IMĀMAH O AUTORIDAD EN LOS PRIMEROS TIEMPOS DEL ISLAM

MANUEL RUIZ
El Colegio de México

LA INTENCIÓN DE ESTE TRABAJO es analizar las doctrinas acerca del liderato (Imāmah) de la comunidad propuestas por tres grupos surgidos durante el periodo formativo del Islam. Los Khawāriŷ, la Shi'ah y Murŷi'a. Su importancia es evidente si se considera que éstos fueron los primeros intentos por definir y expresar con claridad lo que cada uno de ellos consideró ser la auténtica concepción islámica de la autoridad. A pesar de la escasa información que de ellos tenemos trataremos de reconstruir sus ideas fundamentales, objetivos y mutua oposición, tomando en cuenta otras de sus ideas, sólo en la medida en que de alguna forma se conecten con el problema de autoridad. Considerando, por otra parte, que el Islam se ha desarrollado y moldeado bajo la guía de una tradición, en concreto la Sunna del Profeta y la de los primeros compañeros, podemos suponer que las discusiones de este periodo formativo del Islam han dejado también su huella en la doctrina "ortodoxa" desarrollada más adelante.

Antes de presentar los puntos de vista de cada uno de esos grupos y comentar su respectiva importancia, nos ha parecido conveniente hacer algunas observaciones sobre el califato de los "Rashidūn", teniendo en cuenta que la práctica antecedió a la teoría.

El Califato de los Rashidūn

El calificativo de "Rashidūn" (los rectamente guiados) aplicado exclusivamente a los primeros cuatro califas (Abū

Bakr, Omar, Osmān y Ali) muestra la forma en que musulmanes de otras épocas racionalizaron el periodo inicial de su historia, en una interpretación idealizada. Esa época fue considerada como la Edad de Oro del Islam, cuando la comunidad ideal vivía de acuerdo al Corán y la Sunna y sus califas fueron el modelo perfecto de lo que tiene que ser el ejercicio de la autoridad. También se les dio el nombre de "Khilāfat al-nubūwah" (califato de la Profecía) en cuanto auténticos herederos del profeta en contraposición al califato posterior que degeneró en "Mulk" un reino puramente terrenal o mundano. Esta idealización revela un descontento y hasta cierto punto un rechazo de la forma de gobierno que reemplazó a la anterior. Por otra parte, esa idealización está lejos de ser una interpretación objetiva de esa época. Insatisfacción y descontento contra el califato se hicieron presentes ya desde entonces como en seguida veremos. Dos puntos nos merecen especial atención, primero opiniones divergentes sobre quién debería ocupar el cargo, y segundo sobre los procedimientos a seguir para su elección.

De hecho, los primeros cuatro califas pertenecían a la tribu de Quraysh, y los cuatro formaban parte del grupo de los "Muhāŷirūn" (los que emigran con el profeta de Meca a Medina). El hecho de que formaran parte de los Muhāŷirūn es importante porque nos muestra la orientación ideológica y la escala de valores (sociales) que adoptó la nueva comunidad. Pone de manifiesto que una nueva aristocracia había surgido, teniendo como base no la nobleza de linaje ni la riqueza o el poder, sino la fe y la piedad (bi'l-taqwa) al igual que la comunidad misma. Preeminencia, estatus, y privilegios dependían ahora de la prioridad temporal en haber aceptado el Islam y de los servicios dedicados a él. Así, los primeros que reconocieron y se sometieron a la misión confiada por Dios a Mahoma gozaban de una posición social más elevada que los conversos posteriores, echando por tierra los criterios de nobleza de la antigua aristocracia pagana. El nuevo criterio obtuvo pública ratificación al ser aplicado al Dīwān y se convirtió en el principio que deter-

minaba la distribución del botín e impuestos resultantes de las conquistas.

En cuanto a los procedimientos que llevaron al poder a los primeros cuatro califas, no hay uniformidad. En el caso de Abū Bakr, dada la ausencia de instrucciones precisas del profeta, se tiene la impresión bien fundada. que se siguió el uso preislámico establecido para la sucesión de los jefes tribales. Tanto los Anṣār como los Muhāŷirūn consideraban la Umma, integrada en realidad por varias tribus, como si fuera una sola tribu y a ellos mismos como el clan que detentaba el derecho de sucesión; [1] los anṣār que obviamente se veían a sí mismos como el núcleo de la comunidad y a los Muhāŷirūn como un clan afiliado a sus tribus [2] actuaron con rapidez para designar un sucesor esperando que al ser un "fait accomplí", la aceptación de su candidato Sa'd ben 'Ubadah se seguiría fácilmente. Los Muhāŷirūn por su parte, reaccionando con no menor rapidez a la iniciativa de Abū Bakr y Umar se presentaron como el clan gobernante: "los árabes no reconocerán otra autoridad que la de este clan de Quraysh (i.e. los Muhāŷirūn), siendo ellos los mejores (o más nobles) de entre los árabes".[3] En esta forma, el principio dinástico se hizo extensivo a todo Quraysh o al menos a los Muhāŷirūn, como fue de hecho el caso de los cuatro primeros califas.

En su lecho de muerte, Abū Bakr designó a Umar como sucesor, y su voluntad fue acatada por la Umma.[4] La designación de Umar fue una decisión acertada desde el punto de vista político. Dotado de fuerte personalidad fue capaz de conducir las conquistas y preservar la unidad interna de la Umma. A los tribeños, siempre difíciles de controlar (como sucederá con los turcomanos, beréberes y mongoles), los

[1] Ibn Hishām, *Sīrah,* 1013-1016. Tabarī, I, 1820-1823.

[2] "Nosotros somos Ansār (auxiliares o ayudantes) de Dios y el escuadrón del Islam. Ustedes, Muhāyirūn (los emigrados) no son sino una de nuestras familias...", Ibn Hishām, *Sīrah,* 1015.

[3] *Sīrah,* 1016.

