

EL COLEGIO DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

SHI'ISMO Y REVOLUCION

Un enfoque histórico sobre el shī'ismo duodecimano
como ideología revolucionaria

FERNANDO CISNEROS PINEDA

Trabajo final para optar al grado de Maestría en Estudios
de Asia y Africa del Norte
con especialidad en Medio Oriente

MEXICO, 1986

NOTA PRELIMINAR

Los nombres y términos árabes mencionados en el presente trabajo han sido transliterados, en lo que se refiere a las consonantes, de acuerdo con el sistema inglés, tal como éste aparece en el American Heritage Dictionary dentro del cuadro "table of alphabets" correspondiente al artículo "alphabet", como sigue: ' , b, t, th, j, ḥ, kh, d, dh, r, z, s, sh, ṣ, ḍ, ṭ, ḏ, ' , gh, f, q, k, l, m, n, h, w, y. Respecto a las vocales, fatha equivale a (a), fatha alif ṭawīla (ā), fatha alif mak-sūra (à), damma (u), damma wāw (ū), kasra (i), kasra yā' (ī).

Los nombres y términos de origen persa o turco han sido transcritos de preferencia de acuerdo con su ortografía árabe, por lo que convienen las siguientes aclaraciones: (') y ('̣) son equivalentes, indicando pausa o letra muda; (ḥ) es igual a (h); (q) es igual a (gh) en persa y a (k) en turco moderno; (ḍ), (dh) y (ḏ) son iguales a (z); (ṭ) es equivalente a (t); (th) y (ṣ) son iguales a (s); se agregan las consonantes (g), (p) y (ch); y las vocales (e) y (o) para el persa, e (ı), (ö) e (ü) para las lenguas túrquicas.

Los nombres de persona se han transcrito dentro de este código aún cuando se encuentren lexicalizados en español, así se escribió "Muḥammad" y no "Mahoma", "'Alī" y no "Alí", siendo la excepción algunos nombres persas que la prensa ha hecho comunes, como "Mossadegh", en lugar de "Musādiq". Los restantes nombres propios han permanecido preferentemente bajo su forma lexicalizada en castellano, escribiéndose "Meca" y no "Makka", "Bagdad" y no "Baghdād", "Corán" y no "Qur'ān", con la excepción de algunos nombres de lugar poco comunes en nuestra lengua, por ejemplo: "Karb Allah" en lugar de "Karbala".

INDICE

INTRODUCCION	vii
PRIMERA PARTE: La formación de la ideología del shī'ismo duodecimano en el Islam clásico	1
I LA UMMA DEL PROFETA Y SUS IDEAS SOCIALES	2
II LA SUCESION DEL PROFETA	5
Los califas "bien guiados"	5
'Alī, la figura entre la historia y el mito	12
III LA SHI'A Y LA OPOSICION DURANTE EL CALIFATO OMEYA	15
La oposición militante de la shī'a	16
El desarrollo doctrinal y la cuestión del gobernante legítimo	19
Los sucesores de Ḥusayn y la sunna	22
IV LA SHI'A Y LOS 'ABBASIDAS	25
La Revolución 'Abbāsida	25
La ideología religiosa 'abbāsī y los Imams 'alidas	28
Los comienzos del enfrentamiento entre sunna y shī'a	29
El intento de reconciliación de Al-Ma'mūn	30
La ocultación (<u>ghayba</u>) del XII ^o Imam	32
V LA OFENSIVA SHI'I EN DAR AL-ISLAM Y LA REACCION SUNNI	36
Los inicios de la <u>da'wa</u> isma'ilī	37
Los qarmatas y la revolución social	38
Los Fātimidas y el Imperio Universal	40
La era buyí en Bagdad	43
La reacción sunní	46

VI EL SISTEMA IDEOLOGICO DE LA ITHNA 'ASHARIYYA	49
Ithnà 'ashariyya y extremismo 'alida	49
Ithnà 'ashariyya y zaydismo	51
Ithnà 'ashariyya y sunna	52
<u>Ethos</u> shī'í y visión duodecimana de la historia	56
NOTAS. (Primera Parte)	58
SEGUNDA PARTE: La ithnà 'ashariyya como doctrina oficial en Irán	71
I ANTECEDENTES: LA EPOCA MONGOLA	74
El desarrollo del şūfismo duodecimano	76
La orden safaví	78
II LOS SAFAVIS Y LA ITHNA 'ASHARIYYA	80
El avance del shī'ismo tradicionalista	83
Las bases económicas y sociales del poder clerical	87
III EL INTERREGNO DIECIOCHESCO	93
Las dinestías del siglo XVIII iraní	93
La controversia akhbāri y el şūfismo	96
El reascenso del shī'ismo tradicional	98
IV ALIANZA Y ENFRENTAMIENTO CON LA MONARQUIA	102
La resurgencia de la heterodoxia shī'í	105
V LA ESCALADA DE LA OPOSICION RELIGIOSA	110
El criticismo a la entrega a las potencias	112
La pérdida del monopolio intelectual de los religiosos	113

VI EL ASCENSO DEL SECULARISMO	116
La movilización popular y el constitucionalismo	118
El período de la guerra y la anarquía	121
El advenimiento de la dictadura	123
La secularización de las instituciones	125
VII DEL SECULARISMO AL ISLAM	129
La concordia entre los 'ulamā' y el Shāh	132
La ruptura de la concordia	133
Los 'ulamā' y la oposición	136
La composición de una ideología revolucionaria	137
La <u>da'wa</u> contemporánea	141
El Imam inencontrable	144
CONCLUSION: Cuestiones y enfoques	
en torno al shī'ismo revolucionario	146
El particularismo doctrinal	148
El particularismo espiritual	149
Shī'ismo iraní y nacionalismo	151
Los 'ulamā' como clase social	152
NOTAS (Segunda Parte)	158
BIBLIOGRAFIA	169
CUADROS	
Las familias de la tribu de Quraysh	entre 24 y 25
Las dinastías del siglo XVIII iraní	" 92 y 93

INTRODUCCION

Desde 1979 se ha incrementado en una forma notable la literatura sobre el Islam como fenómeno revolucionario basada en el caso iraní. Sin embargo, la mayor parte de los artículos informativos, e incluso algunos trabajos de investigación, no han abandonado ciertos clisés y estereotipos sobre el Islam visto a partir de Occidente, incluso aumentando su importancia y disminuyendo la de los factores económicos y sociales: de acuerdo con Cheryl Benard "En el análisis occidental, el peligro de menospreciar el Islam como factor está ahora en proceso de dar lugar a un nuevo peligro, el de exagerar el Islam, de verlo como una variable explicativa en y por sí mismo" (1). A estos obstáculos debemos agregar, como afirma Ahmad Hasnawi, las construcciones ideológicas de los propios musulmanes, bajo la forma de interpretación del pasado con una mirada puesta en el presente..." (2), y que, si son aceptadas de manera indiscutida, pueden oscurecer aún más la comprensión de los fenómenos.

Al respecto, ambos tipos de construcción ideológica se han encontrado presentes en el tratamiento de la Revolución Islámica en Irán, destacándose dos tendencias opuestas por sus implicaciones políticas: Por una parte se da relieve al carácter musulmán del movimiento, resaltando el valor de la unidad islámica. Tomando en cuenta que esta revolución trata de hacer notorio su liderazgo frente a los restantes movimientos musulmanes a nivel planetario, tal postura tiende a exaltar su papel, pero al mismo tiempo se presta a la más cruda generalización y a la repulsa cuando es tomada por algunos medios informativos para los cuales el Islam ha alcanzado importancia política solamente gracias al fanatismo y al oscurantismo re-

trógrados.

Frente a esta tendencia tan propicia a los extremos, encontramos, por otro lado, la caracterización de la Revolución Islámica como un fenómeno específico que puede ser catalogado como nacional o sectario, particular, en fin, al Irán como país, o a la rama duodecimana shī'í del Islam, lo que da lugar a interpretaciones que tratan de ver a la revolución como un fenómeno exclusivo, aislándola política e ideológicamente. Esta ha sido la tendencia no solo de los enemigos del régimen iraní, sino también de algunos de sus simpatizantes, que han tratado de encontrar en el shī'ismo duodecimano una ideología de carácter revolucionario per se, divergente de la tendencia mayoritaria del Islam: la sunna, caracterizada como una "ortodoxia" anquilosada en mayor o menor grado, a la cual se opone el shī'ismo, considerado "innovador" o "rebelde" (3).

En cuanto a tal caracterización, los argumentos han girado en su mayor parte alrededor de que, a diferencia de la sunna, el shī'ismo duodecimano no reconoce la soberanía de ningún gobierno que no sea el del Imam oculto dentro de su doctrina legal. Sin embargo, los que defienden ese punto de vista ignoran las implicaciones que pudo haber tenido el "no reconocimiento" en diversas épocas, y se concentran en un desarrollo reciente, donde efectivamente, es posible que haya jugado un papel revolucionario.

El estudio del shī'ismo duodecimano como ideología no puede basarse, por otra parte, exclusivamente en el pensamiento legal, sino que debe tomar en cuenta otros aspectos, como el desarrollo filosófico y místico, y la tradición popular. La evolución de ésta última, por ejemplo, se nos escapa aún en gran parte. Así, al establecer la relación entre la muerte cruenta de Husayn en Karb Allāh y el llamamiento a la

rebelión en contra del Shāh en 1978 se unen dos hechos separados por más de diez siglos, pero los elementos que permiten esta relación en la mentalidad popular para una acción concreta pueden ser bastante recientes.

El presente trabajo se propone establecer un esbozo histórico del desarrollo de la ideología del shī'ismo duodecimano, contemplando las relaciones entre los hechos que han determinado el énfasis sobre algún tema y llevan a su formulación o re-formulación y consecuente desenvolvimiento, adaptándose a la situación política y económica de la comunidad shi'í y las instituciones en que vive. Con este objeto se investigarán dichos temas de acuerdo con su desarrollo diacrónico y sincrónico, buscando ubicar las particularidades del shi'ismo dentro de los aspectos islámicos generales.

El concepto de ideología será tratado de acuerdo con la definición de Clifford Geertz, como "un sistema simbólico en el que los individuos toman consciencia social y política del mundo que los rodea" (4), es decir, como un sistema que sostiene determinados valores, los que funcionan como una guía para la acción dentro de la misma realidad que interpreta, y que implica el compromiso de actuar en determinado sentido.

La investigación se ha dividido en dos partes. La primera parte se encuentra dedicada a la formación de la ithnā 'ashariyya como sistema ideológico durante la época clásica. En la segunda se estudiará la evolución de este sistema, ya constituido en sus elementos fundamentales, como doctrina de estado en el caso iraní. En su desarrollo encontraremos los hechos que tanto la visión histórica musulmana como la occidental han consagrado como determinantes, pero tratándolos

de ubicar al interior de cada período valorizando los factores políticos y sociales. La finalidad de ello será poder trazar la evolución a través de las edades enfatizando la continuidad como método para comprender los elementos en los que el shī'ismo duodecimano ha centrado su atención en determinada época.

Las diferentes caracterizaciones y enfoques sobre el shi'ismo, tanto provenientes de autores musulmanes como occidentales serán consideradas en relación con los procesos que son expuestos, y finalmente, en la conclusión del trabajo se hará un análisis comparativo de las principales tendencias sobre la interpretación del shi'ismo como fenómeno revolucionario.

NOTAS

- 1) Cheryl Benard, The government ... p. 25.
- 2) Ahmad Hasnawi, "El Islam ... p. 259.
- 3) "There are ... grounds for discerning a stance of opposition to tyranny as one of the fundamental and more pervasive characteristics of Ithnā'ashari Shī'ī Islam" (Hamid Algar, "The oppositional role ... p. 231).
- 4) Citado por C. V. Findley, "The advent ... p 145.

PRIMERA PARTE

LA FORMACION DE LA IDEOLOGIA
DEL SHI'ISMO DUODECIMANO EN EL ISLAM CLASICO

I.- LA UMMĀ DEL PROFETA Y SUS IDEAS SOCIALES

La primera revolución del Islam la constituye la prédica misma de Muḥammad, ya que establece un lazo de solidaridad social centrado en la adhesión a un credo que se sobrepone a los vínculos tribales dentro de la Arabia de su tiempo. Al hacerlo, culmina un proceso de centralización de la Península alrededor de la Meca, el cual se preparaba desde hacía generaciones con la preeminencia de la actividad comercial en el Ḥijāz y el liderazgo del clan de Quraysh establecido junto al mismo santuario de la Ka'ba. En este caso, la unidad en la fe se manifiesta como un requisito para lograr la unidad política, que a su vez precede una expansión que rebasará los propios límites geográficos y lingüísticos del pueblo al que la prédica estaba destinada originalmente, y consolida un cambio cualitativo de las estructuras políticas del sistema tribal tradicional.

Hacia la época del nacimiento del Profeta, la sociedad de la Meca, el centro de las transformaciones sociales, se ha alejado de los ideales de solidaridad tribal y familiar en provecho de sus intereses comerciales. El nexo sanguíneo de la colectividad beduina ('aṣabiyya) se ve enfrentado por los Qurayshíes, especialmente en lo que se refiere a la ayuda a los pobres de la Meca aún siendo sus familiares próximos (1). Perteneciendo Muḥammad a una rama venida a menos de la aristocracia mequí, ha sufrido de pobreza y falta de protección en carne propia durante su niñez. En respuesta, la prédica musulmana propondrá la igualdad de los individuos ante Dios y propugnará por la solidaridad entre los creyentes.

El mismo Corán, la revelación divina puesta en boca del Profeta, nos proporciona un documento sobre la evolución de

estos ideales. En la primera fase de la predicación, en la Meca, encontramos la condena de la avaricia y la exhortación a la caridad apoyadas en argumentos trascendentales: la promesa de una retribución en el más allá; premio o castigo según la respuesta que recibieran dichas admoniciones. En la fase de Medina, donde el Profeta ha adquirido el estatus de legislador, sin que se abandone el tono escatológico para reforzar las advertencias, aparecen ordenanzas concretas y de marcado matiz coyuntural que determinan en forma más clara los deberes frente a la comunidad (2), entre ellas la institución de la zakaat, la limosna legal con carácter impositivo y que sustentaba una táctica de redistribución del ingreso al interior de la comunidad, con lo que alcanza la "política económica" de Muhammad la sanción divina.

Esta última era necesaria a causa del rechazo ancestral del beduino a la autoridad (3), que dentro del esquema de Muhammad es relegada a Dios, de quien él es tan solo el representante. A consecuencia de ello se establece un sistema donde el vínculo religioso une directamente al individuo con la divinidad dentro de un sistema más amplio que el anterior tribal. Esta traslación de lealtad de los lazos de sangre a los lazos de unidad en la fe son considerados por Ibn Khaldūn como una evolución de su "concepto de solidaridad social" (aṣabiyya) en una forma superior de esta (4).

El nuevo sistema recibe el nombre de Umma o "comunidad" del Profeta (5), implicando en ese momento el término que los integrantes forman un conglomerado unido política y económicamente bajo los conceptos de igualdad y solidaridad fraterna que ofrece la prédica de Muhammad, y que constituye lo que M. Rodinson denomina "un ideal de justicia social" necesario para toda formación socio-política (6).

A partir de la muerte del Profeta, una visión global de la historia del Islam puede hacernos plantear legítimamente si ese orden o alguno que se le semeje haya regido alguna vez a la comunidad musulmana, pero como formulación ha sido mantenida a lo largo de los siglos por una sociedad (o sociedades) que en medio de su diversidad continúa formando la Umma islámica, distribuida en diferentes formaciones políticas de acuerdo con el lugar y la época, y las aspiraciones fraternas e igualitarias de múltiples movimientos en su interior, originados en situaciones diversas, se han levantado en nombre de ese ideal primitivo.

II LA SUCESION DEL PROFETA

Al morir el Profeta la comunidad musulmana se enfrenta al problema de quién habrá de sucederlo en el mando y al de la interpretación correcta de la revelación de la que él ha sido receptáculo. Por otra parte, al morir Muḥammad ha concluido la actividad profética en la humanidad, de manera que su sucesor deberá poseer un carácter y atribuciones distintas y de calidad inferior (7). Dicha situación, a pesar de sus inconveniencias permitirá a la Umma el manejo de la situación con gran flexibilidad y adecuarse a las nuevas realidades políticas con los elementos que proporciona el pasado tribal. Sin embargo, la perdurabilidad de los valores tribales bajo el Islam propiciará las tensiones que culminarán con la escisión de la Umma.

Los califas "bien guiados"

Los treinta años subsiguientes a la muerte del Profeta hasta la ruptura de la comunidad son conocidos como la época de los califas rāshidūn, los "bien guiados". El enfrentamiento de los partidos musulmanes originarios de la Península Arábiga y con fuertes características tribales se relacionará con la expansión hacia el exterior en un trasfondo de tensiones sociales crecientes durante este período.

Estos partidos serán, principalmente la aristocracia musulmana de nuevo cuño y las antiguas élites tribales. El Profeta había establecido una aristocracia de la fe superior a la antigua aristocracia tribal, siendo el elemento determinante la antigüedad en haber abrazado el Islam: "No serán tratados lo mismo los que hayan esperado y los que hayan dado de su haber y combatido antes de la victoria entre vosotros: estos últimos serán más altos en jerarquía que aquellos que habrán sa-

crificado y combatido después de la victoria" (8). Pero si bien Muḥammad se ha apoyado en esta élite religiosa durante largo tiempo, a partir de su entrada a la Meca trata de aproximarse a la antigua aristocracia de Quraysh, haciendo incluso concesiones ofensivas para algunos de los primeros creyentes, quienes solo las pueden aceptar proviniendo del Profeta, pero que difícilmente las tolerarían de otro personaje. Así, la antigua aristocracia que ha combatido a Muḥammad en el inicio de su prédica no solo no ha sido eliminada, como aconsejaban algunos de los primeros creyentes, sino que poseerá además las oportunidades para, finalmente, alcanzar el control sobre la Umma.

Por otra parte, existía un grupo de familiares y partidarios de 'Alī, primo y yerno del Profeta, que consideraba a éste el legítimo sucesor del liderazgo de la Umma, designado en forma explícita por Muḥammad en el incidente de Ghadīr Khumm (9). Tal grupo, que adquirirá una importancia creciente durante el período de los rāshidūn, constituye el núcleo inicial de lo que conocemos como shī'a.

Con todo, al comienzo son más patentes las divisiones de la nueva aristocracia de acuerdo con su momento de aceptar el Islam, lo que provocará tensiones entre los creyentes que sufrieron con Muhammad la persecución en la Meca y lo acompañaron en la huida a Medina (hijra), de la cual toman el nombre de muhājirūn, los "emigrados", y los habitantes de Medina que llamaron al Profeta para que actuase como árbitro entre ellos y que son denominados "asistentes" o "contribuyentes para la victoria" (anṣār). "Tanto los Anṣār como los Muhājirūn consideraban a 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; los Anṣār que ob-

viamente se veían a sí mismos como el núcleo de la comunidad y a los Muhājirūn como un clan asociado a sus tribus" (10). Apenas ha muerto el Profeta, los de Medina actúan con la mayor celeridad para designar un sucesor entre ellos, organizando un consejo de notables a la usanza tribal. Sin embargo, sus divisiones internas y la llegada de muhājirūn notables lo impiden. 'Umar y Abū Bakr apelan a la necesidad de preservar la unidad de la Umma, lo que difícilmente podría hacer un medinense, miembro de una comunidad agrícola en un contexto beduino; "los árabes no reconocerán otra autoridad que la de Quraysh, siendo ellos los mejores (o más nobles) de entre los árabes" (11). En tal forma queda asentada la supremacía de Quraysh, la tribu de la Meca, a la que pertenecen tanto Muḥammad como 'Alī, la vieja aristocracia y los cuatro califas rashidun, como sede privilegiada de la Imāma (liderazgo) y la Khilāfa (sucesión, el "califato").

En la asamblea es elegido Abū Bakr gracias al apoyo de 'Umar, y también posiblemente por la ausencia de 'Alī y de personajes del clan de los Banū Hāshim, la rama de Quraysh a la que pertenecen tanto él como el Profeta. Ante el hecho consumado, 'Alī se rehusa en una primera instancia a rendir homenaje a Abū Bakr, pero termina por hacerlo al cabo de varios meses, quizás consciente de que un abierto rechazo podría amenazar la unidad de la Umma, que requiere preservar su continuidad para enfrentar la sublevación de los "apóstatas" (riḍḍa) (12). Sin embargo, la relación de 'Alī con Abū Bakr se había visto afectada por la negativa de éste a reconocer la propiedad de Fāṭima, hija del Profeta y esposa de 'Alī, sobre el oasis de Fadak, el cual comienza una larga historia como símbolo de las reclamaciones de la familia de 'Alī y sus relaciones

con el poder en turno (13). De cualquier manera, 'Alī no reconoció a Abū Bakr sino después de la muerte de Fāṭima, quien relacionaba el acto con la entrega del oásis.

'Alī se ve nuevamente separado del poder a la muerte de Abū Bakr, quien designa en su lecho de muerte a 'Umar como sucesor, y éste recibe el homenaje general cuando su predecesor aún vive. El segundo califa termina con la amenaza de la ridda y permite a los antiguos rebeldes tomar parte en las conquistas fuera de la Península, solución que favorece la expansión del Islam, pero al mismo tiempo hace surgir nuevas tensiones. Los árabes que habían participado en la ridda estaban asimilados al mecanismo de conquista pero con derechos inferiores (el reparto del botín se hacía escrupulosamente bajo el criterio de la aristocracia musulmana, es decir, de acuerdo con la fecha de conversión), lo que los lleva a enfrentarse con los viejos conversos, mientras, por otra parte, la expansión del Islam produce nuevas conversiones, ahora entre no árabes, que se transforman en un nuevo núcleo de descontento.

'Umar muere asesinado, pero de acuerdo con la tradición pudo, moribundo, designar un consejo de seis miembros que debería designar entre ellos el sucesor (14), siendo 'Alī uno de ellos. En el consejo es elegido 'Uthmān, uno de los primeros musulmanes, pero emparentado con el clan de los Banū Umayya, la vieja aristocracia mequí. Este hecho y sus consecuencias posteriores han dado pábulo a la versión de los Banū Umayya manipulando el consejo para favorecer a 'Uthman y excluir a 'Alī, quien era sumamente piadoso e incompatible con la vieja aristocracia, como asevera el siguiente comentario apócrifo atribuido a '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 que-

brantarán la bay'a (reconocimiento) y tomarán las armas" (15). De esta manera, el nombre de 'Alī aparece desde un principio unido al peligro de ruptura de la Umma, aún cuando sea por causa de su celo justiciero.

Una nueva interpretación, elaborada por M. A. Shaban afirma que 'Alī pretendía dar un contenido diferente al cargo de califa; "... 'Alī no desaba aceptar el nombramiento dentro de la misma tradición que Abū Bakr y 'Umar, es decir, gobernar con un poder limitado. Demandó libertad de actuar según su propio juicio para enfrentar las nuevas circunstancias. 'Uthmān aceptó seguir de manera incondicional las políticas de los Shaykhān, Abū Bakr y 'Umar" (16). La postura de 'Alī, en este caso, habría chocado con la actitud conservadora de los otros miembros del consejo, para quienes representaría un peligro de autoritarismo a partir, de acuerdo con este autor, de un califato poseedor de autoridad religiosa, la cual implicaría el poder de interpretación del texto sagrado (17).

'Uthmān, por su parte, no era indiferente al texto sagrado, que él ordena establecer en una versión oficial que es la que ha llegado a nuestros días, haciendo destruir los reportes alternativos. Además introduce una organización administrativa de los territorios conquistados basada en los lazos de parentesco, dando puestos importantes a componentes de la vieja aristocracia con la que está emparentado, de donde vienen los cargos tradicionales de nepotismo, si bien ha sido interpretada su actitud como parte de una política mucho más compleja, basada en el sistema preislámico de clientelazgos tribales (18).

El reascenso de la vieja aristocracia hacia puestos importantes no podía dejar contentos a los viejos creyentes, ni contribuyó tampoco a suavizar las fricciones sociales que se

venían incrementando. Para los descontentos de todo tipo 'Alī se presentaba como un líder atractivo, siendo esta popularidad extendida además por los primeros propagandistas de las virtudes del yerno del Profeta y su derecho incuestionable a la Imama. Duncan Mac Donald afirma la presencia de predicadores extremistas en Egipto durante el califato de 'Uthmān, y es posible que se trate de 'Abd Allāh b. Sabā', personaje que sin embargo posee mucho de legendario: judío nativo del Yemen convertido al Islam, y que llevó sus ideas por el Ḥijāz, Iraq, Siria y Egipto "tratando de guiar a los musulmanes al error" (19), trasladando al Islam la idea presente en la mística judía de la existencia de un "ejecutor" necesario para cada profeta, siendo la relación entre 'Alī y Muhammad semejante a la existente entre Aharón y Moisés (20).

La revuelta estalla en 656. El ejército de Egipto sitia a Uthmān en su casa y lo asesina. Es este hecho sangriento que representa una afrenta a la Umma el que abre finalmente la vía para el ascenso de 'Alī al califato, el cual se operará en circunstancias mucho más oscuras que la sucesión de sus antecesores. Las tradiciones difieren sobre la fecha exacta de la elección, sobre los personajes que le rindieron pleitesía, la actitud de los rebeldes y la del mismo 'Alī, e incluso sobre si hubo o no consejo y la naturaleza de éste (21), por lo que se puede pensar en una elección impuesta por los rebeldes, para quienes 'Alī era un líder moral.

De esta manera, al ascender al califato, 'Alī asumió en alguna medida la responsabilidad de la revuelta y el asesinato de 'Uthmān. Bajo tales circunstancias, la situación no podía sino empeorar, y apenas instalado debió enfrentar la oposición armada. Primero fueron los muhājirūn, liderados por

Talha, Zubayr y 'Ā'isha, viuda del Profeta (22). 'Alī derrota a los insurrectos en la "Batalla del Camello" (656), llamada así en honor de la montura de 'Ā'isha.

Superado este peligro, 'Alī debe aún enfrentar al jefe del clan omeya (Banū Umayya) y gobernador de Siria, Mu'āwiya, quien exige el castigo de los asesinos de 'Uthmān. Para 'Alī satisfacer tal demanda equivaldría a enfrentarse con sus más exaltados partidarios, quienes lo han llevado al poder, por lo que prefiere emprender la guerra para someter al gobernador rebelde. Después de acampar por varias semanas uno frente al otro en Siffīn (alto Eufrates, hoy Siria), los dos ejércitos chocan en el mes de safar, 37 H (658). Previniendo la derrota, Mu'āwiya propone un arbitraje que decida si la muerte de 'Uthman fue justa o injusta. Al aceptar 'Alī el arbitraje, asiste a la escisión de su bando, una fracción del cual se retira desconociéndolo como califa y acusándolo de infidelidad por haber aceptado negociar con los rebeldes y rebajar su dignidad ante un pecador evidente como era Mu'āwiya. La ruptura de la Umma se ha consumado.

La historiografía occidental ha atribuido la actitud de los "salientes" del bando de 'Alī (khawārij) al espíritu individualista, libertario, e incluso anárquico del beduino, considerando a esta corriente como continuadora del igualitarismo de la Arabia preislámica. Una interpretación más reciente, propuesta por Shaban, pretende explicar la actitud de este grupo a partir de un núcleo de intereses específicos (23). Ambos tipos de explicación tienen sin embargo que tocar la ideología a la vez igualitaria y basada en una visión rigurosa de los valores morales del Islam de los khawārij (24).

Habiéndose constituido en el líder de grupos descontentos

tos de todo tipo, y no siendo capaz de mantenerlos unidos, 'Alī se convierte en el origen de los cismas del Islam de su época, habiendo sobrevivido dichas divisiones hasta nuestros días. Derrotado por la escisión de su partido se retira a Kūfa, su capital en el Iraq, en la que se concentra gran cantidad de sus más fieles partidarios, los que "juraron ser amigos de aquellos con quien él entablase amistad, y enemigos de aquellos con quien él fuera hostil" (25), y que pasaron a ser conocidos como la Shī'at 'Alī (el partido de 'Alī), en oposición a la Shī'at Mu'āwiya (el término shī'a, sin embargo, permanecerá tan solo para designar a la primera, como el partido por excelencia). Empero, la situación fuera del Iraq le es tan desfavorable que Mu'āwiya se proclama califa en Jerusalén meses antes de que 'Alī sea asesinado por un partidario de los khawarij en 661. Así, al morir el último de los rāshidūn el triunfo de la vieja aristocracia mequí es total.

'Alī, la figura entre la historia y el mito

A pesar de los reportes históricos más o menos confiables que nos dan cuenta de 'Alī como persona y como líder, es difícil hacerse una idea exacta de su figura, la cual se ha visto sometida a una manipulación incesante, y que tanto muerto como vivo ha despertado las pasiones. En contraposición al ensalzamiento y la casi divinización de que pudo ser objeto ya en vida, encontramos las críticas de sus enemigos y el repudio de algunos de sus primitivos partidarios a partir de Siffin.

Sin duda fue amado por el Profeta, su suegro, y posiblemente éste tuvo en algún momento el propósito de nombrarlo sucesor, tal como parece indicarlo el incidente de Ghadīr Khumm, pero es posible que el mismo Muḥammad haya renunciado a ese proyecto para acercarse a la aristocracia mequí. Tal actitud

habría sido continuada por los dos primeros califas (v. supra, pp. 8-9), temerosos de que su rigorismo fuese de malos efectos para la unidad de la Umma.

La sunna ha reivindicado a 'Alī como uno de los rāshidūn, el último de ellos, naturalmente virtuoso y cercano a la imagen de "le preux sans peur et sans reproche", en el que se unen los caracteres de la piedad religiosa y de la hombría (murū'a) tradicional (26).

Las divisiones posteriores de la shī'a varían en cuanto a la magnificación de su figura. Ya en vida, la imagen que tenían de él sus partidarios debe haber variado entre ellos, y muy pocos habrán seguido al legendario 'Abd Allāh b. Sabā' en pensar que era un hombre dotado de atributos divinos (27). Actualmente, es el zaydismo la facción que se conforma con un 'Alī más humano, mientras los 'alawitas de Siria, en el otro extremo, lo han asimilado a las tríadas paganas e identificado con el trueno o con Adonis, en tanto que los restantes shī'ís lo consideran a él, o a su descendencia, natural o espiritual, como esencial para la salvación e intermediarios con la divinidad. Sin embargo, la shī'a duodecimana ha producido además una figura de 'Alī basada en reportes históricos, si bien en gran medida parciales y en arreglo a situaciones posteriores (v. infra, N. 86)

La generalidad de los historiadores modernos, por su parte, lo han visto con menos simpatía: Su incapacidad para manejar la situación, sus fracasos políticos, lo han hecho ser bastante maltratado, como lo es por Henri Massé al comentar su actitud ante la asamblea de Medina: 'Alī, primo y yerno del Profeta, y converso de primera hora, habría podido hacer prevalecer sus títulos; pero mostró en esas circunstancias la indecisión que lo perdería más tarde, y no supo dirigir a sus

partidarios...". Más adelante, respecto a la rebelión de Mu'āwiya, agrega: "Era necesario actuar rápido y vigorosamente, pero 'Alī perdió todo por su lentitud y su deseo de conciliación [...] Algunos lo consideran un prócer, otros, un hombre muy ordinario. En todo caso, un político mediocre, por lo demás, como toda la gente de su linaje..." (28).

Una nueva corriente pretende reivindicar a 'Alī como hombre político. Así Shaban encuentra que pretendía modificar el carácter del califato en la época del consejo que elige a 'Uthman (supra, p. 9). Habiendo encontrado la oposición de los otros miembros en ese momento, debe tomar las riendas de la Umma cuando la crisis, que él ha previsto, se ha desarrollado y el fracaso es inevitable "'Alī, bajo la presión de las circunstancias tuvo que aceptar la posición [el califato] en las condiciones más desafortunadas" (29).

III LA SHI'A Y LA OPOSICION DURANTE EL CALIFATO OMEYA

Con el triunfo de la antigua aristocracia mequí y el establecimiento de la dinastía omeya en el califato, la aristocracia por la fe, los khawārij y los shī'ís se constituyen en la oposición al régimen. Esta oposición poseía un marcado carácter pietista, y así era posible afirmar durante el siglo omeya: "Si un hombre era visto absorto devotamente en oración en la mezquita, era una suposición certera que no se trataba de un seguidor de la dinastía omeya, sino por ejemplo, un partidario de los 'alidas" (30). A la falta de popularidad de la dinastía en en los medios religiosos se vinieron a agregar los cargos de haber destruido el carácter del califato primitivo para convertirlo en una monarquía (mulk), y de perseguir a los buenos musulmanes. Los enemigos políticos de la dinastía utilizaron en contra de ella una caracterización de los omeyas como impíos y transgresores de la ley, versión que fue adoptada por los historiadores musulmanes posteriores.

La historiografía occidental, en cambio, ha tratado de reivindicar a los omeyas como grandes estrategas y gobernantes del Islam, comenzando por el fundador de la dinastía: "La disciplina y el orden del régimen de Mu'āwiya, en contraste con el faccionalismo anárquico de los partidarios de 'Alī, presentaba la mejor perspectiva de unidad y supervivencia del Islam contra las fuerzas de desintegración, e incluso muchos de los creyentes más piadosos trasladaron su lealtad hacia los menos atractivos, pero más efectivos Omeyas" (31).

Sin embargo, la dinastía no parece haber hecho ningún esfuerzo consistente por justificar su dominio en la doctrina del Islam, y su caída, al igual que su ascenso y la maquinaria

política que lo permitió, se ven ligados al sistema de alianzas tribales. Esta política se ha concentrado en Siria desde la época de 'Uthmān, permitiendo la emigración a ese territorio únicamente a las tribus aliadas al clan de los omeyas, mientras en Mesopotamia se concentran tribus y clanes pertenecientes a facciones y grupos de intereses diversos, lo que preparaba al Iraq como caldo de cultivo de la disensión y la contestación ideológica que se manifiestan en el siglo omeya(32)

La shī'a, por su parte, dependiente al comienzo de un sistema de clientelazgos tribales como el de los omeyas, logrará en cambio ampliar su base social hacia los conversos no árabes al Islam dentro de los medios inconformes de Iraq y el Khurasán, garantizando su continuidad como movimiento político y religioso.

La oposición militante de la shī'a

Después de su proclamación, Mu'āwiya obtuvo el reconocimiento general de la comunidad musulmana con la muerte de 'Alī y la renuncia de su hijo mayor, Ḥasan, a sucederlo en el mando de la Umma, a cambio de las jugosas rentas que recibía del califa de Siria (33), pero a la muerte de ambos en 680 reaparecen las complicaciones. Mu'āwiya había designado a su hijo Yazīd para sucederle, y entre los que se niegan a reconocerlo se encuentra el nuevo jefe de la familia 'alida, Ḥusayn, hermano menor de Ḥasan, quien toma refugio en el santuario de la Meca. Los partidarios 'alidas de Kūfa se rebelan en contra de los omeyas e invitan a Ḥusayn a ponerse al frente de la insurrección, y Ḥusayn acude al llamado abandonando su refugio, pero antes de que alcance la ciudad de Kūfa la revolución ya ha sido aplastada y se encuentra con su reducida comitiva, la cual incluye familiares, mujeres y niños, enfrente de una expedición mandada en su contra por el gobernador de Iraq.

Ḥusayn se niega a rendirse sin condiciones, y como resultado es masacrado con su acompañamiento sobre la llanura de Karb Allāh, y su cabeza llevada a Damasco y presentada al escarnio de Yazīd.

La matanza de Karb Allāh se convertiría siglos más tarde en el tema central de la piedad shī'í, marcándola con los temas del sacrificio y el horror. Pero si desarrollo de la representación de la muerte de Ḥusayn en Mesopotamia e Irán es muy posterior, su aniversario fue celebrado desde una época temprana. Tres años después de la masacre el movimiento de los penitentes (tawwābūn) hace la primera visita al lugar para lamentar la muerte de Ḥusayn y la impotencia de los kufiotas en acudir en su auxilio. Los subsiguientes movimientos shī'ís se propondrán vengar la sangre de Ḥusayn, y así un sentimiento perteneciente a la tradición islámica, el de la obligatoriedad del desagravio, se unirá al descontento que despiertan los omeyas.

Kūfa es el centro de los levantamientos shī'ís de ese período, y así se suceden el levantamiento de Ḥujr (671), el que termina en la masacre de Karb Allāh (680), y la revuelta de los tawwābūn (683-5). Después de la represión de éste último, la resistencia es organizada por Mukhtār, árabe de la tribu de Thaqīf al que corresponde el mérito de extender el movimiento a los musulmanes no árabes (mawālī), persas en su mayoría.

Mukhtār opera en nombre de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, hijo de 'Alī con una cautiva de la tribu de los Banū Ḥanīfa, Khawla, el cual dentro del sistema patrilinear árabe posee las mismas capacidades que los hijos de Fāṭima para ser jefe de la familia 'alida, siendo reconocido incluso por los descendientes de Ḥusayn (34). La relación entre el Imam, Muḥammad b.

al-Ḥanafiyya y su representante, Mukhtār, parece lejana, llegando el primero a desconocer al segundo, quien a su vez actuaba por su propia cuenta afirmando seguir las indicaciones del Imam.

H. Laoust y C. Cahen están de acuerdo en atribuir tal desconocimiento a la presencia de extremismo 'alida en la propaganda de Mukhtār, lo que era rechazado por Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, lo que no impedía a éste interesarse en el movimiento y tratar de obtener provecho de él (35).

El extremismo 'alida pasa por ser originado en las doctrinas de 'Abd Allāh b. Sabā' sobre la persona de 'Alī. Al morir éste, la "sabā'iyya" sostuvo que había muerto un genio con su figura en lugar suyo, y que el verdadero 'Alī se mantenía vivo para retornar como mahdī (literalmente guía, pero equivalente al mesías judeocristiano). Los posteriores extremistas (ghulāt) aplicaron esta idea no solo a 'Alī, sino a varios de sus descendientes, entre ellos a Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, variando el lugar de escondite del Imām-mahdī y las circunstancias de su retorno. La afluencia de elementos provenientes de sistemas anteriores al Islam en este tipo de creencias ha provocado que se vean en ellas resurgencias de los elementos locales, generalmente persas y zoroastrianos, dado que se manifestaron como esfuerzos sincréticos sostenidos por comunidades rurales iraníes durante los primeros siglos del Islam (36). Sin embargo, las características más significativas del credo de los ghulāt han sido relacionadas con el cristianismo, la gnosis, el judaísmo y las religiones de la India, entre ellas la metempsicosis (tanassukh), el Imām-mahdī tomado como reemplazante de la ley escrita y su misma ausencia.

Estos elementos se presentan con mayor insistencia en las

sublevaciones posteriores a la de Mukhtār, afirmando Abū Mansūr al-Ijlī ser la encarnación de 'Alī. Empero, su movimiento (720-44) introduce una innovación que será adoptada por los shī'is posteriores al proclamar que la sede de la Imāma se encuentra exclusivamente en los 'Alidas descendientes de Fāṭima, lo que excluye a Muḥammad b. al-Ḥanafīyya.

De esta manera, las primeras sectas shī'ís extremas, kaysāniyya, manṣūriyya, ḥarbiyya y bayāniyya preparan una síntesis de sistemas ideológicos anteriores al Islam político con el legitimismo 'alida y la oposición a los omeyas. El descontento, proveniente de los orígenes más diversos, se reúne bajo la bandera de los extremistas (ghulāt), si bien a consecuencia de ello el shī'ismo se ve enfrentado doctrinalmente en su interior. Empero, dentro de los medios de la oposición militante de la época, las cuestiones doctrinales poseen una importancia relativa y las ideas se transmiten de manera confusa entre los grupos opuestos, dando mayor importancia a su actividad en contra de la dominación siria, como lo demuestra el movimiento de 'Abd Allāh b. Mu'āwiya, descendiente no directo de 'Alī, el cual se levanta en armas en Kūfa (744) y es batido dos años más tarde. El movimiento, al que se le ha reprochado de "falta de preparación y de ideología" (37), se coloca al frente de shī'ís, khawārij, e incluso de grupos tribales descontentos pertenecientes al sistema omeya y de una rama de los Banū 'Abbās. Este movimiento que alberga ideologías diversas y se encuentra unido por el repudio al califato omeya anuncia así ya la actividad de Abū Muslim y la Revolución 'Abbásida.

El desarrollo doctrinal y la cuestión del gobernante legítimo

A partir de la escisión de la comunidad y el advenimiento de los omeyas, se elaboran tres importantes doctrinas sobre

la cuestión del gobernante legítimo. La primera de ellas, la de los khawārij, moralista e igualitaria, considera que el cargo de califa debe ser desempeñado por el más digno de la comunidad (al-afdal), basándose en su comportamiento, ya que sostenían la inseparabilidad de la fe y las obras. Frente a ellos la shī'a sostiene la legitimidad del gobierno de 'Alī, un líder carismático, y de su linaje.

Frecuentemente la sucesión reservada a los 'Alidas ha sido interpretada por historiadores europeos del siglo XIX como una influencia persa, en su búsqueda por dar una explicación basada en la etnia al shi'ismo iraní: "A pesar de que los shī'itas se encontraban con frecuencia bajo la dirección de líderes árabes, quienes los utilizaban para sus fines personales, eran sin embargo una secta persa en el fondo; y es en ello donde se puede mostrar la diferencia entre la raza árabe, que ama la libertad, y la persa, acostumbrada a la sumisión esclavizadora. Para los persas el principio de elegir el califa era algo incomprensible. El único principio que reconocían era el de la herencia, y dado que Muḥammad no dejó hijos, pensaron que su yerno, 'Alī, lo debía suceder, y que la soberanía era hereditaria en su familia. En consecuencia todos los califas, excepto 'Alī: Abū Bakr, 'Umar y 'Uthmān, así como los omeyas eran a sus ojos unos usurpadores a los que no se debía obediencia [...] Habitados además a ver en sus reyes los descendientes de divinidades inferiores, transportaron esa veneración idólatra hacia 'Alī y su posteridad" (38). Sin embargo, si encontramos en la cultura persa puntos que se puede hacer coincidir con la sucesión shī'í, ello no garantiza que se encuentre en su origen, especialmente tomando en cuenta que el shī'ismo comenzó a hacer prosélitos entre los persas solo a partir de Mukhtar. Por otra parte, los árabes poseen elementos de suce-

si3n familiar en la tradici3n preisl3mica, en donde las funciones de sayyid y kāhin estaban restringidas a determinadas familias (sobre la creencia en las virtudes pol3ticas de una rama, v. supra, p. 7 y N. 11). Por otra parte, M. Watt sugiere la supervivencia del concepto del rey-sacerdote (mukarrib), proveniente de la antigüedad del Yemen y transmitido a la shi'a por sus primeros partidarios, pertenecientes a tribus de la Arabia del Sur (39).

