

## **EL ESTADO ISLÁMICO: ENTRE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA, ENTRE EL ISLAM Y LA SECULARIZACIÓN**

MANUEL RUIZ FIGUEROA

*El Colegio de México*

### **El primer siglo del islam. Del inicio a la Dinastía Omeya 0-132 h./622-750 d.C.\***

Durante la ceremonia litúrgica de Navidad, el 25 de diciembre del año 800 en la ciudad de Roma, el Papa León III tomó la corona y la colocó en la cabeza de Carlomagno, y posiblemente también lo ungió, ante la supuesta sorpresa y el enojo de éste último, según algunos relatos. En seguida León se postró ante él como se usaba en tiempos antiguos, y los romanos lo aclamaron como Augusto y emperador.<sup>1</sup> Este ritual materializa un momento de la larga y complicada contienda no sólo contra Bizancio, sino también de la contienda entre el poder político y religioso en la cristiandad. Por un lado el Papa transfiere a Carlomagno la sucesión del Imperio romano, y por otro, el Papa implícitamente se declara superior al emperador al ser él quien lo legitima como emperador romano.

---

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 20 de junio de 2002 y aceptado para su publicación el 17 de julio de 2002.

\* Este trabajo es el primero de una serie sobre la secularización del gobierno islámico en diferentes periodos de la historia.

<sup>1</sup> Lo más probable es que esta coronación haya sido planeada y negociada, ya que beneficiaba tanto al nuevo emperador como al Papa. Esta coronación, aunque ostensiblemente ilegal, ya que Bizancio se consideraba como el heredero legítimo del Imperio romano y al que el mismo Papa estaba sujeto, tuvo importantes consecuencias. Así, consumó la separación entre el Oriente y el Occidente cristianos en el ámbito político. Doce años después el emperador bizantino Miguel I reconoció el título imperial de Carlomagno. Una segunda consecuencia fue la rivalidad con Constantinopla, y una tercera que el emperador se vio más profundamente involucrado en las pretensiones ecuménicas del papado. Para mayor información puede consultarse Donald A. Bullough, *The Age of Charlemagne*, Londres, Elek Books, 1965.

El poder político y el poder religioso son dos instituciones que reclaman para sí la autoridad suprema y que exigen el sometimiento y la obediencia del otro. Como no es posible que haya dos poderes absolutos, la lucha por la supremacía se desencadena hasta llegar a un compromiso aceptable para ambos. La solución a la que finalmente llegó la Europa cristiana fue el establecimiento de dos esferas o campos de dominio, el espiritual y el profano, o secular. Secular, no sólo en el sentido de civil o laico, sino con fundamentos independientes de la religión para su legitimación.

La lucha entre la Iglesia y el Imperio por la supremacía de uno sobre el otro, se materializa más abiertamente durante el pontificado de Gregorio VII (1073-1085) y en la llamada controversia de la Investidura (1085-1122). Desde luego que la manera que en esa época se entendía y concebía el Imperio, su origen, función y justificación, era diferente según de quien se tratara. Entre los diferentes puntos de vista, a veces contradictorios, tres son los más difundidos, el del Papa, el del emperador y el popular, que era el menos importante. Pueblo, en ese momento, debe entenderse como sinónimo de la nobleza (romana).

Resumiendo el pensamiento de cada una de estas concepciones, tenemos que según la nobleza, siguiendo la tradición del Derecho romano, el Imperio se constituye por la delegación de poderes hecha por el pueblo romano. Esta opinión dirigida contra el Papa es a la vez una reacción italiana contra el predominio en la práctica de elementos francos y germanos.

La teoría de los defensores del poder imperial pone el énfasis en la conquista y hegemonía como la fuente del poder y autoridad imperial, por lo que el emperador es directamente responsable ante Dios. En esta visión la Iglesia o la religión no es ni el origen del poder ni alguien ante quien el Imperio o el emperador deban dar cuenta de sus actos.

Según la interpretación papal, el Imperio es el brazo secular de la Iglesia. Es una institución establecida por el papado para sus propios fines, y por tanto responsable ante el Papa, quien dado el caso puede incluso deponerlo.<sup>2</sup> La idea de un "Imperio cristiano" fue tomando forma a partir de la conver-

<sup>2</sup> Esta visión tiene coincidencias importantes con la doctrina política "clásica" musulmana, como la formuló, por ejemplo, el jurista shafiita Al-Mawardi (991-1031) en la época de la dinastía abasí (749-1258).

sión de Constantino el Grande y de la reconciliación entre el cristianismo y el Imperio romano. Como se expresa claramente en la liturgia y por medio de la iconografía, el imperio es el instrumento de la voluntad divina para la propagación universal de la fe cristiana.<sup>3</sup>

Teólogos, juristas, papas, eclesiásticos, gobernantes y rebeldes participaron en pro o contra de estas visiones irreconciliables. Después de 50 años de litigio donde afloraron todas las ideas posibles para sustentar la superioridad de uno sobre el otro, la disputa abierta concluyó en el Concordato de Worms (1122). Concebido como un compromiso, fue en verdad una victoria del emperador y en gran medida una continuación de lo que había sido la realidad, la subordinación del papado al Imperio, al poseedor del poder real, de la fuerza militar.<sup>4</sup> La iconografía de la época, especialmente de los años 962 al 1046, que puede considerarse como la cúspide del poder imperial, muestra al emperador y no al Papa como representante de San Pedro y frecuentemente como el verdadero y único vicario de Dios en la Tierra y auténtico jefe de la cristiandad latina.<sup>5</sup>

A pesar de esta victoria, la guerra de ideologías mostró la debilidad del emperador, quien se vio obligado a admitir la autoridad espiritual del papado, con lo que quedó incólume la pretensión de la Iglesia a intervenir y moderar la vida social. En otras palabras, no hubo todavía una verdadera solución y simplemente continuó el *statu quo*. Emperador y Papa continuaron proclamándose cada uno como el verdadero representante o vicerregente de Dios en la Tierra. Hubo necesidad de esperar hasta el siglo XVI para que primero Machiavelli (1469-1527) y con mayor claridad Jean Bodin (1530-1596) formularan la doctrina de la soberanía del Estado, con la que se rompían definitivamente los lazos con la religión y se afirmaba la finalidad y legitimidad del Estado en sí mismo sin necesidad de

<sup>3</sup> Para mayor información véase Peter Classen, *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz*, Dusseldorf, Schwann, 1968.

<sup>4</sup> Cosa parecida sucedió en el islam, la sumisión del califato a los que ejercían el poder político real, los sultanes, a partir de la ocupación de Bagdad por la dinastía de los Buyíes o Buwáihidas en el año 945.

<sup>5</sup> Puede verse Geoffrey Barraclough, *The Medieval Empire: Idea and Reality*, Londres, G. Philip, 1964, o bien James Bryce, *The Holy Roman Empire*, Nueva York, Schocken Books, 1961.

recurrir a nada fuera de él. Como antecesor de los anteriores se debe reconocer el mérito de Marsilio de Padua (1280?-1343),<sup>6</sup> quien, como se sabe, al desarrollar el concepto de un Estado secular, puso los fundamentos que permitieron llegar a la formulación plena de la teoría de la soberanía del Estado y finalmente a las modernas teorías sobre la democracia.