[4] También este procedimiento era usual en Arabia preislámica, pero muy importante para el éxito, era la propia energía y determinación del candidato para hacer valer su autoridad.

mantuvo ocupados con las conquistas y a la antigua aristocracia (en particular a los omeyas), ansiosos de recuperar su antigua posición, pudo manejarla hábilmente, imponiendo incluso a algunos de sus miembros una residencia obligatoria en Medina. Otra fuente de descontento eran los nuevos convertidos no-árabes, quienes para poder gozar todos los privilegios de un musulmán debían afiliarse a una de las tribus árabes como Mawālī (clientes) formando por tanto una clase inferior de creyentes. Umar fue asesinado por un persa, si bien es difícil probar que haya sido algo más que un asunto personal. En todo caso, ya desde sus primeros años, la comunidad llevaba en sí varios peligros latentes que amenazaban su unidad y existencia. Umar moribundo rehusó nombrar su sucesor: "alguien mejor que yo (o sea Mahoma) así lo hizo. Dios no destruirá su fe".[5] Caetani, en contra de la versión oficial, duda que Umar haya designado una Shūrā (consejo electivo).[6] Tal consejo, opina, se formó más bien espontáneamente compuesto por los posibles candidatos, o sea los más reputados compañeros del profeta residentes en Medina. Desde el principio, sin embargo, quedó en claro que sólo dos de los candidatos tenían una posibilidad real de ser elegidos, 'Alī y 'Uthmān, este último de los Banū Umayya.

Si hemos de creer los relatos históricos,[7] los procedimientos de esa elección fueron hábilmente maniobrados por los Omeyas para dejar de lado a 'Alī. El modo como 'Abd al-Rahmān, pariente cercano de 'Uthmān, logró que fuera nombrado jefe de la Shūrā, las deliberaciones que llevó a cabo con jefes militares y los notables (Ashrāf al-Nās) para preparar el camino a 'Uthmān y las preguntas finales que hizo a 'Uthmān y 'Alī delante de todo el pueblo congregado en la mezquita, muestran más que ampliamente la habilidad política de los Omeyas. Supo maniobrar el asunto tan magistral-

[5] Tabarī, I, 2776.

[6] *Annali dell'Islam,* vol. V, pp. 48 y 87.

[7] Ya' qūbī, *Ta'rīkh,* II, 180 ss., Tabarī, I, 2782 ss. sobre la elección de Alī hemos hecho un estudio más detallado, que estamos preparando para publicación.

mente y dentro de la observancia de las reglas establecidas, que la apariencia de legalidad dejó a los oponentes totalmente desarmados.

Hay un comentario, probablemente inventado, que se le atribuye a Umar y que nos parece reflejar la opinión común acerca de esta elección, o sea como un compromiso en favor de la antigua aristocracia a cambio de preservar la unidad de la Umma. Dijo Umar: " 'Alī es sin duda el más digno pero si es elegido, los de Quraysh no lo soportarán; él los tratará de acuerdo con la justicia sin consideración alguna y ellos quebrantarán la bay'ah (reconocimiento) y tomarán las armas".[8] En el mismo tono se expresó 'Alī después de la elección de 'Uthmān: "el pueblo tiene los ojos puestos en Quraysh, pero los de Quraysh sólo miran a sí mismos y dicen: "si los Banû Hâshim toman el poder, nunca saldrá de ellos, pero si otros lo obtienen todos podremos tener un poco uno a uno".[9] Esto nos muestra que el mayor enemigo del califato era la antigua aristocracia de la que 'Alī era el rival más fuerte. Si el resultado de la elección satisfizo a la antigua nobleza de la Meca y por un tiempo preservó la armonía de la comunidad, el descontento surgió de otras facciones a tal punto que 'Uthmān fue incapaz de controlarlo y concluyó en abierta rebelión y en su muerte. Esta rebelión y la fitna (revuelta) que la siguió posiblemente no puedan ser satisfactoriamente explicadas por una sola causa. Había muchos musulmanes descontentos pero no todos por la misma razón.[10] El espíritu tribal tendiente al fraccionalismo, empezó a resurgir cuando decreció el ritmo de las conquistas, frenadas ahora por barreras naturales. Aumentó la insatisfacción de los musulmanes no-árabes. Se acusó a 'Uthmān de nepo-

[8] Ya' qūbī, *Ta'rīkh*, II, 181.

[9] Tabarī, I, 2788.

[10] Se debe tener presente que la umma islámica estaba formada por elementos heterogéneos, factor que por sí mismo puede llevar a la desintegración. Había los Muhāyirn, los Ansār, la antigua aristocracia, y conversos de origen no-árabe. Además había población nómada y urbana, cada uno de ellos con una idea particular acerca de cómo había que vivir y concebir al Islam, en su autoridad política y en asuntos de organización religiosa, económica y social. Había que hacer todo desde los cimientos.

tismo. Se le echó en cara haber repartido tierras arbitrariamente a algunos compañeros, así Talha, 'Alī se enriquecieron desmesuradamente. Fuerte oposición se levantó también contra 'Uthmān por seguir la política fiscal de Umar ya obsoleta para muchos, y no faltaron los motivos religiosos. Debido a la resensión del Corán, gran número de los Qurrā se sintieron desilusionados. Añadidas las pretensiones de 'Alī y de los Omeyas, la situación aparece extremadamente grave. Uthmān por lo demás era un hombre de avanzada edad y parece haber sido extremadamente influenciable y débil de carácter. En defensa de 'Uthmān, nos parece acertada la opinión de J. Wellhausen cuando dice que si alguien distinto de 'Uthmān hubiese sido electo, la situación habría sido igualmente incontrolable. En corroboración de esta opinión podemos añadir otra observación. El hecho es que Mahoma debe ser acreditado no sólo con la fundación de una nueva religión sino también de un nuevo estado. Pero mientras el aspecto religioso permaneció en un estado no desarrollado y sin sistematizar, el estado creció tan rápidamente que en cuestión de pocos años se convirtió en un vasto imperio. La rapidez misma de las conquistas impidió la formación paralela y gradual de instituciones adecuadas para la administración del extenso territorio. La única institución central en existencia fue la del califato, y por tanto éste fue el blanco de todas las críticas y ataques originados por la deficiente administración y las deplorables condiciones que ésta ocasionaba. No es sorprendente, si los khawārij y la Shī'ah trataran de ofrecer una solución consistente en una reforma del califato, al mismo tiempo iniciando el desarrollo del aspecto religioso y teórico que habían quedado relegados. Así, el asesinato de 'Uthmān tuvo repercusiones mucho más amplias que el de Umar. La guerra civil no pudo ser evitada y la existencia misma de la Umma se vio seriamente amenazada.