Frente a las concepciones opuestas de shī'īs y khawārij respecto al liderazgo de la comunidad, aparece una tercera corriente que pretende acomodarse a la situaci3n que priva de facto: la murji'a. Este grupo se pronuncia por la separaci3n de la fe y las obras, tesis contraria a la de los khawārij, cuyo corolario es la aceptaci3n del gobernante efectivo a3n cuando se trate de un pecador (mufsiq), ya que sus actos no pueden afectar su calidad de creyente. Tal actitud, que favorec3a abiertamente a los Omeyas, ha hecho a Goldziher considerar a la murji'a como el partido leal a la dinast3a (40). Sin embargo, H. Laoust se3ala sus nexos con Muḥammad b. al-Ḥanafiyya (41).

Contempor3neo a estos desarrollos, sucede otro de la mayor importancia para la continuidad del Islam; el de la tradici3n del Profeta. El concepto mismo de tradici3n (sunna) pertenec3a a la Arabia preisl3mica como la referencia a las costumbres y los h3bitos de los antepasados (42), el cual, trasladado al Profeta se convertir3 en la Sunna del Islam, comprendiendo las pr3cticas de Muhammad y sus compa3eros, y que fue presentada desde el comienzo como el modelo de correcci3n en la vida del individuo y de la comunidad.

Camille Mansour explica el surgimiento de la sunna ligado a la 3lite por la fe, la que ha perdido el papel preemi-

mente en el desarrollo de los acontecimientos políticos y tiende a diluirse en el resto de la sociedad. En su trabajo de dar a los principios generales la categoría de reglas precisas y modos de comportamiento, estos tradicionalistas darían una gran importancia a la práctica jurídica, preocupados por garantizar el carácter musulmán de la vida social. De esta manera, el grupo de expertos en la sunna del Profeta tendió a fusionarse con los funcionarios judiciales al final de la época omeya, mientras la ley (sharī'a) y la jurisprudencia (fiqh) absorben la mayor parte de sus esfuerzos.(43).

Al enfatizar el carácter islámico de la comunidad, la sunna restó importancia a la cuestión del guía correcto, poseedor de virtudes especiales, haciendo posible la salvación por medio del apego a los preceptos antes que a las personas. Sin embargo, para shī'ís y khawārij era también importante actuar dentro de la tradición del Profeta, de tal modo que comprendida en esta forma, la sunna es un sistema globalizante que pervade todos los grupos musulmanes. Empero, el término es también empleado para designar al grupo de creyentes apegado a la tradición sin ser shī'í ni khārijí. Bajo esta última acepción, sunna es traducido frecuentemente como "ortodoxia", uso incorrecto, ya que tanto dentro de este grupo como en el de los khawarij y los shi'is se pueden desarrollar corrientes de tipo ortodoxo y heterodoxo, como se verá en el caso de los últimos.

Los sucesores de Ḥusayn y la sunna

Posteriormente a la muerte cruenta del Imam Ḥusayn en Karb Allāh, los jefes de la familia 'alida tendieron a distanciarse prudentemente de sus partidarios en revuelta, siendo este el caso en especial de los sucesores directos de Ḥusayn reconocidos posteriormente tanto por los shī'itas imaníes como

por los isma'ilíes.

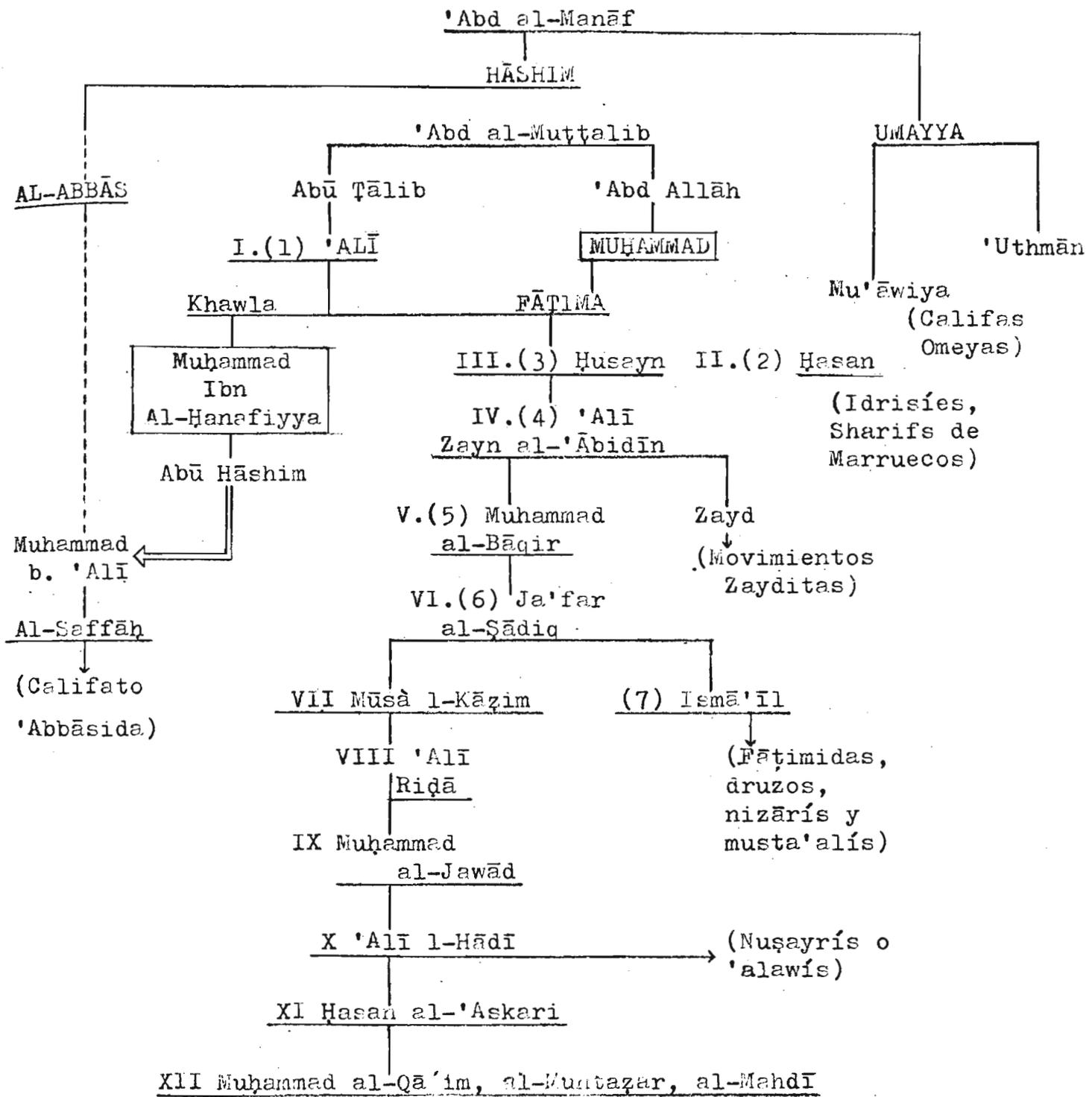
Muhammad b. al-Ḥanafiyya, posteriormente desconocido, mantuvo contactos con Mukhtār, y su hijo Abū Hāshim, que nunca accedió a la dignidad de jefe del clan, mantuvo relaciones con sus partidarios sin pasar nunca a la insurrección abierta. En cambio, el hijo de Ḥusayn y jefe de la familia, 'Alī, llamado Zayn al-'Ābidīn (adorno de los devotos) se alejó de la vida pública para llevar una vida próxima al ascetismo. Conocido por su gran piedad, la sunna lo considera además un tradicionalista confiable. De sus dos hijos, el mayor, Zayd, pasó a la revuelta en Kūfa (740), encontrando la muerte y originando una nueva división de la shī'a, el zaydismo, el cual afirma que el liderazgo de la comunidad pertenece al descendiente de 'Alī y Fāṭima que se apodere de él por las armas. Esta doctrina militante no puede sino hacer resaltar la conducta del jefe reconocido de la familia, Muhammad al-Bāqir (el profundo), quien siguió los pasos de su padre y es también respetado por la sunna como transmisor fidedigno de tradiciones, lo cual no impidió que fuera considerado a su muerte mahdī por cierto número de partidarios extremos. Su hijo Ja'far al-Ṣādiq (el confiable) contribuyó también en la recolección de tradiciones y se encuentra en el origen del actual fiqh shī'i.

El apego a la sunna por parte de los jefes de la familia 'alida y su inactividad política trajo consigo un alejamiento respecto a sus partidarios prontos a tomar las armas, y finalmente tendió a acentuar la confusión y las divisiones entre los shi'itas. Algunos de éstos consideraban que la virtud de la Imāma no podía pasar de 'Alī a sus nietos, de donde surgió la idea de que Muhammad b. al-Ḥanafiyya no estuviera en realidad muerto. Otros estimaban que el Imam legítimo debía ser designado por un consejo familiar, al tiempo que ganaba terreno

la idea de que cada Imam viviente era designado por su predecesor (44). A ellos se agregan los que consideraban que el Imam debe mostrar su naturaleza con su combatividad o su ciencia, y las pretendidas reencarnaciones de los Imams.

Todas estas opiniones en que se debate la shī'a no tienen en común sino el rasgo de considerar necesaria la guía del Imam para la salvación de la comunidad, pero muestran toda una gama de grupos ideológicamente irreconciliables y unidos temporalmente en la lucha contra el establishment omeya. C. Cahen define así la situación: "Hay, en las cercanías de la mitad del siglo VIII, una inquietud, una fermentación, la aparición de movimientos y doctrinas variadas, a la vez convergentes y anárquicas. Una esperanza les es común, también una cólera, aún cuando, considerándolas, las imágenes no son siempre las mismas. Sus esfuerzos e intentos convergen hacia un acceso al poder de la Familia, concebido como debiendo ser el inicio de una era mejor, quizás una aproximación al gran día, o, más modestamente, un retorno al Islam duro y puro de los ancestros. Pero por otra parte ¿como no asombrarse de la dispersión de esfuerzos, e, incluso sin salir del shi'ismo, de la multiplicidad de grupúsculos, de la incapacidad de los 'Alidas para arrastrar una amplia adhesión de los creyentes, a probar con la victoria el apoyo de Allāh? (45).

LAS FAMILIAS DE LA TRIBU DE QURAYSH



(I) El número romano indica a los Imams reconocidos por la Ithna 'ashariyya.

(7) El número árabe señala a los Imams aceptados por la Isma'iliyya.

— Filiación inmediata.

- - - Filiación directa, pero no inmediata

⇒ El testamento de Abu Hashim

Fuentes: Bosworth, Clifford E. The Islamic dynasties.
Al-Munjid.

IV LA SHĪ'A Y LOS 'ABBASIDAS

La tendencia legalista y apegada a la tradición del profeta dentro de la shĪ'a tendrá su máximo desarrollo, a la par de la sunna, durante el califato 'abbāsida, se desarrollan también las divergencias entre ambas corrientes. Por la duración y variedad de condiciones políticas del período 'abbāsī, se tratará en este capítulo solo el inicio y el apogeo de la dinastía, reservando el siguiente para el período de decadencia del califato.

La Revolución 'Abbāsida

La propaganda (da'wa) (46) 'abbāsida surge en medio de los movimientos shĪ'ís que proliferan durante el siglo VIII, y tradicionalmente se relacionan sus inicios y la pretensión 'abbāsī al califato remontándolos a la designación testamentaria de Abū Hāshim, hijo de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, de cuyo movimiento y clientela sectaria serían los herederos (47). Esta propaganda 'abbāsī se hace a nombre de los descendientes de Hāshim, ancestro común de 'Abbās, epónimo de su linaje, y de 'Abd al-Muṭallib, abuelo del Profeta y de 'Alī. El prestigio de 'Abbās, magnificado posteriormente por la historiografía 'abbāsī era demasiado pequeño si se le comparaba con el del yerno de Muḥammad, pero en cambio, el clan de los Banū Hāshim se había opuesto tradicionalmente al de 'Abd al-Shams, al que pertenecían los omeyas, dentro del sistema tribal preislámico, y dentro del clan tanto el padre de 'Alī como 'Abbās eran tíos del Profeta en igualdad de condiciones, hecho a partir del cual sus descendientes podían tomar el liderazgo de la familia y reclamar el poder. Tal esquema se mantuvo hasta que los 'Abbāsidas instituidos como nueva dinastía

califal y proclamaron su legitimidad afirmando la existencia de una promesa del Profeta que concedía la khilāfa a los descendientes de 'Abbās.

En el tratamiento que los historiadores del siglo XIX y comienzos del XX dieron a la Revolución 'Abbāsida volvemos a encontrar la identificación de shī'í como persa. Al estar relacionada la da'wa 'abbasida con el shī'ismo y habiéndose centrado el movimiento en el Khurasān y en Kūfa, con el sostén tanto de árabes como de mawālī (clientes, v. supra p. 17) persas en su mayoría, la revolución ha sido presentada como una "revancha nacional" irania frente a la conquista y dominación árabe. De esta forma afirma Van Vloten: "El odio inveterado de la población sometida en contra del opresor de raza extraña, el shī'ismo y la expectación de un liberador o mesías, llevaron a los habitantes del Khurasān a abrazar la causa de la casa del Profeta" (48).

Este punto de vista ha sido combatido por investigadores más recientes, como Shaban: "En mi opinión, la Revolución 'Abbāsida tuvo como objetivo la asimilación de todos los musulmanes, árabes y no árabes del imperio en una sola comunidad musulmana con derechos iguales paracada miembro de dicha comunidad" (49). Dentro de la tesis de Shaban los medios afectados por la desigualdad que conforman la base social de la revolución no son los persas, sino los árabes asimilados a la población local y que han perdido sus privilegios, por lo que no se trataría de una lucha racial, sino de un movimiento igualitario que enfrentaba a una concepción universalista del Islam con la visión omeya restringida a los árabes.

Siguiendo la tendencia pietista del movimiento y de la oposición en general del siglo omeya, los 'Abbāsidas en el poder centran sus esfuerzos en dar al califato un matiz reli-

gioso que habían descuidado sus predecesores. Así, a los emblemas reales que habían instituido los Omeyas, los 'Abbāsidas agregaron elementos religiosos, como la burda (el manto del Profeta) (50), y una serie de actitudes que se manifestaban especialmente en la vida oficial, cuando el califa se mostraba ante la comunidad de los creyentes como un fiel seguidor de la sunna. Al dar relieve al carácter sunní del califato, la dinastía 'abbāsida viene a consagrar el papel que la tradición del Profeta había adquirido en la sociedad, al mismo tiempo que afirma su naturaleza religiosa adhiriéndose al sistema de principios y procedimientos sobre el que la mayoría de la comunidad se encuentra de acuerdo. En consecuencia, decide también despojarse de los elementos extremistas que se encontraban en su da'wa original, que podrían convertirse en una fuente de enfrentamientos con el sistema sunní (51).

Sin embargo, la naturaleza religiosa del califato no desemboca en la obtención de autoridad en materia de la fe por parte del califa, sino que se manifiesta en el apego a los cánones definidos por los estudiosos del Islam en los términos en que se habían venido desarrollando. Frente a la Umma, el mismo califa se somete a la ley divina (sharī'a), y con su ejemplo invita a todos los musulmanes a hacer como él (52), lo que realza la función de los expertos en la tradición: "La comunidad, al tratar de permanecer fiel a la misión de Muhammad podía considerar a estos especialistas como sus portavoces. Los mismos califas -aún cuando se les quisiera rodear de un carácter religioso y teocrático- reconocían su competencia y autoridad. Los califas estaban obligados a admitir que no eran ellos los intérpretes de la ley religiosa; su deber era, a ese respecto, de ejecución y protección" (53).

La ideología religiosa 'abbāsī y los Imams 'alidas

El interés de la dinastía 'abbāsida por poseer una sanción religiosa vino a afectar en forma especial a los descendientes de 'Alī. A diferencia de los Omeyas, que mantuvieron a los 'Alidas lejos de los movimientos de sus partidarios en revuelta mediante concesiones de rentas a cambio de su inactividad política y ejecutaron a los Imams 'alidas que se pusieran al frente de cualquier sublevación, los 'Abbāsidas reconocían en los descendientes de 'Alī un peligro potencial grave para sus intereses a causa de su filiación familiar, puesto que los habilitaba para utilizar el mismo argumento con el que ellos habían reclamado sus derechos al califato. Así, en el terreno de la justificación ideológica, C. Cahen menciona que los 'Abbāsidas harán énfasis en los méritos de su ascendencia patriarcal de acuerdo con el sistema patrilinear tradicional, por medio de Hāshim y 'Abbās, mientras los descendientes de Ḥusayn comienzan a hacer valer a partir de ese momento su parentesco más cercano con el Profeta por medio de Fāṭima (54). Los sucesivos Imams shī'ís no podrán, por otra parte, continuar la tarea alrededor de la tradición del Profeta en la que habían descollado los tres sucesores directos de Ḥusayn, pues la presencia de los 'Abbāsidas en el califato implicará una política de control y de acoso sobre los Imams 'alidas, quienes no han dejado de ser atractivos para un nutrido grupo de seguidores. La historiografía shī'í culpará así a los 'Abbāsidas de haber perseguido a los Imams y de haberlos asesinado del séptimo al undécimo, lo que puede no ser falso en algunos casos y les otorga el aura del martirio. Al respecto, es un hecho significativo que, a excepción del octavo Imam, 'Alī Rida, los restantes a partir del séptimo se encuentren sepultados en las capitales 'abbasidas: Bagdad y Sāmarrā'.

Los comienzos del enfrentamiento entre sunna y shī'a

La confrontación entre sunna y shī'a, que hasta ese momento se habían mostrado compatibles, mostrando los sunnīs gran consideración por la familia de 'Alī, mientras los shī'īs cercanos a los Imams 'alidas cumplían los preceptos de la tradición con esmero, será propiciada así mismo por la política 'abbāsida.

En la proclamación en Kūfa del primer califa 'abbāsī, Al-Saffāh (750), éste "celebraba la gloria del Profeta y de todos aquellos que habían trabajado por el triunfo del Islam; atacaba violentamente a los partidarios extremistas de 'Abd Allāh b. Sabā', así como a los Omeyas, presentándose a sí mismo como el verdadero defensor de la Familia del Profeta y como el artesano de la reconciliación comunitaria" (55). Al mismo tiempo, se presentaba como vengador de los 'Alidas y enmendador de los crímenes de los Omeyas. Sin embargo, a partir de esta proclamación serán muy pocos los momentos de concordia entre la nueva dinastía califal y los shī'īs. Primeramente, no fue tan fácil para los 'Abbāsidas reprimir la actitud rebelde de los extremistas (ghulāt) que reanudan la lucha casi inmediatamente y amenazan la estabilidad del califato. A ellos se agrega un movimiento shī'ī partidario a la vez del legitimismo 'alida y de la tradición del Profeta, el zaydismo, que retomado por los descendientes de Ḥasan amenazan la autoridad 'abbāsī en la Península Arábiga.

Las revueltas 'alidas condujeron a la hostilidad entre las dos ramas del clan hāshimī y al enfrentamiento de sus partidarios en Iraq. Así, en Kūfa son expulsados los miembros de la familia 'abbāsida y sus allegados, y poco más tarde los seguidores de los 'alidas son arrojados de Mesopotamia, a excepción de los enclaves shī'īs y Bagdad.

Mientras tanto, entre los shī'ís, la mayoría de los seguidores del sexto Imam, Ja'far al-Şādiq, toma como sucesor al hijo menor de éste, Mūsà, más tarde apodado Al-Kāzim (el paciente o el que se refrena), el cual pretende seguir los pasos de sus antecesores en el estudio de la tradición, pero el acoso 'abbāsí se lo impedirá (56). Extrañamente, este hombre tan apegado a la Costumbre del Profeta se encuentra relacionado, casi seguramente en contra de su parecer, con el surgimiento de numerosas sectas de ghulāt antes y después de su muerte siendo prisionero del califa en Bagdad (799): 'ammāriyya, zurariyya, khaṭṭābiyya, mufaḍḍaliyya, wāqifiyya, qaṭ'iyya, ḥakamiyya, yūnusiyya...

El intento de reconciliación de Al-Ma'mūn

Con el 7º califa 'abbāsida, Al-Ma'mūn (r. 813-33), se inicia una política pro-shī'í (57). Residente en el Khurasān, designa el 2 de ramadān de 201 (24-III-817) sucesor al califato a 'Alī Ridā, el hijo de Mūsà l-Kāzim reconocido por la mayoría de los shī'ís como Imam. Este intento de restablecer la unidad del clan de los Bānu Hāshim restituyendo la igualdad de 'Abbāsidas y 'Alidas en el derecho a la sucesión califal no fue bien recibido por el resto de la familia 'abbāsí y una buena proporción de sunnís, especialmente entre las clases bajas urbanas. Se organiza la resistencia popular en Bagdad, estallando enfrentamientos entre sunnís y shī'ís, iniciándose una serie de disturbios sangrientos entre ambas corrientes que llenarán la historia del califato 'abbāsida.(v. N. 84).

Ante la rebelión, Al-Ma'mūn retorna a Bagdad con su comitiva, muriendo 'Alī Ridā en la etapa de Tūs. Los shī'ís acusaron a Al-Ma'mūn de haber producido esta muerte tan oportuna para evitarle una retractación como precio de la paz, pero el ca-

lifa no dejó de mostrar simpatía por el shī'ismo a lo largo de su vida.

Instalado en Bagdad, Al-Ma'mūn adopta como doctrina oficial el mu'tazilismo, que incluye la tesis de creación del Corán, la cual tampoco es bien acogida por los fieles, los expertos en la ley ('ulamā') y el pueblo de Bagdad, quienes se agrupan alrededor de la escuela ḥanbalí, la más radical entre las sunnís en su rechazo a la especulación teológica (kalām), hacia la que tendían tanto shī'a como mu'tazila. Las relaciones entre éstas dos últimas no se encuentran aún bien esclarecidas, pero es seguro que la shī'a recibió elementos de esta escuela, eminentemente racionalista y más interesada en las cuestiones filosóficas y del kalām que jurídicas o relacionadas con la tradición del Profeta (58).

Frente a la oposición al mu'tazilismo, Al-Ma'mūn instituye un tribunal inquisitorial, por lo que la oficialización de la mu'tazila se puede considerar una incursión del poder califal en el terreno de la autoridad religiosa, normalmente detentada por los 'ulamā' sunnís desde el inicio de la dinastía 'abbāsida. Esta política a la vez mu'tazilita y pro-shī'i fue mantenida por los dos sucesores de Al-Ma'mūn, Al-Mu'taṣim y Al-Wāthiq, pero el tercer sucesor, Al-Mutawakkil (r. 847-61) retorna a la sunna ordenando el comentario de hadīths (reportes de la tradición del Profeta) condenatorios de las posturas mu'tazilís en las mezquitas, con lo que se convierte en predecesor de la escolástica oficial que se impone en el siglo XI, de acuerdo con H. Laoust: "Así se esbozaba, en la lucha en contra de los cismas, una política de madrasa -pudiendo definirse una madrasa tanto como una mezquita en la que se enseña, como por un colegio en donde se reza..." (59).

La ocultación (ghayba) del XII^o Imam

La shī'a enfrenta entre tanto graves diferencias respecto a la sucesión de los Imams. A la muerte de 'Alī Ridā la mayoría se había inclinado por su hijo Muḥammad apodado Al-Jawād (el fiel), de solo siete años, lo que representaba el problema de que un impúber poseyera la ciencia necesaria para ser depositario de la Imāma. Esta elección muestra el alejamiento del sistema tradicional árabe, en el que otro pariente era preferible a un niño pequeño aún incapaz de cumplir con la función de jefe del clan. De esta manera, existe un rompimiento con el sistema que había permitido la sucesión de Ḥasan a Ḥusayn, y de éste a Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, y se consolida el derecho de sucesión de padre a hijo.

Simultáneamente, la política de hostigamiento a la shī'a alcanza extremos nunca vistos a partir de Al-Mutawakkil. El décimo Imam, 'Alī l-Hādī (el guía) o Al-Naqī (el puro), es hecho prisionero. En 851 la tumba de Ḥusayn en Karb Allāh es destruida, y el califa se pronuncia a favor de la escuela ḥanbali de la sunna, que condena tanto al kalām como al misticismo, a los que la shī'a de la época era proclive.

La muerte de 'Alī l-Hādī (868) deja tras de sí una nueva secta extremista que alcanzará cierta importancia posterior y sobrevivirá hasta nuestros días en las montañas de Siria, la nuṣayriyya (60). El sucesor de 'Alī l-Hādī, Ḥasan llamado Al-'Askarī (el militar, una referencia a su prisión en el cuartel de Sāmarrā') muere en 874, lo que renueva las discusiones al interior de la comunidad shī'i sobre la sucesión. En medio de las circunstancias más oscuras, se impone el grupo que considera que la Imāma recae en el hijo de Al-'Askarī, Muḥammad, de una edad variable según diferentes reportes, pero en todo caso menor de diez años, y desaparecido el mismo día de la muerte de su padre. Muḥammad, el doceavo Imam, del mismo nom-

bre que el Profeta, y apodado Al-Muntaẓar (el esperado), Al-Qa'im bi-'amri Llāh (el sostén de la voluntad de Dios) pasa a tomar la función de mahdī para sus seguidores, quienes lo consideran viviente y en estado de ocultación (ghayba) (61).

El concepto de ocultación proviene, como hemos visto, de los medios extremistas y fue atribuido a partir de 'Alī a todos los Imams por multitud de grupos rebeldes; sin embargo, para los shī'ís apegados a la tradición del Profeta seguidores del linaje de 'Alī y Ḥusayn, la ocultación adquiere rasgos especiales. Henry Corbin enfatiza el simbolismo del número doce: "El número doce no es un azar [...] es un número clave, un número que cifra una plenitud, una totalidad cualitativa" (62). El número, semejante al de los doce apóstoles de Cristo hace necesaria la relación del pensamiento shī'í con el cristiano: "El número doce se vuelve a encontrar en todos los ciclos de la profecía; cada profeta ha sido seguido de doce Imams, Jesús ha tenido como Imams a sus doce apóstoles, el Profeta tiene doce Imams, y existe homología entre unos y otros" (63).

Ciertamente, para los shī'itas que han adoptado la creencia en la ocultación del doceavo Imam, deteniendo en él la serie, y que a partir de ese momento reciben el nombre de duodecimanos (ithnā 'ashariyya), comienza un período de expectación escatológica que no debe terminar sino hasta la reaparición de Muḥammad al-Muntaẓar, y la ocultación se convierte en el punto de partida de desarrollos ideológicos de salvación, completando la muerte trágica de Ḥusayn como foco de la mentalidad religiosa y su visión de la historia.

Sin embargo, la comunidad tiende a estabilizarse dentro del concepto de ocultación y perdurar en él, a diferencia de los ghulāt, por lo que la espera del Imam aparece como un recurso

para mantener latente la esperanza del orden social perfecto hasta la llegada del mahdī, en que la justicia será plena, y abandonar todo movimiento reivindicativo hasta entonces. "Ante la imposibilidad de un Imam legítimo, se hacía preciso admitir a los gobiernos de hecho; por otro lado, puesto que el Imam no estaba presente para ilustrar la Revelación y la Ley, era preciso que los doctores, sobre la base de las enseñanzas de los primeros Imams, estudiaran esa Ley, lo que era una conclusión paralela a las afirmaciones de los sunnīs" (64).

Lo anterior hace resaltar la cuestión de quién introdujo la ghayba en la doctrina shi'i. De acuerdo con S. Amir Arjomand, esta fue la obra de Abū Sahl al-Nawbakhtī (m. 922), quien elaboró además las reglas de sucesión de los Imams aceptadas por la ithnā 'ashariyya (65). Durante la ocultación propuesta por Al-Nawbakhti, el Imam se mantiene aún en contacto con la comunidad por medio de delegados (wakil, pl. wukalā') escogidos, de los que él mismo es el segundo. Empero, el último wakīl, 'Alī b. Muḥammad al-Sāmarrā'i, anuncia la voluntad del Imam de romper todo contacto con la comunidad, acto que pasa a separar la ocultación menor (al-ghayba al-ṣuḡhrā), a 67 años de la muerte de Ḥasan al-'Askari, e inicia la ocultación mayor (al-ghayba al-kubrā), la cual se extiende hasta nuestros días y no terminará sino con la nueva manifestación del Imam, al final de los tiempos (66).

Por otra parte, la ocultación, decidida por la comunidad, o cuando menos por algunos de sus miembros más connotados da lugar a un florecimiento doctrinal en el que descollan, además de las obras de Abū Sahl al-Nawbakhtī, las de Muḥammad Nawbakhtī en contra de los ghulāt, la de Al-Kulaynī, Al-Kāfī, conteniendo el compendio de tradiciones aceptadas por los duodecimanos y sus prácticas de jurisprudencia, la producción de Faḍl b. Shadān,

(m. 874), la de Al-Ya'qūbi, Sa'd 'Abd Allāh al-Qummi (m. 912) y Abū Yahyā l-Jurjānī (m. 912). La comunidad parece madura para continuar su propio desarrollo sin la guía directa del Imam, cuya distanciaci3n no dar3 lugar a un misticismo revolucionario semejante al de los grupos extremistas, sino que gracias a sus propios expertos en la ley podr3 permanecer dentro de su apego a la tradici3n y acomodo dentro del orden reinante, siguiendo una evoluci3n primordialmente escritural, semejante a la de la sunna.

Claude Cahen se3ala que la raz3n de este proceso residía en que "...se prefería mejorar material y espiritualmente la comunidad de los correligionarios que sublevarse contra el r3gimen existente" (67), lo que se relaciona con la importancia que poseían entre los fieles de la ithnā 'ashariyya los sectores urbanos acomodados durante la 3poca 'abbāsida, ya que, de hecho, en contraposici3n con la plebe de las grandes ciudades, notoriamente Bagdad, que era partidaria del sunnismo, la shī'a duodecimana es sostenida en esa ciudad especialmente por comerciantes, bur3cratas y terratenientes, a los que resultaba poco atractivo un cambio de orden pol3tico.

V LA OFENSIVA SHI'I EN DAR AL-ISLAM Y LA REACCION SUNNI

Hasta el siglo X; a pesar de la creciente debilidad interna del califato y de la fragmentación territorial de la Casa del Islam en provecho de diversas dinastías en España, Egipto e Ifriqiyya, el prestigio del califa 'abbasida como símbolo viviente de la unidad y continuidad de la Umma del Profeta es indiscutido, salvo por las sectas shi'ís y khawarij, cuyos triunfos han sido tan solo parciales y momentáneos.

Esta situación se modifica sustancialmente con la aparición de la actividad revolucionaria de la isma'iliyya, la cual comprende, de acuerdo con Robert Mantram, dos aspectos complementarios: el de una transformación social y el una renovación intelectual, confluyendo ambos en la militancia en contra de los 'Abbasidas. El mismo autor resume la historia política del movimiento de la siguiente manera: "En el sentido amplio [la isma'iliyya], significa el gran movimiento en pro de la reforma social y la justicia basada en la igualdad que se extendió a través del Mundo Islámico del siglo IX al XII, y que capturado y puesto bajo el control de una ambiciosa familia que fundó el anti-califato fatimí en 910, fue abortado y sucumbió finalmente con esa dinastía al contrachoque de las cruzadas" (68).

El siglo X marca el apogeo del poder de la dinastía fatimí, cuyo dominio abarca desde el Maghreb y Sicilia hasta el Hijaz y Siria, mientras otra gran familia shi'í ejerce la protección sobre el califato de Bagdad, los buyís. Dicha protección marca por otra parte una de las épocas de mayor decadencia del califato, desprovisto de todo poder efectivo y convertido en una marioneta en las manos de sus protectores.

De esta forma, el siglo X se caracteriza por el predomi-

nio político de los shī'ís sobre los sunnís en la mayor parte del Dār al-Islām, proporcionando esta superioridad nuevas posibilidades para el desarrollo de la ithnā 'ashariyya.

Los inicios de la da'wa ismā'īlī

A la muerte del Imam Ja'far al-Şādiq una fracción de sus seguidores afirmó que la Imama había pasado a su hijo mayor, Ismā'īl, muerto antes que el padre, al cual ésta ya no podía retornar. Por lo tanto, no reconocieron a Musà l-Kāẓim (v. supra, p. 30), el hijo menor, como hizo la mayor parte de la comunidad, y consideraron Imam a Ismā'īl (69) o a un hijo suyo, Muḥammad, apodado Al-Maktūm (el mantenido en secreto), en estado de ocultación. Este grupo tomó el nombre de ismā'īliyya, o seguidores de Isma'il, considerado séptimo Imam, por lo que también se les conoce como shī'ís septimanos.

Los partidarios de la línea de Ismā'īl como única sede de la Imama alternaron desde sus inicios con los medios extremistas (ghulāt) y los procedimientos por ellos utilizados para suscitar la presencia del Imam (reencarnacionismo -ḥulūl-, transmigración del espíritu divino a través de un ser humano -tanassukh-, retorno del mahdī -raj' -), por lo que la doctrina ismā'īlī se verá influida por elementos escotéricos de origen ajeno al Islam y los hará evolucionar dentro de la cultura musulmana.

Tales ideas eran incompatibles con la tendencia tradicionalista predominante en el Islam, chocando con el juridicismo y la literalidad en la interpretación del texto sagrado seguida por las diversas escuelas sunnís. La divergencia en los dogmas, unida a la clandestinidad en las actividades de las sectas extremistas, no tardó en conformarse alrededor de la organización secreta, como un medio de preservación de la

doctrina oculta y de la jerarquía que la sustentaba. La presencia de este conjunto de doctrinas secretas (baṭiniyya) en el núcleo del sistema de creencias de los grupos ismā'īlīs se convierte en su característica distintiva, sea cual fuere el género de estatuto que adopte cada grupo para la organización de la sociedad en general.

Los qármatas y la revolución social

Los ghulāt poseyeron hasta el siglo IX sus mayores centros de difusión en comunidades periféricas al desarrollo del Islam tradicionalista mayoritario, especialmente entre los medios campesinos iraníes (70). Así, encontramos que la actividad de los qármatas, el primer movimiento ismā'īlī capaz de desafiar al califato de Bagdad, se enlaza directamente con las sublevaciones campesinas del Oriente Islámico por medio de la revuelta de los zanj (negros de Africa transportados al Bajo Iraq para el trabajo en las plantaciones), con cuyos líderes mantiene relaciones Ḥamdan Qarmat, epónimo del movimiento (71).

Después de varias revueltas con un éxito efímero en Siria, Persia y Mesopotamia, los qármatas logran, bajo el mando de Abū Sa'īd al-Janūbī, un establecimiento permanente en Al-Aḥsā', centrado en Bahrayn, en donde fundan un estado cuya organización comunal ha entusiasmado a múltiples historiadores modernos, para quienes los qármatas son "los comunistas del Islam" (72). Sin embargo, tales presunciones deben ser tomadas con reserva, como afirma Claude Cahen: "...no se sabe en absoluto si su constitución era la expresión de doctrinas ismā'īlīes explícitas y precisas, ya que ninguno de los escritos ismā'īlīes conservados tiene nada relativo a una doctrina de organización social. Aquella constitución era democrática, en el sentido de que era igualitaria y ampliamente comunitaria, tanto, que se ha querido ver en ellos a "comunistas". Pero

además de que se trataba, como en el caso de todas las antiguas "repúblicas", de una democracia basada en la esclavitud, nos enfrentamos con una pequeña sociedad homogénea en condiciones de vida económica muy simples, de forma que no se puede extrapolar lo que constata de ella a lo deseado fuera de ella"(73).

No deja, con todo, de ser interesante mencionar algunos rasgos de esa organización: el jefe del Estado era "el primero entre los iguales", y gobernaba con el concurso de un comité "de los seis", el cual disponía de treinta mil esclavos negros adquiridos en el comercio para el trabajo agrícola, proporción considerable si atendemos a que el número de hombres capaces de portar las armas era de veinte mil. El Estado pagaba la reparación de las casas de los pobres, molía gratuitamente el trigo en los molinos, todos de su propiedad, y las transacciones se pagaban en moneda fiduciaria que no debía salir de su territorio (74).

Los historiadores sunnís acusaban a los qármatas de violar en forma sistemática los preceptos de la Costumbre del Profeta. Las investigaciones de Bernard Lewis confirman al respecto que no se hacía la oración, ni se observaba el ayuno, ni se pagaba la limosna legal, y el carácter transgresor parece asegurado por los atentados en contra del culto musulmán, saqueando las caravanas en peregrinación a la Meca y al mismo recinto sagrado de la Ka'ba, tras el cual transportaron a Bahrayn la Piedra Negra, impidiendo con ello la realización del haji (peregrinaje), uno de los pilares del Islam, por veintidós años (930-52). Por otra parte, la acusación hecha por los sunnís de que los qármatas poseían a las mujeres en común parece falsa (75), pero este cargo los relaciona en alguna forma con los campesinos en revuelta del Irán preislámico, los mazdakistas, a los que se hace una acusación semejante.

En resumen, las diferencias con la sunna son flagrantes en el código seguido por el estado qármata durante la época de su mayor esplendor, si bien es posible que con la aparición del estado fāṭimí se haya comenzado a acercarse a la norma del Islam, pero ello al mismo tiempo marcará el inicio de su decadencia.

Los Fāṭimidas y el Imperio Universal

El desarrollo más grande y mejor conocido del movimiento ismā'ilí es la dinastía de los Fāṭimidas, tanto por la influencia política como cultural del califato fundado por ellos, el que durante el siglo X se convierte en el centro del Mundo Musulmán.

Al interior de los medios ismā'ilíes del siglo IX, un sector comenzará a dar una atención creciente a la persona del Imam bajo la influencia del propagandista 'Abd Allāh b. Maymūn al-Qaddāh, el cual afirma estar en contacto con el mahdī, Muḥammad al-Maktum. En 893 'Ubayd Allāh, llamado Al-Mahdī proclama ser descendiente de Ismā'il y el personaje al que sus contemporáneos en el Islam deben obediencia. Si para la mayor parte de los historiadores sunnís era hijo de Ibn Maymūn al-Qaddāh, a partir de esta proclamación se convierte de cualquier forma en el fundador de una de las dinastías más brillantes del Islam, la fāṭimida.

En esta forma, poco antes del final del siglo IX, qármatas y partidarios fāṭimís se muestran como dos movimientos distintos. Mientras los primeros consideran al legitimismo 'alida un medio más que un fin, y se sirven de la doctrina del Imam oculto para promover una revolución social, la familia fāṭimida utiliza el descontento social para constituir, por medio del mesianismo, una nueva dinastía dotada de un

carisma religioso en el que basa sus pretensiones al Imperio Universal (76).

Establecidos en el poder en Ifriqiyya a partir de 909 y trasladados a El Cairo en 969, los Fāṭimidas renuncian muy pronto a la conversión general de la población al shī'ismo (77), conformándose con la fidelidad de la élite de los altos funcionarios a la doctrina ismā'īlī, asimilando el cuerpo gobernante al carácter secreto y jerarquizado de la secta. Paradójicamente, al pretender colocarse a la cabeza del Islam y "derrocar a los 'Abbāsidas como estos habían derrocado a los Omeyas" (78), los Fāṭimidas actúan de manera contraria: Mientras los 'Abbāsidas habían aceptado la forma del Islam predominante y eliminado a sus propios partidarios extremos, los Fāṭimidas tratan de asegurarse el control político de la sociedad por medio de un organismo compuesto por sus partidarios más exaltados, quienes siguen una ideología diferente a la de la mayoría, que sin embargo es tolerada.

Acorde con esta dualidad religiosa presente en el estado fāṭimī, existen dos sistemas y dos instituciones: la doctrina exotérica (zāhir), consistente en un fiqh ismā'īlī derivado del de la sunna, el cual hace posible un aparato judicial acorde con la tradición, y la doctrina esotérica (bātin), el verdadero centro del sistema, al que pertenecen unos pocos (79).

A la cabeza de la sociedad secreta agrupada alrededor del bātin, los Fatimidas organizan su da'wa (propaganda), destinada a la totalidad de la Casa del Islam basándose en tres elementos principales: Primeramente, la pretendida descendencia de la dinastía tanto de 'Alī como del Profeta, enfatizando esta última por medio de Fāṭima en honor de quien toman nombre

Naturalmente, todos los Imams duodecimanos eran también en ese sentido "fāṭimís", pero son los Fāṭimidas quienes, para sus fines propagandísticos, recalcan la descendencia directa del Profeta por medio de su hija, superior al parentesco colateral de los 'Abbāsidas, quienes se limitan a contraponer la pureza de su genealogía hāshimí a las lagunas de la ascendencia de la dinastía rival, pero se encuentran en clara desventaja al no poder aducir una autoridad religiosa como la que los Fatimidas reclaman de sus seguidores (80).

Un segundo elemento de la propaganda fāṭimí lo constituyen las instituciones de enseñanza que tenían como objeto difundir la interpretación ismā'īlī del Corán, lo que la acercaba a los medios ilustrados (81), y, en tercer lugar, la organización de misioneros o propagandistas (du'āt, sing. dā'ī) dentro de la sociedad secreta de la dinastía. El jefe de los du'āt, quien recibía el título de Dā'ī l-Du'āt o de Bāb (puerta, es decir, acceso al conocimiento del Imam), se encontraba en la cima de la jerarquía y controlaba la totalidad de misioneros esparcidos en el Mundo Musulmán, la cual además daba servicios de información al gobierno fāṭimida y difundía sus instrucciones. Tal organización, que contaba entre sus miembros a importantes figuras de las letras, las artes y la filosofía, introducía consigo cierta atmósfera de inquietud por todas partes, la cual formaba en sí uno de los recursos más eficientes de que disponían los Fāṭimidas.

