

<https://doi.org/10.24201/eea.v55i1.2423>

## **El movimiento *ḥūṭī* (Anṣār Allāh) y la guerra en Yemen**

### **The Houthi movement (Ansar Allah) and the war in Yemen**

FELIPE MEDINA GUTIÉRREZ

*Universidad Externado de Colombia, Colombia*

**Resumen:** El presente artículo intenta contribuir al conocimiento de la aguda situación que vive Yemen a partir de la guerra de 2014, al punto de convertirse en la mayor crisis humanitaria en el mundo y superar otros casos en la región, como el sirio. Algunos medios de comunicación e investigadores han centrado su atención especialmente en la naturaleza y el desarrollo de la guerra, y han dejado de lado un estudio crítico sobre los distintos actores del conflicto. Uno de ellos es el movimiento *ḥūṭī* (también llamado Anṣār Allāh), clave en la presente guerra, y aunque con profundas raíces en la historia del país, mucho se desconoce sobre él. El texto intenta llenar este vacío con un estudio general sobre su historia y su relación con la de Yemen, su dimensión religiosa, tribal y política, así como con una descripción del movimiento que repasa importantes momentos históricos, como las Guerras de Ṣa'da (2004-2010), su papel en las revueltas de 2011 y, finalmente, el gran impacto y poder que ha demostrado a partir de la guerra en 2014.

**Palabras clave:** Yemen; *ḥūṭī*; Anṣār Allāh; zaydismo; tribus.

---

Recepción: 18 de mayo de 2018. / Aceptación: 7 de febrero de 2019.

D.R. © 2019. Estudios de Asia y África  
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional

**Abstract:** This article aims to contribute to the knowledge of the critical situation facing Yemen since the 2014 war, to the point of becoming the most severe humanitarian crisis in the world, even worse than in Syria. Mass media and researchers have focused on the nature of the war and its development, but they have omitted to make a critical analysis of the different actors in the conflict. One of them is the Houthi movement (also called Ansar Allah). This key player in the current war is deeply rooted in the country's history, yet much remains unknown about it. This text tries to fill this information gap through an overview of its history and its relationship with Yemen; its religious, tribal, and political dimensions; and describing the movement by reviewing important historical events such as the Sa'dah Wars (2004-2010), its role in the 2011 uprisings, and finally the great impact and power it has shown since the war in 2014.

**Keywords:** Yemen; Houthis; Ansar Allah; Zaydism; tribes.

## Introducción<sup>1</sup>

Yemen es uno de los países de la región del Medio Oriente y Norte de África sobre los que menos se conoce. A pesar de su historia milenaria, su posición estratégica y sus diferentes dinámicas políticas y religiosas, la información sobre Yemen es casi nula en los medios de comunicación y en parte de la academia. En su lugar, aunque también escasa, la guerra en Siria, al parecer en su etapa final, recibe mucha más atención.

Es curioso que una guerra, que si bien comenzó en 2014 y tiene raíces en décadas anteriores, no se encuentre en los principales escenarios de debate. Tal vez porque es el país más pobre de la península arábiga, se piense que lo que sucede allí carece de relevancia. Sin embargo, cualquier persona que se

<sup>1</sup> Se recurre a la transliteración del árabe al español utilizada por Cortés (1996), excepto en nombres de países y citas textuales. Además, con el objetivo de representar lo más fielmente posible los sonidos árabes, se optó por transliterar el artículo árabe "al" de acuerdo con las reglas de asimilación, según las cuales, cuando va precedido de ciertas consonantes, la pronunciación de la "l" se transforma. Todas las traducciones al español son del autor de este trabajo.

acerque a las diferentes facetas históricas del país se dará cuenta de la importancia y del gran universo temático que abarca.

Al ser una cuestión de coyuntura en curso, la mayoría de los investigadores y los reportajes en los medios de comunicación han hecho un seguimiento de los distintos sucesos en esta guerra cruel. Sin embargo, aunque esto ayuda a “estar al día” en torno a la situación, faltan estudios que provean un contexto histórico para ubicar elementos claves en el pasado y poder entender el presente.

Esta guerra, iniciada en 2014 a raíz de la toma de la capital Ṣan‘ā’ por el movimiento *hūṭī*, aprovechando el proceso de transición y la pérdida de fuerza y control del poder central, se vio reforzada por la intervención de la coalición liderada por Arabia Saudí en 2015, con el objetivo de restablecer la “legitimidad” del presidente interino ‘Abd Rabbuh Maṣṣūr Hādī. Lejos de ello, desde ese momento Yemen se vio inmerso en una guerra fatídica que ha destruido el país y ha afectado profundamente, como es común en este tipo de escenarios, a la población civil.

Este texto plantea que la clave para comprender el movimiento *hūṭī* se encuentra en un análisis más allá de su cualidad de grupo rebelde. Se trata de un actor importante en el proceso histórico de conformación nacional en Yemen, y evaluar su dimensión religiosa (el caso del zaydismo), tribal (sus nexos familiares y de alianzas) y política, en concreto su relación con el Estado y diversas situaciones de conflicto, permite entender que se trata de un actor indispensable de cara al futuro del país.

La primera parte del escrito se dedica al estudio del zaydismo como parte del islam chíí y su historia en Yemen, lo que permitirá adelantar una reflexión sobre la creencia religiosa de la mayoría de los *hūṭī*. La segunda se concentra en el análisis del sistema tribal y de los *sādah* en el país, y en identificar el cambio a partir de la revolución republicana de 1962. Una tercera parte se propone el estudio de la familia al-Hūṭī y su papel durante el “revivalismo zaydí”, primordial en la génesis del movimiento. En cuarto lugar, se evalúan distintos sucesos impor-

tantes en la historia reciente del país, como las Guerras de Şa‘da (2004-2010), su reacción ante las revueltas de 2011 y la crisis a partir de 2014.

## El origen del zaydismo

El movimiento *ḥūṭī* se encuentra íntimamente relacionado con el zaydismo (*az-zaydiyya*), rama del islam chií (seguidores de ‘Alī). Si bien esta corriente religiosa no guía la actuación política del movimiento ni forma parte de su plan para gobernar, es importante recordar brevemente algunos puntos significativos en la historia del islam para luego rastrear el origen, los postulados y el papel del zaydismo en Yemen.

Luego de la muerte del profeta Muḥammad se inició la división sunní/chií respecto a las aptitudes que debía tener quien lo sucediera, y con ello una serie de narrativas e historiografías según los bandos. Los sunníes afirman que el profeta no nombró a nadie en vida como sucesor y confían en la transparencia de la elección de Abū Bakr como califa, producto del consenso de la comunidad en la discusión en la Asamblea Saqīfa. En cambio, los chiíes creen que Muḥammad designó a ‘Alī un año antes de morir en el hecho conocido como el ‘Eid el-Ġadir, cuando el profeta realizó su último peregrinaje a La Meca.<sup>2</sup>

Tiempo después, hechos históricos como la batalla de Şifīn en el año 657 —en la que ‘Alī aceptó el arbitraje con el líder omeya Mu‘āwiyah—, y luego la muerte de ‘Alī en 661, dieron lugar a los sucesos de Kerbalā’, cuando al-Ḥusein, nieto del profeta e hijo de ‘Alī, fue martirizado a manos de Yazīd I en

<sup>2</sup> En el camino de regreso a Medina, acompañado por muchos creyentes y sus principales discípulos, se detuvo en un lugar llamado Ġadir Jumū, donde tomó de la mano a ‘Alī y afirmó: “¡Oh, gente!, de quien yo sea su *mawla* [guía, líder religioso y político], éste, ‘Alī, es su *mawla*. Sé amigo de quien sea su amigo, y enemigo de su enemigo, y auxilia a quien lo auxilie, y humilla a quien lo humille, y haz morar la verdad con él donde se encuentre” (Conversación del autor con el *seyyed Sheqofteh*, Ciudad de México, 17 de mayo de 2016). Para un estudio general de algunos de los principales conceptos en la historia y el presente del islam, véase Medina Gutiérrez, 2019a.

680. Éste sería uno de los elementos más característicos de la doctrina chií, junto con el imamato (*al-Imāma*), creencia en los *a`ima* (sing. *imām*), sucesores legítimos y descendientes exclusivos por la línea de Fāṭimah (doctrina que se conoce como *naṣṣ*) a partir de Ḥasan, luego de su hermano Ḥusein, y posteriormente, uno tras otro, por el resto de *a`ima* alíes (simpatizantes de `Alī). A los que creen en una línea de 12 *a`ima* se les denomina duodecimanos, y las diferentes vertientes y formas de pensamiento dentro del chiismo se diferencian a partir de la creencia de un *imām* a otro (Medina Gutiérrez, 2017, pp. 15-16).

Así, el zaydismo establece que el quinto *imām* fue Zayd Ibn `Alī, bisnieto de `Alī e hijo del cuarto *imām* Zayn al-`Ābidīn, nacido en Medina entre el 694 y el 695.<sup>3</sup> En el año 740 proclamó su pretensión al trono, en rivalidad con su medio hermano, Muḥammad al-Bāqir (considerado quinto *imām* por los demás), y después con su sobrino Ŷa`far aṣ-Ṣādiq (sexto *imām*), a quien la mayoría de los chiíes reconoce como el heredero legítimo del imamato (Goldziher, 1981, p. 218).

Zayd lideraría una importante revuelta contra los omeyas, pero moriría en Kūfa en 740, en una batalla contra Yūsuf bin `Umar y el califa omeya Hišām.<sup>4</sup> Su hijo Yaḥya intentó continuar con la revuelta, pero con la misma suerte que su padre, pues murió en Jorasán en el año 743.