La urgencia de una autoridad fuerte se hizo sentir en los compañeros del profeta presentes en Medina quienes se dieron a la tarea de encontrar rápidamente un sucesor para

controlar a los rebeldes que permanecían en Medina, garantizar el orden y evitar la fitna (guerra civil). Dentro de poco tiempo a la muerte de 'Uthmān la elección recayó en 'Alī ben Abî Tālib, aunque no se logró unanimidad.

Entre los relatos más confusos y contradictorios de esta época hay que contar sin ninguna duda a los que nos informan el modo como 'Alī fue elegido. Las tradiciones difieren entre sí en cuanto al día de la elección, quiénes le presentaron la bay'ah, el papel de los rebeldes, la actitud misma de 'Alī (algunos reportes señalan que obstinadamente rehusó el califato y fue obligado a aceptarlo casi por la fuerza, y otros lo muestran abriendo la Bayt al-Māl [caja del tesoro o fisco] y distribuyendo dinero entre el pueblo para asegurarse adeptos) y difieren también en un aspecto trascendental, la existencia de un consejo electivo o Shūrā.[11] Obviamente, si 'Alī recibió la bay'ah públicamente en la mezquita el mismo día o el siguiente a la muerte de 'Uthmān, es muy difícil suponer que se pudo formar la Shūrā.[12] En este caso parece más bien una imposición con el apoyo de los rebeldes de los que 'Alī era una especie de líder moral. En otras tradiciones, la existencia de la Shūrā y los nombres de algunos Muhāŷirūn y Ansār son expresamente mencionados.[13] Pero aun en este caso, la Shūrā no fue igual a la que eligió a 'Uthmān, nombrada por el predecesor y compuesta de pocas personas. Más bien da la impresión que hubo varias reuniones públicas, abiertas prácticamente a todos los habitantes de Medina donde cada uno podía expresar libremente sus ideas.[14]

11 Tabarī, I, 3066 ss.; Ya' qūbī, *Ta'rïkh,* II, 154 ss.; Mas'ūdī, *Les Prairies d'Or,* Vol. IV, 288 ss.

12 Tabarī I, 3066-69. En una tradición cuyo isnād (cadena de trasmisores o garantes) se remonta a b. al-Hanafīyah (hijo de 'Alī) se dice: "El mismo día de la muerte de 'Uthmān (el 18 de Dhū al-Hiyyah) los compañeros del profeta le ofrecieron a 'Alī el califato, y él les preguntó: "¿Habrá un Shurā?" Ellos le dijeron: "Estamos satisfechos contigo". Y 'Alī: "vayamos entonces a la mezquita" y ahí recibió la bay'ah del pueblo".

13 Tabarī, I, 3073-74. "Después de cinco días sin califa, los rebeldes le dijeron a Sa'd b. Abī Waqqās: "tú eres parte de la Shūrā, nosotros te elegiremos".

14 Tabarī, I, 3075. "Los rebeldes congregaron a los habitantes de Me-

Esta precipitada elección de 'Alī desafortunadamente no trajo los buenos resultados esperados. Sólo unos pocos meses más tarde 'Â'ishah, la amante esposa de Mahoma y dos eminentes compañeros Talḥah y Zubayr, se levantaron en armas contra 'Alī. Por parte de la antigua aristocracia, Mu'āwiya encabezó la oposición contra 'Alī negándose a reconocerlo como califa mientras 'Alī no castigara a los asesinos de 'Uthmān, algo que 'Alī no pudo o no quiso hacer posiblemente convencido que 'Uthmān había sido justamente asesinado. La confrontación militar fue inevitable y sus ejércitos se encontraron en Siffîn. Cuando 'Alī ganaba la batalla, Mu'āwiya propuso que en vez de combatir entre musulmanes, se recurriera al arbitraje para determinar a la luz del Corán y la sunnah si 'Uthmān había sido asesinado justa o injustamente. Al aceptar 'Alī el arbitraje, parte de sus seguidores lo abandonaron con lo que empezó en el Islam el sectarismo pero también la autocrítica que serviría como base para el sistema ideológico que poco a poco habría de construirse. Discutiremos en primer lugar la Shi'ah (partido) de 'Alī y los que lo abandonaron (khawāriŷ) que según nuestra opinión pueden interpretarse dialécticamente como "tesis" y "antítesis" y en seguida con los Murji'itas que pueden considerarse como la "síntesis" de los anteriores.

Por lo expuesto anteriormente queda claro que el método o procedimiento de elección de los cuatro primeros califas fue diverso en cada uno de los casos. Sin embargo, parece ser que la práctica de elegir un candidato por medio de una Shūrā se iba imponiendo. Característica común en los cuatro casos, fue el que independientemente del modo de designar un candidato, su ratificación tenía lugar por un reconocimiento público de todo el pueblo reunido en la mezquita (bay'ah al-'ammah), otro punto común y más importante aún, fue el que los cuatro formaban parte de los Muhāŷirūn siguiendo el criterio expresado por Abū Bakr: "los Quraysh son los más nobles entre los árabes" cuya importancia es-

dina y les dijeron: "Ustedes son Ahl al-Shurā, al hombre que ustedes elijan seguiremos".

triba, además de legitimizar una nueva aristocracia, en el hecho de negar al menos implícitamente el derecho al califato a otros grupos. Así quedan excluidos los Anṣār, la antigua aristocracia y los miembros de "Ahl al-Bayt" (la familia del Profeta) cuyas pretensiones se justificaban por una relación de parentesco con Mahoma. Con excepción de los Anṣār, que como parece, renunciaron definitivamente a sus demandas, la conformidad de 'Alī así como la de los Omeyas fue sólo temporal en espera de una oportunidad propicia para desafiar una práctica cuyo fundamento expresado en el principio de Abū Bakr obviamente consideraban insatisfactorio. En el momento de guerra civil entre estas dos facciones, surgió una tercera con sus ropias ideas acerca de lo que debía ser la umma islámica y su autoridad. Éstos fueron los Khawāriŷ.

