

# ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 56-I

Enero-junio 2022





# ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 56-1 (enero-junio 2022): 57-65

[www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia)

## Artículo

### Tribu y religión en la formación y consolidación del Estado saudí

### Tribes and religion in the formation and consolidation of the Saudi State

Eduardo Rafael Salgado\*

*El Colegio de México. Carretera Picacho Ajusco #20, Ampliación Fuentes del Pedregal, 14110, Tlalpan, CDMX, México.*

Recibido el 3 de junio de 2021; aceptado el 18 de agosto de 2021; puesto en línea el 22 de enero de 2022.

#### Resumen

El reino de Arabia Saudí ha logrado crear una estructura estatal a partir de una combinación de valores tribales, una elite gubernamental monárquica y un poderoso aparato religioso. En este trabajo se analizará la interrelación entre estas variables para explicar el comportamiento actual del Estado saudí. Para ello se usará la definición antropológica de conceptos clave como tribu y religión y su adaptación al caso saudí. Este estudio aporta herramientas para entender la consolidación de un Estado a partir de variables que se contraponen con la visión predominante de modernidad y secularismo para el éxito estatal.

*Palabras clave:* tribu; religión; identidad; wahabismo; islamismo; monarquía

*Keywords:* Tribe; religion; identity; wahabism; Islamism; monarchy

#### Abstract

The Kingdom of Saudi Arabia has created a state structure from a combination of tribal values, a monarchic governmental elite, and a powerful religious apparatus. This work will analyze the interrelation between these three variables in order to explain the current behavior of the Saudi State, achieving this objective through the anthropological definition of key concepts such as tribes and religion and their adaptation to the Saudi case. The study provides different tools to understand the consolidation of a state through variables that oppose the prevailing vision of modernity and secularism for successful states.

#### Introducción

La monarquía saudí consolidó un Estado mediante la combinación de valores provenientes de fuentes diversas, entre ellas, la religión y la historia tribal. En la actualidad, este país es protagonista en diferentes coyunturas globales y se ha colocado como potencia en una región que se caracteriza por su inestabilidad. No obstante, el proceso que siguió el reino saudí para ocupar la posición en que se encuentra desafía por completo ciertos conceptos que apuntan al éxito estatal en la visión predominante: modernidad y secularismo. A lo largo del presente trabajo,

se analizará la formación del Estado saudí mediante la definición antropológica de tribu y religión, términos que serán adaptados para explicar la estructura estatal y la relación existente entre la monarquía y las elites religiosas del reino. Asimismo, se presentarán diversos pasajes históricos en que los saudíes tuvieron que instrumentalizar sus valores tribales y religiosos para consolidarse.

Arabia Saudí está regida por un sistema de gobierno monárquico encabezado por la familia al-Saud. La monarquía, sin embargo, no se sostiene únicamente por el poder político que emana de la herencia, sino que es respaldada por todo un aparato religioso que ha sido

\* Correo electrónico: [esalgado@colmex.mx](mailto:esalgado@colmex.mx)

DOI: [10.22201/iiia.24486221e.2022.76003](https://doi.org/10.22201/iiia.24486221e.2022.76003)

eISSN: 2448-6221 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo *Open Access* bajo la licencia CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

fundamental para el desarrollo estatal: el wahabismo. La configuración del Estado saudí tiene cinco momentos principales: I) la llegada a Dir'iyah, en 1744, de Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab tras su expulsión de 'Uyaynah;<sup>1</sup> II) la primera jefatura saudí tras la organización de las tribus de la región entre 1744 y 1822; III) un segundo momento de expansión entre 1823 y 1891; IV) el restablecimiento del control saudí sobre el territorio en 1902, después de un periodo corto de control de los Rashidíes, y; V) el establecimiento del reino y la futura estructura de Estado a partir de 1932. Antes de esclarecer el origen de la familia al-Saud y su vínculo con 'Abd al-Wahhab, es indispensable recalcar que, durante el siglo XVIII, el territorio en el que, en la actualidad, se erige el reino saudí estaba habitado por diversas tribus. Estas tribus a la postre serían la base de una entidad mucho más grande y compleja.

Respecto al sentimiento de identidad que es capaz de amalgamar unidades sociales en entidades más fuertes, es prudente citar a Ibn Jaldún, científico social del siglo XIV que fue un auténtico reformador por considerar la historia como ciencia y llevar al punto máximo la rigidez con la que el investigador debe aproximarse a las fuentes, así como por sus aportaciones a la filosofía, la geografía, la sociología y la economía, entre otras. En la primera parte de su obra principal, fragmento que es reconocido por su nombre original *al-Muqaddimah*, Introducción o Prolegómenos, el autor propone el término *Asabiya*, el cual puede ser traducido como espíritu de coligación. Este concepto sirve para comprender cómo se nutre la unión de las sociedades ya que, en palabras del autor (Ibn Jaldún 1977: 275-276),

dichos grupos no serían nunca lo suficientemente fuertes para repeler los ataques, a menos que pertenezcan a una misma agnación (*asabiya*) y tener, por vínculo de ánimo una misma coligación. Eso es justamente lo que hace a los contingentes beduinos tan fuertes y tan temibles; puesto que la idea de cada uno de sus combatientes, de proteger a su familia y a su agnación, es la primordial. La compasión y el afecto que el individuo siente hacia sus agnados forman parte de las cualidades que Dios ha infundido en el corazón del hombre. Bajo el influjo de estos sentimientos nace su solidaridad; préstanse un auxilio mutuo e inspiran un gran temor al enemigo.

El concepto de *asabiya* que propone Ibn Jaldún es fundamental para entender la composición actual del Estado saudí, justamente por estos lazos creados a través de alianzas tribales que se mantienen vigentes en la

actualidad y que han generado un sentimiento identitario histórico. La relación de parentesco y la lealtad han sido base para el desarrollo estatal saudí. Las uniones que los saudíes forjaron se establecieron de diversas formas, entre ellas: vínculos matrimoniales, asignación de cargos de elite burocrática, repartición de tierras y creación de entidades militares. Se profundizará en cada uno en los párrafos posteriores.

