

Ruiz Figueroa, Manuel
Religión y Estado durante la dinastía abasí. El califato de al-Mansur
Estudios de Asia y África, vol. XL, núm. 1, enero - abril, 2005, pp. 57-87
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58640102>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

RELIGIÓN Y ESTADO DURANTE LA DINASTÍA ABASÍ. EL CALIFATO DE AL-MANSUR

MANUEL RUIZ FIGUEROA

El Colegio de México

En un artículo anterior¹ manifesté mi intención de analizar las relaciones entre la religión y el Estado en el islam, y así comprobar la veracidad de la teoría khalduniana de que el Estado o el poder sigue su propia dinámica que lo impulsa no sólo a conservar sino a incrementar ese poder sin tener en cuenta consideraciones religiosas o de otra índole si no le sirven para conseguir su objetivo. No sólo el estudioso magrebí, sino otros observadores del comportamiento del poder, de épocas posteriores, han opinado en idéntica forma; así, N. Machiavelli, Ch. de Montesquieu o H. J. Morgenthau, entre otros. El caso del islam es especialmente interesante, porque tanto la doctrina coránica como la teoría suní clásica afirman que el Estado es un instrumento al servicio de la religión y no un fin en sí mismo, con independencia de la religión.

Al estudiar el comportamiento de la dinastía omeya concluimos que en la teoría, los califas —especialmente los últimos— cuando la dinastía estaba muy desprestigiada y se veía la posibilidad de un levantamiento armado, justificaban su legitimidad y por lo tanto el derecho a exigir obediencia y evitar un levantamiento, en términos coránicos y con ejemplos de profetas bíblicos; sin embargo, en la práctica, por su modo de gobernar, no parece haber duda de que siguieron una tendencia que puede calificarse como secularizante (aunque el término

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 25 de mayo de 2004 y aceptado para su publicación el 25 de junio de 2004.

¹ “El Estado islámico: entre la teoría y la práctica, entre el islam y la secularización”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVIII (121), mayo-agosto, 2003, pp. 365-388.

pueda parecer anacrónico) en el sentido de que gobernaron con el fin de conservar el poder e incrementarlo, sin importarles si muchas de sus políticas se apegaban al espíritu y la letra del Corán y si estaban al servicio del islam.

Como introducción general al reinado de la dinastía abasí, recordaré la imperiosa necesidad de una “ortodoxia” islámica, dada la proliferación de ideas religioso-políticas de todo tipo, muchas de las cuales fueron adoptadas por los simpatizantes y seguidores del movimiento militar que llevó a los abasíes al poder. Una nueva fuerza social la constituye la creciente presencia pública de los hombres de religión, y su influencia en la sociedad como educadores del pueblo, quienes luchan para que su interpretación del islam sea reconocida oficialmente como la única y verdadera. También traeré a colación la creciente presencia e influencia de la tradición persa y de otras minorías étnicas en sus aspectos cultural, político y religioso. Estas tradiciones tienen presencia real y viva a través de los conversos no árabes, y con ellos se filtran comportamientos, valores y doctrinas ajenos al islam; de modo que la línea doctrinal que elegirán los abasíes para legitimarse se percibe en el ambiente, y no puede decirse que haya sido una novedad inesperada.

En este contexto y ambiente de lucha por la hegemonía doctrinal, será de vital importancia la posición que asuman los gobernantes que están inaugurando una nueva dinastía. Los abasíes deben decidir qué papel y qué función debe tener el califato en cuestiones de ley y de doctrina; deben definir su relación con la religión islámica y con sus representantes, una relación que supuestamente será diferente a la de la anterior dinastía; deben decidir también a qué movimiento, escuela o grupo religioso darán su apoyo y lo convertirán en la verdadera y auténtica interpretación de la religión islámica. Éste es un momento crucial para la vida y orientación futura del califato y del islam.

Este estudio no tiene como propósito presentar nuevos hechos que hayan sido dejados de lado en los estudios llevados a cabo sobre este periodo; tampoco presentar una nueva interpretación de la llamada revolución abasí: su finalidad es presentar esos mismos hechos, descritos por los historiadores musulmanes, pero resaltando aquellos aspectos que ilustren la relación entre el califato y el islam; o sea, entre los califas abasíes y los

representantes oficiales del islam, reconocidos como tales por los abasíes.