Al comparar lo anterior con las ideas políticas medievales del islam, encontramos tanto diferencias como semejanzas significativas. Al mismo tiempo, se puede observar que el prolongado conflicto entre Imperio y papado culminó con una teoría secular sobre el poder político y el Estado, cosa que no ha tenido lugar en el islam, donde no se ha dado un conflicto entre religión y Estado en la forma que se dio en la cristiandad. El presente trabajo desea explorar más a fondo la relación entre poder político y poder religioso en el islam, tal como se dio en la práctica, para contrastarla con el pensamiento o doctrina política clásica islámica, cuando ésta apareció al inicio de la dinastía abasí.

El cristianismo nació dentro de un Estado bien constituido y de largo tiempo, como lo era el Imperio romano. La tarea de la nueva religión fue cómo ser aceptada o por lo menos tolerada dentro de ese imperio. Aunque se proclamó ajena al poder político y respetuosa de él, “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” y en las palabras de su fundador: “mi reino no es de este mundo”, no pudo evitar que se le mirara con sospecha ni evitar una sangrienta persecución. La política y las tareas administrativas quedaron fuera de su quehacer por tres siglos. Al término de esos tres siglos de no ser reconocido oficialmente, el cristianismo tuvo tiempo de elaborar con toda claridad tanto sus creencias dogmáticas como sus valores éticos y morales para crear un nuevo orden social. Pero no sólo eso, sino que más importante aún, se había creado una institución eclesiástica bien estructurada jerárquicamente, lo que le permitió competir de igual a igual con la institución imperial y ser un freno a sus tendencias de dominio arbitrario y despótico.

<sup>6</sup> *El defensor de la paz Marsilio de Padua*, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1988. Puede verse también en Internet: <http://www.fordham.edu/halsall/source/marsiglio1.html>, Conclusions from the *Defensor Pacis*, 1324.

El islam en cambio, nace en un territorio donde no existía un Estado, si bien hay claros indicios de que la Arabia preislámica, liderada por la tribu Quraysh, se encaminaba a la formación de un Estado rudimentario. El primer Estado que existió en el norte de la península fue el creado por el islam. De esta forma religión y Estado surgen unidos en la primera comunidad islámica en la ciudad de Medina. Habrá que ver en la historia siguiente si estas dos instituciones siguen unidas en la persona de un líder como en el caso del profeta Muhammad, si se separan, y en tal caso, cuál es la relación entre ambas.

¿Por qué y cómo surge este Estado? Podemos pensar en tres respuestas, por razones ideológicas como una exigencia de la religión islámica, por razones prácticas, o una combinación de ambas. Como en seguida veremos, se trata de una combinación de ambas. Hay dos lugares donde podemos encontrar la respuesta, el Corán y la vida del profeta. En realidad podemos esperar que la respuesta será la misma, ya que uno y otra se complementan y explican.

La doctrina coránica es muy clara. Dios es el Creador de todo cuanto existe (13,1; 35,3). Es el único que tiene poder de crear, por lo que no hay nada que se le asemeje (42,11). Hay una distancia infinita entre el creador y la criatura. Como todo depende de Alá y Él es dueño de todo, también el poder es suyo y Él lo confiere a quien quiere (3,26). El poder tiene un origen divino, no hay más soberanía que la divina. El poder que ejerce el ser humano es por delegación de Alá (2,247). El Corán supone que los seres humanos, incluida la comunidad islámica, tienen necesidad de una autoridad. La razón bien puede ser la condición del ser humano a quien define como inclinado al mal: impaciente 17,11; voluble 10,21; porfiador 18,54; desagradecido 2,243, causa de escándalo 30,41 y más. De ahí el mandamiento: “obedeced a Dios, al profeta y a quienes tienen autoridad entre vosotros,” (4,49) para garantizar la paz y el orden en la sociedad.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> El Corán reconoce la existencia de grandes imperios como el antiguo Egipto y la existencia de una autoridad para gobernarlo, Faraón, a quien sin embargo, califica de opresor y tirano, (2,49-50; 3,11; 11,97 y más). Las citas del Corán están tomadas de *El Corán*, traducción de Julio Cortés, Madrid, Editora Nacional, 1979.

También resulta claro que la *Ummah* o comunidad musulmana, como depositaria de la revelación o la guía definitiva para la humanidad, necesita una autoridad, cuya legitimidad se basa en la necesidad de custodiar, defender y hacer cumplir esta voluntad divina expresada en el Corán. Esta comunidad tiene obligaciones especiales que derivan del islam, como es la organización de la sociedad de una manera islámica (la familia, matrimonio, herencia, el culto: cinco veces al día hacer la oración, el ayuno, la limosna con fines sociales, la guerra defensiva, la recaudación de impuestos, las relaciones con los no musulmanes). La manera de garantizar el buen funcionamiento de la comunidad islámica, está a cargo de una autoridad islámica.

El Corán impone a los musulmanes la obligación de obedecer, pero al mismo tiempo, pide a los que gobiernan que lo hagan con justicia y que consulten a los gobernados (3,159 y 42,38). Es interesante que el Corán si bien no dice que hay que deponer a gobernantes injustos, sí anula el deber de obedecer a aquellos gobernantes “que no creen” (3,149), “a los inmoderados” (26,151), “al que sigue su pasión y se comporta insolentemente” (18,28), “al que impide el bien”, “al pecador” (68,8-10) y semejantes.

La vida y experiencia del profeta añaden más detalles a lo establecido por el Corán, que contiene los elementos esenciales de lo que debe ser el gobierno islámico. Ante todo hay que recordar que la *ummah* islámica es una comunidad distinta de la tribu árabe, que era la única forma de organización social antes del islam. A la tribu se pertenece por nacimiento, porque el destino (*dabr*) así lo determinó, mientras que la pertenencia a la comunidad islámica es una decisión personal de aceptar o no la revelación coránica enviada por Alá a la humanidad a través de su último enviado Muhammad. Se trata de una comunidad constituida por creyentes, por los que creen en Alá y en su enviado, y es por lo tanto una comunidad antes que nada ideológicorreligiosa, basada en una decisión individual de aceptar una doctrina por la fe.

La pequeña comunidad musulmana de la Meca, bajo la dirección de Muhammad, fue rechazada, ridiculizada y hostigada a tal punto que Muhammad decidió que debían emigrar a otro lugar y ambiente, donde pudieran practicar con libertad

las obligaciones y ritos que demanda el islam. En Medina, Muhammad fue recibido como árbitro (*hakam*) entre los clanes del oasis. Se estableció un pacto entre Muhammad y los habitantes de Medina, al que se le conoce con el nombre de “Constitución de Medina”,<sup>8</sup> que posiblemente se fue renovando a medida que cambiaron algunas situaciones.

Entre las cláusulas más importantes se menciona la naturaleza especial de la *ummah*. Se la define como “una comunidad distinta del resto de la humanidad” (art. 1), por ser la comunidad de creyentes que acepta la revelación última y definitiva de Alá a la humanidad. En otra cláusula se pone el énfasis en el derecho de los musulmanes y de los medineses a practicar libremente su religión: “a los musulmanes su religión, a los judíos su religión” (art. 25) ya que había varios clanes que practicaban el judaísmo. Esto sin duda, para asegurar que no se repitiera la situación de la Meca en donde los mequías no permitían a los musulmanes visitar la Kaba y reunirse libremente a llevar a cabo el rito de la oración.

