

SURGIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO ISLÁMICO

MANUEL RUIZ FIGUEROA
El Colegio de México

EL OBJETIVO DE ESTE ESTUDIO no es examinar o presentar en qué circunstancias o contexto apareció el islam, ni tampoco cómo se formó la primera comunidad islámica, la *umma* de Medina, a raíz de la actividad profética de Muhammad. La finalidad es tratar de establecer en qué momento podemos hablar de que existe un verdadero Estado al que además le podemos aplicar el calificativo de “islámico”. En su momento oportuno, explicaremos qué entendemos por “Estado” y qué entendemos por “islámico”.

Teniendo en cuenta, por otra parte, que el Estado islámico no surgió ni se implantó en el vacío, ni nació de la nada, de acuerdo al principio de que “en la naturaleza no hay saltos” (*Natura non facit saltus*), hemos de partir del supuesto de la existencia de un sustrato y de un proceso gradual de desarrollo. Esto nos lleva a hacer algunas consideraciones sobre las condiciones externas e internas, políticas y sociales, por las que atravesaba la Arabia preislámica. De este examen, podremos concluir que ésta se encaminaba hacia la formación de un Estado, cuyo proceso natural se vio interrumpido por la irrupción del islam. El islam, sin embargo, fue un elemento positivo ya que, no sólo no anuló este proceso, sino que le dio una nueva dinámica que lo aceleró y le proporcionó bases más sólidas para su constitución. En otras palabras, estamos partiendo del supuesto de que las condiciones propicias para la formación de un nuevo Estado estaban dadas y se esperaba tan sólo la aparición del líder carismático que supiera capitalizarlas y convertirlo en un imperio y una religión universales, como acabó sucediendo en poco tiempo.

En cierto sentido el islam podría considerarse un elemento externo, en cuanto sus ideas esenciales no formaban parte del patrimonio cultural de la Arabia preislámica, sino que eran ajenas a esa tradición cultural; pero en parte también puede decirse que fue un elemento interno, en cuanto que no fue el producto de una imposición violenta del exterior (por una conquista militar, por ejemplo), sino que fue aceptado voluntariamente como una revelación del Dios único hecha a su enviado Muhammad Ibn Abdallah, hasta convertirse en el elemento medular y clave de una nueva tradición cultural.

Nuestra hipótesis es que en vísperas del surgimiento del islam, Arabia se encaminaba hacia su unificación política bajo el control de un Estado en formación liderado por la tribu quraysh de La Meca, que aprovechó las condiciones externas favorables, o sea, el debilitamiento militar de los imperios bizantino y persa, y de su aliado El Yemen, que de otra manera nunca hubieran permitido la mencionada unificación. Hay, pues, dos elementos clave: la situación externa o internacional, y el desarrollo sociopolítico interno.

El contexto internacional¹

Persia y Bizancio, los dos grandes imperios que en aquel entonces se disputaban el dominio de esta región del mundo al igual que lo hacen las potencias de hoy en día, no podían permitir el surgimiento de un nuevo competidor independiente que en alguna forma pudiera afectar sus intereses. Si en la actualidad la importancia de la región radica en sus inmensas reservas de petróleo, en la era preislámica radicaba en el control de las rutas comerciales que cruzaban la península. El control de estas rutas y su flujo de mercancías entre la región y el Lejano Oriente, así como con Europa, era el objetivo de persas y bizantinos.

Dada, sin embargo, la impenetrabilidad del desierto y el alto riesgo de que ejércitos no habituados a él pudieran ser fá-

¹ Para una síntesis minuciosa, véase Ph. Hitti, *History of the Arabs*, pp. 49-80. Puede verse también S. Smith, "Events in Arabia in the 6th century A.D." en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVI, 1954, pp. 425-468.

cilmente aniquilados por los belicosos beduinos, el control de estas rutas se dejaba en manos de aliados estratégicos especialmente contratados para ello. Recuérdense, por ejemplo, los llamados “estados taponés” de los gasánidas y de los lajmíes, en el norte de la península, representantes de los intereses y confines bizantinos y persas respectivamente. Se solía también contratar a tribus beduinas en calidad de soldados mercenarios para la protección de tramos específicos de las rutas comerciales. De mucha mayor importancia era, sin embargo, el control que El Yemen mismo ejercía sobre estas rutas.

El Yemen gozaba no sólo de una larga tradición de vida sedentaria, sino que había sido la sede de renombradas civilizaciones e imperios cuyo éxito se había basado en una agricultura de irrigación bien planificada y en un floreciente comercio internacional. Uno tras otro, grandes imperios habían surgido, florecido, entrado en decadencia y desaparecido. Primero el reino de Saba, mencionado en la *Biblia*, y cuya reina supuestamente hizo una visita al rey Salomón. Los sabeos fueron los constructores de la famosa represa de Marib, de la que dependería el éxito agrícola. Llegaron después los mineos y finalmente el reino himyarita, precisamente en la época que nos ocupa, o sea, en vísperas de la aparición del islam. Para ese tiempo, este reino había entrado en franca decadencia. Gozando de una autonomía e independencia más nominales que reales, había estado cambiando de esfera de influencia o de patrón entre persas y bizantinos. El Yemen ya no estaba en condiciones de vigilar y controlar las rutas comerciales ni para sí ni en beneficio de sus protectores. Varias tribus del norte de la península se habían percatado del hecho y habían iniciado una empresa comercial por su cuenta, si bien todavía de modestas proporciones. De modo especial, hay que tener en cuenta a la tribu quraysh que estaba en proceso de sedentarse en La Meca, una importante estación en la ruta comercial “del incienso”. La Meca, un centro de peregrinación desde tiempos inmemoriales, era sin duda el lugar ideal para levantar un nuevo emporio comercial de alcances internacionales en sustitución de El Yemen. La Kaba, con su famosa piedra negra, era el santuario cuya construcción se atribuía a Ibrahim (el patriarca Abraham de la *Biblia*), y a su hijo Ismail na-

cido de Agar, una esclava de Abraham, considerado el progenitor de los árabes.

No era, solamente El Yemen el que había perdido vitalidad y fuerza; los mismos imperios persa y bizantino, por sus continuas luchas, se habían extenuado a un punto tan crítico que su existencia misma corría serio peligro si se presentaba una fuerza externa poderosa. De esta forma, las condiciones externas eran las más favorables y propicias para el surgimiento de un competidor. Y esto era precisamente lo que estaba sucediendo al norte de la península. Hay dos hechos que corroboran este punto; el primero es una mención explícita en el *Corán* (106,2), donde se alude a dos caravanas anuales a cuenta y riesgo de los quraysh, pero cuya seguridad el *Corán* atribuye a Dios, al tiempo que exhorta a los quraysh a reconocerlo. La caravana de invierno se encaminaba hacia el sur: El Yemen y Abisinia; y la de verano hacia el norte, a Siria. El segundo hecho es la famosa campaña militar de Abraha. No se conocen con seguridad ni la fecha ni los motivos de esta campaña de los abisinios contra la península arábiga. Siendo la cristiana Abisinia aliada de los bizantinos, por encargo de éstos los abisinios se internan en el desierto para castigar una supuesta persecución contra los cristianos árabes desencadenada por tribus árabes convertidas al judaísmo. Sede de estos acontecimientos fue el sur de la península. A raíz de esta invasión, la represa de Marib sufrió daños considerables que no fueron reparados, lo que repercutiría negativamente en la agricultura, ocasionando nuevas olas de migraciones yemenitas hacia el norte de Arabia y más allá de sus fronteras.

El hecho de que Abraha, después de castigar a los árabes sureños, se encaminara hacia el norte nos hace pensar que tenía otros motivos además de los religiosos, y que lo que realmente se proponía era propinar un castigo ejemplar a los quraysh de La Meca y a otras tribus árabes del norte que, igualmente, trataban de organizar una actividad comercial en forma independiente, aprovechándose de la impotencia de El Yemen.²

² Según R. Simon, "Hums et Iláf, ou le commerce sans guerre. Sur la genèse et le caractère du commerce de la Mecque", en *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXIII, 1970, pp. 221 y ss., la campaña de Abraha no estaba dirigida

En contra de las crónicas árabes, que fechan la invasión de Abraha en el 570 d.C., año en el que se supone nació el profeta Muhammad, hemos de remitirla a alrededor del año 547 d.C.³ Diezmada por una epidemia de viruela, la campaña de Abraha fracasó totalmente, hecho al que alude el *Corán* (105,1-5), presentándolo como un milagro de Dios en favor de La Meca. Los obstáculos externos quedaban eliminados. En cuanto a los internos, los quraysh los fueron resolviendo por lo general en forma diplomática y pacífica por medio de alianzas y pactos, si bien también debieron recurrir a las armas. Así, después de la guerra llamada “harb al-fiyar” (590 d.C.), La Meca reemplazó a los lajmíes y ganó el control de sus mercados, especialmente el famoso de Ukaz, con lo que por el momento quedaba sin rivales.