Dado el lugar que ocupaba la persona del Imam en la ideología fāṭimí, las crisis dinásticas se transformaron en otros tantos grupos de seguidores de un miembro desaparecido de la dinastía, tomándolo como mahdī, como es el caso de los druzos respecto a Al-Hākim bi-'amri Llāh (r. 996-1021), o pretendiendo la ascendencia de una rama no reconocida, como suce-

de con los nizarís (Aghā Khān) o los musta'alís, sin que por otra parte estos cismas hayan afectado el control sobre las sociedades urbanas sunnís del Imperio. La decadencia política de los Fāṭimidas prosigue un esquema del todo semejante al de los 'Abbāsidas en provecho de su propio vizirato y fuerzas armadas, sin que sus pretensiones de autoridad religiosa interfieran en su evolución. Durante el siglo XI tanto la república qármata como el Imperio Fāṭimí decaen, desapareciendo la primera y manteniéndose el segundo solamente gracias a la barrera que han establecido los reinos cruzados en Siria y Palestina, la cual lo separa del resto del Oriente musulmán, donde ya ha comenzado la reacción sunní, y no será sino hasta 1171 que Salāḥ al-Dīn acabe con la dinastía.

La era buyí en Bagdad

La decadencia política del califato 'abbāsida, iniciada de hecho con la estancia en Sāmarrā' (836-92) y la protección de los mercenarios turcos, se recrudece con la llegada en el siglo X de unos nuevos protectores, los Buyís. El califato había ya sufrido la influencia de otra dinastía poderosa en Irán, los Samānidas, pero la ocupación buyí de Bagdad de 945 a 1055 representa el poder de una dinastía shī'í y persa sobre el califato sunní durante la época del apogeo de los Fatimidas.

Los Buyís remontaban su genealogía hasta la nobleza iraní preislámica y la casa real sasánida, y mantenían numerosos elementos de la tradición persa; así, tomaron el título de Shāhinshāh (rey de reyes) como protectores del califato, en lugar del de sultán preferido por los turcos. Por otra parte, la familia buyí había mantenido la religión zoroastriana hasta finales del siglo IX, en que adoptó el shi'ismo bajo su denominación zaydí, conversión que les permitió introducirse en la

política musulmana de la región.

Proviniendo de la jefatura de bandas armadas que sustentaban la ideología de los medios más adversos al califato sunní, a su entrada en Bagdad la dinastía efectuó una nueva conversión, ahora dentro del shī'ismo, que permanece aún bastante oscura: Como la doctrina zaydí, con su militancia extrema, los habría obligado a entregar el califato a un Imam 'alida, prefirieron volverse en seguidores de la ithnā 'ashariyya, en la que el estado de ocultación del Imam permitía la permanencia de los poderes constituidos y no ponía obstáculos para la presencia en el poder de una piadosa familia shī'í como protectora del califato 'abbāsida.

El califa, a pesar de su carencia de poder efectivo, continuaba representando una fuente de legitimidad política para la sunna, y al investir a su protector buyí, este gozaba de cierto crédito ante los sunnís de toda la Casa del Islam, mientras los 'Abbāsidas aceptaban un nuevo dominio pero mantenían su continuidad como dinastía, la cual era parte fundamental de su prestigio como califas sunnís. De esta manera se entabla una extraña simbiosis de intereses que alía a 'Abbāsidas y Buyís en contra del expansionismo fatimí al mismo tiempo que se manifestaban claramente las diferencias entre shī'a septimana y duodecimana.

Los Buyís secundarán al califato en contra de las pretensiones fāṭimidas, y harán respaldar por los 'ulamā' shī'ís las proclamas denunciando como falsa la genealogía fāṭimí: "Se dió lectura con gran solemnidad en 402/1012 de un documento firmado por los representantes calificados del shi'ismo y el sunnismo en Bagdad, denunciando como una impostura la pretensión de los Fāṭimidas de descender de Fāṭima, la hija del Profeta y esposa de 'Alī (82).

A lo anterior se agregan acciones concretas contra Fāṭimís y qármatas, y es necesario notar que los gobernantes buyís reprimieron con la misma energía las revueltas sunnís y shī'ís.

Sin embargo, se trata de una dinastía shī'í de marcado carácter duodecimano, y su régimen favorecerá el desarrollo doctrinal de la ithnà 'ashariyya. Grandes mecenas, construyeron colegios y bibliotecas para la difusión del shī'ismo junto con el de las artes y ciencias en general. Un punto posee particular importancia: su apoyo al shī'ismo ritual. Los buyís sostuvieron y alentaron las formas de expresión de la piedad shī'í, al grado que se les ha atribuido su forma actual, dando ellos rango oficial a las grandes celebraciones de la ithnà 'ashariyya, el 10 de muharram (la 'Āshūra, conmemoración del martirio de Ḥusayn) y el 18 de dhū l-Ḥijja (conmemoración de Ghadīr Khumm, v. supra, p. 6, N. 9). A ello se agregó la intención de hacer maldecir en las mezquitas a los tres primeros califas rāshidūn y a los enemigos de 'Alī (83). Estas disposiciones tuvieron el resultado de exacerbar la violencia entre shī'ís y sunnís en las calles de la metrópolis califal, sufriendo, como siempre, la mayor parte o la totalidad de las pérdidas los shī'ís (84). A pesar de esto último, la era buyí permanece como una de las épocas más brillantes de la ithnà 'ashariyya, siendo de gran influencia en la consolidación de la comunidad y de su doctrina. Así, afirma Henri Laoust: "La literatura doctrinal de los duodecimanos conoció bajo el régimen buyí una sorprendente vitalidad; la mayor parte de sus obras maestras vieron entonces la luz" (85). Es la época en que escriben eminentes teólogos, tradicionistas e historiadores shī'is: Ibn Bābūyah (m. 991), Al-Shaykh al-Mufīd (m. 1023), Al-Sharīf al-Rāqī (m. 1016), quien compone Al-Nahj al-Balāgha, el compendio

más aceptado de tradiciones de 'Alī (86), Al-Sharīf al-Murtadā (m. 1045), y Abū Ja'far al-Tūsī (m. 1068).

La reacción sunní

El incremento del poder de una nueva familia, la de los Saljūq, que ocupa Bagdad en forma definitiva en 1060, señala el inicio de la reacción sunní frente al avance de la shī'a que caracterizó el siglo anterior. Los nuevos protectores del califato parten de una base territorial iraní, al igual que los Buyís, pero a diferencia de éstos pertenecen a la etnia turca, lo que ha conducido a algunos autores a una peligrosa equivalencia de turco como sunní, contrapuesta a la ya mencionada de persa como shī'í.

Pero si podemos caracterizar el régimen saljūqí como representativo de la reacción sunní, al igual que Claude Cahen: "En materia de política interna, el régimen saljūqí se define por una voluntad sistemática de reorganización ortodoxa de la sociedad musulmana" (87); hemos de convenir con el mismo autor en que "El papel desempeñado por los turcos en todo esto pudo haber sido el de intensificar el movimiento, pero nunca el de crearlo" (88).

Ciertamente, las dos grandes personalidades que llenaron las dos facetas del movimiento de reforma en la sunna fueron de origen persa; Nizām al-Mulk (m. 1092), vizir de Alp Arslān, quien en sus funciones organizó la primera escuela dedicada a la difusión del fiqh sunní (shāfi'í), la Escuela Nizāmiyya, fundada en Bagdad en 1065, la cual se encuentra en el inicio de la formalización del pensamiento sunní alrededor de la escuela (madrasa). El segundo personaje es Muhammad al-Ghazzāli (m. 1111), quien realiza la gran síntesis de la sunna con el pensamiento místico. Así, afirma H. Massé: "Al Ghazzāli regeneró

en verdad el Islam realizando en su obra la síntesis de los elementos tradicionalistas, racionalistas y místicos" (89), de tal manera que la nueva "ortodoxia" estaba conformada con elementos nuevos, que no hubieran sido reconocidos por la sunna de los siglos anteriores.

La reconciliación de sunna y misticismo (ṣūfī) afectó especialmente a los shī'īs ismā'īlīs, para quienes la aceptación de una doctrina oculta era uno de los pivotes de su propaganda. Por otra parte, la resistencia a la reforma sunní provino de ellos principalmente: Un grupo de ismā'īlīs bajo el mando de un dā'ī fāṭimī que ha roto con la organización central en El Cairo, Ḥasan b. Ṣabbāḥ, se pertrecha en la fortaleza inexpugnable de Alamūt (montañas de Elburz) y trata por medio de acciones terroristas de combatir la reforma, siendo una de las víctimas que se le atribuyen el mismo Nizām al-Mulk.

A partir de Alamūt este grupo que se autodenomina "seguidores de Nizār" (nizārīs) (90), y a quienes los autores sunnīs otorgaron, al parecer falsamente, el nombre de tomadores de hashīsh (-hashshāshūn-, del cual deriva la palabra "asesino" de varias lenguas europeas), funda un pseudo-estado (91) conformado por una serie de fortalezas en Irán y Siria, centrando su organización en el sistema esotérico de la doctrina fāṭimī. Marshall Hodgson considera el movimiento como una reacción de las masas campesinas en contra de las políticas agrarias de los Saljūq y del papel preponderante de los 'ulamā' en el nuevo sistema sunní, con lo que explica sus métodos de eliminación "por asesinato" de individuos: príncipes y 'ulamā' eminentes.

La reforma era sin embargo demasiado fuerte y sus orígenes mucho más profundos de lo que podía alcanzar dicha estrategia, y los nizārīs fueron absorbidos con el tiempo por la dinámica de la sunna y colaboraron con el califato (92).

La ithna 'ashariyya siguió a la par de la sunna el desarrollo alrededor de la madrasa, en el que incluso la había antecedido. De hecho, la política de escuela oficial era un invento de los Fatimidas (v. supra, p. 42) (93), y la "Casa de la Ciencia" (Dar al-'Ilm), fundada en 993 en Bagdad por los Buyís para la difusión de la ciencia antigua y las doctrinas duodecimanas, es el antecedente más cercano de las primeras escuelas oficiales sunnís, la Nizamiyya y la Mustansiriyya.

Este desarrollo escolástico que prosiguen tanto sunna como ithna 'ashariyya con igual ímpetu encierra en alguna manera el resultado final de la evolución del Islam en la época clásica, y ambas corrientes, como sistema, alcanzan una forma, quizá no definitiva, pero sí una estructura que en lo fundamental les es familiar hasta hoy en día. Las nuevas elaboraciones se harán en el futuro tomando en cuenta este desarrollo.

VI. EL SISTEMA IDEOLÓGICO DE LA ITHNÀ 'ASHARIYYA

La formación histórica de la ithnà 'ashariyya, expuesta en los capítulos anteriores, puede hacernos comprensibles determinados puntos que la caracterizan como un sistema ideológico, en el que los símbolos son generadores de una conciencia social y conducentes a la acción en la esfera política para la comunidad que los ha adoptado. Siendo la comunidad duodecimana parte de la Umma Islámica, el análisis de sus símbolos no puede ser entablado sino a partir de la comparación con otros sistemas del Islam.

Ithnà 'ashariyya y extremismo 'alida

Todas las divisiones del shī'ismo, con la posible excepción de los zaydíes, poseen en común un elemento de gnosis del que es depositario el Imam. La shī'a duodecimana, a pesar de haber evolucionado alrededor de los medios apegados a la Costumbre del Profeta y de seguir un desarrollo paralelo al de la sunna, coincide en este punto con los shī'ís extremos, otorgando como ellos un conocimiento de naturaleza superior al Imam, quien es el dispensador del saber oculto. Esta gnosis del Imam aparece en varias de las tradiciones que se les atribuyen a 'Alī, Zayn al-'Ābidīn y, particularmente, Ja'far al-Şādiq (94).

Pero a pesar de la presencia de estos elementos espirituales y ocultos en la ithnà 'ashariyya, la historia nos mostrará su desarrollo no solamente separado del misticismo, sino en múltiples ocasiones en conflicto con éste. Naturalmente, ello se encuentra relacionado con las diferencias entre los medios shī'ís allegados a los Imams y apegados a la tradición escritural y los grupos extremistas en zonas y comunidades periféricas, donde el Islam se introduce a costa de extraños

sincretismos con sistemas de creencias anteriores.

En lo que se refiere a militancia política, después de la masacre de Karb Allāh, los medios seguidores de la tradición dentro de la shī'a y los Imams reconocidos por ellos se abstuvieron de la oposición armada y de buscar por medio de la revuelta la transformación del orden social para propiciar la llegada del Imam a la jefatura real de la comunidad musulmana. Así, mientras entre los grupos de ghulāt la proclamación de un Imam-mahdī convierte al legitimismo 'alida en la bandera de la insurrección, encausando el descontento social sobre la reivindicación de los derechos al mando de la familia del Profeta, los shi'ís tradicionalistas se adaptan a la corriente mayoritaria del Islam y se abstienen de toda oposición militante.

La ocultación viene a consolidar dicha actitud en la ithnā 'ashariyya, pues gracias a ella el heredero legítimo del mando de la Umma se encuentra fuera de vista, siendo desconocida su voluntad, permitiendo esto a la comunidad de los fieles colaborar con las instituciones vigentes hasta su vuelta como mahdi. De esta forma, la desaparición del doceavo Imam, en lugar de llevar a sus partidarios a un misticismo revolucionario semejante al de los ghulāt y septimanos, la ithnā 'ashariyya se mantiene dentro del desarrollo escritural y la no militancia opositora que han iniciado sus Imams.

Se ha mencionado como Claude Cahen atribuye esta actitud de la ithnā 'ashariyya a la importancia que poseen, entre sus fieles, los sectores urbanos acomodados de la época 'abbasida; comerciantes, funcionarios del estado y terratenientes, a quienes podría interesarles muy poco modificar el orden reinante sacrificando su situación presente (95). En todo caso, la proliferación de la literatura duodecimana en la época

subsiguiente a la desaparición del Imam nos revela una comunidad madura, capaz de sostener su propio desarrollo haciendo abstracción de la presencia de la guía inspirada. El disimulo de las convicciones (taqiya), como un medio de preservar la verdadera doctrina se convierte en el medio de aceptar de facto el mando considerado ilegal, puesto que el mismo Imam al permanecer en ocultación practica el disimulo mientras la injusticia prevalezca sobre la tierra.

La ocultación permite de esta manera actuar sin el Imam sin renunciar formalmente a él. En cuanto al saber oculto, dicha postura implicará la ruptura con su depositario, lo que desembocará en la relegación del misticismo dentro del sistema de la ithnà 'ashariyya. De hecho, la tendencia de los 'ulamā' shī'is duodecimanos será de condena al misticismo como vía espiritual después de la época en que la sunna ha conciliado tradición escritural y mística gracias a la obra de Al-Ghazzāli. Para comprender este hecho debemos tener en cuenta la base de autoridad espiritual del Imam fundada en su gnosis: al pretender acercarse a la fuente espiritual, los místicos tratan de restablecer el contacto roto y obtener un conocimiento superior al de la tradición comunitaria de la que son depositarios los 'ulamā'. Estos, naturalmente, tratarán de aislar la fuente de primacía espiritual afirmando la imposibilidad de aproximarse a ella y manteniendo las manifestaciones de piedad y de sacrificio como única vía espiritual plausible.

Ithnà 'ashariyya y zaydismo

La corriente shī'í más extrema en cuanto a militancia política, puesto que en sus inicios consideraba que el gobernante legítimo era todo aquel Imam 'alida que se apoderase del poder por las armas, es sin embargo la más próxima a la ithna 'ashariyya en cuanto a apego a la tradición del Profeta y en

el rechazo al misticismo. Sin embargo, es el carácter opositor sin grandes elaboraciones lo que distingue al zaydismo, lo que explica Henri Laoust en los siguientes términos: "Este carácter militante y voluntariamente agresivo del zaydismo primitivo traiciona el malestar resultante, en diversos medios shī'ís, de la impotencia de un imamismo demasiado confiado en su legitimidad escritural y del esoterismo de los extremistas que da paso a nociones irreconciliables con las bases de la revelación"(96).

Por otra parte, son los shī'ís más alejados de atribuir una gnosis espiritual al Imam, el cual debe demostrar su naturaleza de guía de la comunidad con los hechos. Tampoco posee, como entre duodecimanos e isma'ilíes, los atributos del mahdī, ni se espera el retorno de Imams pasados.

La zaydiyya es, en consecuencia, una secta predominantemente política en sus orígenes, en la que la actitud rebelde rebelde opaca las elaboraciones intelectuales y místicas, consiguiendo apenas un magro desarrollo legal y teológico en el que se unen influencias sunnís, mu'tazilís y duodecimanos. En este sentido, su evolución ha sido contraria a la de la ithnà 'ashariyya, cuya producción pretendía rivalizar con la de las escuelas sunnís mientras se abstenía de la rebelión armada.

Ithnà 'ashariyya y sunna

La shī'a duodecimana evoluciona en común con las escuelas (madhahib) de la sunna en el pensamiento tradicional, escritural y legalista. A partir de esto, ha sido comparada con las escuelas sunnís, pero sería difícil considerarla exclusivamente como tal; así, Joseph Eliash nos hacer notar que "Como cualquier otra escuela legal, la jurisprudencia duodecimana concibe a la Sheri'a, en contenido, como la voluntad reve-

lada de Dios, combinada con los derivados legales resultantes de su interpretación; y en función, como el regulador de todos los asuntos de la comunidad y el individuo. Pero, como la *ismā'iliyya*, y a diferencia del zaydismo y las cuatro escuelas, confina la infalibilidad a la fuente divina de la Shari'a, por lo que extiende la duración de dicha fuente para incluir la vida de los doce Imams después de muerto el Profeta" (97).

Así, a pesar de que los doctores de la *ithnā 'ashariyya* hayan enfrentado sus puntos de vista sobre fiqh y teología en los mismos términos que los sunnís, al remarcar las cualidades de los Imams como fuente de la ley, atribuyen a éstos elementos exaltadores (98). De esta idealización de la piedad de los Imams en términos aceptables para la tradición escritural al anuncio de la gnosis espiritual del Imam no hay sino un paso, el cual la literatura duodecimana no ha vacilado en dar (v. supra, p. 49 y N. 94).

Jā'far al-Sādiq es la figura más notable tanto del misticismo duodecimano como de su tradición jurídica entre los Imams. A él se le atribuye igualmente el haber iniciado la exégesis alegórica del Corán y el haber organizado el fiqh duodecimano, al que algunos denominan fiqh ja'farí. Respecto a él y a sus antecesores, 'Alī Zayn al-'Ābidīn y Muhammad al-Bāqir debemos resaltar que son reconocidos por la sunna, existiendo una gran semejanza entre el modelo jurídico sunní y el duodecimano.

Esta semejanza es de gran interés dada la diferencia en las fuentes, ya que la *ithnā 'ashariyya* considera verídicas únicamente las tradiciones que provienen de los miembros de la familia del Profeta (y aún entre éstos excluye a los enemigos de 'Alī, como sucede con 'Ā'isha) y de los partidarios decla-

rados de los Imams, lo que no ha impedido que las compilaciones sunnís de hadīths y las duodecimanas (denominadas akhbār) contengan un corpus de tradiciones semejantes.

De esta manera, afirma Henri Massé: "...si se pone a un lado el fondo de la doctrina, sunnismo y shī'ismo no se encuentran separados más que por divergencias secundarias de liturgia" (99). Entre estas divergencias encontramos modificaciones en la llamada a la oración y en la profesión de fe, en las que los shī'ís duodecimanos agregan algunas frases mencionando a 'Alī. Además el número de oraciones diarias indispensables ha sido reducido a tres en diversas épocas y regiones, y se agrega un énfasis especial en la pureza ritual y en las actitudes que deben guardarse durante la plegaria, ya que ésta puede ser invalidada si es dirigida por un bastardo, por ejemplo, o por alguien que ha cometido una falta grave, o si se realizan determinados gestos, como el cruzar las manos.

En el aspecto legal, la diferencia más importante se encuentra en el derecho matrimonial, en el que el shī'ismo admite la unión temporal por un plazo convenido (mut'a) "ese matrimonio, común en la Arabia pagana y tolerado por Muhammad en sus comienzos, se desliga en forma automática al expirar el plazo fijado por común acuerdo de las dos partes; habiendo sido pronunciada la abolición de este matrimonio por 'Umar, a quien los shi'ís no reconocen, estos no debieron renunciar a su tolerancia" (100).

Sin embargo, dejando aparte las diferencias en el código como resultado final de un proceso, existe una importante diferencia en la manera de enfrentar la formación de una opinión legal. La sunna exalta el valor de la Umma al consagrar el consenso (ijmā') como criterio de valor jurídico. En cambio, la ithna 'ashariyya considera válida como tal únicamente la opi-

nión del Imam, pero esta es accesible por medio de la razón, de manera que por medio del "esfuerzo" (ijtihād) es posible alcanzarla. El ijtihād fue abandonado por la shī'a duodecimana en la época de la ocultación al igual que en la sunna para ser restablecido únicamente en la primera al final de la época bu-yí (10¹), y exalta los valores racionalistas provenientes de la escuela mu'tazilí.

Tal influencia, que se expresa en el concepto de taklīf, es decir, el compromiso del hombre y la divinidad bajo la ley moral para obtener la salvación, nos muestra a la divinidad con un carácter justiciero y bondadoso. Mientras en la sunna la voluntad de Dios adquiere a partir de Al-Ash'arī el rango de un misterio impenetrable para las facultades humanas, entre los duodecimanos los actos de Él están sujetos a las leyes morales y a la razón, de acuerdo con la cual debe dar al hombre guía correcta, y recompensar su obediencia y castigar su desobediencia en términos para él accesibles. (v. N. 58).

La guía divina procede en la ithnā 'ashariyya de los enviados o pruebas de la divinidad: los Profetas y los Imams, emparentados entre sí y representando la vía de la salud eterna. El Imam es "el mejor hombre de su generación", uno solo con la ley divina (sharī'a) infalible e impecable, así como su intérprete, factor y ejecutor, siendo indispensable para el plan de salvación, sin el cual la vida terrestre carecería de sentido, de ahí que se encuentre presente aunque no manifiesto. Así, Henry Corbin hace resaltar el hecho de que dentro de la visión soteriológica de la ithnā 'ashariyya la Imama es superior a la profecía, puesto que esta última es temporal, limitada en el dominio de la historia, mientras la Imama se prolonga por la eternidad (102).

Finalmente, es posible decir que no existe ninguna base para clasificar la *ithnà 'ashariyya* como una ideología revolucionaria en contraposición con la *sunna* durante la época clásica. El rechazo "por principio" que podría implicar la existencia de los Imams frente al califa sunní no operó, y el mismo Imam Ja'far al-Şādiq aconsejó a sus seguidores colaborar con los 'Abbāsidas. La ocultación, como ya se ha mencionado, no produjo una actitud opositora militante como entre los *ghulāt* y la *ismā'īliyya*, y la dinastía *shī'ī* de los Buyidas buscó la legitimación por parte del califato sunní. Por otra parte, la desobediencia al gobierno nunca fue planteada por autores duodecimanos (103), sino sunnís, a partir de Ahmad Hanbal, quien apunta el deber de los 'ulemā' de preservar la ley en contra del califato, aún sin atacar a éste como institución, mientras que la *shī'a* y la *mu'tazila* se han pronunciado a favor del intento de Al-Ma'mūn por obtener autoridad religiosa. Las elaboraciones posteriores de autores musulmanes en contra del "gobierno tiránico" provienen así mismo de sunnís: Al-Ghazālī e Ibn Taymiyya. La aceptación de la *ithnà 'ashariyya* al orden de facto no solo se refleja en sus acciones, sino también en la teoría (104).

Ethos shī'ī y visión duodecimana de la historia

Al discutir la caracterización del *shī'ismo* como un sistema poseedor en sí de elementos revolucionarios, Hamid Enayat anota lo siguiente: "los rasgos distintivos del *shī'ismo* en relación con el sunnismo deben ser buscados no solo en sus principios fundamentales, sino dando quizá mayor importancia al ethos, el tono de las actitudes desarrolladas históricamente que han inspirado la postura *shī'ī* en los sucesos controvertidos de la historia, sociedad y dogma del Islam. El desacuerdo

real entre sunnís y shī'ís en ciertos detalles de teología y práctica legal no han sido tan importantes como este ethos, o en las palabras del moderno erudito shī'í S. Husayn Jafri, 'como el "espíritu" actuante detrás de esas divergencias bien menores'..." (105).

Enayat relaciona este ethos formado por los sentimientos y actitudes arrastrados por el grupo a lo largo de los siglos con la consciencia de pertenecer a una minoría que debe defender sus puntos de vista y demostrarse a sí misma ser la depositaria de la guía correcta. En esta forma se corresponde un "elitismo shī'í" a la guía del líder impecable, concepto opuesto a la noción de consenso, total o mayoritario (ijmā') de la sunna.

Por otra parte, este espíritu minoritario se expresa en una visión histórica centrada en la noción de caída y de búsqueda de regeneración, como hace notar Bernard Lewis: "Tras el asesinato de 'Alī, quien para los shī'ís era el único califa legítimo después del Profeta, todos los demás se constituirían por consiguiente en usurpadores, y la historia tomaba así un cause equivocado. La comunidad estaba, por así decirlo, viviendo en pecado" (106). Mientras para la sunna Dios no permitiría la caída de la comunidad en el error, lo que avala la opinión generalizada, la *ithnā 'ashariyya* busca la redención en la guía inspirada.

NOTAS (Primera Parte)

- 1) Sobre la descomposición de la moral tradicional de la Meca, v. Manuel Ruiz, Mercaderes... pp. 59-65, *passim*.
- 2) V. Régis Blachère, Le Coran, capítulos II y III sobre el mensaje coránico en la Meca y Medina, respectivamente. El Corán, xxx, 38; lxiv, 16-7; xlvii, 40; lix, 9, y especialmente la sura xc en su totalidad entre las reveladas en la Meca, y ii, 211, 255, 265-269, 275; iii, 86, 128; ix, 34-5, 60, 68, 69-100; iv, 41; lvii, 7; lviii, 13-4; lxiii, 10; entre las de Medina. La cantidad de aleyas medinenses acusa por sí misma la importancia dada a limosna legal en ese período.
- 3) Manuel Ruiz, Mercaderes... p. 38, N. 41 y pp. ss.
- 4) En Al-Muqqadima, Libro II el principio de la 'aşabiyya parece ligado exclusivamente a la organización tribal, como por ejemplo, en el título del capítulo viii, "La aşabiyya solo opera mediante coligaciones basadas en la agnación o en vínculos análogos". En el mismo cap.: "Cuanto más inmediato es el parentesco entre los coligados más íntima es la unión y más sólida, ello es la influencia de los lazos sanguíneos que se manifiestan en su mutuo socorro y toda su conducta". Posteriormente, la religión aparece como una forma superior de 'aşabiyya: Libro III, cap iv: "Los imperios se logran por la conquista; para efectuar la conquista se precisa apoyarse en un partido animado por un mismo espíritu de 'aşabiyya y encausado a un único objetivo. Ahora bien, la unificación de los corazones y las voluntades no pueden operarse sino por el poder divino y para el mantenimiento de la religión".
- 5) El término Umma puede, por su semejanza con la palabra umm (madre) establecer una relación lógica con esta en la mente de los hablantes de árabe. Se considera proveniente de una raíz similar en hebreo o arameo, y, a su vez posiblemente del sumerio, bajo el significado de "tribu" o "pueblo". A pesar de encontrarse en una inscripción árabe preislámica, su uso fue restringido anteriormente al Profeta, y no aparece en la obra de la Jahiliyya. En el Corán designa comunidades de base étnica tanto religiosa como lingüística, pero formando generalmente parte del plan de salvación divina, a diferencia de Qawm el término más común en árabe tanto para tribu como para pueblo, el cual aparece con más frecuencia, pero utilizado exclusivamente para referirse a los réprobos. V. El, art Umma y WM Watt, Islamic... I, 4, The nature of the Community.
- 6) Maxime Rodinson, Islam... p. 36.
- 7) Muhammad es el "sello de los profetas", el cual viene a completar la revelación y darle su forma definitiva ya en el Corán xxxiii, 40 "rasūl Allāh wa-khatam al nabiyīn. En la nota

la traducción de Ali A Yusuf leemos; "Khatam means a seal or the last part of a thing ... indicates perfection in Profethood.

8) Régis Blachère, Le Coran... pp. 56-7, El Corán, lvii, 10.

9) Los shi'ís ven en el incidente ocurrido después de la última visita de Muhammad a la Meca la prueba irrefutable de la delegación de la khilāfa a favor de 'Alī. Ante su comitiva, el Profeta tomó a 'Ali de la mano y anunció: "De quien soy yo el mawlā (¿el patrón?), 'Ali es también el mawlā" (Man kuntu mawlāh fa 'Alī mawlāh). La sunna considera el acto solamente como una exortación para tener a 'Alī en la más alta estima. V. EI, art. Ghadīr Khumm.

10) Manuel Ruiz, "Imama... p. 63.

11) Idem. Al respecto, encontramos en WM Watt, Islamic..

p. 35: "It was a common idea among the Arabs that noble qualities were inherent in certain stocks and were genetically transmitted. It was presumably for this reason that leadership was restricted to families which had given evidence that their stocks carried qualities of leadership".

12) La ridda es la rebelión de las tribus de Arabia que habían jurado fidelidad al Profeta, y que a la muerte de éste se consideran libres de su compromiso y no reconocen a sus sucesores. Entre ellos surgen nuevos profetas a imitación de Muhammad, que al ser finalmente derrotados sin duda contribuyeron a reforzar el dogma del "sello de la profecía" (v. N. 7).

13) Fadak será entregado o confiscado a los herederos de 'Alī y Fāṭima por los califas omeyas y 'abbāsidas de acuerdo con sus intereses de acercarse a esta familia o por sus simpatías por ella o por el shī'ismo. V. EI, art. Fadak, así como Dominique Sourdel, "La politique...pp. 5-22 passim.

14) La designación de este consejo ha sido puesta en duda por varios autores, entre ellos Caetani, apud. M Ruiz, Imama... p. 64.

15) Ya'qūbi, apud M Ruiz, Imama... p. 65.

16) MA Shaban, The Abbasid... p. 141.

17) A Hasnawi, "El Islam...p. 274.

18) Desde el califato de 'Uthmān, los Omeyas comienzan a formar una política de clientelazgos tribales dentro de Siria como un coto cerrado "En la provincia Siria, un tipo de organización socio-militar específica asegura a la vez a los conquistadores llegados de Arabia y los árabes que ya estaban ahí bajo la dominación bizantina el control a partes iguales de los recursos de la provincia...A partir de entonces la provincia queda enclaustrada y se establece un control muy severo sobre la inmigración. Tal coherencia de intereses otorga al gobernador de la provincia, Mu'āwiya, un poder formidable que no

tardará en utilizar cuando se presente la ocasión" A Hasnawi, *El Islam...* p. 271. Respecto a la versión del Corán, los partidarios de 'Alī en varias ocasiones han acusado a 'Uthmān de haber suprimido en el texto los versículos que designan explícitamente a 'Alī como sucesor.

19) Ṭabari, apud RA Nicholson, *A Literary...* p. 215, N. 2.

20) Wellhausen, *Ibid*, NN. 1 y 4.

21) M Ruiz, "Imama...p. 67.

22) Los tres habían conspirado anteriormente también en contra de 'Uthmān. 'Ā'isha había sido la más joven de las esposas del Profeta, hija de Abū Bakr y enemiga de 'Alī, al que detestaba desde que éste aconsejó repudiarla. Es vituperada por los shī'īs.

23) V. A Hasnawi, *El Islam...* pp. 271-3.

24) "Tout musulman élu par la Communauté peut être calife, à quelque ethnie qu'il appartienne: il ne lui est pas demandé d'appartenir à la famille du Prophète, ni même à la tribu de Quraysh, et non plus à la race arabe; il ne lui est pas demandé que d'être pieux et juste" Louis Gardet, *Les Hommes...* p. 211.

25) WM Watt, "Shi'ism... p. 159.

26) El carácter heroico de 'Alī se vió sujeto a la exageración aún entre los shī'īs moderados y los sunnīs, adaptándose a la imagen del héroe legendario, a la manera de 'Antara, capaz de proezas increíbles: "luchaba solo contra veinte, treinta, cincuenta guerreros. Cogió la argolla de la puerta de Khaybar y la sacudió; la ciudad se estremeció hasta sus cimientos y de lo alto de sus murallas cayeron algunas almenas. [Con Dhū l-Fiḡār] golpeó a Mar Saba que tenía sobre la cabeza una artesa de mármol [?], hendió en dos a él y su caballo, de un solo tajo, y su sable penetró en la tierra dos o tres codos; y se oyó una voz que en el aire gritaba: No hay sable como Dhū l-Fiḡār; no hay caballero como 'Alī [la sayf illā Dhū l-Fiḡār wa la shābb illā 'Alī]. Fue enviado secretamente a cada uno de los profetas y abiertamente a Muhammad" Gaudefroy Demombynes, *Mahoma*, p. 191.

27) Ibn Khaldūn afirma en *Al-Muḡaddima*, Libro II, cap. xxvii: A una de estas sectas se le denomina golat [...] enseñan la divinidad del imam. "Es un hombre -dicen- dotado de atributos de la divinidad" o bien "Es un individuo en cuya humanidad se ha operado la unción divina". Esta creencia coincide con la que enseñan los cristianos de Jesús. Alī hizo quemar vivos a varios individuos que profesaban esa doctrina".

28) Henri Massé, *L'Islam...* pp. 37 y 43-4.

29) MA Shaban, *The Abbasid...* p. 142.

30) Abu Hanifa Dinawari, apud I. Goldziher, *MS*, vol. II, p 29 39.

31) Bernard Lewis, "On the Revolutions... p. 220.

32) Así aparece en la alocución de Al-Ḥajjāj, enviado por los

Omeyas a Kūfa, al presentarse en la mezquita: "...Estad alerta, pues si os apartáis del camino recto no toleraré vuestra negligencia ni prestaré oído a vuestras excusas. ¡Vosotros los iraquís sois rebeldes y traidores, sois la hez de las heces!" (Al-Mas'ūdī, citado por R Payne, La espada...p. 142). O bien en Al-Maqrīzī: "Cuando Dios creó el mundo, construyó, se dijo, diez caracteres tipo: Fe, Honor, Coraje, Rebelión, Orgullo, Hipocresía, Riqueza, Pobreza, Humildad, Miseria [...] el Valor dijo: Iré a Siria; Yo os acompañaré, dijo el Honor; el Orgullo dijo: Iré al Iraq; Yo os acompañaré, dijo la Rebelión". Apud Rafael Patai, The Arab... p. 21. Respecto a la colonización árabe de Siria e Iraq, v. A Hasnawi, "El Islam... pp 271-5, passim.

33) "Les Umayyades s'efforcèrent de neutraliser les Hāshimites par des moyens pacifiques. Après avoir obtenu le pouvoir, ils aimèrent à rappeler leur ascendance commune. Ils se mirent à les combler d'argent et de faveurs, que les Banū Hāshim, d'origine pauvre, acceptèrent avidement. Ceux-ci en vivaient dans un luxe ou ils risquaient d'oublier 'Alī et Šiffīn, et jetaient l'argent autour d'eux avec autant de prodigalité qu'il leur était alloué, pour ensuite aller à Damas mendier de nouveaux subsides, qu'en fait ils considéraient comme leur étant dus en droit" (C Van Arendonk, Les débuts...p.8). Sobre las malas maneras de pedir de la familia de 'Alī encontramos: "When members of the House of 'Alī came to visit him Mu'āwiya in Damascus, which was now the capital of the Muḥammadan Empire, he gave them honorable lodging and entertainment and was anxious to do what they asked; but they (relates the historian approvingly) used to adress him in the vilest manner: sometimes he would answer them with a jest, and another time he would feign not to hear, and he allways dismissed them with esplendid presents and ample donations" RA Nicholson, A Literary...194. El historiador al que se refiere es Al-Ya'qūbī.

34) Claude Cahen, "Points de vue... p. 305.

35) Ibid. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, hecho prisionero, pide a Mukhtār que envíe tropas para liberarlo, pero hecho esto, no acude a Kūfa para estar entre sus partidarios.

36) V. M Rekayya, "Le Khurram-din...pp. 16-17, 23-7 passim. V. también N, 70, infra. La perdida de Mukhtar del reconocimiento del Imam viene cuando se aparta de los lineamientos de la tradición y lo declara personalidad divina, la cual es simultánea a la extensión a los medios campesinos: "Le désaveu vient seulement quand Mukhtar tombe sous l'influence des saba'iyya et en appelle a la révolte servile". Henri Laoust, Les Schismes... p. 29.

- 37) M Rekeyya, "Le Khurram-din... p. 20. "Contrairement au mouvement hāshimite dirigé par Ibrāhīm Muḥammad b. 'Alī (743-9), la révolte d' 'Abd Allāh b. Mu'āwiya manque de préparation et surtout d'idéologie".
- 38) Dozy, apud RA Nicholson, A Literary... p. 214.
- 39) WM Watt, "Shi'ism... p. 39. "The South Arabians came from a land of ancient civilization where for a thousand years kings had succeeded one another according to a dinastic principle and had been regarded as having superhuman quality". Sobre las funciones Mereditarias en la Arabia preislámica, v. Manuel Ruiz, Mercaderes... p. 38 y ss.
- 40) Goldziher, MS, vol II, pp. [90-92], 90-2.
- 41) Henri Laoust, Les Schismes... p. 29.
- 42) Goldziher, MS, vol II, pp [13], 25-6.
- 43) Camille Mansour, L'Autorité... cap I, pp. 5-21, passim
- 44) Claude Cahen, "Points de vue... p. 310, anota que Ibn Sa'd niega que hayan existido tales designaciones.
- 45) Ibid, p. 318.
- 46) Da'wa, en su acepción más común, invitación, llamada, es empleada en El Corán para referirse a la llamada al juicio final (xxx, 24). Otros sentidos relacionados son el de festín, celebración, como recompensa a los fieles. Bajo el significado de invocación, pasó a designar el llamado para seguir el partido de algún personaje como Imam en los medios opositores a los Omeyas. El papel de dā'i (realizador de la da'wa) fue tomado por Mukhtār como figura central junto con el Imam, predicando y elaborando el mensaje de éste, con lo que adoptó la actitud de prueba (hujja) del Imam. Los 'Abbasidas utilizaron la dā'wa para lograr el ascenso, pero después de éste destruyeron la secta que la sustentaba. En cambio los Fatimidas basaron su poder en la da'wa, que para ellos significaba zona de obediencia o comunidad. V. El, art. da'wa.
- 47) Claude Cahen, "Points de vue... p. 311 refiere que dicho testamento ha sido puesto en duda por una corriente moderna, pero que existen ejemplos semejantes durante esa época que pueden aportarle credibilidad.
- 48) Van Vloten, apud MA Shaban, The Abbasid... p. xiv.
- 49) Ibid, p. xv.
- 50) La burda y su color, el negro, se convirtieron en uno de los símbolos de la dinastía "The insignia of the Umayyads were the sceptre and the state seal and were passed in succession; to this the 'Abbāsids added the mantle, al-burda, of the Prophet [...]. The burda was meant to indicate that the 'Abbāsids were the true caliphs and the successors of the Prophet: it was to represent the theocratic character of their caliphate and to prove the exclusive right of the possessor of this relic

to the theocratic office, as against other pretenders. The prince and poet 'Abd Allāh b. al-Mu'tazz used this argument in order to refute the claims of the 'Alids" Goldziher, MS, vol II, pp. [54-55], 60-1.

51) La secta extremista 'abbāsī, la rawandiyya (de Rawand, en las proximidades de Isfahán), que poseía elementos esotéricos y consideraba a los jefes de la familia 'abbāsida encarnaciones divinas, fue masacrada por el califa Al-Mansūr en 758. Su sucesor inmediato Al-Mahdī, obligó a los supervivientes del ala extremista pro-'abbāsī a sustentar la idea de la designación de 'Abbās por el Profeta, tratando al mismo tiempo de anular las pretensiones 'alidas y de modificar el partidismo 'abbāsī dándole un caracter legalista, acorde a la sunna. V. H Laoust, Les Schismes... p. 62.

52) "These caliphs [los 'Abbāsidas] submitted to the divine law even in respect of their own persons, just as them required this of their subjects. Only under the 'Abbāsids was possible to award the epitet 'god fearing' to the caliph. Even as early as in his time al-Mansūr allowed a case that one of his subjects brought against him to be decided by a juge of the religious law. Few of the princes of the Umayyad dynasty would have tolerated that, and a comparatively unbiased historian of the two dynasties comments on this incident that the Imams excel the kings [los Omeyas] in that they willingly subordinate themselves to the ordinances of religious law" Goldziher, MS, vol II, pp. [57], 63.

53) Camille Mansour, L'Autórité... p. 24.

54) "D'une façon également normale, la propagande 'abbāsīde soulignait que toutes les branches de la descendance hāshimite étaient à priori équivalents -c'est à dire que seule comptait la parenté masculine- la propagande 'alide était amenée, dans la recherche d'un élément de superiorité, à mettre maintenant l'accent, ce qui était inconu dans la tradition antérieure, sur la descendance de Fāṭima, c'est a dire, du Prophète personnellement, mais par une femme". Claude Cahen, "Points de vue ... p. 333.

55) Henri Laoust, Les Schismes... p. 58.

56) "Mūsà l-Kāzim reste, devant le sunnisme, un homme fort respectable par sa science et la profondeur de sa foi ... Mais on s'est attaché aussi, en milieu sunnite, à souligner que Mūsà, en raison meme de sa vie plus troublée, ne fut pas, dans la connaissance du hadith, un homme aussi éminent que ses trois prédécesseurs: 'Alī b. Ḥusayn, Muḥammad al-Bāqir et Ja'far al-Şādiq. C'est ainsi que ni lui ni ses sucesseurs ne figurent dans les grands recueils consacrés aux hadiths et aux fatwas attribués aux grands Anciens (solaf)". H Laoust, Les Schismes p. 80.