<sup>3</sup> Se dice que Zayd tuvo como maestro a Wāsil ibn `Aṭa, el fundador de la Mu`tazila, de allí que, para muchos autores, el zaydismo haya incorporado algunos elementos teológicos de la Mu`tazila (Momen, 1985, p. 49). En el mismo sentido se expresa Lux (2009) cuando afirma que mucho de la *`aqīdah* (creencia) zaydí refleja influencias de la doctrina de *al-uṣūl al-jamsa* de la Mu`tazila.

<sup>4</sup> En este contexto histórico, aparentemente, surgió el término *rāfiḍa* (pl. *rāwāfiḍ*), con el que, por ejemplo, Arabia Saudí y grupos extremistas se refieren tanto a Irán como a los *ḥūṭī*. La raíz de este término viene de “rechazar”, y a lo largo de la historia ha sufrido muchos cambios. Para historiadores como Aṭ-Ṭabarī, tiene origen en los tiempos de Zayd, cuando un grupo de sus partidarios lo rechazó (*rāfiḍabu*) durante la rebelión en contra de los omeyas por negarse a rechazar la legitimidad de los dos primeros califas. El concepto ha tenido una larga evolución y hoy algunos grupos radicales lo usan para referirse a la mayoría de los chiíes que rechazan a los tres primeros califas. El término ha adquirido un tono peyorativo, por lo cual muchos sunnís evitan emplearlo (Medina Gutiérrez, 2019b, p. 59, n. 9).

Para ellos, la figura del *imām* ya no se basaría en la transmisión directa de padre a hijo en línea única, sino que cualquier ‘alí (doctrina del *imāma* al-Mafḍūl) podría serlo, siempre y cuando poseyera los poderes espirituales de un líder religioso, hubiera combatido por la justa causa y recibido el homenaje de la comunidad. Para Dresch (1993, p. 160), aunque se hable de cualquier descendiente, debe tratarse de un *seyyid*<sup>5</sup> (pl. *sāda*, descendiente de ‘Alī y Fāṭimah) que, además, tenga excelente competencia en las ciencias islámicas y reivindique el liderazgo al “levantarse” o ejercer oposición activa en contra de gobernantes considerados injustos (*juruyū*). Para Goldziher (1981, p. 218), esta característica permite hablar de un imamato activo, diferente del pasivo de los duodecimanos, que aguardan el regreso del *imām* oculto al-Mahdi.<sup>6</sup> Una serie de revueltas en diferentes territorios fueron atribuidas a los zaydíes y en muchos lugares se establecieron reinos seguidores de esta corriente; uno de ellos en Yemen (Medina Gutiérrez, 2017, p. 17).

### Yemen y los *a’ima* zaydíes

La zona norte de Yemen ha sido asociada a la sucesión de los *a’ima* zaydíes desde el final del siglo IX e.c. hasta el año 1962.<sup>7</sup> El primer Estado (*darwla*) lo fundó aproximadamente en 897 Yaḥya bin Ḥusein (859-911 e.c.), proveniente del Ḥiṭāz, líder de una comunidad zaydí en Medina y, además, *sharīf* y eru-

<sup>5</sup> A veces se usa el sinónimo *bāšimi* (hachemíes) para referirse a los descendientes de Banū Ḥāšim, subclan de la tribu del profeta Quraiš (Salmoni, Loidolt y Wells, 2010, p. 67).

<sup>6</sup> Para un análisis completo de estas diferencias, véase Serjeant, 1969.

<sup>7</sup> Los zaydíes, en términos generales, son tolerantes en su juicio, aunque con reservas, respecto a los califas sunníes de las primeras épocas del islam, de ahí que, entre los chíes, se les considere el grupo más moderado y cercano a la corriente jurídica (*madḥab*) *šāfi’ī*, una de las cuatro corrientes sunníes que deriva su nombre de su fundador, el *imām* aš-Šāfi’ī, con la cual conviven y cuyos seguidores ocupan gran parte de las montañas del sur y del Tihāma en Yemen. De hecho, muchos la consideran la “quinta corriente” (*madḥab al-Jāmis*) y sus diferencias, al margen de factores geopolíticos y discursos sectarios, giran en torno a temas de doctrina y práctica.

dito (*‘alim*) de gran conocimiento y ambición política (Weir, 2007, p. 229). Según su biografía, líderes tribales de Ṣa‘da y de Jawlān que se encontraban en guerra acudieron a él para que mediara en la disputa. Después de llegar a un acuerdo de paz, decidió proclamarse *imām* del Estado zaydí, y adoptó el título honorífico de “al-Ḥādī ilā al-Ḥaqq” [“la guía hacia lo que es correcto”], y como contaba con el apoyo militar de las tribus, derrotó a otros grupos que se le oponían (Weir, 2007, p. 229).

Sus voluminosos escritos teológicos y legales constituyen la base de la escuela zaydí del norte de Yemen (llamada al-Ḥadāwiyya), que sostiene que el *imām* debe ser un descendiente de ‘Alī y un erudito (Vom Bruck, 2004, p. 244), además de ser líder supremo del Estado y de la comunidad musulmana. La construcción del *dawla* se edificaría sobre la base de la alianza entre los sabios religiosos (*‘ulamā’*, sing. *‘alim*) y las grandes tribus, como Ḥāšid y Bakīl, dos de las más importantes en todo Yemen y que no obstante que desde hacía décadas se gobernaban a sí mismas, eran vitales por su posición estratégica para las rutas comerciales, y debido a su agricultura marginal y frecuente desesperación económica, eran fuente de buenos mercenarios (Weir, 2007, p. 231). Sus líderes prometieron lealtad al *imām*, generalmente mediante pactos escritos que daban una base de legitimación para construir un Estado sin necesidad de eliminar la base tribal ni modificar sus fronteras.<sup>8</sup>

El *dawla* zaydí llegó a su máximo esplendor con la expansión del *imām* al-Mutawakkil Ismā‘il (1644-1676), bajo cuyo gobierno el Estado se expandió a la región de ‘Asīr y Naḡran en el norte, Tihāma en el occidente, y Ŷebel Yafī, Ḥaḍramūt y Zūfār en el sur (Weir, 2007, p. 238), enfrentado por una serie de poderes extranjeros, como los otomanos, los wahabíes, los británi-

<sup>8</sup> Si bien fue un imamato en el cual las tribus fueron importantes, como apunta Dresch (1984a, p. 154): “Hay una paradoja: las tribus siempre han sido políticamente importantes y, sin embargo, el tribalismo no forma parte del lenguaje del Estado”. Eso se vio materializado en la doctrina del *jurūy*, parte integral de la creencia zaydí-hadawí. Para Weir (2007, p. 236), además de señalar cierta inestabilidad, esto permitió, sobre todo durante el siglo XVIII, oposiciones domésticas y disensión de *sāda* rivales (aristocracia religiosa zaydí) y de sus aliados tribales.

cos y los idrisíes de ‘Asīr, entre otros. El último gran *imām* fue Yaḥya Ḥamid ad-Dīn (de 1904-1948), quien fundó el “Yemen moderno” (Dresch, 2000, p. 6) y que, tras ser llamado al-Muta-wakkil, declaró la creación de un reino en el país (*al-mamlakah al-mutawakkiliyyah*) que sólo hacia la década de 1930 pudo consolidarse después de años de lucha en contra de poderes rivales y cuyo último rey fue Muḥammad al-Badr, destronado en 1962.

### Tribus<sup>9</sup> y *sādah*

Para el caso del movimiento *ḥūtī*, interesa saber que la planicie del noreste de Yemen y su margen montañoso están dominados por Ḥāšid y Bakil (también llamadas tribus, pero que en realidad son confederaciones), que entre sí conforman un conjunto mayor llamado Hamdān (Dresch, 1986, p. 310). De allí que usualmente el área norte de Ṣan‘ā’ y el este de las montañas sean conocidos como el *bilad* (territorio) de Ḥāšid wa Bakil (Dresch, 1984b, p. 33).<sup>10</sup>

En estos territorios hay tres tipos de categorías o estratos (*tabaqāt*): la aristocracia religiosa zaydí de los *sādah*, la denominada “gente de la tribu” (*qabā’il*), los *šuyūj* (sing. *šeyj*) y los “carniceros”, como llama Weir (2007, p. 51) a la gente común, comerciantes y de otras profesiones. Especial atención merece la primera categoría por su relación con la familia y el movimiento *ḥūtī*.

<sup>9</sup> Si bien el término “tribu” siempre ha sido un problema en los debates académicos, autores como Weir y Dresch aceptan con limitación usar esta categoría en el contexto yemení. En este escrito entiendo “tribu” como una entidad política diversa (Weir, 2007, p. 2), y me apoyo en la postura de Dresch (1986, p. 322), quien traduce tribu como *qabīlah*, y a sus miembros como *qabīlī* (pl. *qabā’il*). Como anota Weir, el dinamismo de este concepto permite entender que las características tribales varían a lo largo del espacio y del tiempo, algo que siempre debe ser determinado empíricamente, de ser posible, para diferentes regiones y periodos.

<sup>10</sup> Estas tribus, dentro de las confederaciones e incluso ellas mismas, reciben su nombre por el de sus ancestros o por su origen territorial. El número de secciones dentro de cada tribu y el número de su orden clasificatorio varían de caso en caso.



Los *sādab* viven principalmente en Ṣa‘da, habitada por tribus de la confederación Jawlān bin ‘Āmir. Se trata de una región montañosa que es parte de las arterias de intercambio integradas en diferentes grados a redes locales de comercio y que, gracias a sus suelos fértiles, permite la cría de ganado, la agricultura y el comercio de cultivos (especialmente, trigo, cítricos, café, frutas, uvas, manzanas, granadas, vegetales y qat) (Brandt, 2017, p. 63).