Aunque en Medina los musulmanes pudieron practicar su religión, se desató una hostilidad entre Muhammad y los judíos, quienes lejos de reconocerlo como el último de los profetas, empezaron a ridiculizarlo y echarle en cara su desconocimiento de muchos aspectos de la religión judía y de la Tora. Muhammad muy pronto se convenció que nunca podría ganar a los judíos a su causa, que éstos nunca iban a aceptar su misión, y que siempre serían un obstáculo para que otros se convirtieran al islam. De hecho surgió el grupo de “los hipócritas”, así llamados por el Corán, y a quienes muestra en estrecha relación con los clanes judíos. Los hipócritas llegaron incluso a construir una mezquita, la “mezquita del daño” (9,107), la que años más tarde fue mandada destruir por el profeta, el año 630, año 8 de la hégira.

El profeta debió percatarse que teniendo dos poderosos enemigos, unos fuera de Medina, los de la Meca, y a los judíos dentro, las posibilidades de que los musulmanes pudieran for-

<sup>8</sup> Este documento ha sido conservado en la primera biografía sobre el profeta, la *Sira Rasul Allah*, por Ibn Hisham (m. 834), traducido por A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

mar una comunidad donde la forma de vida fuera la ordenada por Alá eran escasas, y quizá hasta podría estar en juego la sobrevivencia misma de la *ummah* musulmana después de su muerte o, por lo menos, estaba el peligro de que se fragmentara. Así, aparecía como urgente e indispensable que la *ummah* no estuviera sujeta a un poder ajeno a ella misma, en otras palabras que no sólo tuviera independencia política, sino también los medios necesarios para garantizar su libertad interna y su seguridad externa.

De esta forma se puede entender porqué Muhammad tomó la decisión de formar una comunidad exclusivamente compuesta por musulmanes, y además autónoma, o sea, un Estado islámico. Pero además de las razones ideológicas y religiosas que nos da el Corán, hubo una necesidad práctica surgida de las experiencias de la *ummah* en la Meca y en Medina, para la creación del Estado islámico.

Esto nos explica también porqué (aunado a las necesidades económicas de los musulmanes emigrados a Medina) el profeta se embarcó en la riesgosa tarea de atacar a los mequíes asaltando sus caravanas comerciales. Debido al éxito de sus algazúas, pronto pudo contar con un grupo de hombres armados bajo sus órdenes, y leales a él y al islam, lo que lo convirtió en el jefe político y militar del oasis de Medina.

En escasos dos años Muhammad pasó de ser un simple árbitro a ser el poseedor del uso de la fuerza para imponer sus decisiones. Esto significa que fue el primer jefe de Estado de (la ciudad-Estado) Medina. Muhammad ejerció el uso legítimo de la fuerza para ir expulsando, uno por uno, a los tres clanes judíos de Medina hasta que sólo quedaron los musulmanes. Al eliminar al enemigo interno, sólo quedaba el enemigo más fuerte, La Meca. Con excepción de un enfrentamiento violento, la batalla de Uhud, donde fueron derrotados los musulmanes, Muhammad se valió más de la astucia y la diplomacia que de la fuerza para vencer a La Meca. El año 630, ocho años después de su emigración a Medina, logró entrar victorioso a La Meca, que se le rindió pacíficamente. Con esta victoria, prácticamente la totalidad de la Península arábiga quedó bajo su dominio.

Quedaba un problema por resolver: la relación del Estado islámico con el resto del mundo. Aquí también tenemos un

mandamiento coránico al lado de la práctica del profeta. Después de la dolorosa experiencia de la Meca, donde casi nadie creyó en su misión, el profeta recibió la revelación de que los seres humanos no pueden creer si Dios no lo permite. La fe depende básicamente de Dios, aunque la responsabilidad humana no se excluye. “Dios ha sellado sus corazones y oídos, una venda cubre sus ojos y tendrán un castigo terrible”, (2,7) y “Si Dios hubiera querido toda la humanidad habría creído...” (10,99). Esto significa que los que no creen en el islam estarán presentes en este mundo por mucho tiempo hasta que Dios decida que crean, si alguna vez lo decide. Pero su no aceptación o rechazo del islam también es imputable a ellos.

Estas dos condiciones van a determinar la actitud del Estado islámico hacia los no creyentes. Por una parte, no se puede obligar a nadie a creer, “en religión no hay coacción” (2, 256), la fe proviene de Dios, pero siendo el islam no sólo una religión universal, sino la verdadera religión y la que “Dios escogió para la humanidad” (2,19; 5,20) y la que “está acorde con la naturaleza humana” (30,30), y que aún así no es aceptada libremente por los no creyentes, éstos deben desde ahora pagar por su rebeldía. Tal vez estas dos condiciones que parecen contradictorias nos expliquen el mandamiento coránico de no imponer el islam por la fuerza, pero sí de someter a los no creyentes al dominio político del islam en condiciones desventajosas para ellos, “¡combatid a aquellos que habiendo recibido la escritura, no creen en Dios ni el último día ni prohíben lo que Dios y su enviado han prohibido ni practican la religión verdadera! Hasta que humillados paguen el tributo” (9,29). Así se reconoce no sólo la persistencia de los infieles sino su relación con la comunidad y el Estado, quienes son los portadores de la revelación definitiva, una relación de inferioridad y humillación a causa del rechazo del último mensaje divino por parte de los primeros.

Por exigencias de la religión islámica, tanto doctrinales como prácticas, se debe crear un Estado, y también por exigencias religiosas se determina la relación con los no creyentes. Con toda claridad se observa que el Estado está al servicio de la religión, no tiene otra finalidad que protegerla y hacer aplicar sus principios y normas. Debe su nacimiento y creación a la religión. De haber triunfado el proyecto de los ricos comercian-

tes de La Meca, el Estado sería el más importante y la religión estaría para servir a los fines comerciales y políticos de La Meca.

Mientras el profeta vivió, las dos instituciones, la religiosa y la política, estuvieron bajo su mando, de modo que no hubo conflicto entre ellas. A su muerte muchas cosas debían alterarse ya que ningún mortal podía heredar el carisma de la profecía. Hay que tener en cuenta también, que cuando Muhammad murió, el Estado era ya una institución bastante bien establecida, aceptada y definida, en tanto que el componente religioso estaba en embrión, quedó como un ideal a desarrollar, consolidar y seguir por los creyentes, hasta llegar a formar el nuevo orden social que exigía la nueva religión.

Los primeros califas eran en primer lugar jefes políticos de un Estado al servicio de la religión islámica. No se excluye que se les reconociera una cierta autoridad en cuestiones religiosas. Así, por ejemplo, el tercer califa Uthmán (644-656) ordenó la edición del Corán como lo conocemos hoy día, básicamente el número de suras o capítulos (114) y el orden de longitud decreciente en que aparecen, y prohibió el uso de otras versiones, algunas de las cuales tenían un mayor o menor número de suras. Este es sin duda el ejemplo más claro de una decisión en cuestiones religiosas.<sup>9</sup>

Las guerras de secesión que se dieron a la muerte del profeta, en razón de que algunas tribus pretendieron desconocer su alianza o sumisión al poder político-religioso de Medina, arguyendo que su pacto había sido con Muhammad,<sup>10</sup> son un ejemplo de una decisión fundamentalmente política, si bien al servicio del islam. Estas guerras de la *Ridda*<sup>11</sup> desembocaron en las grandes conquistas que extendieron el Estado islámico a vastos

<sup>9</sup> Hay claros indicios de que la necesidad de una recopilación y edición del Corán ya había sido advertida en tiempos del primer califa Abu Bakr (632-4), durante las guerras de la *ridda*. En la batalla de al-Yamamah (633) contra el falso profeta Musayhima murieron muchos de los que sabían el Corán de memoria. De ahí la necesidad de preservar el Corán de una manera más segura.