Los Khawāriŷ

Al principio luchando en el bando de 'Alī contra Mu'āwiya, un disidente a quien se debía reducir a la obediencia de acuerdo al Corán 49,9, se volvieron contra él y lo acusaron de *Kufr* (infidelidad o apostasía) a quien debía por tanto combatirse y deponer del califato, por haber aceptado un arbitraje humano, ya que en su opinión "lā ḥukma illa li-llāh" (el juicio sólo a Dios), de ahí que en un principio se les llamó "Muḥakkimah". Su líder fue 'Abdallāh Waḥb al-Rasîbî. Pronto, sin embargo se separaron en diversos bandos que reflejaban otras tantas opiniones diversas.[15]

Aunque la información sobre sus ideas es bastante escasa, podemos decir que su principal y común interés fue la conducta moral recta de un musulmán. La noción de justicia "adl" constituye la esencia de sus ideales; luchaban por una comunidad pura y santa, de ahí que a veces se les llame los "puritanos del Islam", ya que defendían la inseparabili-

15 *Al-Milal* de Shahrastânî menciona 6 grupos. Al-Baqhdādi 20; al-Ash'arî menciona: Azāriqah, Sufrîyah, Ibadîyah, Nayadāt y numerosos subgrupos de Sufrîyah. Los grupos principales fueron Muhakkimah al-ûlā, Nayadāt, Azāriqah, Yazidiya e Ibadiyah.

dad de la fe y las obras. Un pecado grave era considerado sinónimo de infidelidad que excluye por tanto de la comunidad. Su visión sobre autoridad está íntimamente impregnada por sus ideas de moralidad y sólo desde este punto de vista debe ser interpretada. Tres son los puntos claves de su doctrina política.

1) El cargo de Imām o califa debe ser ocupado sólo por *el más digno y excelente* (al-afḍal) de la comunidad, independientemente de su origen y de otras consideraciones. Incluso un hijo de esclavos puede ser elegido. Con este principio se declararon en contra de la Shī'ah de 'Alī que basaba sus derechos en su relación de parentesco con Mahoma como también contra la idea que restringía el califato a los Muhājirūn amparándose en la nobleza de la fe. Por último se oponían también a la antigua aristocracia que con Mu'āwiya había logrado implantar el principio dinástico para determinar la sucesión. Este principio fue adoptado ya por los primeros Khawāriŷ, los Muhakkima al-ûlā. Sabemos también que los seguidores de Shabīb ben Yazīd (contemporáneo del famoso al-Haŷŷâŷ) establecieron que también una mujer podía ser elegible para el oficio de Imām.[16]

2) *El Imān debe ser elegido* por la comunidad. Este principio es en realidad un complemento del anterior ya que dependiendo la elección al califato de la conducta moral, es función de la comunidad el decidir quién de sus miembros es el más digno. Una elección de esta naturaleza reafirma la necesidad de la Shūrā y de la expresión pública de lealtad (bay'ah al-'ammah) recalcando la importancia del consentimiento general en una decisión de tanta trascendencia para la comunidad.[17]

3) *Un Imān puede ser depuesto* incluso por la fuerza, si en algún momento aparece su indignidad.[18] Declaran por tanto ilegal el imanato de un tirano (ŷā'ir) y su estado como

[16] W. Madelung, art. "Imāma" en *E. I.*,[2] Vol. III, p. 1168.

[17] W. Madelung, *ibid.*, señala, sin embargo, que para algunos de los Khawāriy dos electores bastan para designar válidamente un imām.

[18] Al-Ash 'arī, *Maqālāt*, 125, 1.

"Dār al-Ḥarb" (territorio de guerra) imponiendo la guerra contra él como una obligación religiosa.[19] Sólo los Ibaditas, el grupo más moderado, aceptaban otros medios para deponer un tirano sin el recurso a las armas.[20] Si bien para la mayoría de los Khawāriŷ la comunidad debía ser presidida por un imān, el grupo Naŷadāt sostenía que era innecesario el oficio de imān. Para ellos era suficiente poseer el Corán, el libro de Dios.[21]

Los Ibaditas, además, distinguían diferentes tipos de imāms, de acuerdo a los diversos estados o vías (masālik) en que se encontrara la umma en relación con sus enemigos (zuhūr o manifestación pública; difā' o de defensa; Shîra' o sacrificio y kitmān u ocultamiento). Sólo en el primer estado, por supuesto, el imān puede desempeñar la totalidad de sus funciones (castigar, cobrar impuestos, etc.).

La Shī'ah

El origen, carácter y puntos de vista doctrinales del Shī'ismo, son aún hoy en día de los tópicos más discutidos. El haberse dividido en varios grupos complica aún más el problema. Entre la casi infinita variedad de matices, hay una base común cuya orientación es diametralmente opuesta a la de los khawāriŷ.

1) Principio fundamental del Shī'ismo, es que la *sucesión debe ser hereditaria* y sólo entre los descendientes del profeta, en concreto restringida a línea agnática de 'Alī. Se opone por tanto a una elección libre y niega enfáticamente que cualquier miembro de la comunidad pueda optar y calificar para el califato sin importar su origen o dignidad. Creencia común del Shī'ismo es que el Profeta designó a 'Alī como su sucesor, en el famoso incidente de Ghadîr al-Khūm.