Se definen a sí mismos como árabes del “norte” y citan como su ancestro a ‘Adnān para distinguirse de los habitantes “originales” del sur de Arabia —la mayoría de la población—, quienes en esta genealogía mitológica son descendientes de Qaḥṭān.<sup>11</sup> Los *sādab* han obtenido posiciones de influencia en la sociedad debido a su conocimiento de la religión y a que muchos han recibido contraprestaciones al servir de juristas, implementar la ley islámica, especialmente en materia de sucesiones, y mediar en disputas (Dresch, 1984b, pp. 56-60).

Algunos sostienen que poseen un estatus superior al de los demás por descender de Fāṭimah y su esposo ‘Alī,<sup>12</sup> y crean un imaginario histórico de la comunidad en el país al nombrarse “gente de memoria”, pues los dichos y los hechos de sus antepasados (grandes ‘*ulamā*’ y *a’ima*) forman parte sustancial de su identidad.<sup>13</sup> Como autodenominados “portadores del mensaje profético”, conciben la historia como una narrativa de la creación de la realeza de los *sādab* que se inicia con el nacimiento del Profeta (Vom Bruck, 2004, p. 230), lo que también se ve en la orientación religiosa *hūṭī*.

Es preciso anotar que la variable tribal no explica todo lo que ocurre en el país, pues además de que hay territorios que no son tribales, las tribus y los *sādab*, ya preponderantes en

<sup>11</sup> En realidad, como afirma Dresch (1993, p. 3), algunos genealogistas instruidos consideran a Qaḥṭān como el padre de Yemen.

<sup>12</sup> Recuperaron también el concepto de *abl al-Bayt*, casa del profeta, que incluye además a sus hijos al-Ḥasan y al-Ḥusein.

<sup>13</sup> Las tribus en cambio sólo pudieron generar eventos aleatorios establecidos en un pasado genérico; en lugar de una historia unificada, sólo tuvieron una costumbre atemporal (*urf*) (Dresch, 1993).

la sociedad, se relacionan con las distintas manifestaciones del poder en la historia contemporánea del país.

### La revolución de 1962 y la era republicana

Si se quisiera ubicar las raíces históricas del levantamiento *ḥūṭī* en Yemen, indudablemente se debe mencionar el fin del imamato zaydí y el nacimiento de la República Árabe de Yemen en el contexto de la Revolución republicana de 1962 (con ayuda del Egipto naserista) y de la guerra civil hasta 1970. Parte de este trascendental cambio político fue la afectación al estatus especial de los *sādah*, que, como Brandt (2017, p. 52) explica, con la caída del imamato a finales de la década de 1960 y la afirmación de la República, recibió un duro golpe, y décadas después de la guerra civil, los *shaykhs* surgieron como la verdadera fuente del poder político.

Este reacomodo de las relaciones de poder llevó a que muchos *sādah* no tuvieran más opción que trabajar en un acuerdo con los republicanos. El pacto tuvo como primer efecto la pérdida no sólo de su posición de poder e influencia, sino también la mengua de su economía con el despojo, a manos del Estado, de terrenos que durante años les habían sido adscritos bajo la categoría islámica del *waqf*, ahora redistribuidos, que beneficiaron mayormente a la figura del *šeyj*, con más liderazgo en el poder central.<sup>14</sup>

Otro de los efectos de esta coyuntura fue la difusión de la tesis de la “extranjería” de los *sādah*. Después de 1962, la representación pública de los *sādah* pasó a ser la de “extraños en la casa”, a la que se sumó el rechazo a reconocerlos como *awḷād al-balād* (yemeníes genuinos) debido a su “origen Adnānī” (Brandt, 2017,

<sup>14</sup> Si bien esto llevó a un empobrecimiento general de los *sādah*, muchos continuaron en la agricultura y vivían en condiciones modestas en la periferia alejados de las relaciones de poder. Tal fue el caso de Maʿīd ad-Dīn al-Muʿayyidī y de Badr ad-Dīn al-Ḥūṭī, quienes prefirieron continuar enseñando y predicando en las zonas rurales de Ṣaʿda.

p. 54). Esta “demonización” de los medios y del gobierno también los presentaba como “opresores que monopolizaron los recursos del país para su beneficio”, lo que contribuyó a subrayar y perpetuar el sentido de distinción.<sup>15</sup> Luego de haberse considerado yemeníes por siglos, en 1962 aprendieron que no lo eran, o que lo eran menos que otros yemeníes (Vom Bruck, 2004).<sup>16</sup>

Con la llegada a la presidencia de ‘Abd ar-Raḥman al-Iryānī (1967-1974), el poder y la influencia de los *ṣuyūj* alcanzaron el ámbito nacional. Muchos de ellos fueron reclutados para servir al *establishment*, como sucedió en el Consejo Consultivo (*maʿālis aš-šūra*), una especie de asamblea legislativa creada en 1971 en la que ocuparon la mayor parte de los escaños, y con nombramientos en cargos militares (coroneles) en reconocimiento a sus servicios durante la guerra civil, al frente de algunas unidades del ejército regular (Brandt, 2017, p. 57).

El presidente que vino después, Ibrahīm al-Ḥamdī (1974-1977), intentó menguar el creciente dominio y autoridad de los *ṣuyūj* mediante la llamada “Iniciativa correctiva revolucionaria”; sin embargo, ellos se opusieron y él fue asesinado en 1977. Su mayor error fue subestimar el poder de esta fuerza tribal, algo de lo que aprenderían sus sucesores, Aḥmad al-Gašmī y ‘Abd

<sup>15</sup> Lo mismo ocurre con la distinción “republicano” y “monárquico”, derivada de la guerra civil y del periodo posterior, que integra el imaginario de algunas comunidades y que sería recuperada años más tarde, por ejemplo, con Ḥusein Muḥalli, hombre importante de Ṣa‘da que en la década de 1990 acusó de “ser partidarios de la monarquía” (*al-malikiyyin*) a los miembros de la Juventud Creyente e hizo énfasis en que se debía enfrentar, a como diera lugar, esta “amenaza resucitada”, sobre todo porque la “historia se estaba repitiendo” (Brandt, 2017, p. 51). Lo mismo ocurriría con los *hūtī* durante las Guerras de Ṣa‘da en 2004, en las revueltas de 2011 y a partir de 2014, cuando se expandieron territorialmente hasta llegar a importantes posiciones en el sur, después de incluso enfrentarse militarmente con la resistencia en ‘Aden. Dicha oportunidad fue la excusa para ser señalados de replicar las incursiones realizadas por el *imām* Yaḥya a partir de 1919, cuando los otomanos evacuaron ‘Aden y las tierras sureñas (*šāfi’ies*). A pesar de que los *hūtī* no buscan restablecer el imamato en Yemen, perpetuar este discurso imaginario tiene dividendos para sus opositores.

<sup>16</sup> La tesis de la “extranjería” ha sido aplicada de manera análoga a los *hūtī* en varias ocasiones, ya sea durante las Guerras de Ṣa‘da en 2004, como se verá más adelante, y en la actualidad, sobre todo a partir de 2014, cuando se afirma que son “personas enviadas desde Irán para conquistar Yemen”.

al-Karīm al-‘Arašī, pero sobre todo ‘Alī ‘Abdullah Šālīḥ (de origen zaydí), quien sería presidente de Yemen hasta 2011 y que, con la creación de su plataforma política, el Congreso General del Pueblo, establecería un nuevo sistema de patronazgo y cooptación, caracterizado por el neopatrimonialismo.<sup>17</sup>

### La familia y el movimiento *ḥūtī*

La familia al-Ḥūtī proviene del área llamada Ḥūt, cerca de Jamir, en el territorio tribal Ḥashid, en la gobernación de ‘Amrān vinculada a la familia Bayt Zayd al-Ḥusniyyah (Brandt, 2017, p. 139). Sin embargo, su hogar ancestral es Ḍaḥyān, una *ḥiḡra*<sup>18</sup> en el distrito (*mudiriya*) de Majz (Salmoni et al., 2010, p. 103). Allí nació Badr ad-Dīn al-Ḥūtī entre 1922 y 1926, quien después de trasladarse de Ḥūt a Ḍaḥyān por razones de estudio, decidió vivir en Marān (debido al asma), localizada en el macizo de Jawlān en la periferia norte del país. Badr ad-Dīn tuvo como maestros a su padre y a su tío, Amir ad-Dīn al-Ḥūtī (m. 1974) y Ḥusein al-Ḥūtī (m. 1968),<sup>19</sup> importantes sabios zaydíes que lo ayudaron a convertirse en un importante erudito de la región. Gracias a su liderazgo y a la influencia de sus hijos, a sus seguidores se les conocería, principalmente desde el gobierno de Šālīḥ, como los *ḥūtī* (al-Ḥūtīyyūn).

Como destaca Winter (2011, pp. 102-120), la complejidad de adoptar este término radica en que fue utilizado por los medios de comunicación para describir a aquellos que se enfrentaron a las fuerzas gubernamentales en 2004, aunque eso no implique que la mayoría haya estado alineada ideológicamente con la familia Ḥūtī. Por ello resulta importante diferenciar a la familia

<sup>17</sup> Para un detallado análisis del sistema de patronazgo, véase Phillips, 2008, 2011, y Seitz, 2016.

<sup>18</sup> *Hiḡra* hace referencia a algunas secciones o tribus con estatus especial y “protegidas” por ellas, a las cuales generalmente pertenecen las familias *seyyid* y no siempre las familias de *šuyūj* (Serjeant, 1977, p. 228).