Ahora bien, es controversial analizar sociedades contemporáneas apuntando a su tribalismo por la idea que la palabra genera, constantemente utilizada por los antropólogos en términos evolutivos y exóticos, es decir, existe una idea generalizada en la que se asocia a las tribus con organizaciones sociales incivilizadas y primitivas que, en épocas posteriores, darían paso a los Estados (Eickelman 1981: 87-89). Respecto al concepto de tribu, es pertinente tomar en cuenta la advertencia de Ernest Gellner (1969: 2): “es común pensar en las sociedades tribales, anteriormente a su incorporación al mundo moderno, como auto-contenidas, política, económica y culturalmente como islas en sí mismas”. En ocasiones, se tiende a apreciar este tribalismo aislado como una condición que precede a la emergencia de un gobierno con mayor organización, centralizado y efectivo. El aislamiento, sin embargo, no era una característica de las sociedades tribales en Arabia Saudí.

Ernest Gellner propone dos tipos de categorías respecto a las tribus: marginales y primitivos. El tribalismo primitivo es aquél en el que el grupo tribal “es una unidad política cerrada y no reconoce obligaciones fuera de ella. Además, es un tipo de unidad cultural definida en la que hay una ausencia de puentes conceptuales o simbólicos con el mundo externo”. Mientras tanto, el tribalismo marginal es aquél en el que “la sociedad tribal existe en el límite de sociedades no-tribales”. Para estas tribus, los inconvenientes de la sumisión hacen atractivo el rechazo a la autoridad política y al balance de poder. Este tribalismo es “políticamente marginal, sabe lo que rechaza”. Las tribus musulmanas, de acuerdo con Ernest Gellner, son marginales en vez de primitivas (Gellner 1969: 2). En el siglo XVIII, el marginalismo de las tribus de la península arábiga era notorio en cuanto a su distanciamiento al orden central establecido por el Imperio Otomano, que no logró una integración total de estas sociedades a su sistema político y que tuvo diferentes enfrentamientos militares contra ellas con resultados adversos.

Con el paso del tiempo y el desarrollo de nuevos centros urbanos en Medio Oriente, las poblaciones tribales empezaron a ser incorporadas, algunas como partes de procesos violentos, otras con acuerdos mucho más pacíficos que involucraron tierras, preferencias tributarias, puestos gubernamentales, patronazgo y clientelismo (Gacem 2019: 11-12). A pesar de esta asimilación, las tribus no dejaron de existir. Incluso cuando las fuerzas tribales contribuyeron a la creación de Estados en diferentes regiones, también pudieron mantener el estatus en el que se encontraban en periodos previos. Durante el siglo XX, monarquías, dictaduras militares y otras elites

<sup>1</sup> De acuerdo con Vassiliev (2000: 157), 'Abd al-Wahhab fue expulsado de 'Uyaynah por un evento que causó estruendo en ese entonces, en el cual una mujer fue acusada de “fornicación” por lo que 'Abd al-Wahhab, con su interpretación de la *Sharia* la condenó a morir lapidada. Los líderes de las tribus escucharon del acontecimiento y decidieron su expulsión.

que llegaron al poder en Medio Oriente se encontraron con diferentes dificultades para construir una autoridad, mayormente por su incapacidad de desarrollar formas populares de legitimidad para su gobierno, lo que los llevó a enfrentar oposición por diversos grupos, entre ellos las tribus. De acuerdo con Khoury y Kostiner (1990: 4), los investigadores han fracasado en pensar que, “para convertirse en Estados, las sociedades tribales deben atravesar cambios radicales, básicamente alterar su ethos tribal. El problema con estas tipologías es que no logran expresar una realidad mucho más compleja” como la del Estado saudí, que mantiene diversos valores tribales para lograr cohesión social, más adelante se profundizará al respecto.

En relación con la formación estatal y las tribus en Medio Oriente, Ira Lapidus provee un modelo explicativo para el que toma en cuenta tres principales estructuras: tribus, asociaciones religiosas e imperios o Estados. Para Lapidus, las tribus son estructuras políticas que organizan poblaciones fragmentadas (ya sean grupos de linaje o clientelares) en alianzas de gran escala. Las tribus no son grupos familiares o étnicos, sino jefaturas religiosas y políticas cuyas composiciones varían. Las asociaciones religiosas, por su parte, eran generalmente locales, pero estaban afiliadas a escuelas de leyes o escuelas teológicas. Por último, los imperios y Estados que se organizaban a través de la conquista por elites militares y estaban legitimados por una combinación de símbolos islámicos y no islámicos. Estas tres estructuras están sistemáticamente interrelacionadas. “Aunque las tribus y los imperios representan, en un sentido, una secuencia evolutiva, en realidad existe una relación de construcción, deconstrucción y reconstrucción de jefaturas tribales y entidades imperiales” (Lapidus 1990: 26-27).

Para reforzar el uso de asociaciones religiosas como estructura esencial en la formación estatal, es indispensable analizar cómo es que la religión ha sido vista desde la antropología para esclarecer su vínculo con las tribus en la configuración de estructuras sociales más complejas. Esta relación no siempre se da en términos cronológicos y evolutivos. En este sentido, Talal Asad (2003: 1) enfatiza que “una narrativa simple de progreso que implique una línea temporal de lo religioso a lo secular no es aceptable”; además, para los antropólogos que han abandonado “ideas victorianas evolutivas”, la religión “no es un modelo arcaico de pensamiento científico”, sino un “espacio distintivo de prácticas y creencias humanas que no puede ser minimizado” (1993: 27). Por su parte, Ashis Nandy (1998: 178) desarrolla dos formas para analizar la religión respecto a sus objetivos: como fe y como ideología. En la primera se entiende a la religión como un modo de vida, “una tradición que no es definicionalmente monolítica y que es operacionalmente plural [...], ‘definicionalmente’ porque, a menos que la religión sea geográfica y culturalmente confinada a una pequeña área, religión como modo de vida se ha convertido en una confederación de numerosos modos de vida”. Por su parte, la religión como ideología es un identificador subnacional,

nacional o transnacional de poblaciones compitiendo o protegiendo intereses no religiosos, usualmente políticos o socioeconómicos.

