencia, que veían a las Qubaysiyāt como una célula inactiva de los Hermanos Musulmanes y que, a pesar de la actitud tolerante de las Qubaysiyāt con el régimen, este llegó a cerrarles instituciones importantes sin base legal", según afirma. No obstante, la propagación de la da‘wa de al-Qubaysī entre mujeres de familias damasquinas conocidas (la antigua alta burguesía damasquina), que permitió que el grupo se acercara a mujeres de funcionarios y personas influyentes cercanas a la clase rica

(la nueva burguesía damasquina), hizo que los servicios de seguridad vieran en las Qubaysīyāt un obstáculo dado el alcance de su especial red de relaciones (al-Ḥāy, 2014).

Según Ibrāhīm Ḥamīdī (2006), las autoridades sirias alentaron a las Qubaysīyāt a no dar lecciones secretas en domicilios a cambio de otorgarlas licencias para enseñar en público, y habrían permitido a las Qubaysīyāt dar lecciones en las mezquitas al-Muḥammadī, Badr y Sa'd en el barrio al-Mālikī. Recoge el testimonio de Ṣalāḥ Kuftārū: "El movimiento de lecciones en los domicilios es aterrador, y los órganos del sistema nacional deben tener acceso a estas lecciones. El Estado tiene el derecho de prohibir las lecciones en domicilios, pero no en mezquitas"; y el de al-Būṭī: "Varios jeques han informado a las autoridades que es de su interés darlas su consentimiento para trabajar en público. Dadles permisos dado que su trabajo es correcto, no tiene nada que ver con la política y su lealtad a la patria es grande". Muḥammad Ḥabaš (2014) comenta que él pudo "obtener una serie de licencias para que las Qubaysīyāt practicaran actividades públicas en mezquitas, y ese fue el comienzo de su salida al público desde 2005". Pero este cambio de hogares a mezquitas, donde el espacio está abierto a todo el mundo, y por consiguiente sujeto a amenazas y graves riesgos, causó una gran presión psicológica y una situación incómoda para las Qubaysīyāt, por lo que en las mezquitas, donde "la audiencia de los sermones que organizan las Qubaysīyāt ronda unos 25.000 personas" (Islam, 2011: 162), se limitaron a enseñar la jurisprudencia del culto, mientras que la lectura de libros de credo y algunos libros prohibidos en Siria se relegaban a seminarios especiales, celebrados con extrema precaución en domicilios (JfS, 2017: 24).

Aunque la característica principal de las Qubaysīyāt es evitar entrar en política, ya sea apoyando al régimen o rechazándolo (Ḥamīdī, 2006), la controversia sobre su relación con el régimen de al-Asad aumentó a partir de la revolución siria de 2011, tanto entre simpatizantes del régimen como de la oposición, máxime tras la difusión de un encuentro de algunas del grupo con Bašār al-Asad en las noticias de la televisión siria en diciembre de 2012¹¹. Además, en un video difundido por YouTube en diciembre de 2011, algunas que alegan ser de las Qubaysīyāt anuncian su "deserción del grupo en apoyo a la revolución debido al apoyo de la jerarquía de las Qubaysīyāt al régimen sirio"¹², lo que llevó a algunos estudios a indicar que el grupo "no está claramente a favor o en contra del régimen sirio", como Khatib (2011: 168), o que "no está claramente a favor o en contra de la revolución", como JfS (2017: 7). No obstante, hemos podido localizar declaraciones de algunas que asistieron al encuentro con al-Asad, difundidas por algunos activistas por Internet: El Ministerio de al-Awqāf nos llamó como directoras de escuelas islámicas femeninas y maestras de los institutos de memorizar el Corán para una reunión urgente, así que fuimos a la mezquita Kuwaití, cerca de la sede del Ministerio. Después de que terminamos de discutir algunos asuntos, la mezquita se cerró y los autos vinieron a transportarnos. No sabíamos a dónde nos llevaban, nos encontramos en el palacio presidencial y allí nos filmaron¹³. Desde nuestra experiencia en Siria, confirmamos que este es el método seguido por los órganos del régimen cuando se trata de organizar encuentros sorpresa con al-Asad y manifestaciones a su favor. Asimismo, tras analizar el video de las que apoyan la revolución siria, descartamos que sean de las Qubaysīyāt debido a detalles relacionados con la vestimenta (analizada en el apartado: 3.2). Así mismo, durante la entrevista con M. Z., nuestra informante, nos explicó que "las Qubaysīyāt son un grupo de predicación islámica con el objetivo de crear una generación culta y devota lejos de la política". Mencionando lo que podrían ser ejemplos de

¹¹ Véase <<https://www.youtube.com/watch?v=Uet16z4aUd0>> [Consulta: 30 agosto 2019].

¹² Véase <https://www.youtube.com/watch?v=SH7N_BawdT8> [Consulta: 30 agosto 2019].

¹³ Véase <http://alftn.net/vb3/printthread.php?t=71601&pp=15&page=3%20v%20https://www.orient-news.net/ar/news_%C5%A1ow/1060> [Consulta: 30 agosto 2019].

participación política, como las del video de apoyo a la revolución, M. Z. aclaró que "se considerarían, en caso de ciertos, casos individuales que no tienen que ver con el grupo en su totalidad". Cuando alegamos otro ejemplo, el de la viceministra de al-Awqāf, Salma 'Ayyāš¹⁴, una de las Qubaysīyāt, M. Z. sostuvo que "es solo un puesto de trabajo que no se ocupa de la política, aun así, sigue siendo un caso individual que no tiene que ver con las Qubaysīyāt como grupo. Somos un grupo pacífico, cuya única preocupación es predicar a Dios con moderación". De ello se deduce que, a diferencia de las alas de mujeres de los movimientos islámicos en general, las Qubaysīyāt se caracterizan por su ideología apolítica.

La asepsia política de las Qubaysīyāt ha ido acompañada por una asepsia de los medios de comunicación. Las Qubaysīyāt se abstienen de relacionarse con los medios y de mantener diálogos con los investigadores, por lo que, a pesar de su salida a la esfera pública, el secretismo ha continuado caracterizando al grupo y sus actividades (JfS, 2017: 21-20). Según Elisabeth Buergener (2013: 51), en una entrevista con Ŷamāl Bārūt, un académico en ciencias sociales, este le dijo "que el Gobierno sirio había otorgado estatus legal a las Qubaysīyāt bajo la condición de que rechazaran cualquier investigación sobre su grupo". Pero, aunque las declaraciones de al-Būṭī, Ṣalāḥ Kuftārū y Ḥabaš citadas anteriormente pudieron ser interpretadas como si el Gobierno legalizara el grupo, creemos que las autoridades sirias no otorgaron estatuto legal al grupo en cuestión, sino autorizaron al Ministerio de al-Awqāf¹⁵ a otorgar licencias a algunas de las Qubaysīyāt para dar lecciones en algunas mezquitas sirias: "unas cuarenta predicadoras", según JfS (2017: 23) de un total de "1200 predicadoras con licencias", según un comunicado del Ministerio¹⁶. Esta pequeña apertura que mantiene el control en manos del Ministerio de al-Awqāf, la institución religiosa oficial a la que pertenecen las antiguas escuelas islámicas de los principales líderes del círculo islámico damasquino¹⁷, no parece, en nuestra opinión, más que una artimaña para absorber este grupo de liderazgo femenino o someterlo al control patriarcal de la autoridad religiosa tradicional. Lo confirma un comunicado del Ministerio publicado en su página oficial en Facebook en mayo de 2018: El Ministerio de al-Awqāf afirma que no existe una organización llamada las Qubaysīyāt; este nombre se remonta a un cierto período que ya no existe. Ahora solo hay maestras con licencias del Ministerio cuyo trabajo se limita a la memorización e interpretación del Corán en las mezquitas; y son voluntarias sin paga¹⁸.

¹⁴ 'Ayyāš ocupa el cargo de viceministra desde 2014. "Es la primera mujer en ser viceministra de al-Awqāf en Siria y el mundo islámico", según una declaración televisada del ministro de al-Awqāf, véase <http://www.syrialife.org/?page=show_det&select_page=3&id=4375> [Consulta: 30 agosto 2019].

¹⁵ Fue establecido mediante el Decreto Legislativo nº 1 del 3 de septiembre de 1971 bajo el presidente Ḥāfiẓ al-Asad. Se ocupa de las dotaciones religiosas, awqāf [son similares a los fideicomisos de derecho consuetudinario donde el fideicomisario es la mezquita o el individuo a cargo del waqf y el beneficiario generalmente es la comunidad en su conjunto].

¹⁶ Véase <<https://www.facebook.com/awqafsyrian/posts/2126097780750909>> [Consulta: 30 agosto 2019].

¹⁷ En 1987, después de que el régimen sirio decidiera cerrar todas las escuelas islámicas del país, el jeque Aḥmad Kuftārū anunció el día antes del cierre llamar a sus escuelas: Institutos al-Asad para memorizar el Corán. Así, sus escuelas no se cerraron y su idea se convirtió en un programa llevado por el Estado. De hecho, hoy en día muchas de las mezquitas sirias incluyen institutos con este nombre, cuya gestión está encomendada al Ministerio de al-Awqāf. De este modo, antiguos complejos islámicos quedaron bajo el control del Estado, como el Complejo Abū al-Nūr y sus institutos de sharía, como el Instituto Badr para la Educación Femenina, fundado por Kuftārū en 1964; o el Complejo Islámico al-Faṭḥ, fundado por el jeque Muḥammad Ṣāliḥ Farfūr, que en 1965 abrió una sección para la enseñanza femenina.

¹⁸ Véase <<https://www.facebook.com/awqafsyrian/posts/2126097780750909>> [Consulta: 30 agosto 2019].

Queda por anotar que las Qubaysīyāt en el contexto social sirio se caracterizan por su aislamiento social, que se muestra en dos aspectos: el primero, en que las relaciones sociales de sus miembros se limitan a las mujeres que están dentro del grupo. Y el segundo, en que sus actividades de predicación se limitan a círculos muy cercanos. Por lo que parecen como una pequeña comunidad dentro de la totalidad de la sociedad femenina siria (Juossor, 2017: 20)¹⁹. Esto es algo que las Qubaysīyāt justifican a menudo, indicando que el interés del grupo está enfocado a los asuntos religiosos de las mujeres šāmíes [nativas ancestrales de Damasco²⁰], e independientemente de cualquier enfoque de reforma social (al-Rifā'ī, 2017). Eso nos lleva a la conclusión de que la da'wa qubaysí en el contexto social sirio se dirige, desde su inicio, a las mujeres de origen damasceno, cuestión que es muy significativa en términos de análisis social, especialmente si tenemos en cuenta que "el grupo carece de presencia en Alepo" (JfS, 2017: 12), la ciudad más poblada de Siria.