Desarrollo sociopolítico

Vamos a ofrecer una serie de datos de tipo social en relación con lo que sucedía en Arabia inmediatamente antes o contemporáneamente al surgimiento del islam, y que, a nuestro juicio, son indicativos de la fase de evolución social en la que se encontraban sus habitantes. Trataremos de averiguar qué nivel cultural habían alcanzado, si por cultura entendemos los mecanismos ideados y aceptados por una sociedad para autodomesticarse y autogobernarse, o sea, su sistema más o menos complejo de creencias, valores, técnicas, organización social, económica, religiosa, etc., en el entendido de que, una vez resuelto y superado el problema vital de la subsistencia, *el problema más importante es el político*: el reconocimiento de una autoridad y de un mínimo de reglas para regular la conducta social de sus miembros. El éxito y la habilidad para llevar a la práctica esta idea marca la diferencia entre las diversas so-

directamente contra La Meca, sino contra los lajmíes o mejor dicho, contra tribus dominadas por ellos, pues aquéllos tomaron el lugar del Yemen después de su caída y tuvieron bajo su control el comercio del norte de Arabia, incluyendo a La Meca.

³ R. Simon, “Hums et Iláf...”, *ibid.*

ciudades y, en retrospectiva histórica, es el paso de una sociedad primitiva a una civilizada.⁴

Hoy en día, contrariamente a la hipótesis presentada por Gordon Childe, arqueólogos y antropólogos están de acuerdo en que no hay pruebas para sostener que el fenómeno de la *urbanización* sea esencial e indispensable para el desarrollo de una civilización y el consecuente surgimiento del "Estado".⁵ Más bien, se consideran como fundamentales dos fenómenos: la *estratificación* social y la *institucionalización* de la autoridad política. En la realidad estos dos fenómenos están interrelacionados. La diferencia entre una sociedad "primitiva" y una sociedad "civilizada" radica, no tanto en que una y otra tengan diferentes problemas, sino más bien en la manera o *forma* de resolverlos. Una y otra tienen que enfrentar problemas de tipo político, militar o judicial, por ejemplo; es decir, están ejerciendo funciones políticas, militares o legales, pero de manera *cualitativamente* diversa. La dicotomía entre ambas no está ni en los problemas ni en las funciones, sino en la institucionalización del poder, o sea, en las "formas". Este cambio cualitativo está en estrecha relación con la estratificación social. Se dice que una sociedad "primitiva" es la que está integrada o formada por grupos de parentesco (clanes, tribus) en igualdad entre sí. La *estratificación* social rompe esa igualdad para establecer un orden *jerárquico*, es decir un poder central, introduciendo a su vez grandes cambios que constituyen el paso a un nuevo estadio de evolución cultural.

En la Arabia preislámica, nos parece que hay indicios claros de que la tribu quraysh de La Meca pasaba por un proceso de estratificación social y de que tenía la firme intención de constituir una autoridad política central, un Estado, a cuyo poder quedara sujeta toda la península. Como lo hemos analizado en otro trabajo,⁶ el hecho de que esta tribu estuviera

⁴ Véase por ejemplo, E. R. Service, *The Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1975. Como es bien conocido, este mismo tipo de problemas ha sido analizado por Karl Marx y Max Weber, si bien bajo puntos de vista un tanto diferentes.

⁵ E. R. Service, *ibid.*, pp. 7 y ss.; R. Me. C. Adams, *The Evolution of Urban Society*, Nueva York, Aiding Publishing, Co., 1966, pp. 9 y ss.

⁶ M. Ruiz Figueroa, *Mercaderes, dioses y beduinos. El sistema de autoridad en Ara-*

en vías de sedentarizarse, el hecho de que la idea de familia nuclear (padre, madre e hijos) se impusiera cada vez con mayor fuerza a expensas de la solidaridad tribal o del clan, y, sobre todo, el cambio de actividad o de profesión (si podemos llamarla así) del pastoreo al comercio, estaban produciendo cambios tan fundamentales como para poner en peligro los valores y las estructuras sociales anteriores de la tribu. Pero por otra parte y al mismo tiempo estos cambios estaban dando lugar a nuevas ideas y un nuevo tipo de organización política, religiosa y social.

No hay duda de que la dedicación en cuerpo y alma a la empresa comercial por parte de los quraysh fue el cambio más radical, y que, a su vez, indujo a otros cambios trascendentales en el plano de la estratificación social y del ámbito político y religioso. La actividad comercial conlleva, ante todo, una emancipación de la naturaleza, a diferencia del pastoreo o de la agricultura, ocupaciones de otras tribus. Mientras que las economías beduina y agraria dependen casi totalmente de las condiciones naturales y sus productos están destinados casi en forma exclusiva al consumo interno, el comercio depende básicamente de la propia habilidad y gira en torno al excedente y al intercambio que llevan a la acumulación de capital, algo inimaginable en los otros tipos de economía.

Puesto que el proceso de emancipación de la naturaleza es idéntico al de la "individualización" del hombre, como lo llama K. Marx,⁷ el individuo sale de su situación anterior de "ser genérico" o "animal de rebaño" y de la propiedad comunal para entrar a una "fase histórica de relaciones de propiedad" más adelantada. Resultado de este proceso es el surgimiento de la propiedad privada al lado de los bienes comunales, hasta que éstos decaen junto con el orden social anterior.

No es necesario insistir en que la acumulación de grandes capitales en manos de unos pocos iba a producir una brecha

bia preislámica, México, El Colegio de México, 1975, pp. 59-71.

⁷ *Pre-Capitalistic Economic Formations*, Nueva York, 1965, pp. 65 y ss. M Ruiz Figueroa, *ibid.*, pp. 60 y ss.

entre ciudad y campo y entre pudientes y “desposeídos”, como llama el *Corán* a los pobres de La Meca. La actividad comercial puso en tela de juicio a la organización social misma, estructuras, instituciones tribales obsoletas e incluso valores fundamentales de la antigua “ética beduina”. En lugar del *majlis* beduino, el gobierno de La Meca se encomendó a un nuevo consejo *mala*, compuesto sólo por gente rica, e incluso extranjeros (algo contrario a la tradición tribal). Se instauró el *Dar al-Nadwa* para concertar alianzas y matrimonios intertribales. Hubo una reestructuración de los cargos y funciones religiosas de la Kaba. Así, por ejemplo, la *ifada*, el derecho de presidir la procesión de peregrinos en la propia Meca, se le concedió a la tribu de Tamim, por servicios prestados a La Meca; específicamente, por asegurar a los mequíes el monopolio del mercado de Ukaz. Se creó la asociación llamada *Tahammus*, que comprendía también varias tribus fuera de La Meca, con un ritual y prescripciones especiales para efectuar la peregrinación, calificadas como “innovaciones sin justificación” por el primer biógrafo del profeta, Ibn Hisham.⁸ Esta asociación en realidad constituye una manipulación de la religión con fines económico-políticos. Era una forma de obligar a las tribus a someterse al liderazgo económico-político de La Meca bajo un manto religioso.⁹

Los quraysh establecieron también nuevas funciones administrativas en La Meca con el fin de garantizar un correcto funcionamiento de sus actividades comerciales. Se estableció una especie de guardia militar para la protección de las caravanas, pero podemos suponer que servía también para preservar el orden dentro de la ciudad, donde se llevaban a cabo transacciones comerciales de enormes cantidades de dinero. Se creó un servicio normal de informantes-espías cuya función era la de traer constantemente noticias del éxito o fracaso de las caravanas comerciales. N.P. Coussin de Perceval¹⁰ mencio-

⁸ Ibn Hisham, *Sira Rasul Allah*, Gotinga, 1859, p.128.

⁹ M. Ruiz Figueroa, *ibid*, pp. 65-71.

¹⁰ *Essai sur l'Histoire des Arabes*, vol. I, París, 1847, p. 274.

na también la creación de una *espèce de magistrature criminelle*, la *diyya*, y la *jazîna* o administración financiera.

M. Weber llama “orden legal” a la institución de nuevas funciones como las mencionadas, orden que difiere de un “orden convencional” como el de la sociedad beduina, y que posee “personal especializado para ejercer el poder coercitivo (maquinaria de ejecución de disposiciones) que no tiene el orden convencional”. Observa Weber que el orden legal no es idéntico a la dominación legal, sino que puede existir en otros sistemas de dominación.¹¹

De lo expuesto podemos inferir algunas conclusiones:

a) La estratificación social incipiente (debida a la mayor caída de la idea de familia) fue brusca y rápidamente acelerada por la aparición de la propiedad privada (producto de la actividad comercial).

b) La ruptura con el orden tradicional beduino y lo obsoleto de sus organizaciones, que fueron sustituidas por la creación de un nuevo aparato administrativo y nuevas funciones, daría lugar a la aparición de personal especializado acentuando aún más la estratificación social.

c) Una vez desaparecida la igualdad social beduina, la estratificación social jerárquica y la creación de nuevas funciones administrativas no es otra cosa sino la *institucionalización* de una autoridad central en manos de la élite comerciante. Esto, nos parece, es el primer paso para la creación de un Estado.

d) La Meca erige su base o estructura de poder político alrededor de un territorio sagrado, el *haram* o santuario de la Kaba, que era ya de uso consuetudinario, igual que lo hará Muhammad en Medina. Las grandes confederaciones tribales solían constituirse en esa forma, generalmente por iniciativa de un santón o líder carismático, del que los quraysh carecían.

e) La Meca de hecho rompe la estrechez del tribalismo mediante la incorporación de miembros de otras tribus en el nuevo liderazgo político-religioso. Para esto, la religión es manipu-

¹¹ *On Law in Economy and Society*, tr. E. Shills, Cambridge, 1954, p. 27.

lada con fines político-comerciales,¹² tendencia que será calificada por el islam de “innovaciones sin justificación”, o sea, de herejía.