La dinastía omeya fue derrocada violentamente por la fuerza de las armas mediante una insurrección que unió a diversos grupos opuestos a ella bajo la acusación unánime de ser un gobierno, si no antiislámico, sí considerado contra el islam y sus preceptos. Esto implicaba que quien reemplazara y sucediera a los omeyas, debía gobernar de acuerdo con el espíritu del Corán y con las tradiciones del profeta y sus compañeros. Éste fue el compromiso y el eslogan de la propaganda abasí: establecer un gobierno dirigido por los miembros de la Casa o la Familia del Profeta, supuestamente los más indicados para guiar a la comunidad en estricto apego a los preceptos de la nueva religión.

Paulatinamente discutiremos si los nuevos gobernantes cumplieron sus promesas de gobernar ateniéndose al espíritu del islam. Dado que los abasíes gobernarón durante varios siglos —cinco para ser precisos, del año 750 al 1252—, *a priori* podemos pensar que hubo fluctuaciones, cambios de actitud y de acciones en ese largo periodo. Por esta razón dividiré el reinado abasí en varias etapas. En este primer artículo examinaré los primeros veintiséis años de la dinastía, en los que logra consolidarse y dar los primeros pasos para un importante desarrollo económico, comercial, e iniciar su brillantez cultural y religiosa. Estos 26 años, del año 749 al 775 d. C., incluyen la instauración del primer califa abasí, al-Saffah (749-754), y los veintiún años de al-Mansur (754-775).

La familia abasí había previamente acordado que el primer califa sería Abu al-Abbás, el jefe de la familia; también quién lo seguiría, y cómo se repartirían el poder los restantes miembros de la familia.² Abu al-Abbás es más conocido por su *laqab* o sobrenombre de al-Saffah.³ Hizo en efecto honor a su *la-*

² Tab. III, 89: “Cuando Abu al-Abbas estaba cercano a su muerte, ordenó al pueblo dar el voto de lealtad a Abu JaMfar Abdallah ben Muhammad”, hermano del califa y quien tomará el *laqab* (sobrenombre) de al-Mansur.

³ Saffah quiere decir “el que derrama la sangre” (sanguinario) o “generoso”. Este calificativo se lo dio a sí mismo Abu al-Abbás en su sermón del viernes (*khutbah*) pronunciado en la mezquita de Kufa, un año antes de asumir el califato según informa el historiador al-Tabarí, vol. III, p. 30, l. 20. Cf. Hitti, History of the Arabs, Londres, Macmillan, 1958, p. 288.

qab, ya que a él le correspondió la tarea o el trabajo sucio de eliminar a los posibles competidores por el califato. En primer lugar todos los omeyas fueron perseguidos sin misericordia donde se encontrasen, y exterminados. Perseguido por toda Siria, Palestina y hasta Egipto, Abd el Rahmán logró escapar a al-Andalus, donde fundaría un emirato independiente que se convirtió, con el tiempo, en el próspero califato omeya de Córdoba.

Igualmente fueron eliminados líderes simpatizantes de la *shía* que podrían causar problemas, incluso o —quizá por eso— a los que habían tenido un papel importante en la propaganda o proselitismo del movimiento abasí. Los más prominentes fueron Abú Salama y Suleyman Ibn Kathir.⁴ La revuelta de uno de los alíes, Abdallah ben Muṣáwiya, expulsado de Kufa y refugiado en Jurasán y quien afirmaba que “el espíritu de Dios había descendido sobre él” fue reprimida violentamente y Abdallah ejecutado en Bujara en 750-751, por Abu Muslim quien había sido premiado con la gubernatura de Jurasán. También dentro de la misma familia abasí hubo que usar la fuerza para imponer la voluntad de los más fuertes.⁵ De esta forma la dinastía se inauguró y se impuso mediante el uso de la fuerza, la violencia y disputas internas por la sucesión. Un inicio humanamente entendible, pero nada edificante desde el punto de vista del islam.⁶

A la muerte de al-Saffah prácticamente la oposición quedó eliminada. No obstante, al-Mansur actuó sin tentarse el corazón para deshacerse de dos pretendientes de la *shía* de Alí, de su tío Abdallah y sobre todo de quien a su juicio constituía po-

⁴ Abu Salama (m. 749) era un esclavo libre cuyas simpatías por la *shía* lo hicieron ocultar a prominentes abasíes, Abu al-Abbás y Abu Ja'far, “para protegerlos”. Su trabajo a favor de la causa abasí fue premiado al ser nombrado visir y después gobernador de Kufa, pero fue mandado asesinar con el consentimiento de Abu Muslim. Véase EI. La misma suerte corrió Ibn Kathir (m. 750), véase EI.