57) Siendo Al-Ma'mūn de madre persa y Al-Amīn, su hermano contra quien se rebela de madre árabe, la guerra entre ambos ha sido interpretada como proveniente del choque entre dos caracteres nacionales diferentes.

58) "...rejeté par le sunnisme officiel, la pensée mu'tazilite fut largement accueilli des lignes dissidentes. Son influence est indéniable sur certains traités kharijites; elle se retrouvera, plus délibéré encore, dans le monde shi'ite". Louis Gardet, Les Hommes... p. 228. Entre los transmisores más importantes considera a Hishām al-Hakam (s. VIII). Un aspecto significativo de la influencia mu'tazili sobre la shī'a es el desarrollo de la noción de justicia divina apégada a la razón, a la que la divinidad se encuentra sujeta, y que forma la base de los compromisos entre Dios y hombre, y que alcanzará una importancia política considerable. Así encontramos en Ḥasan b. Yūsuf b. 'Alī b. l-Muttahar al-Hillī (1250-1326), Al-Bāb al-Hadī l-'Ashar: "The meaning of justice is that the Most High is far removed from every evil act and from being remiss in what is incumbent" p. 40. Dentro del sistema de Al-Hillī, el dolor humano no puede ser inútil, pues la divinidad está comprometida a retribuirlo en términos al alcance de la razón humana "Hence there must be taklīf, which is responsibility (ba'th) to Him to whom obedience is due (wājib) in that in which is labor (mashaqqa) by way of a begging ('alā jihat il-ibtidā') on condition of knowing" p. 46.

59) Henri Laoust, Les Schismes p. 111.

60) Los nusayrīs han sido considerados "pequeños cristianos" por semejanzas en el culto y la presencia del dogma de la trinidad. Sin embargo, estas características parecen haber sido tomadas de elementos locales en su zona de implantación.

61) Existen múltiples divergencias respecto a la edad, el lugar preciso y la fecha en que desaparece el XII^o Imam, siendo la adoptada aquí la aceptada por Henry Corbin, entrando en la ghayba el mismo día de la muerte de su padre: "Cette simultanéité est riche de sens pour le sentiment mystique. L'Imam Ḥasan al-'Askarī se propose aux siens comme le symbole de leur tache spirituelle. L'enfant de son âme devient invisible dès qu'il quitte ce monde, et c'est de cet enfant que l'âme de ses adeptes doit enfanter la parousie, c'est à dire, le retour au présent" Histoire... p. 103. Pero si es rica en simbolismo, la ocultación permanece bastante dudosa como hecho histórico, así las contradicciones son múltiples respecto a este hijo de Ḥasan al-'Askarī, al que se le atribuye como madre a la bizantina Narkēs (un punto más de contacto con el cristianismo, v. infra, N. 63). , una esclava, de la que la tradición popular hizo una princesa. Ibn Ḥazm, apud JN Hollister

The Shi'a... p. 92. afirma que Hasan al-'Askarī no dejó ningún hijo, y esto explicaría la insistencia de Ja'far, hermano de Hasan, al que la ithnā 'ashariyya conoce como Al-Kādhīb (el embustero), por reclamar la Imama. A ello se agrega la prohibición del Imam, dada a través de los wukalā', de hacer especulaciones sobre su persona.

62) Henry Corbin, "Sur la notion... p. 42."

63) La coincidencia con el cristianismo no parece casual. Así Henry Corbin reporta la leyenda de la princesa Narkès (en Hollister Narjīs Khatūn), a partir de Al-Kulaynī e Ibn Bābūyah (v. pp. 34 y 45). Fāṭima, la hija del Profeta, se aparece en sueños a esta princesa de Bizancio para iniciarla en el Islam, y, en la víspera de su boda planeada con un primo, la conduce a la basílica ornada para el festejo, donde se encuentran con Jesús y los doce apóstoles, y el Profeta con los, hasta entonces, once Imams, tomando 'Alī respecto a Muḥammad la misma posición que Sham'ūn al-Barsafa (Simón Pedro) respecto a Jesucristo. El diálogo entre los dos profetas es el siguiente: "A que has venido" -pregunta Jesús- "He venido a pedir la mano de la hija de tu legatario (waṣī) para mi hijo, con el fin de que a través de la pareja se realice la "reunión"". Como Narkès desciende de Sham'ūn, Jesús pide a éste su aquiescencia, y al aceptar Pedro, la espléndida comitiva enfila sobre la escala de luz hacia Bagdad, donde se consuma el matrimonio esa misma noche. V. Henry Corbin, "Sur la notion... pp. 42-3.

64) Claude Cahen, El Islam... p. 201.

65) Sobre el papel de la familia Nawbakhtī, v. S Amir Arjomand, "Religion... pp. 82-3.

66) En la versión de Al-Ṭūsī, apud S Amir Arjomand, antes de morir, el último wakīl, 'Alī b. Muḥammad al-Sāmarrā'i, transmite la siguiente ordenanza del Imam oculto: "Quienquiera que pretenda verme antes de la resurrección del Sufyānī y del grito [cósmico] de batalla (ṣayḥa) [signos del fin de los tiempos], es mentiroso y calumniador. "Religion...p. 84 (corchetes originales).

67) Claude Cahen, El Islam... p. 201.

68) Robert Mantram, L'Expansion ... p. 181.

69) El cadáver de Ismā'il había sido mostrado al público para que no cupiera duda de su muerte. Posteriormente, al mantenerse el grupo de sus partidarios, la historiografía duodecimana intentó demostrar que Ismā'il era indigno de la Imāma, la cual le habría sido retirada cuando Ja'far al-Ṣādiq lo descubriera en plena falta de embriaguez.

70) La relación entre shi'ismo extremista y revuelta campesina viene a reforzar la existente entre tradición iraní y shī'ismo. Bernard Lewis (The Arabs... p. 101) y Arnold Hottinger (The

Arabs, p. 86) apuntan al movimiento de Mazdak en la Persia sasánida como el antecesor de los movimientos campesinos de la época 'abbāsida aglutinados bajo una ideología shī'í extremista. Los historiadores sunnīs, por su parte, ya habían considerado tales ideologías como revivificaciones de la antigua religión iraní y renovaron las acusaciones de promiscuidad y posesión en común de las mujeres que habían sido lanzadas por la ortodoxia zoroastriana en su tiempo en contra de los qármatas. Hans.Kippenberg ("Mahdist... p. 249) determina la continuidad de dichos movimientos por medio del liderazgo aristocrático de la tradición persa: "Thus the movement of Muqanna' -and, we may add, that of Babak as well- established social relations which were contrary to the Islamic order that subordinated the ruler as well as town and country to divine law and its officials ['ulamā']. Since pre-Islamic times there existed in Iran rural communities which regulated their internal affairs without civic officials. They objectified their autonomy by means of the idea that salvation depends on obedience to an aristocracy of holy men. Muqanna' and Babak integrated this peasant culture and tried to transform it into a political order".

71) Sobre estas relaciones, v. Alexandre Popovic, La révolte des esclaves en Iraq au III/IX siècles, p. 122, y Silvestre de Sacy, Exposé... p. cxiii. El movimiento de los zanj por otra parte, mostraba influencias shī'is, atribuyéndose su líder una genealogía 'alida desmentida por Ṭabari (v. Présence Africaine n. 98, 1976, p. 64).

72) Por ejemplo "An early offshoot of ismā'ilism was founded by an iraqi ox-driver, Ḥamdān Qarmat, and developed communist tendencies relating to property and wives. By the turn of the tenth century, the Qarmatians, Bolsheviks of Islam, had established an autonomous state on the western shore of the Persian Gulf". (Phillip K Hitti, Makers... p. 97).

73) Claude Cahen, El Islam, p. 205.

74) Bernard Lewis, apud Robert Mantram, L'Expansion... p. 186.

75) Bernard Lewis no encontró corroboración de estos cargos (v. también N. 70 supra) y afirma que los qármatas seguían una estricta monogamia. V. Robert Mantram, L'Expansion... p. 186

76) "...the ideal of the Fātimid rulers of Egypt, and of the isma'ili sect which supported them in all the lands of Islam, was to reunite the Muslims under a 'Alid caliphate and bringing it to final victory in the whole world". Marshal C Hodgson, The Venture... vol II, p. 21.

77) Robert Mantram, L'Expansion... p. 122.

78) Bernard Lewis, "politics and war" p. 167

79) El sistema de fiqh ismā'ili fue fundado por el Qādī Nu'mān.

(m. 974), originario de una familia de 'ulamā' malikitas de Qayrawān, con lo que el derecho fāṭimí es una rama de la escuela legal malikita. Por otra parte, como esta esfera era ajena al núcleo ideológico de la isma'iliyya, eminentemente esotérico, nunca recibió desarrollos ni modificaciones. Nu'mān es el primero de una serie de altos funcionarios fatimís que poseyeron tanto la función de qādī en jefe (qādī l-quḍāt) como la de jefe de la organización misionera (dā'ī l-du'āt), reuniendo en su persona la máxima dignidad del zahīr y del bātin.

80) La genealogía fatimí fue criticada por casi todos los historiadores sunnís, con algunas excepciones célebres como Ibn Khaldūn, Al-Maqrīzī e Ibn Athīr, lo que ha permitido a algunos estudiosos modernos replantear la cuestión y defender la legitimidad de la dinastía, cuya falsedad parece más que evidente. De hecho, los Fāṭimidas mantuvieron siempre la preocupación por defender su descendencia de 'Alī, la cual era controvertida aún en su misma capital, El Cairo (v. Sylvestre de Sacy, Exposé... p. cclix). De Goeje, Mémoire... pp. 1-36, analiza los lugares de la ocultación del Imam ismā'īlī y de los inicios de la da'wa fatimida en tal forma que deja pocas dudas sobre la trasposición de los descendiente de Al-Qaddāḥ sobre el linaje de Ismā'īl. Por otra parte, los diferentes grupos de origen fāṭimí están en desacuerdo respecto al número de Imams entre Ismā'īl y 'Ubayd Allāh al-Mahdī: La dinastía fāṭimida oficialmente, los nizārís de Irán y de la India consideran tres, variando el orden en que aparecen los nombres, mientras los druzos consideran siete (la cifra sagrada). V. Shorter... art. ismā'īliyya.

81) A finales del siglo X aparece un tratado enciclopédico de inspiración ismā'īlī, las "Epístolas de los hermanos de la pureza" (Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā), escrito por varios autores conectados con los Fāṭimidas y los qármatas (V. RA Nicholson, A Literary... p. 371). Hottinger (The Arabs, p. 88) explica la atracción del isma'ilismo sobre los medios educados de la época por el racionalismo combinado con la espiritualidad y el llamado a la acción política. No es extraño, pues, que los Fāṭimidas hayan dado importancia a las instituciones de enseñanza, de las que la más célebre fue la "Alta Escuela de El Cairo, fundada en 972 y dedicada a Fāṭima (Al-Zahrā', la resplandeciente), que convertida posteriormente en la Universidad de Al-Azhar, es el centro más importante de la sunna desde fines del siglo XI.

82) Henri Laoust, Les Schismes ... p. 167.

83) V. Sylvestre de Sacy, Exposé... p. xxiii.

84) Los enfrentamientos entre sunnís y shi'ís en Bagdad datan de la designación de 'Alī Ridā como sucesor de Al-Ma'mūn, y tomaron un nuevo ímpetu con la política de hostigación anti-shī'í de Al-Mutawakkil. El califa Al-Muqtadir (r. 908-32) reinició los choques al destruir los lugares de culto y el cementerio shī'í en Bagdad, y los hanbalís profanaron estos lugares posteriormente. Los buyidas iniciaron una época de enfrentamientos particularmente violentos. Al organizar las celebraciones del martirio de Husayn, propiciaron los choques y el saqueo del barrio shī'í (Al-Karkh), en 949, 957 y 959. En 972, 974, 992, 999 y 1015 las celebraciones fueron prohibidas por la tirantez reinante. En 981 y 988 se produjeron incendios que destruyeron el Karkh por varios días después de la 'Āshūra. En 1029 y 1032 suceden sendos saqueos y masacres del Karkh. 1033 y 1037 ven originarse nuevos enfrentamientos alrededor de la pasión shī'ita, y en 1049, ante la prohibición de celebrarla, son los mismos shī'ís quienes levantan barricadas. En 1052 se producen nuevos enfrentamientos entre los shī'ís, y posteriormente el ejército, por una parte, y los sunnís por otra, que culminan con el incendio de los santuarios shī'ís, incluidas las tumbas reales buyís, prolongándose por meses los desórdenes. La instauración saḥjūqí trajo consigo la destrucción sistemática de los edificios levantados por los buyís, pero a fines de 1058 una revuelta urbana que se pone bajo la protección de los Fāṭimidas envía al califa en prisión fuera de Bagdad, y durante mes y medio la khutba (sermón) del viernes se hace en nombre del califa de la dinastía rival. Gaston Wiet, Bagdad... pp. 36 y ss. 50 y 83-90 *passim*.

85) Henri Laoust, Les Schismes... pp. 181-2.

86) La obra de Al-Rāqī l-Baghdādi, Nahj al-Balagha (la clarificación de la elocuencia) contiene una larga serie de anécdotas y citas del Imam 'Alī b. abū Tālib reportadas por la tradición shī'í, las cuales conforman la figura de su persona aceptada por la *ithnā 'ashariyya*. Esta recopilación "clásica" que logró suplantar las de Al-Shaykh al-Mufīd y el Qādī Nu'mān ha mantenido su popularidad hasta nuestros días.

Los discursos y hechos de 'Alī se comenzaron a reunir alrededor del año 737 entre los partidarios zaydís como un medio de apoyar su causa en las palabras y los actos del primer Imam, a la manera en que se había recopilado la sunna del Profeta, y, al igual que en esta, las citas fueron deformadas con el paso del tiempo y las circunstancias políticas, haciendo Al-Baghdādi una selección de las que consideraba auténticas.

La personalidad de 'Alī en el Nahj condensa en gran medida una serie de rasgos hiperbólicos sin recurrir a actos sobrenaturales, pero trasluce el espíritu partidista y la vo-

luntad de exaltar sus virtudes y los vicios de sus adversarios. 'Alī aparece como un califa honesto, severo e inquebrantable, su carácter es elevado, lleno de sentimientos delicados y profundos, a veces colérico y un tanto fanfarrón. Sus derechos a la sucesión del Profeta son claros, y los tres primeros califas lo han despojado de él por codicia de poder y riquezas, si bien 'Alī es extremadamente paciente respecto a ellos. Su preeminencia doctrinal es indiscutible, y posee la gnosis. El sistema de la *īthnā 'ashariyya* se ve sancionado por las recomendaciones de jamás apartarse de la *sharī'a* y de practicar el disimulo (*taqiya*) aún a costa de ofenderlo. V. Jamil Sultan, *Étude sur...* pp. 11-13, 16, 18, 19, 20, 22, 56, 57, 100-3.

87) Claude Cahen, *El Islam* p. 281.

88) *Ibid.*

89) Henri Massé, *L'Islam*, p. 178.

90) En 1036, muerto el califa Fatimí Al-Mustanşir, es sucedido por su hijo menor, Al-Musta'alī, dejando fuera del derecho de sucesión al hijo mayor, Nizār. Esta crisis dinástica que parece la representación de la ruptura que dió origen a la *ismā'īliyya* (v. p. 37) permitió al DĀ'Ī de Oriente, Ḥasan b. al-Şabbāḥ, independizarse en nombre de Nizār.

91) Marshall C Hodgson considera estado a la organización nizārī. Sin embargo, esa serie de fortalezas desde la cual organiza sus ataques basándose en una sociedad secreta sería un estado dentro de otro, en el que se encuentra inserto y con el cual convive.

92) "El califa 'abbasida Al-Nāşir (r. 1180-1225) obtuvo un enorme éxito propagandístico en el Mundo Musulmán de entonces al asegurar el retorno del Gran Maestre Ḥasan III a la ortodoxia sunní. Los nizārís sostuvieron al califa 'abbāsida en contra de la dinastía persa de los Khawarazm-Shāhs" Clifford Bosworth, *The Islamic...* p. 128.

93) El califa fāṭimí Al-Ḥākim es el fundador de una escuela oficial dedicada a la difusión del *fiqh malikí* en el año 1009, si bien poco más tarde la clausuró y ejecutó a los maestros. Felix M Pareja, *Islamologie*, p. 127.

94) Así encontramos en el *Nahj al-Balāgha* (I, 46) en boca de 'Alī: "Je possède une science secrète; si je la communique, vous tremblerez comme la corde qui pend dans un puits profond" (Jamil Sultan, *Étude...* p. 64). Henry Corbin reporta la siguiente frase de 'Alī zayn al-Ābidīn: "De ma connaissance je cache les joyaux, de peur qu'un ignorant ne nous écrase ... O Seigneur! Si je divulguais une perle de ma gnose -On me dirait: tu es donc un adorateur des idoles? Et il y aurait des musulmans pour trouver licite qu'on verse mon sang!- Ils trouvent abomi-

nable/ce qu'on leur présente de plus beau" (Histoire... p. 61)
 Sobre Ja'far al-Şādiq refiere que agregó: "Notre cause est un secret (sirr) dans un secret, le secret de quelque chose qui reste voilée, un secret que seul un autre secret peut enseigner; c'est un secret sur un secret qui se suffit d'un secret" (Ibid).

95) Claude Cahen, El Islam, p. 201.

96) Henri Laoust, Les Schismes... p. 35.

97) Joseph Eliash, "The Ithna ... p. 19.

98) Así por ejemplo, de 'Alī Zayn al-'Ābidīn que es considerado por los sunnīs como fidedigno en cuanto a reportes del Profeta, la literatura duodecimana hace la siguiente caracterización: "Jeunant durant le jour, veillant durant la nuit, d'une inlassable charité, il consacrait le meilleur de son temps à réciter le Coran, à prier et à verser sur les malheurs de sa famille des larmes qui avaient creusé ses joues. Héritier de la science de son pere et de la Famille du Prophete, c'était aussi, nous dit-on, l'homme le plus savant de son temps" (Henri Laoust, Les Schismes... p. 32). De Muhammad al-Baqir se afirma: "C'était, nous dit-on, l'homme le plus savant de son temps, à qui Abū Hanīfa et d'autres docteurs le devaient le meilleur de sa science, et l'homme aussi le plus détaché de ce monde, qui s'adonnait a toutes les pratiques dévotionnelles que la loi prescrit" (Id. p. 33). Ja'far al-Şādiq "l'homme le meilleur de son temps, ... sobre quien On met aussi l'accent sur le caractère exceptionnel de sa science, tant exotérique qu'ésotérique, et sur l'infallibilité de ses prémonitions. C'est lui, se pñit-on à dire, qui répandit la connaissance du fiqh imamite ainsi que les connaissances réservés aux initiés et dont le chiisme et le soufisme extrémistes se targuent de détenir le précieux dépôt..." (Id. p. 67).

99) Henri Massé, L'Islam, p. 149.

100) Ibid.

101) Hossein Modarressi, "Rationalism ... pp. 151-4

102) Henry Corbin, Histoire ... p. 151.

103) Los ejemplos aducidos por Hamid Algar se refieren a la invalidación de las sentencias de jueces no shi'ís. V. Joseph Eliash, "Misconceptions about ... p.

104) S Amir Arjomand, "Religion, p. 73.

105) Hamid Enayat, Modern ... p. 19.

106) Bernard Lewis, La historia... p. 37.

SEGUNDA PARTE

LA ITHNA 'ASHARIYYA
COMO DOCTRINA OFICIAL EN IRAN

A partir de su oficialización en Irán en el siglo XVI, la *ithnà 'ashariyya* se convierte en la doctrina oficial de un estado que, mutatis mutandis, se ha mantenido hasta nuestra época. A consecuencia de ello, el estudio de la *shī'a* duodecimana en ese medio ha recibido desde hace tiempo interpretaciones nacionalistas e incluso raciales, a las que se han venido a agregar nuevos puntos de vista sobre el *shī'ismo* como una ideología revolucionaria per se, y los enfoques marxistas o basados en la teoría de Weber. De esta manera, las divergencias en la interpretación sobre el *shī'ismo* duodecimano oficial se contraponen desde el primer momento.

Una tradición mencionada por Nikki Keddie, por ejemplo, afirma que al ser instaurada la *ithnà 'ashariyya* como doctrina oficial en Persia existía solamente un volumen sobre fiqh duodecimano en todo el país, e incluso, formando parte de una biblioteca particular (1). Esta tradición viene a subrayar la idea de que, anteriormente a la llegada de los Safavís al poder, la *ithnà 'ashariyya* poseía una importancia secundaria en Persia y contradice las tesis que identifican al *shī'ismo* como un fenómeno característico de la cultura o de la etnia persa.

Empero, la explicación del triunfo del *shī'ismo* en Irán a partir exclusivamente del ascenso de una dinastía nos ubicaría dentro de la lógica del despotismo oriental: La religión de Irán se debería a una decisión de sus soberanos en el pasado, obedeciendo, cuando mucho, a una política basada en una coyuntura ya superada.

Ciertamente, los territorios de lengua persa tuvieron durante la época clásica un lugar destacado como centros del

legitimismo 'alida. El zaydismo tuvo su centro primitivo en Tabaristán, y el Daylam fue la base del poder de los Buyidas. Así mismo, el principal núcleo de la ismā'iliyya después de la destrucción del califato fāṭimí fue el Irán hasta el siglo XIX, siendo la sede del Imam de los nizārís, el Aghā Khān. Sin embargo, antes del siglo XVI el mayor núcleo de población seguidora de la ithnā 'ashariyya no se encuentra en lo que vendrá a ser el territorio del Irán moderno, y la mayoría de los hablantes de lengua persa no son shī'ís, sino sunnís. El grueso de la población shī'í duodecimana se concentra alrededor de los santuarios de los Imams, las 'atabāt (literalmente los umbrales), situados casi en su totalidad en la Mesopotamia arabófona: Karb Allāh, el sitio del martirio de Ḥusayn; Najaf, tumba de 'Alī; el suburbio al Norte de Bagdad donde se encuentran las tumbas del VII^o y el IX^o Imams, Mūsā l-Kāẓim y Muḥammad al-Jawād, y que toma el nombre de Al-Kāẓimeyn en honor de ellos; y en Sēmarrā', donde el linaje 'alida sufrió el acoso de los 'Abbāsidas, y que posee las tumbas de 'Alī l-Hādī y Ḥasan al-'Askarī, X^o y XI^o Imams respectivamente, y en la que otro santuario señala un punto donde se considera que desapareció el XII^o, Muḥammad al-Qā'im. Además son importantes otras poblaciones, como Ḥilla, y como una prolongación del Iraq hacia el Sur, Baḥrayn, el anterior centro del Estado Qármata, se ha convertido en uno de los grandes centros de la escolástica duodecimana. La comunidad shī'í de Siria, en Jabal al-Āmilī, conoce también hacia el siglo XIV y XV un cierto crecimiento y desarrollo doctrinal.

En Irán, mientras tanto, existen únicamente dos santuarios shī'ís con una población de fieles establecida a su alrededor: Mashhad, tumba de 'Alī Ridā, el VIII^o Imam, y Qumm, que alberga la tumba de la hermana de éste, Fāṭima al-Ma'sūma (la

impecable), quien recibe una devoción que es en gran parte el reflejo de la dedicada a la hija del Profeta y esposa de 'Alī.

I ANTECEDENTES: LA ÉPOCA MONGOLA

Dentro de la anterior distribución de la shī'a duodecimana, el Irán presenciará una renovación del misticismo shī'í, y el área en su totalidad un desarrollo doctrinal de la corriente legalista y escritural a partir de la destrucción de Bagdad en 1258. Este desarrollo ha sido aprovechado por los historiadores que tratan de establecer la relación entre shī'í y persa como una constante histórica. Así, por ejemplo, Roger Savory considera a la conquista mongola como un factor del resurgimiento nacional iraní, unido, naturalmente, al shī'ismo: "Al crear un estado cuyas fronteras coincidían aproximadamente con las de los antiguos imperios persas, Hülegü y sus sucesores crearon, aún a pesar suyo, las condiciones previas para el establecimiento de un estado nacional iraní bajo los Safavidas al comienzo de siglo X/XVI. Además, la misma tolerancia religiosa (por no decir indiferencia) de los mongoles, a la que nos hemos referido, despojó al Islam sunní o "ortodoxo" de su posición dominante en Irén y facilitó el desarrollo del shi'ismo, el cual se convirtió en la religión oficial del estado safaví " (2).

Lo anterior nos hace examinar, así sea brevemente, la política religiosa de las tres dinastías mongolas que gobernaron sobre la totalidad o partes del territorio de los que sería el Irán moderno. Para Margoliuth, la caracterización de los mongoles como sostén de la ithnā 'ashariyya es clara: Después de la ruina del califato de Bagdad; convertidos al Islam los conquistadores mongoles, el gobierno de Öljaytū adoptó el

sistema shī'ita y suprimió la mención de los primeros califas en la plegaria pública, esto aconteció en 1307-8. El argumento que le indujo a rendirse fue la aplicación del principio hereditario: indicóse al soberano que el derecho de 'Alī era semejante al suyo. La forma de shī'ismo que adoptó fue la que no transige con los sunnitas; se la conoce con el nombre de duodenarismo, o reconocimiento de doce soberanos de la estirpe del Profeta, de los que 'Alī es el único que en realidad reinó" (3).

De hecho, la conversión definitiva de la dinastía Ilkhānida al Islam fue realizada en 1295 por Ghazzān, el cual tuvo cierta atracción por el shī'ismo duodecimano sin enfrentarse a la sunna: "Prefirió la doctrina sunní, y con ella el sistema al que se adhería la mayor parte de sus súbditos - tolerante hacia el shi'ismo, apoyó varias instituciones shī'itas y visitó los santuarios shī'ís de Karb Allāh" (4). La conversión al shī'ismo de Öljaytū (m. 1316), sucesor de Ghazzān, es aparentemente un hecho aislado. Tres confesiones se turnaron en la vida de este gobernante: el cristianismo de su madre que lo hizo bautizar a su nacimiento, del cual pasó al shī'ismo para pasar posteriormente a la sunna y retornar a la shī'a hasta su muerte (5). Su hijo Abū Sa'īd volvió a la sunna, en la que se mantuvo la dinastía hasta el fin, al igual que las otras dos familias que rigieron Persia posteriormente, los Muẓaffaridas y los Timūridas. El patronazgo decidido de los gobernantes mongoles sobre la ithnā 'ashariyya se reduce tan solo en consecuencia, a dos de ellos, casi en el inicio del período.

Empero, no es menos cierto que la llegada de los Ilkhānidas al poder se ve acompañada por una renovación doctrinal notable de la ithnā 'ashariyya, de la que los principales

exponentes son Nāṣir al-Dīn Tūsī (m. Bagdad, 1279), astrónomo, astrólogo y matemático además de teólogo (6); Najm al-Dīn al-Ḥillī, llamado al Muḥaqqaq (el de la ciencia segura y precisa) (m. 1277), cuya obra se dedica al derecho y la teología práctica, y Jamāl al-Dīn al-Hillī, apodado Al-'Allāma (m. 1325) teólogo dogmático y jurisconsulto, sobrino del anterior, el que abogó por el ijtihād dentro de la doctrina duodecimana y se convertirá en uno de los autores más influyentes en el Irán safaví y hasta nuestros días, además de haber jugado un papel político como consejero de Öljaytū.

El desarrollo del sufismo duodecimano

A pesar del desarrollo de la doctrina shī'í duodecimana posterior a la destrucción del califato sunní, su ascenso como ideología de estado se debe en importante medida al misticismo, tal como encontramos en Yann Richard: "Son justamente el sufismo y los movimientos místicos organizados los que preparan en forma insensible al Irán para pasar al shī'ismo" (7).

La traslación que llevó a las órdenes ṣūfīs de la sunna al shī'ismo no deja de ser contradictoria si nos atenemos a la actitud mostrada por los 'ulamā' de la ithnā 'ashariyya respecto a los místicos, a pesar de la presencia de elementos de ese tipo en su doctrina (v. supra, pp. 49, 53, y NN. 94 y 98, la parte). La shī'a duodecimana había permanecido ajena a la reconciliación entre tradición legal y teológica, por una parte, y espiritualidad mística por la otra, operada por Al-Ghazzālī en la sunna. Los 'ulamā' shī'ís de los siglos XIII y XIV tomaron en consecuencia una actitud contraria tanto al ṣūfismo como a la sunna, a los que llegaron a identificar, como el jurisconsulto Murtadā Rāzī, quien tratando de

denigrar a sus dos clases de oponentes declara: "todos los ṣūfis son sunnís" (8). Para los expertos en la ley duodecimana, el creyente debía considerar como polo espiritual (gūtb) únicamente al Imām, tratando a los seguidores de los shaykhs ṣūfis como desviacionistas, y a los mismos shaykhs como usurpadores de la función del Imām considerado vía esotérica. Existen excepciones entre los autores shī'ís del período, como Al-Tūsī, quien admite el ṣūfismo como una forma legítima de piedad, posiblemente influido por su educación ismā'īlī, pero entre los 'ulamā' posteriores solamente Sayyid Ḥaydar Amoli (m. 1358) trata de establecer una armonía entre las doctrinas esotéricas y la tradición, y de establecer el ṣūfismo sobre bases teológicas. Sin embargo, hace este trabajo en el momento en que los ṣūfis iraníes se han separado ya de la sunna para adherirse de la ithnā 'ashariyya, por lo que este ensayo de reconciliación parece ajustarse a un proceso que se cumple sin que los medios tradicionalistas lo hayan alentado, ni tampoco se le puede considerar como un factor de dicha transformación.

En efecto, siguiendo una evolución que en su mayor parte continúa siéndonos desconocida, las órdenes ṣūfis activas políticamente son shī'ís, siendo las más notables la kubrā-wiya (según el nombre de su fundador, Kubrā, m. 1221) y la shaykhiyya-jūriyya (ejecución de Shaykh Khalīfa, 1335, de Jūrī, 1338). Esta última logra incluso formar un estado en el Khurasān, el que es conocido como la "República de los Sarbadars" (literalmente, de los que merecen la horca) que unía a diferentes tendencias del shī'ismo extremo, sostenidas por campesinos, líderes nómadas y derviches, bajo un mando militar. Esta república alcanza su apogeo gobernada por Wājih al-Dīn Mas'ūd, de 1337 a 1344, años durante los que controla Nisāpūr

y Gurgān.

La orden safaví

Sin embargo, no serán las sectas asentadas al interior de la tierra iraní las que llevarán el shī'ismo duodecimano a su oficialización, sino una en el borde de sus límites actuales: la safaví, la cual se desarrolla alrededor de una familia entre las tribus turcomanas seminómadas del Oriente de Anatolia y Noroeste de Irán, y cuya evolución hacia el shī'ismo político nos resulta más clara.

En los inicios del siglo XIV aparece en la ciudad de Ardabil en el Azarbayjān una nueva secta şūfī sunnī cuyo jefe espiritual es llamado Shaykh Şafī l-Dīn. Sus descendientes en línea directa heredaron el liderazgo de la orden bajo el nombre de su fundador (Şafawī, nisba de Şafī, que la pronunciación persa transforma en Safaví). Hacia la mitad del siguiente siglo, la orden se vió cada vez más comprometida con la resistencia de las tribus turcomanas de la zona en contra de los planes centralizadores del Imperio Otomano. Estas tribus se encontraban organizadas en dos federaciones: la del "carnero negro" (gara goyunlu), centrada en la zona de los lagos de Urmia y Van, y que es posteriormente absorbida por la segunda federación, la del carnero blanco (aq goyunlu), ubicada en los alrededores de Diyarbakr. A mediados del siglo XV esta federación concentra la resistencia en contra del centralismo otomano, sin vacilar en aliarse en esa tarea con las potencias cristianas, Venecia y el Papado.

En dichos medios tribales, que desde un comienzo seguían una versión del Islam plena de elementos heterodoxos, el shī'ismo duodecimano que había comenzado a penetrar desde el siglo XIV adquirió un matiz de respuesta frente al sunnismo oficial del Imperio Otomano. Al aceptar el shī'ismo, los conversos

adoptaban una serie de creencias y de prácticas que los acercaban a grupos como nuṣayrís y ḥurūfís antes que a la versión escolástica duodecimana, siendo posible que hayan recibido una influencia ismā'īlī en su formación religiosa. En este medio, el cuarto jefe safaví, Junayd, se proclamó descendiente del séptimo Imam reconocido por la ithnā 'ashariyya, Mūsà l-Kāzim (nuevamente, la elección del número no es ociosa y nos hace pensar en la influencia septimana), y a anunciarse como heredero de la ciencia esotérica del Imam, e incluso, como encarnación divina.

Refugiado entre los aq qoyunlu, concertó alianzas matrimoniales con el clan gobernante, llevando la federación a difundir la hegemonía espiritual y política de su linaje. Su organización ha sido descrita por Minorski de la siguiente manera: "Su propaganda era conducida por una red de lugartenientes (khalīfa) acreditados al interior de las tribus, y la unión se basaba en una doctrina política y religiosa que corría a través el sistema de los clanes. En esa época la organización safaví era una teocracia que se semejaba mucho más al régimen de Lhasa que al de Calvino en Ginebra" (9).

De esta manera, los Safavís se colocan a la cabeza de un movimiento que se aproxima mucho más a los sostenidos por los ghulāt y extremistas místicos ismā'īlís que a la doctrina defendida por los centros tradicionalistas de su época, con los que sin embargo mantiene relaciones, pues ya en el siglo XV existe un intercambio de correspondencia entre los 'ulama' de Shaṭṭ al-'Arab y el que ellos llaman "Sultān al-'Arifīn" (el sultán de los gnósticos).

Mientras tanto, el desarrollo de la doctrina duodecimana en Iraq y el del misticismo alrededor de los shaykhs de Irán y Anatolia se ve complementado a su vez con un incremento

de la actividad política de la shi'a en los medios urbanos iraníes. Este aspecto del incremento de la importancia de la ithna 'ashariyya en las ciudades es poco tratado, siendo Marshall Hodgson el principal autor que lo propone: "... durante el siglo XV, por ejemplo, las grandes facciones rivales que dividen Isfahan no eran ya hanafís y shafi'ís, sino sunnís y shi'ís. Y, en el curso del siglo, las principales familias shi'ís parecen haber ganado un predominio cada vez mayor sobre sus rivales sunnís [...] el partido shi'í parece haberse mantenido especialmente hospitalario con las esperanzas de reforma general, y por los tanto, bien dispuesto a los intentos de innovación política" (10). Durante ese siglo, en consecuencia, el sostén de las tribus turcomanas al shi'ísmo duodecimano en una versión heterodoxa, se complementa con la simpatía de las grandes familias de la élite urbana, con una mentalidad centrada en la shari'a y el fiqh.

II LOS SAFAVIS Y LA ITHNA ASHARIYYA

Shah Isma'il, jefe de la familia safaví, entra en Tabriz en 1501. El mismo año anuncia en la mezquita real de esa capital la adopción de la ithna 'ashariyya como doctrina oficial. Al imponer la shi'a duodecimana como religión sobre los territorios que caen bajo su poder, la dinastía safaví busca ligar su prestigio como descendiente del Imam a la aceptación de su dominio al mismo tiempo que creaba un elemento irreconciliable con una nueva dominación sunní dentro de las poblaciones conquistadas. Provenientes de un medio en el que el shi'ísmo se había constituido en una ideología de resistencia a la supremacía otomana, al oficializar el shi'ísmo, los safavís trataban de asegurar la cohesión del estado que gobernaban por medio de un sistema doctrinal antagónico al de la

potencia rival.

Como consecuencia de ello, el enfrentamiento de los Safavís con el Imperio Otomano envolverá consigo el enfrentamiento de shi'ismo y sunnismo, esforzándose ambos estados por dar relieve a las dos concepciones religiosas. Ciertamente, tanto sunna como shī'a se encontraban ya formadas para ese período, lo cual impidió modificaciones sustanciales respecto a las desarrolladas en siglos anteriores, pero se estimuló la conciencia de diferenciación y rechazo entre ambas, particularmente del lado safaví, empeñado en resistir a la penetración de una potencia que se consideraba avocada a dominar la Umma islámica.

Este enfrentamiento que se manifiesta en un estado de guerra casi continuo durante más de doscientos años entre ambas formaciones ha permitido ciertas interpretaciones abusivas que relacionan la raza persa con el shī'ismo y la turca con la sunna: "El establecimiento del shī'ismo como religión de estado en Persia bajo Shāh Ismā'il, y la defensa del credo sunní por Salīm I fue proseguido por la persecución de sunnís por shī'ís y viceversa [...] las guerras llevadas a cabo por Shāh Ismā'il y Salīm I fueron desde cierto punto de vista guerras shī'í-sunnís, pero desde otro punto de vista pueden ser consideradas como una lucha perenne entre dos razas, turcos y persas" (11). Esta visión se vería sin duda contrariada ante el hecho de que la familia safaví y las tribus que le proporcionaron su primer sostén eran turcomanas, mientras la lengua literaria de la corte de Salīm es el persa, además de lo cual esta clase de explicación descuida las causas políticas y sociales del choque de ambos estados relacionado con las dos distintas concepciones del Islam.

Empero, como apunta Marshall Hodgson, la ascensión de la dinastía safaví marca la emergencia de Irán como estado nación en el sentido moderno del término, siendo el shi'ismo oficial uno de los rasgos fundamentales en que se desarrolla el nacionalismo iraní contemporáneo (12).

Durante los años de enfrentamiento, en la identificación del shi'ismo con la dinastía que lo sustenta tiene un papel importante el dominio territorial de los Safavís, y el frente que condensa la controversia con la sunna es el occidental. En él, después de una serie de campañas emprendidas por los monarcas safavís y por los sultanes otomanos, y a pesar de todos sus esfuerzos, el Azarbayjān permanece safaví y el Iraq otomano, aún cuando éste último posea una fuerte proporción de habitantes shi'ís (13). El límite entre ambos estados se estabiliza en el siglo XVII, y la llamada "cruzada" del Sultán Murad IV (r. 1623-40) contra el shi'ismo no pretendió ya una conquista duradera de territorios safavís, sino que se dirigió primordialmente a reprimir a los shi'ís de Siria, y en particular, los intentos autonomistas de los druzos libaneses (14).

Sin embargo, mucho más grave que el enfrentamiento bélico, es el aislamiento en que caen sunna e ithnā 'ashariyya como resultado de la rivalidad de los dos imperios, y Hodgson habla de una "barrera intelectual" entre los centros shi'ís de Irán y Mesopotamia no solo con los centros sunnís de Constantinopla y Egipto, sino incluso con los zaydís del Yemen y los shi'ís del Líbano. De esta forma, el florecimiento de la escuela de Isfahán en el siglo XVII, que Henry Corbin ha pugnado por rescatar como una de las más importantes de la filosofía del Islam, permaneció aislado y sin repercusiones en el Mundo Musulmán de su época.

El avance del shi'ismo tradicionalista

Al ascender al poder y establecer la *ithnā 'ashariyya* como doctrina de estado, la familia safaví se verá enfrentada a las diferencias entre el shi'ismo mesiánico de sus partidarios extremos, los "qizilbash" (v. *supra*, p. 79 y N. 9), y la visión del shi'ismo tradicionalista. Al igual que los Fāṭimidas, quienes pretendían una ascendencia 'alida y justificaban en ella sus aspiraciones al dominio político, los Safavís enfrentan la incompatibilidad de las doctrinas que los han llevado al poder y las funciones de éste: "El mesianismo que era el fundamento de la acción de Shāh Ismā'il se va a revelar insostenible, puesto que no se produce la parusía. La dinastía va a resentir la inadecuación entre aquello que la legitima -mesianismo con base tribal- y las tareas que debe asumir como gobernante" (16). Con todo, la respuesta safaví deberá ser diferente, a partir del hecho de emprender la conversión forzosa al shi'ismo de los habitantes de los territorios por los que se extiende su dominio, mientras los Fāṭimidas se habían limitado a sostener una élite iniciada sobre el resto de la sociedad, cuya religión permaneció intocada.

La política de conversión safaví se ajustaba a la evolución de la sociedad urbana hacia el shi'ismo apuntada por Hogdson, apresurando la sustitución de la élite sunní por una shi'í: "...la dinastía no favoreció únicamente a la shi'a, sino que se propuso seriamente forzar la conversión al shi'ismo de toda la población. Al hacerlo, destruyó o debilitó grandes secciones de los elementos gobernantes locales al atacar sus bases financieras, y contribuyó a establecer otras nuevas [...] el patrón económico de las instituciones urbanas se deslizó hacia las manos de los shi'ís, creando un interés válido por la permanencia de la dinastía" (17).

Empero, en contraste con las ventajas de completar un proceso ya iniciado, los Safavís entrarán en contradicción creciente con sus apoyos tribales, la organización de los qizilbāsh. El choque entre la concepción heterodoxa del shī'ismo, representada por los qizilbāsh y el tradicionalismo duodecimano comenzará con la instauración misma. Los 'ulamā' provenientes de los centros escolásticos de Iraq, Bahrayn y Jabal al-'Āmilī para cumplir las funciones de los antiguos 'ulamā' sunnís pertenecientes a la élite expulsada o muerta por los Safavís (18) sentían una verdadera repugnancia por la deificación de la persona real. Shāh Ismā'il, en efecto, hace que sus súbditos se presenten ante él ejecutando la prostración, que los 'ulamā' consideran debida únicamente a Dios. Por otra parte se hace llamar qutb (polo espiritual) por sus seguidores, suplantando una función que, de acuerdo con el shī'ismo de los doctores corresponde solamente al Imam, y la poesía en lengua turca que dejó atestiguo que se consideraba una encarnación divina. El carácter şūfí del primer Safaví es tan marcado que sus potenciales aliados europeos, en contra del Imperio Otomano no lo conocen como rey (shāh), sino como "el Gran Şūfí de Persia".