<sup>10</sup> Se podría pensar que la rivalidad entre norte y sur de la Península volvió a hacerse presente. Pero por otra parte, después de la victoria sobre La Meca, el profeta no aceptó más pactos o alianzas puramente políticas. Para aliarse con él, se debía ser primero musulmán. El islam se convirtió en una obligación para los árabes que no pertenecían a las comunidades cristianas o judías.

<sup>11</sup> Héroe de estas guerras fue Khahd Ibn al-Walid, quien también tendría un papel de primer orden en las grandes conquistas, contra el imperio persa sasánida.

territorios e hicieron fluir grandes riquezas a Medina como botín y pago de impuestos. Estos hechos no hicieron otra cosa que fortalecer el poder estatal.

Cómo distribuir estas riquezas, fue un problema que debió resolver el segundo califa Omar (634-644). Éste era, desde luego, un problema espinoso, ya que donde intervienen las cuestiones económicas afloran los múltiples intereses de individuos y de grupos. A este problema socioeconómico debía encontrársele una solución de acuerdo con el espíritu de la nueva religión.

Afortunadamente, el Corán es bastante explícito al respecto. En la Arabia anterior al islam, en el contexto igualitario tribal y en ausencia de una autoridad estatal, el botín solía repartirse en partes iguales, pero exclusivamente entre los combatientes. El profeta no modifica esta norma y reclama para él una quinta parte del botín, cosa usual en la Arabia anteislámica, en donde el jeque recibía un cuarto o un quinto del botín.<sup>12</sup> Se islamizó, por tanto, el uso tribal de que el botín se reparte entre los combatientes, ya que esto constituía un aliciente para ir al combate. Sabemos, por el mismo Corán, que muchos, a pesar de las insistencias del profeta, se resistieron a combatir en Tabuk, pretextando la lejanía del lugar (9,42). Este incidente dio lugar a que el Corán mantuviera y legitimara esta práctica, dándole una sanción divina: “Los creyentes que se quedan en casa sin estar impedidos, no son iguales a los que combaten por Dios<sup>13</sup> con su hacienda y sus personas. Dios ha puesto a los que combaten con su hacienda y sus personas un grado por encima de los que se quedan en casa... Dios ha distinguido a los combatientes por encima de los no combatientes con una magnífica recompensa...” (4, 95).

<sup>12</sup> En la opinión de F. Løkkegaard, las modificaciones del profeta a esta práctica fueron “few and insignificant”, véase EI<sup>2</sup>, art. Ghanima. Podemos decir que esto es verdad en cuanto a la materia misma, pero hubo dos importantes modificaciones. Una en cuanto a la legitimidad; no se combate más por ser la *sunna* (costumbre) de los antepasados, sino porque Alá así lo prescribe. También en cuanto a la finalidad última: más allá de la motivación económica, el botín, se combate por la causa de Alá y del islam. De esta forma el botín podrá destinarse a otras causas.

<sup>13</sup> Ya no se combate sólo por el botín, para tener medios de subsistencia, sino por la causa del Dios y del islam.

Dado que se combate por Alá y que el botín pertenece a Alá y al profeta,<sup>14</sup> se le autoriza a éste una amplia libertad en su distribución. “Lo que Dios ha concedido a Su Enviado, de la población de las ciudades (los oasis de Khaybar y Fadak), pertenece a Dios, al Enviado, a sus parientes, a los huérfanos, a los pobres y al viajero... Pero, si el Enviado os da algo, aceptadlo. Y si os prohíbe algo, absteneos...” (59,7).<sup>15</sup> Vale la pena notar cómo usó el profeta esta libertad para distribuir el botín, ya que no siempre fue por motivos exclusivamente religiosos, sino basado también en consideraciones políticas y religiosas. El profeta actuó no sólo como profeta sino también como jefe político de la *ummah*. Un ejemplo lo tenemos en la forma como el profeta, con gran habilidad política y diplomática, distribuyó el botín después de la batalla de Hunayn (630). El profeta fue duramente criticado por algunos de sus seguidores por haber destinado una gran parte del botín a sus antiguos opositores de la Meca, con objeto de ganarlos a la causa del islam.<sup>16</sup> Restará por ver si los sucesores del profeta en el gobierno, los califas, tendrán la misma habilidad política y honestidad para no anteponer intereses tribales en detrimento de la *ummah*.

Inspirado en los textos coránicos anteriores y en el ejemplo del profeta, Umar pudo haberse sentido con la libertad de determinar, como sucesor (califa) del profeta y como Príncipe de los Creyentes (jefe político militar de la *ummah*) quiénes formaban parte del registro o lista de pensionados beneficiarios del botín y de los impuestos provenientes de los territorios conquistados. Tal distribución debía hacerse con justicia y teniendo en cuenta ante todo a los más necesitados, “para que no vaya de nuevo a parar a los que de vosotros ya son ricos”, como concluye el verso 59,7. Los impuestos se analogaron al botín y se repartieron básicamente con el mismo criterio. Así, en principio, se aceptó esta práctica legitimada en consideraciones de

<sup>14</sup> “Te preguntan por el botín. Di: El botín pertenece a Dios y al Enviado... Obedeced a Dios y a Su Enviado si sois creyentes” (8,1).

<sup>15</sup> El verso 59, 8 extiende el derecho al botín “a los emigrados necesitados, que fueron expulsados de sus hogares y despojados de sus bienes”.

<sup>16</sup> En 9,60 aunque no en el contexto del botín sino de la limosna, el Corán incluye a este tipo de personas “aquellos cuya voluntad hay que captar” como legítimos receptores del *zakah*. Se trata de los personajes influyentes de la Meca.

índole religiosa. Para formar el registro de beneficiarios, Umar tomó en cuenta tanto la relación de parentesco con el profeta como los servicios prestados al islam. Sin embargo, esta forma selectiva de distribuir la riqueza dio como resultado la formación de una especie de aristocracia religiosa, que aumentó la distancia entre ricos, menos ricos y pobres. No hay motivos para dudar que la intención de Umar era cumplir con el espíritu de la nueva religión. El Estado aceptaba que el último criterio es el islam.

En el *Diwán* de Umar, como se le conoce a la nómina creada para la distribución de esta riqueza, se incluían en primer lugar a las esposas del profeta y a sus parientes más cercanos (su tío Abbás y sus nietos Hasan y Huseyn). También a los que combatieron en la batalla de Badr,<sup>17</sup> es decir, los que prestaron servicio al islam en un momento especialmente crítico. La inclusión de las esposas y familiares del profeta en el Diwán no fue una innovación de Umar ya, que éste se basa en un texto coránico y existe un precedente en la vida del profeta. Según la tradición shiíta, el profeta destinó como herencia el usufructo del oasis de Fadak a su familia, es decir, a su hija Fátima casada con Alí primo del profeta y a sus nietos Hasan y Huseyn y a su futura descendencia.<sup>18</sup>

Con el tercer califa Uthmán empiezan a aflorar, primero sutilmente, y después en una confrontación abierta, los conflictos entre el poder político y el espíritu del islam. Pienso que uno no se equivoca si se atribuye la causa de estos conflictos, en gran parte, a la lucha por el control de las grandes riquezas que generaron las conquistas de estos vastos territorios. La gran tentación era gobernar esos extensos territorios y usar los cuan-

<sup>17</sup> Esta batalla fue trascendental para el islam. Los musulmanes, en número inferior, lograron derrotar a sus enemigos mequies. El éxito de esta batalla se considera un milagro. El Corán cuenta que ángeles combatían al lado de los musulmanes: 8,9.17; 3,123 y 124.