En este periodo de transición y crisis social se encontraban La Meca y Arabia cuando hizo su aparición el islam. Bajo el liderazgo de Muhammad, el islam iba a introducir profundos cambios y modificaciones en esta evolución “natural” de la sociedad preislámica.

El Estado islámico fundado por Muhammad

Hemos indicado que, al iniciar el proceso de institucionalización de una autoridad central, la Arabia preislámica se encaminaba hacia la formación de un *Estado*. Implícitamente hemos dado a entender que por estado entendemos: el “agente, aspecto o institución de la sociedad autorizado y pertrechado para el empleo de la fuerza, es decir, para ejercer un control coercitivo”,¹³ o como comúnmente suele definirse: “el poseedor legítimo del monopolio de la violencia”.

No podemos saber en qué hubiera terminado la experiencia de los quraysh, de no haber sido interrumpida por la aparición del islam. En el siglo V d.C., hubo una tentativa semejante en Arabia Central, encabezada por la famosa tribu kinda, que terminó en un fracaso, debido básicamente al faccionalismo y las enemistades que lleva consigo la organización tribal por los valores que implica y en los que se funda, y que hoy podríamos llamar un nacionalismo chovinista y exclusivista. Volviendo los ojos al pasado, tenemos múltiples ejemplos de la duración relativamente corta de los imperios fundados por nómadas en distintas regiones del planeta. No

¹² Una confirmación indirecta de los objetivos político-religiosos de los quraysh la tenemos en un comentario que nos refiere Ibn al-Kalbi (escritor musulmán de los primeros tiempos, estudioso de las tradiciones religiosas preislámicas) en su libro *Kitab al-Asnam (El libro de los ídolos)*, Leipzig, Otto Haassowitz, 1941, p. 28, 1.16ss.: “Cierta hombre de Yuhayna, llamado Abd al-Dar b. Hudayb, dijo una vez a su pueblo: ‘venid a construir un santuario (*bayt*) con el que podamos rivalizar con la Kaba (de La Meca) y atraer así a muchos de los árabes”.

¹³ *Diccionario de Sociología*, México, FCE, 1980, p. 112.

nos parece arriesgado afirmar que para un hombre de la inteligencia privilegiada de Muhammad y su visión clarividente de largo alcance, este problema no haya pasado inadvertido.

Muhammad, el prototipo del líder carismático que nos presenta Max Weber, dotado de cualidades extraordinarias, casi sobrehumanas, o consideradas como tales por sus seguidores, estaba perfectamente al tanto del proyecto económico-político-religioso de su tribu. Considerando la conducta que siguió toda su vida, podemos asegurar que abrazó con entusiasmo esta idea y que creía firmemente en la posibilidad de llevarla a cabo. Sin embargo, tampoco hay duda de que estaba profundamente preocupado por las enormes fallas que le encontraba y que estaban creando descontento y minando desde adentro su realización. La aparición de la propiedad privada y la acumulación de grandes riquezas en unas pocas familias, originó un fenómeno nuevo: la aparición de dos grupos sociales, pobres y ricos, y una enorme brecha entre ambos. Estas ricas familias, en particular del clan de los omeyas, no tenían otro interés que acrecentar sus riquezas y el poder que ellas confieren y que ya empezaban a saborear. De esta forma, y cada vez en mayor medida, descuidaban sus antiguas obligaciones tribales. El *Corán* mismo nos da testimonio con sus frecuentes y duras críticas: “No honráis al huérfano ni os incitáis los unos a los otros a alimentar al pobre, mientras os acabáis la herencia (de viudas y huérfanos) devorándola (toda) indiscriminadamente. Y *amáis la riqueza con amor excesivo*”.¹⁴ Nos parece que este texto puede resumir el conflicto y la crisis social por la que atravesaba La Meca y que motivó el surgimiento de un líder carismático que trató de solucionarla.

Sabemos que el profeta solía retirarse con frecuencia a una cueva del monte Hira, cercano a La Meca, donde pasaba incluso noches enteras absorto en la contemplación. Podríamos conjeturar que en esas ocasiones el profeta pedía a Alá que le hiciera ver el modo de ayudar a su pueblo; no sólo sacarlo de la idolatría, sino cómo resolver la severa crisis social por la que estaba pasando; cómo superar la estrechez del tribalismo,

¹⁴ El *Corán*, 17, 20.

su ética hedonista y los valores antropocéntricos en los que se fundaba; cuál es la función y el uso correcto de la riqueza; y cómo podría hacer que su pueblo se convirtiera en un gran imperio, ya que estaba convencido de que podía hacerlo puesto que tenía gente capaz. Por otra parte, el profeta era, sin duda, uno de los árabes mejor enterados en su tiempo sobre los imperios persa y bizantino, ya sea por lo que él mismo como caravanero pudo observar, ya sea por todo lo que su innata curiosidad lo llevó a indagar de quienes pudo conseguir la mayor información posible. Así, por ejemplo, lo que el *Corán* menciona sobre la *Biblia* nos muestra un conocimiento bastante exacto de ella, pero no como para que el profeta hubiera tenido un ejemplar en sus manos, sino sólo referencias a través de un tercero.

Si nos basamos en la conducta posterior del profeta, se puede decir que lo que mayormente llamó su atención fueron ciertas semejanzas entre Persia y Bizancio que después él trataría de reproducir en la *umma* (comunidad musulmana) de Medina. Ambos imperios eran lo que hoy se conoce como "imperios confesionales". Eran imperios que se consideraban universales por estar fundados en una religión que tenía pretensiones de ser revelada como la única verdadera, a la que todo hombre debería tarde o temprano someterse, de ahí que estuviera respaldada por un imperio también universalista. Por un lado, hay una conjunción de Estado y religión, y por otro, lo que le estaba haciendo falta a Arabia era el aparato ideológico, o sea, una verdadera religión universal, para legitimar el Estado naciente de los quraysh, algo que ni el sólo poder de la riqueza ni los valores y estructuras tribales podrían proporcionar en forma duradera.

Tales eran las cavilaciones del profeta cuando, inesperadamente, Dios le comunicó a través del arcángel Gabriel que había sido escogido como el profeta y mensajero de Dios entre y para los árabes, siendo el portador de una revelación que por lo demás era una continuación de la misma revelación que Dios ha estado dando al hombre desde que éste fue creado. En esta forma, el profeta estaba reviviendo en Arabia un fenómeno que se dio en otras partes del mundo hacia la mitad del primer milenio a.C. En esta misma forma, el surgimiento

de un estado árabe en el siglo VII d.C., nos parece que ha de ser interpretado en un contexto totalmente diferente, es decir, en el de la “edad axial” que se había dado un milenio antes.

Con el nombre de “edad axial” designó Karl Jaspers¹⁵ a una serie de cambios y transformaciones que podemos considerar “revolucionarios”, ocurridos en el primer milenio antes de Jesucristo; más en concreto entre el 800 y el 200 a.C., y cuya consecuencia sería la estructuración de las sociedades humanas y de la historia universal en forma irreversible en direcciones bien definidas, que cristalizarían en los mayores complejos civilizatorios que hoy todavía conforman nuestra vida. En distintas regiones del planeta surgieron hombres que propiciaron una auténtica “revolución cultural”: Zaratustra y los profetas del antiguo Israel; Buda en India; Tales, Solón, Pitágoras, Sócrates en Grecia, y en China Confucio, por ejemplo.

Hacia la mitad del primer milenio a.C., parece haber habido una gran prosperidad económica, especialmente mercantil, y un floreciente comercio internacional que propició el intercambio de ideas. Como prueba de esto, puede aducirse el hecho de la acuñación de monedas dado casi en forma simultánea en Anatolia, el norte de India y China.¹⁶ Surgieron nuevas ideas y se desarrolló una gran creatividad e innovaciones sin precedente. Quizá como resultado de experiencias similares, los creadores y propagadores de las nuevas ideas compartían varias orientaciones y sobre todo la misma problemática: el viejo problema de la justicia y la responsabilidad personal. Todo esto situado en el contexto del mercado, es decir, del comercio; rara vez en el contexto del templo.

Lo que producirá una diferencia radical entre estas áreas geoculturales o complejos civilizatorios, será la forma de plantear el problema, y más todavía, las soluciones: la interioridad del yo (India); volcarse hacia fuera, a la naturaleza (Grecia), o el interés por la historia en sí misma, vista como la arena de la lucha por la justicia, el avance continuo de un orden moral cósmico (Medio Oriente).