Pero, a pesar de mantener a jefes qizilbash en las principales dignidades, ya en el reinado de Shāh Ismā'il se comienza a operar el acercamiento de la monarquía con los medios tradicionalistas. Mientras los qizilbash, que habían hecho posible la conquista del poder para la dinastía permanecieron apegados a su propia organización tribal, los Safavís tenían intereses por construir un estado centralizado, para lo cual debe diversificar las bases de su dominio a través de la alianza con la antigua burocracia persa y a los 'ulamā' a quienes conceden cargos y subvenciones.

De esta manera, desde la instauración safaví, la voluntad de permanencia de la dinastía, manifestada en su política de acercamiento a la élita urbana shī'i provocará a lo largo de dos siglos de permanencia indiscutida de los Safavís en el gobierno de Irán, un traslado de éstos del shī'ismo heterodoxo y mesiánico a la versión tradicional, legalista y escritural defendida por los 'ulamā'.

La alianza entre monarquía safaví y 'ulamā' se concreta alrededor de aquello en lo que ambas partes tienen un interés en común; la persecución de los enemigos doctrinales de la ithnà 'ashariyya; en primer lugar los sunnís, y a partir de éstos los 'ulamā' extenderán la persecución al şūfismo, que dentro de sus concepciones, se encuentra ligado a la sunna (19).

En la lucha por la erradicación de sunnismo y la mística şūfí juega un papel primordial la piedad shī'i introducida a nivel popular. De acuerdo con Marshall Hodgson: "Al nivel de la religión popular se pueden generalizar los efectos de la victoria de la shī'a diciendo que el drama trágico (shī'í) de la historia universal, con su final alentador donde todo será reparado, reemplazó gradualmente la búsqueda mística (şūfí) del alma por Dios, ejemplificada en una jerarquía de santos. Desde luego, dicho reemplazo tuvo lugar cuando mucho solamente en la estructura pública de la imaginación religiosa. La visión şūfí del mundo continuó siendo válida no solo para aquellos místicos por temperamento, sino cuando menos como un componente en la comprensión de la imagen shī'í del mundo de muchas personas. Pero no continuó siendo tan universalmente aceptada como un punto de partida para los no-místicos que habían utilizado la presencia de santos y culto şūfís para sus propios variados propósitos. Para los restantes propósitos -disciplina moral, curación, adivinación, auto identificación grupal, in-

tercesión con Dios y orientación general en el cosmos- podía ser utilizada en su lugar alguna forma de participación en el drama shī'ī" (20). Por otra parte, en la celebración de las festividades shī'ís se introducen elementos anti-sunnís. Se atribuye a los sunnís el haber asesinado a Ḥusayn en Karb Allāh, a pesar del error histórico que ello representa (21), y se describe, de acuerdo con la tradición duodecimana, a los califas 'abbāsidas como los asesinos de la mayor parte de los Imams restantes.

A partir del sucesor de Shāh Ismā'īl, Tahmashp Shāh, el estado se une además a la persecución del sufismo alentada por los 'ulamā', afectando en ese momento casi exclusivamente a las órdenes de las que se temía que una politización extrema pusiera en entredicho el papel de autb del monarca safaví a favor de otros líderes.

Posteriormente, en la medida en que los Safavís se alejaban de sus orígenes şūfís para sostener en forma creciente la ortodoxia duodecimana, abandonaron algunos de los títulos y tratamientos que más ofendían a los 'ulamā', si bien mantuvieron la pretensión de descender del VII^o Imam, de la que el monarca obtenía el carácter de "impecable" (ma'şūm), que también fue posteriormente discutido.

Al pretender Shāh Şafī (r. 1624-42) y su sucesor 'Abbās II (1642-67) un retorno a la antigua ideología y disciplinar a los 'ulamā' a la voluntad real, encontraron la resistencia de estos bajo una forma que constituye un antecedente de la Revolución Islámica: "¿Como pueden ser estos reyes impíos, bebedores de vino y hombres llenos de lujuria ser vicerregentes de Dios, tener comunicación con el cielo y recibir así la luz necesaria para guiar a los creyentes? [...]el trono supremo del mundo pertenece solo a un mujtahid (v. infra), un hombre

poseído de santidad y conocimiento por arriba del común de los hombres" (22).

El sucesor de 'Abbās II, Sulaymān, retornó a la política favorable a los 'ulamā', quienes influyeron en la coronación del igualmente partidario de la ortodoxia shī'í Shāh Ḥusayn (1694-1722), el cual, controlado por ellos desató la más terrible persecución del ṣūfismo. No solamente fueron ejecutados miembros de las grandes corporaciones (Ni'mat Allāh, Nūrbakhs) e ismā'īlīs, como en reinados anteriores, sino también notables qizilbāsh, lo que debilitó el soporte militar de la dinastía, con terribles consecuencias para ésta. El reinado de la hegemonía clerical fue así el último del poder efectivo de los Safavís, al mismo tiempo que la persecución hacía desaparecer virtualmente el ṣūfismo y sus corporaciones de Irán al entrar el siglo XVIII. (23).

Las bases económicas y sociales del poder clerical

El poder alcanzado por los 'ulamā' en Irán durante los dos siglos de duración aproximada de la dinastía safaví, el cual formará parte del legado de los Safavís a los siguientes gobernantes de Irán hasta nuestros días, no tiene paralelo dentro del Mundo Musulmán, por lo que el estudio del período debe contener un análisis de la formación del estatus de los 'ulamā' duodecimanos.

El primer problema que se plantea es el de la relativa independencia de los 'ulamā' shī'ís respecto al estado desde la época de los Safavidas. Al respecto se ha aducido que los 'ulamā' poseían desde antes una tradición de autonomía ante los sucesivos gobernantes de las regiones en que se encontraban instalados antes de la instauración safaví. Esto, si bien no es privativo de los 'ulamā' duodecimanos, proporciona parte

de la explicación, en los términos en que los expresa Marshall Hodgson: "Los 'ulamā' shī'ís, habituados a la independencia, además de escépticos, e incluso contrarios al lealismo 'alida de los qizilbash, permanecieron alejados de la dinastía a pesar de que obtuvieron ventajas del cambio [la instauración shi'í] para consolidar su posición respecto al pueblo. Los grandes 'ulamā', los mujtāhids (a diferencia de sus contrapartes sunnís bajo los otomanos), no aceptaron el estatus como parte del régimen militar, sino que prefirieron ser clasificados entre la población sujeta a impuestos" (24). A esta independencia, que les permitió adquirir un papel de intermediarios entre la población y el régimen, e incluso un criticismo potencial respecto a este último, los 'ulamā' agregan una solidaridad y cohesión interna que los caracteriza como grupo social dentro y fuera de los límites del estado safaví. Dicha lealtad posee, sin duda, raíces anteriores a la monarquía de los Safavís, y superpone sobre ella la tradición duodecimana.

A la presencia de los 'ulamā' como grupo social solidario y diferenciado se debe además agregar la obtención, durante la época safaví, de bases económicas independientes. Bajo el reinado de Shāh 'Abbās (1587-1629), llamado "el Grande", la administración de las fincas dedicadas al sostén del aparato religioso oficial (waqf, pl. awqāf) se desliza hacia las manos de los 'ulamā' con la venia del monarca, quien además los incrementa en forma considerable. La libre disposición por parte de los 'ulamā' de los recursos de los waqfs se agrega a la de los donativos de los fieles, la limosna legal, zakaat (v. supra, p. 3), y los pagos por servicios civiles y notariales, con lo que los 'ulamā' pueden manejar cuantiosos fondos sin la intervención del estado.

Los mecanismos por los que operan los 'ulamā' como grupo social o "clero"(25), especialmente en los que se refiere al manejo de los fondos, requiere de posterior investigación, pues en primer lugar, el estatus de 'ulamā' no se encuentra perfectamente definido, tomando ese papel los letrados de la comunidad, quienes indican su rango por medio de un distintivo exterior: el turbante negro. Así se dan casos de 'ulamā' granjeros en las comunidades campesinas, si bien la mayor parte se encuentran ligados a las dos otras clases cultas y encumbradas del sistema; los comerciantes y la élite gobernante. Estos nexos, por otra parte, se pueden haber relacionado con la dicotomía entre 'ulamā' del régimen y los de la masa, que Yann Richard hace remontar a la época safaví (26), y cuyas funciones se se enfrentan al mismo tiempo que se yuxtaponen.

Sin embargo, Hamid Algar describe el mecanismo de manejo y distribución de los fondos provenientes de los fieles de un modo bastante sencillo: los fieles entregan al clérigo de su elección el monto de la zakaat, la limosna legal, y posteriormente éste lo entrega de acuerdo con su parecer entre los necesitados, las obras para la comunidad y los mismos waqfs, de manera tal que "La prominencia de los mujtahids se puede bien reflejar en las sumas que pasan por sus manos" (27), siendo la organización clerical a la vez suficientemente flexible y jerarquizada como para permitir el ascenso de los 'ulamā' que manejan grandes sumas.

Los 'ulamā' eminentes logran el tratamiento de mujtahid establecido en consonancia con el principio existente en la ithnā 'ashariyya de la necesidad de la guía adecuada que debe proporcionar la divinidad al hombre. En la incomunicación con el saber espiritual del Imam, el papel de proporcionar guía recayó en el fiel capaz de establecer una conclusión general

(taqlīd), y por lo tanto, susceptible de convertirse en una convención dentro de la comunidad. Tal conclusión debe ser establecida de acuerdo con los principios de la tradición y basarse en la lógica, de manera que no se pueda considerar solo la opinión de quien la emite, el mujtahid. Por otra parte, la adhesión a esta sentencia, equivalente a una fatwà en el sistema sunní, debe hacerse en función del juicio y el razonamiento, y no de la persona del mujtahid, lo que equivaldría a atribuir a un fiel las cualidades del Imam. Al respecto es difícil determinar si esto último ha sucedido en la práctica, pero el principio separa en forma radical la actitud de la shī'a tradicionalista de la de las corporaciones sufis, donde el polo (qutb) funge como representante del Imam y comparte su autoridad. La superioridad del mujtahid sobre el resto de los creyentes no adquiere dimensiones espirituales, como en el caso del qutb, sino que se basa en un conocimiento adquirido por el estudio y el raciocinio, estando además él mismo sujeto a sus propias conclusiones, debiendo mostrar apego a la ley por medio de su conducta y ser aprobado tanto por el sentimiento popular como por el de los restantes 'ulama'

De esta manera, el ascendiente del mujtahid sobre la comunidad se encuentra sancionado por alguna forma de consenso, lo que aproxima la *ithnà 'ashariyya* a la sunna en la práctica partiendo del principio de necesidad de guía proveniente de un individuo, principio opuesto al comunismo de la sunna.

Durante la época safaví, a pesar de los esfuerzos de la dinastía, y especialmente de Shāh 'Abbās el Grande por atraer a la alta jerarquía de 'ulamā' hacia su capital, Isfahán, ésta permaneció agrupada, como antes del siglo XVI, alrededor de las ciudades santas ('atabāt, "umbrales") del Iraq, con lo que los centros de decisión del grupo clerical, que comporta

consecuencias políticas y sociales para el estado iraní quedan fuera de sus fronteras, excepto durante los dos breves períodos (1508-33 y 1623-38), en que Shah Ismā'il y 'Abbās el Grande extendieron sus conquistas hacia Mesopotamia y se mantuvo Bagdad en poder de los persas, perteneciendo el resto del tiempo al Imperio Otomano. Conscientes de la fuga de recursos que representaba la residencia de los grandes mujtahids en Iraq, los Safavís pretendieron dar mayor importancia a los centros shī'ís en su territorio, las ciudades de Mashhad y Qumm, realizando peregrinajes y celebraciones en honor del VIII^o Imam, 'Alī Ridā (pron. persa -Reza-), relacionado con esos lugares.

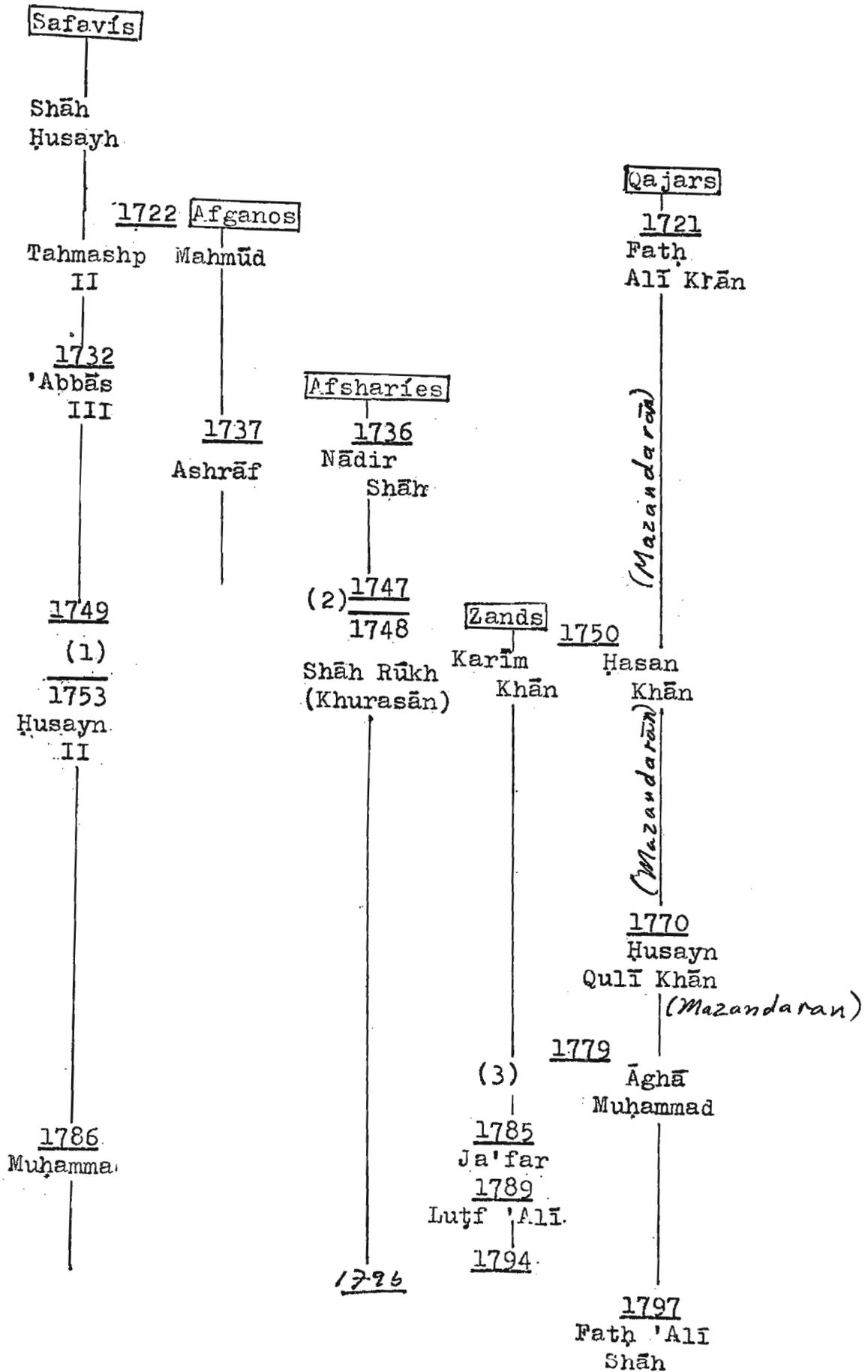
La situación de un clero poseedor de autoridad en materia religiosa, recursos económicos independientes y dotado de una alta jerarquía fuera del alcance de la soberanía temporal no tiene semejante en el Islam, y Nikki Keddie establece la comparación con el catolicismo romano (28).

Los dos siglos de la dinastía safaví nos muestran en consecuencia una evolución pragmática alrededor de la función del mujtahid dentro de la tradición duodecimana que a su vez se ajusta a una evolución política. Los fundamentos de este desarrollo habían sido colocados anteriormente por los autores de la época clásica y el período mongol, siendo de primordial importancia los trabajos de Al-'Allāma al-Hillī (v. supra) por su defensa del ijtihād. La obra del período safaví no es en este sentido original ni renovadora, sino de compilación y sistematización predominantemente, distinguiéndose el Mullā Bashī de Shāh Ḥusayn, Muḥammad Bāqir Majlisī, gran perseguidor del sūfismo, quien es el autor de la gran enciclopedia shī'í Bihār al-Anwār (el océano de las luces).

En contraposición con este desarrollo antes bien reducido y poco original del pensamiento tradicionalista, centra-

do principalmente en Najaf, el pensamiento filosófico y místico experimentan una de sus épocas más brillantes en la historia de la *ithnā 'ashariyya* con el desarrollo de la llamada "escuela de Isfahán" en esa ciudad y en las de Shirāz y Qumm, y cuyos mayores exponentes fueron Mir Dāmād (m. 1631), y especialmente su discípulo Mullà Şadrā (1572-1641), además de Fā'iz al-Kashāni y 'Abd al-Razzāq Lāhījī. Sin embargo, este florecimiento debió enfrentar la oposición de los 'ulamā', para quienes representaban una amenaza semejante a la que significaba el şūfismo, con el que la escuela mantenía múltiples nexos: "Los filósofos y los şūfís constituían un peligro para los mujtahids en la medida en que no se remitían a los 'ulamā' para los problemas de la fe y de la vida espiritual" (29). Los filósofos, tratando de establecer la verdad por prueba y por certidumbre (burhān wa-yaqīn), atacaron el principio de taqlīd, es decir, la sanción con valor general que la comunidad debe imitar, elemento vital para las relaciones sociales sobre las que los mujtahids fundaban su poder. No es por lo tanto de extrañarse que el teólogo más eminente del Islam del siglo XVI, Mullà Sadrā, haya sufrido la excomunión y la prohibición de impartir enseñanza por parte de los 'ulamā'.

LAS DINASTIAS DEL SIGLO XVIII IRANI



(1) En 1749 esciende Sulaymān II, y en 1750 Ismā'īl II
 (2) En 1747 esciende 'Ādil Shāh, en el mismo año 'Alī Qulī Khān en 1748 Ibrāhīm. (3) De 1779 a 1781 reina Sādiq en Shiraz, de 1779 a 1785 'Alī Muḥammad en Isfahān.

III EL INTERREGNO DIECIOCHESCO

Con la invasión afgana y el saqueo de Isfahán en 1722 se inicia un período de decadencia y desmembramiento característico de la historia iraní del siglo XVIII. A lo largo de algo menos de ochenta años cinco dinastías se turnarán en el poder sin que ninguna de ellas sea capaz de establecer un dominio duradero sobre la mayor parte del territorio anteriormente regido por los Safavís. Empero, a pesar de la confusión generalizada del período, éste contiene la unificación efímera de toda Persia, e incluso la expansión sobre Afganistán y el Norte de la India por Nādir Shāh, que en sí constituye uno de los episodios más brillantes del Irán como estado moderno en formación.

Por otra parte, el período se inicia con un retroceso del shī'ismo tradicionalista. Siendo la invasión afgana una consecuencia de la guerra religiosa que pretendió llevar Shāh Ḥusayn alentado por los 'ulamā', los afganos hicieron objeto de una destrucción sistemática a las madrasas y fundaciones duodecimanas, y numerosos 'ulamā' fueron muertos, si bien una gran parte huyó a las 'atabāt iraquís, en las que se realiza la nutrida actividad doctrinal del período, en tanto que el şūfismo, refugiado en la India por causa de la persecución de que había sido objeto se reinstala en Irán.

Las dinastías del siglo XVIII iraní

La política de Shāh Ḥusayn, acorde en todo con los mujtahids, había minado uno de los soportes de la dinastía, el sufismo shī'í profesado por las tribus turcomanas que se encontraban en el origen de su fuerza militar. De esta manera, cuando el pretendiente safaví al trono, Tahmashp II, pretendió reconquistar el poder, algunas tribus se negaron a apoyarlo.

El prestigio de la dinastía como descendiente de los Imamís se mantenía sin embargo entre la población, y entre los 'ulamā' existía una actitud favorable para la restauración de los Safavís en el poder, la cual parecía posible con la ayuda de ciertos poderosos jefes tribales.

El jefe militar de la tribu de los Afshār, Nādir Khān, fue capaz de reunificar las fuerzas del país y derrocar el dominio afgano en nombre de Tahmashp II. En 1729 Isfahán es tomada, y durante los años siguientes son expulsados los invasores afganos y los otomanos, quienes habían tratado de aprovechar la debilidad del país. En 1736 finalmente, Nādir Khān abandona la pretensión de actuar en nombre de los Safavís y se hace coronar rey. Basado en el soporte militar tribal, Nādir Shāh prosigue una política basada en el expansionismo bélico, conquistando Afganistán y el Sind, y saqueando Delhi en 1738.

Habiendo restablecido la unidad iraní sobre unas bases diferentes de las religiosas, Nādir Shāh pretendió a su vez desplazar el shī'ismo del lugar que había adquirido en la sociedad durante los siglos anteriores. Si bien sus intentos fracasaron, es notable la manera en que llevó sus ataques sobre las bases sociales, económicas e ideológicas del poder de los 'ulamā', aboliendo determinados cargos religiosos, restringiendo las funciones de los tribunales de justicia manejados por el clero (cortes de 'urf) (30) y, sobre todo, confiscando las propiedades en manos de las fundaciones religiosas (awqāf). Los 'ulamā', por su parte, respondieron apoyando abiertamente al pretendiente safaví, 'Abbās III, siendo ejecutado el Shaykh al-Islām por esta razón.

En el terreno doctrinal, Nādir Shāh propuso la clasificación de la ithnā 'ashariyya como quinta escuela del Islam sunní: la escuela ja'farī (v. supra pp. 23, 53), contemplando

al Imam Ja'far al-Şādiq en plano de igualdad con los fundadores de las escuelas sunnís: Mālik b. Anas, Al-Shāfi'i, Abū Hanīfa, Ibn Ḥanbal... sin la sanción divina que le diera una autoridad superior a la de ellos. La propuesta, repugnante para los 'ulamā' duodecimanos, no encontró tampoco acogida por parte del Sultán Mahmūd I, ni de los 'ulamā' en Constantinopla, quienes rechazaron este primer intento de unificación de shī'a y sunna como una innovación aberrante.

Se ha pretendido explicar la política religiosa de Nādir Shāh a partir de diversos argumentos. En primer lugar, él provenía de una tribu que había resistido la conversión forzosa al shī'ismo, al igual que el núcleo de sus partidarios, con lo que pretendería fundir la lealtad de éstos con la de la población urbana, el baluarte de la shī'a. Posiblemente buscaba menoscabar la ideología que legitimaba a los Safavís, y no hay que descartar que haya sido un intento de hacer aceptable su dominio a la población sunní sobre la que se había extendido el Imperio, con miras a ampliarlo aún más. Sin embargo, parece también haber intentado una convivencia con los otomanos, y al final de su vida hizo una peregrinación a las 'atabāt iraquís con el permiso del sultán (31).

Las políticas emprendidas por Nādir Shāh que tendían a debilitar la posición de los 'ulamā' fueron abandonadas a su muerte, con la que retorna la anarquía al país. La dinastía más notable durante los próximos treinta años, los Zand, son shī'ís, y abandonan las medidas anticlericales. El reinado de esta familia, de origen persa, ha sido idealizado como un período de recuperación y tranquilidad para el pueblo, exhausto por la exacción de recursos que había significado la política expansionista de Nādir Shāh. Sin embargo, bajo ellos la fragmentación política alcanza su máximo, marcada por el enfrenta-

miento de las coaliciones tribales en que se apoya cada pretendiente. Shāh Rukh, nieto de Nādir Shāh, se mantiene en el Khusāsān, mientras los Qājār, asentados en Mazandarān sostienen una lucha permanente por la hegemonía. Por otra parte, los Zand nunca adoptaron el título de shāh, considerándose formalmente "regentes" del rey safaví, a quien mantienen prisionero. A ello se agrega la división misma de la dinastía: a partir de 1779 un Zand gobierna en Isfahān y otro en Shiraz. Cuando en 1785 pretenden recuperar la unidad, es demasiado tarde, pues Aghā Muḥammad Qājār se sobrepone a ellos, fundando una dinastía real que se prolonga hasta el siglo XX.

La controversia akhbāri y el sufismo

El siglo XVIII, inestable políticamente, constituye un paréntesis tanto en la unidad iraní como en el desarrollo de la doctrina duodecimana, apareciendo graves peligros para la función del mujtahid. En primer lugar, el período presencia el auge de la escuela akhbāri, que cuestiona la autoridad del mujtahid al interior del mismo cuerpo de 'ulamā'. Hamid Algar apunta que el resurgimiento de esta escuela coincide, extrañamente, con la época en que los 'ulamā' se vieron excluidos de la protección del estado, y que se trata de un desarrollo que se centra en las 'atabāt iraquís. Por su parte, S. Amir Arjomand propone una explicación del criticismo de los akhbāris sobre la función del mujtahid afirmando que es el producto de los 'ulamā' persas, originalmente sunnís, que adaptaron el shī'ismo al sobrevenir los Safavidas. Tal grupo de 'ulamā', sospechosos de cripto-sunnismo, y desplazados de los altos cargos por la monarquía para favorecer a los 'ulamā' inmigrados, tendría razones para atacar las bases teóricas del poder de los mujtahids en el momento en que la tutela religiosa del estado se debilitaba. Esta explicación implicaría sin embargo la permanencia

de la distinción entre ambos grupos de 'ulamā' en el siglo XVIII, cuando el mismo autor los considera ya en proceso de fusionamiento (32).

Las tesis de la escuela akhbāri habían estado siempre presentes en el interior de la doctrina duodecimana (33), pero es bajo la forma en que las concibió Muḥammad Sharīf al-Astarabādī (m. 1624) que se convirtieron en la corriente predominante de las 'atabāt en el siglo siguiente. Primordialmente, se trataba de una valorización de los textos sagrados, el Corán y los reportes del Profeta y los Imams (akhbār, v. supra p. 54) como fuente exclusiva del derecho, rehusando la razón por una parte, lo que la acercaba en términos generales a la sunna, pero rechazando también el consenso, lo que la alejaba de ésta, configurando un individualismo en el que cada quien debería aplicar sus esfuerzos por seguir la doctrina del Imam, rechazando los intermediarios que, como los mujtahids, determinaban la forma de actuar del resto de la comunidad por medio del principio de imitación (taqlīd).

La escuela, por otra parte, elaboró una serie de críticas sobre la tradición misma, tratando de distinguir los reportes auténticos de los apócrifos, y discutió los mecanismos utilizados por los mujtahids para la elaboración de sus sentencias.

De esta manera, los akhbaris representaban un grave peligro para la posición política del mujtahid a partir de argumentos escolásticos mientras en el otro extremo de la herencia shī'í, los místicos la amenazaban a partir de la autoridad espiritual del qutb.

La principal tarīqa sufi del siglo XVIII iraní es la ni'mat allāhi, seguidora de Ni'mat Allāh Walī (m. 1431). Para estos místicos, la doctrina sufi es idéntica al conocimiento esotérico de los Imams, siendo ellos sus auténticos seguidores;

"Los ṣūfīs son la verdadera shī'a; el sendero (tarīqa) de los Imams inmaculados es la shari'a (ley) del shī'ismo imamí en lo externo, pero internamente es una de las verdades divinas del ṣūfismo" (34). La sentencia de un mujtahid, perteneciendo al campo exotérico, es inferior a la senda de los Imams, representada por el ṣūfismo. En la misma forma, la idealización del Islam como religión perfecta excluye la necesidad de un mujtahid, coincidiendo con los akhbāris en cuanto a la superioridad de la tradición (interpretada en una forma opuesta) sobre la autoridad de éste.

La reacción de la escuela partidaria del empleo racional del ijtihād no comenzó sino a mediados del siglo, distinguiéndose Mullā Ismā'il Khājū l-Isfahānī (m. 1750), Muḥammad Rāfi' Ghilānī, Aghā Muḥammad Bidabānī (m. 1772), y especialmente Aghā Muḥammad Bāqir al-Bihbihānī (1705-1803). La fuerte personalidad de este último hace que se le considere en gran medida el responsable del nuevo triunfo de la función del mujtahid, no vacilando en emplear la violencia en contra de akhbāris y ṣūfīs. Sin duda, la controversia había llegado a su punto álgido, pero al-Bihbihānī se distinguió por el uso de la fuerza, y el nombre que el pueblo le dió en su persecución al ṣūfismo confirma en alguna forma su preferencia por los medios brutales: "el mata ṣūfīs".

El reascenso del shī'ismo tradicionalista

El final del siglo XVIII y los comienzos del XX presentan la restauración de la versión shī'í ortodoxa y del poder clerical, marcadas por la victoria del mujtahid en el campo doctrinal, la persecución del ṣūfismo y el advenimiento de la dinastía Qājār. "Entonces ocurrió, al entrar el siglo XIX, un surgimiento de la actividad religiosa shī'í, señalada sobre

todo por la aserción del estatus y la función del mujtahid. El que esto tuviera lugar aproximadamente al mismo tiempo que el establecimiento de los Qājār lleva a la cuestión de si hubo una relación entre los dos fenómenos. Ambos fueron en esencia restauraciones: el primero, de la prominencia y cohesión del shī'ismo, y el segundo, del estado nacional iraní que se encontraba en alguna forma asociado con el shī'ismo" (35).

Como resultado de la controversia akhbāri, la posición de los mujtahids se reafirma afinando un concepto de fuertes implicaciones políticas: Ante las críticas de los akhbāris respecto a la validez de las sentencias de los mujtahids, que en ocasiones eran contradictorias, los seguidores de éstas formularon el principio de seguir el parecer del mujtahid viviente como único válido y anulador del de los mujtahids pasados, lo que implica un incremento de su autoridad. Se enfatiza así mismo la categoría de "impecabilidad" del mujtahid, basada en su conducta acorde con la shari'a. A lo anterior agrega Hamid Algar que la influencia popular parece haberse manifestado por que el mujtahid fuese necesariamente un sayyid, es decir, un descendiente del Profeta, con lo que se reproduce en alguna forma el carisma de la Familia (36).

La reafirmación del ijtihād, e incluso la persecución contra el sūfismo parten del grupo de los 'ūlamā' y obtienen en gran medida el apoyo popular, pues los múltiples contactos diarios con la población les proporcionan una forma de liderazgo autónomo: "Cuestiones de ley familiar, transacciones comerciales, educación, festividades religiosas, nacimiento, matrimonio y muerte, todos, requerían de los buenos oficios de los 'ūlamā'. Existían fuertes lazos entre ellos y la clase mercante, así como con los diferentes gremios artesanales. Además, el hecho de que la sede del Islam shī'í duodecimano se encon-

trase fuera del territorio iraní daba a los mujtahids inmunidad política. Gozaban de independencia financiera, con ingresos sustanciales provenientes de donaciones de caridad, administración de patrimonios individuales, cesiones en especie y en metálico. Eran capaces de movilizar sus propios ejércitos privados, reclutándolos entre los estudiantes de las escuelas religiosas y entre los lūṭis (pandillas callejeras)..." (37).

La nueva dinastía reinante, los Qājār, vendrán a contribuir a la reafirmación del shī'ismo ortodoxo. Originalmente una de las tribus de la federación qızılbaş, los Qajar sostuvieron a los pretendientes safavís después de la invasión afgana, pero no vacilaron en tomar el título de shāh al derrotar a los Zand, buscando demostrar su carácter shī'í por medio de signos exteriores; así, Aghā Muḥammad rechaza ceñir la corona de Nādir Shāh, simbólica de las cuatro partes del Imperio: Persia, Afganistán, el Turkeistán y la India. En cambio, toma el sable real consagrado en la tumba del fundador de la dinastía safaví, "con lo que quedó comprometido a emplear el arma sagrada en la defensa y el sostén de la fe shī'í" (38).

Los Qājār trataron de aproximarse a los 'ulamā' por medio de concesiones y la restitución de los waqfs confiscados por Nādir Shāh, e incluso colaborando en la persecución de los ṣūfis. Esto último, a pesar de que algunos de los miembros de la familia pertenecían a una tarīqa. Empero, el ṣūfismo de las clases altas permanecerá hasta nuestros días sin graves consecuencias para el poder de los 'ulamā', como lo era el sufismo popular.

Sin embargo, los 'ulamā' fueron cautos en el apoyo a la dinastía, cuyo shī'ismo encontraban plagado de rasgos heterodoxos. Así, el nuevo centro de la elaboración doctrinal del shī'ismo dentro de Irán no será ya la residencia real, como fue Isfahán para los Safavís a partir de Shāh 'Abbās el Grande,

sino que el centro de los 'ulamā será Qumm, lo suficiente cercana a la nueva capital, Teherán, para influir en la política del reino, pero lo suficiente distante como para evitar la confusión de ambos poderes.

Hamid Algar encuentra en la falta de una genealogía que ligara a los Qājār con los Imams y les otorgase en esa forma una sanción religiosa como gobernantes una grave deficiencia en relación con los Safavís (39), pero es necesario apuntar que la política religiosa de los Qājār parte de bases diferentes: "No habiendo sido llevados al poder, como los Safavís, por un movimiento de mistificación religiosa, tuvieron desde el primer momento un estilo más directo, y tenían necesidad de esos intermediarios escuchados por el pueblo [los 'ulama']" (40).

El interés de los Qājār por legitimar su gobierno obtuvo uno de sus mayores triunfos con la obra de Mirzā Abū l-Qāsim al-Qummī (m. 1817), quien definió la soberanía en términos de la niyāba al-'amma, es decir, de la "regencia colectiva" (del Imam oculto) consistente en dos pilares (rukṅān): el conocimiento de la ley, correspondiente a los 'ulamā', y la defensa del Islam, el deber del gobernante. Expresada como "la alianza de la espada y la pluma", la existencia de ambos pilares es necesaria, en la obra de Al-Qummī, hasta la nueva manifestación del Imam oculto.

IV ALIANZA Y ENFRENTAMIENTO CON LA MONARQUIA

Durante la primera parte del siglo XIX aún se encuentra lejos "la aversión entre los 'ulamā' y la institución monárquica" de que habla Hamid Algar, sino que el período se inicia con una coexistencia marcada por cierta reserva por parte de los expertos en la ley que se manifestará más tarde en una combinación ambigua de colaboración y enfrentamiento, en la que los factores esenciales serán tanto la evolución de la política interna como la aparición de los intereses de las potencias europeas.

La reacción frente a Occidente y el enfrentamiento

Irán había tenido relaciones con Europa anteriormente al siglo XIX: los Safavís habían buscado la alianza de Carlos V en contra del Imperio Otomano, y a lo largo de los siglos XVI y XVII habían recibido embajadas de Portugal, España, Inglaterra y Francia. Sin embargo, los Qājār deberán enfrentar la intromisión de los intereses de las potencias europeas bajo una relación mucho más desfavorable que las dinastías de los siglos precedentes, ante una Europa encauzada dentro de la Revolución Industrial y dividida en naciones rivales comprometidas en la expansión colonial en todo el mundo.

En esta forma, al entrar el siglo XIX aparece un intento de Napoleón por introducir los intereses comerciales franceses en el país y de obtener una alianza en contra de Rusia y los ingleses. A pesar de que fueron estos últimos quienes lograron dichas concesiones, sus aliados rusos aprovecharon el acercamiento de Persia a Francia para ocupar el Azarbayjān, y en el tratado de Gulistán, (1813) Persia debe ceder a Rusia las provincias al Norte del Cáucaso, además de enormes privilegios aduanales que ponían en desventaja a los mismos comer-

cientes persas.

Ante este resultado, los 'ulamā' actuaron como propagadores del revanchismo; en el que los nexos entre ellos y los comerciantes tuvieron algún papel, pero que se veía exacerbado por el saqueo y las matanzas a manos de los rusos que sufrían los musulmanes de las regiones perdidas. Llevado el país a una segunda guerra con Rusia, sufrió una derrota aún más desastrosa, cuyo resultado fue la cesión de la Armenia persa y el Norte del Azarbayjān y mayores concesiones a los rusos, entre ellas la jurisdicción extraterritorial y el pago de una fuerte indemnización (41).

S. Amir Arjomand apunta que las guerras contra Rusia permitieron emplear el concepto de "regencia general" (al-niyāba al-'amma) aplicado al jihād. Habiendo permanecido este último, entendido como la guerra en contra de los enemigos del Islam, ligado a la persona del Imam, y en consecuencia imposible de realizar durante la ocultación, la "regencia general", compuesta por el Shāh (la espada) y los 'ulamā' (la pluma) lo rehabilitó. Los Qājār obtuvieron así en 1811 la adhesión de los 'ulamā' a la declaración de jihād en contra de la potencia impía, pero dado el resultado de la guerra, ésta se volverá en contra de la dinastía al comprometerla en la reanudación del conflicto, y más tarde, con el ataque a la misión rusa, la monarquía quedará en una situación aún más difícil.

La delegación rusa que tiene como tarea asegurar la ratificación del tratado de Türkmānchāy (1828), a cargo del poeta Gribayedof, arriba a Teherán en enero de 1829. Inmediatamente se hace sentir por parte de los miembros de la delegación una conducta propia antes de conquistadores que de diplomáticos, a lo que se agregó el empeño de Gribayedof por el cumplimiento

de la cláusula que comprendía el retorno de los prisioneros de guerra, entre quienes él incluía gran cantidad de esclavos georgianos y armenios llevados a Irán antes del conflicto. Los cosacos allanaron las casas de Teherán en busca de tales personas, y fue alrededor de dos mujeres y un eunuco armenios, provenientes de la casa de un príncipe Qājār y del palacio real que se originó el tumulto. La obstinación de Gribayedof por mantener a estos cautivos originó una fatwà del mujtahid Hājji Mīrzā Masīh que declaraba lícito el rescate de musulmanes por cualquier medio. Una multitud se presentó frente a la delegación para pedir la liberación de los cautivos, y al abrir fuego los cosacos en contra de la multitud, ésta, sin ningún control avanzó sobre la delegación, siendo masacrados sus ocupantes (42).

Esa jornada marcó un importante precedente en el enfrentamiento entre 'ulamā' y monarquía. Mientras los primeros se colocaban al frente de la indignación popular ante la intromisión de los infieles, los Qājār, preocupados por que la masacre no provocase una nueva guerra con Rusia, trataban de acallar las protestas y cedían frente a todas las presiones del enemigo. La monarquía, ante los ojos del pueblo, ha traicionado su misión dentro de la niyāba al-'amma, volviéndose indigna de tomar una función del Imam. De acuerdo con Hamid Algar: "El episodio aparece sobre todo como una confrontación entre el pueblo y el gobierno, en el que los 'ulamā' actúan como inspiradores y líderes del sentimiento popular, y defensores del honor nacional. "La gente común decía claramente que si el gobierno daba órdenes contrarias a su voluntad, las ignorarían y combatirían en contra de él" El cierre del bazar, la congregación en la Mezquita del Shah, el uso de los cadáveres de los mártires para inspirar violenta ira, la furia del pue-

blo cuando se le amenaza con la depesición de sus líderes, todos esos elementos de la historia iraní que aparecerán recurrentemente en situaciones más serias. El episodio proporciona la primera confrontación clara entre pueblo y gobierno; que dicha confrontación tuviera motivos religiosos y se centrara en la persona de un mujtahid no es casualidad. El gobierno se hizo cada vez más sospechoso de traición y de colaborar con los poderes extranjeros no-musulmanes; los 'ulamā' eran los líderes naturales de la oposición a ello. Los eventos relacionados con el asesinato de Gribayedof carecieron de consecuencias inmediatas de importancia, pero fueron un presagio de desarrollos posteriores"(43).

A los tumultos en apoyo a Ḥājjī Mīrzā Masīḥ (que fue desterrado a Iraq por exigencia de los rusos) y los levantamientos y protestas en las regiones fronterizas cercanas a las cedidas, se agregan los motines del pan que jalonan la historia del siglo XIX iraní, y que favorecen el liderazgo de los mujtahids frente al pueblo (44). Durante el reinado de Faṭḥ 'Alī Shāh (1797-1834), monarca particularmente benévolo con los 'ulamā', cuyo apoyo busca, estos son capaces de desafiar el poder real, expulsar los gobernadores designados por él, y aún de tacharlo de opresor (45).

La resurgencia de la heterodoxia shī'í

La actitud del rey frente a los 'ulamā' cambia drásticamente con el sucesor de Faṭḥ 'Alī, Muhammad Shāh. En las guerras con Rusia, Persia ha perdido sendos príncipes herederos, ambos de capacidad reconocida; en cambio, el nuevo sucesor es un adolescente bajo la influencia de su preceptor, Ḥājjī Mīrzā Āqāsī, quien adopta las funciones de primer ministro. Pasando a éste, un ṣūfi, las riendas del poder, la tole-

rancia y los costosos ex-voto de Fath 'Alī Shāh se ven transformados en el alejamiento de la corte de las prácticas ortodoxas y en la represión con mano dura de los intentos de intromisión en los asuntos del estado por parte de los 'ulamā'. Los santuarios del sufismo son restaurados y visitados por el Shah, mientras la insurrección de Ḥājjī Sayyid Muḥammad Bāqir Shaftī en Isfahān (1836-40), el brote de oposición clerical más importante, es reprimida acelerando la decadencia de la antigua capital safaví.

Por otra parte, el sufismo manifiesto de la corte fue precursor de un renacimiento político del misticismo en el país, el cual toma proporciones amenazadoras para el shī'ismo ortodoxo y el estado. En primer lugar, las rivalidades por la supremacía espiritual entre Āqāsī y el Aghā Khān, jefe de los ismā'īlīs nizārīs, estallan bajo la forma de una rebelión de éste en contra del gobierno central (1840). La insurrección posee numerosos partidarios en el Khurasan y las ciudades de Yazd y Kirmān, aún entre los no ismā'īlīs, además de que el Imperio Británico ve en ella la oportunidad de introducirse en la política iraní, con lo que apoya al Aghā Khān. Al ser aplastada la rebelión, el gobierno de Muḥammad Shāh presiona al de la India británica, en la que aquel se ha refugiado, para que traslade su residencia de Bombay a la más lejana Calcuta, con lo que la presencia del liderazgo ismā'īlī más importante después del fāṭimida abandona Irán por primera vez después de haber sido fundado por Ḥasan al-Ṣabbāh en Alamūt hacía más de ocho siglos.

