

## Dios, ley y gobierno en el islam

Maribel Fierro

**Jonathan P. Berkey**

THE FORMATION OF ISLAM. RELIGION AND SOCIETY IN THE NEAR EAST, 600-1800  
Cambridge University Press, Cambridge

**Patricia Crone**

MEDIEVAL ISLAMIC POLITICAL THOUGHT  
Edinburgh University Press, Edimburgo

En el año 2000, Ariel Sharon visitó la explanada de la mezquita de Jerusalén. Su presencia allí fue sentida por los musulmanes como un agravio perpetrado contra uno de los lugares santos del islam, mientras que para el primer ministro de Israel era, entre otras cosas, un gesto simbólico con el que quería manifestar abiertamente el control israelí de la parte arabo-musulmana de una ciudad que es santa para judíos, cristianos y musulmanes.

En esa explanada se yergue, junto con la mezquita, un edificio único en todo el mundo islámico. La Cúpula de la Roca fue construida por el califa omeya 'Abd al-Malik (reinó entre 685 y 705) por causas cercanas a las que motivaron la apropiación simbólica del mismo espacio por parte de Sharon. c Abd al-Malik eligió cuidadosamente el lugar donde erigir el santuario, la forma de la construcción y la decoración. El lugar es el monte en que se levantó el Templo de los judíos, quedando bajo la Cúpula una roca asociada al sacrificio que Dios ordenó hacer con su hijo a Abraham (profeta que lo es tanto de los judíos como de los cristianos y de los musulmanes) y vinculada también a la ascensión al cielo del profeta Muhammad. La forma es la de los *martyria* cristianos de la época, como la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, destruida en el año 1009 por los fatimíes. La decoración en mosaicos de la Cúpula abunda en motivos de origen bizantino y sasánida, mientras que la epigrafía proclama que Dios es único, que Él ni ha sido engendrado ni ha engendrado y que Muhammad es su profeta. Con la erección de la Cúpula de la Roca, el califa y emir de los creyentes establecía poderosos vínculos con el arte de los imperios vencidos y con parte de las creencias de las religiones monoteístas precedentes, el judaísmo y el cristianismo, religiones ambas que el islam reconocía como manifestaciones previas de la misma verdad que había sido revelada al Profeta árabe y sobre cuyos fieles gobernaban ahora los omeyas desde su capital en Damasco. La adopción de formas y motivos con los que estaban familiarizados los habitantes de la zona, en su mayoría cristianos, facilitaba la transmisión del nuevo mensaje que querían difundir los conquistadores árabes. Os hemos derrotado, estamos aquí para quedarnos, venían a decir, y no somos ajenos a lo que creéis, pues nosotros también reconocemos a Abraham y a Jesús, aunque este último es un simple profeta, no el Hijo de Dios, pues Dios es uno Solo, Único. Si nuestras raíces son las mismas, somos nosotros, los musulmanes, los que estamos ahora en posesión de la Verdad, traída en árabe por el último de los Profetas, ya que vosotros, los judíos y los cristianos, habéis distorsionado y falseado la Revelación de la que fuisteis receptores en su momento. El

califa omeya c Abd al-Malik no se limitó a construir la Cúpula de la Roca con su bien meditado y poderoso mensaje. También hizo obligatorio el uso del árabe en la administración califal y reformó las monedas, eliminando de ellas la mayor parte de los rasgos que todavía recordaban la iconografía de los imperios bizantino y sasánida que los conquistadores arabo-musulmanes habían derrotado. Con estas y otras reformas, se marcaba un antes y un después para la joven comunidad musulmana. Como había ocurrido en su momento con los cristianos frente a los judíos, pasado casi un siglo tras la muerte del profeta Muhammad, los musulmanes se esforzaban por diferenciarse de los monoteístas que les habían precedido desde el punto de vista religioso y por afirmar los elementos nuevos y distintivos de su civilización.