¹⁵ *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich, 1949, pp. 15-106.

¹⁶ Hodgson, t.w., *The Venture of Islam, I*, Chicago, pp. 111-113.

Con el correr del tiempo, los adeptos de las nuevas ideas formarán una *Comunidad* especial, y ésta se dotará de sus *escrituras sagradas* a las que se atribuirá una *validez universal*. Otro dogma fundamental es que la solución comprensiva del problema humano incluye un orden o mundo *más allá de la muerte*. Con el correr del tiempo, estas ideas serán adoptadas o se impondrán hábilmente como el sustento y la esencia de grandes imperios, dando lugar a imperios universales y religiones universales.

Una orientación particular la constituye la solución *monoteísta*, que en contraposición a la respuesta de la India, que postula una historia cíclica en un proceso indefinido de encarnaciones y reencarnaciones, postula una historia lineal irrepetible. El drama cósmico tiene un principio y un fin. Su esencia podríamos definirla en tres unidades o unicidades: un solo Dios, una sola comunidad y una sola vida. En esta corriente hay que inscribir al judaísmo, cristianismo y por supuesto al islam. Damos todo el crédito al profesor Hodgson por haber llamado la atención sobre este punto; que el islam debe situarse dentro de la corriente monoteísta proveniente de la "edad axial". Sin embargo, nos parece que se puede avanzar más todavía y decir que el islam puede —y quizá debe— interpretarse como una repetición, la última y tardía, de la "edad axial", un milenio después de que ésta ocurriera en otras partes del globo. Dentro de este contexto trataremos de analizar la aparición, evolución y consolidación del estado islámico.

Si quisiéramos resumir en una sola palabra la idea central de la revolución cultural de la "edad axial", podríamos decir que es la *trascendencia*. Es decir, el haber introducido en la rutina de la vida humana la noción de un mundo u orden paralelo, pero infinitamente superior y perfecto, que viene a ser el modelo y norma de la conducta humana individual y social, puesto que es concebido como un orden moral o metafísico *más allá* de este mundo. De ahí vendrá la necesidad de la *salvación* y del *puente* o instrumento que permita el tránsito de este mundo al orden cósmico.

En otras palabras, también podríamos decir que esa idea de la trascendencia es lo mismo que lo que Max Weber llama

la *racionalización* de la vida religiosa.¹⁷ Tal racionalización va más allá de las prácticas y ritos destinados a atraer beneficios y buena suerte, e incluye una codificación sistemática de las relaciones del hombre con la divinidad. Al mismo tiempo, y en contraste con la inmutabilidad de la tradición, la racionalización desarrolla una moral religiosa basada obviamente en una concepción *ética* de la divinidad. De acuerdo a ese carácter ético del dios, el orden de la naturaleza y de la sociedad están ahora bajo su protección y aquellos que lo violan recibirán un castigo. Las ideas de magia y de mal se reemplazan ahora por una ética religiosa. La desgracia no es el resultado del poder deficiente de un dios, sino de su ira provocada por la falta cometida por el hombre.

Una vez establecido que existe un Dios único, todopoderoso, creador del hombre y de todo cuanto existe, y por tanto dueño y señor absoluto de todo lo creado, se derivan dos conclusiones fundamentales que por fuerza deben cambiar la vida de quien acepta este principio; a saber, que el hombre queda sujeto a Dios, a quien debe absoluta obediencia, y que existe una igualdad esencial entre todos los hombres, independientemente de su lengua, raza u origen. De ahí se deriva que el hombre es el representante o “califa” de Dios en la tierra; que la riqueza es sólo un don de Dios y que debe ser administrada de acuerdo a su ley. Y así, de este principio de que Dios es único y creador, se deriva el orden social, familiar, económico y político de la sociedad humana. Este principio será la base sobre la que Muhammad propondrá edificar el nuevo orden político-religioso, como alternativa a la propuesta qurayshita.

La intención de los mequitas era constituir una autoridad centralizada y fuerte en vías de una unificación político-religiosa de la península para explotarla con fines económico-comerciales. Para este fin, se estaban valiendo esencialmente del método “tradicional”: la elección de un *haram* o territorio “sagrado” (el santuario de la Kaba) como centro y símbolo del nuevo poder, que además era el garante de los múltiples pac-

¹⁷ *Grundriss der Sozial-ökonomik III. Abt., Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1925, pp. 127 y ss. M. Ruiz, “Algunas reflexiones sobre el Dios del Corán”, *Estudios Orientales*, vol. VII, México, 1972, p. 210.

tos y alianzas tribales que estaban llevando a cabo los quraysh. Más que por la guerra y el empleo de la violencia, los quraysh optaron por medios pacíficos teniendo en cuenta su gran habilidad política y diplomática, de la que dieron abundantes pruebas. Conservando sustancialmente la estructura tribal, dieron, sin embargo, cabida a hombres ricos de otras tribus en la élite gobernante.

En contraste con la propuesta anterior, nos parece que el proyecto del profeta era el siguiente: 1) el profeta ante todo presenta un sustrato ideológico-religioso, una nueva cosmovisión teocéntrica que legitima y en la que fundamenta su plan. La Meca carecía totalmente de este sustrato ideológico para dar legitimidad a su proyecto; 2) la pertenencia al nuevo orden socio-político-religioso del profeta depende de la decisión personal de cada individuo. No se basa en el linaje, como la pertenencia a la tribu, sino que rompe con la estrechez del tribalismo al afirmar la igualdad fundamental y esencial de todos los miembros de la nueva comunidad religioso-política, la *umma*; 3) el proyecto político-religioso del profeta no se limita a la península, sino que tiene alcances universales; 4) no creemos equivocarnos al afirmar que el profeta consideraba de vital importancia la participación de los quraysh en su proyecto, dada las cualidades políticas excepcionales de algunos de sus miembros.

Nos parece que los puntos 1 y 2 son evidentes, por lo que no necesitan de mayores pruebas. Haremos, en cambio, algunas consideraciones sobre los puntos 3 y 4. En cuanto a la universalidad del proyecto de Muhammad, es posible que siempre haya controversia, en especial por lo que se refiere al periodo inicial de su carrera, debido en gran parte a la carencia de fuentes fidedignas de la época. Hacia los últimos años de la vida del profeta, nos parece que no se pueden tener serias dudas sobre la concepción universalista de su misión. Citaremos brevemente dos hechos que lo confirman, más un texto del *Corán* que apoya esta idea.

Hacia el año 7 de la Hégira, según nos cuenta la Tradición, el profeta despachó una serie de emisarios con sendos mensajes a los grandes monarcas de la época invitándolos a convertirse al islam y a reconocerlo como el legítimo enviado

de Dios; conclusión implícita sería que deberían por tanto someterse a su dominación política. No hay pruebas que confirmen estas cartas enviadas a los emperadores persa, bizantino o chino. Sí, en cambio, son conocidos los contactos con el gobernador bizantino de Alejandría. Creemos que aunque sea un único caso, éste sería suficiente para probar nuestra hipótesis. En todo caso, tenemos dos acciones del profeta que respaldarían el contenido de su mensaje. El año 8 de la Hégira (630 d.C.), Muhammad preparó dos expediciones militares contra territorio bizantino (preludio, sin duda, de las futuras conquistas después de su muerte). La primera se internó hasta la región de Muta, al sur del mar Muerto. A pesar de que esta expedición fue un fracaso, el hecho es que el profeta salió de las fronteras de Arabia con un poderoso ejército. La segunda se dirigió a Tabuk, un oasis bizantino a mitad de camino entre Medina y Damasco. Quizá en vista del primer fracaso, muchos musulmanes opusieron gran resistencia a salir demasiado lejos de Arabia, pretextando las más variadas excusas, como lo refiere el *Corán* (9,42: “si se hubiera tratado de un viaje corto, te hubieran seguido”...). Habiendo llegado a Tabuk, Muhammad cambió de idea y regresó a Medina con su ejército de 30 000 hombres sin haber atacado.

Si a estas acciones agregamos declaraciones del *Corán*, estará probada la intención universalista del profeta al establecer un nuevo orden religioso-político en Medina. La revelación dada a Muhammad abroga al judaísmo y al cristianismo y convierte en obsoletas y nulas sus leyes; en 7,157 se puede leer:

A quienes sigan al Enviado, al profeta, de los gentiles, a quien ven mencionado en sus textos, en la Tora y en el Evangelio, que les ordena lo que está bien y les prohíbe lo que está mal, les declara lícitas las cosas buenas e ilícitas las impuras y *les libera de sus cargas y de las cadenas que sobre ellos pesaban.*

Igualmente, se lee en el texto de 61,8:

Quieren apagar de un sople la luz de Dios, pero Dios hará que resplandezca a despecho de los infieles. Él es quien ha mandado a su Enviado con la dirección y la religión verdadera *para que prevalezca sobre toda otra religión a despecho de los asociados.*

Es posible que al inicio de su carrera el profeta no tuviera totalmente clara la perspectiva universalista de su misión; pero pensamos que no estaba ausente, si tenemos en cuenta que desde un principio es consciente de que la revelación que le trae el arcángel Gabriel lo inserta en la misma cadena de profetas que Dios ha estado enviando al mundo continuamente desde la creación de Adán, y de la que él es el último y “el sello de los profetas” (*Corán* 33,40); esto no es otra cosa que insertarse en la historia universal.