<sup>18</sup> El año 6/628 en una expedición militar comandada por Alí, fue conquistado este oasis para el incipiente Estado musulmán. El profeta respetó la vida, la religión y las propiedades de los judíos a cambio de que pagaran un tributo. El profeta ciertamente usó al menos una parte de ese tributo para la manutención de sus familiares más próximos, Alí y su familia. Esta actitud del profeta podría explicarse porque Fadak pasó al control musulmán no como botín, sino por tratado negociado entre las partes. Los judíos cedieron la mitad de sus tierras y del producto a cambio de conservar su vida y libertad de practicar su religión. Véase El Art. Fadak.

tiosos ingresos que generaban, para fines personales o de una tribu o clan, sin tener en cuenta un gobierno justo de acuerdo con el espíritu del islam, en este momento más intuido que explícitamente formulado. El califato adquiere en este contexto una enorme importancia. Como única institución de la *ummah*, tiene bajo su control todos los asuntos de la comunidad, sociales, políticos, (como nombrar gobernadores) religiosos, económicos, judiciales y militares. No existe ninguna otra institución que le haga contrapeso y que sería la que encarna, defiende y promueve los valores de fe, éticos y morales del orden social y político del islam. La actividad profética de Muhammad dejó dos importantes resultados: puso los fundamentos ideológico-religiosos para un nuevo orden social, y creó un poderoso instrumento de expansión agresiva, hubiera o no sido esa su intención como dice Gibb,<sup>19</sup> es decir, una comunidad con una organización militar impresionante y altamente eficaz. Controlar este potencial para fines personales, tribales o de un clan, representó una gran tentación.

No es nada extraño que en la selección del sucesor de Umar ya se advirtieran las manipulaciones y compromisos para elegir a un candidato que favoreciera los intereses de un grupo. Uthmán, de la misma tribu que el profeta, pertenecía al clan omeya, los antiguos enemigos del islam y de Muhammad, perdonados por él, pero conversos tardíos y malos conocedores del espíritu del islam, los ricos comerciantes que gracias al islam tenían a su servicio las grandes rutas comerciales, querían asegurar e incrementar su poder y sus riquezas con el control de la suprema autoridad del islam. Gracias a su habilidad diplomática y a pactos políticos con jefes de tribus importantes, lograron que Uthmán fuera el siguiente califa, derrotando a Alí, quien por tercera vez debía asumir su derrota, interpretada por sus partidarios como la usurpación de su derecho natural a gobernar la *ummah*.

Uthmán, un musulmán sincero pero ya viejo y débil de carácter, que murió con más de 80 años, sucumbió en buena medida a gobernar más en beneficio de su clan que de la *ummah*. Se dejó convencer de que para gobernar mejor y evitar traicio-

<sup>19</sup> H. A. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, p. 37.

nes, sobre todo cuando ya asomaban grandes tensiones sociales y la lucha por intereses partidistas, debía rodearse de hombres leales sin importar mucho su conducta o su procedencia. Así, nombró en altos puestos administrativos o del ejército a un hermano Abdallah Ibn Saad Ibn Abi Sarh, gobernador de Egipto, individuo que había sido excluido por Muhammad de la amnistía general,<sup>20</sup> o a su medio hermano, un conocido borracho, Walid Ibn Uqba, gobernador de Kufa, y a diferentes miembros de los omeyas. A Marwán Ibn al-Hakam, quien llegaría a ser el efímero cuarto califa de la dinastía omeya (684-685) lo nombró nada menos que el encargado del *Diván*.<sup>21</sup> Además de nepotismo, se le acusó de haber entregado a varios importantes opositores políticos, aspirantes al califato, como a Alí, Talha y Zubayr, grandes dotaciones de tierra como usufructo. Y más que nada siguió la misma política de Umar en la distribución de los ingresos. Recordemos que el Corán había ya hecho la advertencia de que esta distribución debería hacerse de manera que favoreciera a los pobres y no a los ricos (59,7).

Esta distribución favorecía más a los ricos que a los pobres, más a Medina, la capital, que a las provincias, más a los comerciantes que a los beduinos, quienes fueron la mano de obra de las conquistas y que las veían como suyas y en cambio sentían que apenas eran compensados por su valor y entrega.<sup>22</sup> Grandes tensiones se habían ido creando en varias provincias por este inequitativo reparto de las riquezas de la *ummah*. Como Uthmán no hacía o no parecía hacer nada para cambiar el *diván*, y más bien los miembros de su clan cada vez eran más evidentes en puestos públicos y en beneficiarse del Estado islámico, estalló la revuelta, que como es sabido, culminó en el

<sup>20</sup> A este gobernador se le acusó de falsificar revelaciones y de no atender los problemas locales, Tabarí I, 2722.

<sup>21</sup> Ph. Hitti, *History of the Arabs*, Londres, Macmillan, 1958, p. 177.

<sup>22</sup> Los beduinos, además, solicitaban que las tierras conquistadas, o buena parte de ellas, les fueran entregadas para convertirlas en tierras de pastoreo para sus grandes rebaños. Esto implicaba pérdida en tierras agrícolas, o sea disminución de productos para alimentos, disminución de impuestos, y propiciar la desertión del ejército. A los beduinos se los mantenía acuartelados en campamentos alejados de las grandes ciudades y sin contactos con la población local, para evitar la desertión, y sobre todo la rebelión, una gran tentación para los amantes de su independencia como eran los beduinos, sobre todo si no se sentían bien recompensados.

asesinato del califa, dando lugar a la primera y desastrosa guerra civil en la *ummah*.

Para la historiografía musulmana, Uthmán pertenece al grupo de los califas llamados “*rashidún*” o rectamente guiados (del 632 al 661, Abu Bakr, Umar, Uthmán y Alí, el cuarto califa). Hay un dicho profético atribuido a Muhammad, según el cual “después de treinta años, el gobierno islámico, o sea el califato, se transformará en un reino mundano (*mulk*)”.<sup>23</sup> Mundano puede entenderse en dos sentidos: uno moral, cuyas obras son reprobables por quebrantar los preceptos islámicos, y en el sentido de que gobernará sin tener en cuenta el espíritu del islam, una política puramente humana o racional, sin tener en cuenta la religión. En ambos sentidos se puede aplicar a la dinastía omeya que tomó el poder después de la muerte de Alí.