⁵ Aunque los miembros más prominentes fueron nombrados en puestos bien remunerados, como gobernadores por ejemplo, algunos pretendían llegar al califato; así el tío Abdallah ben Alí, gobernador de Siria, y a quien Mansur tratará de eliminar, motivando disputas y traiciones internas. Otro tío de al-Mansur, Isa ben Musa había sido inicialmente designado sucesor de al-Mansur.

⁶ Como en otras cosas, también aquí los abasíes continuaron la práctica omeya de nombrar dos sucesores, dos hijos del califa reinante. Pero una vez llegado al poder, el primero trataba de desconocer al segundo hermano y nombrar a sus propios hijos como los herederos.

tencialmente su más poderoso rival, Abu Muslim,⁷ como Harún al-Rashid lo haría con la célebre familia de visires barmekíes. El gran historiador musulmán al-Tabarí, nos relata las tensas relaciones entre al-Mansur y Abu Muslim incrementadas a partir del momento en que murió al-Abbás y se conoció la designación de Abu Jafar como su sucesor.⁸ El hecho que Abu Muslim conociera la muerte de al-Abbás y la designación de Abu Jafar antes que el mismo al-Mansur, nos muestra lo que hoy llamaríamos el aparato organizativo con el que se había hecho rodear Abu Muslim. Ya desde la carta en la que éste comunica al futuro califa la muerte de al-Abbás y su designación como sucesor, Abu Muslim no sólo no lo felicita por esta designación sino que se abstuvo de expresarle su voto de lealtad, lo que intencionalmente pospuso para el día siguiente, “con el fin de intimidarlo”, dice al-Tabarí.⁹ No es necesario entrar en más detalles; basta decir que esta relación se fue deteriorando al punto que Abu Muslim le ofrece el califato a Isa ben Musa, tío de al-Mansur. El califa decide cortar el sustento del poder de Abu Muslim nombrándolo gobernador de Egipto y Siria. Abu Muslim rechaza esta oferta con las palabras: “Jurasán es mío”, y en abierta rebelión intenta dirigirse hacia allá.

El asesinato de Abu Muslim dio lugar a una nueva fuente de oposición a los abasíes en forma político-religiosa.¹⁰ Otras

⁷ Abu Muslim (m. 755) fue el que supo llevar al triunfo la causa abasí, el verdadero héroe y líder carismático, cuyos soldados estaban dispuestos a dar la vida por él. Este mismo hecho era su sentencia de muerte. Antes de llegar al califato, al-Mansur había visitado a Abu Muslim en la ciudad de Merv, capital de Jurasán. “Al Mansur became jealous of Abu Muslim’s great power and influence”, dice el historiador al-Masudi (m. 957), *The Meadows of Gold*, trad. De Paul Lunde y Caroline Stone, Kegan Paul, abril, 1989, internet: <http://www.fordham.edu/halsall/sbook1d.html>. La desconfianza de al-Mansur era tan grande como su temor. Aunque al-Masudi también agrega que Abu Muslim había decidido rebelarse contra él: “When he had resolved to revolt against Al-Mansur, Abu Muslim left Mesopotamia, and set out for Khorassan”, *Ibid.*

⁸ Tab. III, pp. 99-119. Es una larga, detallada historia la que presenta el historiador con sútiles observaciones.

⁹ Tab. III, p. 90.

¹⁰ Surgieron varios movimientos políticos con tonalidades religiosas persas preislámicas como el movimiento de Sonpad o Sinbad, amigo de Abu Muslim y su vengador, quien reclutó un ejército cuyo objetivo incluía destruir la Kaba de la Meca. Estos movimientos tenían amplia base popular, especialmente campesina. Otro movimiento político-religioso ligado a Abu Muslim surgió cuarenta años más tarde, la Kharraqiya, (717-738) en el califato de al-Mamún y de al-Mutasim.

cabezas cayeron durante el reinado de al-Mansur y sólo después de haber arreglado conflictos familiares, se sintió seguro para empezar a gobernar de acuerdo con los preceptos del islam y llevar a la *ummah* hacia la paz y la prosperidad.