Respecto al punto 4, nuestra insistencia deriva del hecho de que, por lo que sabemos, nadie ha llamado la atención sobre él. Por nuestra parte, nos parece advertir casi una obsesión de Muhammad por su nativa La Meca y sus habitantes. Es bien conocida la historia del fracaso de Muhammad en La Meca al intentar ganarse a sus habitantes para compartir su mensaje y su proyecto. No debe haber la menor duda de que los quraysh no quisieron arriesgar las ganancias seguras que estaban recibiendo y la forma en que lo estaban logrando, para aventurarse por ideas extravagantes, moralistas y simplemente “fábulas”, como calificaron a las enseñanzas de Muhammad que hablaban de resurrección de los muertos y de un juicio final. Los esfuerzos inauditos de Muhammad, mostrando la bondad de Alá para con La Meca o amenazándolos con castigos cercanos, no tuvieron el resultado esperado. Al contrario, viendo que poco a poco iba en aumento el número de seguidores de Muhammad, sobre todo entre los jóvenes, decidieron pasar a las amenazas. Convencido el profeta de la inutilidad de sus esfuerzos, decide emigrar a Medina, renunciando a la afiliación y protección de su tribu, pero sin darse por derrotado.

Nuevamente conjeturando, pero basados en el comportamiento del profeta en Medina, podemos pensar que llegó a la conclusión de que sólo podría conquistar La Meca por la fuerza de las armas, y empezó a prepararse para esta empresa. Valiéndose de una especie de guerra de guerrillas empezó a hostigar a las caravanas comerciales de La Meca, causándoles con frecuencia fuertes pérdidas a través de ataques por sorpresa. Con el botín obtenido pudo aumentar el número de combatientes a la vez que pertrecharlos mejor y, por otro lado, rápidamente se extendió su prestigio por toda Arabia por su

valor al desafiar el poderío de La Meca y su habilidad para evitar ser aniquilado. Su fama de personaje extraordinario y excepcional fue reconocida por amigos y enemigos y le favoreció para realizar una extensa red de alianzas con tribus poderosas enemigas de los quraysh.

El año 6 de la Hégira (628 d.C.), el profeta relató que había tenido un sueño en el cual un personaje sobrenatural le entregaba las llaves de la Kaba. La noticia causó gran alarma en Medina, pues obviamente se pensó que Muhammad seguía con su idea de lanzar un ataque militar contra La Meca, para lo cual se sentían totalmente impreparados. Es posible que el profeta hubiera querido tan sólo sondear los ánimos de sus huéspedes, de modo que dando muestras de gran flexibilidad y realismo anunció que irían a La Meca en son de paz, como simples peregrinos. Esta noticia, a su vez, alarmó a La Meca, donde consideraron tal actitud como una provocación y prepararon un contingente militar para esperar a Muhammad en Hudaibiya, un lugar a una jornada de distancia de La Meca. Después de arduas y penosas negociaciones en las que Muhammad en ocasiones tuvo que imponerse a sus seguidores que querían precipitar los acontecimientos, se llegó a un acuerdo, el famoso Tratado de Hudaibiya. Ciertamente que el tratado contiene cláusulas desfavorables y que pudieron parecer humillantes a los miembros de la *umma* islámica; pero si lo vemos con los ojos del profeta, el simple hecho de que los quraysh hubieran pactado con él, equivalía a reconocerlo como igual, y ésta era la mayor ganancia política que podía esperar. De hecho, así fue juzgado este tratado en toda Arabia, aumentando el prestigio del profeta.

De acuerdo al tratado, los musulmanes debían regresar a Medina sin realizar la peregrinación a La Meca; pero podían hacerlo el año siguiente. Se establecía una tregua de diez años, en los que las partes quedaban en libertad de llevar a cabo todas las alianzas que quisieran. Eliminado el peligro de un ataque por parte de La Meca, el profeta quedaba en libertad para concentrar sus esfuerzos en otras tareas que debían atenderse, en especial el gobierno interno de la *umma*.

Este Tratado de Hudaibiya nos parece que debe ser visto como un punto clave en la evolución política de la Arabia

preislámica. En él se expresan los dos y únicos contendientes por el poder absoluto sobre la península. De ahí en adelante, todas las tribus deberán aliarse con La Meca o con la ciudad-estado de Medina.

El profeta sentía que la victoria estaba muy próxima después de este pacto. Basado en esta convicción, hizo público que en adelante no se aceptarían alianzas meramente políticas, sino que cualquier tribu que quisiera pactar con él debería antes convertirse al islam. La mayoría de Arabia se inclinaba por Muhammad. A escasos dos años de este tratado, y alegando supuestas violaciones por parte de los aliados de los quraysh, Muhammad se presentó en La Meca con un ejército de diez mil hombres. Después de una resistencia más bien simbólica, Muhammad entraba victorioso a la ciudad. Era la culminación de su misión: "ahora sé que Dios ha perdonado todos mis pecados pasados y futuros" (*Corán* 48,1-2).

El generoso perdón concedido por el profeta a los habitantes de La Meca, causó nuevamente gran desconcierto entre algunos de sus seguidores, quienes ardientemente deseaban vengar viejas afrentas. En realidad, contrasta profundamente con la manera en que el profeta trató a otros de sus enemigos, como la tribu judaizante de Medina, los banu qurayza. Acusados de confabularse con La Meca, fueron condenados a muerte, sus bienes confiscados y las mujeres y los niños vendidos como esclavos. Una explicación es la que ya hemos sugerido: el interés y casi obsesión por ganarse a los quraysh, para que, una vez convertidos e instruidos en el islam, y llegado el momento, pudieran tomar las riendas de la naciente comunidad.

Otro hecho sorprendente, y que ha quedado sin una explicación convincente, es el que el profeta no haya designado abiertamente un sucesor. Es inadmisibles que un hombre de la clarividencia de Muhammad, y que preparaba planes de muy largo alcance, no haya pensado cuidadosamente y muchas veces en este aspecto vital para la supervivencia de la *umma*. A corto plazo, la comunidad contaba con hombres de primera, como lo fueron los primeros cuatro califas. El problema habría de empezar cuando esta primera generación de hombres musulmanes íntegros y honestos terminara. Para un periodo de crisis de madurez, no había duda de que los mejores hombres

serían los quraysh, quienes podrían asegurar no sólo la supervivencia sino la universalización de la nueva religión y del nuevo Estado. De ahí que designar un sucesor, conociendo las tradiciones árabes, equivalía a atar el poder automáticamente a una sola línea, excluyendo a otros posibles candidatos, cosa que el profeta no quiso hacer. Nos parece que el profeta, consciente y deliberadamente, decidió no nombrar un sucesor como la mejor opción para la *umma*. Esta decisión era la más favorable para los antiguos y más acérrimos enemigos personales del profeta y del islam. Muhammad no podía decir abiertamente que deseaba que quedara la puerta abierta para que los quraysh, y más en concreto el clan omeya, accediera al poder. Así es que encomendó su decisión a Alá y no nombró un sucesor.¹⁸

Después de la victoria sobre La Meca, la unificación de toda la península bajo su liderazgo político y bajo la bandera del islam, fue sólo cosa de tiempo. Como refiere el *Corán*, se concedió un plazo para que todas las tribus de la península se convirtieran al islam. Los que se rehusaran debían ser pasados por la espada en el lugar donde se encontraran (*Corán* 9,5: “Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociadores —i.e. los paganos árabes— dondequiera que los encontréis”). A Muhammad le urgía dejar unificada la península antes de su muerte, cosa que lograría, estableciendo con ello el primer Estado musulmán sobre toda Arabia.

No cabe duda de que la unificación político-religiosa de Arabia bajo el mando del profeta constituyó la creación de un verdadero Estado. Tampoco cabe duda de que este Estado fue el primero “islámico”. La membrecía de la comunidad se basaba en la aceptación del *Corán* como escritura sagrada o revelación, aceptando por tanto los elementos esenciales que convierten a un pagano en musulmán: creer en un Dios único y en Muhammad como su enviado; en los ángeles, en los pro-

¹⁸ Si nos colocamos en el mundo de lo “posible”, podemos suponer que de no haber Muhammad vencido a La Meca, ésta habría acabado con la *umma* de Medina a la muerte del profeta, o tal vez la misma *umma* se hubiera autodestruido por rivalidades internas (entre Ansar y Muhayirun, o entre los mismos compañeros del Profeta) en su lucha por el poder, que fue lo que estuvo a punto de pasar durante la gran guerra civil llamada la *fitna al-qubra*.

fetas y en el último día; en las prácticas u obligaciones fundamentales del musulmán, o sea, “los cinco pilares del islám”: la profesión de fe, la oración, el ayuno, la limosna, la peregrinación. Algunos incluyen el *yihad* (traducido como guerra santa, pero es más que eso). Están también presentes las llamadas “leyes del estatuto personal” (herencia, matrimonio, divorcio, etc.); es decir, contiene los elementos esenciales que pueden caracterizar a un Estado como “islámico”.