Es este proceso formativo de una nueva religión y una nueva civilización el que Jonathan P. Berkey, profesor en el Davidson College (Estados Unidos), documenta en un libro altamente recomendable, pensado para estudiantes universitarios, pero accesible también al lector curioso por conocer el caldo de cultivo en que nació y creció el islam. Lo que el autor nos ofrece es, en efecto, una panorámica documentada y bien escrita de los resultados alcanzados por las investigaciones llevadas a cabo en los últimos años en lo que se refiere al contexto en que surgió el islam, cómo cuajó éste en un primer período (600-750), cómo logró consolidarse en el período que va del año 750 al 1000, y cómo adquirió posteriormente nuevos rasgos distintivos, el más conocido de los cuales es el sufismo (1000-1500).

No nos hallamos ante una historia del islam centrada en acontecimientos políticos, ya que su enfoque es la relación entre religión y sociedad, recordando en este sentido a la obra del catedrático de la Universidad de Chicago Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (3 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1974). Muy influyente en el ámbito académico estadounidense (mucho menos en el europeo, no habiendo sido traducida del inglés a ningún otro idioma), *The Venture of Islam* es una obra todavía en gran medida vigente, llena de aciertos y de planteamientos sugerentes y prometedores, pero que, dados los nuevos hábitos de lectura, tiene en su contra su gran extensión, así como su falta de actualización. Esto último es indispensable en lo que se refiere al primer período islámico. En efecto, a partir de la década de los setenta del pasado siglo, el paso de la Antigüedad tardía al islam temprano ha sido objeto de renovadores estudios que han cambiado sustancialmente nuestra comprensión de los procesos que entonces tuvieron lugar. Las investigaciones de Meir J. Kister, John Wansbrough, Albrecht Noth, Michael Cook, Patricia Crone, Joseph van Ess, Gautier H. A. Juynboll, por citar tan solo a unos pocos de una larga lista, han abierto nuevas perspectivas en lo relativo a los primeros estratos documentados de la literatura islámica, especialmente la tradición del Profeta, la puesta por escrito del Corán y el desarrollo de la teología y del derecho. Nuevas perspectivas, sobre todo, en lo relativo a la elaboración de una historia de la nascente comunidad de creyentes a partir de distintos géneros literarios (exégesis del Corán, biografía del Profeta, historias de los profetas anteriores, genealogías...), historia que era, como no podía ser menos, una «historia de salvación» (*Heilsgeschichte*). En tanto que tal, lo más llamativo del enfoque de algunos de esos, y otros, investigadores es el escepticismo respecto a las posibilidades de reconstruir lo que «verdaderamente pasó» en el primer siglo del islam a partir de unas fuentes que están alejadas cronológicamente del evento profético-revelatorio que pretenden relatar y que nos hablan sobre todo de las preocupaciones vigentes en las épocas en que fueron escritas.

La postura de los escépticos más radicales despertó una intensa polémica que en gran medida se centró en un libro, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, escrito por Patricia Crone y Michael Cook (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), objeto de reseñas y agrios debates y que pasó prácticamente inadvertido en España. Aunque ha remitido algo en los últimos tiempos, la polémica fue extremadamente beneficiosa, pues incitó a probar nuevas metodologías y a explorar en mayor profundidad géneros literarios, así como procesos sociales y religiosos, a los que hasta entonces no se había prestado suficiente atención.

Las dos primeras partes del libro de Berkey, centradas en el Cercano Oriente antes del islam y en la emergencia de éste hasta la revolución abbasí, ofrecen una buena síntesis de las distintas perspectivas -no siempre enfrentadas, a menudo complementarias y, en cualquier caso, enriquecedoras- suministradas por esas nuevas investigaciones. Dos son los hilos conductores. El primero es anclar firmemente al islam en el contexto de la Antigüedad tardía como uno de los herederos de ésta, en un intento más por acabar con la situación que tan bien ha descrito el historiador Hugh Kennedy: «De todas las líneas divisorias que se han establecido entre disciplinas académicas en la tradición intelectual occidental, la frontera entre los estudios clásicos y los estudios islámicos se ha convertido en una de las más duraderas e impenetrables [...] Mientras que la Antigüedad tardía puede ser considerada como parte de la historia de la civilización occidental, entendida en un sentido amplio, la historia del mundo islámico no ha tenido igual suerte. Pero si nos paramos a reflexionar, resulta evidente que los cambios no pudieron haber sido tan repentinos y dramáticos, especialmente al nivel de las estructuras de la vida cotidiana, y que el mundo islámico debe ser visto como una continuación de la Antigüedad tardía en igual medida que lo fue la cristiandad occidental» [1]. El segundo hilo conductor es que el islam, contrariamente a lo que establece la ortodoxia islámica, no estaba formado totalmente a la muerte del profeta Muhammad en el año 632, ni tampoco cuando empezó a expandirse fuera de la Península Arábiga, ni siquiera décadas después cuando quedó claro que el gobierno de los musulmanes iba a ser permanente. A lo que se asiste en los primeros siglos de existencia del islam es a una primera etapa de desbroce en la que determinadas tendencias religiosas van siendo marginadas y estigmatizadas como herejías, al tiempo que otras (a las que podríamos llamar «protosunníes») se van autoconstituyendo como correctas y dotadas de autoridad.