<sup>19</sup> No confundirlo con el hijo de Badr ad-Dīn, quien también se llama Ḥusein al-Ḥūtī, de quien hablaremos con posterioridad.

del movimiento, mucho más amplio, y que a partir de 2014 se conocería como Anşār Allāh.<sup>20</sup>

La familia ḤŪṬĪ es una típica familia híbrida del norte, una red con múltiples nexos sociales en la gobernación de Şa‘da, incluida Jawlān bin ‘Āmir, además de Hamdān Şa‘da, parte de Bakīl. Algunas de estas redes son orgánicas, familias interrelacionadas en las que los matrimonios son importantes, y otras de carácter asociativo, creadas a partir de relaciones establecidas por escuela o política. Las primeras también traen consigo el prestigio de ciertos líderes hachemíes o de *şuyūj*, y las segundas son redes donde se comparten afinidades, experiencias y recuerdos (Salmoni et al., 2010, p. 103). La vida matrimonial de Badr ad-Dīn ilustra el funcionamiento de este tipo de redes y ubica a sus principales hijos, Ḥusein y ‘Abd al-Malik, actual líder del movimiento.<sup>21</sup>

Estos cruces y mezclas que produjeron nuevas familias permitieron a los *ḥūṭī* contar con la protección de la ley tribal. En virtud de ésta, algunos fueron considerados inviolables (*muḥarram*), compañeros de tribu (*ṣuḥbah*), o *biṣra sādah* bajo protección (*muḥaṣṣar*), todo consagrado mediante contratos solemnes que implicaban, por ejemplo, que cualquier acto o deshonra co-

<sup>20</sup> En este texto se usan indistintamente los términos *ḥūṭī* y Anşār Allāh. La palabra *anşār* hace referencia a la gente que ayudó al profeta Muḥammad a su llegada a Medina después de huir de La Meca, para diferenciarse de los *mubaḥirūn* o emigrantes mequíes que lo seguían. Algunos se conocieron desde entonces como *anşārī*, y su importancia radica además en su participación durante la célebre batalla de Badr. Retomar este tipo de conceptos crea legitimidad en un sector de la población.

<sup>21</sup> Badr ad-Dīn se casó en cuatro ocasiones. Dos de sus bodas tuvieron orígenes tribales, y las otras, origen *sayyid*. En su primer matrimonio se alió con un linaje menor de *sheikhs*, los Banī Bahr, la sección más numerosa de la fracción Aḥlāf, de Khawlān. Esta unión produjo cuatro hijos: Ḥusein, Yaḥyā, ‘Abdulqādir y Aḥmad. Su segundo matrimonio lo conectó con una de las familias de *sayyids* más influyentes de Ḍaḥyān, los Āl al-Sittīn, y que le dio a sus hijos Muḥammad y Ḥamīd. Su tercer matrimonio fue con un linaje menor de Walad Yaḥyā, la sección más numerosa de la fracción Marrān Jihwazī, del cual resultaron dos hijos: Amīr al-Dīn e Ibrāhīm. En su cuarto matrimonio, Badr ad-Dīn se mezcló con Āl al-‘Ijrī, un clan *sayyid* que residía en Mashhad, cerca de Ḥaydān, en territorio de la sección Zubayd de Khawlān. Este matrimonio dio origen a sus hijos ‘Abdulmalik, ‘Abdulkhāliq, Najm al-Dīn, ‘Abdulsalām y ‘Ali (Brandt, 2017, pp. 138-139).

metido en contra suya, insultaba también a la familia garante, como ocurrió en la década de 1990 con algunas familias de Jawlān (Brandt, 2017). Era un sistema en el que la solidaridad tribal o *‘aṣabīyyah* (concepto desarrollado por Ibn Jaldun) también entraba en funcionamiento. Los *ḥūṭī*, a cambio, ofrecían a las tribus actividades de enseñanza y formación, especialmente en materia religiosa y en resolución de controversias, aunque siempre enfrentaron el monopolio y la hegemonía de distintos tipos de “saber” que algunos *ṣuyūḥij* poseyeron durante décadas, y sobre todo, la llegada del wahabismo<sup>22</sup> a Yemen, favorecida por el Estado.

### El “revivalismo zaydí” y el papel de los *ḥūṭī*

En las décadas de 1970 y 1980, la expansión del wahabismo en Yemen contó con el apoyo de líderes tribales y del gobierno, que le garantizó puestos gubernamentales. Como destaca Weir (2007, p. 296), por esos años los líderes de esta escuela reformista y puritana del islam sunní propagaron sus creencias por medio de círculos de estudio, mezquitas y universidades en sus *bilads* nativos en explícita oposición al zaydismo.<sup>23</sup> Era claro que gran parte de su éxito se debía al apoyo y la financiación de Arabia Saudí, donde, además del patronazgo a las tribus, el capital privado desempeñó un papel importante, pero también a que había “un terreno fértil” donde podrían sembrar profundas raíces (Weir, 1997, p. 22). Recordemos que el wahabismo ha

<sup>22</sup> Llamado así en razón de su fundador, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahāb (1703-1792), es un movimiento proselitista y reformista, caracterizado por su sectarismo y su intolerancia hacia otras tendencias del islam (sobre todo chíies), así como por la interpretación literal de sus textos. A sus seguidores se les conoce como wahabíes, aunque a muchos de ellos no les guste esta designación y prefieran que se les llame sunníes o *abl-as-Sunna*. Hoy, a pesar de las reformas, es la ideología central del reino de Arabia Saudí.

<sup>23</sup> Lux (2009, p. 403) va un poco más allá al sostener que la verdadera naturaleza de la crisis sólo se puede comprender cuando se entiende que el gobierno yemení estaba —junto con el poderoso *Islāḥ*— remplazando, oficialmente y de manera sistemática, a profesores y *khatibs*, cambiando el control de mezquitas zaydíes a wahabíes a favor del régimen.

estado íntimamente conectado con el partido Iṣlāḥ, fundado en la década de 1990 y que atrajo sobre todo a jóvenes por sus programas de bienestar social.<sup>24</sup> Se trataba, junto con otras razones, “de aprovechar un resentimiento hasta entonces latente en contra de uno de los aspectos más notorios de la doctrina zaydí, la autoridad y la posición exclusivas de las que gozaba el *seyyed*, lo que para los wahabíes resultaba contrario a los ideales islámicos pues promovía la desigualdad” (Weir, 2007, p. 296).

Sólo hasta la década de 1990 la comunidad zaydí pudo generar lo que se conocería como el “revivalismo zaydí”, una reacción inicialmente defensiva, no unificada ni homogénea, para recuperar el terreno perdido debido a la expansión del wahabismo y que, como apunta Brandt (2017, p. 111), se dio en razón de la “sunnización de la *madhab* zaydí” y de la difusión de diferentes tipos de radicalismo sunní en el corazón de las tierras del zaydismo. La familia al-Ḥūṭī fue importante en varios frentes.

En el campo político, el partido al-Ḥaq, cuya fundación fue posible gracias a la unificación de los años noventa que dio oportunidad a una política multipartidista en el país, quería convertirse en la fuerza que representara realmente los intereses de los zaydíes. Entre sus fundadores<sup>25</sup> se encuentran, en primer lugar, el sabio Maʿyid ad-Dīn al-Muʿayyidī, reconocido *marʿya* zaydí (fuente de autoridad religiosa y de emulación) nombrado gran muftí de Yemen en 1970, que perteneció al bando monárquico pero que a partir de 1962 intentó reconciliar la doctrina zaydí y el republicanismo (Brandt, 2017, p. 114). En segundo lugar, el gran erudito Badr ad-Dīn al-Ḥūṭī, alumno de al-Muʿayyidī que difería de su maestro en su actitud “quietista” y quien, a raíz de la presión del gobierno por su papel en la creación del partido, estuvo unos años exilado en Irán, donde se acercaría al pensamiento político radical de la Revolución islámica (Brandt, 2017, p. 115).<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Sobre este partido político y otros grupos musulmanes en Yemen, véase Schwedler, 2007, y Bonnefoy, 2011.

<sup>25</sup> Además de importantes hachemíes y familias de *quḍāt* (jueces, sing. *qāḍī*).

<sup>26</sup> Otros miembros “un escalón abajo” incluyen a Ḥasan Zayd, Ṣāliḥ Falyta,

La oposición wahabí a los *sāda* y al zaydismo en general también estimuló el surgimiento, en el terreno ideológico y de prédica, de una nueva generación de *'ulamā'* que, sin contar con estatus de *sāda* ni pertenecer a la tribu Hāšim, logró crear redes de apoyo y de acción que incluían líneas no tribales de diversas generaciones (Salmoni et al., 2010, p. 94). Así se fundó, en 1990, la organización de la Juventud Creyente (aš-Šabāb al-Mu'min), a partir de la experiencia de las escuelas científicas (*madāris 'ilmiyyah*) y los campos de verano (*marākiz at-tadrīs aš-ṣayfiyyah*) promovidos por otro gran erudito, Muḥammad 'Izzān, y de las enseñanzas de profesores como Falyta, al-Mu'ayidī, Badr ad-Dīn y su hijo Muḥammad, con lo cual se transformó el “revivalismo zaydí” en algo mucho más activo.

Con el pasar de los años, y debido a la diversidad de opiniones, la unidad de acción de este grupo se vio debilitada, lo que terminó dividiendo al grupo en dos: 'Izzān y al-Mu'ayidī, por un lado, y por el otro, Badr ad-Dīn y su hijo Ḥusein, los más beneficiados, pues mantuvieron a su cargo a un gran número de estudiantes y simpatizantes de aquel movimiento. De hecho, como apunta Lux (2009, p. 37), en 2001 el acuerdo inicial de rotar el control de los campos de verano había fracasado, y los centros leales a Ḥusein Badr ad-Dīn al-Ḥūtī se habían separado de la Juventud Creyente, pues su líder consideró que su orientación era “corrupta” e iba en detrimento de los seguidores del zaydismo “tradicional”.<sup>27</sup> Parte de las razones para explicar esta separación se halla, posiblemente, en la dimensión religiosa de algunos *ḥūtī*, pues Badr ad-Dīn y su hijo Ḥusein tenían inclinación hacia los *jārūdis* (Salmoni et al., 2010, p. 65).<sup>28</sup>

---

Muḥammad al-Manṣur, y a Muḥammad al-Maqalih, de origen *qādī* (Salmoni et al., 2010, p. 94).