2) *El imān es absolutamente necesario,* no por razones sociales o sicológicas, sino porque el imān es el "intérprete de la revelación". Él es el depositario y lleva en sí escondida

[19] *Maqālāt,* 125, 1-3.
[20] *Maqālāt, ibid.,*
[21] *Maqālāt,* 125, 11 ss.

la sabiduría de Dios. Él es el único que puede decir lo que está permitido y lo que está prohibido. Sin imān, ninguna oración, ayuno, zaqāt, haŷŷ o ŷihād podrían realizarse; en una palabra, sin imān todos estaríamos perdidos porque sólo él es guía. Como caso extremo, si sólo dos hombres quedaran en el mundo uno de ellos debería ser imān. El imān por tanto deberá ser infalible (ma'ṣūm) de otro modo induciría al error a la comunidad entera, cosa que Dios no puede permitir. El imān se nos revela como una figura "carismática" dotada de cualidades sobrehumanas y para muchos, poseedor de un "elemento divino". Esta especie de encarnación de lo divino en lo humano parece haber sido introducida al Islam por el semilegendario 'Abdallāh b. Sabā', retomada más tarde por la filosofía esotérica y las sectas extremistas conocidas como Ghūlāt.

3) *El imān es designado (naṣṣ) por su predecesor.* A partir del sexto imān Ya'far al-Sādiq, esta idea fue comúnmente aceptada excepto por los Zaydíes.[22] De acuerdo a este principio la comunidad no tiene nada que ver en la elección del imān. Su papel, en contraposición a los Khawāriŷ, es totalmente pasivo, de obediencia y aceptación del imān designado por su progenitor.

Importancia de estos movimientos

Estos movimientos surgieron en el periodo llamado de la "Fitnah al-Kubrā", o sea a partir del asesinato de 'Uthmān al establecimiento de los Omeyas y que incluye la batalla del camello, la separación de los Khawāriŷ y el asesinato de 'Alī por uno de ellos. Un periodo de crisis tan aguda, que en la opinión de estudiosos occidentales el auténtico Islam como concebido por Mahoma terminó con la muerte de 'Uthmān. La razón de la crisis fue la profunda insatisfacción por las condiciones existentes, pero esencialmente vinculada a la ausencia de una visión clara y sistemática de la natura-

[22] Los Zaydíes rechazan la idea de raya' o retorno del imán, la de 'isma (infalibilidad) y la de nass. Son los más cercanos al sunismo.

leza misma de la umma y por consiguiente de su organización general, autoridad y demás instituciones. La importancia de estos movimientos reaccionarios consiste precisamente en que constituyen el primer intento consciente por racionalizar y sistematizar estos conceptos. Es muy difícil juzgar si estos movimientos son primariamente políticos o religiosos y hasta qué punto los dos elementos se entremezclan. Al inicio, ciertamente su apoyo teórico era muy débil y deficiente, pero sus ideas fueron paulatinamente cobrando cohesión y radicalizándose a partir del establecimiento de los Omeyas. Elemento común de la Shī'ah y Khawāriŷ es su descontento, protesta y deseos de reforma de lo que consideraban una desviación del camino recto. Difieren en cambio en cuanto al remedio propuesto para combatir la injusticia. Para la Shī'ah sólo un imān carismático e infalible puede traer la justicia a la Tierra, mientras que los Khawāriŷ insistían en una comunidad pura y santa, o sea una "Umma carismática". Ésta es la idea que a juicio nuestro los Khawāriŷ querían enfatizar. La inseparabilidad de la fe (lo interno) y las obras (lo externo) y su afirmación de que el que comete un pecado grave queda automáticamente fuera de la comunidad (se destruye la fe) es un Kāfir, son principios que intentan definir la naturaleza o esencia de la umma, es decir tiene que ser una comunidad perfecta. La sumisión al Islam, de acuerdo al Corán 4,13 y 85,11, tiene como finalidad última alcanzar el Paraíso, que en la opinión de los Khariŷíes quiere decir que éste sólo se alcanza perteneciendo a la umma verdadera. Formar parte de esa umma es lo único que puede dar sentido y valor a su vida. La Shī'ah por el contrario, en vez de enfatizar el aspecto comunal, subraya la relación personal con el imān carismático. Por otra parte, al identificar los Khariŷíes salvación —alcanzar el paraíso— y pertenencia a la umma, debían por fuerza excluir a los pecadores porque ponen en peligro la santidad de la umma y consecuentemente la salvación de sus miembros.

La posición teológica de los Khariŷíes, si es que podemos llamarla así, al urgir el estricto cumplimiento de lo que Dios

manda y prohíbe, tenía una inspiración y orientación preponderantemente éticas. Incluso el problema de autoridad se resolvía de acuerdo a este principio, como hemos visto. Que los Khawāriŷ atribuyeran una posición central a la "comunidad carismática" en su sistema, no es una innovación original de su parte. Ya desde el tiempo de Mahoma el concepto de una comunidad ideal había jugado un papel importante. Así por ejemplo, en la llamada "Constitución de Medina" el profeta describe a su comunidad como "ummah wāḥidah min dun al-Nās" (una comunidad única distinta del resto de la humanidad). El profeta mismo preocupado por su unidad y orden mandó destruir la llamada "mezquita de la disensión". Siguiendo su ejemplo, Abū Bakr ordenó la famosa guerra Riddah, Umar expulsó a judíos y cristianos de Arabia y 'Uthmān implantó una versión única del Corán. Podemos conjeturar que los Khariŷíes al adherirse al Islam se sintieron atraídos profundamente por este aspecto de una comunidad especial, única y unida y en un momento de crisis lucharon por él.