Pues, si bien el hecho de ser un grupo restringido a mujeres pudo ser explicado como "liderazgo o autoridad femenina", o sea dentro del marco de identidad de género, esta referencia tan clara a mujeres "šāmíes", que se repite en Ḥabaš (2014): "Las Qubaysīyāt son la fachada de la sociedad šamí", indica la existencia de una identidad regional: damasquina, en la formación identitaria del grupo. Por otro lado, el no ser dirigido a toda la sociedad siria apoya nuestro análisis anterior de no clasificarlo dentro de los movimientos islamistas en general dado que tampoco reúnen las condiciones de reforma islámica si, por ejemplo, nos atenemos a la caracterización de Gómez García (1996). Por último, desvela la razón del aislamiento social de las Qubaysīyāt, ya que es una característica común entre los originarios de Damasco, que, dependiendo de sus dedicaciones y clases sociales, sus relaciones se restringen a ellos en círculos cerrados. Dato que explica el porqué de la difusión del grupo entre las familias damasquinas de la antigua y nueva burguesía, pero no contesta a preguntas que surgen aquí miso, como ¿por qué un grupo de predicación islámica transnacional está limitado en su país de origen a un solo grupo de mujeres? o ¿por qué solo a mujeres "damasquinas del medio urbano", que no pareció entendible para al-Ḥāy (2014)? Preguntas que procuraremos responder en el apartado: 3.4.

2.3. Organización interna del grupo y mecanismos de desarrollo y expansión

Las Qubaysīyāt no tienen estructura organizativa declarada ni portavoz (al-Rifā'ī, 2017); hay falta de claridad sobre su organización interna y sus mecanismos de escalada de personal y de administración de los enormes recursos materiales que reciben (JfS, 2017: 7). Empero, la jerarquía entre las Qubaysīyāt -que también se refleja en los colores de hiyab que usan las afiliadas-, la existencia de reglas de transición entre los programas educativos -que constituyen un marco intelectual especial- y sus mecanismos de organización y desarrollo dan al grupo una forma organizativa compleja que ayudó a su continuidad y difusión.

¹⁹ El aislamiento social de las Qubaysīyāt señalado por JfS coincide con nuestras observaciones en Damasco. También lo apoyan estudios sobre las Qubaysīyāt de Arabia Saudí y Kuwait, como al-Rāṣid (2006) o de Jordania, como Sulṭān (2008).

²⁰ En Siria, a los nativos ancestrales de Damasco se les llama šāmíes, ellos también se refieren a sí mismos con este nombre. En el Registro Civil de Damasco, a los nativos se les añade: *Šām* al lado de sus fechas de nacimiento, mientras que a los originarios de otros lugares de Siria, registrados en Damasco por nacimiento o por cambio de registro, se les añade: Damasco.

Existe una clara confusión sobre la estructura jerárquica del grupo, puesto que se habla del grado de "gran šayja, ānisa madre o gran ānisa" en Ḥamīdī (2006), de "šayjāt" [plural de šayja: jequesa] en al-Rāšid (2006), de "ḥāyḥāt" [plural de ḥāyḥa: es un título que se utiliza para referirse a mujeres que hayan peregrinado a la Meca, así como a mujeres mayores en modo de respeto] en al-Rifā'ī (2017) y JfS (2017: 19), y de "jālāt" [plural de jāla: tía, también es un título de respeto en las sociedades árabes] en Zakzak (2018) y JfS (2017: 19). M. Z. nos informa más al respecto indicándonos que solo existe una šayja, la cual es Munīrah al-Qubaysī; asimismo existe el grado de ānisāt [plural de ānisa: señorita, es también el título utilizado en los colegios sirios para referirse a la maestra], las cuales son ānisāt supervisoras del trabajo de la da'wa (y, por tanto, podrían ser consideradas como predicadoras) y ānisāt especializadas en ciencias islámicas (por tanto: eruditas); y hay discípulas. Por otra parte nos proporciona datos sobre la difusión del grupo comentando que la da'wa está extendida en la mayoría de Europa, Estados Unidos y los países árabes. Al explorar más surgió la pregunta de si se relacionan las Ṭabā'iyāt²¹ en Jordania y las Saḥarīyāt²² en Líbano con las Qubaysiyāt, y M. Z. aclaró: "Estas son discípulas de la šayja Munīrah, establecieron filiales del grupo en sus lugares de residencia y se hicieron encargadas de ellas". Continúa informándonos que el grado de estas últimas es de "ānisāt encargadas de la labor de da'wa". Otra de las dudas que surgieron fue sobre la aplicación del grado "ḥāyḥa" en la jerarquía del grupo, el cual M. Z. consideró como "no existente", mientras que nuestra otra entrevistada Loubna²³ indicó que "tanto el título ḥāyḥa como jāla son seudónimos que usan las discípulas para referirse a la ānisa en sus conversaciones públicas y llamadas telefónicas con el fin de despistar a los agentes secretos".

Las ānisāt encargadas de la labor de da'wa confían en la invitación individual que conduce al cambio de conducta. En sus actividades para reclutar nuevas miembros, la belleza, la inteligencia y el estatus social son criterios claves para ser elegida. Los miembros se reclutan de familias suníes adineradas, a través de escuelas, facultades y reuniones femeninas celebradas en los salones lujosos de las antiguas familias damasquinas (JfS, 2017: 23; Zakzak, 2018). También visitan las casas de estas para familiarizarse con los padres y luego las invitan a la casa de una de las ānisāt para recibir su educación religiosa. La difusión del grupo entre las familias damasquinas de alcurnia del medio urbano, y la fuerte presencia de las predicadoras que poseen el arte de la retórica y de afectar emocionalmente, mostrando buen trato y asistencia para resolver problemas o brindar servicios, tienen un gran impacto en los corazones de las mujeres. A la par, las ānisāt a cargo de la enseñanza reciben también instrucciones sobre cómo tratar con las alumnas de forma afectuosa para facilitar su incorporación al grupo (JfS, 2017: 23). Según Loubna: Los servicios educativos de las ānisāt a las alumnas matriculadas en las escuelas privadas de las Qubaysiyāt no se limitan a la

²¹ Es el nombre por el que se conocen las Qubaysiyāt en Jordania; viene de Fādiyāh al-Ṭabbā', de origen damasquino, quien fundó la filial en Amman en la década de 1980 (Sulṭān, 2008).

²² En relación con Saḥar Ḥalabī. La filial de Líbano fue establecida por Amīrah Ḥibrīl (hermana de Aḥmad Ḥibrīl, líder del Frente Popular para la Liberación de Palestina) y luego dirigida por Saḥar Ḥalabī. Ḥibrīl fundó también la filial de las Qubaysiyāt en Kuwait en 1981, la Asociación Bayādir al-Salām, donde se conocen como Banāt al-Bayādir [Hijas o Chicas de al-Bayādir] (al-Rāšid, 2006; al-Jlīwī, 2011).

²³ Loubna Kürdoğlu, escritora turca de origen sirio, nació en Damasco en 1991 y es descendiente de una familia de eruditos damasquinos. Recibió sus estudios religiosos de mano de las Qubaysiyāt entre 1997 y 2009 a través de una de sus escuelas privadas, Dar al-Bawādir, y los institutos de sharía de las mezquitas de Damasco. Actualmente vive en Estambul, donde asiste a algunas lecciones que dan las Qubaysiyāt en la mezquita Uways al-Quranī; entre ellas se encuentra la ānisa Bayān Manzilī, nuestra fuente auxiliar.

enseñanza religiosa. Las ānisāt ofrecen lecciones privadas gratuitas en todas las materias científicas del plan de estudio formal, incluso trasladan a las alumnas en sus automóviles a la casa donde se impartirá la lección.

Las ānisāt disfrutan de un prestigioso estatus religioso entre sus discípulas. La relación entre ambas es la relación entre el *jeque* y el *murīd* [maestro y discípulo] en el sufismo, que toma un carácter educativo y alcanza el punto de apego espiritual. La ānisa es la líder y mentora de sus discípulas, de quien reciben consejos que las guían en asuntos de sus vidas. "Las Qubaysīyāt se dedican a la enseñanza con pasión. Si a esto le sumamos su buen trato y la atención que prestan por amor a Dios, la relación entre las ānisāt y sus discípulas alcanza niveles espiritualmente altos", agregó Loubna.

Las Qubaysīyāt tienen percepciones religiosas tradicionales, pero con cierto grado de flexibilidad que les permite extenderse en el entorno social urbano de las grandes ciudades. No encuentran ningún impedimento en las artes teatrales y musicales (a diferencia de los wahābīs que prohíben la música), que invierten en cultivar valores morales islámicos²⁴ (JfS, 2017: 15). En el contexto social islámico, las ānisāt se caracterizan por un importante margen de libertad frente a sus iguales, en términos de salir de casa, viajar solas y conducir un automóvil. Según Loubna: "Las ānisāt son más libres e independientes que muchas mujeres sirias. Son moderadas, no reparan en nadie, hasta las chicas sin hiyab reciben atención especial dentro del grupo", señal de que las Qubaysīyāt se centran en captar a mujeres sin hiyab, añadimos nosotros. "El asunto del hiyab está a la cabeza de las prioridades del grupo" (JfS, 2017: 22). Muchas fuentes, como Fayyād (2005), Ḥamīdī (2006), Islam (2011), al-Ḥāy (2014), al-Rifāʿī (2017) y Zakzak (2018) señalan el importante papel que ejercen las Qubaysīyāt en la propagación del fenómeno del hiyab en Damasco.

Se considera que Damasco es la incubadora real y activa de las Qubaysīyāt, de esta ciudad se han derivado las referencias del grupo y ahí se han estabilizado su visión intelectual y su imagen final. La presencia de la universidad más grande de Siria en la capital aumentó la fricción entre las alumnas damasquinas y las alumnas de otras regiones, que a su vez se han convertido en mensajeras directas del grupo al regresar a sus hogares. Importantes facultades de la Universidad de Damasco, como las de Medicina, Farmacia e Ingeniería, son algunas de las fortalezas más fundamentales del grupo, en ellas se graduaron figuras femeninas con un alto nivel educativo, que pudieron transmitir las ideas del grupo y aplicar su misma experiencia en sus propias ciudades, siguiendo el comando central en Damasco en términos de recibir instrucciones, planes de estudio, métodos de enseñanza y mecanismos de desarrollo y penetración comunitaria (JfS, 2017: 12).

Munīrah al-Qubaysī ha ideado su propia forma de penetración comunitaria incitando a sus seguidoras a trabajar en instituciones comunitarias y organizaciones caritativas existentes hasta alcanzar posiciones de liderazgo (JfS, 2017: 12), y en sectores públicos y privados, especialmente en el educativo dado que sirve a la daʿwa y la nutre con nuevos miembros (JfS, 2017: 24). Según nuestra entrevistada Loubna: Las ānisāt son graduadas universitarias en los diversos campos científicos, por ejemplo, mi ānisa Razān al-Qubaysī es una matemática que enseña esta materia en las escuelas públicas. Además, casi todas las maestras de sharīa de las escuelas públicas son de las Qubaysīyāt. A través de sus empleos

²⁴ Puede consultarse, a modo de ejemplo, este video en Internet, donde aparece una de las Qubaysīyāt cantando en la Mezquita de los Omeyas: <<https://www.youtube.com/watch?v=ArXQUmV4g3s>> [Consulta: 30 agosto 2019].

públicos han podido alcanzar puestos de altos cargos en varios ministerios, como al-Awqāf, lo que ayudó a que contribuyan a la formulación de los planes de estudio religiosos.