La construcción de la nueva capital, Bagdad, nos deja ver ya algunas de las principales tendencias de hacia dónde deseaba orientarse la nueva dinastía, así como el concepto o la visión que tenía de sí misma y de su legitimidad. Creo que no sería correcto suponer que los abasíes llegaron al poder sin tener una visión bastante clara de lo que para ellos era la *ummah* islámica e igualmente de lo que debían ser sus gobernantes, los califas. Por lo que hicieron, se infiere que su califato fue en muchos puntos una continuación del de los omeyas. Desde luego que hubo cambios importantes en algunos campos, pero en general se puede decir que más que transformaciones radicales y novedosas, el califato abasí puede considerarse como la culminación de tendencias y cambios que gradualmente habían comenzado a darse desde los omeyas. Así, sucede con las reformas militares y administrativas, y —lo más interesante— se advierte hasta la continuación del mismo personal que había prestado sus servicios a los omeyas, tanto militares, como burócratas y jueces.¹¹

En primer lugar, el califato debía continuar; este punto nunca estuvo a discusión por ningún grupo. El califato seguía siendo la única institución de la *ummah*, para esta época perfectamente bien consolidada. Estaba claro que los abasíes sentían que habían llegado al poder para quedarse y también —punto muy importante— que el califato debía continuar en su forma dinástica, pero ahora dentro de la familia del profeta. La oposición inicial al nombramiento de Yazid, hijo y sucesor de Muáwiya (661-680), primer califa omeya; es decir, el establecimiento de una dinastía hereditaria estilo persa o bizantino se había ido desvaneciendo ante la imposibilidad real de encontrar otra forma aceptable para la mayoría de elegir un califa. La idea original de la *shíá* había terminado por imponerse, pe-

¹¹ Puede consultarse al respecto el ilustrativo artículo de von Irit Bligh-Abramski, “Evolution versus Revolution: Umayyad Elements in the Abbasid Regime 133/750-320/932”, en *Der Islam*, 65 (1988): 226-246.

ro sin restringir la familia del profeta a los descendientes de Alí y Fátima, y desprovista del contenido ideológico-religioso inaceptable para la mayoría.¹²

Es verdad que lo que unía a los opositores de los omeyas era su descontento y oposición hacia ellos; es decir, algo negativo. Pero muchos grupos e individuos ciertamente tenían una propuesta positiva, en mayor o menor grado formulada, de lo que debía ser el califato, el gobierno de la *ummah*. Así, la *shíá* los *khawárij*, el círculo de la incipiente escuela *mutazilí* o *pre-mutazilá*, y sabemos de otros grupos e individuos.¹³

Para el círculo abasí¹⁴ el califato debía continuar dentro de las mismas grandes líneas del califato omeya, aunque con algunas correcciones fundamentales: básicamente, integrar de manera más visible al islam en la esfera pública y social de la comunidad, lo que además constituiría su legitimidad. Los abasíes no estaban en contra de una fuerte centralización del poder ni de una arbitrariedad moderada pero inapelable, en cuanto representantes de Dios en la Tierra, su sombra. La legitimidad del califato debe provenir de la religión —cosa en general descuidada por los omeyas—, pero la relación con ella no debe ser como la interpretan e imaginan los juristas, sino concebida de una manera más favorable al califato. Así entendemos por qué al-Mansur, en el año 762, tan sólo ocho años después de haber llegado al poder, hizo construir Bagdad de una forma tan peculiar: una ciudad circular en cuyo centro estaba el palacio imperial o califal y la mezquita catedral.

No eran necesarias las palabras ni los grandes discursos; incluso podrían resultar contraproducentes y peligrosos al revelar el papel central previsto para el califato en la nueva era. La *ummah* islámica debía apoyarse en dos grandes pilares; no sólo

¹² Es ilustrativo leer el sermón de presentación del primer califa abasí hecho por su hermano Dawud en la mezquita de Kufa, cuya parte fundamental está traducida al inglés y puede verse en A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Warner Books, Nueva York, 1992, p. 32: “Right has come back to where it originated, among the people of the house of your Prophet”.

¹³ Así, por ejemplo, Hasan al-Basri y el círculo de hombres de religión del que provino el califa reformador Umar II.