Hasta cierto punto los Khawāriŷ estuvieron también influidos por la tradición preislámica al igual que el medio ambiente dejó sus huellas en Mahoma y en la comunidad en general. Algunos elementos del sistema Khāriŷī parecen inspirarse en la tradición tribal preislámica, por ejemplo un poder limitado conferido al jefe, o la idea que las cualidades y virtudes (nobleza, generosidad, hombría, honor, rectitud, santidad) pertenecen en primer lugar a la tribu o umma y sólo secundariamente a sus miembros. Sin embargo, nos parece un tanto arriesgado interpretar el movimiento Khāriŷī como un intento de retorno al antiguo sistema tribal o sea como una reacción de la anarquía beduina contra la noción misma de un estado institucionalizado. Además de motivos sicológicos, estaban en juego problemas sociales, económicos, militares y religiosos. Cuál de ellos tuvo un papel preponderante, tal vez nunca lo sabremos con exactitud.

Como reacciones en tiempos de crisis, tanto la Shī'ah como los Khāriŷíes indebidamente sobreenfatizaron y exage-

raron algunos aspectos en detrimento de otros provocando una tercera reacción, la de los Murŷi'itas que intentaron hacer una síntesis de ambos. Pero mientras que temas centrales del Khāriŷismo después de ser corregidos y modificados pasaron a formar parte de la nueva síntesis, no hubo manera de incorporar principios fundamentales del Shī'ismo por lo que éste se desarrolló como una interpretación paralela pero diversa acerca del Islam. No por esto muchas ideas del Shī'ismo dejaron de hacerse presentes en el sunismo. Podríamos tal vez pensar que la proliferación de historias que narran incontables milagros hechos por el profeta y otros eventos sobrenaturales de su vida no son sino una reacción contra el Shī'ismo con el fin de presentar a Mahoma como una figura carismática superior o al menos igual que el imān Shī'ita.

Murŷi'a

La consolidación definitiva de los Omeyas en el poder, además de causar el fracaso político de Shī'itas y Khāriŷíes y por tanto también una radicalización de sus posiciones, propició el nacimiento de un nuevo grupo que se propuso conciliar los dos anteriores y al mismo tiempo ofrecer una interpretación más realista de la situación política de facto. Al nuevo grupo o más bien a la nueva corriente se le llamó Murŷi'a, un nombre más bien oscuro pero en alguna manera en relación con Corán 9.107 a causa de su posición doctrinal (de "suspender el juicio" propio y dejarlo a Dios). Como el nombre, su origen no es claro y así ha sido diversamente explicado. En una tradición aducida por Ibn Sa'd [23] se dice que el primero en discutir la "irŷa' " fue Al-Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyah (un nieto de Alī) a quien se le atribuye también la composición de un libro sobre el tema. Basados tal vez en esta tradición, H. Laoust y W. Madelung acreditan a Muhammad b. al-Hanafiyah y a su círculo el origen del Murŷi'a.[24] En apoyo de este punto de vista, Laoust

[23] *Tabaqāt,* V. 241 y 67.

[24] H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam,* p. 29; W. Madelung, art.

nos recuerda [25] que al morir Ibn Zubayr, Ibn al-Hanafiyah reconoció a Abd al-Malik e incluso fue hasta Damasco a hacerle patente su lealtad y regresó a Medina donde vivió pacíficamente el resto de su vida.

Se podría sospechar que la atribución del tal libro a uno de los Alíes (descendientes de Alī) pudo muy bien ser una invención de los Omeyas en apoyo de su legitimidad, para mostrar cómo aun entre los Alíes se les reconocía legalmente como califas. La sospecha no es infundada, ya que de acuerdo a Ibn Haŷar [26] el que escribió este libro fue 'Abd al-Wahid b. Ayman, y apoyándose en la autoridad del faqīh al-Auza'i (+ 157 h) relata que el primero en haber discutido el irŷa fue el Kufi Ma'sir.

M. Watt [27] ha propuesto otra interpretación sobre el origen del Murŷi'a. Murŷi'a, según Watt, es el desarrollo gradual de una tendencia moderada a partir del extremismo intransigente de los Khāriŷíes. Hay algunos hechos para confirmar esta idea. Así algunos Khāriŷíes moderados rechazaron la idea de combatir a los no Khāriŷíes y adoptaron una especie de compromiso realista al aceptar convivir entre ellos bajo Taqīyah (simulación u ocultamiento de sus creencias) y a contraer matrimonio con ellos. Sin embargo, en esta opinión de Watt hay mucho de conjetura personal.

Según otro punto de vista, I. Goldziher [28] identifica simplemente a los Murŷi'itas con los defensores de los Omeyas. El Murŷi'a, dice, era el partido leal Umawi. Entre los doce principales subgrupos del Murŷi'a que menciona al-Ash'ari podemos suponer que algunos los apoyaron, pero no podemos generalizar esta actitud. Como entre la Shi'ah y los Khawāriŷ, las divisiones internas en varias facciones indica un

"Imāma" en *E. I.*², Vol. III, p. 1163. Igualmente A. S. Tritton, *Muslim Theology*, p. 43.

[25] *Ibid.*

[26] *Tahdhib*, II, 321, citado por H. Brentjes, *Die Imamatslehre*, p. 47.

[27] *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 10-20; y en *Islam and the Integration of Society*, pp. 215 ss.

[28] *Muhammedanische Studien*, II, pp. 92 ss. y en *Vorlesungen über den Islam*, pp. 87 s.

acuerdo sobre principios básicos y un desacuerdo en otros muchos puntos. De hecho sabemos que muchos Murŷi'itas lucharon contra los Omeyas. Algunos de ellos, por ejemplo, ayudaron a Ibn Zubayr mientras estaba sitiado en Meca por los sirios [29] y otros ofrecieron particular resistencia a Al-Haŷŷāŷ.[30]

Desde el punto de vista histórico la actitud de suspender el propio juicio y dejarlo a Dios había sido adoptado por un grupo de compañeros del profeta respecto a los acontecimientos relacionados con la muerte de 'Uthmān, razón por la que Ibn sa'd les da el nombre de "Murŷiat al-ulá" (primer Murŷi'a).[31] Tal actitud les pareció la más justa en un tiempo de crisis y confusión, que por otra parte los libraba de tener que tomar una embarazosa decisión al juzgar quién entre los más eminentes compañeros del profeta estaba en la verdad y quién en el error. Fue ciertamente escandaloso y desconsolador ver a "A'isha la esposa predilecta del profeta tomar las armas contra Alī primo y yerno de Mahoma y a muchos otros compañeros tomar parte en pro o contra 'Uthmān. Esta actitud de reserva, gradualmente fue imponiéndose y generalizándose entre la comunidad, especialmente como reacción ante las posiciones extremistas de Shi'a y Khawāriŷ.