Munīrah al-Qubaysī se percató de que las instituciones tradicionales de los ulemas de Damasco no eran de confiar, especialmente desde que son controlados por el Estado a través del Ministerio de al-Awqāf, por lo que durante décadas su grupo ha estado operando en Damasco dentro de marcos reguladores de naturaleza laica, como asociaciones caritativas y escuelas modernas privadas (Turkī al-Rabīʿū, 2018). Desde la década de 1980, al-Qubaysī se dio cuenta de una importante brecha en la realidad educativa en Siria: la existencia de licencias antiguas de escuelas privadas en ruinas. Por lo que las Qubaysiyāt comenzaron a comprarlas mediante contratos de inversión. En casi treinta años, las Qubaysiyāt han podido poseer alrededor de 200 escuelas privadas (JfS, 2017: 23)²⁵ a las que asisten más de 75.000 alumnas (Islam, 2011: 162). Estas escuelas siguen el plan de estudios del Ministerio de Educación sirio y funcionan bajo su supervisión, pero cada escuela tiene su propio espacio para agregar algunas lecciones religiosas y celebrar fiestas sociales (JfS, 2017: 23); y se distinguen por su gran superioridad sobre el sistema de educación pública a pesar del constante hostigamiento de los servicios de seguridad (Ḥabaš, 2014).

Con el tiempo, el fenómeno Qubaysiyāt se ha convertido en una institución religiosa de pleno derecho cuya influencia se extiende al dominio público a través de una serie de instituciones²⁶ y asociaciones benéficas, que también crean gracias a su red de relaciones y a partir de donaciones de algunos comerciantes damasquinos. La difusión del grupo entre familias acomodadas de la alta sociedad damasquina le dio credibilidad y una imagen aceptable entre los empresarios y comerciantes damasquinos. Esta influencia urbana extendida a la clase adinerada alcanzó a esposas de influyentes funcionarios, lo que les abrió el camino para recaudar fondos en donaciones caritativas (JfS, 2017: 23). Loubna nos comentó como algunas de las ānisāt iban a los grandes restaurantes damasquinos y pedían a sus dueños que les dejaran la comida sobrante para distribuirla a los necesitados en lugar de tirarla, y que los dueños, además de darles la comida sobrante, comenzaron a enviarles periódicamente cantidades generosas de todo tipo de alimentos y donaciones financieras.

Debido a la presencia de la líder del grupo, la šayja Munīrah al-Qubaysī, en Siria, la visita a Damasco se convirtió en un deber, o digamos un sueño, para las autorizadas a hacerla (Ḥamīdī, 2006; al-Rāšid, 2006; al-Jlīwī, 2011). Las Qubaysiyāt denominan el viaje a Damasco: *Riḥlat Kaʿbat al-maʿānī* [el viaje a la Kaʿba de los significados], mientras el viaje a la Meca para el Ḥaḡ o la ʿUmra es: *Riḥlat Kaʿbat al-mabānī* [el viaje a la Kaʿba de los edificios] (al-Rāšid, 2006; al-Jlīwī, 2011). "Las delegaciones de mujeres devotas continúan peregrinando a Damasco para ver a la šayja Munīrah" (JfS, 2017: 12). "Tienen una oración especial durante sus encuentros con ella: Oh Dios, reúnenos en su dolor y en su esperanza" (al-Rāšid, 2006). No obstante, este juego lingüístico que hace de Damasco el centro de la

²⁵ Las Qubaysiyāt controlan el cincuenta por ciento de las escuelas privadas de Damasco (Ḥamīdī, 2006; Islam, 2011: 162). Entre sus escuelas se encuentran: Dār al-Farah en al-Muhāyirīn, dirigida por Munā Quwaydir; Dār al-Bawādir en Kufr Sūsah, fundada en 1977; Dawḥat al-Maʿyḍ en al-Mālikī; Dār al-Naʿīm y Dār al-Bašāʿir en al-Mazzah. Según JfS (2017: 24): Sus cuotas de matrícula son razonables en comparación con otras escuelas privadas, lo que hace que muchos Damascenos de la clase media envíen a sus hijas a estudiar en ellas.

²⁶ Por ejemplo, el hospital privado Dār al-Šefāʾ en Rukn al-Dīn; la librería al-Salām en al-Barāmīkah; y el prestigioso complejo Dār al-Saʿādah en al-Mazzah, que incluye una lujosa residencia de ancianos, galerías y grandes salones para celebraciones de actos sociales, como bodas y funerales.

búsqueda de Dios, la purificación y el conocimiento, que representa el aspecto interior o espiritual de la devoción: "al-maʿānī/los significados", dejando a la Kaʿba de la Meca, "la Casa Antigua y el Ombligo del Mundo"²⁷, en el aspecto exterior o físico de la devoción: "al-mabānī/los edificios", no se aleja para nada de los ribāt, zāwīya y morabitos de al-Ándalus, que se transformaron con el tiempo en centros de peregrinación en busca de la bendición [baraka] del santo fundador de la misma. Un ejemplo, es el caso de los Sid Bono de Guadalest y Granada en los siglos XIII y XIV, que fueron visitadas hasta después de su conquista por los cristianos, como indica Amina González Costa (2009).

3. Las Qubaysiyāt como identidad colectiva en la sociedad global

3.1. Caracterización de la identidad religiosa de las Qubaysiyāt mediante sus libros de enseñanza y rituales

Las obras más destacadas que se enseñan en el grupo son las siguientes²⁸:

Obras creadas por autores ajenos al grupo:

- *Iḥiāʾ ʿUlūm al-Dīn*, se considera la obra más importante de espiritualidad islámica, contiene sermones basados en la experiencia religiosa personal de su autor, Abū Ḥāmid al-Gazālī (1058-1111, fue un teólogo y jurista suní šāfiʿí, ašʿarí y sufí);
- *Rīyāḍ al-Šāliḥīn*, una colección canónica de moral islámica, actos de adoración y modales atribuidos al Profeta Mahoma, escrita por Yaḥyà ibn Šaraf al-Nawawī (1233–1277, fue un jurista y erudito damasquino del ḥadīṭ, suní, šāfiʿí y ašʿarí);
- *Al-Muqaddima al-ʿĀzrīya*, una obra en el campo de las ciencias islámicas, la tilāwa y el taʿwīd, trata sobre el conjunto de reglas para la correcta pronunciación de las letras árabes con todas sus cualidades y de la aplicación de los distintos métodos tradicionales de recitación del Corán, escrita por ibn al-ʿĀzrī (1350 -1429, fue un erudito damasquino suní, šāfiʿí y ašʿarí);
- *Dalāʾil al-Jayrāt*, un popular libro de oraciones sufíes elaborado por Muḥammad al-Jazūlī (1404-1465, fue un líder sufí marroquí iniciado según la cofradía Šāḍilīya, que pasó cuarenta años de su vida entre la Meca, Medina y Gran Siria). Según la corriente islamista wahābī, este libro está repleto de violaciones de la sharía, expresiones de asociacionismos [širk] y ḥadīṭes débiles y falsos;
- *Tuḥfat al-Murīd ʿalā ʿĀwḥarat al-Tawḥīd*, una glosa escrita por Ibrāhīm al-Bāyūrī (1783-1860, fue un erudito y teólogos suní šāfiʿí) sobre el libro de poesías, *ʿĀwḥarat al-Tawḥīd*, de Ibrāhīm al-Laḡānī, considerado como una de las ciencias de fe más importantes para los suníes ašʿaríes;
- *Fiqh al-Sīra al-Nabawīya*, una obra que aborda la vida del profeta Mahoma, escrita por Muḥammad Saʿīd Ramḍān al-Būṭī (1929 - 2013, fue un respetado erudito suní, šāfiʿí, ašʿarí y sufí, el decano de la Facultad de Sharía de la Universidad de Damasco y profesor de derecho comparado);
- *Muḥtaṣar Taḥṣīr Ibn Kaṭīr* por Muḥammad ʿAlī al-Šābūnī (un teólogo damasquino, suní y ašʿarí), es un comentario sobre *Taḥṣīr Ibn Kaṭīr*, una obra que vincula ciertos dichos del Profeta Mahoma [ḥadīṭ] y de sus compañeros [ṣaḥāba] a la interpretación

²⁷ Véase Gómez García (2019: 67).

²⁸ Los títulos de los libros se han tomados de nuestra fuentes Loubna con la ayuda de su ānisa Bayān Manzilī y de JfS (2017: 16-17).

de los versos del Corán, escrita por el exegeta damasquino šāfi‘ī, Ibn Kaṭīr. Se sostiene que es la mejor después de *Tafsīr al-Ṭabarī* y es altamente considerada entre la escuela de pensamiento salafí;

En sus tentativas por lograr la independencia intelectual, eliminar las consecuencias de la dependencia de ciertos símbolos religiosos y acabar con el estado de chantaje sectario que se practicaba sobre ellas, Munīrah al-Qubaysī animó a sus seguidoras a escribir literatura científica sobre teología islámica, habiendo elaborado algunas de las ānisāt especializadas en ciencias islámicas sus propias obras.

Obras creadas por las Qubaysīyāt:

- *Fiqh al-‘Ibādāt ‘alá al-Maḏhab al-Šāfi‘ī*, escrita por Durrīyah al-‘Īṭah; trata sobre la jurisprudencia [el fiqh] de los actos de adoración según la escuela Šāfi‘ī, una de las cuatro escuelas suníes de jurisprudencia islámica [maḏāhib]. Según Loubna, esta obra también se enseña en la mezquita Uways al-Quranī en Estambul;
- *Nuṣūm fī Falak al-Nubuwwah*, escrita por Asmā’ al-Ṭabbā’ en estilo narrativo que extrae significados y lecciones de las vidas de unos sesenta compañeros y compañeras del Profeta Mahoma;
- *Al-Mutāḥ min al-Mawālīd wa al-Ānāšīd al-Milāḥ*, una obra de tres volúmenes que se refiere principalmente a la historia y celebración del Mawlid [el nacimiento de Mahoma], elaborada por Nawāl Abū al-Faṭḥ. Incluye una colección de cantigas [ānāšīd] y alabanzas al Profeta [maḏāih]. Su contenido se basa en poemas reunidos de varios libros de poesía de eruditos sufíes relacionados con Damasco, como *Dīwān al-Ḥaqā’iq wa Ma’ymū’ al-Raqā’iq*, de ‘Abd al-Ganī al-Nābulī (1641-1731, un erudito sufí damasquino), o *Dīwān ‘Omar al-Yāfi* (un poeta sufí muerto en Damasco en 1817). Esta obra, donde la ideología sufí del grupo es evidente en gran medida, se enseña en los niveles más avanzados de aprendizaje, siempre en sesiones privadas donde las participantes son seleccionadas cuidadosamente.

A pesar de las críticas teológicas y metodológicas a las que se han enfrentado algunas de estas obras, las Qubaysīyāt dieron un paso valiente en un campo que estaba dominado por los símbolos religiosos masculinos. Cada vez que una de las eruditas escribe un libro sobre uno de los saberes islámicos, ese se adopta en lugar de otro antiguo escrito por un autor ajeno.