¹⁴ Las afirmaciones que hacemos están sustentadas en el comportamiento de los califas abasíes. H. Kennedy afirma que al-Mansur “Was a political planner of great skill and had a clear vision of the development of the caliphate”, en “Al-Mansur”, EI².

en la religión, sino en la religión y en el Estado. Bagdad es la materialización o expresión plástica y visual de la concepción abasí de esta relación. Son apenas los inicios de la nueva dinastía; sin embargo, el lenguaje arquitectónico es muy elocuente y revelador de la subyacente y relativamente nueva (en el islam) ideología político-religiosa de los nuevos califas. En contraposición a los omeyas, se insiste en la estrecha colaboración que debe existir entre el califato y la religión.

Iniciado durante la época omeya, ampliado en su contenido y al amparo de la nueva dinastía, el florecimiento de los estudios religiosos y culturales alcanzó un impresionante desarrollo durante la nueva dinastía.¹⁵ Teólogos, juristas y otros intelectuales emigran a Bagdad, y a la par de los círculos intelectuales de Kufa o Basra, ávidamente absorben los recién llegados elementos metafísicos, cosmológicos y antropológicos de Persia y Bizancio, y compiten con los devotos del *hadith*, del *fiqh* y del ascetismo. Es el *melting pot* del que surgirá la “ortodoxia” islámica.

Los omeyas persiguieron a la *shíá* y al khawarijismo porque eran una amenaza no sólo religiosa sino político-militar a su gobierno, y por lo general se mostraron tolerantes o indiferentes en cuanto a la proliferación de ideas y grupos de estudiosos, aun cuando tenían implicaciones doctrinales contrarias a ellos, excepto si iban acompañadas de activismo político. En tiempos del califato de al-Hisham Abd el Aziz (724-743), hacia el final de la dinastía, cuando el descontento general era tan grande que un levantamiento parecía inevitable, el califa consciente de la importancia de los ulemas como moldeadores de la opinión del pueblo, trató de asegurar su apoyo a la dinastía persiguiendo a aquellos considerados herejes por los ulema,¹⁶ como

¹⁵ Este impresionante desarrollo religioso y cultural queda ampliamente demostrado en los estudios del profr. Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidscha: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlín-Nueva York, Walter De Gruyter, 1992-1995, de especial relevancia para nuestro caso es el vol. III que cubre el periodo del inicio de la dinastía abasí hasta la *mihna* de al-Mamún.

¹⁶ Ghaylan ben Muslim conocido como el primer defensor de la *qadiríyyah* o libre albedrío, podría ser uno de los pocos casos de alguien perseguido por sus ideas en tiempo de los omeyas. Fue interrogado y condenado a muerte en 743, en tiempo del califa Hisham (724-743); sin embargo dio también su apoyo al rebelde Jahm ibn Safwan.

lo harán los abasíes.¹⁷ Para los ulema la proliferación de grupos con ideas diferentes a las coránicas, constituía una amenaza a la ortodoxia islámica, en ese momento bastante mal definida. Las implicaciones de una tal proliferación sin control, podía tener graves consecuencias para la unidad de la *ummah*.

En tiempos de los omeyas, y a raíz de la primera *fitnah*, aparecieron en el islam las primeras reflexiones, análisis y propuestas intelectuales sobre la *ummah* y sus gobernantes: los khawárij o, por la *shíá*, la revuelta de al-Mukhtar¹⁸ (este último movimiento atribuido a la infiltración de elementos extranjeros ajenos al islam coránico). Al final de los omeyas y en el comienzo de los abasíes tenemos la *qadiríyyah*, la *jahmiyyah*, el inicio del *kalam mutazilí*, el revivalismo de muchas tradiciones religiosas preislámicas persas y la introducción del racionalismo helénico. La *da'wah hashimiyyah*, el movimiento que llevó a los abasíes al poder, estaba compuesta por elementos sectarios y sincréticos, algunos con posiciones ideológicas extremistas como las *ghulat*, de modo que la necesidad de construir una ortodoxia era primordial tanto para los ulema como para el califato, ya que las rebeliones solían presentarse y justificarse por motivos religiosos.