No obstante esta conceptualización de la historia, se puede decir que la secularización del poder en la comunidad musulmana comenzó ya con el tercer califa Uthmán.<sup>24</sup> Por secularización política entiendo un gobierno o poder que sigue su propia dinámica y sus propios fines, con total independencia de la religión. Lo que Uthmán hizo fue crear un gobierno centralizado y fuerte en beneficio de un grupo, su propio clan, para asegurar la retención del poder en sus manos. A pesar del descontento que provocaba el diwán, por favorecer a las élites, no tomó ninguna medida para cambiarlo.<sup>25</sup> Argumentó que habiendo sido establecido por Umar, él sólo seguía la práctica del califa anterior, pero ya que los resultados eran tan desfavorables a los combatientes, debía haber cuestionado si desde el punto de vista islámico tal distribución era justa, máxime cuando se trataba de la mayoría de los musulmanes y existiera un claro mandato coránico de favorecer a los más necesitados.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Para una exposición y análisis de esta tradición en el islam, puede verse Thomas Arnold, *The Caliphate*, Oxford, Clarendon Press, 1924.

<sup>24</sup> Gibb, *op. cit.*, p. 39

<sup>25</sup> En lugar de hacer alguna modificación al diwán, optó por continuar las conquistas esperando obtener un cuantioso botín y sobre todo que se incrementara el ingreso por pago de impuestos. Esta política no dio los resultados esperados. El botín fue tan escaso que sólo alcanzó para el gobierno y miembros de la familia de Uthmán y de sus colaboradores, véase Art. Uthmán, en EI<sup>2</sup>.

<sup>26</sup> Uthmán, además, se había ganado muchos enemigos entre la gente piadosa, por la edición oficial del Corán que ordenó llevar a cabo y a la que casi todos ellos se oponían, véase Art. Uthmán en *Encyclopaedia of Islam*.

Eminentes compañeros del profeta se habían opuesto a Uthmán. Alí, por ejemplo, había cuestionado la justicia de tal distribución y se había convertido en una especie de líder moral de los opositores al diwán y del comportamiento general de Uthmán.<sup>27</sup> Alí, tenía un proyecto de gobierno que era o parecía más apegado al espíritu del islam, pero no existía una institución paralela al califato que representara y defendiera el dogma y la moral islámica. Sin el respaldo de una institución así el proyecto de Alí era la propuesta y la interpretación coránica de un individuo como cualquier otro. Y aunque para muchos ésa era la verdad islámica, para otros era demasiado rígido y viciado también por intereses familiares y políticos. Por otra parte, la formación y desarrollo de una institución religiosa (eclesiástica o parecida) se toma por lo menos de tres a cuatro generaciones, casi un siglo, para surgir y consolidarse. De esta forma, la parte ideológica del islam estaba en desventaja ante el Estado islámico, representado por el califato. Se trata de un Estado apoyado por una estructura militar fuerte, que aplastó la secesión interna (la *ridda*) y fue capaz de lanzarse a conquistar los dos más grandes imperios de su área.

Es probablemente que Alí estuviera convencido de que Uthmán había sido asesinado justamente,<sup>28</sup> ya que al llegar al califato se negó a entregar a los culpables o a castigarlos, según la ley del talión, que reclamaba el líder del clan omeya y gobernador de Damasco, Muáwiya. Hay que destacar que se cuestionaron varias de las medidas administrativas del tercer califa, desde el punto de vista de su compatibilidad con el islam, y evidentemente, algunas, sobra decir, que eran contrarias al islam. Siendo así, hay que decir que fue por primera vez con Uthmán con quien se da un rechazo o por lo menos se ignora o hace del lado al islam, para gobernar siguiendo sólo las necesidades y objetivos del poder político. No es probable que Uth-

<sup>27</sup> Otros compañeros del profeta (Talha, Zubayr) estaban también en desacuerdo con algunas políticas de Uthmán, especialmente contra la inclusión de muchos omeyas en el gobierno. Aísha, la esposa predilecta del profeta, había hecho una violenta campaña contra Uthmán, y su hermano Muhammad ben Abi Bakr fue el primero en entrar a la casa de Uthmán, si bien no está claro que él lo haya asesinado, véase Art. Uthmán en EF.

<sup>28</sup> El Corán acepta la legalidad de matar a alguien cuando hay justificación para hacerlo: "No matéis a nadie que Dios haya prohibido, sino con justo motivo" (17,33).

mán conscientemente se hubiera propuesto violar los principios del islam, más bien se dejó llevar por los consejos de sus parientes, pensando que lo que hacía era en último término en beneficio del islam.<sup>29</sup>

El califa Alí no tuvo realmente oportunidad de gobernar, ya que además de que su legitimidad fue cuestionada por los omeyas, se le fue el tiempo en hacer la guerra tanto contra Muáwiya como contra los khariyíes, que lo desconocieron como califa cuando aceptó una tregua con los omeyas.<sup>30</sup> Finalmente cayó asesinado por el puñal de un khariyita. Esto facilitó las cosas a Muáwiya, quien se proclamó califa ante el enojo y la impotencia de sus numerosos opositores y la aristocracia religiosa.

Gracias a su experiencia política, diplomacia, riqueza y recursos militares, Muáwiya logró acallar los descontentos y consolidar su poder personal y el de su clan. El califato de los compañeros del profeta había entrado en crisis cuando no pudo solucionar serios problemas sociales de inequidad, y al ser incapaz de resolverlos fue combatido por las armas. Era de vital importancia una transformación de esta institución. El califato o poder político no estaba respondiendo a las exigencias de los valores morales del islam. Cuando Muáwiya tomó el poder, tuvo la opción de fundar un Estado puramente árabe tribal, un poder autocrático inspirado en Persia y Bizancio, o de legitimarse preservando una *ummah* islámica y sus valores religiosos sociales. Optó por ésta última vía, e hizo lo mejor que pudo para que así fuera. Muáwiya, sin embargo, también estaba consciente de que, si quería conservar el poder, debía apoyarse en primer lugar en su clan y al mismo tiempo asegurar una serie de alianzas con clanes y tribus de valor estratégico. Es mérito de Muáwiya haber preservado y protegido la existencia de la *ummah*, evitando su fragmentación y eventual desaparición.

<sup>29</sup> Cuando Uthmán fue asesinado se encontraba leyendo el Corán, que quedó manchado con su sangre.

<sup>30</sup> Cuando Alí parecía ganar la batalla definitiva contra Muáwiya (Siffin en 657), los omeyas pidieron astutamente detener el combate y recurrir a una solución negociada según recomienda el Corán cuando dos grupos de musulmanes combaten entre ellos (49,9). Al aceptar Alí esta sugerencia, miles de sus partidarios lo abandonaron arguyendo que "el juicio sólo corresponde a Dios" y no a los hombres. En la negociación se debía discutir si Uthmán había sido justo o injustamente asesinado. Véase Hitti, *op. cit.*, pp. 180-81.

El problema fuerte se presentó al final de su vida (m. 680). La gran interrogante fue quién debía sucederlo. Para esta época, la de la segunda generación, varios hijos de los compañeros del profeta tenían pretensiones de ocupar este alto cargo. Muáwiya se había comprometido a no nombrar un sucesor de su familia, sino a volver a establecer una *shura* que se encargaría de encontrar al mejor y más digno entre los hijos de los compañeros del profeta.