Obras reemplazadas:

- *Faṭḥ al-Bārī* de ibn Hiṭr al-‘Asqalānī, reemplazada por *‘Aqīdat al-Tawḥīd min al-Kitāb wa al-Sunna*, escrita por Su‘ād Mībar. Es una obra en el campo de las ciencias de la ‘aqīda [el credo] y el tawḥīd [la fe islámica en el Dios único]. Se enseña en secreto en los niveles más altos de aprendizaje;
- *Al-Sīra* de ibn Hišām, reemplazada por *Mujtaṣar al-Īmāmi fī al-Sīra al-Nabawīya*, escrito por Samīrah al-Zaīed²⁹. Era una obra de seis volúmenes con diferentes títulos y luego se ha resumido en dos volúmenes bajo el título indicado. En el prólogo de la obra, al-Būṭī elogia a la autora: "Felicitó a la ānisa que trabajó en la producción de esta obra cuyo esfuerzo precedió a los hombres en esta época, aplicando el mejor enfoque científico al servicio de la biografía profética, la pura Sunna y la cultura islámica" (Al Zayid, 1995: 12). En 1995 se ha traducida al inglés bajo el título: A

²⁹ Murió en Damasco el 27 de abril de 2019.

Compendium of the Sources on the Prophetic Narrative, por Susan Imady³⁰, Tamara Gray y Randa Mardini.

De las obras de enseñanza del grupo, que cubren las principales ciencias teólogo-jurídicas islámicas, como las ciencias del credo: el tawḥīd y el fiqh; las ciencias del Corán: la tilāwa, el taʿwīd y el tafsīr; y las ciencias de la Sunna: la sīra nabawīya y el ḥadīth; se puede concluir de forma explícita que las Qubaysiyāt -sin atenerse a los criterios del pensamiento islámico renovador- han dado prioridad al credo islámico, aseverando su firme pertenencia a los suníes en doctrina, los šāfi'íes³¹ en maḏhab y los aš'aríes³² en credo, con un enfoque sufí a nivel intelectual e ideológico. Trataremos de desbrozar lo que significa esta caracterización.

Acerca de la orden sufí [ṭarīqa] seguida por el grupo, nuestras entrevistadas M. Z. y Loubna nos confirmaron que es la Naqšabandī³³. Pidiendo a M. Z. que nos explique sobre este enfoque, nos dijo: "El enfoque sufí del grupo deriva sus orígenes y ramas del Corán y la Sunna, y sigue el rumbo de los pasos del Profeta. Las Qubaysiyāt siguen el sufismo en su verdadero sentido, que es purificar el corazón sin exageraciones durante el tiempo en que trabajan para mejorar su situación aquí y en el más allá". De hecho, estas son las características primordiales que distinguen la Naqšabandī de otras órdenes sufíes que tienden al ascetismo y la exageración, como la Qādirīya, "que se extiende en las zonas pobres y marginadas entre los curdos y tribus árabes de Hasakah y Qamishli; donde algunos llegan a golpearse con pinchos delgados en ambos lados del abdomen durante la danza" (Jūrī, 2009). No obstante, la Naqšabandī es la única que hace remontar su *silsila* [cadena iniciática] con el compañero y sucesor del Profeta Mahoma, el primer califa Abū Bakr, pasando por Abū Yazīd al-Bastāmī, Salmān al-Fārisī y al-Ḥasan ibn 'Alī, que se hace mediante la *bay'a* [juramento de lealtad] y el *sanad* [una especie de referencia o asignación concedida por el maestro al discípulo] ('Abd al-Ra'ūf al-Qāsim, 1987: 360-361), lo que revela otra razón de la peregrinación a Damasco para ver la šayja Munīrah al-Qubaysī.

³⁰ Quizás una presentación de la familia Imady podría darnos un ejemplo del personal objetivo del grupo: Susan Imady es miembro de alto grado del grupo desde mediados de la década de 1980, es hija de la norteamericana Elaine Imady, ex funcionaria de British Council en Kuwait, y del damasquino Muḥammad Imady, ministro de Economía sirio durante más de 15 años. Actualmente preside la Junta de Síndicos de Arab International University.

³¹ La jurisprudencia šāfi'ī se distingue por recurrir sistemáticamente a los ḥadīthes, lo que explica la concentración del grupo en los libros y teólogos del ḥadīth. Además, el fundador de esta escuela, al-Šāfi'ī, fue un poeta espiritual, lo que encaja con la ideología sufí de las Qubaysiyāt y su tendencia a incluir muchas poesías en sus libros de enseñanza.

³² La Aš'arīya es una escuela teológica de pensamiento islámico fundada por Abū al-Ḥasan al-Aš'arī en el siglo X como reacción a la escuela teológica Mu'tazilī. Es la escuela con mayor número de adeptos entre los eruditos musulmanes suníes. Todos los eruditos šāfi'íes y mālikíes, una gran parte de los predecesores imames ḥanbalíes y una parte de los ḥanafíes son aš'aríes. La otra parte pertenece a la escuela Matirdīya, pero sin ningún tipo de controversia entre ellos (al-Sinan y al-'Anjari, 2016: 6-7). Sin embargo, los wahābīes, la corriente más extremista de los ḥanbalíes contemporáneos, tienen muchas críticas a los aš'aríes y más aún a los sufíes, que son en su mayoría aš'aríes.

³³ Toma su nombre de su maestro Bahā' al-Dīn Naqšaband (1318-1389), quien abolió muchas tradiciones del sufismo, como la *Ḥaḍra* [sesión de audición espiritual, se basa en recitar recuerdos de Dios y alabanzas al Profeta con música y danza] (anotamos que las Qubaysiyāt la practican), la *Jalwa* [el retiro, se aplica inicialmente al aislamiento de la gente y gradualmente pasa a significar la ausencia del siervo que da lugar a la presencia divina] (las Qubaysiyāt no la practican, según JfS (2017: 20)), las *karāmāt* [maravillas sobrenaturales realizadas por santos musulmanes debido a un don espiritual otorgado libremente por Dios] y en particular abolió el mito de la *silsila* [linaje iniciático]. No obstante, después de su muerte, los naqšabandíes volvieron a algunas tradiciones ('Abd al-Ra'ūf al-Qāsim, 1987: 360-361).

Las Qubaysīyāt otorgan a las *adkār* [o *āwrād*: plegarias y súplicas tomadas de los textos del ḥadīṭ y las aleyas del Corán] una importancia especial. Suelen recitarse de forma individual, pero también, al igual que en muchas órdenes sufíes, se practica como una actividad ceremonial. Según Fawzīyah al-Jlīwī (2011): "Tienen lo que se conoce como al-*Salāt al-Nārīya* [Oración Ardiente], que se repite oralmente en números específicos y momentos especiales con el fin de atraer un interés o evitar un daño". Al recitar el texto de esta oración a nuestra entrevistada Loubna, ella nos informó que el texto procede de un libro de oraciones llamado *al-Awrād al-Mujtāra*, elaborado por su abuelo, el jeque Muḥyī al-Dīn al-Kurdī, que las maestras distribuían entre las alumnas que no conocían las oraciones de memoria, antes o después de clase y en ocasiones islámicas, como el ‘Īd, la Noche de Mediados de Ša‘bān y la Laylat al-Qadr³⁴. Este libro contiene oraciones comunes entre varias órdenes sufíes, como la Šāḍilīya (la segunda orden en Damasco en términos de difusión), lo que destaca otra característica de la Naqšabandī, que es su flexibilidad a fundirse con otras órdenes sufíes. Según Loubna: "Las *adkār* crean una atmósfera espiritual reconfortante y pacífica. Por ejemplo, durante el conflicto armado en Siria solíamos recitar el versículo coránico: {Nadie, salvo Dios, lo revela}³⁵, esto nos daba paz y tranquilidad".

Volviendo a la caracterización que queda por desbrozar, al-Ḥāy (2014), Ḥabaš (2014) y JfS (2017: 16) coinciden en que el método científico seguido por las Qubaysīyāt se basa en la percepción tradicional del islam. JfS (2017: 14) agrega: "Parece que las primeras ānisāt seguían la orden Naqšabandī debido al entorno religioso y social que rodeaba el grupo en el momento de su inicio". Pero, sabiendo que la percepción tradicional del islam no es idéntica entre las escuelas jurídico-doctrinales ni entre las escuelas de pensamiento islámico, y que el maḏhab dominante en Siria y en el mundo islámico es el ḥanafī³⁶, nos resulta enigmático que la Šāfi‘ī sea la escuela dominante en los libros de enseñanza del grupo. Esta incógnita se desvanece al saber que el islam tradicional de los šamīes en las décadas de 1950 y 1960 era -y sigue siendo- el islam suní en doctrina, šāfi‘ī en maḏhab, aš‘arīes en credo, con un gran control de los maestros sufíes, que habían sido apoyados desde el califato otomano, y que la Naqšabandī era justamente la cofradía dominante en Damasco en esta época. No obstante, este énfasis en Damasco, o más bien, esta identificación étnica con Damasco que caracteriza las Qubaysīyāt, que esta vez se demuestra mediante sus libros de enseñanza y su cuidadosa selección de ulemas relacionados con Damasco y su islam tradicional, indica la existencia de una identidad reactiva camuflada en una identidad religiosa. Eso se refuerza si también consideramos algunos comentarios contradictorios sobre el grado de devoción de Munīrah al-Qubaysī antes de comenzar su da‘wa, donde JfS (2017:9) señala que: "Ella fue objeto de lástima y sorpresa de sus compañeras, puesto que era la única que portaba el hiyab en la escuela en esa época"; o donde otros por Facebook arguyen que: "Antes de su da‘wa era *fāsiqa* [pecadora], no llevaba hiyab"³⁷. En suma, al-Qubaysī, o era la única devota en medio de una sociedad liberal, o era liberal como las demás ciudadanas sirias, pero algún suceso la impulsó a la religiosidad. Ampliaremos nuestro análisis en los apartados: 3.2 y 3.4.

³⁴ Véase las definiciones en Gómez García (2019: 69).

³⁵ Véase *el Sagrado Corán*. C 27/52, sura 53, aleya 58, pp. 528.

³⁶ Véase

<<http://www.aljaml.com/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B0%D9%87%D8%A8%20%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D9%8A%20%D9%81%D8%B1%D9%88%D8%B9%D9%87%20%D9%88%D8%A3%D9%85%D8%A7%D9%83%D9%86%20%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%87%20%D9%88%D8%A3%D8%B4%D9%87%D8%B1%20%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA%D9%87/>> [Consulta: 30 agosto 2019].

³⁷ Véase <<https://www.facebook.com/Syrian.Revolution/posts/1015252970225572/>> [Consulta: 10 septiembre 2019].

3.2. La vestimenta de las Qubaysīyāt como símbolo de identidad

Es fácil identificar a los miembros de las Qubaysīyāt en los espacios públicos debido a sus uniformes (JfS, 2017: 25; al-Rifā'ī, 2017). Se dice que el rango de un miembro de las Qubaysīyāt se conoce por el color de su hiyab, cuanto más cercano al negro sea, más se acerca a la šayja Munīrah (Ḥamīdī, 2006); y que las Qubaysīyāt empiezan con llevar un hiyab blanco, luego lo llevan de color azul, escalando acorde a sus rango a azul oscuro, azul marino, hasta llegar al color negro (Silver y al-Ṭāhir, 2014: 95; al-Rifā'ī, 2017; JfS, 2017: 19). Según M. Z.: "Algunas de las ānisāt, a medida que avanzan en edad, prefieren llevarlo de un color más oscuro como expresión de piedad, puesto que estas tonalidades no llaman la atención".