<sup>27</sup> El grupo de la Juventud Creyente siguió funcionando con su secretario general, y las actividades de uno y otro grupos no recibieron mucha atención del gobierno central sino hasta el año 2004. En la actualidad, el partido al-ḥaq continúa en Yemen, pero se ha disociado de los *ḥūtī* (Alblosi, 2016).

<sup>28</sup> Recordemos que esta rama del zaydismo deriva su nombre de Abū al-Ŷārūd Zīād, de quien se dice apoyó y acompañó a Zayd en su revuelta; cree en la explícita designación de 'Alī como sucesor del profeta Muḥammad y considera usurpadores a los



Actualmente es probable que muchos de sus líderes conserven esta convicción religiosa.

Finalmente, dicha respuesta también implicó un componente ritualista y educativo. Una serie de conmemoraciones religiosas zaydíes, que estaban prohibidas oficialmente desde 1962, se volvieron a practicar, como el Día del Gadir y el Nacimiento del Profeta (al-Mawlid an-Nabawi). Como apunta Vom Bruck (2004, p. 242), la mayoría de los *sādah* no estaban ansiosos por recuperar una identidad atada exclusivamente a reivindicaciones de poder, sino que pedían el derecho de recordar su pasado sin miedo a ser declarados “extranjeros”.

Sin duda, una de las pocas rivalidades que se podrían plantear en Yemen no es entre zaydíes y *šāfiʿies*, sino más bien entre ellos y los wahabíes (Salmoni et al., 2010, p. 88), y aunque hacia 1994 la disputa wahabí-zaydí pasó a un segundo plano debido a temas más importantes, como la guerra civil y la crisis económica, no implicó que desapareciera.

### Las Guerras de Ṣaʿda y la “formalización” del movimiento

Con el correr de los años, Badr ad-Dīn al-Ḥūṭī le fue delegando muchas labores a su hijo Ḥusein al-Ḥūṭī, quien nació en 1956 y fue uno de los personajes que más renombre tuvo en la familia y en la historia política contemporánea en Yemen hasta su muerte en 2004. De hecho, era llamado por muchos un *seyyid*, pues siguió la misma línea de su familia en su pensamiento *jā-rūdi* (Medina Gutiérrez, 2017, p. 83).

En el contexto posterior a la reconciliación de la década de 1970, a diferencia de otros familiares, decidió participar en la política nacional, y llegó a ocupar un puesto en el Parlamento (1993-1997), además de ser delegado del gobierno en Ṣaʿda por

---

tres primeros califas (especialmente a Abū Bakr y ʿUmar), pues rechaza la transmisión que no viene de la familia del profeta (Winter, 2011, p. 115).

el partido al-Ḥaq. Su postura ante el presidente Ṣāliḥ fue ambivalente, algunas veces expresándole no estar en contra suya y en otras, acusándolo de corrupto y de trabajar para los intereses estadounidenses (Salmoni et al., 2010, p. 122). En aquel tiempo ello reflejaba un deseo de querer reformar y actuar dentro y no fuera del sistema (una insurrección contra el gobierno). Sin embargo, al ver el poder y la corrupción del régimen renunció a su cargo y se trasladó a Sudán para estudiar un doctorado en estudios coránicos en la Universidad de Jartum, de 1997 a 1999 (Lux, 2009, p. 418). A su regreso encontraría en los miembros de la Juventud Creyente un nido para iniciar su prédica y difundir el conocimiento que había adquirido.

Con la llegada del segundo milenio, al-Ḥūṭī se enfrentó a un contexto complejo: la “guerra contra el terror”, iniciada a raíz de los atentados del 11 de septiembre de 2001, de la cual Ṣāliḥ formó parte al permitir que la cooperación en materia de seguridad entre el gobierno yemení y Estados Unidos se fortaleciera; la segunda intifada en Palestina; la invasión estadounidense a Afganistán e Iraq en 2001-2003, así como los escándalos de la prisión de Guantánamo. Eso le permitió a al-Ḥūṭī, mediante discursos y prédica, criticar al gobierno y a las potencias extranjeras involucradas, lo que incrementó el apoyo popular y la movilización sobre todo en Ṣa‘da y generó tensiones con el gobierno.<sup>29</sup> En este sentido, el fenómeno *ḥūṭī* se conecta con otros movimientos revivalistas religiosos en Medio Oriente, donde difundir el discurso religioso de esta forma había sido común desde 1970 para atraer la atención de las quejas sociopolíticas y galvanizar a sus partidarios (Salmoni et al., 2010, p. 116).<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Para un análisis más detallado de sus *malāzīm* [conferencias], véase Lux, 2009, pp. 377-427, y Albloshi, 2016, p. 150.

<sup>30</sup> Además, la recuperación de tradiciones zaydíes descritas con anterioridad, más el Día Internacional de Jerusalén (Yawm al-Quds al-‘Ālamī), fueron escenarios importantes de difusión. Vetar en ocasiones la celebración de estas fechas le dio mala reputación al gobierno, pues lo alineaba con Estados Unidos o con las prohibiciones propias que difunden el wahabismo y Arabia Saudí (Medina Gutiérrez, 2017, p. 86).

El punto de quiebre llegaría en 2004 con el inicio de las Guerras de Ṣa‘da, que se extenderían hasta 2010,<sup>31</sup> un año antes de las revueltas populares que sorprendieron a toda la región. Se trató de un conflicto militar y político entre los *hūṭī* y el gobierno yemení en seis fases,<sup>32</sup> en el que el movimiento iría adquiriendo la capacidad de movilización que mostró durante las revueltas de 2011, y el despliegue militar desde 2014. Son varias las causas que dieron origen al conflicto (véase, por ejemplo, Winter, 2011; Lux, 2009, y Brandt, 2017).

Tal nivel de conflictividad no era común, pues desde la década de 1960 no se presentaba un enfrentamiento entre el gobierno y alguna fuerza cercana al zaydismo. Sin embargo, ya desde 1970 la política del régimen de Ṣāliḥ en las regiones del norte del país, especialmente en la provincia de Ṣa‘da —afectada por la injusta distribución de la riqueza de la nación, décadas de privación, marginación y aislamiento económico, social, político y jurídico, además de una débil y puntual interferencia del Estado, que se enfocaba más en la cooptación de élites tribales que en el desarrollo y la inversión en Ṣa‘da—, estuvo caracterizada simultáneamente por un patronazgo selecto de élites tribales, de exclusión y segregación de los más altos escalones del poder (Brandt, 2017, pp. 60-62). Además, era claro que el presidente tenía una política promotora de conflictos entre diversos actores locales y nacionales, y basaba su política de supervivencia en fomentar crisis. Lo anterior preparó el terreno para el ascenso del movimiento *hūṭī*.

El conflicto se inició, al parecer, debido a la visita en 2004 de una comisión del gobierno, supuestamente acompañada de militares, que se dirigió al área de Marān con el objetivo de capturar o matar a Ḥusein al-Ḥūṭī, lo que precipitó los enfrentamientos (Salmoni et al., 2010, p. 134).<sup>33</sup> La masiva presencia de militares

<sup>31</sup> El balance en cifras que arrojó este conflicto fue de 25 000 personas muertas hasta 2010, con más de 150 000 refugiados y 3 000 personas arrestadas (Salmoni et al., 2010, p. 2).

<sup>32</sup> Para un detallado análisis, véase Brandt, 2017; Salmoni et al., 2010, e International Crisis Group, 2009.

<sup>33</sup> Lux (2009, p. 375) considera que el origen se encuentra en el intento del

para aplastar el movimiento y la violencia, y la poca atención al “daño colateral” (destrucción de aldeas e infraestructura civil) en algunos territorios, trajo como consecuencia el roce con algunas tribus locales y amplificó viejos resentimientos. Como resultado, muchos que no simpatizaban con al-Ḥūṭī empezaron a sumársele, en algunos casos tomando las armas en solidaridad con los habitantes de sus aldeas, parientes u hombres de tribus afectadas por los enfrentamientos (Brandt, 2017, p. 162). Con ello, la soberanía, la independencia y, sobre todo, el *šaraf* y el *‘ard* de estas comunidades, se vieron alterados, y las garantías de protección y el espíritu de solidaridad entre las tribus entraron en funcionamiento.<sup>34</sup>

Durante este conflicto, el gobierno fue representado por el presidente Ṣālīḥ, su hijo y comandante de las fuerzas especiales

---

presidente Ṣālīḥ, durante una visita a Ṣa‘da en enero de 2003, de dar un discurso luego del rezo en la mezquita del *imām* al-Hādī. Al finalizar la oración, muchos jóvenes corearon un eslogan, lo que molestó al presidente, pues no pudo dirigirse a la audiencia y se retiró del lugar. No hay duda de que el grito que tanto identifica a los *ḥūṭī*: “Muerte a América, muerte a Israel, la maldición sobre los judíos, victoria para el islam” (*al-Mawt li-‘Amrikā al-Mawt li Isrā’il al-La’na ‘ala al-Yahūd, an-Nasr lil-Islām*), coreado por primera vez en el colegio *imām* Hādī en las montañas de Marān un año antes (Salmoni et al., 2010, p. 119), es una característica que han explotado los medios de comunicación para asignar una imagen radical al movimiento, pues recuerda el coro de algunos participantes de la Revolución islámica de Irán en 1979. Sin embargo, algunos autores han querido explicar su significado y ponerlo en contexto. Lo ven como un grito de protesta mediante el cual Ḥusein al-Ḥūṭī pudo capitalizar el sentimiento antiestadounidense y dar a sus seguidores una forma de diferenciarse de otros movimientos. En uno de sus discursos afirma que la intención del eslogan es “arraigar en la mente de los musulmanes que América [Estados Unidos] es un terrorista criminal, que América [Estados Unidos] es malvado, que los judíos [Israel] y los cristianos [gobiernos “occidentales”] son malvados...” (Salmoni et al., 2010, p. 120, paréntesis míos). Altamente incendiario y crítico de la situación del país y del islam en la región, es un sentimiento frecuente en los discursos de los viernes (*ḡuḡba*) en Yemen y en otros lugares del mundo árabe. El eslogan se volvió característico e incluso fue pronunciado frente a la embajada estadounidense en marzo de 2003 por 4000 simpatizantes (Winter, 2011, p. 107). Desde ese momento hasta el presente, ha sido representativo del movimiento *ḥūṭī* y de sus partidarios. Para un análisis más detallado, véase Brandt, 2017; Lux, 2009; Burgat, 2006, y Wells, 2013.