Por otra parte, también es lógico pensar que, en tiempos de su fundador, este Estado no podía todavía desarrollar en plenitud todas sus potencialidades. Muhammad inició una “racionalización” de la vida religiosa que no llegó a completar y fue llevada adelante por sus seguidores, como pasó con otras religiones. El Estado islámico de los abasíes no es el Estado “profético” de Medina. El Estado clásico islámico que llegó a ser, fue la opción que prevaleció entre las varias posibles. Y éste es el tema que a continuación discutiremos.

Consolidación del Estado “islámico” después de Muhammad

Hemos señalado que el concepto clave en la “edad axial” fue el de *trascendencia*, o un orden superior al mundano, y que lleva consigo la urgencia o el *mandato* de transformar lo mundano y regirlo de acuerdo a las leyes o principios trascendentales. En otras palabras, es el reconocer de que lo mundano tiene necesidad de *salvación*, cualquiera que sea la forma en que ésta se entienda y concretice. Estos conceptos, como es de esperar, produjeron profundas transformaciones en la vida personal y social y en forma irreversible, tanto en la “edad axial” misma como en su repetición por el islam un milenio más tarde.

Estas visiones o cosmovisiones se “institucionalizaron” en un tiempo más o menos largo; es decir, al ser adoptadas por parte de las élites gobernantes triunfaron sobre otros sistemas de ideas y sus representantes, con quienes habían estado en competencia. Esta institucionalización significó arrogarse “oficialmente” el monopolio de ideas legitimadoras del poder po-

lítico, o sea, la unión de religión y Estado. Al cristianismo, por ejemplo, le llevaría tres siglos convertirse en la religión oficial del imperio romano y en su legitimadora, a raíz de la conversión del emperador Constantino.

Es obvio que en este proceso de institucionalización la labor llevada a cabo por las nuevas élites intelectuales, *los portadores* del nuevo modelo civilizador, fue absolutamente fundamental. En realidad, la historia de estas ideas se identifica con la historia y las luchas de sus portadores por lograr imponerlas oficialmente; por lograr unirse con las élites políticas y triunfar sobre otros grupos sociales. Al referirnos a la consolidación del Estado *islámico*, la figura de los "portadores" del mensaje islámico, los *ulema*, será de primera importancia.

Nos parece que se puede afirmar con toda razón que este grupo nació durante la vida misma del profeta y bajo sus órdenes y estricta vigilancia. Los futuros *ulema* (los que saben, los expertos) se iniciaron como instructores o "catequistas" que Muhammad comisionaba para ir a enseñar el islam e instruir a los nuevos conversos, en general tribus enteras que adoptaban el islam por toda la península arábiga. Allí, el cuarto califa, no sólo cumplió funciones de jefe militar en expediciones de conquista o punitivas, sino que fue también un instructor. Los miembros de este grupo cumplían también la función de *imám*, y presidían las oraciones en lugares alejados de Medina, como lo harán después de las conquistas por todos los nuevos territorios donde es imposible que lo haga el califa. Los famosos *qurra* o lectores autorizados del *Corán* (los que conocen las variantes aceptadas de las diversas formas de leer el texto sagrado) forman parte de este grupo todavía informal de "portadores". No es difícil adivinar que de este grupo saldrían los primeros *qadis* (jueces religiosos) nombrados por los omeyas para impartir la justicia coránica en los nuevos territorios conquistados.

El califato omeya

A la muerte del profeta se creó el *califato*, única institución de la nueva *umma*, y en la que se pensó se perpetuaría el carisma de su fundador. El califa se adjudicó los poderes político,

judicial, militar y religioso, en una palabra, concentraba toda la autoridad bajo su mando. El califa era el *imám* o el que preside la oración, sobre todo la ceremonia oficial de los viernes en la mezquita. Fue Utmán, el tercer califa, quien ordenó una recensión oficial del *Corán* con objeto de tener una sola versión del texto sagrado y suprimir las diversas variantes que circulaban en varias provincias. Aunque esa orden encontró fuerte oposición por parte de los *qurra*, fue más por razones de orden personal y práctico que por pensar que el califa no tuviera la autoridad para ordenarlo. La orden, en todo caso, se llevó a cabo en todas las provincias, y el *Corán* actual que tenemos es la edición del califa Utmán. El principio de que "los profetas no tienen herederos" significaba, en primer lugar, excluir del derecho al califato a Alí y a su descendencia; y después, que las funciones propiamente proféticas, tales como recibir una revelación, habían terminado para siempre. Fuera de este incidente, los "portadores" del mensaje islámico durante el periodo de los primeros cuatro califas quedaron como un grupo informal e informe, sujetos al califa como cualquier otro súbdito.

A diferencia del cristianismo, que nació como una religión perseguida y tardó tres siglos en aliarse y obtener poder político, el islam nació unido al poder político y además victorioso, conquistador y fundador de un gran imperio en menos de medio siglo. Estas diferencias van a marcar profundamente el comportamiento y actitudes de una y otra religión de manera significativa. El cristianismo, desprovisto de las responsabilidades que implica el gobierno de un extenso imperio, tiene tres siglos de autorreflexión para estudiar y formular sus creencias de manera científica, haciendo uso de terminología especializada de la filosofía griega, a través de la cual va a definir sus dogmas. En los siglos venideros conservará su orientación hacia los aspectos doctrinales, hacia la ortodoxia. El islam, en cambio, volcado hacia fuera, ante la responsabilidad de consolidar y extender su dominio político descuidó, en su etapa formativa, la autorreflexión y la formulación de manera técnica y precisa de los aspectos doctrinales dando preferencia al comportamiento correcto, al buen obrar, y a la ortopraxis; y esta actitud seguirá teniendo preeminencia hasta el día de hoy.

No pensamos que sea ésta la única razón de tal orientación y predilección del obrar sobre el creer en el islam, pero sí que influyó de manera decisiva. Durante la “gran prueba” (la primera guerra civil), que va del asesinato del califa Utmán, incluyendo la elección de Alí, la “batalla del camello” en contra de Alí (instigada por Aísha, viuda del profeta, y dos eminentes compañeros del profeta, Talha y Zubayr) y el asesinato de Alí, hasta la toma del poder por Muáwiya, fundador de la dinastía omeya, y que fue como una crisis de madurez en la que por primera vez la *umma* volvía los ojos sobre sí misma, el tema central de las discusiones fue precisamente: ¿qué es la *umma*?, o sea, ¿qué es lo que constituye a alguien como un verdadero musulmán?; ¿un pecado grave excluye a alguien de la comunidad?; ¿qué relación hay entre la fe y las obras? El tema del obrar humano es el central, y no la preocupación por defender la verdad de una proposición dogmática.

Estrechamente relacionado con el comportamiento correcto está, naturalmente, el problema de quién debe ocupar el oficio del califato y qué requisitos debe llenar. En medio de una proliferación de grupos rivales que defendían opiniones político-religiosas encontradas, y de levantamientos armados que hubieran llevado a la creación de miniestados cada uno con su califa —y así a la fragmentación del imperio y quizá aun a la desaparición del islam— los omeyas tomaron el poder por la fuerza de las armas, haciendo poco caso de su legitimidad religiosa.

Se les acusa de haber transformado la sencillez y austeridad del califato de Medina en un reino mundano; de haberse ocupado más de sus propios intereses que de los del islam y de haber hecho una innovación heterodoxa al introducir en el islam la transmisión hereditaria del poder político. En todo caso, los antiguos y acérrimos enemigos del islam, al salvar la unidad política del imperio aunque haya sido por la fuerza de las armas, salvaron también la unidad del islam aunque no se lo hubieran propuesto.¹⁹

¹⁹ M. Ruiz F., *El mundo del Islam*, p. 67 (inédito). Es posible, como hemos señalado, que el Profeta haya previsto esta eventualidad y de ahí su casi obsesión por ganar a los quraysh para la causa del islam.

En cuanto a la historia del incipiente grupo de “portadores” durante este periodo y de sus relaciones con la nueva dinastía, podemos destacar los siguientes puntos:

1) Los omeyas se apresuraron a combatir, y si bien no lograron aniquilar a los grupos más extremistas que habían recurrido a las armas, sí lograron por lo menos neutralizarlos. Así, combatieron a los varios grupos del movimiento *jariyita* y de la incipiente *shia* o partido de Ali. Esto facilitó enormemente las cosas para los grupos moderados, quienes, prácticamente sin rivales, lograron imponer su visión “islámica” sobre las mayorías, que con el tiempo será la visión predominante en el islam, conocida como “sunismo” (de *sunna*, palabra que hace referencia al comportamiento o costumbre del profeta).