Al tratar de moderar el puritanismo Khariŷí, los Murŷi'itas hicieron una separación entre la fe y las obras; las obras según ellos no afectan la fe, que no crece o disminuye por buenas o malas acciones. Tal distinción condujo a otra que habría de determinar los campos de Kalām y fiqh, o sea entre el conocimiento general y abstracto y el conocimiento de lo particular y concreto. Los Murŷi'itas como el Islam Sunita que tomó muchas de sus ideas y actitudes, parecen tener una predilección por lo particular mientras desconfían del conocimiento general. Su actitud es un "atenerse a los

[29] *Naqā'id,* I, 118.

[30] Por ejemplo, Dharr b. Abdallāh, *Tabaqāt,* VI, 205; Tabarī, III, 2530. Otros casos de oposición a los Omeyas pueden verse en H. Brentjes, *Die Imamatslehren in Islam mach der Darstellung des Ash'arī,* p. 46.

[31] *Tabaqāt,* VI, 214.

hechos" y no construir una hermosa teoría idealista (como los Khariŷíes) y luchar por imponerla en la vida.

De este modo, como un reconocimiento realista de la situación de hecho, establecieron los siguientes principios: *1)* El creyente es aquel que cree en Dios y en su Profeta. En cuanto a las obras, según algunos no afectan la fe o el estado interno del creyente, y según otros hay que dejar el juicio a Dios sin tomarlas en cuenta. *2)* Se debe reconocer y obedecer al que de facto detenta el poder, aun en el caso de ser un fāsik (el que peca gravemente) puesto que también él es un creyente. El aceptar en esta forma el califato Omeya constituye una clara concesión a la situación del momento. Por lo demás los Omeyas eran demasiado poderosos para ser depuestos. Combatieron sin escrúpulos a los Khawāriŷ a la Shi'ah sin perdonar siquiera a Husayn el nieto del profeta. Por otra parte, para alguien que se preocupaba realmente por la unidad de la umma no había más elección que los Omeyas (es decir el orden) o la anarquía total como sucedió durante la rebelión de Ibn Zubayr (último y desesperado intento de la nueva aristocracia religiosa [bi'l-Taqwa] por recobrar el poder) que sólo generó caos y desorden y finalmente fracasó totalmente. Es por estos principios que a los Murŷi'itas se les considera partidarios de los Omeyas.

Importancia del Murŷi'ia

Aunque por otros conceptos opositores de los Khawāriŷ, los murŷi'itas concuerdan con ellos en la idea capital de una "comunidad carismática" y en el principio que sólo por la pertenencia a esa misma se alcanza el paraíso. La situación de facto, sin embargo, los obligó a modificar algunas presuposiciones teóricas de los Khariŷíes. Apoyándose en la realidad y dando preeminencia a la fe sobre las obras, reformularon el principio de pertenencia (o membresía) para poder incluir también a los pecadores (fāsik). Fue ciertamente una penosa admisión, pero la umma ideal y utópica de los Khariŷíes debía ser descartada por la evidencia de la

vida real. El mismo principio y la misma preocupación por la unidad de la umma los obligaron a aceptar a los gobernantes del momento, aun siendo fāsik. La búsqueda de tradiciones proféticas (aḥādīth) para justificar esta posición ilustra este punto.

Estas contribuciones del Murŷi'ia son importantes por representar en un estado no desarrollado e incipiente lo que se conocerá más tarde como el Islam sunī "ortodoxo". Como reacción, el Murŷi'ia exageró ciertos aspectos, así se les suele acusar de laxitud moral, de menospreciar la buena conducta (qawl bila'amal),[32] pero por lo demás ofreció las bases sobre las que se construyó el sunismo.

Huellas de estos movimientos en el Islam posterior

El profeta había muerto sin designar al menos explícita y públicamente un sucesor. Ni siquiera estableció el modo en que debía ser elegido o entre quiénes. Al igual que otros puntos vitales para la Umma, el problema de la autoridad debería encontrar una solución por sí mismo a través de variadas experiencias y como en otros problemas la práctica antecediendo a la teoría. Una vez establecido un uso, forma parte de la sacra tradición siendo por tanto inviolable e inalterable y la teoría subsiguiente se vuelve sólo una confirmación y legitimación de ese uso, como sucedía con la sunna preislámica. Probablemente el problema de la sucesión califal hubiera seguido este esquema, a no ser por la serie de acontecimientos dramáticos que interrumpieron una práctica que empezaba a imponerse y obligaron a buscar otros caminos.

Otro factor que explica la preeminencia de la costumbre, fue la ausencia de un grupo que actuara como guía intelectual y religioso de la Umma. Una élite de este tipo sólo fue formándose gradualmente y el reconocimiento oficial de los

[32] Tal vez a raíz de esta acusación escritores posteriores trataron de disociar a Abū Hanīfa, el ilustre fundador de la Madhhab hanafita (escuela de derecho) del Muryi'a.