El califa omeya, sin embargo, no se atuvo a ese compromiso y negoció con los jefes de las más importantes tribus, especialmente los kalb y qais, buscando el apoyo y el equilibrio de estas dos tribus rivales, presentes en grandes números en Siria, para que reconocieran a su hijo Yazid, como el legítimo sucesor. Yazid era hijo de una mujer de la tribu Kalb. En esta trascendental decisión, a juicio de Ibn Khaldún (1332-1406), Muáwiya actuó de acuerdo con la lógica del poder, siguiendo la *asabíyah* o el espíritu de solidaridad tribal. Cita expresamente este caso para ilustrar su teoría de cómo el poder antepone sus propios fines al servicio de la religión y sus dictados.<sup>31</sup> Es decir, se trata de un acto puramente político, de estricta racionalidad formal, en sentido weberiano, un cálculo frío y objetivo de elegir los medios más apropiados para conseguir un fin, sin mezclarlo con consideraciones ni valores religiosos o morales. En teoría, un poder debe estar al servicio de la ideología que lo creó, pero esto difícilmente ocurre. El poder, una vez creado e institucionalizado, sigue sus propias leyes y sólo hay algo que lo puede controlar, un poder igual o superior.<sup>32</sup>

Así, se instituye en el islam el sistema monárquico como forma de gobierno, inspirado en los imperios griego bizantino y persa sasánida. Esta decisión, contraria al islam o por lo menos ajena a él,<sup>33</sup> dio lugar a lo que se conoce como la segunda

<sup>31</sup> “Muáwiya designó a Yazid como sucesor temiendo la división del poder (khaufan min iftiraq al-kalimah), ya que los omeyas nunca hubieran consentido que el poder saliera de ellos”, *Al-Muqaddimah*, Bagdad, Maktabat al-Muthannal, 1965, Libro III, cap. 28. *Introducción a la Historia Universal*, Trad. Juan Feres, México, FCE, 1977.

<sup>32</sup> Gibb, señala el contraste con el cristianismo, donde primero surge la institución encargada de la doctrina, (la Iglesia) y sólo después la Iglesia asume el poder político (el Estado), *op. cit.*, p. 38. De esta forma, Papa y emperador se equilibran y controlan mutuamente.

<sup>33</sup> Rashid Rida (1865-1935) uno de los fundadores del islam radical, tiene las más graves condenas a esta innovación de Muáwiya: “un pecado que el islam nunca le perdo-

guerra civil en el islam. Nuevamente el triunfo fue para los omeyas, quienes aplastaron sin misericordia todo movimiento armado en su contra. Así ocurrió la tristemente célebre masacre de Kerbala, en donde Husein, nieto del profeta, fue asesinado y su cabeza llevada como trofeo a Damasco y presentada a Yazid.

Los noventa años de gobierno omeya, con los tres años de excepción del califa Umar Ibn Abd el-Aziz (717-720),<sup>34</sup> se caracterizaron por una práctica política y administrativa dirigida a consolidar el poder dentro de la dinastía, sin atender suficientemente los reclamos de sus opositores, en especial, gran número de la gente de religión, los habitantes del campo y los conversos no árabes. Sus defensores,<sup>35</sup> incluyendo algunos hombres de religión, quienes deseaban no repetir las tristes experiencias de las guerras civiles, adujeron supuestas recomendaciones del profeta, para evitar la rebelión y desobediencia. “Es preferible 100 años de tiranía que una noche de desobediencia”, “Deja el juicio a Dios y obedece al gobernante, aunque sea un impío”, “Es mejor un tirano que la revuelta”, y parecidos,<sup>36</sup> con lo que la unidad de la *ummah*, el orden y la paz interna se convirtieron en los valores más importantes y cuya preservación implicó que a la larga se debía tolerar incluso la tiranía, la mala conducta personal de los gobernantes y a veces la injusticia misma

---

nará”. Probablemente inspirado en esta severa crítica, el Ayatolá Khomeyni (1900?-1989) enfáticamente afirma que el sistema monárquico es antiislámico y que debe desaparecer de los países musulmanes. *Le Caliphat dans la doctrine de Rasbid Rida*, traducción de H. Laoust, Beirut, Institut Français De Damas, 1938. Khomeini, A. R., *Pensamiento del Ayatola R. Khomeini: político, social, filosófico y religioso*, Caracas, Ateneo de Caracas, s.f.

<sup>34</sup> Hay un Rescripto atribuido a este califa que aunque no se conoce con exactitud, sabemos de algunas reformas que llevó a cabo en los apenas tres años de su gobierno. Suspendió el costoso e ineficiente sitio a Constantinopla, removió a varios gobernadores de su cargo por malversación de fondos o corrupción, exigió la aplicación de las leyes contra judíos y cristianos y mejoró sustancialmente la suerte de los conversos no árabes, suprimiendo impuestos indebidos o excesivos. Así, actuó de una manera islámica. Véase artículo correspondiente en la El y Khitti, *op. cit.*, pp. 219 y 222.

<sup>35</sup> Generalmente se los identifica con un movimiento conocido con el nombre de *murji'ah*, que defiende la neutralidad política y recomienda dejar el juicio a Dios. Véase *Encyclopaedia of Islam*, sub voce, M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, Londres, Routledge, 1961.

<sup>36</sup> Véase por ejemplo, I. Goldziher, *Mubammadan Studies*, II, Londres, 1971, pp. 92-93.

por seguir prácticas y costumbres no compatibles con el espíritu del islam.<sup>37</sup> A los omeyas se les acusaba de innovación (*bida'a*), de extorsión y tortura, de practicar ejecuciones sumarias, de cobrar impuestos indebidos sobre la tierra y de tratar de manera humillante a los conversos no árabes.<sup>38</sup>

Tolerar la tiranía y la injusticia quiere decir que de manera implícita se está permitiendo actuar no sólo independientemente de la religión sino por sobre ella y hasta en contra de ella. Esto significa aceptar como legítimo un poder que antepone sus intereses a los de la religión, es decir, un poder secular. Tenemos, por lo tanto, que no sólo de hecho hay un gobierno secular, sino que se crea una justificación teórica para legitimarlo y evitar la desobediencia y la rebelión contra él. Esta justificación teórica debe tener una base religiosa coránica, ya que de otro modo no sería aceptable para quienes desean rebelarse contra los omeyas. Esta base religiosa bien puede ser el axioma que dicta que “la necesidad exime del cumplimiento de la ley” que, sin embargo, en el Corán se refiere sólo a una necesidad física: en caso de hambre es lícito comer alimentos prohibidos,<sup>39</sup> por analogía, dicho axioma se extiende al campo político y social.

De esta forma, aunque sea excepcionalmente, si un buen número de la gente de religión y la mayoría de los musulmanes legitiman un gobierno secular, entonces es lícito obedecerlo en aras de la unidad y la paz de la *ummah*. Sin embargo, hubo dos grupos, que aunque minoritarios, se opusieron al gobierno de los omeyas y lo consideraron inaceptable desde el punto de vista de su interpretación del islam. Para los khariyíes sólo el más digno debía gobernar la comunidad islámica, pero si cometía una injusticia o pecaba gravemente, debía ser depuesto incluso

<sup>37</sup> En realidad, la elección del grupo religioso no era entre la religión y el paganismo o secularismo, sino entre un gobierno omeya que respetaba hasta cierto grado el fundamento religioso de la *ummah*, y la anarquía, o sea, las fuerzas destructoras del tribalismo. Gibb, *op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>38</sup> R. Marín, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Fullbright-Laspau, 1990, *passim*.