Apenas superado el peligro ismā'īlī, surge un movimiento que abarca la totalidad del Irán y que representa una amenaza aún mayor: el babismo. "Así, henos aquí con una religión presentada y preconizada por un hombre muy joven. En muy pocos

años, es decir, de 1847 a 1852, esta religión se ha extendido por toda Persia, en la que cuenta con innumerables celadores. En cinco años, una nación de diez a doce millones de seres humanos, ocupando un territorio que nutrió a cincuenta otrora, una nación que no cuenta con los medios de publicidad considerados por nosotros tan indispensables para la difusión de las ideas, quiero decir, los periódicos y folletos, que ni siquiera tiene servicio postal, ni una carretera transitable en toda la extensión del imperio; esta nación en cinco años ha sido toda entera visitada por la doctrina de los bābis [...] Y no ha sido sobre todo un populacho ignorante el que se ha transformado; son los miembros eminentes del clero, son gentes ricas e instruidas, mujeres pertenecientes a familias importantes, son, enfin, musulmanes, filósofos, şūfis en gran número, muchos judíos, quienes fueron conquistados de pronto por la nueva revelación" (46).

Pero si Gobineau apunta la rapidez con la que se difundió en Irán la prédica del Bāb como un fenómeno sorprendente, ésta, de cualquier manera, se basaba en elementos del misticismo y la piedad shī'ís, poseyendo además un antecedente directo en la escuela shaykhí. Esta, fundada por el Shaykh Ahmad Aḥsā'ī (1753-1843), originario de Bahrayn, rechazaba la función del mujtahid y la entrega de la zaqāt a éste. Por otra parte proponía la existencia de unos llamados "shī'itas perfectos", en contacto con el Imam, que desde la ocultación eran los representantes del acceso (bāb, puerta) hacia su persona (47). Esta doctrina chocaba con la versión duodecimana oficial, para la que solo existen cuatro portavoces reconocidos del Imam (wukalā') (v. pp. 33-4 y N. 66, 1ª parte).

Tomando esta última doctrina shaykhí, Sayyid 'Alī Muḥammad (1819-50) proclamó el 24 de marzo de 1844 desde el púlpito

de la mezquita del viernes de Shiraz la apertura al conocimiento del Imam por medio de su persona, tomando a partir de ese momento el título de Bāb. De ser el acceso al Imam, y siguiendo una evolución semejante a la de algunos propagandistas de la ismā'iliyya, el Bāb asumió gradualmente las funciones y la personalidad misma del Imam, llegando a establecer una nueva qibla (punto focal de la oración) en dirección a su casa, la cual debería de sustituir la Ka'ba, en la Meca, y adoptó un tono profético.

En su prédica utiliza los elementos de la piedad shi'í de carácter escatológico, prometiendo la reversión de los actos y la reparación de la injusticia sobre la tierra. La aparición misma del Bāb debía por lo tanto de implicar un retorno del tiempo o el final de un ciclo, teniendo un significado especial la fecha de su proclamación: mil años lunares después de la desaparición de Muḥammad al-Qā'im bi-amri Llāh.

El contenido social de las ideas del Bāb es, por otra parte, tan adverso a las autoridades gubernamentales como al shi'ismo tradicionalista. Así, demanda la abrogación de la shari'a a favor de un código igualitario en el que pone énfasis en los derechos de las mujeres y los niños, y acusa a los mujtahids de corrupción y mundanidad.

Las bases sociales del movimiento del Bāb, descuidadas por largo tiempo han interesado a varios investigadores recientes. Kurt Greussing, por ejemplo, señala como el movimiento posee un origen urbano, principalmente entre los comerciantes, para convertirse en una revuelta campesina. Respecto a los comerciantes, el apoyo al Bāb provendría de su criticismo a la alianza entre la monarquía y las potencias occidentales: "Ambas potencias coloniales Gran Bretaña y Rusia quedaron satisfechas con el status semi-colonial de Irán, mientras la

en un plazo inmediato.

El período de la guerra y la anarquía

El período entre la Revolución Constitucionalista y la instauración de la dictadura de Reza Shāh permanece como uno de los más confusos de la historia iraní. En él, la evolución hacia la anarquía de la política interna se origina en gran medida en la intervención de las potencias (63). En 1907, año del ascenso de Muḥammad 'Alī Shāh, se concreta un acuerdo humillioso para Irán, en el que su territorio se reparte en tres zonas de influencia económica e intervención militar, sin que sean ni siquiera informados el rey o el majlis: El centro y el Norte del país, con las ciudades más importantes pasan al control ruso, el Sudeste al de Inglaterra, y una tercera zona entre las dos anteriores es reconocida como neutral por ambas potencias.

En 1908 Muḥammad 'Alī Shāh realiza un golpe de estado con apoyo de los rusos. El majlis es suspendido y numerosos líderes nacionalistas y populares son ejecutados. Únicamente Tabriz, "la vanguardia de las ideas progresistas", resiste a los rusos durante meses. Los revolucionarios, refugiados en Gilán, pudieron sin embargo organizar una marcha hacia la capital. En 1909 el éxito de esta acción permite la reapertura del majlis y la deposición del Shāh, refugiado entre los rusos, ascendiendo al trono su hijo Aḥmad, el último representante de la dinastía que toma la corona, y sin cuyo concurso los rusos vuelven a clausurar el majlis en 1911.

Al iniciarse la guerra en Europa en 1914, distraiendo a los rusos, el majlis es restaurado pero el país se encuentra en el mayor desorden. A pesar de la neutralidad iraní en el conflicto, rusos, británicos y otomanos actúan sobre su territorio. En 1917 se opera la retirada rusa de la guerra: Lenin denuncia

V LA ESCALADA DE LA OPOSICION RELIGIOSA

Una vez superado el peligro que había significado el movimiento de los seguidores del Bāb tanto para la ortodoxia religiosa como para la monarquía, los 'ulamā' entran en la oposición en contra de una dinastía cuyo poder decae rápidamente y requiere para sostenerse cada vez más del apoyo de las potencias occidentales, culminando dicha escalada de oposición con la Revolución Constitucionalista de 1906.

Entre las causas del enfrentamiento, la relación con el exterior tiene un papel preponderante, ya que la dinastía se encuentra enfrascada en un juego con las potencias que permite la supervivencia de su reinado dentro de una situación de difícil equilibrio. A partir de la derrota contra Rusia, el poder militar de los Qājār no ha dejado de decaer, tratándose de uno de los elementos más importantes en el sostén de las dinastías iraníes. Este es sustituido por el apoyo de las potencias cuyos intereses se enfrentan por Irán: Rusia e Inglaterra, por medio del mecanismo de otorgar concesiones equivalentes a ambas y así lograr una especie de contrapeso. Mientras el poder efectivo de la dinastía se esfumaba a pocos kilómetros alrededor de Teherán, ganándolo los poderes locales, clericales o tribales, y debía enfrentar a los grandes mujtahids aún dentro de su capital, el reconocimiento británico y ruso se convierte en su sostén más firme.

Por otra parte, los intentos de modernización del país y de centralizar la administración, los cuales hubieran podido reforzar la posición del estado iraní frente a las potencias, enfrentan la oposición de los 'ulamā'. La actitud clerical se vuelve en esta forma ambivalente, pues al mismo tiempo que critican la sumisión del gobierno ante las potencias extranje-

ras, entorpecen toda modernización, a la que consideran impuesta por las mismas potencias y contraria al Islam.

Dentro de tal contexto, el largo reinado de Nāṣir al-Dīn Shāh (1848-96) no podría considerarse afortunado. Ciertamente, es un monarca piadoso, y a diferencia de Muḥammad Shāh trata de allegarse los medios ortodoxos y tradicionalistas, mostrando una fuerte preferencia por la fe popular, participando en procesiones y asistiendo a las representaciones dramáticas de la pasión de Ḥusayn, de las que se vuelve patrocinador. No en balde su reinado es la época de oro de la ta'ziya y del teatro persa, tal como lo reporta Gobineau en todo su esplendor.

Sin embargo, aún este desarrollo de la piedad popular fue criticado por los 'ulamā', pues a pesar de la importancia de tales representaciones para la identificación comunitaria de los shī'ís, los religiosos ortodoxos censuraban sus aspectos profanos y su frecuente alejamiento de la realidad histórica para resaltar el dramatismo de los personajes. A ello agrega Hamid Algar que tanto los actores como los recitadores de pasajes religiosos se podían convertir en rivales potenciales de los 'ulamā' en el control de las lealtades religiosas (50), con lo que el rechazo de estos últimos tenía también motivos políticos.

La búsqueda de Nāṣir al-Dīn Shāh por obtener una sanción religiosa para sus actos, enfrentado a condiciones especialmente difíciles para lograrla, lleva a la escisión del cuerpo de mujtahids en dos grupos rivales. Por un lado encontramos a los funcionarios religiosos pagados por el gobierno y leales a la monarquía; por el otro, a los mujtahids populares, sostenidos por los creyentes de diversas clases sociales. La obtención de adhesiones entre los 'ulamā' enemigos por medio de sobornos y el otorgamiento de cargos y sinecuras se re-

vela inútil: los líderes religiosos populares pierden el afecto del pueblo en cuanto pasan a ser partidarios del gobierno.

El criticismo a la entrega a las potencias

El primer choque de importancia surge con motivo de la Concesión Reuter (1872). Esta, definida por Lord Curzon como "el más completo y extraordinario abandono de los recursos industriales de un país en manos extranjeras jamás imaginado" (51), entregaba al barón Julius Reuter los derechos exclusivos para construir ferrocarriles, tranvías, obras de riego, la creación del Banco Nacional y de toda clase de empresas agrícolas e industriales, más la explotación de todos los recursos minerales, con la excepción del oro (52). La concesión encontró la oposición de los rusos, del sector antibritánico y de los 'ulamā', quienes tuvieron el liderazgo de las protestas en su contra, siendo abrogada el año siguiente.

En 1890 una nueva concesión origina una agitación popular sin precedentes dirigida por los 'ulamā'. Por medio de esta concesión se otorgaba el monopolio de producción, exportación, importación y venta de tabaco en el interior del país a la Imperial Tobacco Corporation, a cambio de quince millones de libras esterlinas anuales. Por primera vez, una ola de protestas masivas abarcó todas las ciudades importantes del país en la primavera de 1891: Shiraz, Tabriz, Mashhad, Isfahán y Teherán, y en el mes de diciembre de ese año la nación entera obedeció el boycott decretado por el mujtahid Hājji Mīrzā Ḥasan Shirāzī: "En nombre del Dios clemente y misericordioso. A partir de hoy el uso del tanbaku y del tabaco, bajo cualquier forma, equivale a entrar en guerra con el Imam de Nuestro Tiempo (el XII^o), que apresure Dios su venida" (53).

Frente a la oposición el gobierno pretendió suprimir solamente el monopolio de comercialización interna, dejando

intacto el de importación y exportación, pero la oposición se mantuvo, y se siguieron nuevas manifestaciones hasta la cancelación del acuerdo en febrero de 1892.

La pérdida del monopolio intelectual de los religiosos

A pesar de que esta segunda mitad del siglo XIX presentaba el ascenso de la oposición clerical y de su liderazgo sobre la movilización popular, el período contiene así mismo el surgimiento de una nueva intelligentsia formada fuera de las instituciones religiosas controladas por los 'ulamā', coincidente con la entrada en Irán de nuevas construcciones ideológicas: dentro de la sociedad iraní irrumpen bruscamente el liberalismo, el nacionalismo y el socialismo, elaborados todos en Europa desde hace más de un siglo en un ambiente fuertemente laicizante.

A imitación del Imperio Otomano, es la monarquía quien inicia el proceso de secularización del saber. En 1851 se funda en Teherán la "Dār al-Funūn" para el estudio de los futuros cuadros del reino, instruídos por maestros europeos. A ellos se vienen a agregar los intelectuales formados en la misma Europa, de entre los que surgen los primeros ideólogos nacionalistas del Irán moderno, entre ellos los más importantes: Fath 'Alī Ākhūndzādah (1812-81), Mīrzā Ḥusayn Khān Sipahsālār (1826-81), Mustashār al-Dawla (m. 1895), Mīrzā Malkum Khān (1833-1908), Mīrzā 'Abd al-Ḥusayn Khān, conocido como Mīrzā Aghā Khān Kirmānī (1854-96) y 'Abd al-Raḥīm Ṭālibzādah (1834-1911).

A estos pensadores nacionalistas y partidarios de la occidentalización; de gran importancia para Irán se viene empero a agregar, como una compensación, el pensador más influyente del Islam posterior; Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-97), nacido en Asadābād, en las cercanías de Hamadán, de una fami-

lia shī'í, pero que por su propia decisión pasó a ser conocido como afgano, y por lo tanto sunní para ser identificado como perteneciente al Islam mayoritario y así proporcionar un medio más amplio a la difusión de sus ideas, en las que se afirma antes la universalidad del Islam que los particularismos nacionales.

Preocupado por el atraso del Mundo Musulmán frente a Europa y la dependencia colonial que él comprende como su resultado, Al-Afghānī propone la habilitación del Islam como ideología de liberación al mismo tiempo que trata de defender la unidad musulmana y de conciliar el desarrollo de la ciencia y la técnica europea con el pensamiento musulmán. Sus discípulos fueron, como él, políticamente activos, distinguiéndose entre los persas dos mujtahids populares: Ḥājjī Shaykh Hādī Najmābādī (1834-1902) y Sayyid Muḥammad Ṭabāṭabā'ī (1841-1920).

Es notable el hecho de que en tanto que Al-Afghānī trató de reforzar la unidad del Islam como arma política, los intelectuales nacionalistas poseían una visión antirreligiosa en la que el impacto de Europa parece ser determinante. Al interesarse los europeos por la historia del Antiguo Irán y tratarla de rescatar para su propia tradición rechazaban como ajena la Persia musulmana de su época, elaborando una visión fragmentaria de la historia del país. Los pensadores nacionalistas que contemplaban en Europa el modelo de civilización a seguir comenzaron por rescatar este pasado remoto enfatizando el origen indoeuropeo del pueblo iraní y tratando de denunciar el Islam como una religión de origen extraño, árabe, lo que era decir "semítico", y por lo tanto "inferior" (54).

Ciertamente, la atribución del Islam, y en particular de la tradición sunní, al carácter árabe había sido ya hecha por Gobineau, quien consideraba al shī'ismo como la versión

persa de la "religión de los árabes" adaptada a otra idiosincrasia, sin que se le pueda atribuir, por otra parte, la intención de presentar la tradición iraní como superior a la árabe. Otros autores occidentales posteriores han llegado incluso a alabar "el espíritu democrático" de los árabes en contraposición con "el autoritarismo persa", explicando la adopción del shī'ismo en Irán por sus semejanzas con el despotismo tradicional (v. supra p. 20) presentando al árabe desde una perspectiva elogiosa frente al persa. De esta forma, el racismo que se desarrolla en Europa durante esa época como una teoría que pretende justificar biológicamente fenómenos sociales y culturales, es utilizado menos por los orientalistas europeos que por los intelectuales nacionalistas persas en contra de los árabes.

Por otra parte, al considerar el Islam "el credo del arabismo", estos pensadores se muestran tan antishī'ís como antisunnís. Al abordar el tema de la religión y caracterizarla como nacional, la mayor parte de ellos, antes que mencionar la shī'a proponen el mazdeísmo, el zoroastrismo, o incluso la doctrina del Bāb (55).

La actitud política de los intelectuales nacionalistas es también durante la segunda mitad del siglo XIX contraria a la de los religiosos. Mientras éstos llaman a la movilización popular en contra del régimen por permitir la interferencia de las potencias cristianas, la nueva intelligentsia pretende lograr a través de la monarquía las reformas que persigue (56). Al entrar el siglo XX se operará en cambio una importante transformación, al entrar los nuevos intelectuales en la oposición obteniendo el apoyo de los 'ulamā'.

VI EL ASCENSO DEL SECULARISMO

El liderazgo de los 'ulamā' en la oposición al régimen, el cual se ha manifestado en forma creciente a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, culmina con el movimiento constitucionalista (1905-6).

Hamid Algar presenta la participación del clero en la Revolución Constitucionalista como producto del principio shī'ī de la soberanía del Imam, opuesto en su concepto a la monarquía. Pero, si bien el movimiento se inscribe dentro de la dinámica de una oposición religiosa creciente y se utilizaron las formas de piedad shī'ís en contra del Shāh (los mismos Qājār fueron identificados como descendientes de Yazīd o de las tropas omeyyas que atacaron a Ḥusayn en Karb Allāh por los predicadores) (57), la colaboración de los 'ulamā' con los intelectuales laicos en la lucha por obtener una constitución no deja de poseer rasgos contradictorios. Por una parte, el constitucionalismo en sí era una noción trasplantada de Europa, a lo que se agregan sus efectos posteriores en la política iraní, que fueron contrarios a la influencia clerical. La promulgación de una ley fundamental, emitida en función de una nacionalidad definida por un territorio y que limitase el poder absoluto del rey traería como consecuencia la legitimación de formas opositoras ajenas a las controladas por los religiosos, y a resultas de ella el liderazgo político de los 'ulamā' sufre una regresión inmediata y no vuelve a aparecer al frente de un movimiento de oposición generalizada al régimen sino hasta la década de los setentas.

Dado lo anterior, podemos preguntarnos como hace Abdul Hadi Hairi ¿porque contribuyeron los 'ulamā' a la Revolución Constitucional? A ello, él responde que los líderes religiosos

luchaban en contra de la monarquía absoluta por sus nexos y dependencia respecto a las potencias no-musulmanas, en este caso Rusia, primordialmente; pues al debilitarse la influencia británica como resultado del movimiento del boycott del tabaco, Irán se había deslizado hacia la esfera del Imperio Zarista, tan opuesto al constitucionalismo iraní como al propio constitucionalismo ruso (58).

Sin embargo, la revolución no hubiera sido posible sin el acercamiento de la nueva intelligentsia laica y los 'ulamā' dentro de la oposición. Nikki Keddie determina esta "fusión" en el período entre 1890 y 1912 (59), siendo uno de los forjadores de esta alianza Jamāl al-Dīn al-Afghānī, quien había actuado en la organización de los mujtahids durante el boycott del tabaco, se había visto implicado en el asesinato de Nāṣir al-Dīn Shāh (1896) y había mantenido su propaganda panislámica y contraria al gobierno iraní hasta su muerte en Constantinopla. Menos brillante, pero quizá de mayor importancia en la unión de los 'ulamā' con los nuevos intelectuales en el movimiento constitucionalista, es Malkum Khān (v. supra p. 113 y N. 56), de quien encontramos en Hamid Algar: "...si su objetivo final era la asimilación de la cultura europea sin adaptarla previamente a Irán, objetivo que haría a los 'ulamā' superfluos, la cooperación de éstos era necesaria para alcanzarlo" (60). En la persecución de estos fines, Malkum Khān se hizo fundador de una sociedad secreta, la "casa del olvido" (Farāmūshkhāna), organizada de acuerdo con el patrón de la masonería europea, pero guardándose de manifestar el anticlericalismo de su modelo en la búsqueda de la colaboración de los 'ulamā' en la demanda de reformas (61).

La movilización popular y el constitucionalismo

Durante la revolución reaparece la alianza entre los 'ulamā' y los comerciantes y gremios del bazar. De hecho, el movimiento se inicia cuando un grupo de artesanos y mullās se refugia, en el mes de diciembre de 1905, en la Mezquita Real de Teherán, reclamando la creación de una "Camara de Justicia" y la dimisión del primer ministro 'Ayn al-Dawla. Muẓaffar al-Din Shah prometió satisfacer ambas demandas, pero no realizó ninguna acción concreta en ese sentido durante meses, al cabo de los cuales comenzaron los disturbios, encabezados por dos predicadores ortodoxos: Aghā Sayyid Jamāl al-Dīn al-Isfahānī y Shaykh Muḥammad Ṭabāṭabā'ī, discípulo de Al-Afghānī (62). En el mes de julio de 1906 los grandes mujtahids residentes en la capital, además de un gran número de 'ulamā', comerciantes y artesanos, salen de Teherán hacia Qumm en muestra de repudio al gobierno. Entre las reclamaciones se encuentra ahora la creación de una asamblea representativa encargada de elaborar una constitución, demanda que había ganado enorme terreno en la opinión pública con una rapidez sorprendente, y que la monarquía tuvo que aceptar.

El Primer Congreso (majlis), encargado de elaborar la Constitución se reúne a fines del mismo año. El resultado de sus deliberaciones muestra en alguna forma las diferencias entre los grupos que habían llevado el movimiento al éxito: Sobre el cuerpo principal de la Carta Magna, que esencialmente era una copia de la Constitución Belga de 1830, fue antepuesto un suplemento que aseguraba la obediencia del majlis a la ortodoxia duodecimana, representada por los mujtahids. La *ithnā 'ashariyya* es confirmada como religión del estado, el Imam oculto es invocado como garante del documento en su totalidad, al

que se considera bajo su bendición, además de que un consejo de cuando menos cinco mujtahids debe estudiar todas las proposiciones de leyes en el majlis y vetar todas aquellas que no fueran acordes con la sharī'a (63).

La obtención de tales estatutos, que los secularistas criticaron posteriormente como contrarios al espíritu democrático que anima al resto del documento, y que aseguraban a los 'ulamā' un papel en el parlamento iraní, se deben principalmente a un mujtahid reticente respecto al constitucionalismo, Fazlullāh (Faḍl Allāh) Nūrī, que lo criticaba en función del shi'ismo tradicionalista: ¿Acaso la misma idea de constitución no podía ser considerada una reprensible y peligrosa innovación (bid'a)? Para los constitucionalistas laicos la soberanía era proveniente del pueblo que habitaba un territorio limitado, mientras para la concepción religiosa era eterna e infinita, siendo la atribución del Imam, de tal forma que al definir el poder real, solo se llegó a un acuerdo haciéndolo derivar de ambas fuentes "por la gracia de Dios y por la voluntad del pueblo" (64). En cambio, frente al igualitarismo en la definición del ciudadano se impuso la versión laica y la cuestión quedó sin resolver ¿Acaso no existían desigualdades evidentes, además de corroboradas por la sagrada tradición, como aquella entre el hombre y la mujer, entre el creyente verdadero y los falsos adoradores, entre el musulmán y la gente del libro? (65).

Ante la creciente oposición del majlis a sus ideas, Fazlullāh se separó de los constitucionalistas y comenzó a criticar las reformas "antiislámicas" de la constitución. Refugiado en un santuario de Rayy publicó un periódico subversivo hasta 1909, año en que fue llevado a la horca después de que un tribunal extraordinario de la Asamblea Constituyente lo condenó bajo el cargo de "reaccionario".

Mientras la oposición al constitucionalismo proviene de los 'ulamā' hostiles a las innovaciones y partidarios del apego estricto a la sharī'a, la mayor parte residentes en Irán, y que obtuvieron por medio de su principal exponente la representación definitiva en el majlis, en lās 'atabāt iraquís se verifica un desarrollo no menos importante para el shī'ismo político: el movimiento de renovación doctrinal que busca hacer compatible la tradición con las nuevas condiciones, en el que descolla el mujtahid Mīrzā Muḥammad Ḥusayn al-Nā'inī (1860-1936). Activo durante el movimiento constitucionalista y en la protesta contra la ocupación rusa y británica, en el movimiento panislamista proveniente de las 'atabāt (v. infra) y en el levantamiento iraquí de 1920-1 en contra del colonialismo británico, al-Nā'inī se preocupa por la justificación del poder constitucional dentro de la tradición shī'í. Apoyándose en fuentes árabes y persas únicamente, la obra de Al-Nā'inī se centra sobre la cuestión de porqué es preferible un régimen constitucional al despotismo. Sus razones son tres fundamentalmente:

- 1) El despotismo es una usurpación de la autoridad divina y una ofensa a su rango único
- 2) Es una usurpación de las funciones del Imam
- 3) Es una usurpación y una injusticia respecto a los creyentes.

El régimen constitucional no suprime las transgresiones en contra del Imam, (punto 2), pero la vigilancia del consejo de 'ulamā' puede cumplir en su ausencia la función del ijtihād, capaz de determinar su voluntad (66).

Al respecto, la obra de Al-Nā'inī reviste una importancia trascendental para el shī'ismo político: fuera del gobierno ideal a cargo del Imam, existen gradaciones que hacen preferible un tipo de gobierno sobre otro. De esta manera se hace justificable la búsqueda de un régimen que no sea el del doceavo Imam ni propenda tampoco a la instauración de un reino divino

en un plazo inmediato.

El período de la guerra y la anarquía

El período entre la Revolución Constitucionalista y la instauración de la dictadura de Reza Shāh permanece como uno de los más confusos de la historia iraní. En él, la evolución hacia la anarquía de la política interna se origina en gran medida en la intervención de las potencias (63). En 1907, año del ascenso de Muḥammad 'Alī Shāh, se concreta un acuerdo humillioso para Irán, en el que su territorio se reparte en tres zonas de influencia económica e intervención militar, sin que sean ni siquiera informados el rey o el majlis: El centro y el Norte del país, con las ciudades más importantes pasan al control ruso, el Sudeste al de Inglaterra, y una tercera zona entre las dos anteriores es reconocida como neutral por ambas potencias.

En 1908 Muḥammad 'Alī Shāh realiza un golpe de estado con apoyo de los rusos. El majlis es suspendido y numerosos líderes nacionalistas y populares son ejecutados. Únicamente Tabriz, "la vanguardia de las ideas progresistas", resiste a los rusos durante meses. Los revolucionarios, refugiados en Gilán, pudieron sin embargo organizar una marcha hacia la capital. En 1909 el éxito de esta acción permite la reapertura del majlis y la deposición del Shāh, refugiado entre los rusos, ascendiendo al trono su hijo Aḥmad, el último representante de la dinastía que toma la corona, y sin cuyo concurso los rusos vuelven a clausurar el majlis en 1911.

Al iniciarse la guerra en Europa en 1914, distraiendo a los rusos, el majlis es restaurado pero el país se encuentra en el mayor desorden. A pesar de la neutralidad iraní en el conflicto, rusos, británicos y otomanos actúan sobre su territorio. En 1917 se opera la retirada rusa de la guerra: Lenin denuncia

el tratado anglo-ruso de 1915, el que, entre otras cosas, otorgaba a Rusia la hegemonía sobre la totalidad de Irán, renunciando la nueva formación, la Unión Soviética, a los intereses fuera de los territorios del Imperio Zarista anterior a la guerra. La ausencia súbita, si bien tan solo temporal, de una de las dos potencias que se habían disputado la supremacía sobre Irán durante más de un siglo hizo al país bascular hacia la esfera de Inglaterra, que al terminar la guerra se ha convertido en la presencia militar más importante en su territorio.

Durante la Revolución Constitucionalista y la Primera Guerra Mundial se opera, por otra parte, una evolución hacia el panislamismo que rompe el aislamiento secular shī'í iniciado con los enfrentamientos entre el Imperio Otomano y los Safavís (67). En 1908 los 'ulamā' constitucionalistas mantuvieron correspondencia con el movimiento joven turco al mismo tiempo que denunciaban ante 'Abd al-Ḥamīd II a Muhammad 'Alī Shāh como "enemigo de la ley islámica" (68). Después de esta correspondencia contradictoria con los partidarios de la constitución otomana y su mayor enemigo, el Ayatollāh al-Khurasānī expide en 1912 una fatwā ordenando el jihād en contra de Italia por la ocupación de Libia, conteniendo además el documento una condena a la presencia rusa en Irán y los ataques en contra del majlis (69). Empero, el acto más notable de solidaridad con los musulmanes lo constituye el peregrinaje de quinientos 'ulamā' de Najaf a Qumm, el cual en la etapa de Bagdad (Kāzimayn) emite una fatwā que se compromete con la política panislámica otomana durante la guerra (70). El documento contiene una disertación en contra de los países de la entente, criticando la política colonial francesa en Argelia; la italiana en Libia, la de Inglaterra en la India y la de Rusia en Irán y el Turkestán, y

y hace un llamamiento a la unidad musulmana "Hemos visto cómo las divergencias existentes entre los cinco grupos islámicos [las cuatro escuelas sunnís y la ithnâ 'ashariyya] no provienen de los principios mismos de la religión, y como los desacuerdos entre las diversas categorías de musulmanes son la causa primordial de la decadencia de las potencias del Islam"(68). Dicho llamamiento, a pesar de no haber suscitado ninguna acción concreta marca un cambio de actitud al que la obra de Al-Afghāni no es ajena.

El advenimiento de la dictadura

De 1918 a 1920 la ocupación británica, el hambre y la carestía azuzaron en tal forma el descontento que surge (con el apoyo de los bolcheviques) un levantamiento en el Azarbayjān. En la represión de este movimiento comienza a distinguirse el comandante de la brigada cosaca, Reza Khān. La brillante carrera de este oficial, al mando del único ejército moderno de que disponen los Qājār, va a adquirir una popularidad y un poder que le permitirán finalmente derribar la dinastía. Considerado el "unificador del país" y con la venia de los ingleses, obtiene del majlis en 1925 la deposición de Ahmad Shāh, ocupando él el trono.

El nuevo régimen se propone inmediatamente llevar a cabo las reformas modernizantes y occidentalizadoras propuestas por los nuevos intelectuales y los constituyentes. Así, tanto Mangol Bayat como el escritor marxista Hossein Bashiriye se muestran de acuerdo para considerar a la dictadura monárquica de Reza Shah como la continuación, en otra forma, de dichos movimientos: "Ya que los constitucionalistas se mostraron incapaces de construir la nueva sociedad con instituciones socio-políticas modernas y firmes. No fue sino hasta que los Pahlevis llegaron al poder en los 20s e implementaron las políticas socio-culturales

definidas por los constitucionalistas, que los fūqahā' sufrieron los mayores golpes ..." (72).

Sin embargo, de la misma forma en que Malkum Khān consideraba a los 'ulamā' necesarios para sostener un movimiento en pro de las reformas, Reza Khān busca el apoyo de los 'ulamā' previo a su advenimiento como rey. Mantuvo correspondencia con los mujtahids residentes en las 'atabāts y aún asistió a una procesión en 1924 para demostrar su interés por la religión (73). En cualquier caso, los religiosos se encontraban en ese momento tan alarmados por las medidas anticlericales de la revolución bolchevique y la dictadura de Kemal Atatürk en Turquía, que prefirieron pronunciarse a favor del mantenimiento de la monarquía y por la persona de Reza Khān.

Pero, si gracias a la intervención de los mujtahids la monarquía se mantuvo formalmente, no se trataba de un régimen tradicional, y ese soldado hecho rey comenzó a tratar a los 'ulamā' con la misma brutalidad que al resto de la gente (74), mostrándose dispuesto a reprimir toda intervención de los religiosos en su política. Ideológicamente, la dictadura-monarquía posee un marcado tinte nacionalista, inspirado en los trabajos de los intelectuales iraníes del siglo XIX Ākhūndzāda y Kirmānī (75), (v. supra pp. 113-5 y N. 55) y por las dictaduras contemporáneas de Kemal Atatürk y Adolf Hitler. Los títulos reales utilizados por los Qajar y los Safavís son desechados a favor de otros nuevos de connotaciones nacionalistas, como "Aryamehr" (luz de los arios), y la misma dinastía que él funda toma el nombre de Pahlevi, el de la lengua de los persas antes de la llegada del Islam, y el mismo persa moderno es depurado de gran cantidad de vocablos árabes, siendo además sustituido el nombre del país, de Persia al actual Irán.

Esta sustitución de nombres se encuentra a su vez ligada

a una nueva historiografía oficial que pretendía exaltar el pasado remoto del país y relegar el Islam, en consonancia, el calendario musulmán es reemplazado por uno exclusivamente iraní y se establece una fiesta nacional a la entrada de la primavera (nawrūz).

Los religiosos reprobaban tales innovaciones que trataban de relegar el Islam y la lengua del texto sagrado a favor de una forma de idolatría (shirk) que era el nacionalismo, y condenaron la celebración del nawrūz como una apostasía. Sin embargo, su celo debió ceder y concentrarse en otras disposiciones radicales contrarias a la piedad shī'í o la sharī'a. En efecto, son prohibidas las representaciones de la pasión de Husayn (ta'ziya), las procesiones de flagelantes y portar el velo las mujeres. Todas las protestas de los 'ulamā' fueron acalladas, e incluso el mujtahid Sayyid Husayn Mudarris fue ejecutado por su oposición a estas reformas a pesar de ser miembro del majlis.

La secularización de las instituciones

La popularización de las ideas occidentales y la tendencia al secularismo forzada por el régimen de Reza Shah se ven relacionadas con ciertas transformaciones sociales que afectan la influencia y el estatus de los 'ulamā'.

Dos importantes grupos sociales son relegados. En primer lugar la aristocracia tribal persa, kurda o turcomana que a lo largo de la historia del país había sido independiente del estado y en ocasiones había apoyado las iniciativas de los 'ulamā' y que es reprimida por Reza Shāh en su papel de unificador de la nación. Por otra parte, son eliminadas las fraternidades de lūṭis, los jóvenes desplazados que cumplían tanto la función de guardianes del orden o cometían actos delictivos, los cuales habían proporcionado a los mujtahids verdaderos ejércitos ur-

banos con los que habían desafiado al poder real en siglos pasados. La pérdida de apoyos sociales se complementa con la deserción de numerosos estudiantes de las madrasas que encuentran más atractivas las disciplinas modernas. Un ejemplo lo proporciona Sayyid ḡiyā' al-Dīn Ṭabāṭabā'ī, quien nacido en una familia de grandes mujtahids y deseoso de hacer carrera política, abandona la madrasa para estudiar periodismo. Siendo primer ministro a partir de 1921, contribuyó al ascenso de Reza Shah, hasta que éste lo obligó a dimitir en 1925.

Sin embargo, la secularización y el abandono de las escuelas religiosas parece haber sido mayor entre los 'ulamā' y tullāb pobres, carentes de una larga tradición. Así, a lo largo de un período relativamente corto, el cuerpo mismo de 'ulama' se reduce para abarcar principalmente a los pertenecientes a familias de mujtahids célebres, lo que disminuye el número de mullas intermedios entre la masa popular y la alta jerarquía.

La influencia clerical se ve también amenazada por la toma a cargo por parte del estado de funciones que hasta entonces habían sido llevadas a cabo por los 'ulamā', especialmente en dos campos: la educación y la justicia civil.

En el primero, la intervención gubernamental se remonta a la fundación de la "Dār al-Funūn" en 1851 (v. supra), a la que siguen una escuela de ciencias políticas y dos colegios militares, los tres copiados del sistema francés. Mientras tanto, empero, el dominio de la educación elemental permanece al cuidado de las comunidades religiosas, basándose la educación impartida por los 'ulamā' en el sistema tradicional, consistente en la repetición y memorización de textos clásicos o sagrados. Las innovaciones en este nivel de enseñanza son introducidas por las escuelas extranjeras y las pertenecientes a las misiones protestantes y católicas cuyos alumnos son principal-

mente musulmanes. A ellas le siguen las escuelas de las minorías religiosas nacionales: bahá'ís, cristianos y judíos. Finalmente, en 1898 el gobierno organiza una red de escuelas oficiales a todos los niveles, y en 1910 el majlis crea el Ministerio de Educación, Fundaciones Religiosas (awqāf) y Bellas Artes, bajo cuya responsabilidad se coloca la totalidad de la enseñanza. Sin embargo, los 'ulamā' obtienen en 1911 ciertas concesiones que afectan el carácter de la educación popular: la enseñanza pasa a ser administrada por los awqāf, lo que implica la exclusión de los no-musulmanes de las escuelas de gobierno, en las que se estudia el catecismo shī'í a nivel de primaria y secundaria.

Entre 1921 y 1934 se aceleran las reformas. Con el objeto de controlar y modernizar la educación elemental, el estado funda durante ese período varias escuelas normales en todo el territorio iraní, nuevamente de acuerdo con el sistema francés, y en ese último año es fundada la Universidad de Teherán (76).

En el sistema judicial el inicio de las reformas data también de la época Qājār, pero de hecho solo adquieren significación durante la época de Reza Shāh. En 1871 es creado el Ministerio de Justicia, pero sus facultades se limitan a los tribunales de 'urf (v. N. 30), que habían pertenecido siempre al estado. En 1907 el majlis decreta la separación de poderes y la laización de la justicia, dejando intocada sin embargo la competencia de los 'ulamā' en los asuntos en que se vea afectada la ley religiosa (sharī'a), siendo el concepto tan flexible que dejaba en manos de los religiosos todos los asuntos que habían llevado en los tribunales de shar' hasta entonces. Cuatro años más tarde se propone un código civil, y en 1915 un código de comercio que se vienen a yuxtaponer a las cortes de

shar', pero cuya aplicación fue muy irregular.

Es solo en 1928 que Reza Shāh comienza a reemplazar las funciones legales de los 'ulamā' con la promulgación de un nuevo código civil, que es en lo esencial una copia del francés, excepto en materia de estatuto personal, en que es una readaptación de la sharī'a. A esta medida se agrega la reorganización del Ministerio de Justicia de acuerdo con los modelos europeos.

En 1936 el majlis aprueba una ley respecto a la posesión de títulos de propiedad, exigiendo que su registro sea llevado a cabo solamente por las cortes del estado. Tal disposición afectó un antiguo monopolio de las cortes de shar', bloqueando la mayor fuente de recursos del bajo clero. Finalmente, el mismo año se determina la necesidad de los jueces de poseer un diploma de la Facultad de Leyes de la Universidad de Teherán para ejercer, lo que terminó la secularización del personal encargado de la administración de justicia y redujo la función de los 'ulamā' específicamente a casos de matrimonio, divorcio y asignación de tutores y guardia de menores de edad, funciones que les serán arrebatadas en 1939.

VII DEL SECULARISMO AL ISLAM

Al poner fin la intervención conjunta inglesa y soviética al régimen de Reza Shāh en 1941 termina uno de los períodos más amenazantes para la influencia social y el estatus de los 'ulamā'. La abdicación de Reza Shāh a favor de su hijo Muḥammad Reza y el debilitamiento del régimen producido por la ocupación extranjera permiten el resurgimiento de grupos y tendencias que habían sido acalladas por más de quince años. Sin embargo, para los 'ulamā' ello implica enfrentarse a una estructura donde las principales organizaciones, partidos y tendencias tanto dentro del gobierno como de la oposición son seculares, aún las cliques cortesanas.

La presencia militar extranjera en el país no termina sino en 1946, año en que bajo presión norteamericana, la Unión Soviética abandona a su suerte las repúblicas socialistas que había creado en el Kurdistán y el Azarbayjān. Los Estados Unidos pueden manifestarse así, en ese momento anterior a la guerra fría, como una alternativa entre las potencias soviética y británica y preparar su posterior hegemonía sobre Irán aliándose a la monarquía, que en ese momento se encuentra ante la existencia de partidos independientes y el majlis fuera de su control.

El nuevo Shāh guarda, a diferencia de su padre, una actitud conciliadora con los religiosos, de los que espera un apoyo político. De esta manera, permite el retorno del velo a las calles, así como el de las procesiones, las ta'ziyas y las veladas en que se recita la pasión de Ḥusayn. Cuando en 1948 algunos 'ulamā' llegan al extremo de prohibir la entrada de mujeres sin velo al bazar, el gobierno se limita a solicitar al ayatollāh Bihbihānī que condene los ataques de las bandas de intolerantes sobre las mujeres vestidas a la occidental.

Gracias a esta actitud, el gobierno obtuvo el apoyo de la alta jerarquía de mujtahids en algunos actos concretos. En 1949, frente a la agitación partidista, el Ayatollāh Borujerdi pronuncia un manifiesto de contenido secularista: se prohíbe a los 'ulamā', so pena de perder su estatus de religiosos inmiscuirse en política y apoyar cualquier partido. Sin embargo, la flexibilidad de la organización clerical vino a traicionar esta proclama, ya que siendo el marja'i l-taqlid al-mutlaq (el patrón a imitar absoluto), la máxima dignidad entre los mujtahids, carecía del poder de anular el estatus de cualquier 'ulamā'. Así, en abierto desafío, el Ayatollāh Kashānī no solo permaneció en el majlis, sino que más tarde se convirtió en su portavoz después de emitir una fatwā que apoyaba la nacionalización del petróleo.

Por otra parte, en los años 40 comienza a operar el grupo de los Fadā'in al-Islām, fundado en Qumm a comienzos de la década pasada emulando la formación en Egipto del grupo de los Ikhwān al-Muslimīn (hermanos musulmanes). En ambas organizaciones se une la presentación del Islam y la sharī'a como la base de un sistema político al empleo de acciones radicales sostenidas por una célula secreta, con lo que semejan por sus métodos una versión de grupos shī'ís heterodoxos del pasado, como los nizārís (v. p. 47), pero bajo un ideario ortodoxo extremo.

Este grupo, sostenido principalmente por los estudiante pobres de las escuelas religiosas y las clases bajas urbanas se propuso el asesinato de las personalidades anticlericales más notables, estando relacionado -entre otros- con el del historiador Ahmad Kasravi (1948) y el del primer ministro 'Alī Razmara. Esta última muerte abre el camino de la nacionalización del petróleo, propuesta por el nuevo ministro, Muḥammad

Hedayat, conocido como Mossadegh (al-Mušādiq), y al mismo tiempo lleva a un acercamiento de los Fadā'in al-Islām con los mujtahids politizados, especialmente el Ayatollāh Kashānī. Durante 1951 y 1952 reaparecen así los 'ulamā' antioccidentales como mobilizadores de grandes contingentes populares en apoyo a Mossadegh y la nacionalización, llegando a anunciar Kashānī la creación de un ejército de veinte millones de hombres agrupados alrededor de algunos centenares de fieles, los "combatientes del Islam", que no son otros que los fadā'in, mencionados en un estilo retórico que anuncia ya al de la Revolución Islámica.