<sup>34</sup> Si bien muchos protegieron a al-Ḥūṭī y a sus hermanos perseguidos por el gobierno, también es cierto que otras tribus apoyaron al gobierno y a las fuerzas de seguridad, lo que creaba un escenario complejo.

Aḥmad Ṣāliḥ, y el general ‘Alī Moḥsin al-Aḥmar. A raíz de la poca coordinación que había y de lo sangriento que se tornaron las primeras campañas, iniciaron señalamientos de responsabilidad entre unos y otros en un contexto de candidatos a la sucesión al poder.

Si bien la primera fase de la guerra no eliminó la rebelión, sí terminaría dando un golpe certero a los *ḥūṭī*. En medio de la batalla conocida como “Yurf Salmān”, en el monte Salmān, cerca de la zona montañosa de Marān, que cuenta con diferentes cuevas, el 10 de septiembre de 2004 el gobierno anunció la muerte de Ḥusein al-Ḥūṭī.<sup>35</sup> El movimiento necesitaba un nuevo líder, y poco antes del estallido de la segunda fase en marzo de 2005, ‘Abd al-Malik al-Ḥūṭī, nacido en 1980, le ganó el pulso a ‘Abd Allah al-Razzāmi, con quien tenía diferencias, para ser el nuevo líder, pues, de sus hermanos, Muḥammad estaba detenido y Yaḥyā había sido enviado al exilio. Con profunda educación religiosa y una oratoria capaz de movilizar a sus seguidores, tuvo una influencia considerable en los comandantes en el campo de batalla.

Las diferentes fases de la guerra arrojan elementos interesantes para la discusión. En primer lugar, aquí empieza la narrativa del gobierno y de Arabia Saudí (que intervino en la última fase) acerca de los *ḥūṭī* como *proxys* (guerra por terceros) de Irán, lo que sumado a la “extranjería” de los *sādah* en Yemen, antes y después de la revolución de 1962, forma parte de un discurso que intenta despojar a esta comunidad de sus raíces yemeníes. En segundo lugar, fue una guerra en la que el gobierno empleó fuerzas irregulares.<sup>36</sup> En tercer lugar, la mediación en diferentes

<sup>35</sup> Las razones de su muerte varían de autor a autor. Así, por ejemplo, Dorlian (2011, p. 135) afirma que murió a causa del gas utilizado en la operación militar, mientras que Brandt (2017, p. 282) sostiene que fue ejecutado por un soldado de apellido Yāwās. Lo anterior lo pude corroborar en una entrevista al general Yaḥyā ‘Abdullah Ṣāliḥ, sobrino del expresidente Ṣāliḥ y antiguo jefe de las Fuerzas de Seguridad, en Líbano en 2018. En todo caso, su cuerpo fue exhibido por la televisión estatal y luego transportado a una instalación médica y sólo hasta 2014 sus restos fueron recuperados.

<sup>36</sup> Se trató de miembros de la confederación *Ḥāšid*, en la que algunos participaron como voluntarios (pl. *mutatawwi’un*) y otros como mercenarios (pl. *murtaziqah*),

fases de las guerras no funcionó, como sucedería, al tiempo de escribirse este texto, con la guerra a partir de 2014.<sup>37</sup>

Finalmente, no hay duda de que la muerte de al-Ḥūtī, su martirio y el tránsito del liderazgo a ‘Abd al-Malik, actual líder de la organización, es uno de los sucesos más significativos de este trance. Más allá del certero golpe al liderazgo del movimiento, lo que realmente potenció a los *ḥūtī* fue asimilarlo como un nuevo “Karbalá’”, rememorando la muerte de Ḥusein bin ‘Alī para crear así una iconografía y una memoria del martirio del líder yemení, incluido el lugar de su muerte.

Los *ḥūtī*, lejos de ser derrotados, pasaron de ser un grupo de prédica a un movimiento de masas, con fuerza combativa y capacidad militar, que vio cómo su influencia y su control se extendían desde Ṣa‘da hasta el este de la gobernación de ‘Amrān, al-Ŷawf y Ma‘rib, y encontraba resistencia de la población local.<sup>38</sup> Además, este conflicto evidenció la considerable mengua del poder del presidente Ṣālīḥ. Con la muerte de su gran líder y mentor Badr ad-Dīn, en noviembre de 2010 por causas naturales, se prepararon para asumir un papel destacado en las revueltas árabes de 2011.

---

apoyados por al-Aḥmar, lo que facilitó, por ejemplo, el acceso y el movimiento entre áreas remotas y un círculo de informantes. Cabe decir que, a pesar de estas fuerzas, el gobierno evitó nombrar a *šuyūj* y a sus hombres de tribu como oficiales y soldados del ejército regular, en razón de que el balance de poder interno del ejército tenía que preservarse, y los conflictos tribales y los intereses parroquiales debían mantenerse fuera de las fuerzas armadas, por lo que había que evitar que el ejército se viese en medio de contiendas locales (Brandt, 2014, p. 106; y Brandt, 2013).

<sup>37</sup> Eso se debió a que, por ejemplo, el conflicto en 2004 no fue netamente tribal inicialmente, por lo que la aplicación del *urf* tuvo campo limitado y no se adecuó al típico conflicto que implicaba cuestiones de honor y territorio. En el desarrollo fue ganando importancia el aspecto tribal, pero los intentos evidentes de Ṣālīḥ de obstruir la designación de mediadores —que habrían ganado gran prestigio, sumado a la parcialidad de los que fueron nombrados, a los sabotajes, el poco conocimiento de la región y, sobre todo, las continuas actividades represivas del Estado— llevaron al fracaso esta estrategia (International Crisis Group, 2009, pp. 20-21).

<sup>38</sup> Los *ḥūtī* desarrollaron también medios de comunicación. En 2007 establecieron una estación de radio; en 2008, el periódico *al-Ḥaḳīqa* y algunas revistas; en 2012 fundaron el canal de televisión al-Masīrah y en 2014, uno en YouTube. De hecho, ‘Abd al-Malik tiene cuenta en Twitter.

### Los *hūtī* durante las revueltas de 2011 y la etapa de transición<sup>39</sup>

Ya desde finales de 2010, la atención del gobierno se centraba en la capital y dejaba la periferia fuera de su foco, lo que fortalecía el crecimiento de fuerzas tanto en el norte (los *hūtī*) como en el sur (al-*Hirāk*, movimiento secesionista), y de organizaciones radicales como al-Qā'ida, que veían crecer su actividad y su influencia. Esta situación fue determinante en el desarrollo de las revueltas de 2011,<sup>40</sup> proceso que involucró a diferentes sectores, entre ellos estudiantes y profesionales, viejas fuerzas del tradicional espectro político, todos exigiendo la caída del gobierno (Bonney, 2012).

El desarrollo del movimiento de protesta se vio reflejado en las amplias propuestas de la Plaza del Cambio (*Ṣaḥat at-Taḡir*), donde los *hūtī* tenían una representación de simpatizantes y militantes llamada Juventud Firme (*Ṣabab al-Ṣumūd*), que atrajo a jóvenes y gente de provincia, como Ta'iz (Wells, 2012). A pesar de que en Yemen buena parte de su población tiene armas de fuego, muchos prefirieron, incluidos los *hūtī*, dejar sus fusiles en casa y protestar bajo la consigna pacífica (*salmiya*) (Medina Gutiérrez, 2017).

En medio de protestas multitudinarias, el gobernador de Ṣa'da se trasladó a la capital, Ṣan'a', situación que los *hūtī* aprovecharon para nombrar un nuevo gobernador afín a sus intereses. A partir de aquí, su influencia en la gobernación y en otras zonas vecinas se consolidó mucho más, aunque con oposición de algunos grupos, pues se reportaron enfrentamientos con partidarios del *Iṣlāḥ* en al-*Yawf*.

*Ṣālīḥ*, finalmente, cedió a las protestas populares en el marco de la intervención del Consejo de Cooperación del Golfo, que, además de garantizarle inmunidad legal y de elegir como presidente "interino" a 'Abd Rabbuh Maṣṣūr Hādī, lla-

<sup>39</sup> Para un análisis más detallado, véase Medina Gutiérrez, 2018, y al-Muslimi, 2015.

<sup>40</sup> Para un análisis más detallado de al-Qā'ida, véase Abdulsalam y Hashem, 2017.

mó a un “diálogo nacional”. Si bien los *ḥūṭī* en un primer momento se rehusaron a participar (Yemen Post Staff, 2012),<sup>41</sup> al igual que la mayoría de los jóvenes y los profesionales, que terminarían marginados del plan, cuando asistieron crearon una fuerte oposición a la propuesta de convertir el país en Estado federal.<sup>42</sup>

### La guerra desde 2014 y el ascenso al poder<sup>43</sup>

Los detonantes inmediatos de la guerra que estallaría en el país se activaron cuando, a pesar de que el proceso político estaba en curso, los *ḥūṭī*, en medio de confrontaciones violentas con grupos que se les oponían, demandaron la formación de un gobierno diferente al de Hādī. La oportunidad para lanzar dicha propuesta fueron las protestas organizadas en medio del anuncio del retiro del subsidio a la gasolina, que generó gran descontento entre la población (Medina Gutiérrez, 2018, p. 96).