'Ulama como tal grupo tuvo lugar apenas en tiempo de los Abasíes. Al principio no había normas claras ni posiciones. Sólo había un estado con una única institución central, el califato, al que se hizo responsable de todo lo bueno y especialmente de lo malo. Las reformas planeadas por los idealistas Khawāriŷ y las de la shi'ah fracasaron. Por el contrario, el califato cayó en manos del más fuerte, la antigua aristocracia, a quienes ni la razón ni la fuerza pudo suprimir. La oposición, sin embargo, no fue en vano, ya que dejó una impronta profunda en el Islam "ortodoxo" que no es otra cosa sino el resultado final de reacciones y contrareacciones hasta formar una síntesis aceptable para la mayoría de los creyentes. Señalaremos algunas de estas huellas:

a) En primer lugar el énfasis en la idea de Umma, es decir de una comunidad "carismática" que lleva en sí misma cierta "sacralidad" de modo que salvación o paraíso sólo son alcanzables si se forma parte de ella. Sin embargo, en honor a la verdad también está compuesta por pecadores. Y a pesar de todo es el amor y el cuidado por ella el valor supremo al que todo lo restante se subordina. Así, se aceptó el califato de los Omeyas a pesar de sus obvias deficiencias especialmente morales y se alentó la obediencia al imān aun si es un fāsik. Innumerables son las tradiciones proféticas, auténticas o inventadas que se aducen para probar esta posición.[33] La misma idea del carisma comunitario recibe confirmación por la famosa ḥadīth "mi comunidad no puede estar unánime en el error", que afirma la infalibilidad de la comunidad en contra de la infalibilidad personal del imān shi'ita. El mismo principio del consentimiento común (iŷmā') sirvió para legitimizar el califato Omeya y el Abasí, pues si fueran usurpadores, toda la comunidad, al aceptarlos, estaría en el error. Ésta era precisamente la opinión Shi'ita y

33 Véase, I. Goldzihen, *Muhammedanische Studien,* II, p. 92 s. "Es mejor morir que matar"; "el que rechaza la obediencia muere como un Kāfir (infiel)", de Bukhārī; "Deja el juicio a Dios y obedece al imán aunque sea un impío"; "Es mejor un tirano que un instante de revuelta (fitnah)". Al-Hayyāy para algunos era un castigo de Dios al que no había que ofrecer resistencia *('Iqd,* III, 22), etc.

Khāriŷi, que "ahl al-sunnah wa al-ŷama'ah" se había desviado del auténtico Islam y era una comunidad en el error.

b) Una decreciente importancia del Imán, que puede ser la consecuencia de sobreenfatizar la comunidad como tal y su infalibilidad, reemplazando o relegando al imán a una posición secundaria.[34] En parte como oposición al puesto privilegiado del imán shi'ita y en parte forzados por la evidencia de incompetentes califas especialmente en el aspecto moral, el califato pasó a un lugar secundario, y los ojos se fueron volviendo cada vez más hacia la umma y su ley revelada o Sharia que ordena y determina todo y que es superior al califa (al menos en teoría). Así la necesidad de un imán se explicó sólo en función de la Shari'ah para protegerla y vigilar su cumplimiento, pero sin autoridad para interpretarla, mucho menos a cambiarla. El Islam sunita optó así por una autoridad impersonal, la sharía y es ésta en último término la que constituye la garantía de su continuidad y no el califato.

La decreciente importancfia del califato puede observarse en el modo en que los Mutkallimūm (teólogos-dialécticos) resuelven el problema de la elección. En un problema que en otras circunstancias es de vital importancia, ellos se contentan con decir que bastan cinco, cuatro y para algunos un solo elector es suficiente para que sea válida la elección del sucesor.[35] En este punto, ciertamente se atenían a la realidad de los hechos, pero nos parece descubrir también una dolorosa insatisfacción con el califato histórico que de ningún modo podría compararse al imán del Shi'ismo.

La desilusión producida por el califato, se llegó a justificar también por tradiciones proféticas. Hay un hādith en el que Muhammad predijo que el verdadero califato (el Khilāfat al-nubūwah) duraría sólo 30 años y después se convertiría en Mulk.

[34] Ghazālī en su *Iqtisād* dice que el problema del imamato no es de los más importantes problemas de la religión y más bien pertenece a las cuestiones legales.

[35] *Maqālāt,* 460. Para Al-yuwaynī y al-Ghazalī es suficiente una persona.

c) Como efecto secundario resultante de las ideas y actitudes adoptadas en este periodo del Islam en relación con el califato histórico, quizá podríamos considerar la pasividad política o apatía de la mayoría de la población. Tanto se insistió en la paciencia, obediencia y sumisión a la autoridad, que creemos que estas ideas dejaron una huella muy marcada en la conciencia del pueblo. El pueblo no tenía nadá que decir ni en los asuntos de administración ordinaria ni en las sangrientas disputas de la sucesión de una dinastía después de otra. Esta indiferencia política se ve ampliamente ilustrada por unos versos de Al-Mas'ūdī citados por Goldziher: "Traed a Ramlah o a Hind, nosotros los reconoceremos como Amir al-mu'minin (príncipe de los creyentes), ¿qué nos importa o qué mal nos causa quien será nuestro rey?" [36] En el mismo sentido el poeta 'Amr b. 'Abd al-Mālik al-'Itri se expresa de la rivalidad entre Al-Amīn y al-Ma'mūn: "nosotros no dejaremos Bagdad si uno u otro se va o se queda. Si podemos vivir confortablemente qué nos importa quién de los dos será el imán".[37] Ciertamente hay otros factores que causaron esta falta de identificación de los súbditos con sus gobernantes, pero tal vez no sería incorrecto atribuir una parte a esta insistencia exagerada en la obediencia total motivada por una legítima preocupación por la unidad, orden y paz de la Umma.

Esperamos haber mostrado el inicio en el Islam del elemento especulativo impulsado por problemas concretos, qué posibles huellas haya dejado en el Islam posterior y cómo oposiciones, reacciones y síntesis de los primeros grupos político-religiosos finalmente condujeron a dos concepciones irreductibles de autoridad. La de la Shi'ah centrada en torno a una personalidad carismática y la del sunismo en torno a una comunidad carismática en la que no una autoridad personal, sino la comunidad como un todo y su ley revelada son los valores supremos.

[36] Mas' udī, V, p. 71 y 174. Goldzilher, *Studien,* II, p. 93.
[37] Goldziher, *ibid.,* tomado de Tabarī, III, 890.