Esta última definición de religión como ideología es esencial para entender al Estado saudí actual. Durante el siglo xx, los saudíes tuvieron que moldear y adaptar el wahabismo a situaciones diversas, muchas de ellas derivadas de fuentes externas. De esta manera, el aparato religioso ha servido para sostener al aparato gubernamental y mantener estabilidad en la estructura estatal. Los saudíes se han caracterizado por instrumentalizar la religión a su favor de manera exitosa en distintos momentos. A partir de la combinación entre religión y otros valores, han creado una identidad nacional que protege los intereses políticos y económicos de la monarquía. Entre las corrientes, destaca la llamada *Madjalista* por su líder Rabi’ al-Madjali, un teólogo destacado de la Universidad de Medina, la cual fue esencial en la última década del siglo xx para justificar la presencia de tropas estadounidenses en territorio saudí. Rabi’ al-Madjali fue, a su vez, miembro fundador de un movimiento más amplio conocido como al-Yam’iyya. Este movimiento sirvió a la monarquía para desacreditar organizaciones religiosas contrarias o críticas a ella en el contexto de la Primera Guerra del Golfo y de la posterior invasión de Estados Unidos a Iraq, la cual fue respaldada por Arabia Saudí. Al-Yam’iyya logró lo anterior con un discurso islámico que destacaba su respaldo incondicional a la familia reinante (Yaşa 2020: 5).

Al igual que el concepto de tribu y su relación con “la modernidad y la evolución”, la religión tiene un antagonista analítico: “el secularismo”, el cual se ha utilizado en términos de etapas avanzadas de desarrollo social. En este sentido se presentó la advertencia que elabora Asad en la que la religión no debe ser considerada como un modo arcaico de la ciencia. Analizar la configuración del Estado saudí desde la “modernidad y el secularismo” impediría detectar variables que en la actualidad son fundamentales en la práctica política y social de Arabia Saudí. De acuerdo con Dallmayr (2009: 717),

Todos los grandes pioneros de la disciplina de la sociología, de Comte a Weber, insistieron [...] en una característica crucial de la dinámica social: la firme evolución histórica de una forma de vida centrada en la religión a una auto regulación humana y del conocimiento centrada en lo secular [...]. Este esquema histórico fue resumido [...] por la muy conocida secuencia evolutiva de Augusto Comte que va del mito religioso vía la especulación metafísica a la ciencia “positiva” [...]. De alguna forma modificada, este esquema fue continuado por analistas sociales subsecuentes como Marx y Spencer y alcanzó un punto de concisión nítida en la famosa distinción de Durkheim entre solidaridad “mecánica” y “orgánica” (el primer término con referencia a una solidaridad impuesta

ritual o míticamente, la segunda a una estructura social auto generada).

La definición de lo secular, sin embargo, es un tema de controversia. El concepto proviene del latín *Saeculum*, que significa siglo o era-mundial o, de manera más amplia, temporalidad. Es decir, hay una relación con la dimensión temporal de la vida social y humana que incluye una experiencia con lo sagrado o divino. Para la filósofa turca, Ioanna Kuçuradi, el término secularización no expresa una negación de la religión, sino un cambio temporal, un ajuste de la fe religiosa a las experiencias y “exigencias” de una era, lo que pasa en la secularización es un tipo de temporalización, que en la era moderna se reconoce como “modernización” (Dallmayr 2009: 720).

Ante esta situación de controversia entre términos aparentemente opuestos, es prudente recurrir a la visión de lo secular en relación con el culto religioso de Raimon Panikkar, quien en su obra *Worship and Secular Man* apunta: “solo el culto puede prevenir que la secularización sea inhumana y solo la secularización puede salvar al culto de perder su sentido” (1973: 1). De acuerdo con Dallmayr (2009: 723-725), Panikkar propone que, en relación con la definición de secular como temporalidad, se puede tener una interpretación negativa y una positiva. En la primera, la secularización podría verse como el proceso de “invadir el terreno de lo sagrado, lo místico y lo religioso”, mientras que la segunda definiría la secularización como un símbolo para “conquistar el terreno de lo real, monopolizado previamente por lo sagrado y lo religioso”. Interpretar el proceso de secularización como un símbolo concede a Panikkar concluir que la existencia humana podría analizarse, no desde la concepción de un “animal racional”, sino como de un “ente simbólico”, y reafirmar que hay un entrelazamiento diferencial entre símbolo y realidad en el que la realidad se revela como un símbolo, lo cual resulta en que “lo que la realidad es, es su símbolo”. De esta manera, Panikkar señala que la dimensión fructífera o prometedora de la secularización surge solo contra un antecedente de una “antropología integral” que es capaz de ver la humanidad como fundamentalmente simbólica o litúrgica. Para él, la secularización y el terreno del culto son complementarios en la vida humana, por lo cual apunta: “Actualmente, cualquier persona que no está expuesta a la secularización no puede esperar conquistar su humanidad plena, al menos no en términos del siglo xx. Por otro lado, la humanidad sin culto ni siquiera puede subsistir” (Panikkar 1973: 20-22).

De este modo, lo secular no debería ser concebido como el espacio en el que la vida humana se emancipa del poder controlador de “la religión” y, así, logra la última etapa/ubicación. Este tipo de asunciones han dirigido a diversas conclusiones que reducen la religión a un concepto contra-moderno: “la religión infecta el terreno de lo secular o [...] intenta reproducir dentro de este ámbito (el secular) la estructura de los conceptos teológicos. Este secularismo insiste en que la práctica religiosa y sus

creencias deben ser confinadas a un espacio en el que no amenacen la estabilidad política o las libertades de los ciudadanos conscientes” (Asad 2003: 191). Para diversos secularistas, “la religión se encuentra en oposición a la ideología de la configuración del Estado moderno, por lo tanto, debe ser contenida”. Además, se ha argumentado que muchas veces la religión es capaz de crear, por sí sola, “categorías de tolerancia e intolerancia que derivan en conflictos, lo cual compite con la autoridad estatal de definir y reservarse el derecho a ser el árbitro definitivo dentro de las sociedades” (Nandy 1998: 179).

Analizar Arabia Saudí desde el secularismo evolutivo ofrecería una aproximación bastante sesgada en la que probablemente se pensaría en los súbditos del reino como productos únicos del autoritarismo estatal. Si bien la monarquía saudí ha establecido un sistema de control autoritario, no se podría negar que hay diversas convicciones históricas y sociales que fueron explotadas por los gobernantes saudíes para formar una identidad y una estructura estatal. Para lo cual es trascendental la relación entre liderazgo político, religión y valores tribales.