Sin embargo, la acción más contundente fue su sorpresiva decisión de capturar por la fuerza la capital Ṣan‘ā’, en septiembre de 2014, para muchos un “golpe de Estado” en el que, de acuerdo con varios yemeníes, fue clara la complicidad de un sector de las fuerzas armadas. Muchos apoyaron esta iniciativa como una forma de corregir los errores de la transición, celebrando la voluntad del movimiento de enfrentar la corrupción, combatir a al-Qā‘ida, y llenar el vacío de seguridad dejado por un gobierno ineficaz, mientras que, para otra gran parte de la población, esta ofensiva *ḥūṭī* representaba la expansión de su agenda discriminatoria con el objetivo de imponer su dominio político (Alley, 2014).

<sup>41</sup> La nota, además de la reunión con delegados del sur, también habla de la reunión con ‘Abd al-Malik al-Ḥūṭī.

<sup>42</sup> Para un análisis de la propuesta federalista, véase Carapico, 2016.

<sup>43</sup> Para un detallado análisis de este periodo, véase Lackner, 2019, y Heinze, 2014.



Con el centro de poder en sus manos y en medio de fuertes tensiones y enfrentamientos, se consiguió que los *ḥūṭī* firmaran un acuerdo con la administración interina para la formación de un “gobierno de unidad” más incluyente, el Peace and National Partnership Agreement, que, apoyado por la ONU, les garantizaba, junto con al-Ḥirāk, mayor participación, además de reformas económicas y sociales. Sin embargo, al mismo tiempo el movimiento se expandía territorialmente, y tomó incluso el principal puerto marítimo del país, al-Ḥudeida, hoy objeto de disputa.

Ante esto, el vecino más importante de Yemen, Arabia Saudí, convocó a una gran coalición militar respaldada por Estados Unidos con el objetivo de restablecer la “legitimidad” del presidente interino y acabar con el levantamiento *ḥūṭī*, al que catalogaron una vez más como “*proxy* de Irán”.<sup>44</sup> Muḥammad bin Salmān, príncipe heredero, asumió el reto junto con su padre, el rey Salmān ibn ‘Abd al-‘Aziz, de enfrentar esta rebelión, a la que creyeron acabar en cuestión de días (la guerra se ha prolongado por años). El conflicto adquirió una nueva dimensión y, así como ocurrió durante las Guerras de Ṣa‘da, las garantías de protección y el espíritu de solidaridad entre las tribus en Yemen entraron en funcionamiento, algunas protegiendo a los combatientes del lado *ḥūṭī*, y otras a favor del gobierno de Hādī y la coalición. La obstinada y equivocada decisión de solucionar la crisis en Yemen mediante bombardeos indiscriminados, bloqueos y amenazas sólo ha conseguido que el movimiento *ḥūṭī* se fortalezca<sup>45</sup> y que, lamentablemente, la población civil sea la más afectada, hasta el punto de que el país afronta hoy la peor crisis humanitaria en todo el mundo (UN Humanitarian, 2018).

<sup>44</sup> Para un planteamiento más detallado de esta discusión, véase Medina Gutiérrez, 2017.

<sup>45</sup> Ello se vio, por ejemplo, el 16 de septiembre de 2019, cuando la petrolera Saudí Aramco (en su planta en Abqaiq) sufrió un contundente ataque con drones. Los *ḥūṭī* reivindicaron la autoría de la ofensiva.

El país se encuentra fracturado, con varios polos de poder. En la zona norte predominan los *ḥūṭī*, aunque su plan de gobierno sea bastante vago y estén mostrando inexperiencia al gobernar y administrar.<sup>46</sup> En el sur, el movimiento secesionista al-Ḥirāk está en disputa con el gobierno “interino” de Hādī, donde además hay una creciente y alarmante influencia de los Emiratos Árabes; y en otras zonas se debaten entre diversos sectores y grupos armados.

Se han adelantado esfuerzos de negociación y de búsqueda de una salida negociada con mediación de la ONU (Suiza, Kuwait, algunos intentos de Omán, y recientemente Suecia con el acuerdo de Estocolmo), con presencia de los *ḥūṭī* y delegados del gobierno. Sin embargo, se han topado con un intento de sometimiento de su contraparte, con la ausencia de confianza entre las partes, agresiones continuas en el terreno y, sobre todo, poco ánimo de negociar, especialmente del lado de Hādī y la coalición.

En esta guerra, los *ḥūṭī* se han enfrentado a nuevos enemigos: grupos radicales como al-Qā‘ida y el Estado Islámico (wahabíes en su mayoría), que los ven como incrédulos (*kuffār*, sing. *kāfir*), a los que “hay que combatir a muerte”, y cuyos enfrentamientos han demarcado nuevas áreas de influencia para cada grupo. También, en el campo de batalla, hay contratistas y mercenarios extranjeros al servicio de los Emiratos Árabes, a los cuales se han impuesto militarmente y ocasionado fuertes bajas (AFP, 2018).

Hoy, el movimiento está compuesto no sólo por zaydíes, pues no todos los apoyan; lo integran la familia al-Ḥūṭī, un importante sector del antiguo ejército oficial, hombres de tribu (que pueden ser zaydíes, *šāfi‘ies* o de otro origen, al margen de si practican o no la religión), un grupo de aliados o simpatizantes que excede la dimensión religiosa, pues importan más el

<sup>46</sup> Los *ḥūṭī* no anhelan, a pesar de numerosas acusaciones, el retorno del imamat, institución a la que de hecho renunciaron una serie de eruditos zaydíes en la década de 1990 y a lo que los *ḥūṭī* nunca se han opuesto.

pragmatismo político y las alianzas temporales, como sucede con los comités populares (*al-liḡāna aš-ša'bia*), y, hasta 2017, el Congreso General del Pueblo y el expresidente Šālīḡ, pues a raíz de su muerte (el 4 de diciembre de 2017, aparentemente a mano de los *hūtī*) se dio una nueva reconfiguración del poder y muchos del partido del exdignatario han jurado venganza. Como sostiene Winter (2012, p. 14), la pregunta que se debe hacer de ahora en adelante no es si los *hūtī* desempeñarán algún papel en el futuro de Yemen, sino cuál será ese papel.

## Conclusiones

El movimiento *hūtī* en Yemen debe entenderse como algo más que un grupo rebelde. Surgió de una familia con raíces históricas y profundos vínculos tribales —y no tribales— en la sociedad yemení y se volvió un grupo amplio de masas que, a partir de 2014, cuenta con una fuerza militar nada despreciable, comparable a otras de la región. El análisis arrojó seis conclusiones importantes.

En primer lugar, situar al grupo dentro del zaydismo permitió, por un lado, identificar algunas características de su dimensión religiosa, como la diferencia respecto a los duodecimanos en Irán, algunas de sus prácticas y su influencia *jārūdi*. Por el otro, contribuyó a entender que se trata de la rama más cercana al sunnismo y que durante muchos años convivió pacíficamente con la *madḡhab šāfi'ī* en Yemen. Esto debe entenderse al margen de la tendencia política que maneje el grupo en la actualidad y del discurso sectario de algunos actores.

En segundo lugar, es crucial comprender que, aunque en Yemen las tribus son relevantes, están lejos de constituir un bloque uniforme y raramente se identifican por completo con una postura política. Eso sucede con los *hūtī*, que poseen una importante dimensión tribal, relacionada con las principales confederaciones del norte del país y de la que se han beneficiado a lo largo de la historia, en forma ya sea de protección

o de alianzas temporales, como ocurrió en 2004 y a partir de 2014.

En tercer lugar, parte del origen del movimiento se ubica en los efectos que tuvo la Revolución republicana y la guerra civil en la década de 1960, pues más allá de poner fin al imamato zaydí, provocó profundos cambios sociopolíticos que llevaron a aumentar la jerarquía de los *šuyūj* a expensas de los *sādah*, favorecidos por el sistema de patronazgo y cooptación del gobierno de diferentes élites y sectores del país que terminaría por marginar a las provincias en la periferia y se caracterizaría por la generación intencional de crisis y rivalidades entre comunidades.

En cuarto lugar, el levantamiento *hūtī* de 2014 no debe entenderse como una continuación de las Guerras de Ša‘da (2004-2010). Si bien son un antecedente crucial para su comprensión —pues se lidió de forma equivocada con este levantamiento—, tanto el contexto como los actores, los motivos y los intereses son diferentes. A ello debe sumarse el nivel de desestabilización, impunidad y transición fallida a partir de las revueltas de 2011.

En quinto lugar, el texto aportó a la vigente discusión de los *hūtī* como *proxys* de Irán, ya que este discurso se alimenta de distintos elementos, como los señalamientos históricos de “extranjería” de los *sādah* antes y después de la revolución de 1962, las acusaciones del gobierno y de Arabia Saudí durante las Guerras de Ša‘da, que intentaban desviar la atención, y en la guerra de 2014, en el marco de dos hegemonías enfrentadas (Teherán y Riad), retórica que tiende a simplificar el análisis. Es un discurso que tiene dividendos en la opinión pública y en los medios de comunicación, pero que resulta insuficiente para explicar el conflicto.

Finalmente, este movimiento debe considerarse como actor indispensable al hablar del fin de la guerra y de un acuerdo de paz entre las fuerzas presentes dentro y fuera del país. Lo más acertado sería intentar un modelo de negociación que los integre como parte, que incluya a las tribus (más allá de que el

conflicto supere esta dimensión) y que garantice la presencia de un tercero imparcial y un mutuo reconocimiento de las partes. La voluntad política de Estados Unidos es clave. De no ser así, se corre el riesgo de que la guerra se siga alargando y perdure por muchos años más.