Sin embargo, en 1953 se vuelven patentes las divergencias entre Mossadegh y Kashānī al oponerse éste en el majlis a la concesión de plenos poderes que reclama el premier; y a pesar de que algunos 'ulamā', entre ellos el Ayatollāh Taleghānī continuaron apoyando a Mossadegh, se hace notable el viraje del clero hacia la oposición al régimen. A la defección de Kashānī se agrega la actitud de los mujtahids de apariencia apolítica, Borujerdī y Bihbihānī, a quienes inquieta el incremento de la actividad del partido comunista (Tudeh) bajo el gobierno de Mossadegh, temiendo la toma del poder por los marxistas y la intervención de la vecina Unión Soviética. Como consecuencia, la mayor parte de los grandes 'ulamā' se compromete con la oposición a Mossadegh, jugando un papel determinante en su caída. Al tiempo que el Shāh huye del país y prepara en connivencia con los Estados Unidos un golpe militar contra el ministro, los manifestantes reunidos por los 'ulamā' reclaman la caída de éste y el retorno del rey. "Se dice de Bihbihānī que jugó un papel de primera línea en la movilización de multitudes provenientes del Sur de Teherán (el sector más antiguo y pobre de la capital) en contra del gobierno du-

rante el golpe de agosto de 1953, el cual derribó a Mossadegh y restauró al Shāh" (77).

La concordia entre los 'ulamā' y el Shāh

Después de la bienvenida del Shāh y el retorno del petróleo a las compañías, los últimos restos de discordia entre la monarquía pahlévi y los religiosos de diferentes niveles sociales parecen superados. De esta manera, Muhammad Reza puede considerar que ha logrado sumar un importante elemento al régimen autoritario y nacionalista de su padre cuando una gran cantidad de affiches proclama por todo Teherán "Dios, Shāh y Patria" en el primer aniversario de la caída de Mossadegh.

La preocupación de Muhammad Reza por aparecer como un monarca religioso durante lo que resta de los 50s recuerda en sus manifestaciones a la de algunos soberanos de la dinastía Qājār en el siglo pasado: Visitas a los santuarios de Mashhad y Qumm otorgando grandiosas sumas para su cuidado o restauración, e incluso a las 'atabāt y la Meca para alimentar su figura de shi'í y de musulmán. Por otra parte, mientras su padre había tratado de alejar a los mujtahids del gobierno e incluso del majlis, son admitidos en altos puestos, abarcando las más codiciadas sinecuras. La occidentalización y modernización del país continúa siendo una meta, pero se evitan las medidas que pueden entrar en clara contradicción con los religiosos.

Durante esos años todo parece indicar la evolución hacia un clero despolitizado y asimilado por el estado iraní, e incluso el gobierno parece tan confiado en que se realiza este proceso, que lleva a cabo esfuerzos para que los cinco ayatu Llāh al-'uzmā (gran ayatollāh) sean iraníes y abandonen Najaf para establecerse en Qumm, lo que vendría en apoyo de la caracterización del shi'ismo como fenómeno persa y el carácter único, "nacional" de éste. Sostenido nuevamente el shi-

'ismo, el gobierno de Irán se interesa ahora por las comunidades shī'itas duodecimanas fuera de sus fronteras en base a argumentos nacionalistas.

Encima del interés del régimen por la religión, la concordia se verá favorecida por el relativo quietismo de los 'ulamā' hasta el final de la década de los 50, pues las demandas se reducen a una sola cuestión: la condena al grupo originado en un cisma hace cien años: En mayo de 1955 una multitud proveniente del bazar prende fuego al templo de los bahā'ís. Bajo la presión de los mujtahids oficiales, los bahā'ís son expulsados posteriormente de todo cargo público y varias de sus propiedades son confiscadas mientras el centro bahā'í es demolido en la presencia del gobernador militar de Teherán, empero, sin pasar a la persecución que eliminaría totalmente la secta, de la que los 'ulamā' eran partidarios. Por otra parte, las espectaculares medidas distrajeron la atención pública y los posibles comentarios de los 'ulamā' a la firma del "Pacto de Bagdad" (posteriormente CENTO) que unía a Irán con Turquía, Iraq, Pakistán e Inglaterra en una alianza militar defensiva controlada por los Estados Unidos, el cual había levantado grandes protestas en todo el Mundo Árabe.

Enfin, el período entre 1953 y 1959 presenta el cuadro de un clero tradicional de acuerdo con los cánones secularistas, es decir, tendiente a establecer su actividad fuera de la vida pública, aspecto que es completado por la desconfianza de la oposición laica respecto a los 'ulamā' por causa de su actuación en la caída de Mossadegh.

La ruptura de la concordia

La situación, sin embargo, sufre un deterioro notable en un lapso extremadamente breve; entre 1959 y 1963. En el primer año el gobierno emprende una nueva legislación sobre los

derechos de la mujer, que en materia de divorcio choca con la shari'a, y entre 1961 y 63 inicia la reforma agraria, la cual afectaba las propiedades de algunos awqāf (78). A ello se agrega finalmente la muerte del moderado marja'i l-taqlid al-muṭlaq, Borujerdi.

La coincidencia tales circunstancias permitió emerger la popularidad del Ayatollāh Khomeynī como el crítico extremo del régimen entre los 'ulamā' (79). Khomeynī no podría haber aspirado inmediatamente a la sucesión de Borujerdi por falta de títulos hasta ese momento, pero sí aspiraba al de ayatu Llāh al-'uzmā, para lo cual encontró la oposición del Shāh, quien ahora daba marcha atrás en sus intentos de lograr una alta jerarquía shī'ī conformada por 'ulamā' iraníes y presionaba por la candidatura de un mujtahid iraquí, ya que un extranjero en tan alta dignidad tendría una capacidad muy reducida de intervenir en la política nacional.

La sucesión de Borujerdi permaneció sin ser resuelta por causa de la oposición creciente entre el cuerpo de 'ulamā' y el Shāh, y Khomeynī obtuvo el título de ayatu Llāh al-'uzmā solo en 1964, pero en cambio se convirtió en el símbolo de la oposición al régimen del Shāh, contribuyendo a ello la persecución de que fue objeto. En las celebraciones del mes de muḥarram de 1963 los sermones religiosos de Khomeynī alcanzaban el clímax en cuanto a la crítica a la alianza militar y económica del gobierno con los Estados Unidos, lo que provocó su arresto en la madrugada del mismo día 10 (la 'āshūra, 4-VI), en que se evoca el martirio de Ḥusayn. Al cundir la noticia de su detención, las procesiones de duelo en Teherán se convirtieron en marchas de protesta. La represión dejó un número indeterminado de muertos, pero Khomeynī no cedió ante ella ni frente a las amenazas en su criticismo, siendo desterrado. Como

los mujtahids que lo precedieron en la oposición a un régimen iraní, tomó residencia en Najaf.

Ante la oposición creciente del clero, el Shāh emprendió dos políticas, que, en cualquier caso, se revelaron insuficientes. Por una parte, la represión pura y simple ejercida sobre manifestantes y partidarios de la oposición religiosa, la cual alcanzó a los mismos 'ulamā' (80). Por otro lado, pretendió organizar un aparato religioso controlado por el estado, para lo cual contaba con algunos mujtahids aliados y los estudiantes de las universidades, que formados bajo un patrón secular, entrarían en el cuerpo clerical introduciendo ideas acordes con el régimen (81).

A lo anterior se agregó la occidentalización acelerada del país, con la difusión de nuevos hábitos de vida, entre ellos el consumo de alcohol y la liberación y búsqueda de un estatus igualitario para la mujer, siendo tales modificaciones en el modo de vida condenadas aún por los 'ulamā' leales al régimen. Al mismo tiempo que el gobierno alentaba la occidentalización, Muḥammad Reza retomó en forma ostensible la versión histórica de la grandeza nacional anterior al Islam que había introducido su padre. Esta última nunca había sido abandonada del todo, pero al perder el apoyo del grueso de los religiosos, el Shah tendió a aumentar su importancia. El pínaculo de la manipulación de la historia antigua de Irán lo alcanzaron los suntuosos festejos de los 2500 años de la monarquía iraní, en 1971, a partir de una estimación del reinado de Ciro el Grande (82), con los que se trataba de mostrar la riqueza y los potenciales del país al mismo tiempo que se buscaba hacer de la monarquía el eje de la unidad histórica del país, antes y después del Islam. Khomeynī, en tanto, había

roto con la institución monárquica, y escribía: "Según el Profeta del Islam, rey de reyes es el término más execrable para los oídos de Dios" (83).

Los 'ulamā' y la oposición

Mientras el Shāh tachaba a Khomeynī y los clérigos opositores de "negros reaccionarios medievales", la protesta de éstos sobrepasaba los límites del bazar para ligarse a sectores de la oposición diferentes de los que constituían sus apoyos tradicionales, y en los años 70 todos ellos confluyen en la mezquita, asimilando los religiosos nuevos tipos de reivindicación que concernían a la sociedad entera. La concentración de la protesta en la mezquita fue facilitada, de acuerdo con Ervand Abrahamian, por la política de Muhammad Reza, que acentuó su control sobre las clases surgidas del desarrollo económico (obreros, clase media) y sus canales de actuación política, mientras las clases tradicionales escapaban a este control y aún eran cortejadas por el régimen (84).

De hecho, no únicamente los 'ulamā' se convierten en el núcleo de la oposición, sino que los que lo hacen son los más radicales entre éstos. El mismo Abrahamian clasifica a los religiosos en tres categorías en los 60s y 70s: Un primer grupo de 'ulamā' pertenecientes al establishment, apolíticos, y por lo tanto asimilados al pensamiento secularista partidario de la separación de la esfera religiosa de la política. Las reclamaciones de este grupo se limitarían a las modificaciones del modo de vida, la occidentalización y la decadencia de la moral creciente entre las clases bajas hacinadas en las ciudades. Un segundo grupo, que clasifica como los "moderados" demandarían el cumplimiento de la Constitución de 1906, la cual consagraba el papel de los 'ulamā' dentro del sistema legislativo iraní (v. sunra p. 119 y N. 63), pero no desean

la eliminación del régimen pahlévi y se mantienen en contacto con el Shāh. El último grupo corresponde a "los radicales", que han roto con la monarquía y buscan la destrucción del régimen (85).

Si bien todos estos grupos estarían de acuerdo en la condena de la nueva legislación sobre la mujer y la reforma agraria, el mérito de Khomeynī es el de haber evitado insistir demasiado sobre esos temas, que lo habrían alejado de ciertos sectores de la oposición, y de haberse concentrado en los puntos que eran comunes a todos ellos; las concesiones políticas y económicas a las potencias occidentales, la alianza con Israel que enfrentaba a Irán con otros musulmanes, los árabes, el gasto en armas, la corrupción, la decadencia de la agricultura, el alza en el costo de la vida, la escasez de habitaciones, la mala calidad de la vida en los barrios depauperados, la diferencia creciente entre ricos y pobres, la supresión de periódicos y de partidos políticos, el burocratismo y las violaciones a la constitución. Este discurso, que Abrahamian cataloga de "populista y antiimperialista" permea gradualmente a todos los sectores de la nación, en la que el desarrollo económico se muestra como un factor de las nuevas desigualdades (86).

La composición de una ideología revolucionaria

A partir del enfrentamiento de 1963 ocurre una caracterización del shī'ismo duodecimano ortodoxo como una ideología revolucionaria, al tiempo que asciende la oposición contra el Shah centrada en los religiosos, y el derrocamiento de éste coloca al nuevo régimen iraní en la vanguardia de las transformaciones políticas del Mundo Musulmán.

En este proceso de adaptación y reinterpretación se destaca, por una parte, la influencia política del nacionalismo

árabe y la elaboración de ciertos símbolos de la piedad shi'í con el objeto de darles un nuevo significado, llevada a cabo por los intelectuales y 'ulamā' iraníes de la oposición.

La influencia del nacionalismo árabe se manifiesta a partir de los años 60, especialmente cuando en 1961, siendo rector de la Universidad de Al-Azhar Muḥammad al-Shaltūt, comenzó la reforma que habilitaría a esta institución como instrumento de la política de Jamāl 'Abd al-Nāṣir y medio de propagación de las ideas del "socialismo musulmán" con fuertes matices de panarabismo.

La resistencia a la difusión de este ideario corrió a cargo del rey de Arabia Saudita y del Shāh de Irán, quienes preocupados por ofrecer una alternativa al Islam nacionalista y socialista de Nāṣir hicieron el llamado a una Cumbre Musulmana que realzara los valores espirituales tradicionales del Islam (en esta forma, el naserismo consiguió desde una primera instancia la unión, si bien en su contra, del jefe del estado shi'í duodecimano al del wahhābī, aliando por primera vez ambas corrientes). Nāṣir atacó a la cumbre denunciando: "La alianza imperialista-reaccionaria enfocada a extender la idea de la unidad musulmana para atacar la unidad árabe" (87), y patrocinó una proclama de la Universidad de Al-Azhar llamando a los musulmanes al jiḥad en contra del gobernante de Irán y su política pro-sionista, anunciando los términos que más tarde empleará Khomeynī. Al estallar los disturbios de 1963 Nāṣir promovió un "frente unido" de la sunna con la shi'a en apoyo a la oposición religiosa iraní. "Casi de la noche a la mañana, la jerarquía militante shi'í de Irán recibió en los círculos árabes sunnís una respetabilidad apenas conocida por una memoria viviente" (88).

Mientras, en el mismo Irán los intelectuales laicos efectuaban un viraje del repudio al shī'ismo y al Islam que los caracterizaba desde sus inicios, desarrollando una postura conciliadora si no definitivamente reivindicadora de la religión. Entre ellos encontramos a Mehdi Bazarghān, Abū l-Ḥasan Bani Ṣadr, y especialmente 'Alī Shariati.

Este último, originario de una familia de religiosos, emprendió la tarea de hacer una síntesis compatible de los sistemas filosóficos occidentales, especialmente el marxismo, con el Islam. Emocional y atractivo para las masas, Shariati tuvo un gran impacto sobre los jóvenes e influyó sobre el retorno a la mezquita de numerosos universitarios. En su obra el Islam shī'í era una ideología revolucionaria que inspiraba a los fieles a la lucha contra la opresión, la explotación y la injusticia. La Umma sería una comunidad en movimiento constante hacia el progreso y un orden social sin clases. El colonialismo es responsable de haber degradado al shī'ismo, que de poseer las anteriores características, ha degenerado en una religión ritualista "safaví", que impone a los creyentes una actitud "pasiva", mientras el shi'ismo "'alida" (alaví) es "activo" y "revolucionario" (89).

A los laicos se agregan los 'ulama' politizados como el Ayatollāh Maḥmūd Taleghānī, el Ayatollāh Murtaḍā Muṭahhari y Khomeynī, el más importante por el alcance político de sus ideas. Asimilando en gran medida las doctrinas de Shariati (90), Khomeynī elabora dos conceptos que son auténticas innovaciones dentro del pensamiento shī'í tradicional. El primero se relaciona con la necesidad de que los musulmanes se rebelen en contra de un orden injusto, ejemplificándolo en Ḥusayn, que se rebela contra Yazīd. En base a él, Khomeynī denuncia como innecesario el principio de taqiya, es decir, el disimulo o

restricción de las propias ideas con el fin de no comprometerlas y preservar la comunidad de correligionarios (v. supra, p. 51), el cual restringe la acción política.

Con lo anterior se relaciona la cuestión del poder legítimo que debe ser defendido por los musulmanes: De acuerdo con la tradición duodécimana éste corresponde exclusivamente al Imam, con lo que, en consecuencia, era imposible la rebelión mientras éste no reapareciera. La obra de Al-Nā'inī, al tratar de justificar su apoyo al gobierno constitucional, proveyó la diferenciación de tipos de gobierno preferibles entre los no encabezados por el Imam oculto. Khomeynī va más lejos en la definición del mejor gobierno, proponiendo como única posibilidad de gobierno justo en la ocultación del Imam el encabezado por un jurista versado en la sharī'a y de comportamiento irreprochable, al cual los creyentes deben lealtad, la wilāyat al-faqīh. Al exponer la legación de la autoridad del Imam advierte que las cualidades espirituales de éste son únicas e imposibles de transferir (con lo que mantiene la condena sobre los sistemas místicos), pero reclama que sus competencias jurídicas han sido transferidas en su totalidad a los 'ulamā' expertos en la sharī'a (los fugahā', sing. faqīh): "Cuando se dice que después de la ocultación el faqīh heredará el gobierno del Profeta y los Imams, eso no significa que su rango sea igualmente elevado [...] aquí no se trata de rango, sino de función [...] ¿Del hecho de que el faqīh ocupa un rango menos elevado, debe castigar menos severamente? ¿Se puede decir que el Profeta deba dar ciento cincuenta latigazos, 'Alī cien y el faqīh cincuenta? No. El magistrado supremo es responsable del poder ejecutivo y debe respetar las normas de Dios comoquiera que sea" (91).

La da'wa contemporánea

A su triunfo en 1979, la República Islámica en Irán ordenada de acuerdo con el principio de wilāyat al-faqih, ha presentado este concepto como musulmán en general, y no propiamente shī'í. En este sentido posee una visión ecuménica de sí misma, considerándose destinada a guiar a la Umma, lo que ha tenido múltiples efectos en la política del nuevo régimen, abarcando el apoyo a diferentes movimientos y gobiernos radicales en el Mundo Islámico, y la guerra con Iraq.

Dentro de la difusión de su propaganda poseen sin embargo una importancia especial los temas de la piedad shī'í, la pasión de Husayn, el sacrificio y el duelo como generadores de actos políticos, y gran cantidad de sus esfuerzos se han concentrado en las poblaciones shī'ís duodecimanas en Líbano, Afganistán e Iraq.

Este último es, con mucho, el más importante en las perspectivas de unidad de la Umma para el régimen islámico iraní. No solamente es el centro más antiguo del shī'ismo duodecimano, y el más prestigioso por el número e importancia de sus santuarios, sino que posee una fuerte proporción de población shī'í (entre el 40 y el 60%, de acuerdo con diferentes estimaciones) y ha estado en contacto con el desarrollo del shī'ismo iraní desde el siglo XVI, existiendo un intercambio doctrinal continuo entre ambas regiones desde la instauración safaví.

Con todo, la historia social y política del shī'ismo en Iraq difiere de la de Irán en dos aspectos fundamentales que sin duda se encuentran relacionados con el fracaso que hasta este momento ha experimentado el gobierno iraní en extender la revolución a ese país. En primer lugar, en Iraq no ha existido el interés de los gobernantes por obtener una san-

ción religiosa shī'í, siendo el poder otomano y los que le sucedieron en el Iraq independiente sunnís, lo que se reflejó en una actitud de convivencia y tolerancia con la shī'a, sin que ésta haya tenido la oportunidad de desarrollar el criticismo respecto al régimen. Por otra parte, los apoyos sociales del shī'ismo iraquí varían, poseyendo una gran importancia las élites tribales que se han convertido en un sector muy poco dinámico en el siglo XX. Asimismo, en las ciudades de población exclusiva o predominantemente shī'í, principalmente las 'atabāt, los 'ulamā' politizados apoyaron al partido comunista en lugar de alentar el desarrollo de un Islam radical. El primer brote en este sentido lo constituye la fundación en 1968 o 69 del partido "Al-da'wa al-Islamiyya" (92) por el mujtahid Muḥsin al-Ḥakīm, bajo la influencia del Ayatollāh Khomeynī y los clérigos iraníes en Najaf.

El régimen islámico en Irán esperaba sin duda un crecimiento más importante de este partido del que se ha verificado, incrementando las tensiones entre ambos países con su propaganda panislámica a favor del derrocamiento del gobierno de Iraq. Al estallar la guerra, confiaba en producir un levantamiento popular: Khomeynī llama "al pueblo musulmán de Iraq, [para que] conforme a su deber religioso, divino y humano, se rebele contra el régimen infiel y traidor del Ba'th iraquí, y a unirse al pueblo iraní y a los otros musulmanes del mundo para defender al Islam y enviar a los infieles y los traidores al infierno" (93).

Habiendo sido el llamado al jihād una de las principales maneras de intervención de los 'ulamā' en política desde el período Qājār, la guerra ha caracterizado también la mayor parte de la vida de la República Islámica; favoreciendo el desarrollo de la mentalidad de duelo y sacrificio. Además de ello.

el enfrentamiento con Iraq ha contribuido a definir algunos rasgos de la ideología del régimen iraní. El Ba'th iraquí, nacionalista y panarabista, es caracterizado como "fascista" y "racista", exacerbándose la repulsa al nacionalismo que ya se encontraba presente en las críticas de Khomeynī al Shāh, como un sistema impuesto por el colonialismo y contrario al Islam.

Pero, mientras el Iraq ha representado posiblemente el mayor fracaso de la nueva dawā shī'ī, Líbano le ha otorgado su triunfo más grande. En Jabal al-'Āmilī, una comunidad shī'ī duodecimana que había sufrido siglos de opresión y marginamiento es reorganizada por el "Imam" Mūsā Ṣadr (94), con el apoyo del Shāh y de los centros de Najaf y Qumm, durante los 60s y 70s. En esta última década se forma Amal, una milicia shī'ī que ha surgido como una de las principales fuerzas políticas de Líbano a partir de la invasión israelí en 1982. Amal es así, fuera de Irán, el caso más logrado en que los símbolos de la piedad religiosa shī'ī se han convertido en armas políticas, o en que "la religión del lamento se ha transformado en una fe de activismo" (95).

En Afganistán se ha repetido el mismo proceso de reorganización de la comunidad con el apoyo de la alta jerarquía en Najaf y Qumm y el Shāh, quien aún después de los enfrentamientos de 1963 continuó apoyando el shī'ismo político fuera de Irán. Tal reorganización corrió a cargo durante los años 60 de Muḥammad Beheshtī y Muḥammad Wā'iz. Sin embargo, si bien la minoría shi'ita ha contribuido a la resistencia en contra de la ocupación soviética del país, no se ha distinguido especialmente, en gran parte por causa de divisiones internas.

El Imam inencontrable

La República Islámica ha enfrentado desde su creación diferentes grupos opositores. En esta forma, la unión lograda alrededor de la mezquita en los años 70 de grupos pertenecientes a ideologías diferentes se ha revelado frágil al pasar en un lapso muy breve los diferentes partidos nacionalistas y de izquierda nuevamente a la oposición.

En el dominio religioso, la visión radical de Khomeynī de wilāyat al-faqīh no ha sido aceptada universalmente por los 'ulama' duodecimanos aún al interior de Irán. Tanto ésta como la denuncia de la tagiya pueden de hecho ser consideradas como una innovación reprensible (bid'a) de acuerdo con la ortodoxia de la *ithnā 'ashariyya*. Dada la importancia política de ambos conceptos, es posible encontrar alrededor de ellos un enfrentamiento entre el clero tradicional, reducido y adaptado al antiguo régimen, que condenaría las innovaciones de Khomeynī, y el nuevo clero de estado, en pleno incremento, que las sostendría (96).

A la visión de los mujtahids tradicionales, que, de acuerdo con lo anterior condenan a Khomeyni como usurpador de la función del Imam, se agrega en el otro extremo de la oposición, la del grupo izquierdista de los *mujāhidīn al-Khalq*, que a la interpretación "socialista" del Corán agregan una visión autogestionadora de la Umma: "En síntesis, esta comunidad debe llegar a ser su propio Imam, guiándose en el camino de Dios, tendiendo a una sociedad sin clases ni jerarquía y en unicidad (tawhīd) con él" (97). Lo anterior, al insistir en el valor de la Umma, propone una solución cercana a la sunní bajo una inspiración socialista. Asimismo, tal sistema tendría como efecto negar la autoridad de los 'ulamā', pues "al hacerse la dirección de la comunidad espontáneamente en la base, la clase de

los teólogos no puede pretender ejercer el poder" (98).

Mientras tanto, un cartel sobre los muros de Teherán cubría las preocupaciones del régimen con un slogan mesianista: "Dios conserve a Khomeyni hasta el retorno del duodécimo Imam" (99).

CONCLUSION:

Cuestiones y enfoques en torno al shī'ismo revolucionario

La anterior exposición histórica sobre el shī'ismo como ideología finaliza con la visión de la Revolución Islámica y del régimen resultante, los que se contemplan a sí mismos como un movimiento destinado a alcanzar la totalidad de la Umma, a pesar de lo cual sus métodos de convocación se encuentran teñidos por una experiencia nacional concreta que ha proporcionado la base sobre la cual se ha desarrollado esta revolución, y por una espiritualidad particular, en muchos aspectos diferente del Islam sunní. En vista de esta situación contradictoria se han enfrentado los enfoques en la investigación del fenómeno: por una parte las tendencias que enfatizan el carácter islámico, y por lo tanto universalista del movimiento, y las tendencias que se basan en su carácter particular, nacionalista o sectario.

Se han remarcado los rasgos en común que poseen *ithnā 'ashariyya* y *sunna* desde el fin de la época clásica. Empero, a pesar de compartir ambas un carácter legal y tradicionalista, la instauración de la primera como doctrina oficial en el Irán safaví contribuyó a mantener separadas ambas corrientes durante siglos, identificándose cada una de ellas con potencias enemigas (100). Los intentos de aproximación poseen asimismo un origen político evidente. Entre ellos encontramos en primer lugar los esfuerzos de algunos gobernantes, como Nādir Shāh en el siglo XVIII y Jamāl 'Abd al-Nāṣir en el XX, por dar al shī'ismo un lugar respetable entre las escuelas (madhāhib) sunnís.

Además de estos intentos realizados con fines clara-

mente expansionistas o hegemónicos, el Islam revolucionario a partir de Jamāl al-Dīn al-Afghānī ha buscado la reunión de la sunna y la shī'a duodecimana en la lucha contra el dominio occidental. El resultado ha sido una actitud dispuesta a soslayar las diferencias, tratando de reducir el significado de cuestiones en las que sería difícil o imposible alcanzar un acuerdo. Sin embargo, en la presentación del ijtihād como un método de replantear los problemas a los que se enfrentan los musulmanes en una forma que no se aparte de los principios de la tradición, comprobamos la presencia de un esfuerzo por obtener de las diferencias elementos para la lucha política. Se habla de "reabrir" en la sunna las puertas del ijtihād (101) como un requisito para su puesta al día, y se alaba a la ithnā'ashariyya, que supo mantener tan precioso mecanismo de adaptación a nuevas circunstancias.

Los intentos de concordia entre shī'a y sunna se han manifestado en el enfrentamiento contra las potencias occidentales: Los 'ulamā' shi'is apoyaron la política otomana en contra de los países colonialistas en la guerra 1914-17. Posteriormente, el acercamiento de Nasir a los 'ulamā' shī'is de Irán era parte de su política anti-imperialista y pro-palestina, manteniendo estos 'ulamā' una actitud solidaria con los palestinos y simpatizante con el nacionalismo árabe y el panarabismo hasta el triunfo de la Revolución Islámica. De esta manera, la lucha contra la dominación occidental ha sido el principal factor que ha roto el aislamiento secular en que se había mantenido el shī'ismo iraní ante la sunna, haciéndolo entrar de lleno en los problemas que afectan al Islam a nivel planetario.

El particularismo doctrinal

Las tendencias a proporcionar una explicación del shī'ismo revolucionario a partir de aspectos relacionados con la doctrina legal son las primeras en particularizar la Revolución Islámica, a pesar de ser sus sustentadores simpatizantes de ésta. Pertenecen a esta corriente historidores como Nikki Keddie y, especialmente, Hamid Algar, quien afirma la imposibilidad de la existencia de un gobierno legítimo dentro de la doctrina de la *ithnā 'ashariyya* a no ser el del Imam, perteneciendo a los 'ulamā' la representación de éste en su ausencia (102). Tal caracterización, coincidente con la posición de Khomeynī, dotaría a los 'ulamā' de una actitud reivindicativa y contestataria dentro de cualquier otro régimen, siendo el shī'ismo duodecimano contrario al despotismo y la tiranía en forma inherente (v. Introducción, N. 3). Esta posición, sin embargo, posee fundamentos muy endebles en el fiqh shī'í, como lo ha demostrado la crítica de Joseph Eliash (103), mientras Mangol Bayat y S. Amir Arjomand han atacado la identificación de los 'ulamā' como grupo opositor al régimen ilegítimo o a la tiranía. Sin adoptar necesariamente el punto de vista de estos autores, podemos observar en la historia política de la *ithnā 'ashariyya* a partir de su oficialización en Irán, un predominio de períodos de concordancia con el estado, colaborando 'ulamā' y gobernantes en la represión de movimientos religiosos heterodoxos, prevaleciendo por otra parte un reconocimiento tácito o expreso de los expertos en la sharī'a a las dinastías gobernantes.

Entre las divergencias doctrinales entre sunna y shī'a ha sido señalada como determinante la preservación del ijtihād en esta última. En la práctica legal común tal diferencia no ha tenido implicaciones importantes, jugando el mujtahid el

mismo papel que el muftī en la sunna como emisor de una sentencia legal. Empero, en el Irán shī'í el ijtihād se convirtió en el eje de la jerarquización y de la organización independiente de los 'ulamā', aspecto de importantes consecuencias políticas sobre el que se retornará al finalizar las presentes conclusiones.

El particularismo espiritual

Las tendencias conciliatorias entre sunna y shī'a deben aún enfrentar las diferencias entre la espiritualidad shī'í y la del Islam predominante, diferencias que a su vez han proporcionado terreno para relacionar el shi'ismo revolucionario con la piedad y el misticismo.

La ithnā 'ashariyya adquirió desde la época de su formación elementos milenaristas, habiendo sido mantenida por siglos la esperanza de la nueva manifestación del Imam. Pero mientras los religiosos ortodoxos se han conformado con esta espera, los místicos han pretendido acercarse a la personalidad del "dueño de la era" (Ṣāhib al-'Asr) y correr el velo de la ocultación, cuando menos para algunos privilegiados. Esta actitud, combinada con factores políticos hizo posible el movimiento del Bāb en el siglo XIX, en el que se conjugaban actos concretos para la consecución de un orden justo sobre la tierra con la "presencia" del Imam, renovando el impacto revolucionario del mesianismo ismā'ilí de la época clásica.

Sin embargo, si el mesianismo ha promovido movimientos revolucionarios tanto dentro como fuera de la shī'a y del Islam, Mangol Bayat aborda la cuestión identificando el shī'ismo revolucionario exclusivamente con sus manifestaciones milenaristas y místicas, al mismo tiempo que denuncia a los 'ulamā' ortodoxos como sus enemigos: "... el impulso mesiánico y las

tendencias revolucionarias características del primitivo Islam shī'í fueron combatidas por los 'ulamā' orientados hacia la ley, quienes con más frecuencia que lo contrario, constituyeron una parte integrante del establishment vigente, antes que una fuerza de oposición" (104).

De aceptarse en forma íntegra este punto de vista, la Revolución Islámica, cuyo liderazgo fue llevado a cabo por importantes 'ulamā' que insistían en la aplicación de la sharī'a no se podría considerar como un movimiento revolucionario, pero la misma autora considera el empleo de elementos milenaristas oportunamente escamoteados por los 'ulamā' para hacer posible el movimiento: "... los fuqahā' revolucionarios, como Khomeynī, Taleghānī, Sharī'at Madarī y otros, se volvieron hacia la tradición milenarista que sus predecesores combatieron. Sin embargo, al hacer uso de un lenguaje y de metáforas mesiánicas, los clérigos militantes estaban primariamente interesados en una revolución que los ayudara a ellos y a sus compañeros clérigos a obtener el poder y restaurar su influencia perdida sobre la sociedad" (105).

Al respecto, es posible decir que con toda probabilidad en algunos niveles de las masas el nuevo régimen que se planteaba tenía la apariencia de un reino mesiánico, y ello debió ser aprovechado por los 'ulamā' para derrocar el régimen pahlavi. Sin embargo Khomeynī y sus compañeros se limitaron a enfatizar que su régimen sería una construcción acorde a la ley islámica (sharī'a), lo que lo convertiría en la única posibilidad de mando legítimo hasta la manifestación del Imam, la cual puede demorar siglos.

En fin, la presentación del shī'ismo revolucionario en base únicamente en sus aspectos mesiánicos y milenaristas resulta fragmentaria al no tomar en cuenta la lucha en contra

del dominio de las potencias occidentales sobre los musulmanes. Esta continua militancia de los 'ulamā' en contra del imperialismo desde la época napoleónica hasta nuestros días, y que coloca a la Revolución Islámica entre los movimientos del Tercer Mundo, no puede ser ignorada.

Shī'ismo iraní y nacionalismo.

La caracterización del shī'ismo como fenómeno nacional iraní fue presentada por los historiadores occidentales de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, argumentando la "idiosincracia" como Gobineau, o bien la tradición o la raza. La expansión del shī'ismo en Irán y la Revolución 'Abbāsida, especialmente, pasaron a ser explicados bajo esa tónica.

Frente a esto, se ha mencionado una serie de hechos que parecen desmentir tal caracterización. Hasta el siglo XVI la mayor parte de la población shī'í fue arabófona, y los shī'ís una minoría entre los hablantes de lengua persa. A ello debemos agregar que las tribus partidarias del shī'ismo militante y mesiánico en el que surgen los safavís son turcomanas, y que la mayor parte de los hablantes de persa en Afganistán se unió a los demás habitantes del país en defensa de la sunna como una forma de resistencia al expansionismo safaví.

Con todo, shī'ismo y nacionalismo iraní no se encuentran desligados. La presencia shī'í es una constante en la historia del Irán anterior al siglo XVI, sin que podamos rechazar en ella la presencia de componentes del sistema y la religión anterior al Islam. Además no solo el Irán es el territorio musulmán en el que se ha centrado una mayor cantidad de movimientos shī'ís diferentes a lo largo de su historia, sino que también son originarias de su suelo la dinastía buyí, protectora del shī'ismo duodecimano en Bagdad, y posiblemente también

la fāṭimí.

Posteriormente a su instauración como doctrina religiosa oficial por los Safavís, el shī'ísmo duodecimano ha jugado un papel importante como factor de cohesión social y de continuidad histórica (Al respecto, es necesario hacer notar el apego de la población a los Safavís después de haber perdido éstos el ejercicio del poder, y el interés de los primeros Qājār por mostrar su carácter de soberanos shī'ís). El nacionalismo iraní se ha desarrollado de esta manera en un ambiente shī'í, lo que ha contribuido en gran medida a la caracterización del "shī'ita como persa" utilizada por el segundo Pahleví para promover los intereses iraníes en el Medio Oriente.

Los 'ulama' como clase social

Ahmad Banani, al escribir en los años 60 un tratado sobre las reformas modernizantes en Irán, describe a los 'ulamā' como una clase social (1c6), siguiéndolo algunos escritores, la mayor parte no marxistas, en el empleo del término para designar a los 'ulamā' shī'ís como grupo social en el Irán contemporáneo.

Tratándose la noción de clase de un concepto fundamental del marxismo, sería interesante comprobar si tal denominación es adecuada. Al respecto, encontramos en Oskar Lange, por ejemplo, un rechazo a clasificar como "clase social" a los grupos que no están implicados directamente en las "relaciones de producción" que caracterizan a los propietarios de los medios económicos de producción y los no propietarios dentro de un modo de producción antagónico. Pero dentro de su esquema considera que la sociedad abarca también otros grupos que llama "capas sociales", compuestas por aquellos que no se encuentran implicados directamente en dichas relaciones, sino que se vinculan

a ellas por medio de la "superestructura".

Dentro de esta clasificación, el grupo de los 'ulamā' shī'ís en Irán conforman una "capa social" antes que una "clase social", propietaria o desposeída, a pesar de las excepciones que representan los 'ulamā' pequeños propietarios agrícolas, que en todo caso, se encontraban lejos de la alta jerarquía de mujtahids. De acuerdo con Lange son capas sociales "...Grupos como los funcionarios, que son los ejecutores del poder del Estado, o los sacerdotes de una religión, que son parte integrante de la superestructura de una formación social dada [y que] forman parte del "aparato institucional" montado por dicha formación" (107).

Sin embargo, el escritor marxista Hossein Bashiriyeh no hace tal distinción y trata a los 'ulamā' como "clase" dentro de su apreciación, quizá demasiado simplista, del surgimiento de dichas clases: Bashiriyeh propone la existencia de una "economía tradicional" en el Irán hasta la llegada de los intereses europeos en el siglo XIX. A partir de esto se pone en marcha el siguiente mecanismo: 1) los intereses occidentales debilitan el estado tradicional, hasta entonces dueño absoluto de la totalidad de los medios de producción, y 2) El estado enajena sus medios económicos para hacer frente a los poderes imperialistas, enajenación que permite el surgimiento de clases sociales poseedoras de medios económicos independientes, entre las que se encuentra el clero shī'í. Sin embargo, los medios económicos de los 'ulamā' son independientes desde mucho antes (v. p. 88-9), sin que la presunta desintegración de la propiedad del estado en el siglo XIX sea determinante. Además de ello, la actuación de los 'ulamā' como propietarios es secundaria, obteniendo la mayor parte de sus ingresos de activida-

des que se pueden considerar como registro civil y notarial, las cuales se encuentran relacionadas con el estado, lo que acentúa su carácter de capa social en contacto con el gobierno, la aristocracia y la corte así como con los gremios de artesanos y comerciantes, los que gozan de cierta independencia del estado desde mucho antes de la aparición de las potencias, y de las hermandades de lūtīs (pandillas callejeras) (108).

Mangol Bayat, por su parte, ha atacado la definición de los 'ulamā' como clase social en los siguientes términos: "Al contrario de la opinión generalmente sostenida [?], los 'ulamā' en el Irán de los Qājār, o incluso antes, no constituían por sí mismos una clase uniforme y cohesiva con lealtades determinantes y poderosas. Facciones internas, divergencias de opinión religiosa, conflictos de intereses, que con frecuencia desviaron la atención de los 'ulamā' de lo religioso hacia consideraciones políticas y económicas, dividieron seriamente sus filas. Después de todo, aún en el siglo XIX cuando emergieron los mujtahids como un grupo de poder viable, en el sentido lato, los 'ulamā' formaban una asociación débilmente definida sin una delineación marcada" (109). La autora pretende también eliminar la idea de los 'ulamā' como clase social en función de sus alianzas y nexos con otros grupos: "Algunos de ellos eran propietarios de tierra y compartían intereses en común con las clases terratenientes así como con los comerciantes ricos. Algunos estaban emparentados con la familia real o con algunos jefes tribales (110). A ello agrega la facilidad con que se accedía al estatus de 'ulamā', pues de hecho, aún en el siglo XIX, el cual contempla la consolidación del poder político de los mujtahids, el reconocimiento como letrado ('alīm, sing. de 'ulamā') se hace por medio de un

distintivo exterior: el uso del turbante negro (111). Naturalmente, la falta de un "sacramento", comparable al que habilita a un sacerdote, dificulta la definición del cuerpo de 'ulamā' como "clero" al mismo tiempo que facilita la adopción del rango de 'alīm y su posible abandono.

Muchos de los 'ulamā' de las clases bajas se vieron atraídos por los movimientos políticos y religiosos disidentes de apariencia mesiánica, y en la categoría de 'ulamā' se deben clasificar también los filósofos y los seguidores de la escuela akhbārī, quienes pusieron en peligro las bases de la autoridad de los mujtahids. Es por esta participación en la disidencia frente a los religiosos tradicionalistas y políticos que Mangol Bayat adelanta la siguiente afirmación: "... la posición más virulenta en contra de los mujtahids provino de las mismas filas de los 'ulamā', de entre aquellos que desafiaban la ortodoxia oficial" (112).

Sin embargo, a pesar de la vaguedad de los límites del cuerpo de 'ulamā' como grupo social y la coincidencia de intereses con diversas clases, el grupo de mujtahids ha sido capaz de imprimir a este grupo una dirección política coherente en las cuestiones que afectan a la comunidad de sus correligionarios a pesar de los conflictos internos. Al analizarlo desde este punto de vista, considerando a los 'ulamā' como una clase social unida por nexos de parentesco e intereses comunes a los gremios de comerciantes y artesanos, Hossein Bashiriyeh describe a la Revolución Islámica como un movimiento de las clases acomodadas tradicionales contrario a la penetración ideológica y a la dependencia económica y política de Occidente. Esta revolución capitaneada por la "burguesía del bazar" (113) sería ante todo nacionalista: "Los 'ulamā' defendieron a la

cultura tradicional y asumieron una importante posición de poder ..." (114), como respuesta al avance del capitalismo extranjero sobre la economía nacional: "En conjunto, el primitivo nacionalismo iraní emergió en la época de rápido cambio social inducida por la expansión del capitalismo mundial. Socialmente, se fundaba en el modo de producción artesanal que estaba siendo subordinado por la expansión del capitalismo mundial. Culturalmente, era sostenido por la institución religiosa que entonces asumía una nueva posición. El resultado fue el reforzamiento de la cultura local y de la consciencia nacional expresada en términos del Islam [...] el nacionalismo era expresado en términos del Islam, y el Islam se expresaba en términos de nacionalismo" (115).

Tal asimilación nos hace plantearnos nuevamente la relación entre la ideología de la Revolución Islámica y el nacionalismo, condenado oficialmente por ella. ¿Se trata de un nacionalismo a pesar suyo? Ciertamente, el bagage nacionalista de la sociedad iraní alimentado por los Pahlevi no puede ser anulado de la noche a la mañana, y en la actualidad puede manifestarse en la adhesión al nuevo régimen islámico, pero se trata de un nacionalismo diferente. Mientras el nacionalismo del Shāh era una ideología identificada con un destino étnico anterior al Islam, el "nacionalismo islámico" sería el nacionalismo económico de la pequeña burguesía y de los gremios artesanales que se sobrepone al resto de las clases sociales. Así, de clasificar la revolución y el régimen islámicos en Irán de nacionalistas, deberíamos convenir con Bernard Hourcade en que ello implica la formación de una nueva entidad iraní.