Imagen 1- Varias de las Qubaysīyāt en un encuentro con Bašār al-Asad³⁸

Otro factor destacable es la forma de la que se amarra el hiyab, anudado por debajo de la barbilla y envuelto dentro de una gabardina que no cubre las piernas al completo, siendo a menudo de tela impermeable de color azul marino. Debajo de la gabardina, se lleva una camisa blanca de mangas largas con una falda clásica de pinzas de color azul marino, que a su vez no cubre las piernas al completo, llevando gruesas medias de color beige mate y mocasines negros. Este uniforme lo llevan en todas partes, incluso en bodas donde solo acuden mujeres, según nuestras observaciones en Damasco. Por último, las Qubaysīyāt no se cubren la cara, y "sugieren a sus seguidoras no hacerlo. Prohíben llevar medias femeninas de color negro, o pantalones, incluso en casa entre mujeres o a solas delante del marido", según afirmó Loubna. Esta última característica no es común entre las musulmanas devotas en general, ya sea en Siria o en cualquier otro lugar. Por el contrario, coinciden con los wahābīs en "prohibir la depilación de cejas y usar maquillaje", otra característica que aporta Ḥamīdī (2006). No obstante, las gabardinas de las Qubaysīyāt son a menudo criticadas (JfS, 2017: 19) por parte de los wahābīs y los Hermanos Musulmanes porque, según sus preceptos, la mujer debe cubrir su cuerpo desde la cabeza hasta los pies con vestimenta desajustada.

³⁸ Al-Mutlaq, J. (2018). *Al-Qubaysīyāt wa al-Mujābarāt al-sūrīya* [fotografía]. Recuperada de <https://www.syria.tv/content/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A8%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AE%D8%A7%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9/>.



Imagen 2- Una de las Qubaisiyat andando en una de las calles de Damasco³⁹

Cabe destacar que la longitud de la gabardina de las Qubaysiyāt es una peculiaridad compartida por otras mujeres veladas de las urbes sirias (JfS, 2017: 19), y que portar una gabardina corta no representa más que ser una mujer suní del medio urbano (las sirias suníes del medio rural llevan abrigos largos y tienden a taparse la cara). Sin embargo, "los vaqueros ajustados con un pañuelo ligero en la cabeza es la vestimenta que generalmente distingue a las damascenas" (Turkī al-Rabī'ū, 2018). Por consiguiente, las Qubaysiyāt no solo se presentan a sí mismas como diferentes de las musulmanas con hiyab en general, sino también de las damasquinas veladas, las sirias suníes sin hiyab y las sirias cristianas, 'alawíes, drusas e ismā'īlíes (no cubren el pelo por motivos religiosos). Entonces, ser una de las Qubaysiyāt significa: ser una mujer, musulmana, suní, devota y del medio urbano.

Pues, hasta el momento no se conoce de ningún grupo o movimiento de militancia islámica que se haya hecho con un uniforme preciso. En el artículo de Ḥamīdī (2006), el jeque al-Būṭī explica que: "Las Qubaysiyāt llevan el hiyab azul⁴⁰ marino porque se distinguen de las demás". Y aunque el autor añade que: "No fue una coincidencia que al-Qubaysī eligiera este color porque existe una creencia común de que al representar el centro entre el blanco y el negro representa la moderación", pensamos que este argumento es, en sí mismo, un indicador de identidad reactiva, que se demuestra con la deliberada elección de al-Qubaysī de presentar a las Qubaysiyāt como diferentes de las demás mujeres mediante su vestimenta que, por sí sola, construye una identidad opuesta a otras personas, ya sea para mostrar "moderación" o para exponer "estrato social", como señalan Silver y al-Ṭāhir (2014: 95) o "superioridad a niveles educativo, social y religioso", como puntea JfS (2017: 15).

³⁹ Turkī al-Rabī'ū, M. (2018). *Mawālid al-nisā' fī Dimašq al-ṧadīda: ḡharakatu Qubaysiyāt am rasmun li-ḡuṭūṭ al-ṧirā' fī al-madīna?* [fotografía]. Recuperada de <<https://www.alquds.co.uk/wp-content/uploads/2018/11/%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D8%AF%D8%B9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%AF%D9%8A%D9%86%D8%A9-%D8%AF%D9%85%D8%B4%D9%82.jpg>>.

⁴⁰ Anotamos que hemos preguntado a nuestras entrevistadas sobre el porqué de elegir el color azul precisamente, pero no obtuvimos información al respecto.

3.3. Críticas al grupo vinculadas con su identidad

Las Qubaysīyāt, como predicadoras y eruditas, provocaron críticas entre algunos círculos islámicos de Oriente Próximo. El libro más célebre contra ellas es *Dirāsa šāmila ‘an al-tanzīm al-nisā’ ī al-sirrī al-jaṭīr li-Munīrah al-Qubaysī, Amīrah Yibrīl, Saḥar Ḥalabī, Fādiyah al-Ṭabbā’ y Su‘ād Mibar* [Estudio exhaustivo sobre la organización femenina secreta y peligrosa de Munīrah al-Qubaysī, Amīrah Yibrīl, ...], escrito en 2003 por el jeque Usāmah al-Sayyid, afín al grupo los Aḥbāš de Líbano (Ḥamīdī, 2006). Según JfS (2017: 6): "Es un estudio dominado por un tono partidista en el contexto de competencia entre predicadoras libanesas", por lo que no solo carece de referencias científicas, sino también incluye ideas erróneas sobre el grupo y cargos ofensivos contra sus principales miembros. En Internet se pueden encontrar numerosos artículos contra las Qubaysīyāt basados fundamentalmente en este libro. También, ha sido la fuente primordial de algunos investigadores de la corriente wahābī, como al-Rāšid (2006) y Fawzīyah al-Jlīwī (2011). Esta última señala que "una de las razones de la animosidad de los Aḥbāš hacia las Qubaysīyāt se debe a que los Aḥbāš pertenecen a la cofradía sufí Rifā‘īya". Pero, lo insólito en el caso del estudio de al-Sayyid es su crítica a algunas creencias y disciplinas comunes en el sufismo, como *al-‘ilm al-ladunī* [el conocimiento que se alcanza a través de la inspiración divina], las *adkār* y la relación maestro-discípulo, lo que hace sospechar que dicha hostilidad va más allá de las diferencias entre cofradías, especialmente porque ambas son šāfi‘íes y coinciden en que sus seguidores deben tener un oficio como fuente de sustento. Entre estas críticas, que también se repiten en al-Rāšid y al-Jlīwī: "No discutir con la šayja y considerar que el amor por ella proviene del amor del Mensajero de Dios"; y que "la murīda es una estructura creada por Dios para la devoción en el amor y el servicio a la ānisa"; y "entre las consignas del grupo cuentan que no hay conocimiento ni acceso a Dios sin maestra".

Las dudas sobre el estudio de al-Sayyid aumentan con su interpretación de uno de los conceptos más famosos de la metafísica sufí, *Wiḥdat al-Wuṣūḍ* [Unidad de Existencia], apoyándose en algunos versos de poesía, como: "Eres la copia de los universos, en ti la imagen del Piadoso" (2003: 13), que toma de uno de los libros de enseñanza del grupo: *Al-Mutāḥ min al-Mawālīd wa al-Ānāšīd al-Milāḥ* (analizado en el apartado 3.1); o como: "Todo lo que deseas está en el mismo Dios"; y "Dios está en la abundancia. Es solo él lo que ves en todos los seres", que alegó extraer de "un libro llamado *Mazāmīr Dawūd*, sin nombre de autor ni editorial", como indicó él (2003: 11). Y aunque "no existe un libro con este nombre en el plan de estudios de las Qubaysīyāt", como aseguraron nuestras fuentes M. Z., Loubna y su ānisa en Estambul, Bayān Manzilī; y que, en primer lugar, es imposible de encontrar, añadimos nosotros; sí queremos señalar que nos resulta incompetente que un jeque sufí interprete estos versos de la siguiente manera: "Esto significa que Dios es el cielo, el sol, la tierra, la gente y los animales, o sea que Dios es el mundo y el mundo es Dios, y eso es una blasfemia explícita" (2003: 12). En el mejor de los casos, al-Sayyid no interpreta el concepto Unidad de Existencia desde la perspectiva de la filosofía sufí⁴¹, sino proporciona una interpretación superficial del Panteísmo desde una perspectiva takfirí. Por otro lado, pese a

⁴¹ En la metafísica sufí prevalecen dos conceptos: *Wiḥdat al-Wuṣūḍ*, *wuṣūḍ* [existencia o presencia] aquí se refiere al Dios eterno y creador. Y *Wiḥdat al-Šuhūd* [Unidad de Testigos], que se refiere al ser finito y sostiene que Dios y su creación están completamente separados. Ambos conceptos se refieren al estado espiritual del sufí, si el sufí dice: No veo nada más que a Dios, entonces él está en estado de unidad de testigo. Si dice: No veo nada pero veo a Dios en él, entonces él está en estado de unidad de existencia.

que al-Sayyid no mencionara al-Ḥallāy por su nombre (solo aporta algunos de sus versos, como: "En mi corazón solo está Dios" (2003: 13)) ni a ibn 'Arabī, en algunos artículos basados en su libro, como al-Jlīwī (2011), se acusa a las Qubaysīyāt de "maximizar ibn 'Arabī y al-Ḥallāy". Será por el hecho de que ibn 'Arabī fue el sufí que más se caracteriza al discutir esta filosofía en los detalles más profundos.

Las demás acusaciones de al-Sayyid contra las Qubaysīyāt de desviación en la fe, lesbianismo, brujería e instrumentalizar la religión para obtener beneficios económicos (lo que nos recuerda a las series sirias mencionadas en el apartado: 1), las fundamenta en chismes⁴². Pero lo sorprendente en algunos de estos es que son metáforas, o más bien, chistes que contienen burlas de Dios⁴³, similar a los que se intercambian entre los agentes secretos sirios. No obstante, la información más verosímil sobre el propósito de este libro llega once años después de su publicación, por el exdiputado Ḥabaš (2014), quien señaló que: Esta obra publicada por los Aḥbāš, conocidos por su lealtad absoluta al régimen sirio, fue parte de una campaña para desacreditar e intimidar a las Qubaysīyāt, en la que también participaron escritores sirios laicos; y era habitual durante años que los oficiales de inteligencia sirios distribuyeran copias de este libro a sus visitantes con el pretexto de advertencia.