## Referencias

- ABDUSALAM, M. y Hashem, A. (17 de octubre de 2017). *The brutalization of terrorism in Yemen: The fragile war against Al-Qaida (1)*. Abaad Studies & Research Center. Recuperado de <https://abaadstudies.org/pdf-14.html>
- AFP (7 de abril de 2018). Houthi rebels kill dozens of Sudanese troops in Yemen ambush. *Middle East Eye*. Recuperado de <http://www.middleeasteye.net/news/houthi-rebels-kill-dozens-sudanese-troops-yemen-ambush-1768796048>
- ALBLOSHI, H. H. (2016). Ideological roots of the Ḥūṭhī movement in Yemen. *Journal of Arabian Studies*, 6(2), 143-162. <https://doi.org/10.1080/21534764.2016.1247522>
- ALLEY, A. L. (22 de diciembre de 2014). Yemen's Houthi takeover. Recuperado de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/yemen/yemen-s-houthi-takeover>
- AL-MUSLIMI, F. (16 de abril de 2015). Why Yemen's political transition failed. *Diwan* [blog del Carnegie Middle East Center]. Recuperado de <http://carnegie-mec.org/diwan/59803?lang=en>
- BONNEFOY, L. (2011). *Salafism in Yemen: Transnationalism and religious identity*. Londres: Hurst.
- BONNEFOY, L. (9 de febrero de 2012). Yemen's Islamist and the revolution. *Foreign Policy*. Recuperado de <https://foreignpolicy.com/2012/02/09/yemens-islamists-and-the-revolution/>
- BRANDT, M. (2013). Sufyāns "hybrid" war: Tribal politics during the Ḥūṭhī conflict. *Journal of Arabian Studies*, 3(1), 120-138. <https://doi.org/10.1080/21534764.2013.802942>
- BRANDT, M. (2014). The irregulars of the Sa'dah war: "Colonel Shaykhs" and "tribal militias" in Yemen's Huthi Conflict (2004-2010). En H. Lackner (Ed.), *Why Yemen matters: A society in transition* (pp. 105-122). Londres: Saqi.

- BRANDT, M. (2017). *Tribes and politics in Yemen: A history of the Houthi conflict*. Nueva York, NY: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190673598.001.0001>
- BURGAT, F. (2006). Le Yémen après le 11 septembre 2001 : entre construction de l'État et rétrécissement du champ politique. *Critique Internationale*, 32(3), 9-21. <https://doi.org/10.3917/crii.032.0009>
- CARAPICO, S. (Ed.) (2016). *Arabia incognita: Dispatches from Yemen and the Gulf*. Charlottesville, VA: Just World Books.
- CORTÉS, J. (1996). *Diccionario de árabe culto moderno*. Madrid: Gredos.
- DORLIAN, S. (2011). The ṣa'da war in Yemen: Between politics and sectarianism. *The Muslim World*, 101(2), 182-201. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2011.01352.x>
- DRESCH, P. (1984a). Tribal relations and political history in upper Yemen. En B. R. Pridham (Ed.), *Contemporary Yemen: Politics and historical background* (pp. 154-156). Londres: Croom Helm.
- DRESCH, P. (1984b). The position of Shaykhs among the Northern Tribes of Yemen. *Man*, 19(1), 31-49. <https://doi.org/10.2307/2803223>
- DRESCH, P. (1986). The significance of the course events take in segmentary systems. *American Ethnologist*, 13(2), 309-324. <https://doi.org/10.1525/ae.1986.13.2.02a00070>
- DRESCH, P. (1993). *Tribes, government, and history in Yemen*. Oxford: Clarendon Press.
- DRESCH, P. (2000). *A history of modern Yemen*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- GOLDZIEHER, I. (1981). *Introduction to Islamic theology and law*. Princeton: NJ: Princeton University Press.
- HEINZE, M.-C. (24 de septiembre de 2014). The triumphant advance of the Houthi rebels. *Qantara.de*. Recuperado de <https://en.qantara.de/content/political-upheaval-in-yemen-the-triumphant-advance-of-the-houthi-rebels>
- International Crisis Group (27 de mayo de 2009). *Yemen: Defusing the Saada time bomb*. Middle East Report, 86. Recuperado de <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/86-yemen-defusing-the-saada-time-bomb.pdf>
- LACKNER, H. (2019), *Yemen in crisis: The road to war*, Londres: Verso.
- LUX, A. (2009). Yemen's last Zaydī Imām: The *shabāb al-mu'min*, the *Malāzim*, and '*ḥizb allāb*' in the thought of Ḥusayn Badr al-Dīn

- al-Ḥūṭhī. *Contemporary Arab Affairs*, 2(3), 369-434. <https://doi.org/10.1080/17550910903106084>
- MEDINA GUTIÉRREZ, F. (2017). *El nuevo levantamiento ḥūṭī: elementos a considerar en la guerra en Yemen (2014-2016)*. (Tesis de maestría). El Colegio de México.
- MEDINA GUTIÉRREZ, F. (2018). Yemen: un escenario de guerra y crisis humanitaria. *OASIS*, (27), 91-111. <https://doi.org/10.18601/16577558.n27.06>
- MEDINA GUTIÉRREZ, F. (2019a). Algunos conceptos clave en la historia y el presente del islam. En F. Medina Gutiérrez, D. Cure Hazzi y P. García (Eds.), *Los rostros del otro: colonialismo y construcción social en Medio Oriente y Norte de África*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- MEDINA GUTIÉRREZ, F. (2019b). Introducción a la vida y obra de Ahmad Ibn Taymiyyah (1263-1328). En C. Barona y M. B. El-Yattoui (Coords.), *Derecho y política en el islam contemporáneo* (pp. 53-84). México: VLex.
- MOMEN, M. (1985). *An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of Twelver Shi'ism*. New Heaven, CT: Yale University Press.
- PHILLIPS, S. (2008). *Yemen's democracy experiment in regional perspective: Patronage and pluralized authoritarianism*. Nueva York, NY: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230616486>
- PHILLIPS, S. (2011). *Yemen and the politics of permanent crisis*. Abingdon: Routledge.
- SALMONI, B. A., Loidolt, B. y Wells, M. (2010). *Regime and periphery in Northern Yemen: The Huthi phenomenon*. Santa Monica, CA: RAND. Recuperado de [https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2010/RAND\\_MG962.pdf](https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2010/RAND_MG962.pdf)
- SCHWEDLER, J. (2007). *Faith in moderation: Islamist parties in Jordan and Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511550829.003>
- SEITZ, A. (2016). Patronage politics in transition: Political and economic interest of the Yemeni armed forces. En E. Grawert y Z. Abdul-Magd (Eds.), *Businessmen in arms: How the military and other armed groups profit in the MENA Region* (pp. 157-173). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- SERJEANT, R. B. (1969). The Zaydis. En A. J. Arberry (Ed.), *Reli-*

- gion in the Middle East: Three religions in concord and conflict* (pp. 285-301). Cambridge: Cambridge University Press.
- SERJEANT, R. B. (1977). South Arabia. En C. A. O van Nieuwenhuijze (Ed.), *Commoners, climbers and notables: A sampler of studies on social ranking in the Middle East* (pp. 226-247). Leiden: Brill.
- UN Humanitarian (2018). *Eleven facts about the Yemen crisis*. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA). Recuperado de [https://unocha.exposure.co/eleven-facts-about-the-yemen-crisis/photo/ph\\_86hb34cs8eiijd4](https://unocha.exposure.co/eleven-facts-about-the-yemen-crisis/photo/ph_86hb34cs8eiijd4)
- VOM BRUCK, G. (2004). Evacuating memory in postrevolutionary Yemen. En M. al-Rasheed y R. Vitalis (Eds.), *Counter-narratives: History, contemporary society, and politics in Saudi Arabia and Yemen* (pp. 229-245). Nueva York, NY: Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/9781403981318\\_10](https://doi.org/10.1057/9781403981318_10)
- WEIR, S. (1997). A clash of fundamentalisms: Wahhabism in Yemen. *Middle East Report*, (204), 22-23 + 26. <https://doi.org/10.2307/3013139>
- WEIR, S. (2007). *A tribal order: Politics and law in the mountains of Yemen*. Austin, TX: University of Texas Press.
- WELLS, M. (27 de febrero de 2012). Yemen's Houthi movement and the revolution. *Foreign Policy*. Recuperado de <https://foreign-policy.com/2012/02/27/yemens-houthi-movement-and-the-revolution/>
- WELLS, M. (2013). *Huthis as "foreign": Threat perception and Yemeni regime decision-making about Sa'dah, 2004-2010*. Trabajo presentado en la conferencia internacional Yemen: Challenges for the Future, Londres, 11-12 de enero de 2013, The British-Yemeni Society-London Middle East Institute.
- WINTER, L. (2011). Conflict in Yemen: Simple people, complicated circumstances. *Middle East Policy*, 18(1), 102-120. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4967.2011.00476.x>
- WINTER, L. (2012). Yemen's Huthi movement in the wake of the Arab Spring. *CTC Sentinel*, 5(8), 13-17. Recuperado de <https://ctc.usma.edu/app/uploads/2012/08/CTCSentinel-Vol5Iss85.pdf>
- Yemen Post Staff (17 de febrero de 2012). EU ambassadors fail to persuade southern leaders to participate in elections. *Yemen Post*. Recuperado de <http://www.yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=3&SubID=4732>



**Felipe Medina Gutiérrez** es docente en la Universidad Externado de Colombia. Maestro en estudios de Asia y África, especialidad Medio Oriente, por El Colegio de México, y abogado por la Universidad Externado de Colombia. Realizó estudios de árabe clásico en el Centro Árabe para Estudios Árabes de la ciudad de Alejandría, Egipto. Sus líneas de investigación son: historia, política y conflictos en el Medio Oriente y Norte de África, además de historia del islam e islam político.

<https://orcid.org/0000-0002-6212-6261>  
felipe.medina@uexternado.edu.co