En conclusión, la Revolución Islámica ha sido promovida por los intereses de una capa social en alianza con diversas clases tradicionales iraníes. El liderazgo de los 'ulama', por otra parte, se ha desarrollado conformándose a la lucha de la ortodoxia religiosa, legal y tradicionalista, en contra de las posturas que considera desviacionistas. Solamente el triunfo de esa forma de shi'ismo podía garantizar la preeminencia de los mujtahids y su importancia política. De esta manera, no podemos considerar el ijtihad como generador per se de una actitud política "contestataria", sino como el elemento que expresa los atributos de la élite de los 'ulama' y presta a éstos cohesión como grupo alrededor de la autoridad del mujtahid.

Los 'ulama', como capa social cohesiva desde la época safaví, alcanzaron sus fines en alianza con el estado a partir de un interés común: el control ideológico de la sociedad, cuyas variantes han sido la persecución de la sunna y de los medios shi'ís esotéricos, incluyendo isma ilíes, sufis y babis. La Revolución Islámica trae consigo finalmente la identificación total del cuerpo de 'ulama' con el estado, realizando la unión absoluta de la autoridad religiosa con la política, cuya ruptura, no falto de argumentos, sitúa Khomeyni con el ascenso, hace ya tantos siglos, de los impíos Omeyas.

NOTAS (Segunda Parte)

- 1) Nikki Keddie, "The roots of ... p. 41. "An early source tell us that when Isma'il came to power, it was difficult to find a work explaining Twelver Shi'i doctrine and only one such work was found in a private library" (N. 2, Hasan-i-Rumlu, Ahsanu't Tawarikh, p. 27).
- 2) Roger Savory, "Land of the Lion and the Sun"... p. 246.
- 3) DS Margoliouth, Islamismo, p. 142.
- 4) Bertold Spuler, The Muslim World, vol. II p. 35.
- 5) Félix M Pareja, Islamologie, p. 174.
- 6) Al-Tusi es acusado por algunos autores sunnís de haber tenido un papel en la destrucción de Bagdad. Nacido en una familia isma'ilí, fue astrólogo del octavo Gran Maestro de Alamut Rukn al-Din, quien "...sous le conseil de son astrologue, Nasir al-Din al-Tusi, se rendit mais cependant il fut exécuté ... Son astrologue shi'ite duodécimain passa au service de Hülagü, fut son conseiller a Bagdad, obtint de lui que les lieux vénérés des Shi'ites fussent épargnés". Tal es la versión aceptada por Félix M Pareja, id., p. 173.
- 7) Yana Richard, Le Shi'isme... p. 38
- 8) KS Lambton, "The internal structure ... p. 299.
- 9) Vladimir Minorski, "La perse au... pp. 115-6. En G Von Grunbaum, El Islam, p. 139, Nikki Keddie nos provee de información sobre los distintivos de la secta: "Bajo Haydar (1456-88) los seguidores de la orden safaví empezaron a vestir el caftán rojo característico y el turbante de doce vueltas en honor de los doce imames, y empezaron a ser llamados Qizilbāsh o "cabezas rojas". Como muchas de las sectas 'alíes aún hoy existentes, los Qizilbash se afeitaban la barba, pero se dejaban crecer largos bigotes y también se peinaban de una manera peculiar".
- 10) Marshall C Hodgson, The Venture ... vol. 3, p. 30.
- 11) KD Bhargava, A Survey ... p. 126.
- 12) Marshall C Hodgson, The Venture ... vol. 3, pp. 27-8.
- 13) Los otomanos aplicaron distintas políticas religiosas en la Anatolia Oriental y el Iraq. En la primera región procedieron a la erradicación del shī'ismo y el avasallamiento total de las tribus que lo profesaban. En Iraq, en cambio, será respetado el shī'ismo escritural en sus zonas tradicionales, lo que el mismo tiempo que muestra una política mucho más tolerante que la de los Safavís, puede indicar que se reconocía un mayor peligro en el shī'ismo militante y heterodoxo con bases tribales que en el escolástico establecido alrededor de sus santuarios tradicionales.

14) La fatwà emitida por el Gran Muftí de Constantinopla, Nūḥ Efendi b. Aḥmad Zādeh para justificar la ofensiva de Murād IV proporciona una muestra de los argumentos más intolerantes empleados por los sunnís en contra del shī'ismo: "Ces rawāfid, disait en substance ce fatwà, sont des infidèles, des rebelles et des pécheurs coupables de fautes graves. A leur condition d'infidèles, ils ont en effet ajouté la rébellion à l'Etat, l'obstination dans leurs errements, et toutes les formes du péché, de l'hérésie et de l'athéisme. Qui-conque hésite a voir en eux des infidèles et des hérétiques, qui doute qu'il soit permis de les combattre et de les mettre à mort, est lui aussi, au meme titre qu'eux, un infidèle. Ces rawāfid n'obéissent pas au Chef Suprême des musulmans. Dieu a dit: Combattez le clan rebelle jusqu'à ce qu'il retourne à Dieu. Ce verset coranique édicte un ordre impératif. Les musulmans, lorsque leur Chef Suprême leur ordonne de combattre ces êtres maudits qui se sont révoltés contre le Prophète, doivent le faire sans hésitation ni termolement. Ils doivent aide et assistance a leur chef pour les combattre. Ces rawāfid ont donné de nombreuses preuves de leur infidelité; ils font peu de cas de la religion et ne respectent pas la Loi révélée; ils insultent les docteurs de la Loi ('ulamā'), qui sont les héritiers des prophètes". Laoust, Les Schismes... p. 294.

16) Yann Richard, Le Shi'isme ... p. 39.

17) MC Hodgson, The Venture ... vol. 3, p. 30.

18) Los exilados de la antigua élite, notables y 'ulamā' sunnís, refugiados en el Imperio Otomano alentaron las campañas de Salim I y Sulayman el Magnífico en contra de los Safavís, buscando una restauración sunní. Una parte de los 'ulamā' sunnís, en cambio, aceptó la doctrina duodécimana bajo la coherción, pero los Safavís prefirieron dar las más altas dignidades religiosas a los inmigrados, cuyo shī'ismo no podía ser puesto en duda.

19) "The shī'ite 'ulamā' had traditionally been hostile to Ṣūfism, allways associated with the Jamā'ī Sunnis seems not to have been much weakened in the days of tarīqa Shī'ism". MC Hodgson, The Venture ... p. 35. V. también supra, pp. 76-7.

20) MC Hodgson, Id.

21) No es posible considerar al califa Yazīd ni a los hombres que realizan la matanza de Karb Allāh como sunnís, excepto por el hecho de ser parte del grupo predominante de musulmanes. La sunna se encuentra apenas en proceso de formación y las escuelas (madhāhib) no han sido aún fundadas.

22) Reportado por J Chardin, apud SA Arjomand, "Legitimate.. pp. 101-2.

23) JR Walsh proporciona una explicación a la persecución de los qizilbāsh basada en argumentos nacionalistas, que, al igual que la interpretación racial de Bhargava sobre el shi'ismo iraní (v. p. 81) es demasiado simplista: "Shi'ism, as previously Zoroastrianism, was made the principle on which the Iranian peoples could establish their national unity within their national frontiers, excluding even the non-Iranian peoples already present therein. It is for this reason that the Qizilbāsh tribes, even when they try to conform, are never absorbed, and their foreign presence is a persistent irritant in the internal order of the state down to the reign of Shāh 'Abbās I, when they are definitely relegated to their proper status", y agrega en la N. 16: "It would be interesting to study whether the persecution of the Sufis by the Safavis and the polemic waged against them by the Shi'a doctors was, in fact, but the projection of this activity against the turkish tribal element onto a doctrinal plane" JM Walsh, "The historiography ... p. 204.

24) MC Hodgson, The Venture ... vol 3, p. 35

25) La denominación de "clero" para los 'ulama' es discutible, pues tradicionalmente no se admite que exista clero en el Islam. Sin embargo, múltiples autores lo utilizan para designar a los 'ulamā' shi'ís de Irán por sus características de grupo social definido.

26) "L'administration religieuse mise en place par les Safavides va se perpétuer jusqu'au XIX^e siècle autour de deux pôles antagonistes: d'une part, des religieux nommés par le pouvoir: le şadr, véritable ministre des affaires religieuses (plus tard remplacé par le mollābāshi ("chef des molla") et ses représentants dans les villes, les sheykh al-eslām (plus tard appelés emām-jom'e). D'autre part, les 'olamā représentés par les mojtahed, et dont l'indépendance vis-à-vis du pouvoir est assurée grâce aux revenus des biens de mainmorte (owqāf) dont ils sont les bénéficiaires ou les administrateurs, et aux offrandes des croyants (khoms, etc)". Yann Richard, Le Shi'isme ... p. 40.

27) Hamid Algar, Religion ... p. 12.

28) Nikki Keddie, The Roots ... p. 49.

29) Yann Richard, Le Shi'isme ... p. 42.

30) Los tribunales se dividían en cortes de shar' y de 'urf, es decir "de ley religiosa" y "de costumbre", llevados respectivamente en la época qajar por los 'ulama' y el estado, con un fuerte traslapamiento de funciones.

31) Razones aducidas por Hamid Algar, citadas por Hamid Enayat Modern ... p. 40.

32) SA Arjomand, The Shadow ... pp. 122 y 145.

- 33) V. Hossein Modarressi, "Rationalism ...
- 34) Ma'sūm 'Alī Shāh, apud Hamid Algar, Religion ... p. 37.
- 35) Id. p. 40.
- 36) Id. p. 36
- 37) Mangol Bayat, Misticism ... p. 24.
- 38) Hamid Algar, Religion ... p. 41.
- 39) Ibid.
- 40) Yann Richard, Le Shi'isme ... p. 47.
- 41) La primera guerra ruso-persa hace perder a Irán las provincias de Qarābāghy Ganja, el Khanato de Shakkī, de Shirvān, Qobba, Dargānd y Bākú, además de las regiones de Tālesh, Shura-gol, Āchuqbāsh, Karna, Monkriil, Abkhāz, Dāghestān, Georgia y el borde del Cáucaso. La segunda guerra causa la pérdida de los khanatos de Irvān y Nakhjavān. V. Husayn Nasr et al. Historical ... "The Qajars" s/p.
- 42) El secuestro de las dos mujeres, provenientes de la casa del ministro y notable Qājār Allāhyār Khān Asaf al-Dawla fue posiblemente una represalia en contra de éste por haber formado parte del bando belicista. Se puede hablar de "liberación" de las cautivas porque parece poco probable que alguna de ellas convertidas al Islam y habiendole dado hijos a Allāhyār, haya deseado volver a su región, y ambas declamaron el Corán en voz alta para que se supiera en el exterior su inconformidad con el secuestro. Ambas fueron liberadas frente a la concentración popular, pero la multitud exigió también la entrega del eunuco Mīrzā Ya'qūb, quien se encontraba en la delegación por su propia voluntad, pues había abandonado el palacio real posiblemente después de cometer un hurto. Los rusos además apreciarían la información que les podría brindar este personaje que había vivido en la corte, y se negaron a entregarlo, a raíz de lo cual se suscitó el tumulto. V. Hamid Algar, Religion ... pp. 94-9.
- 43) Id, p. 99. El entrecomillado corresponde a una cita de Riḍā Qūlī Khān Hidāyat, Rawdat us-Safayi Nāsiri.
- 44) Hamid Algar, Id. p. 50, proporciona un ejemplo de la acción de los 'ulamā' en contra del gobierno para anular un aumento al precio del pan. Sin embargo, no se debe pensar que su intervención es siempre favorable al pueblo. En la p. 173 da el ejemplo de un 'ulamā' que especula con el trigo durante la hambruna.
- 45) Id. p. 56-7.
- 46) Joseph Arthur de Gobineau, Religions ... p. 254.
- 47) El título de Bāb había sido utilizado por los ismā'ilīs (fāṭimīs, druzos, nizārīs) para designar algún grado de sus jerarquías iniciáticas. El bābismo posee también en común con la ismā'iliyya la consideración de la sharī'a como un sistema inferior al Islam espiritual y la noción de una historia cíclica.

- 48) Kurt Greussing, "The Babi movements ... p. 257.
- 49) El príncipe Dimitri Dolgorukov, representante ruso en Teherán, acusa a los campesinos babis de Mazandarán de "querer establecer el comunismo por la espada" (Bayat, Misticism ... p. 119). La mujer del representante británico escribe: "Under the disguise of a new revelation, socialism and communism have made advances in Teherán, Mazendaran, Yezd, Fars and Zendjan, which would leave nothing to wish for in the aspirations of the reddest republican" (Greussing, p. 256).
- 50) Hamid Algar, Religion ... p. 20.
- 51) Citado por Nikki Keddie, "Irán ... p. 161.
- 52) Ibid.
- 53) Citado por Yann Richard, Le Shi'isme ... pp. 48-9.
- 54) Firuz Kāzenzadeh, en "Iranian Historiography ... p. 432, considera que el amor a la lengua, orgullo del pasado remoto y la convicción de superioridad sobre turcos y árabes existían anteriormente a la llegada del nacionalismo de Europa, proveyendo de un terreno excepcionalmente fértil para su desarrollo: " -only to support and strengthen attitudes and patterns of thought which had allready made part of Iranian culture for many centuries".
- 55) Tales tendencias son especialmente notorias en Ākhūndzādāh y Kirmānī, afirmando el último: "I spit on the Arabs! Shame on those cowards who have attacked such a great state ... Iran [...] the noble Aryan nation [...] Aryan people of good extraction" (citado por Mangol Bayat, Misticism [...] pp. 168-9) "Ākhundzādāh confessed [...] his desire to write [...] in order to reveal the "calamities and ruin our fatherland has suffered in the hands of" the Muslim Arabs. "My hope, he wrote ... is to have Iranians realize that we are the children of Parsees and our fatherland is Iran. We should side with those who share our race, our language, our fatherland, and not with bloodthirsty aliens" (Ibid). "What do I gain, I an Iranian, from knowing about early Arab Muslim rulers? [...] What do I gain from reading all about 'Alī and his sons and the love and hate of 'Abbās? ... he argued, the Islamic rules befit only a "barbarian nation" [...] Kirmānī wholeheartedly rejected Islam as an alien religion which he held responsible for all the cultural ills of Iran: Not only did the Iranians suffer from the Arab conquest of their land [...] not only were forced to adopt the "creed of Arabism", not only they witness the burning of the ancient books and find themselves compelled to study, in a foreign language, a "mixed up Qur'ān that has no beginning and no end", but also they remained culturally backward" (Id. pp. 159-60).
- 56) Malkum Khān, por ejemplo, siendo ministro, alentó la firma de la concesión Reuter, aduciendo Nikki Keddie que para él

posiblemente ese era el medio más rápido para obtener la modernización del país y de evitar que cayera del todo en poder del Imperio Ruso. V. Nikki Keddie, "Irán ... p. 161.

57) Hamid Algar, "The Oppositional... p. 233.

58) La misma revolución había tomado en cuenta el juego de las potencias, pues los propulsores del movimiento aprovecharon el momento en que Rusia se encontraba en guerra con Japón y enfrentó posteriormente una revolución propia. V. Nikki Keddie, "Irán ... p. 169.

59) Nikki Keddie, "Irán ... p. 164

60) Hamid Algar, Religion ... p. 189. En la misma página Malkum Khan pone en boca de un personaje ficticio lo que posiblemente era su verdadera opinión sobre los 'ulamā': "Those most hostile to the ordering (nazm) of the country, the education, and liberty of the people, are the 'ulamā' and the fanatic grandees (akābir al-fanātik)".

61) Hamid Algar rechaza que la "Farāmūshkhāna" haya introducido la masonería europea en Irán y que haya funcionado como filial de ésta. V. Id. p. 185.

62) V. p. 114. Abdul Hadi Hairi, "Why did [...] p. 133 habla de Ṭabāṭabā'i como un mujtahid accesible a las reformas, especialmente en la educación, y partidario del occidentalismo.

63) Artículo 1. La religión oficial de Irán es el Islam de la secta verídica de la Ithnā 'Ashariyya Ja'fariyya. El rey debe profesar y proteger esta fe [...] Artículo 3. El majlis, que ha sido constituido con la bendición del Imam 'Asr, quiera Dios apresurar su aparición, y por la gracia de su majestad, el rey, y por la vigilancia de los 'ulamā' musulmanes, quiera Dios aumentar su ejemplo, y por la nación iraní, nunca deberá legislar reglamentos contradictorios a las leyes sagradas del Islam [...] es de por sí evidente que está bajo la responsabilidad de los 'ulamā' determinar y juzgar tales contradicciones. En consecuencia está decretado oficialmente que en cada sesión legislativa, un consejo de no menos de cinco hombres, comprendiendo mujtahids y devotos fuqahā', conscientes así mismo de las necesidades y exigencias del momento sea nombrado por los 'ulamā'. El majlis aceptará ese consejo como miembros plenos. Su deber será estudiar todas las proposiciones legislativas, y si encontrasen alguna contradicción con la ley sagrada del Islam, deben rechazarla. La decisión de este consejo es obligatoria y determinante. Esta estipulación es inalterable hasta la llegada del Imam 'Asr, quiera Dios apresurar su aparición" Citado por Amin Banani, The Modernization ... p. 17.

64) Ibid.

65) Edward Mortimer, Faith ... p. 305.

66) V. Yann Richard, Le Shi'isme ... pp. 56-7.

- 67) V. supra cap. II, pp. 80-2. Anteriormente al movimiento constitucionalista, la última gran acción de los 'ulamā' que afectaba a una potencia musulmana había sido el llamado al jihād en contra del Imperio Otomano después de la toma, saqueo y masacre de la ciudad de Karb Allāh en enero de 1843. Sin embargo el primer ministro, Hājji Mīrzā Āqāsī fue capaz de manipular la agitación encabezada por los 'ulamā' y la guerra no estalló. V. Hamid Algar, Religion ... pp. 114-9.
- 68) Abdūl Hadi Hairi, "Why did ... pp. 133-4.
- 69) Id. "The response ... p. 379.
- 70) La entrada del Imperio Otomano en la guerra se vió acompañada por tres proclamaciones apelando a la colaboración de los musulmanes del mundo en su ayuda. El 7-XI-1914 la fatwa del Shaykh al-Islām de Constantinopla afirma el deber sagrado de todos los musulmanes, incluyendo los que viven bajo el gobierno de Gran Bretaña, Francia y Rusia, de unirse en contra de los enemigos del Islam, prohibiéndoles colaborar con las potencias de la entente, y de atacar al Imperio Otomano y sus aliados, los Imperios Centrales. El 11 del mismo mes el Sultán Muḥammad V proclama la revuelta de los musulmanes en contra de las potencias coloniales, y el 23 el Shaykh al-Islām y veintiocho dignatarios religiosos realizan un acto semejante. V. George Antonius, The Arab ... pp. 140-1.
- 71) Abdūl Hadi Hairi, "Why did ... p. 133.
- 72) Mangol Bayat, "Islam in ... p. 96. V. también Hossein Bashiriyyeh, p. 8.
- 73) Reza Khān mantuvo buenas relaciones con los mujtahids residentes en Iraq, entre los cuales el más célebre es Al-Nā'inī, aún después de sus ataques a la religión como gobernante, los que originaron tensiones con los 'ulamā' residentes en Irán. Sin embargo, el único antecedente de divergencias entre él y los 'ulamā' iraníes antes de su coronación ocurre en 1924, en que prohíbe el comercio de opio, disposición que llevó a la sublevación de Isfahán, alentada por los 'ulamā', quienes ganaban enormes dividendos con ese comercio.
- 74) Se le reporta tirando de la barba de los mujtahids y dándoles puntapiés en el trasero en plena mezquita.
- 75) El Shāh permitía ataques anticlericales en la prensa por miembros de la intelligentsia que no firmaban sus artículos. Los dos ejemplos siguientes están tomados del periódico nacionalista Rastakhiz (resurrección): "The corruption existing in Iran is entirely the fault of the clergy. In dealing with them absolute and final steps must be taken. All religious practices must be stopped. It will not be as difficult as in Turkey, which was the seat of the Caliphate. The clergy must be fought with education and action. Education alone is not sufficient.

A society similar to Freemasons may be the best weapon of anti-clerical propaganda". "Today we have acquired an army, and internal security has been established. But the root of our evil is not insecurity, it is the class of the clergy. If this root is not attacked soon all the gains of the army and the army itself will vanish. The best method of eradicating the clergy is to take away their means of livelihood. The waqf lands should be taken away and sold to poor peasants. There will be no popular opposition to such a measure, because it takes away from a few and gives to the many". Citados por Amin Banani, The Modernization ... pp. 50-1.

76) Las protestas de los religiosos fueron ignoradas, excepto en dos casos: En 1928 es vedado a las escuelas pertenecientes a las misiones cristianas enseñar en una lengua extranjera y hacer propaganda religiosa, y en 1934 las escuelas bahā'is fueron clausuradas por celebrar un día de descanso no reconocido oficialmente.

77) Edward Mortimer, Faith ... p. 313.

78) La reforma agraria, impuesta por la administración Kennedy como condición para otorgar préstamos para el desarrollo de Irán no tocó todas las propiedades de los awqāf, y en todo caso, fueron mejor pagadas y más pronto que las de otros propietarios. Se ha tratado de ver en la reforma la destrucción de modalidades de organización comunitaria supervivientes bajo el waqf, pero las críticas de los 'ulamā' consideran a la expropiación como un atentado en contra de la propiedad privada, de manera que una explicación más realista buscaría los nexos entre propietarios y 'ulamā'.

79) Khomeynī provenía de una familia de pequeños comerciantes carente de tradición entre los mujtahids importantes. A lo largo de los años consolidó su posición por medio de alianzas matrimoniales con las viejas familias, siendo yerno del Ayatollāh Borujerdī. Como éste se encontraba ligado a la corte, Khomeynī debió callar su criticismo hasta la muerte de su suegro. V. Ervand Abrahamian, Iran between ... p. 419 y ss.

80) El Ayatollāh Muḥammad Reza Sa'idī fue torturado hasta la muerte en 1970 por sus críticas al programa de inversión norteamericana en el país.

81) Esta política mostró únicamente sus inicios como una forma de servicio social. En lugar de servir en el ejército, jóvenes universitarios hacían trabajo de alfabetización y repartían propaganda oficial en las comunidades más alejadas y pobres. V. Edward Mortimer, Faith ... p. 319.

82) Las diferentes dinastías iraníes han buscado legitimación aduciendo descender de otra anterior: los Sasánidas reclamaron descender de los aqueménidas, los Buyís de los Sasánidas, y

posiblemente en algún momento los Safavíes hayan pretendido relacionarse con la casa real sasánida por medio de Shahr Banu, personaje casi legendario, hija de Yazdegird III, esposa de Husayn y madre de 'Ali Zayn al-'Abidin. Muhammad Reza dió un nuevo paso: lo que permanecía era la institución monárquica en sí.

- 83) Khomeyni, en su declaración en Najaf durante el festival, apud Claire Briere ... Irán ... p. 34. La ruptura con la institución monárquica parece provenir de fines de los 60s, siendo evidente en el seminario dictado en 1969, traducido al francés (Pour un gouvernement islamique). Anteriormente a 1963 su posición permanece oculta mientras vivió Borujerdi, pero en 1943 en su obra Kashfi Asrar se había manifestado por un gobierno islámico en el que la monarquía tenía parte, cercano a la concepción dual de la niyabat al-'amma de Al-Qummi (v. p. 101). V. Ervand Abrahamian, p. 419 y ss.
- 84) Ervand Abrahamian, Iran between ... p. 419.
- 85) Id. pp. 473-4.
- 86) Id. p. 532 y ss.
- 87) Yvonne Haddad, "The Arab-Israeli ... p. 117.
- 88) Hamid Enayat, Modern ... p. 50.
- 89) Edward Mortimer, Faith ... pp. 337 y ss, donde menciona las principales influencias occidentales por las que Shariati asimiló el marxismo: Sartre y Franz Fanon, cuya obra Les damnés de la terre tradujo al persa. El término para "damnés" empleado por Shariati fue el coránico "musta'daf", que en el libro sagrado se refería a los desamparados del sistema tribal. Este término fue utilizado intensivamente por Khomeyni posteriormente para designar a los explotados o depauperados.
- 90) Además del término mencionado, Khomeyni enfatizó el shi'ismo como un sistema para derrocar el régimen opresor. Sin embargo, Shariati poseía algunos rasgos de anticlericalismo, atacando a los 'ulama' como parte del "shi'ismo safaví", y en general a los aspectos exteriores de la religión, parte de sus ideas que Khomeyni se ha cuidado de hacer resaltar. V. Edward Mortimer, Id.
- 91) Khomeyni, Pour ... pp. 52-3.
- 92) El término da'wa posee reminiscencias del shi'ismo revolucionario de la época clásica. V. N. 46, la parte.
- 93) Citado por Ahmad Faroughy, "Laïcité et ... p. 1.
- 94) El título de Imam comenzó a ser utilizado en el sentido de jefe de la congregación en tiempos recientes entre los shi'ís, desvalorizando quizás su significado tradicional. Además de Musa Sadr, Khomeyni es llamado Imam, pudiendo esto haber contribuido en algunos medios pobres e incultos para apoyarlo por medio de acciones políticas.

- 95) Fuad Ajami, "Lebanon ... p. 784.
- 96) La República Islámica ha emprendido políticas semejantes a las de Reza Shāh, ahora para combatir la secularización. En los seminarios religiosos se preparan nuevas generaciones de 'ulamā' para llenar el aparato judicial y educativo, lo que en un breve lapso aumentará el número de 'ulamā' del régimen de manera notable.
- 97) Ahmad Farouhy, "Laïcité ... p. 1.
- 98) Ibid.
- 99) Frase citada por Richard Dowden, "Teherán en el Terror" Contextos, 9-IV-1984.
- 100) La enemistad entre el shī'ismo oficial persa y el sunnismo otomano y el wahhābismo ha dejado resabios hasta nuestra época. Aún a principios del siglo XX los peregrinos shi'ís en la Meca debían renegar de su fe para ser admitidos en el recinto sagrado, cosa que hacían aplicando el principio de disimulación (taqiya). Posteriormente, también en virtud de ese principio pronunciaban las alabanzas a los tres primeros califas, reconocidos por la sunna y vituperados por los shī'ís. Burton (apud Hollister, The Shi'a ... p. 51) refiere como fueron muertos por los demás peregrinos unos shi'ís que habían tratado de mancillar la tumba de uno de los rāshidūn. Los wahhabís, por otra parte, saquearon y masacraron la ciudad de Karb Allāh en 1801, profanando la tumba de Ḥusayn por considerar idolatría la veneración en que la tienen los shī'ís. Khomeynī, aún hoy, utiliza el término "wahhābī" para denigrar a los occidentalizantes y secularistas (v. Mortimer, p. 323).
- 101) La clausura (inṣidād) de las puertas del ijtihād no resulta clara en la sunna, así, si bien al parecer siempre ha existido dentro de ésta (v. Wael B Hallaq "Was the gate ... y Peters "Idjtiḥād ...), ha carecido de la vitalidad que muestra en la Ithnā 'ashariyya, y posiblemente su presentación ideal por Jamāl al-Dīn al-Afghānī revele los orígenes shī'ís de este autor.
- 102) "The Shi'ite ulama acting as the general agency until the Hidden Imam reveals himself, perform the functions of the Imam" (Hamid Algar, "The proofs of Islam: Religion and politics in Iran" citado por Joseph Eliash, "Misconceptions ... p. 10).
- 103) "Misconceptions ... especialmente p. 11.
- 104) Mongol Bayat, Misticism ... p. 190.
- 105) Id. "Islam in Pahlevi ... p. 102.
- 106) Leonard Binder, Iran ... p. 169.
- 107) Oskar Lange, Economía Política p. 47.
- 108) V. W. M. Floor "The guilds ... y "Guilds ... sobre las relaciones entre estas clases y los 'ulama'.
- 109) Mongol Bayat, "Islam in Pahlevi ... p. 92.

- 110) Mangol Bayat, Misticism ... p. 25.
- 111) Ibid.
- 112) Ibid.
- 113) Hossein Bashiriyye, The State ... p. 54.
- 114) Ibid.
- 115) Ibid.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamian, Ervand, Iran between two revolutions, Princeton University Press, 1982.
- Algar, Hamid, Religion and State in Iran, 1705-1906, University of California Press, 1969.
- "The oppositional role of the ulama in twentieth-century Iran" en Nikki Keddie, Scholars ... pp. 231-55.
- "The revolt of Aghā Khān Maḥallatī and the transference of the Ismā'īlī Imamate to India" Studia Islamica XXIX pp. 55-82.
- Ajami, Fuad, "Lebanon and its inheritors" Foreign Affairs, spring 1985, vol. 64, n. 4. pp. 778-99.
- Antonius, George, The Arab awakening, Capricorn Books, New York, 1965.
- Arjomand, Said Amir, The Shadow of God and the Hidden Imam, The University of Chicago Press, 1984.
- "Religion, political action and legitimate dominion in Shi'ite Iran: fourteenth to eighteenth centuries AD" Archives Européennes de Sociologie, XX, 1979, n. 1, pp. 59-109.
- "The Shi'ite hierarchy and the State in pre-modern Iran: 1785-1890" Archives Européennes de Sociologie, XXII, 1981, pp. 40-78
- Arkoun, Muhammed y Gardet, Louis, L'Islam, hier, demain, Buchet-Chastel, Paris, 1977.
- Arnold, Thomas W., The Caliphate, Oxford University Press, 1924.
- Bak, Janos M. y Benecke, Gerhard, Religion and rural revolt, Manchester University Press, 1984.
- Banani, Amin, The modernization of Iran, Stanford University Press, California, 1961.

- Batatu, Hanna, The old social classes and the revolutionary movements of Iraq, Princeton University Press, 1978.
- Bashiriyeh, Hossein The State and Revolution in Iran, 1962-1982 Croom Helm/St. Martin Press, London-Canberra/New York, 1984.
- Bayat, Mangol, Mysticism and dissent. Socioreligious thought in Qajar Iran, Syracuse University Press, 1982.
"Islam in Pahlevi and Post-Pahlehvi Iran: A cultural revolution? en John L. Esposito ed. Islam ... pp. 87-106.
- Benard, Cheryl, y Khalilzad, Zalmai, The Government of God, Columbia University Press, 1984.
- Bhargava, K. D. A survey of Islamic culture and institutions, Kitab Mahal, Allahabad, 1961.
- Binder, Leonard, Iran, political development in a changing society, UCLA, 1982.
- Blachère, Régis, Le Coran, Presses Universitaires de France, col. Que sais-je? 1245, Paris, 1966.
- Bosworth, Clifford Edmund, The Islamic dynasties, Edinburgh University Press, Islamic Surveys n. 5, 1967.
- Brière, Claire y Blanchet, Pierre, Irán, la revolución en nombre de Dios, Terra Nova, México, 1980.
- Browne, Edward G. A literary history of Persia, 3 vol. The Cambridge University Press, 1929
- Cohen, Claude, El Islam I. Desde los inicios hasta el comienzo del Imperio Otomano, Siglo XXI, Madrid, 1972.
"Points de vue sur la "Révolution 'abbâside"" en la Revue Historique, 1963, pp. 295-338
- Corbin, Henry, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, col. Idées, NRF, 1964.
"Sur la notion de walayat en Islam shi'ite" en Jean-Paul Charnay, Normes ... pp. 38-47.

- Charney, Jean Paul y Berque, Jacques, Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, Payot, Paris, 1966.
- Châtelet, François, Historia de las ideologías, 3 vol. Premià Editora, México, 1980.
- Coulson, N. J. A history of Islamic Law, Edinburgh University Press, Islamic Surveys, n. 2, 1964.
- de Gobineau, Joseph Arthur, Religions & philosophies dans l'Asie centrale, Editions d'Aujourd'hui, col. Les introuvables, Plan de la Tour, 1979.
- de Goeje, M. J., Mémoire sur les Carmates de Bahreïn et les Fatimides, E. J. Brill, Leide, 1886.
- de Sacy, Sylvestre, Exposé de la religion des Druzes, Librairie Orient, Paris, 1964.
- Eliash, Joseph, "The Ithnà 'Asharī juristic theory of political and legal authority" Studia Islamica XXXIX, 1969, pp. 17-30.
- "Misconceptions regarding the juridical status of the Iranian 'ulamā'", en IJMES, n. 10, 1979, pp. 9-25.
- Enayat, Hamid, Modern Islamic political thought, University of Texas Press, Austin, 1982.
- Esposito, John L. ed. Islam and development. Religion and sociopolitical change, Syracuse University Press, 1980.
- Faroughy, Ahmad, "Laïcité et théocratie au Proche Orient" en Le Monde Diplomatique, nov. 1980, pp. 1 y 10-11.
- Findley, Carter V., "The advent of ideology in the Islamic Middle East" primera parte, Studia Islamica LV, 1982, pp. 143-69.
- Floor, W. M. "The guilds in Iran", en Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, b. 125, h. 1, 1975, pp. 99-116.

- "The merchants (tujjār) in Qājār Iran", Zeitschrift ...
b. 126, h. 1, 1976, pp. 101-35.
- Fossier, Robert, Le Moyen Age, 3 vol. Armand Colin, Paris, 1982
- Frye, Richard M. "Notes on religion in Iran today" en Die Welt des Islams, vol II, 1953, pp. 260-6, E. J. Brill, Leide.
- Gardet, Louis, Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités, Editions Complexe, Bruxelles, 1984.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice, Mahoma, UTEHA, México, 1960.
- Gibb, H. A. R. et al, ed. The Enciclopedia of Islam 2a. ed. vol. 1-3 E. J. Brill, Leide, 1960-70.
- Gibb, H. A. R. et al, ed. Shorter Enciclopedia of Islam, E. J. Brill, Leide, 1961.
- Goldziher, Ignaz, Muslim Studies, Aldine/Atherton, Chicago/ New York, 1971.
- Greussing, Kurt, "The Babi movement in Iran, 1844-52. From merchant protest to peasant revolution" en Bak, Janos, Religion ... pp. 256-69.
- Haddad, Yvonne, "The Arab-Israeli wars, Nasserism, and the affirmation of Islamic identity", en John L. Esposito, Islam ... pp. 107-21
- Hairi, Abdul Hadi, "The response of Lybians and Iranians to Imperialism as reflected in two documents" Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft, b. 130, h. 2, pp. 372-92.
- "Why did the 'Ulamā' participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905-6? Die Welt des Islams, XVII, 1976-7, pp. 127-54.
- Hallaq B. Wael, "Was the gate of ijtihād close? IJMES, vol 16, III, 1964, pp. 3-41

- Hasnawi, Ahmad, "El Islam, la conquista, el poder" en François Châtelet, Historia ... pp. 259-94.
- Heikal, Mohamed, El regreso del Ayatollah, Arcos Vergara, Barcelona, 1982.
- Hitti, Phillip K., Makers of Arab history, St. Martin Press. New York, 1968.
- Hodgson, Marshall C. S. The venture of Islam, 3 vol. University of Chicago Press, 1977.
- The order of the Assassins, Mouton, The Hague, 1955.
- Hollister, John Norman, The Shi'a of India, Luzac & Company, London, 1953.
- Hottinger, Arnold, The Arabs, Berkeley, 1963.
- Ibn Jaldún , Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima) Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Ibn Yusuf, Hasan, Al-Bābu'l-Hādī 'ashar. A treatise on the principles of Shī'ite theology, RAS, 1958.
- Itzkowitz, Norman, "The Ottoman Empire" en Bernard Lewis, The World of ... pp. 273-300.
- Kazenzadeh, Firuz, "Iranian Historiography" en Bernard Lewis y P. M. Holt, Historical ... pp. 430-4.
- Keddie, Nikki, "Irán y Afganistán", en Gustav E. von Grunebaum, El Islam II ... pp. 31-54.
- "The origins of the religious-radical alliance in Iran", Past & Present, n. 34, 1966, pp. 70-80.
- "The roots of Ulama's power in modern Iran, Studia Islamica, XXIX, pp. 31-54.
- Scholars, Saints and Sufis. Muslim religious institutions in the Middle East since 1500, UCLA, 1972.
- Kippenberg, Hans C., "Limits of the Islamic civilization: Mahdist movements in Abbasid Iran", en Janos Bak y Gerhard Benecke, Religion ... pp. 240-2.

- Khomeyni, A. Seyyed Ruhola, Pour un gouvernement islamique, Payolle, Paris, 1979.
- Kutschera, Chris, "Las vicisitudes de la oposición democrática iraquí" en Le Monde Diplomatique en Español, mayo de 1982, pp. 20-1.
- Lane-Poole, Stanley, The Mohammadan dynasties, Paul Geuthner, Paris, 1925.
- Lange, Oskar, Economía Política, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- Laoust, Henri, Les schismes dans l'Islam, Payot, Paris, 1977.
- Lambton, Ann K. S. "Some new trends in Islamic political thought in late 18th and early 19th century Persia" Studia Islamica XXXVII, pp 111-28.
- "A nineteenth century view of jihād" Studia Islamica XXXII, pp. 181-92.
- "The tobacco regie, prelude to revolution", Studia Islamica, XII, 1965, pp. 71-90.
- Lapidus, Ira, "The separation of state and religion in the development of early Islamic society" IJMES, VI, 1975, pp. 367-82.
- Lewis, Bernard, The Arabs in History, Hutchinson University Library, London, 1950.
- "Some observations on the significance of heresy in the history of Islam" Studia Islamica, n. I, 1953, pp. 43-63
- "On the revolutions of early Islam", Studia Islamica, XXXII, pp. 215-231.
- "Politics and war", en Schacht, J. y C. E. Bosworth, The legacy ... pp. 156-209.
- La historia recordada, rescatada, inventada, Fondo de Cultura Económica, col. Breviarios, n. México, 1979.
- ed. The World of Islam, Thames & Hudson, London, 1976.

- y Holt, P. M. ed., Historical writings of the peoples of Asia, vol. IV, Oxford University Press, 1962.
- Mansour, Camille, L'Autorité dans la pensée musulmane, Jacques Vrin, Paris, 1975.
- Mantran, Robert, L'Expansion musulmane, Presses Universitaires de France, col. Nouvelle Clio, 1969.
- Massé, Henri, L'Islam, Armand Colin, Paris, 1957.
- Modarressi, Hossein, "Rationalism and traditionalism in Shi'i jurisprudence: A preliminary survey" Studia Islamica, LIX, 1984, pp. 141-58.
- Mortimer, Edward, Faith and Power. The politics of Islam, Faber, London, 1982.
- Nasr, Hossein et al. Historical Atlas of Iran, ed. farsi-anglais-francés, Tehran University, 1971,
- Nicholson, Reynold A. A literary history of the Arabs, Cambridge University Press, 1969.
- Pareja, Félix M. Islamologie, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1957-63
- Patai, Rafael, The Arab Mind, Schribners, New York, 1976.
- Payne, Robert, La espada del Islam, Caralt, Barcelona, 1971.
- Peters, Rudolph, "Idjtihād and Taqlīd in 18th and 19th century Islam" Die Welt des Islams, vol. XX, nn. 3-4 pp. 131-45.
- Pourjavady, N. y Wilson, P. L. "Isma'ilis and Ni'matulehis", Studia Islamica, XLI, pp. 113-36.
- The holy Qur'ān, text, translation and commentary of Yusuf 'Ali A. 2 vol. Khalil al-Rawaf/Hafner Publishing Co. New York, 1946.
- Richard, Yann, "La révolution des Imams" Le Monde Diplomatique, feb. 1980, pp. 8-9.
- Le Shi'isme en Iran, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, Paris, 1980.

- Rodinson, Maxime, Islam et capitalisme, Editions du Seuil Paris, 1966.
- Roy, Olivier, "L'Essor de Khomeynisme parmi la minorité chiite" Le Monde Diplomatique, abril 1983, pp. 18-9.
- Ruiz, Manuel, Mercaderes, dioses y beduinos: El sistema de autoridad en la Arabia Preislámica, El Colegio de México, col. Jornadas, n. 77, 1975.
"Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam" Estudios Orientales IX, nn. 1-2, 1974, pp. 61-82.
- Savory, Roger M. "Land of the lion and the sun" en Bernard Lewis, The World ... pp. 245-72.
- Schacht, Joseph y Bosworth, Clifford Edmond, ed. The legacy of Islam, Oxford University Press, 1979.
- Shaban, M. A. The 'Abbasid revolution, Cambridge University Press, 1970.
- Sivan, Emmanuel, "Ibn Taymiyya: Father of the Islamic revolution" Encounters, mayo, 1983, London.
- Sourdel, Dominique, "La politique religieuse des successeurs d' Al-Mutawakkil" Studia Islamica, XIII, 1960, pp. 5-22.
- Spuler, Bertold, The Muslim World 2 vol, E. J. Brill, Leide, 1960.
- Sultan, Jamil, Etude sur Nahj al-Balāgha, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1940.
- Tritton, A. S. Muslim Theology, RAS-Luzac & Co. London, 1947.
"Theology and Philosophy of the Ismā'īlis" JRAS of GB and I. 1960, pp. 178-88.
- van Arendonk, C., Les débuts de l'Imamat zaydite au Yemen, E. J. Brill, Leide, 1960.
- van Niewenhuije, C.A.O., "The Umma, an analitic approach" Studia Islamica X, 1959, pp. 5-22.

- Villoreaud, Charles, Le théâtre persan ou le drame de Kerbéla
Adrien Maisonneuve, Paris, 1950.
- von Grunebaum, El Islam II. Desde la caída de Constantinopla
hasta nuestros días, Siglo XXI, México, 1980.
Medieval Islam. A study in cultural orientation, Univer-
sity of Chicago Press, 1954.
- Walsh, J. R. "The historiography of Ottoman-Safavid relations
in the 16th and 17th centuries" en B. Lewis y P.M. Holt
Historians ... pp. 197-211.
- Watt, William Montgomery, Islamic political thought. The basic
concepts, Edinburgh University Press, 1968.
"Shi'ism under the Umayyads" JRAS of GB and I, 1960,
pp. 158-72.
- Wiet, Gaston, Baghdad, metropolis of the Abbasid Caliphate
University of Oklahoma Press, 1971.
- Hourcade, Bernard, "Iran, révolution islamique ou tiers-
mondiste?" en Hérodote, n. 36, 1^{er} trimestre de 1985,
pp. 138-58
- Popovic, Alexandre, La révolte des esclaves en Iraq, au III^e/IX^e
siècle. Paul Geuthner, Paris, 1976.