La tercera parte, que cubre el califato abbasí y los comienzos de la desintegración política de la comunidad musulmana, nos introduce en los siglos en que tiene lugar el proceso masivo de conversión al islam de las poblaciones de los territorios conquistados, de manera que hacia el año 1000 la mayoría de los habitantes bajo gobierno musulmán eran ya musulmanes, muchos de ellos conversos recientes. Las consecuencias de este proceso fueron muchas, sobre todo al minar la asociación entre árabe y musulmán que había caracterizado al período precedente, al tiempo que el factor étnico adquiría nuevas dimensiones, como en la zona irania, donde la islamización no trajo consigo la arabización de la población y sí un exitoso esfuerzo por preservar -y reinventar- la tradición cultural preislámica (algo que no se produjo en el otro extremo del mundo islámico, en la Península Ibérica). Fue entre los conversos entre quienes el shiismo ejerció mayor poder de atracción en cuanto ideología política que eliminaba la jerarquización entre los creyentes en función de su origen étnico, al igualarlos a todos bajo la dirección carismática de los descendientes de Muhammad.

Pero mientras los *imames* shíies se adjudicaban la herencia del Profeta y reclamaban para sí mismos algunas de sus prerrogativas, otras figuras de autoridad iban ganando ascendencia entre la masa de los creyentes hasta constituirse en elementos indispensables de la creación y preservación de la identidad islámica ortodoxa o sunní. Los ulemas sunníes, los especialistas en el saber religioso, también reclamaron para sí mismos la herencia del Profeta en tanto que garantes de la transmisión del Libro por él recibido, así como de la transmisión de sus dichos y hechos. Pero los ulemas no se limitaban a custodiar las fuentes de la Revelación: también aseguraban su correcta interpretación mediante el desarrollo y aplicación de metodologías que inevitablemente iban a desembocar en una pluralidad de resultados. Este pluralismo interpretativo acabó siendo encauzado dentro de un número limitado de escuelas jurídicas y teológicas. Aunque estrechamente vinculados al poder político, los ulemas no dependían de éste para su formación y reproducción. Tampoco se constituyeron en iglesia, entendida ésta como una estructura institucionalizada y formalmente jerarquizada. La investigación occidental no ha sabido a menudo entender en toda su complejidad y eficacia los mecanismos informales que regían ese mundo de los ulemas –y que son tan similares a los que regulan los mundos académicos–, aunque en los últimos veinte años nuevos estudios, como los de Ira Lapidus, Richard W. Bulliet, Michael Chamberlain y el propio Jonathan Berkey, han empezado a desenredar la madeja (la aportación española en este ámbito no es desdeñable).