2) Se advierte un comportamiento que nos parece deliberadamente ambiguo por parte de los ulema en relación con el gobierno de los omeyas. Por un lado, se les acusa de anteponer sus intereses a los del islam, sabiendo que hay muchas áreas y problemas nuevos que se han presentado a raíz de las conquistas y que no han tenido una solución “islámica”, sino tan sólo una práctica de eficiencia administrativa. Por otra parte, se insta al pueblo a obedecer a sus gobernantes aun en el caso de ser “pecadores” (de violar gravemente algunos principios del islam), y de renunciar al empleo de la violencia para tratar de derrocarlos. Por lo demás, ésta nos parece una actitud eminentemente realista. En efecto, los omeyas eran demasiado fuertes, y las revueltas armadas habían producido tan sólo caos, desorden y el peligro de autodestruirse. De esta forma, las utopías del shiismo (un *imám* o gobernante carismático, es decir, perfecto e infalible como Muhammad) o del jariyismo (sólo debe gobernar el mejor, el más justo y los que pecan gravemente quedan excluidos de la *umma*) son abandonadas y se acepta la realidad tal cual es, aunque penosa, de que la *umma* está compuesta también por pecadores, incluidos sus gobernantes. Partiendo de esa base se tratará de llegar al mejor acuerdo posible, en aras de la unidad de la comunidad y para evitar el caos y el desorden.

3) Este grupo de estudiosos del islam se dio a la tarea de elaborar, no una especie de catecismo doctrinal, sino una *legislación* auténticamente islámica, basada en el *Corán* y en la

sunna del profeta como norma de toda la conducta humana, no sólo para las funciones públicas sino incluso para la rutina de la vida privada de cada musulmán. Esta tarea será concluida en tiempos de la siguiente dinastía. La *sharía* o ley sagrada del islam ocupará el lugar central, será la piedra angular del nuevo edificio del islam, mostrando así una marcada preferencia por el obrar sobre las doctrinas.

4) Contrariamente a los primeros cuatro califas, quienes tomaron en sus manos los asuntos estrictamente religiosos, los omeyas, quizá por desinterés, por no sentirse calificados o por ocuparse de problemas que consideraron más importantes, descuidaron abiertamente este aspecto. Este injustificado vacío vino a ser llenado por los ulema, quienes se adueñaron, de ahí en adelante en forma definitiva, de la autoridad y poder religiosos de la *umma*. Con esta medida se estableció dentro del islam una separación definitiva entre religión y Estado, a nuestro entender, contrariamente a la opinión muy difundida de que en el islam la religión y el Estado son lo mismo o por lo menos inseparables. A partir de entonces se entablará la lucha que se dio en otras civilizaciones, como la cristiana, entre el poder político y el eclesiástico por la supremacía del uno sobre el otro.

5) El laicismo de los omeyas, su poca religiosidad y sobre todo su deficiente comportamiento moral, dieron lugar a que la comunidad se desilusionara tanto del califato histórico, que se llegó a la conclusión de que éste no podía ser la institucionalización o encarnación del carisma profético, de modo que tal carisma fue transferido a la *sharía*, la ley de Dios, infalible e inmutable a la que todo musulmán, incluidos sus gobernantes políticos, debe someterse. Esta pretensión de los "portadores" es un punto capital en su enfrentamiento con el poder político. Los gobernantes deben dar cuenta de sus actos, cuya norma de conducta es la *sharía*, y son responsables de ellos ante una autoridad superior: Dios, y por tanto ante los legítimos representantes de Alá en la tierra e intérpretes de su ley, los ulema. Con esto se está afirmando la superioridad del poder religioso sobre el político, y que este último está al servicio del primero, como se formulará en las teorías jurídicas clásicas sobre el gobierno islámico.

Al postular a la *sharía* como la autoridad suprema de la comunidad, en contraposición a la utopía del *imám* infalible de la *shia*, se optó por una autoridad dotada también del carisma de la infalibilidad, pero impersonal.

6) Hacia el final de la dinastía omeya, el grupo de los “portadores” del mensaje islámico (los ulema) aparece como un grupo fuerte, y si bien no totalmente homogéneo, sí lo suficientemente unido como para enfrentar a cualquier enemigo. Este grupo vino a ocupar el vacío de poder religioso cedido por los omeyas, y sus miembros se convirtieron en intermediarios entre gobernantes y gobernados. Ellos eran los que representaban al pueblo, de ahí que su autoridad moral y prestigio ante la población debían ser tomados en cuenta por cualquier gobernante sensato. Ésta era la posición alcanzada por este grupo cuando los abasíes arrebatan el poder a los omeyas.

El califato abasí (750-1258 d.C.)

Durante el califato de los abasíes la civilización islámica llegó a su plena madurez, a su apogeo. Los dos primeros siglos son considerados como la época clásica o la edad de oro del imperio islámico. Basado en una próspera agricultura y extensas redes de comercio internacional, abundantes riquezas propiciaron el florecimiento filosófico, científico, artístico, religioso y se hicieron proverbiales los lujos de la corte y de los ricos comerciantes. En este mundo fabuloso de las mil y una noches, los ulema deberán afrontar nuevos retos y tratar de imponer su mensaje en competencia con nuevos rivales.

De esta larga historia, nos parece que los siguientes puntos son los más significativos:

1) Los ulema llegan a los umbrales de la nueva dinastía como un grupo al que no se puede ignorar ni menospreciar ya que se ha adueñado del poder religioso, el cual no parece estar dispuesto a ceder o compartir con los gobernantes políticos; está además en contacto directo con la población y su influencia constituye un poder que los gobernantes están obli-

gados a tomar en cuenta. La gran debilidad de este grupo es su falta de independencia económica.

2) Nos parece advertir dos tipos de comportamiento de los nuevos gobernantes hacia los ulema: a) en un primer momento, confrontados ante la existencia y el poder moral de este grupo, estando todavía en un periodo de consolidación, y de acuerdo a la política general de la nueva dinastía de presentarse ante el pueblo como un gobierno “islámico” en contraposición a la conducta “mundana” de los omeyas, los abasíes decidieron dar “reconocimiento oficial” al grupo de los ulema esperando ganarlos para su causa y obtener su apoyo, lo que les daría legitimidad para ostentar el título de “príncipes de los creyentes”, como los cuatro primeros califas. Se establece así el precedente de que cualquiera que pretenda tomar el gobierno de la *umma* deberá contar con el apoyo y beneplácito de los ulema, como símbolo de legitimidad de su gobierno. Los ulema son parte fundamental de los “electores”, son “los que unen y desatan”.

Este proceder de los abasíes, si se quiere, en un momento de inseguridad, establecerá un procedimiento que tomará cada vez más fuerza y se hará irreversible. Es al mismo tiempo un reconocimiento de que la autoridad religiosa pertenece a los ulema y no al califato, que está sujeto a los preceptos de la *sharía* si quiere ser considerado como legítimo.

Los abasíes trataron de incorporar a los ulema a la burocracia estatal como *qadis*, *imams* o consejeros, por lo que quedaban en la nómina del tesoro califal. Por estas labores percibirían un salario, con lo que en cierta forma quedaban sujetos al control y manipulaciones del poder político.

Al-Mansur (754-775), fundador de Bagdad y a quien se deben las medidas más firmes para la consolidación de la dinastía, debió haber pensado con mucho detenimiento el procedimiento a seguir con los ulema. Recuérdese el opúsculo del gran prosista y pensador Ibn al-Muqaffa,²⁰ *Kitab al-Sahaba* (El

²⁰ Ibn al-Muqaffa, considerado el iniciador de la prosa árabe, tradujo del persa varias obras de las llamadas “espejos para príncipes”, y la famosa historia de los reyes sasánidas *Shah Nama*, por lo que podemos considerarlo un experto en política y administración gubernamental.

libro de la amistad), que escribe con el fin de sugerir al nuevo califa posibles soluciones a problemas que él considera especialmente graves en el momento de iniciar una nueva dinastía, y que de no recibir desde el principio una solución correcta y adecuada, con el tiempo se pueden convertir en insolubles y amenazar la estabilidad de la dinastía. Señala, por ejemplo, varios problemas con relación al ejército y cómo podrían resolverse; cómo afrontar las rivalidades entre Siria e Irak, ya presentes desde esa época, entre otros; y naturalmente el problema que nos ocupa, al que enfrenta en su raíz misma: cuál debe ser la actitud y cuál es la relación verdadera entre el califato y los ulema, en otras palabras, entre religión y Estado. La propuesta de al-Muqaffa es que el califato debe retomar el liderazgo religioso en sus manos y conjuntar los dos poderes. Como es sabido, Al-Mansur no siguió el consejo.

b) En una segunda etapa, sin embargo, uno de los sucesores de Al-Mansur, el califa Al-Mamún (813-833), trata de poner en práctica el consejo de Ibn al-Muqaffa. Este califa, como es conocido, fue un gran patrocinador de las ciencias, la filosofía, las artes y el conocimiento en general. Fue el fundador de la famosa *Bayt al-Hikma* (La casa de la sabiduría), un centro de investigación donde, entre otras cosas, se hicieron las traducciones de cuanta obra clásica griega pudo mandar traer de Bizancio, en particular filosofía y medicina. De esta forma iba a propiciar un enfrentamiento entre el islam y el pensamiento racionalista de los griegos. Una de las corrientes filosófico-teológicas más en boga era el *mutazilismo*, que pretendía hacer lo que hoy llamaríamos una "revisión científica" del islam, con el fin de depurarlo de las interpretaciones materialistas y literalistas de los grupos más tradicionalistas y conservadores. La escuela mutazili postulaba una esencia divina pura y simple, prácticamente desprovista de atributos; que el *Corán* era creado; que las afirmaciones que el *Corán* hace acerca de Dios deben tomarse en un sentido metafórico y no literalmente (que "Dios está sentado en su trono", por ejemplo). Al califa estas doctrinas le deben haber parecido una interpretación más científica y racional del islam, y decidió imponerla como "doctrina oficial" y obligatoria a sus súbditos, como una especie de dogma de fe.