Las principales críticas a las Qubaysīyāt lanzadas por la corriente wahābī por Internet⁴⁴ se relacionan con su postura sobre el sufismo en general. Según los wahābīs, cualquier afiliación mística se considera contraria a su doctrina y se juzga como apostasía. Pues, la filosofía sufí, sus prácticas rituales y algunas de sus celebraciones, como al-Mawlid, se consideran innovación en asuntos religiosos [bid'a] o herejía. Igualmente, los wahābīs piensan que *al-ilm al-ladunī* se concede sólo a los mensajeros de Dios, así que alegar poseer este conocimiento sin evidencias, es decir, simplemente a través de la inspiración, se considera una apostasía [kufr]. Asimismo, santificar a las personas y considerarlas mediadoras entre la gente y Dios se juzga como politeísmo de grado mayor [širk akbar]. Podemos conocer la opinión tajante de esta corriente a tenor de la fetua n° 16-11 del Comité Permanente de Fetua, que surge como respuesta a una consulta que aporta como caso muchas de las acusaciones lanzadas por al-Sayyid, seguidas de una pregunta sobre la validez de fe de las Qubaysīyāt y si es lícito casarse con ellas⁴⁵.

⁴² Por ejemplo, escribe: "Un jeque sirio de Qatanā dijo: Se conoce que las del grupo de Munīrah al-Qubaysī son lesbianas y no obedecen a sus maridos" (al-Sayyid, 2003: 14).

⁴³ Por ejemplo, escribe: "Fadwā, que es estudiante de Saḥar Ḥalabī y trabaja con ella como maestra, dijo: Dios tiene un número de teléfono, 111, y si pedimos este número él responde. También dijo: Dios hace rebajas en meses específicos" (al-Sayyid, 2003: 19).

⁴⁴ Hay blogs en sitios web de esta corriente escritos por algunas que alegan ser exmiembros de las Qubaysīyāt de Arabia Saudí y Kuwait, a menudo con seudónimos y estilo de confesiones, como el blog de Um al-Barā' al-Salafīya en el foro *Multaqā Ahl al-Ḥadīth*, titulado: «Yo era de las Qubaysīyāt y me he arrepentido, alabado sea Dios. Lo que diré son hechos importantes sobre ellas para tener cuidado», véase: <<https://www.ahlalhadith.com/vb/showthread.php?t=210281>> [Consulta: 30 agosto 2019]. Hay también un libro electrónico titulado: *Aršif Multaqā Ahl al-Ḥadīth -3*, que en el capítulo 32 recoge muchos comentarios sobre las Qubaysīyāt y un informe sobre su filial en Kuwait, véase <<https://al-maktaba.org/book/31616/15504>> [Consulta: 30 agosto 2019].

⁴⁵ Resumen de la fetua: Todas las órdenes sufíes, incluida la Naqšabandī, son doctrinas corruptas contrarias al Corán y la Sunna, que no solo son una herejía, sino que también contienen muchos politeísmos mayores ejemplificados por su excesiva reverencia a sus jeques y agarrarse a ellos sin Dios, basándose en sus creencias de que tienen poderes y actúan en el universo, y estos son dichos falsos. Por lo que hay que tener cuidado con los sufíes, hombres y mujeres, impedir que trabajen en la enseñanza o educación y prohibir su entrada en asociaciones femeninas para no injuriar las creencias de las musulmanas. Y la mujer influenciada por el sufismo en la medida mencionada por el interrogador, no se

Las restantes críticas de los wahābīs, como en al-Rāšid (2006), giran en torno a un conjunto de opiniones subjetivas relacionadas con su percepción de la mujer. La libertad que disfrutaban las Qubaysīyāt está a la cabeza de estas críticas, como: "Salir de casa frecuentemente y viajar solas". Seguida de críticas conexas con la lucha de géneros, como: "Dar prioridad al grupo"; y "Obedecer a la šayja en lugar del padre o el esposo", o de otras relacionadas con el matrimonio y basadas en especulaciones, como: "Abstenerse del matrimonio para servir al grupo"; y "La necesidad de pedir permiso de la šayja para casarse". Pero, aunque algunos indican que las Qubaysīyāt son reacias a casarse, ellas, por el contrario, son activas en concertar matrimonios. De hecho, ese puede ser el factor principal de la difusión del grupo a nivel internacional. Pues, a través de matrimonios de predicadoras con empresarios expatriados, las Qubaysīyāt han podido establecer filiales del grupo en Oriente Próximo, Europa⁴⁶ y Estados Unidos (Silver y al-Ṭāhir, 2014: 93-95).

Nabīl Fayyād (2005), un intelectual sirio laico bien visto por el régimen de al-Asad, no ve en las Qubaysīyāt más allá que su género. La pregunta que plantea en su artículo es: ¿Son las Qubaysīyāt una organización de lesbianas en realidad, o son una organización religiosa con tinte lésbico? Y aunque el autor concluye con: "En el terreno, las Qubaysīyāt demostraron que, en general, no son homosexuales", insiste en que: "La forma en que van estas mujeres conducirá a un lesbianismo cuasi completo". Según el argumento de Fayyād: Las Qubaysīyāt en lugar de rechazar el islam con sus conceptos masculinos que desprecian la feminidad, como el hiyab, la feminidad se negó a sí misma y se convirtió en una carga para la masculinidad. Esta suplantación de masculinidad conducirá con el tiempo a la prevalencia del lesbianismo entre ellas, especialmente porque el islam no parece ser estricto en este tema en general. Rematando con: "Las Qubaysīyāt no son menos peligrosas para la unidad de la sociedad que cualquier otra organización fundamentalista, como la Talibán" (Fayyād, 2005). Y aunque no podemos detenernos en esta significativa relación entre islamismo y lesbianismo para demonizar a ambos en aras de los intereses del régimen, sí queremos dejar constancia del uso que se hace de la Qubaysīyāt en este sentido.

La clandestinidad que caracteriza a las Qubaysīyāt es una crítica común en la literatura escrita sobre el grupo. En un estudio realizado por ateos árabes, estos concluyen que: "Las Qubaysīyāt son una secta que se organiza a modo de construcción jerárquica masónica con un grado muy alto de habilidad, poder e influencia" (Silver y al-Ṭāhir 2014: 98). Los autores basan la demostración de su hipótesis en que: "El Gobierno sirio ha reconocido al grupo levantado su prohibición en 2006, con la condición de transferir sus actividades de los domicilios a las mezquitas, pero sus actividades se siguieron llevando en secreto" (Silver y al-Ṭāhir 2014: 94), lo cual, como ya hemos comentado, no es cierto.

Otra crítica común es que el grupo se enfoca en atraer a mujeres de familias adineradas y en establecer sus actividades en los salones de la élite damascena, lo que nos coloca ante un modelo de islam de mercado. Empero, si asociamos esta característica con el comportamiento de las Qubaysīyāt en Damasco: dirigirse a mujeres šāmīs de la antigua burguesía, esto nos pondría ante un patrón de islam burgués local, más cercano, como pensamos, a los salones islámicos que conoció el Cairo en los meses de ramadán de los años noventa, analizados por Sāmiyah Sirāy, donde reveló un esfuerzo consciente y deliberado

debe casarse con ella ni mantenerla como esposa, excepto después de su asesoramiento y arrepentimiento ante Dios (Muntadā 'Aqīdat Ahl al-Sunna wa al-Ġamā'a, 2010: 6-7).

⁴⁶ Como en Austria, Francia, Suecia, Alemania y Suiza (Ḥamīdī, 2006; Silver y al-Ṭāhir, 2014: 95).

por parte de mujeres egipcias para convertir el ramadán en una ocasión comercial a través de las recepciones de la élite tradicional del Cairo. Lo que nos importa del análisis de Sirāy al-Dīn es su referencia a los antecedentes de estas mujeres: La mayoría de ellas pertenecían a la antigua burguesía de los terratenientes del Cairo, quienes a menudo se distanciaban de los nuevos ricos que se convirtieron en millonarios de la noche a la mañana bajo la política de liberalización de Ānwar al-Sādāt. Esto nos sitúa ante una élite tradicional que se siente asediada, así que explota la escena con sus salones islámicos para redibujar las líneas de lucha en la ciudad y afirmar su identidad local (Turkī al-Rabīʿū, 2018). Si comparamos los salones islámicos de la elite del Cairo con los salones de élite de las Qubaysiyāt, podremos considerar estos salones como marcos organizativos adicionales. Esto no significa que nos enfrentamos a un islam de mercado, ya que pensamos que las Qubaysiyāt, o estas burguesas damasquinas, al igual que las burguesas egipcias, solo pretenden enfatizar un mensaje de identidad a modo de reacción más que cualquier otra cosa, como demostraremos a continuación.

3.4. Los cambios en la sociedad siria de las décadas 1950 y 1960

En su estudio del Levante mediterráneo, el historiador Waḡīḥ Kawṭarānī (2013) destaca un fenómeno de gran importancia en Siria: el predominio de una secta en algunas regiones y no en otras, y el contraste entre la ciudad y el campo vecino en términos de afiliación sectaria⁴⁷. Este fenómeno surge principalmente como resultado de la intervención de las autoridades que gobernaron Siria antes de su independencia abril de 1946, que recurrieron al cambio demográfico como método de control y dominación, especialmente porque las ciudades han sido durante mucho tiempo los puntos focales del resurgimiento religioso y las divisiones sectarias. A la larga, esto condujo a una desconexión casi total entre la ciudad y sus suburbios rurales, transformando a Siria en ciudades suníes rodeadas por aldeas compuestas por minorías de las ramas del islam chií (Kawṭarānī, 2013: 56-87).

La sociedad siria de los años cincuenta se encontraba inmersa en una profunda división entre la élite gobernante con riqueza y poder en las ciudades y el campesinado explotado y los clanes en sus sociedades patriarcales. La elite tradicional dominante -la elite estatal heredada del Mandato francés- no logró construir una democracia sólida y auténtica capaz de integrar el Estado en la sociedad, siendo su mayor fracaso el no establecer bases locales consolidadas en el medio rural (Hinnebusch, 2014: 462).

El crecimiento de la conciencia de clase entre el campesinado, tras unirse al Ejército y a los partidos políticos -precisamente al Partido Baaz Árabe Socialista, el Partido Social Nacionalista Sirio y el Partido Comunista-, como caldo de cultivo para sus tendencias radicales, condujo al ascenso social de las gentes del medio rural compuesto por las minorías religiosas, los ‘alawíes, los ismāʿīlīs y los drusos (ramas del islam chií), causando grandes migraciones sociales de las zonas rurales hacia las urbes entre las décadas de 1950 y 1960. Pues las montañas de los drusos en el sur, las montañas de los ‘alawíes en el oeste y algunas áreas de las montañas costeras de Tartús en el este y las zonas rurales más pobres al este de Hama donde se propagan los ismāʿīlīs, no proporcionaban un sustento decente. Las migraciones también se vivieron en el área empobrecida de Hauran, compuesta por clanes y

⁴⁷ Por ejemplo, la ciudad de Hama es suní mientras que su zona rural es beduina ‘alawí. Lo mismo ocurre con la provincia de Lataquia, cuyas ciudades son suníes y sus medios rurales son ‘alawí.

sometida al control de los mercantes damasquinos. En la década de 1950, como resultado del hermanamiento entre patriotismo y crisis sociales, el Baaz se convirtió en el principal partido⁴⁸ de la clase obrera y el campesinado de donde descendían algunos de sus fundadores. Sin embargo, la resistencia de la población urbana fue el principal punto débil del Baaz (Heinnebusch, 2014: 152-158).