Ahora bien, para entender la relación que se ha forjado entre la monarquía saudí y el aparato religioso del wahabismo, se debe considerar que los símbolos religiosos:

no pueden ser entendidos como independientes de sus relaciones históricas con símbolos no religiosos o de sus articulaciones en la vida social, en las que el trabajo y el poder son siempre cruciales. [...] (L) os símbolos religiosos no solo están íntimamente ligados a la vida social y usualmente apoyan un dominio de poder político, (sino que) diferentes tipos de práctica y discursos son intrínsecos al campo en el que las representaciones religiosas adquieren su identidad y su veracidad. [...] (Es decir), los significados de las prácticas y expresiones religiosas no deben buscarse en un fenómeno social, sino que su posibilidad y estatus de autoridad se deben explicar como productos de fuerzas y disciplinas históricas (Asad 1993: 53-54).

Tras la exposición del marco teórico en los párrafos anteriores, es prudente ahora adaptar estas variables al fenómeno saudí. Moataz A. Fattah (2013: 301) hace un primer acercamiento a la configuración de una organización encabezada por la familia al-Saud y Muhammad Abd al-Wahhab en la que señala que Arabia Saudí surgió como Estado tras la combinación de fuerzas entre la familia al-Saud, que poseía poder político, y la familia de Ibn Abd al-Wahhab, que tenía legitimidad religiosa. Muhammad Abd al-Wahhab pertenecía a una familia de eruditos religiosos en al-‘Uyayna; sin embargo, Muhammad Abd al-Wahhab se separó de las creencias familiares al asociar su pensamiento con lo que sus mismos familiares reconocieron como una desviación extrema en la que se desconocían diferentes doctrinas de interpretación modernas del islam relacionadas con estructuras legales, teología, misticismo y prácticas religiosas; y se

hacía un énfasis en el reconocimiento único de las dos fuentes principales de la religión: el Corán y la Sunna (Algar 2002: 6-9).<sup>2</sup> En la península arábiga, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab creía que el islam, en gran parte del territorio de la actual monarquía saudí, había caído a una religión supersticiosa que se asemejaba a la religión que existía en tiempos preislámicos en el Hijaz. Él sentía que esto comprometía la unidad de Dios (*tawhid*) y, por lo tanto, se enfocó en purificar el islam señalando que sus opositores rayaban en el politeísmo (*shirk*) y rechazando todas las formas de innovación (*bid'ah*). En lo legal, era seguidor de la escuela Hanbali y estaba influenciado por figuras claves como Ibn Taymiya e Ibn al-Qayyim. A sus seguidores se les llamaba “wahabíes” de forma peyorativa, aunque ellos mismos usaban términos como *muwahhidun* (los unitarios) o los seguidores del camino de los *al-salaf al-salih* (los ancestros píos) (Saeed 2013: 29).

Este concepto de los ancestros píos, *al-salaf al-salih*, se relaciona con el movimiento que en la actualidad se reconoce como *salafismo*. De acuerdo con Lauzière (2016: 4-15), un gran número de académicos consideran que el término *salafyya* surgió en Iraq a principios del siglo XIX. Este movimiento, según el autor, tiene dos vertientes: la purista y la modernista. La segunda de ellas ve a los ancestros píos como paragonados de la ingenuidad y adaptabilidad cuyo ejemplo permitiría a los musulmanes modernos emanciparse de los grilletes de la tradición y unirse a la marcha del progreso civilizacional: era un movimiento que enfatizaba el razonamiento. Por otro lado, el salafismo purista encuentra en el salafismo la orientación más auténtica y pura del islam suní. Para esta corriente, solo el islam verdadero puede llevarlos a la salvación. Para los detractores del salafismo purista, esa vertiente es sinónimo de wahabismo, sin embargo, sus adeptos fuera del reino saudí niegan esta caracterización, primero por aborrecer el término wahabismo y, segundo, por rechazo a la creación de una orientación religiosa por Abd al-Wahhab. De esta idea se debe concluir que, si bien, Abd al-Wahhab creó una corriente ideológica con base religiosa relacionada con los ancestros píos, utilizar términos como *salafismo* como sinónimo de wahabismo sería erróneo.

Ahora bien, para lograr la legitimidad política y religiosa, la alianza emprendió una campaña contra quienes se oponían a su visión política y religiosa. Con ese objetivo explotaron términos religiosos como *yihad*, un tipo de guerra motivada por ideas religiosas; *takfir*, excomunión, *hijra*, migración y *tawhid*, la fe en el Dios único (DeLong-Bas 2013: 412). De acuerdo con Algar (2002: 21-23), las familias al-Saud y al-Wahhab declararon a todos

los musulmanes que no compartían sus doctrinas como apóstatas, lo que permitía una guerra “sagrada” contra ellos. De esta manera, en los quince años siguientes a la declaración de su propia *yihad*, esta alianza conquistó grandes zonas de la península arábiga y diferentes tribus en la parte central de la región fueron sometidas, incluso llegando a las fronteras con Yemen.

En el corazón de Najd, la región central de la península arábiga, se formó un pacto entre dos instituciones que compartían poder: una elite política exclusiva para los descendientes de Muhammad bin Saud y una elite religiosa en primera instancia centrada en Muhammad bin Abd al-Wahhab y su descendencia y, más adelante, en los *ulema* (eruditos religiosos) de Najd. El acuerdo político tuvo la siguiente forma: “los *ulema* interpretarían los textos sagrados, mientras que los príncipes gobernarían” (Lacroix 2011: 8). Este acuerdo entre bin al-Saud y bin Abd al-Wahhab produjo la Najdización de la cultura y la religión del país, “negando otras tradiciones culturales e intelectuales, particularmente de la región del Hijaz”, zona occidental de la península arábiga en que se encuentran Medina y Meca en la que “se practicaba un mayor pluralismo islámico debido, entre otras, a la mezcla de peregrinos durante el *Hajj*” (DeLong-Bas 2013: 413).