Bien conocida es también la reacción popular en Bagdad, sobre todo de comerciantes del bazar liderados por Ibn Hanbal (m. 855), eminente jurista y fundador de una escuela de derecho (la más tradicionalista), quien fue muchas veces encarcelado. Estos comerciantes presentaron una violenta oposición al atrevimiento del califa, que tampoco quiso ceder. La *mihna*, una especie de "Santa Inquisición", siguió operando incluso después de Al-Mamún, pero finalmente fue disuelta y abolida por el califa Al-Mutawakkil (847-861). La escuela mutazili fue declarada herética, perseguida y prácticamente desapareció.

Este enfrentamiento, que fue uno de los más violentos y decisivos entre religión y Estado en el islam, y que se decidió en favor de los ulema, vino a ratificar a éstos como la autoridad suprema incontestable en asuntos religiosos, y a demostrar su poder debido al apoyo irrestricto del pueblo, que los consideró sus defensores y legítimos representantes ante el poder califal, que necesitaba, a su vez, de una autoridad moral superior, la *sharía*, para moderar sus abusos y pretendida autoridad absoluta.

Esta victoria, aunque costosa, vino a dar más prestigio, valor y confianza a los "portadores" del mensaje islámico en sus enfrentamientos con otras corrientes rivales, algunas también patrocinadas por el poder califal, que ahora ya conoce el poder real de los ulema y su influencia, y de los que necesita para poder usar al islam como legitimador de su poder político.

Entre las principales visiones o cosmovisiones rivales de la islámica tenemos las siguientes: el racionalismo filosófico y científico, el misticismo y la tradición imperial persa.

La filosofía y la ciencia caminaban juntas, formando parte del mismo programa de estudios escolar. Era especialmente notable la unión entre filosofía y medicina, y en su conjunto se les catalogaba como "ciencias extranjeras", en contraposición a las ciencias "coránicas" o "sagradas" (*hadith* o estudio de la *sunna* del Profeta; gramática árabe; *fiqh* o jurisprudencia, etc.). Los filósofos formaban un círculo elitista y privilegiado, y así eran considerados. Mientras gozaran de la protección y de la subvención califal, tenían la oportunidad de

expresar sus ideas con relativa libertad y desarrollar sus investigaciones médicas sin ser demasiado molestados por el "clero". En realidad, este grupo era tenido bajo la sospecha de herejía por atreverse a someter a la religión revelada al filtro de la razón humana y por algunas de sus afirmaciones demasiado atrevidas. Entre ellos, el que la resurrección de los muertos no puede probarse filosóficamente, ni la creación del mundo en el tiempo, o la aserción del principio de causalidad, que ponía en entredicho la acción de Dios como único actor real en cada momento.

Una lucha a muerte se entabló entre los ulema y los filósofos por ganar para su causa a las élites políticas. Los filósofos (médicos, astrónomos, etc.), eran bien vistos y patrocinados por muchos príncipes, en cuyas cortes animaban interesantes veladas o servían como instructores de futuros gobernantes. Los ulema, por su parte, hacían ver a los príncipes que al proteger a esos herejes, ellos mismos se hacían cómplices de herejía, lo que los hacía gobernantes ilegítimos de los musulmanes. El tiempo les daría la victoria a los ulema. Ya la derrota del mutazilismo no fue sino el principio del fin de la filosofía y la ciencia en el islam, a pesar de los notabilísimos éxitos alcanzados como es bien sabido.

Un duro golpe a la filosofía y la ciencia lo constituyó, a nuestro modo de ver, la estandarización de la enseñanza a través de la extensa red de *madrastas* (escuela-universidad) llevada a cabo por los turcos selyuquíes en su afán de mostrar la pureza de su fe en contra de la herejía shiita ismaelí. Al quedar excluidas de la enseñanza escolar por ser ciencias extranjeras o no "coránicas", la filosofía y las ciencias fueron perdiendo cada vez más patrocinadores. La obra del gran pensador musulmán Al-Ghazali (m. 1111 d.C.), *Al-Taháfut al-Falasifu* (La contradicción o autodestrucción de la Filosofía), vino a dar otro duro golpe al pensamiento racionalista en el islam. Después de la invasión de los mongoles (1258 a.C.), y la gran devastación que causaron, la filosofía y las ciencias prácticamente desaparecieron del oriente musulmán con la consiguiente victoria definitiva de los ulema.

La influencia de la tradición imperial persa, que implicaba un desafío a todo lo árabe e indirectamente a muchos de

los valores islámicos, se concentró especialmente en la corte y en la burocracia estatal, en donde la gran mayoría de los empleados eran de origen persa y estaban bien entrenados para desempeñar estos cargos. Parte de sus ritos y valores fueron también ávidamente imitados por ricos comerciantes, convertidos en amantes de la cultura y las artes. Como la de los filósofos y científicos, esta élite se restringió prácticamente a la corte y al gobierno sin llegar al pueblo. De ahí que sus huellas quedaran más marcadas en la etiqueta del califa y demás príncipes, que se rodearon de una aureola casi divina, inasequibles e inalcanzables para sus súbditos, adoptando pomposos títulos como “La sombra de Dios en la tierra” y “El califa de Dios” (no del Profeta).

El sufismo o misticismo, en cambio, iba a tener una influencia en todos los estratos y especialmente en las capas populares, influencia que los ulema no sólo fueron incapaces de frenar, sino que con el tiempo se verían ellos mismos envueltos y absorbidos en sus prácticas y valores.

Nacido, como en todas las religiones, del deseo genuino del ser humano por tener un contacto más íntimo con Dios, el sufismo fue, en un primer momento, el secreto de otra nueva élite que trataba de ir más allá de lo jurídico y de las prácticas rituales carentes de contenido emocional. Para los ulema, apegados al literalismo de la *sharía*, hablar de que el hombre ama a Dios y, peor todavía, hablar de amor de Dios al hombre, era una pretensión casi herética. Más todavía cuando algunos místicos, dejándose llevar por su entusiasmo, declaraban que para un místico verdadero la *sharía* dejaba de tener valor ya que ésta es algo pasajero, útil tan sólo para el común del pueblo pero no para los “amigos” de Dios, que tienen la verdadera sabiduría o “gnosis” que Dios les comunica.

No es extraño que los ulema arremetieran con todas sus fuerzas contra la naciente herejía antes de que ésta tomara mayores proporciones y se propagara entre el pueblo. Contrariamente a los filósofos, los místicos fueron presa más fácil ya que, por lo general, no contaban con el apoyo de las cortes. Varios místicos perderían la vida bajo la presión de los ulema; sin duda el caso más connotado fue la crucifixión de Al-Hallaj (m. 922 d.C.). Las cosas iban a cambiar cuando los sufis apren-

dieron a ser más cautelosos y a hacer una profesión de fe en la *sharía* como base de su misticismo.

En gran parte, gracias, nuevamente a la pluma del filósofo, místico, teólogo Al-Ghazali, el sufismo fue paulatinamente adquiriendo carta de ciudadanía en el islam. Con el tiempo se iría a popularizar y dejaría una huella imborrable en el islam sunnita.

Conclusión

Esperamos haber cumplido con la intención del trabajo de mostrar cómo una particular interpretación del islam logró imponer su visión como la correcta y verdadera, y hacer que ésta fuera aceptada, promovida y protegida por el poder político, que en esta forma se convierte en un auténtico gobierno islámico con toda la legitimidad necesaria para gobernar a los musulmanes.

Esta visión fue la jurídico-coránica de los ulema. Éstos lograron desplazar la visión racionalista de los filósofos y científicos, la Tradición imperial persa-sasánida de la burocracia estatal y la mística, que, sin embargo, cobraría relieve más adelante.

En esta forma, el "Estado islámico", como fundamentalmente ha llegado incluso hasta nuestros días, quedó definitivamente consolidado hacia el siglo tercero del islam (siglo X d.C.), cuando el grupo de los "portadores" del mensaje islámico no sólo logró que las élites políticas (los abasíes) adoptaran e hicieran suya su visión, sino que incluso quedaran sujetos a la *sharía* como autoridad suprema de la *umma*, ante la cual —y se sobreentiende que también ante sus representantes, los ulema— los gobernantes políticos deben responder de sus actos.