En este contexto, las memorias del médico baazista sirio Sāmī al-Ŷundī (1969) revelan como el Baaz que se desarrolló en Damasco fue incapaz de penetrar en su espacio urbano. Ataño esto a que el Baaz no pudo comprender la estructura de la sociedad damasquina y la naturaleza de las fuerzas que controlan sus interacciones diarias, lo que hizo que el Baaz fuera marginado en beneficio de otros partidos que representaban a las gentes de las urbes, como el Partido Nacional y el Partido Popular. No obstante, al-Ŷundī nos ofrece una visión literaria sobre el papel básico desempeñado por los baazistas en la reorganización del espacio público de Damasco: "Las caravanas de los aldeanos comenzaron a abandonar las aldeas de las llanuras y montañas en dirección hacia Damasco, donde la perturbadora letra *qāf*⁴⁹ abrumaba sus calles, cafés y las salas de espera de sus ministerios" (1969: 136-137).

El proceso de remodelación de la estratificación de la capital siria de la décadas de 1960 estaba en su pleno apogeo. Damasco, compuesta por contadas familias suní y algunas familias cristianas de la alta burguesía (Kawṭarānī, 2013: 56-87), fue testigo de una enorme transformación demográfica debido a las migraciones. De este modo se formaron barrios marginales que unieron Damasco a sus suburbios cuyos habitantes eran nasiríes con trasfondo islámico y una gran influencia en los asuntos públicos (Ŷamāl Bārūt, 2012: 209). Pero, si debido a su movilización anterior, un grupo minoritario obtiene una posición política dominante y la utiliza para excluir a otros grupos, es probable que las identidades subyacentes regresen (Hinnebusch, 2014: 33).

En este contexto histórico crítico para la sociedad damasquina surgió el grupo de las Qubaysiyāt, prosperó en escuelas y salones de elite al enfocar sus actividades entre las mujeres damasquinas que deseaban afirmar su identidad cultural y social para distinguirse de las mujeres procedentes del lejano campo que invadieron su ciudad que ya no se parecía a sí misma ("La Šām ya no tiene šāmíes", un dicho que se repite con frecuencia en Damasco). Emplearon dinero e influencia en un área donde la inversión no decepciona: la educación, que agrega a la actividad de las Qubaysiyāt una dimensión estratégica importante en la configuración de la identidad individual y tal vez de la identidad colectiva cuando esta dimensión se combina con sus otras actividades (Zakzak, 2018).

Amin Maalouf (1999: 123) habla de que todos y cada uno de nosotros somos depositarios de dos herencias, una vertical vinculada a los antepasados, a la tradición de nuestro pueblo y a nuestra comunidad religiosa; y otra horizontal vinculada al grupo de iguales y es producto de nuestra época. Esta segunda es la más determinante, sin embargo, esa realidad no se refleja en nuestra percepción de nosotros mismos. Según Vera Noriega y Valenzuela Medina (2012: 273): La Identidad es nuestra comprensión de quiénes somos y

⁴⁸ Ocupó el segundo lugar en las elecciones parlamentarias de 1954 con veintidós diputados, antes de usurpar el poder político tras el golpe militar de 1963.

⁴⁹ Se refiere al dialecto de las gentes del medio rural sirio y los clanes, que en su habla pronuncian la letra *qāf* (Q, en árabe: ق) tal cual. Los originarios de las urbes sirias no pronuncian la letra *qāf* en su habla dialectal, por ejemplo, *qalīl* [poco] se pronuncia: *alīl*.

quiénes son los demás. Al reflexionar sobre quiénes somos, la imaginación psicológica nos remonta hasta esa dimensión en la que nos enfrentamos a nosotros mismos, nuestro Yo, un sustrato biológico, familiar, educativo y social, que llegamos a experimentar fenomenológicamente como una parte de nosotros mismos, como nuestra marca indeleble a través de momentos y circunstancias, y que trasciende nuestros pensamientos y sentimientos. No obstante, Amartya Kumar Sen (2006) distingue entre identidad e identificación: La identidad tiene que ver con mi propia comprensión y, por consiguiente, con mi interioridad, la llevo dentro de mí. La identificación, sin embargo, se refiere a los signos externos y superficiales por los cuales yo u otros podríamos identificarnos como miembros de un grupo en particular (mi nombre, mi ropa, mi gorra de cráneo, mi turbante, mi barba, etc.). Puedo o no ser un musulmán observador, y eso puede ser crítico para mi propia identidad, pero no necesariamente para mi identificación. Todo ello se puede aplicar al hiyab y a la gabardina corta de las Qubaysīyāt, que son una forma de identificarse como una mujer suní devota del medio urbano, a sus libros de enseñanza a través de los cuales se identifican con la religión exacta de los nativos damasquinos. Según Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut (2001:148): La identidad reactiva es la creación de una identidad defensiva y solidaria que surge como defensa y reacción. El proceso de forjar una identidad reactiva frente a las amenazas percibidas es algo común y es una forma de creación de la identidad étnica. En un contexto hostil se acentúa el aumento de la etnicidad y no su erosión. Según Stefano Allievi (2005: 150): "Las identidades reactivas, los encontramos hoy en Europa entre las muchas personas que en el plano político e intelectual han redescubierto sus raíces cristianas solo desde que los musulmanes han estado presentes, y en oposición a ellos". Aplicando esto a nuestro caso encontraremos que al-Qubaysī es una mujer damasquina que disfruta de un alto nivel educativo se siente amenazada en su comunidad indígena por mujeres migrantes del lejano campo, de religión, cultura y niveles educativos diferentes a los suyos⁵⁰ y por mujeres de clanes, también iletradas y de modales que se basan en las costumbres de sus zonas más que en la religión, incluso por mujeres suníes de la campiña de Damasco donde en algunos de sus distritos, como Dūmā, se sigue la escuela Ḥanbalí. Según Kwame Anthony Appiah (2014): Un ser parte siempre de la colectividad y necesita identificarse con ella. El repensarse desde el sí (soy mujer) y desde la propia diferencia (soy urbana) conlleva la aceptación de identidades que pueden ser múltiples (soy damasquina y soy musulmana suní devota). De esta forma, y debido a la diversidad de procedencias de migrantes, ser de las Qubaysīyāt se ha convertido, en primer lugar, en ser una mujer del medio urbano auténtico, con pedigrí, y en ser musulmana suní de verdad. Por consiguiente el uniforme de las Qubaysīyāt, o que indica ser de las Qubaysīyāt, favorece la identificación con referencias étnicas como reacción a las supuestas amenazas. Así, el espacio público de Damasco hace visibles las iniciativas de las Qubaysīyāt a través de ciertos nichos de identificación, donde el tiempo y el espacio para la práctica del islam son representados en público a través de la vestimenta, y en espacios controlados, como domicilios, escuelas y asociaciones privadas. De esta forma podremos explicar cómo a modo de reacción la estructura demográfica de la sociedad siria ha ido adquiriendo tintes sectarios (entre ellos el fenómeno del hiyab, donde las no islamizadas, vuelven a ser "otras", diferentes e incluso extrañas) destacando el papel que desempeñó la

⁵⁰ Anotamos que la enseñanza religiosa entre las minorías musulmanas, sobre todo la 'alawí, es limitada a los varones. Al contrario de los suníes, no se precisa que las hembras de las ramas del islam chíí sepan las doctrinas de su religión, lo que revela otro motivo del desempeño de las Qubaysīyāt en el papel de la educación religiosa. Además, era casi imposible encontrar mujeres educadas procedentes del campo en esa época, según se deduce de los documentos diplomáticos franceses aportados en Kawṭarānī (2013).

lucha de clases en la islamización de la sociedad siria, dejando explicado el porqué de la experiencia piadosa del islam sufí moderado promovida por las Qubaysīyāt, que surge básicamente de las circunstancias de la vida cotidiana de la ciudad alterada por "foráneos".

Conclusiones y consideraciones finales

Las Qubaysīyāt es un grupo de predicación islámica transnacional limitado a mujeres suníes del medio urbano. Se caracteriza por su asepsia política y mediática y su aislamiento social, por motivos relacionados con la situación siria sujeta a una severa represión, pero también por la naturaleza social de las damasquinas y el propio origen del grupo. Las Qubaysīyāt se presentan a sí mismas como diferentes del resto de la sociedad local e internacional, tanto civil como religiosa, con su vestimenta, sus disciplinas, su aislamiento social y su limitación a mujeres educadas del medio urbano. Las Qubaysīyāt surgieron como reacción a los cambios radicales en el tejido social y la estructura demográfica de Damasco de las décadas 1950 y 1960, como consecuencia de las tensiones entre la población rural y la población de las urbes sirias, que condujo al predominio de la clase rural compuesta por minorías del islam chií, forzando de este modo la creación de la identidad reactiva (étnica) del grupo. Uno de los factores para el éxito del grupo a nivel internacional viene de su capacidad de adaptarse y presentarse como una comunidad minoritaria desde su surgimiento. Pues, las Qubaysīyāt, o estas mujeres del medio urbano, construyeron su identidad reactiva tras convertirse en una comunidad minoritaria en su propia cuna Damasco. Minoritaria porque está compuesta únicamente por musulmanas suníes del medio urbano en medio de migrantes procedentes de las diferentes campiñas sirias, que al juntarse en el espacio de Damasco se han convertido en una mayoría. Por lo tanto, como conclusión final, reconsideramos la idea predominante de que las identidades reactivas están necesariamente acompañadas por el fracaso una vez que el concepto se aplica a personas procedentes del mundo árabe⁵¹. El ejemplo de las Qubaysīyāt nos revela que el nivel cultural, educativo y social de las personas es lo que define su actitud o conducta cuando se sienten amenazadas o marginadas. La religiosidad puede surgir por anhelo, como consuelo o a modo de reacción, pero raras veces actúa lejos del trasfondo de cada persona. Por lo que señalamos la necesidad de estudiar las "minorías musulmanas" en Europa o de otros grupos de militancia islámica, no a la luz de su identidad religiosa, sino a la luz de su trasfondo sociocultural, teniendo en cuenta sus regiones de origen (si son del campo o de las urbanas), ya que pensamos que la religión cuando se manifiesta públicamente, es una forma de identificación, no de identidad.

⁵¹ Por ejemplo, el estudio de Cobano-Delgado Palma y Llorent Vaquero (2017) concluye cómo el alumnado procedente de Marruecos en la comunidad andaluza, en respuesta a la discriminación y el rechazo en los que se encuentra inmerso, suele enfrentar la situación a través de una identidad reactiva que se representa en su fracaso escolar, si nos atenemos a la asimilación cultural como factor generador de este fracaso.