Las primeras etapas de expansión de la nueva organización wahabí se basaron en constantes incursiones armadas. El pueblo de Dir'iyyah, en el corazón de la región central de la Península que ahora es parte de la ciudad capital, Riad, tuvo entonces dos fuentes de autoridad: militar y religiosa. “Cuando un oasis o territorio era anexo, se enviaban *ulema* para propagar el “monoteísmo genuino” o wahabismo. La gente del Najd empezó a considerar a Dir'iyyah como el centro de un emirato fuerte y también como un centro espiritual” (Vassiliev 2000: 165-166). Por su autoridad militar y religiosa, el emirato de Najd fue conocido como el segundo Estado saudí.

De acuerdo con Kostiner (1991: 226), a principios del siglo XX, la sociedad saudí estaba dividida en grandes grupos tribales que habitaban las regiones central y norte de la península arábiga. En aquel momento, las tribus fueron organizadas bajo una jefatura, la cual era la organización política común para estos pueblos durante el periodo 1744-1891 y fue restablecida por 'Abd al-'Aziz Bin Saud en el siglo XX.<sup>3</sup> Para este autor, el éxito del Estado saudí fueron sus cimientos, ya que se construyó sobre una distribución de poder entre tribus, habitantes de los pueblos y un gobierno de corte urbano. Además:

La jefatura saudí mantuvo tanto la autonomía de sus diferentes segmentos como una coalición cooperante basada en acuerdos personales entre cada

<sup>2</sup> La colaboración entre Muhammed Ibn Saud e Ibn 'Abd al-Wahhab se formó cuando el segundo fue expulsado de su pueblo natal de 'Uyaynah después de ganar preeminencia como joven predicador. Cuando llegó a Dir'iyyah fue recibido por Muhammad Ibn Saud, quien le garantizó protección. El pacto fue sellado por los dos hombres en 1744. Como parte del pacto, Ibn Saud permitió a 'Abd al-Wahhab el monopolio como la autoridad en todos los asuntos religiosos y se construyó una mezquita dedicada a él para que propagara sus doctrinas religiosas (Ismail 2016: 13).

<sup>3</sup> Hijo de Abdul Rahman bin Faisal, quien fue el último gobernante del Emirato de Najd, conocido como el “Segundo Estado Saudí”. En 1890, una de las casas rivales de la familia al-Sa'ud conquistó Riad, sin embargo, en los primeros años del siglo XX, 'Abd al-'Aziz Sa'ud encabezó incursiones junto con sus familiares dentro del territorio de Najd para recuperar el gobierno, en 1902 lo logró tras tomar de nuevo Riad (Vassiliev 2000: 428).

uno de los líderes tribales y el soberano. [...] Especialmente dos funciones tribales fueron esenciales para la formación del Estado: poder militar [...] y el sistema de valores (proveniente de las diferentes tribus que siguieron el liderazgo de la familia al-Saud). El sistema de valores, a su vez, fue la raíz de la organización segmentaria tribal que dominó en la jefatura: descentralización política, administración mínima, comportamiento político de parentesco, solidaridad social, cooperación económica y una territorialidad basada en zonas de pastoreo tribales, estos valores eran compartidos tanto por poblaciones nómadas como por sedentarias. (Asimismo) [...] el credo unitario wahabí proveyó la ideología de la jefatura, [...] como norma suprema, [...] un credo unificador contra enemigos externos (Kostiner 2001: 227).

Con la base descrita en los párrafos anteriores, Arabia Saudí surgió como Estado en el siglo xx cuando Abdel-Aziz Bin Saud formó una alianza con el Sheikh heredero de Abd al-Wahhab y utilizó la religión para compensar la afiliación tribal y la segmentación social. Para consolidar el control hereditario, Abdel-Aziz y sus hijos formaron fuertes alianzas de matrimonio con las tribus Sudair, Ibn Jelawi y Shammar (Fattah 2013: 301). Además, en la tercera década del siglo xx, creó la institución monárquica saudí y estableció que el sistema de sucesión en el trono sería sobre los hermanos menores del monarca y no sobre sus hijos, lo que ha traído estabilidad en la monarquía hasta la actualidad.

Respecto a la relación entre religión y tribalismo, el wahabismo fue fundamental para fortalecer estos lazos matrimoniales y crear una identidad dentro de las organizaciones tribales que se adscribieron al pacto. Desde un principio, las elites monárquicas saudíes “igualaron la obediencia a dios con la obediencia al soberano”, de esta manera crearon súbditos que han transferido su obediencia religiosa hacia los gobernantes y los eruditos religiosos (DeLong-Bas 2013: 414). Además, la doctrina wahabí logró amalgamar a los beduinos del territorio que “previamente vivían en el desierto sin fuertes convicciones religiosas o políticas. Bin Saud organizó a estos pueblos en comunidades semi religiosas-militares-agrícolas”, además de crear el *Ikhwan* con diferentes miembros tribales como fuerza militar para consolidar su poder y conquistar la península (Ismail 2016: 99). Desde entonces, el wahabismo ha determinado que el objetivo principal del gobierno en el islam es el resguardo de la *shari'ah* (ley exotérica) y alentar su implementación. El gobernante siempre debe consultar con uno de los *ulema*, que son la autoridad respecto al entendimiento y clarificación de la *shari'ah*, antes de su ejecución. Abd al-Wahhab dividió a las autoridades gobernantes entre *ulema* y *umara* (dirigentes), siendo los primeros los encargados de interpretar la *shari'ah* y los segundos los encargados de implementarla (Ismail 2016: 16)

En la segunda década del siglo xx, la jefatura saudí tuvo que enfrentarse a los retos que la Primera Guerra Mundial trajo consigo. El Reino Unido, mediante alianzas con diferentes grupos de poder y tribus, buscó diezmar el poder del Imperio Otomano, sin embargo, ello afectó las aspiraciones saudíes en la región, que tuvieron que adaptarse a la situación para continuar con su proyecto de expansión. Para lograr sus objetivos, los saudíes recurrieron de nuevo a los valores tribales de la región, la familia de Bin Saud aprovechó el derecho wahabí de casarse con cuatro mujeres. Así, en el contexto de guerra, la familia de Bin Saud llevó a cabo frecuentes divorcios y nuevos matrimonios para enlazarse con tribus de la región. Además, Bin Saud, en su lucha contra el jérife hachemí Husein en el Hiyaz,<sup>4</sup> permitió que las incursiones tomaran botines indiscriminadamente y mantuvo una tasa muy baja de impuestos (Kostiner 1990: 230).