A partir del año 1000, las sociedades de las tierras centrales del mundo islámico empezaron a estar constituidas mayoritariamente por «musulmanes viejos», mientras que la difusión del islam continuaba, por vías en gran medida pacíficas, por tierras subsaharianas y por el océano Índico. Surgieron entonces nuevas necesidades religiosas que llevaron a formular nuevas preguntas y a pensar respuestas adecuadas. A su estudio se dedica la cuarta parte, que cubre hasta el año 1500. Lo más destacable es, sin duda, el florecimiento del sufismo y la aceptación parcial de éste por el *establishment* jurídico-religioso representado por los ulemas sunníes. Los sufíes sirvieron a menudo como engarces de lo local en el sistema de valores y normas universales que los ulemas se esforzaban por mantener a pesar de la disgregación política de la comunidad musulmana o, mejor dicho, precisamente a causa de esa disgregación. Termina el libro con un breve tratamiento de los siglos que preceden al difícil tránsito del islam a la modernidad, siglos caracterizados por dos experiencias tan dispares como son las del Imperio otomano y su burocratización de los ulemas sunníes, por un lado y, por otro, la dinastía safaví, estrechamente ligada en sus orígenes a cofradías sufíes y bajo la cual Irán acabó convirtiéndose al shiismo.

A lo largo de sus casi trescientas páginas, Berkey no tiene reparo en insistir, una y otra vez, en algo que parece una banalidad, pero que no lo es cuando se habla de las sociedades islámicas, a saber, que toda aproximación al islam debe hacerse desde el mismo punto de partida desde el que se acomete el estudio de otros fenómenos religiosos, pues en todos los casos nos hallamos ante procesos de una gran complejidad y dotados de dimensiones plurales y cambiantes, no ante esencias inmutables.

En el breve repaso que he hecho a algunas de las vías principales por las que discurre el libro de Jonathan Berkey no me he detenido en un elemento que, por regla general, es el que suele subrayarse en todo tratamiento del fenómeno religioso islámico. Me refiero, naturalmente, a la relación entre religión y política. Los fundamentalistas

modernos, y muchos investigadores occidentales, gustan de repetir hasta la saciedad que el islam es religión y Estado. El libro de Patricia Crone, catedrática en el Institute for Advanced Study de Princeton, es una erudita y brillante revisión de este lugar común. Erudición y brillantez a las que ya nos tiene acostumbrados una autora que, en todos sus libros publicados hasta el momento, nos ha obligado a repensar lo que dábamos por sabido en varios ámbitos de la historia del islam: cómo se llegó a recurrir a los esclavos para reclutar ejércitos (*Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980), el supuesto vínculo entre rutas comerciales internacionales y el surgimiento del islam (*Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1987), el origen y la evolución del concepto «califa» (*God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, este último escrito junto con Martin Hinds), aparte del ya mencionado *Hagarism*, en el que Patricia Crone y Michael Cook escribieron sobre los orígenes del islam a partir de las fuentes no islámicas, avisando en el prefacio que se trataba de «un libro escrito por infieles para infieles».

Con su nuevo libro, en el que la utilización de estudios previos está ampliamente sobrepasada por la consulta de fuentes originales y el análisis de textos hasta ahora poco conocidos, Crone nos lleva de viaje por las rutas del pensamiento político medieval islámico, estableciendo con precisión los distintos hitos que marcan la especificidad de ese pensamiento en comparación con otros, especialmente el desarrollado en el mundo occidental medieval cristiano. Las tres primeras partes están dedicadas a un recorrido cronológico en que el pensamiento político es presentado dentro del contexto de los acontecimientos históricos de las sociedades islámicas.

La primera parte explora los orígenes hasta la época omeya y gira en torno a una idea central: que para los musulmanes no fue objeto de preocupación preguntarse por qué surgió el gobierno de unos hombres sobre otros, ya que asumían que éste había existido siempre, incluso antes de la creación de la humanidad (frente a lo que creían los cristianos de la Edad Media, para los musulmanes el gobierno coercitivo no se había desarrollado entre los humanos como resultado de la desobediencia de Adán). El gobierno procede de Dios, quien lo ejerce directamente o a través de intermediarios, y sin el reconocimiento de ese gobierno no pueden establecerse relaciones correctas y justas entre las gentes, sino sólo tiranía o anarquía. Adán, el primer hombre, fue profeta e *imam*, gobernante legítimo, ya que su liderazgo religioso y político coincidía con la Voluntad Divina. En tanto que gobernante del Universo, Dios dicta su Revelación a los profetas. Vivir de acuerdo con la Ley divina es la esencia de la religión. Para los musulmanes, la religión significaba no sólo la salvación en el otro mundo, sino también establecer un orden social justo para la gente en éste, y por lo tanto el receptor de la verdadera religión tenía que adquirir poder político para poder imponer ese buen orden necesario para la vida en sociedad. No era, pues, sorprendente que el profeta fuese también hombre de Estado. A diferencia de Buda y Jesús, Muhammad no podía *no* ser un profeta político, dado el contexto tribal en que se desarrolló su actividad. El paradigma resultante es poco usual, aunque tiene un precedente claro en Moisés y la comunidad de israelitas que sacó de Egipto para conquistar Palestina: como en su caso, en el orden traído por Muhammad no había una comunidad religiosa separada de la sociedad organizada políticamente y tampoco una jerarquía eclesiástica separada de los agentes políticos. El Profeta fue sucedido al frente de la comunidad por el *imam* (literalmente, alguien a quien imitar), figura indispensable para alcanzar la salvación