4. Referencias bibliográficas

- ‘Abd al-Ra’ūf al-Qāsim, M. (1987). *Al-kašf ‘an ḥaqīqat al-Šūfiya li-awal marra fī al-tārīj*. Beirut: Dār al-Šahāba.
- Al-Hāy, ‘A. «Al-ajawāt al-Qubaysīyāt: qeṣat inbi‘āt awal ḥaraka nasawīya lil-ihyā’ al-dīnī» [en línea]. *Markaz al-Wifāq al-Inmā’ī lil-Buhūt wa al-Tadrīb*. 17 agosto 2014 <<https://wefaqdev.net/art874.html>> [Consulta: 13 junio 2019].
- Al-Jīwī, F. (2011) «Al-Qubaysīyāt tanẓīm jaṭīr taḥaluhu al-nesā’» [en línea]. *Al-Furqān*. 5 julio 2011 <<https://www.al-furqan.net/articles/1396.html>> [Consulta: 13 junio 2019].
- Allievi, S. (2005). «How the Immigrant has Become Muslim. Public Debates on Islam in Europe». *Revue européenne des migrations internationales*, 21/2, pp. 135-163.
- Al-Rāšid. (2006). «Al-Qubaysīyāt al-tanẓīm al-šūfī» [en línea]. *Al-Rāšid*, 0/33, 8 mayo 2006. <http://www.alrasid.net/main/articles.aspx?selected_article_no=5473> [Consulta: 25 agosto 2019].
- Al-Rifā’ī, L. (2017). «Al-Qubaysīyāt: tanẓīm dīnī nasawī lā yadjuluhu al-riyāl» [en línea]. *Maydān, al-Jazeera Media Network*. 8 mayo 2017 <<https://midan.aljazeera.net/intellect/groups/2017/5/8/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A8%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D9%86%D8%A7%D9%81%D8%B0%D8%A9-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A3%D9%83%D8%A8%D8%B1-%D8%AA%D9%86%D8%B8%D9%8A%D9%85-%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A-%D9%84%D9%84%D9%86%D8%B3%D8%A7%D8%A1-%D8%A8%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7>> [Consulta: 13 junio 2019].
- Al-Sayyid, U. (2003). *Dirāsa šāmila ‘an al-tanẓīm al-nisā’ī al-sirrī al-jaṭīr li-Munīrah al-Qubaysī, Amīrah Yibrīl, Ṣaḥar Ḥalabī, Fādiyah al-Ṭabbā’ y Su’ād Mibar*. Beirut: Dār al-Mašārī’.
- Al-Sinan H. y al-‘Anjari, F. (2016). *Ahl al-Sunna: The Ash‘aris: The Testimony & Proofs of the Scholars*. Trad. ‘Abd al-‘Aziz Suraqah. Rotterdam: Sunni Publications.
- Al-Ŷundī, S. (1969). *Al-Ba’ṭ*. Beirut: Dār al-Nahār.
- Anthony Appiah, K. (2014). «Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction (essay)». In R. Eddy and V. Villanueva (Eds.), *A Language and Power Reader: Representations of Race in a "Post-Racist" Era*, (pp.247-260). Colorado: University Press of Colorado.
- Buergener, E. (2013). «'Becoming a true Muslim': Syrian women's journey to devoutness». *Semantic Scholar*. 2 julio 2013. A thesis Ph. D. University of Birmingham Research Archive, pp. 1-339. Recuperado [en línea]. <<https://core.ac.uk/download/pdf/18614425.pdf>> [Consulta: 13 mayo 2019].
- Cobano-Delgado Palma, V. y Llorent Vaquero, M. (2017). «Identidad cultural del alumnado marroquí: Estado de la cuestión en los centros de Educación Secundaria Públicos de Andalucía». *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 0/29, pp. 81-96.
- Esposito, J. y Kalin, I. (2009). *The 500 Most Influential Muslims in the World*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre & Prince Al-Waleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University.
- Fayyāḍ, N. (2005). «Al-jalfīya al-ŷinsīya lil-Qubaysīyāt» [en línea]. *Al-Nāqid*. 10 abril 2005 <<http://www.annaqad.com/w/انواع-على-المجتمع-الاسلامي/الخلفاء-الجنسية-للقيادات>> [Consulta: 13 junio 2019].
- Gómez García, L. (1996). *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*. Madrid: CantArabia.

- Gómez García, L. (2019). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Trotta.
- González Costa, A. (2009). «El sufismo en al-Ándalus» [en línea]. *Fundación de Cultura Islámica*. 8 febrero 2009 <<https://funci.org/el-sufismo-en-al-andalus/>> [Consulta: 30 agosto 2019].
- Grewal, Z. (2013). *Islam is a Foreign Country: American Muslims and the Global Crisis of Authority*. New York and London: New York University Press.
- Ḥabaš, M. «Al-Qubaysiyyāt, al-malaf al-ma'ḥūl» [en línea]. *Muntadayāt Fursān al-Ṭaqāfa*. 06 octubre 2014 <<https://omferas.com/vb/showthread.php?51290-%E3%CD%E3%CF-%CD%C8%D4-%C7%E1%DE%C8%ED%D3%ED%C7%CA-%85-%C7%E1%E3%E1%DD-%C7%E1%E3%CC%E5%E6%E1&p=203179&viewfull=1>> [Consulta: 13 agosto 2019].
- Ḥamīdī, I. «Yartadīna al-ḥiḡāb al-kuḥlī wa yamlikna šabakat tadrīs wa nufūd wāsi'a. "Al-ānisāt al-Qubaysiyyāt" yubāširna fī Sūrīa enjirāt al-nisā' fī al-da'wa al-islāmīya» [en línea]. *Al-Ḥayāt*. 3 mayo 2006. Republicado 3 febrero 2010 <<http://www.alhayat.com/article/1294575>> [Consulta: 29 mayo 2019].
- Hinnebusch, R. A. (2014). *Taškīl al-dawla al-šumulīya fī Sūrya al-Ba't*. [Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party, and Peasant]. Trad. Ḥāzīm Nahār. London: Riad El-Rayyes Books.
- Islam, S. (2011). «The Qubaysiyyāt: The Growth of an International Muslim Women's Revivalist Movement from Syria (1960-2008) ». In M. Bano, and H. E. Kalmbach (Eds.), *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority* (pp. 161-186). Leiden: Brill.
- Jūrī, 'I. «Al-Madrasa al-Qādirīya fī Sūrya » [en línea]. *Al-Ḥiwār al-Mutamadin*. 31 julio 2009, <<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=179543&r=0>> [Consulta: 19 agosto 2019].
- Jusoor for Studies [JfS] (2017). «Ŷamā'at al-Qubaysiyyāt: al-naš'a wa al-takwīn». *Jusoor for Studies*, Unit of Religious Movement (Gaziantep), estudio de diciembre 2017, pp. 1-34. Recuperado [en línea]. <https://jusoor.co/content_images/users/1/contents/666.pdf>. [Consulta: 20 julio 2019].
- Kalmbach, H. (2012). «Sur le chemin de Damas. Enquête sur l'autorité des femmes prêcheurs dans les mosquées en Syrie», *Travail, genre et sociétés*, 27/1, pp. 73-89. Doi:10.3917/tgs.027.0073.
- Kawṭarānī, W. (2013). *Bilād al-Šām fī maṭla' al-qarn al-īshrīn: al-sukkān wa al-iqtisād wa Filasṭīn wa al-mašrū' al-ṣuhyūnī, qerā'a fī al-waṭā'iq al-diblumasīya al-firansīya*. [The Levant at the beginning of the 20th Century: Demography, Economy, Palestine and the Zionist Project: A Reading of French Diplomatic Documents]. Beirut: The Arab Center for Research and Policy Studies.
- Khatib, L. (2011). *Islamic and Islamist Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Secularism in Ba'thist Syria*. Nueva York: Routledge.
- Kumar Sen, A. (2006). *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*. New York: Norton and Company.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades Asesinas*. Trad. Fernando Villaverde. Madrid: Alianza Editorial.
- Martín Sánchez, J. (2000). «Los nuevos límites de la identidad». *Nueva Sociedad*, 8/170, pp. 233-238.

Muntadā ‘Aqīdat Ahl al-Sunna wa al-Īmā’a (2010). «Al-Qubaysīyāt maḥaban wa mumārasa», en *Arṣīf Ahl al-Ḥadīth* -3 (pp. 2-17). *Al-Maktaba al-Šāmila al-Ḥadītha*. Diciembre 2010. Recuperado [en línea]. <<https://al-maktaba.org/book/31616/15504>> [Consulta: 30 agosto 2019].

Pérez Mateo, M. (2017). «La erudición religiosa femenina en Argelia: del control del discurso religioso a la institucionalización de mujeres guías espirituales». *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 0/6, pp. 45-54.

Portes, A. y Rumbaut, R. G. (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley and New York: University of California Press and Russell Sage Foundation.

Ruiz, M. (2005). «La Psicología Social y la Sociología Fenomenológica. Apuntes teóricos para la exploración de la dimensión comunicológica de la interacción». *Global Media Journal Edición Iberoamericana*, 2/3, pp. 19-33.

Schwartz, Sh. H. y Bilsky, W. (1987). «Toward a universal psychological structure of human values». *Journal of Personality and Social Psychology*, 53/3, pp. 550-562.

Silver, J. y al-Ṭāhir, S. (2014). «Al-Qubaysīyāt: al-Māsūnīya al-ḍā’i’a». *Arab Atheist Magazine*, 0/22, 12 septiembre 2014, pp. 91-98.

Sulṭān, ‘I. «Ṭabā’īyāt al-Urdun» [en línea]. *Al-Rāṣid*. 14 febrero 2008 <http://www.alrasid.net/main/articles.aspx?selected_article_no=4765> [Consulta: 30 mayo 2019].

Turkī al-Rabī’ū, M. «Mawālīd al-nisā’ fī Dimašq al-ḡadīda: ḡharakatu Qubaysīyāt am rasmun li-ḡuṭṭ al-ṣirā’ fī al-madīna?» [en línea]. *Al-Quds al-‘Arabī*. 30 noviembre 2018 <<https://www.alquds.co.uk/%D9%85%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D8%A7%D8%A1-%D9%81%D9%8A-%D8%AF%D9%85%D8%B4%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF%D8%A9-%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D9%82%D8%A8%D9%8A%D8%B3/>> [Consulta: 28 agosto 2019].

Vera Noriega, J. A. y Valenzuela Medina, J. E. (2012). «El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones». *Psicología & Sociedade*, 24/2, 272-282.

Īmāl Bārūt, M. (2012). *Al-‘iqd al-ajr min tarīj Sūrya, ḡadalīyat al-ḡumūd wa al-islāḡ*. Doha: The Arab Center for Research and Policy Studies.

Zakzak, S. (2018). «Al-Qubaysīyāt fī al-siyāq al-muḡtama’ī al-sūrī (1ª parte)» [en línea]. *Jadaliyya*. 05 julio 2018 <<https://www.jadaliyya.com/Details/37730>> [Consulta: 18 agosto 2019].

Zakzak, S. (2019). «Al-Qubaysīyāt fī al-siyāq al-muḡtama’ī al-sūrī (2ª parte)» [en línea]. *Jadaliyya*. 20 febrero 2019 <<https://www.jadaliyya.com/Details/38396>> [Consulta: 19 agosto 2019].

Zoepf, K. «Islamic Revival in Syria Is Led by Women» [en línea]. *The New York Times*. 29 agosto 2006 <https://www.nytimes.com/2006/08/29/world/middleeast/29syria.html?_r=1&oref=slogin> [Consulta: 30 mayo 2019].