En 1921, Bin Saud se declaró Sultán de Najd. Este título tenía raíces religiosas, por lo que no afectó la relación entre el dirigente y los *ulema* de la región. Este movimiento coincidió con el nombramiento del Rey Faisal en Iraq, Faisal era hijo del jérife Husein del Hiyaz. Bin Saud quería tener un título que le diera importancia respecto a sus vecinos. En 1926, Bin Saud logró conquistar el Hiyaz y fue nombrado Rey del Hiyaz, lo cual no perturbó a la gente del lugar porque estaba acostumbrada al título. Sin embargo, diferentes tribus pertenecientes al *Ikhwan* no aceptaron su estatus de subordinación y se rebelaron. Bin Saud hizo un llamado a sus seguidores para hacer frente a esta amenaza mediante un discurso en el que resaltó la herencia beduina, los lazos religiosos de las familias y el fortalecimiento económico. Al final, Bin Saud controló la rebelión y afianzó una alianza con Reino Unido en el proceso, quienes sufrían de las incursiones del *Ikhwan* en Jordania e Iraq, dos reinos hachemíes bajo protección británica. Esta alianza con la potencia mundial también significó que Bin Saud no podría aspirar a más territorios al este o al norte. No obstante, sin más oposición dentro de sus alianzas tribales, y tras la unificación de Najd y el Hiyaz, Bin Saud se declaró rey del reino de Arabia Saudí en 1932 (Al-Rasheed 2010: 59-68).

En las décadas posteriores, el Estado saudí se centralizó, el tribalismo dejó de ser una forma económica de sustento, el nomadismo disminuyó drásticamente, el descubrimiento de petróleo acercó al reino al capitalismo global y el Estado se convirtió en uno de los aliados más importantes de Estados Unidos en Medio Oriente. Pese a lo anterior, el tribalismo no desapareció, sino que se convirtió en un comportamiento basado en valores y costumbres compartidas, así como una creencia común en el sistema jerárquico de patronazgo (Maisel 2015: 5). En este momento, las tres variables que menciona Ira Lapidus en su estudio de formación de Estados se

<sup>4</sup> El jérife Husein era el líder de una familia árabe que gobernaba las dos ciudades sagradas del islam: Meca y Medina, eran agentes del Imperio Otomano y estaban relacionados con la dinastía Hachemí, que los relacionaba directamente con el profeta Mahoma (Hodgson 1974: 277).

conjugaban exitosamente en la estructura saudí. Tribus, religión como ideología e instituciones estatales en constante interacción. Las tres categorías en un claro proceso de construcción, deconstrucción y reconstrucción, cada una con su aporte a la configuración de una entidad con más poder.

Para adaptarse al rumbo que el mundo estaba tomando, la monarquía accedió a seguir los consejos de sus aliados en occidente para modernizar y mejorar su administración pública, creó sistemas gratuitos de educación y de salud, así como diversos beneficios a la población que se pagarían con los ingresos petroleros. El reino saudí quiso mantener una base sociocultural pacífica y subordinada a la estructura del Estado, no obstante, los asuntos globales no tardaron en llegar a las puertas para amenazar la estabilidad del reino (Kostiner 1990: 242).

En la segunda mitad del siglo xx, Arabia Saudí recibió muchas influencias externas que moldearon el pensamiento religioso del reino y que crearon un islamismo político complejo y diverso (Lacroix 2011: 2). En este sentido, las organizaciones político-islámicas tuvieron un gran desarrollo en Arabia Saudí entre 1950 y 1980 en el marco del surgimiento de corrientes panarabistas, nacionalistas y comunistas en la región de Medio Oriente. En la quinta y sexta década del siglo xx, Arabia Saudí y Egipto protagonizaron un enfrentamiento ideológico al que Malcolm Kerr (1967) llamó “Guerra Fría Árabe”. Por un lado, Gamal Abdel Nasser, líder egipcio, impulsó un principio panarabista secular que estaba en clara contraposición a los valores del Estado saudí. Por el otro, la monarquía saudí, que se sentía amenazada por el impulso de esta corriente y su respaldo soviético, hizo frente con una contraideología islámica, con apoyo de Estados Unidos.

Para el éxito del proyecto islamista, los saudíes permitieron que los miembros de la Hermandad Musulmana, perseguidos por diversos gobiernos secularistas en la región, especialmente el régimen egipcio, se refugiaran en territorio saudí y crearan un aparato de propaganda islámico. Debido a su ensimismamiento, los *‘ulema* wahabíes tradicionales eran incapaces de crear un discurso político de la magnitud que el combate al comunismo y al nacionalismo árabe requería, por tal motivo se permitió a los miembros de la Hermandad Musulmana la creación de un aparato de propaganda islámico anti Nasser y antisoviético. Análogamente, la monarquía creó dos nuevas instituciones para competir con sus opositores ideológicos en la región: la Universidad Islámica de Medina y la Liga del Mundo Islámico (Lacroix 2011: 41-42).

Arabia Saudí, con la intención de forjar una identidad más allá de sus fronteras con fuertes bases religiosas, decidió crear un bloque internacional bajo el principio de la “solidaridad islámica” (*al-tadamun al-islami*). El entonces rey Faisal, hijo del unificador saudí, entendió que, para hacer frente al movimiento arabista, el reino tenía que instrumentalizar al islam como recurso simbólico y planteó un principio de política exterior en el que la integridad y solidaridad religiosa serían prioridad para los

monarcas. Esta promoción panislámica supuso diversas reformas en el wahabismo, anteriormente muy cerrado en sí mismo para lograr cooperación y asistencia con otros líderes y organizaciones musulmanes en el mundo (Hegghammer 2010: 17-18). El wahabismo fue modificado y adaptado para cumplir con la función ideológica y proteger intereses políticos como propone Ashis Nandy. La monarquía saudí y los clérigos wahabíes fueron bastante hábiles para aceptar cambios que les permitieron mitigar y enfrentar amenazas para mantener su autoridad y poder dentro del sistema.