en tanto que daba existencia legal a la comunidad y señalaba la dirección correcta que debía seguirse. Precisamente por reunir estas características, las disensiones sobre la sucesión del Profeta dieron lugar a sectas religiosas. En los conflictos sectarios de los primeros siglos del islam, los predecesores de los sunníes (término con el que se hace referencia al islam mayoritario u ortodoxo) fueron aquellos musulmanes que se negaron a formar comunidades separadas bajo nuevos *imames*, a pesar de que, a partir de los omeyas, empezó a predominar la idea de que quienes les gobernaban eran pecadores o incluso tiranos, sin que esta realidad acabase con la convicción de que los gobernantes eran necesarios, al margen de una muy minoritaria tradición anarquista.

La segunda parte está dedicada a analizar qué pasó con la tradición tribal de los conquistadores, una tradición que era a la vez libertaria y comunitaria. Por un lado, se suponía que todos los adultos varones podían participar en las decisiones políticas y que era necesaria la búsqueda de consenso, lo cual no implicaba que la tradición tribal fuese democrática, pues su carácter libertario se debía a la ausencia de un Estado, no a la existencia de mecanismos constitucionales. Por otro lado, los miembros de una tribu no se veían a sí mismos como dotados con derechos individuales frente a los grupos a que pertenecían: el sometimiento a los intereses del grupo, por el contrario, era altamente valorado. Entre los años 700 y 900 se asiste a la desaparición de la tradición libertaria y al triunfo de la tendencia comunitaria o sunní. El tema crucial del pensamiento político fue entonces la tiranía y cómo evitarla, con dos caminos: reducir el poder del *imam* o, por el contrario, sacralizarlo (los shiíes se caracterizarán precisamente por mantener esta última postura). Al final, la unidad de la comunidad acabó siendo vista como más importante que el gobierno justo o carismático. A pesar de lo que los califas, tanto omeyas como abbasíes, pensaban de sí mismos, para un gran número de musulmanes el gobernante acabó convirtiéndose en un mero guardián de la comunidad y dejó de ser un eslabón en la transmisión del camino recto traído por el Profeta. La comunidad existía por su aceptación de la Ley traída por el Profeta, de cuya transmisión y correcta interpretación se encargaban los ulemas (especialistas en el saber religioso), quienes lograron arrancar esta parcela de poder de manos de los califas. Los ulemas se convirtieron en los que formulaban las leyes que el *imam* debía ejecutar. Podría pensarse que cuando se llegó a este punto, sólo cabía dar un paso más para concluir que los ulemas también debían controlar cómo el gobernante llevaba a cabo esa ejecución, pero el hecho es que fueron muy pocos (y sin mucho éxito) los que se atrevieron a dar ese paso. Los musulmanes, en este sentido, no heredaron una tradición republicana o democrática de los griegos: aunque no sabían que los griegos habían vivido en ciudades en que la soberanía residía en asambleas populares o aristocráticas, sí que sabían lo que era la democracia, pero lo aprendieron de la forma en que Platón y Aristóteles la habían descrito, es decir, como un régimen imperfecto.