<sup>39</sup> Corán 6,119: ¿“Qué razón tenéis para no comer... de lo ilícito, salvo en caso de extrema necesidad”? Este mismo principio lo aplica el jurista al-Mawardi, autor del más célebre tratado sobre el gobierno islámico, a la arena política, en la opinión de Gibb, *op. cit.*, p. 164. Esto lo discutiremos al hablar de la dinastía abasí.

por las armas, ya que el que peca gravemente deja de ser musulmán. Era simplemente inaceptable que un infiel gobernara la *ummah* instituida por el profeta.<sup>40</sup>

Igualmente la *shía* consideraba ilegítimo el gobierno de los omeyas, desde el punto de vista del verdadero islam. Los seguidores de Alí veían en la autoridad suprema del islam la continuación del orden profético. Si para los *khariyíes* el carisma profético se encarnaba en la comunidad, en tanto ésta debía ser una comunidad de santos, de no pecadores, para el shiísmo el carisma radicaba en la persona del líder de la comunidad. El *imam* o jefe concentraba tanto el poder religioso como el político en su persona, era como una continuación de la profecía, ya que sólo el *imam* podía explicar el verdadero sentido de la revelación. El *imam* es infalible como el profeta, ya que hereda su carisma y posee una ciencia especial que se trasmite de padre a hijo. Esto implicaba que no cualquiera pudiera ocupar este alto cargo, ya que estaba reservado exclusivamente a la familia del profeta, a Alí y sus descendientes. Cualquiera otra persona sería un usurpador de este derecho divino reservado a esta familia, y en eso se convertían los omeyas.

Estos dos grupos eran los únicos opuestos a los omeyas, los cuales se oponían por razones ideológicas y religiosas, como algunos hombres de religión, pero había quienes eran enemigos de los omeyas por razones políticas o sociales, como muchos tribeños que se sentían desplazados de los círculos de gobierno. Bien conocidas son las rivalidades entre las tribus Qays y Kalb, Mudar y Qahtán, o del norte y del sur que rivalizaban entre sí por el poder, ya que en ellas se apoyaban los omeyas para gobernar.<sup>41</sup> Otro grupo adverso a ellos por las discriminaciones de que eran objeto fueron los conversos no árabes, o *mawali*, quienes debían primero arabizarse para ser considerados como musulmanes. Si bien hoy, por lo general, no se suele acusar más a los omeyas de haber sido simplemente enemigos

<sup>40</sup> Véase artículo correspondiente en la EI y M. Watt, *op. cit.*

<sup>41</sup> Véanse, por ejemplo, los estudios sobre los componentes de la conspiración abasí que los llevó al poder tras derrotar militarmente a los omeyas, R. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the Abbasid Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Fulbright-Laspau, 1990, pp. 11-24. El autor discute el papel de cada uno de estos grupos en esta revuelta antiomeya.

del islam, la percepción general era de que no gobernaban de acuerdo con el espíritu y normas de la nueva religión.<sup>42</sup> La conducta privada de la mayoría de ellos era un escándalo para el pueblo por el libertinaje, la ostentación de su riqueza, su poder e impunidad. A ellos solía aplicarse el texto coránico que habla del “árbol maldito” que se encuentra en el infierno (17,60).

En esas circunstancias, difícilmente podía esperarse un acuerdo pacífico exitoso para reformar el califato. El califa al-Hisham (105-125/724-743) advirtió ampliamente el peligro de una revuelta sangrienta por las divergencias entre el ideal político del islam y la práctica del gobierno omeya<sup>43</sup> y trató de llevar a cabo algunas reformas. En una reordenación fiscal, suprimió los impuestos a los *mawali* (los conversos no-árabes),<sup>44</sup> inició una relación más estrecha con los hombres de religión, la incipiente institución de lo que se conocerá como los ulema o expertos en ciencias religiosas, y quienes, en tiempo de la dinastía abasí, serán reconocidos como los representantes oficiales de la religión islámica. Además de tener una relación más frecuente con ellos, empezó a perseguir a quienes los ulema consideraban herejes. Así, mandó ejecutar a Ghaylan b. Muhsin.<sup>45</sup> Pero por otra parte, también trató de reformar la institución califal para hacerla más poderosa, imitando muy de cerca el modelo preislámico de los emperadores persas sasánidas,<sup>46</sup> lo que

<sup>42</sup> Otro elemento de descontento general fue la evolución del califato omeya hacia una monarquía del tipo sasánida, cosa que escandalizaba profundamente al grupo religioso, Gibb, *op. cit.*, p. 35

<sup>43</sup> Las primeras grandes figuras importantes desde el punto de vista religioso, que abierta o indirectamente criticaron a los omeyas, fueron el ascético Al-Hasan al-Basri (642-728) quien en varias ocasiones hizo un llamado a los omeyas a gobernar islámicamente. Ibn Ishaq (704-767), implícitamente aboga por los *mawali* al enfatizar la importancia de los *Ansar*, los de Yathrib o Medina, que auxiliaron al profeta recién llegado al oasis.

<sup>44</sup> Me parece correcta la inferencia del Prof. H. A. Gibb de que si esta reforma fiscal hubiera sido la obra de los primeros califas abasíes, con toda certeza no se habría ocultado este hecho. *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1962, p. 35 y nota 2, p. 46.

<sup>45</sup> R. Marín, *op. cit.* p. 68, Jahm ibn Safwan fue también ejecutado por los omeyas. Ambos eran defensores de la *qadiriyyah*, doctrina teológica que defendía el libre albedrío y la responsabilidad personal, pero ambos habían participado también en movimientos de oposición política contra los omeyas, por lo que no queda claro por qué razón fueron condenados a muerte. Véase en *El* los artículos correspondientes.

<sup>46</sup> Estas mismas medidas y tendencias serán adoptadas por los califas abasíes.

no podía ser del agrado de los ulema, y con la misma finalidad creó un ejército regular para no depender de las tribus, cuya escasa o nula confiabilidad se había manifestado en múltiples ocasiones.

Otros califas omeyas, especialmente los últimos, ante la vista del gran peligro que los amenazaba, empezaron a predicar en la mezquita, usando la *khutba* o sermón del viernes para defender su legitimidad. Cuando finalmente entendieron que para gobernar la *ummah* no bastaba la fuerza militar, sino que necesitaban una legitimación clara basada en la religión,<sup>47</sup> ya era demasiado tarde y no tenían credibilidad.

Los omeyas fueron finalmente derrocados por la fuerza de las armas, y se instauró una nueva dinastía que se presentaba como la defensora del islam y la restauradora del auténtico orden social islámico, incluida la institución califal. Veremos si esta dinastía fue capaz de responder a las exigencias del pueblo y de sus líderes religiosos. ❖

*Dirección institucional del autor:*  
*Centro de Estudios de Asia y África*  
*El Colegio de México, A. C.*  
*Camino al Ajusco # 20*  
*C. P. 01000*  
*México, D. F.*

<sup>47</sup> Pueden citarse los casos de Yazid III (744) y Marwán II (744-750), quienes intentaron legitimarse con base en la religión: Tab. II, 1835 y 1786. R. Frye, "The Abbasid Conspiracy and Modern Revolutionary Theory" en *Indo-iranica*, 5, 1952-53, pp. 9-14, y del mismo autor: "The role of Abu Muslim in the Abbasid Revolution" en *Muslim World*, XXXVII, 1947, pp. 28-38.