En 1979, el reino saudí enfrentó diversas amenazas para la estabilidad del Estado. En el plano interno, el 20 de noviembre de 1979, la gran mezquita de Meca fue sitiada por Juhayman Bin Muhammad al-‘Utaybi y sus seguidores, un grupo diverso de saudíes y no saudíes. Esta organización rechazaba por completo la cercanía que la monarquía tenía con Estados Unidos y criticaba la corrupción de la familia reinante y su estilo de vida. Muchos de los adscritos a este grupo habían pertenecido a la Universidad Islámica de Medina, creada para hacer frente al nasserismo, que tenía una gran influencia ideológica de la Hermandad Musulmana egipcia (Al-Rasheed 2010: 141).<sup>5</sup> Aunado a lo anterior, en el plano externo, la Unión Soviética invadió Afganistán,<sup>6</sup> Arabia Saudí permitió que sus súbditos apoyasen la guerra en contra de los soviéticos y respaldó económicamente, junto con Estados Unidos, a grupos y personajes radicales que más tarde se volvieron en su contra como Osama Bin Laden<sup>7</sup> y al-Qaeda (Shahrani 2013: 467-470).<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Un grupo islamista tomó, por dos semanas, la Gran Mezquita de Meca en noviembre de 1979. El líder de este grupo, Juhayman al-Utaybi, tenía como guía ideológica su oposición al régimen: (1) deseaba derrocar a la familia real por el mal uso de la riqueza; (2) rechazaba el sistema de gobierno basado en la monarquía, un sistema del que no había bases en el Corán o en el Hadith; (3) estaba convencido de que todos los no-sunís deberían ser vetados del hajj y de cualquier participación en los asuntos estatales; y (4) creía que el Estado debía detener todas sus relaciones con los países occidentales (Armajani 2012: 136).

<sup>6</sup> La invasión soviética a Afganistán provocó ira e indignación en el mundo árabe, incluyendo Arabia Saudita. Este conflicto atrajo a miles de islamistas, entre ellos muchos saudíes, que querían unirse a la causa de lo que percibían como un jihad legítimo. Esta ideología fue impulsada por Abdallah ‘Azzam, doctor de la Universidad de al-Azhar, desde su llegada a Islamabad, Pakistán y en 1981 se convirtió en el portavoz de este movimiento. Sin embargo, los eruditos religiosos de Arabia Saudita intentaron contrarrestar este nuevo fenómeno con discursos alternos en los que se aseguraba que la gente en Afganistán estaba más cerca del sufismo, lo cual era incompatible con la creencia religiosa saudí (Lacroix 2011).

<sup>7</sup> Osama Bin Laden participó en la guerra de Afganistán cuando aún era muy joven. Pertenecía a una familia comercial acaudalada de Arabia Saudí. Inspirado por las enseñanzas de un islam político rígido, decidió establecer una infraestructura organizacional para llevar a cabo una yihad global. Fue respaldado por un grupo de árabes que participaron en la guerra de Afganistán. Desde entonces construyeron una red financiera y militar que logró mucho poder en Medio Oriente (Mandaville 2016: 188).

<sup>8</sup> Fortalecido por el triunfo ante los soviéticos, Osama Bin Laden creó un fuerte grupo armado muy crítico del gobierno saudí y de Estados Unidos. Aseguró que el ejército estadounidense en territorio saudí era una fuerza de ocupación. Igualmente, declaró que la extravagancia de la familia real violaba los principios islámicos de la modestia y

A partir de ese momento, Arabia Saudí se ha caracterizado por respaldar a grupos islámicos al exterior y a reprimirlos al interior. La peculiaridad de estos grupos, no obstante, es que no están adheridos a la identidad tribal-religiosa que proviene del apoyo a la familia al-Saud y al legado de Abd al-Wahhab.<sup>9</sup> De acuerdo con Armajani (2012: 155), si las políticas y acciones de Riad respecto al islam político sugieren una contradicción es porque la elite política en Arabia Saudí así lo ha buscado. Con esta contradicción, el gobierno saudí pretende satisfacer dos de sus principales fuentes de poder: su relación con Estados Unidos y la legitimidad que las instituciones religiosas dan a la monarquía. Combate al islam político interno por su propia seguridad y para seguir la línea de combate al terrorismo trazada por Washington. No obstante, apoyan financieramente al islam político externo para satisfacer a las instituciones religiosas saudíes y no saudíes que puedan sentir empatía hacia los islamistas y sus ideales.

En las décadas subsiguientes, Arabia Saudí continuó con la neoliberalización del país, lo cual significó la importación de millones de trabajadores de países vecinos e implicó que se crearan diversas estrategias para no alterar los acuerdos sociales y religiosos internos. Algunas tribus cambiaron por completo su modo de vida. Aramco, la empresa estatal saudí de petróleo y gas, contribuyó para que se crearan más asentamientos cerca de sus principales instalaciones. Diversos miembros de tribus se sumaron a la guardia nacional por las ventajas económicas que esto traía, otros más tomaron créditos del gobierno especialmente diseñados. Jefes tribales que actuaban como intermediarios entre el gobierno central e individuos accedieron a la clase alta gracias a sus grandes posesiones de tierras.

Los valores tribales conservaron su preponderancia como símbolo de “familiaridad y continuidad”, diversos altos puestos de gobierno y oficiales quedaron en manos de líderes tribales y se crearon foros para atender asuntos públicos. “Los valores tribales no remplazaron la administración del Estado, sino que la modificaron, la hicieron más suave, más fácil de absorber” (Kostiner 1990: 246). En correspondencia, diversos hospitales, fábricas y otras instalaciones de producción sirvieron para colocar a un gran número de miembros de las tribus que respaldaban a la monarquía y, por lo tanto, al aparato estatal (Maisel 2015: 3). El respaldo social que logró la elite mo-

nárquica con estos proyectos ha permitido una cohesión que aporta estabilidad al régimen y que actualmente se ha colocado como una potencia regional.

## Conclusiones

A manera de conclusión se puede destacar la prudencia de analizar el fenómeno de la formación y desarrollo del actual Estado saudí con el respaldo de las definiciones antropológicas de tribu y religión. Con este sustento metodológico es más fácil comprender cómo es que Arabia Saudí logró coordinar un conjunto de variables sociales, políticas y religiosas para formar una nueva entidad con autoridad y legitimidad. El concepto de tribu es esencial para la comprensión del fenómeno aquí expuesto debido a que los sistemas de valores de estas formas de organización social son un gran refuerzo para los cimientos del aparato estatal actual en Arabia Saudí. Una aproximación meramente histórica y cronológica de los eventos sería escasa e insuficiente para determinar las causas que desencadenaron la configuración del reino. Por supuesto, un estudio de Arabia Saudí basado en el comportamiento estatal en relación con otros Estados, acercamiento común en las relaciones internacionales, sería sumamente superficial para entender las estructuras internas de un país como el reino de Arabia Saudí.