El papel protagonista y cada vez más preponderante que fueron adquiriendo los ulemas a partir del califato abbasí en un mundo fragmentando políticamente es uno de los núcleos de la tercera parte. Los nuevos gobernantes, los sultanes y emires que arrebataron el poder efectivo a los califas, eran difíciles de controlar. El poder militar y político, de hecho, acabó siendo cedido a extranjeros, miembros de tribus turcas, kurdas e incluso esclavos (como los mamelucos), por parte de unas sociedades en que no existía una aristocracia terrateniente y en la que los soldados no se reclutaban entre los campesinos. El orden político se secularizó, en el sentido de que el gobierno se había separado de la religión, no porque hubiese dejado de tener que ver con la

religión, sino porque había adquirido una existencia autónoma. Se hizo entonces evidente que había que aceptar que el tiempo de los *imames* había llegado a su fin (con algunas excepciones, como en el caso de los ismailíes o los almohades) y que los gobiernos arbitrarios y tiránicos se habían instalado en el mundo islámico por tiempo indefinido, de manera que el pensamiento político pasó a ocuparse de otros asuntos (tratados en detalle en la parte cuarta). Entre las características de los siglos X XI se cuentan la actividad de profesionales formados en las ciencias no islámicas, cultivadores de las tradiciones griega y persa en el campo del pensamiento político con la composición de espejos de príncipes y de obras de filosofía política, así como un renovado interés en las dimensiones espirituales de la religión y cómo éstas podían trascender las instituciones sociales y políticas. Como no podía ser menos en uno de los investigadores que más ha batallado por anclar el estudio del islam temprano en el mundo de la Antigüedad tardía [2], Patricia Crone tiene especial cuidado en ir señalando las ideas políticas que pueden enlazarse con concepciones helenísticas.

Los lectores no especialistas encontrarán sin duda estas tres primeras partes duras de roer por los numerosos tecnicismos y por una onomástica y unos sucesos históricos a los que no están acostumbrados. La cuarta parte, aunque no exenta de dificultades, se les hará posiblemente más amena. En ella se acomete la exposición de los argumentos desarrollados por pensadores musulmanes de distinta procedencia (ulemas, filósofos, teólogos, sectarios) con objeto de responder a preguntas como: ¿por qué viven los seres humanos en sociedad? ¿Debe el orden social basarse en una ley religiosa traída por un profeta o basta con una ley hecha por los seres humanos? ¿Debe ser el gobierno autocrático o pueden desarrollarse otras formas de organización política? ¿Qué servicios debe esperar un musulmán que le ofrezca el Estado al que paga sus impuestos? ¿Qué hay que entender por libertad? (recomiendo especialmente la lectura de este capítulo) ¿Qué lugar debían ocupar los descendientes de conversos no árabes en el orden social? ¿Qué lugar tenían reservado los no musulmanes?

El interés por adquirir un mejor conocimiento del islam y de los musulmanes ha ido creciendo en el mundo occidental por razones sobre las que no es necesario extenderse. Los dos libros aquí reseñados son excelentes ventanas a las que asomarse para quienes quieran echar una primera mirada y también para los que deseen ampliar o revisar una visión ya adquirida. Puesto que el mundo editorial español parece remiso a encargarse de proyectos semejantes a investigadores de lengua española, sería recomendable que al menos promoviese la traducción de estas dos obras. El libro de Berkeley, pensado como está para un público de estudiantes universitarios, tiene la extensión adecuada de un manual. El de Crone es más denso y más extenso. Pero como ha ocurrido en un caso reciente [3], la relevancia y novedad del estudio realizado tal vez lleven a que se encargue a su autora la redacción de una versión resumida que la haga más digerible para un público amplio y que facilite su traducción del inglés a otras lenguas.

---

[1] Peter Brown *et alii* (eds.), *Late Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 219.

[2] En el mismo sentido, Lawrence I. Conrad, catedrático actualmente en la Universidad de Hamburgo, ha impulsado, junto con especialistas en Bizancio, la publicación de una serie de estudios bajo el título *Studies in LateAntiquity and Early Islam*, de los que ya han aparecido casi veinte títulos.

[3] Me refiero al libro de Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in IslamicThought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 702 pp., del que ha aparecido un resumen con el título

*Forbidding Wrong in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 186 pp. Esta obra, en su versión resumida, también merece ser traducida al español.