Asimismo, aproximarse a la religión como una ideología permite entender su instrumentalización para la creación de una identidad social que otorga credibilidad al aparato político y que sirve para amalgamar a una sociedad cada vez más diversa. Analizar al Estado saudí desde el secularismo sería inapropiado ya que se pensaría en todo momento en un arraigo a valores arcaicos o anteriores a un periodo de modernidad. Como se expuso en los párrafos anteriores, el sistema saudí se ha valido de esta identidad religiosa para crear redes sociales que se apeguen a los objetivos de la monarquía, sin embargo, la importación de influencias exteriores creó un grupo contrario a la herencia de la familia al-Saud, principalmente porque no encuentra legitimidad en ella.

Por otro lado, la incorporación de la teoría de Ira Lapidus sobre la formación estatal posibilita separar las partes de la estructura para identificarlas, describirlas y saber cómo es que interactúan entre ellas para formar un sistema organizacional mucho más complejo y con más poder que cada una de estas fracciones por separado. En el Estado saudí estas tres variables se reflejan en I) la autoridad de la casa al-Saud, la creación de la monarquía, la evolución de la burocracia y el desarrollo de instituciones estatales; II) la máquina religiosa del wahabismo que es capaz de adaptarse a diferentes situaciones; y III) la herencia tribal y sus valores. Omitir la relación entre estas tres variables conduciría al inevitable sesgo en cuanto al análisis de un país como Arabia Saudí del que se sabe que es conservador y autoritario. Sin embargo, detrás de él hay también un cúmulo de convicciones sociales, políticas, religiosas y económicas que lo mantienen, es decir,

sostuvo que el gobierno saudí no se comprometía con la reducción de la brecha entre ricos y pobres. La retórica de Bin Laden fue recibida por un gran sector poblacional y produjo constantes riñas entre el aparato gubernamental y los grupos islámicos de oposición. (Armajani 2012: 154).

<sup>9</sup> Al menos desde la invasión soviética a Afganistán en 1979 y hasta el presente, se fortaleció una nueva forma de salafismo, el cual se caracterizó por la oposición a la existencia de una monarquía saudí, hay diferentes nacionalidades entre estos grupos, desde países del Medio Oriente, hasta europeos. Entre otros objetivos, a los islamistas que se adhieren a esta forma de salafismo les gustaría que el régimen monárquico de Arabia Saudí cayera para ser reemplazado con lo que ellos llaman un gobierno islámico genuino (Armajani 2012: 24).

existe igualmente una conciencia social de lo que representa el aparato estatal que es capaz de defenderlo para mantener los beneficios que emanan de este respaldo.

## Referencias

- Al-Rasheed, M. (2010). *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Algar, H. (2002). *Wahhabism: A critical Essay*. Nueva York: Islamic Publications International.
- Armajani, J. (2012). *Modern Islamic Movements*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion*. Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press.
- Dallmayr, F. (2009). Rethinking Secularism (with Raimon Panikkar). *The Review of Politics*, 61 (4), 715-735.
- Delong-Bas, N. (2013). Islam and Power in Saudi Arabia. J. Esposito y E. Shahin (eds.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics* (pp. 411-422). Nueva York: Oxford University Press.
- Eickelman, D. (1981). *The Middle East, an Anthropological Approach*. Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- Fattah, M. (2013). Islam and Politics in the Middle East. J. Esposito y E. Shahin (eds.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics* (pp. 289-306). Nueva York: Oxford University Press.
- Gacem, R. (2019). *Tribes and States in the Middle East. Is Tribalism Driving Middle Eastern Countries to Endless Violence or Can It Be a Factor of Political Stability and Peace*. Leiden: Universiteit Leiden.
- Gellner, E. (1969). *Saints of the Atlas*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- Hegghammer, T. (2010). *Jihad in Saudi Arabia, Violence and Pan-Islamism since 1979*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Hodgson, M. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization. Volume Three, the Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ibn, J. (1977). *Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ismail, R. (2016). *Saudi Clerics and Shi'a Islam*. Nueva York: Oxford University Press.
- Khoury, P. y J. Kostiner (1990). Introduction: Tribes and the Complexities of State Formation in the Middle East. P. Khoury y J. Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East* (pp. 1-24). Berkeley: University of California.
- Kostiner, J. (1990). Transforming Dualities: Tribes and State Formation in Saudi Arabia. P. Khoury y J. Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East* (pp. 166-185). Berkeley: University of California.
- Lapidus, I. (1990). Tribes and State Formation in Islamic History. P. Khoury y J. Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East* (pp. 25-44). Berkeley: University of California.
- Lacroix, S. (2011). *Awakening Islam, The Politics of Religious Dissident in Contemporary Saudi Arabia*. Londres: Harvard University Press.
- Lauziere, H. (2016). *The Making of Salafism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Maisel, S. (2015). *The Resurgent Tribal Agenda in Saudi Arabia*. Washington: Arab Gulf States Institute in Washington.
- Mandaville, P. (2016). Islam and International Relations in the Middle East: From Umma to Nation State. L. Fawcett (ed.). *International Relations of the Middle East* (pp.176-195). Nueva York: Oxford University Press.
- Nandy, A. (1998). The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance. *Alternatives: Global, Local, Political*, 13 (2), 177-194.
- Panikkar, R. (1973). *Worship and Secular Man*. Nueva York: Orbis Books.
- Saeed, A. (2013). Salafiya, Modernism, and Revival. J. Esposito y E. Shahin (eds.). *The Oxford Handbook of Islam and Politics* (pp. 27-41). Nueva York: Oxford University Press.
- Shahrani, M. (2013). Islam and the State in Afghanistan. J. Esposito y E. Shahin (eds.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics* (pp. 453-474). Nueva York: Oxford University Press.
- Vassiliev, A. (2000). *The History of Saudi Arabia*. Londres: Saqi Books.
- Yaşa, I. (2020). The Terrorist Organization Behind the Curtain: The Madkhali Salafist. *Center for Iranian Studies in Ankara*, 3-12.