Si la creación de un pensamiento religioso surgido de la meditación y del estudio del Corán se construyó sin el apoyo del Estado, la ratificación e imposición de una de las varias inter-

Encontramos al “hereje” (*zindik*) como llama al-Fihrist a al-Jazd ibn Dirham ejecutado también durante el reinado de Hisham, por enseñar que el Corán era creado y enseñar la doctrina del libre albedrío. Pero también se le relaciona con Jahm ibn Safwan. Jahm ibn Safwan, en cambio, partidario también de la *qadiríyyah* y asociado con la secta *jahmiyyah*, participó en un levantamiento armado en contra los omeyas (734-746). Fue capturado y ajusticiado. La causa de su muerte probablemente fue su rebelión más que sus ideas. En tiempos de califa Abd al-Malik (685-705), Mazbad al-Juhami hizo un pronunciamiento público en favor de la *qadiríyyah*, pero dio también su apoyo a la rebelión de Ibn Al-Ashzat, contra el despótico al-Hajjaj. Así, los omeyas al ejecutar a un hereje se liberaban al mismo tiempo de un enemigo político.

¹⁷ El ejemplo más claro es el del califa al-Mahdi (775-785) quien estableció un tipo de inquisición contra los *zindiq*. No es del todo claro la naturaleza de esta herejía, probablemente maniquea. A los interrogados se les daba a escoger entre la fe o la ejecución.

¹⁸ Puede consultarse al respecto J. Wellhausen, “Religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam”, en *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen*, N. S., v. 2, 1901, pp. 55-99. Por primera vez se mencionan conceptos como *Khaybah* y *Mahdi*, por ejemplo.

pretaciones del islam como la verdadera, como la “ortodoxia”, no podía tener éxito sin el apoyo del califato.¹⁹ Esto es más urgente en el caso del islam, donde no hay una jerarquía “eclesiástica” ni una autoridad con el poder de definir “infaliblemente” una doctrina como la verdadera sin lugar a dudas. La infalibilidad se da sólo con el *imām* de la *shīa*, pero era entonces como hoy, una minoría vista con sospecha por algunas de sus creencias “heterodoxas” sin sustento coránico. Para los omeyas y para los abasíes, la *shīa* era una enemiga política a la que había que combatir con la fuerza de las armas, al igual que al kharijismo.

Por exclusión había que apoyar la corriente que mayoritariamente se venía imponiendo, máxime cuando estaba promovida por el grupo de líderes religiosos cuya presencia pública y social era visible a todas luces y cuya autoridad moral no sólo legitimó sino que activamente promovió la rebelión contra el califato de los omeyas.²⁰ Esta nueva fuerza no podía ser ignorada por los abasíes; desconocerlos hubiera sido un trágico error como el de los omeyas. Por lo tanto, religión y califato se necesitaban uno al otro. La creación de una ortodoxia islámica no sólo era un punto de convergencia de ambos, sino también una prioridad inaplazable. Los abasíes trataron de ganarse el apoyo de estos líderes religiosos, incorporándolos a la administración del gobierno e incluyéndolos en la nómina estatal; una buena forma de controlarlos, ya que tampoco estaban cien por cien de acuerdo con todos sus puntos de vista. Pronto saldrán a relucir las diferencias, pero por ahora habrá que contar con ellos.

De esta forma, más o menos un siglo después del surgimiento del islam, los estudiosos y voceros del islam, los ule-

¹⁹ El emperador bizantino era un buen ejemplo de cómo apoyar la ortodoxia. Buen número de perseguidos por herejes encontró refugio en el desierto o entre los persas, como los nestorianos en la escuela médica-filosófica de Jundishapur. De otra forma, ¿cómo detener falsas doctrinas o sincretismos, si no se cuenta con la fuerza del Estado? Ésta debe ser una de las obligaciones fundamentales del califato o gobierno islámico.

²⁰ El papel de los ulema en la rebelión contra los omeyas fue de primer orden. Si cada uno de los grupos rebeldes argüía razones diferentes, tenía intereses particulares y expectativas diferentes a veces opuestas entre ellos (*shīa*, khawārij, tribus, mawali); lo que los unía era algo negativo, su oposición a los omeyas; pero la ideología religiosa servía como elemento catalizador, unificador y positivo. Sus reclamos y oposición quedaron justificados y legitimados en términos religiosos. Fue una rebelión hecha en nombre del islam. Quizá algo análogo a la función que cumplió el islam en Irán en la revolución khomeinista contra el sha Reza Pahlevi.

ma,²¹ cuya autoridad moral era ya reconocida y acatada por el pueblo es ahora reconocida y aceptada por el califato. Si el pueblo lo hizo voluntariamente, el Estado se vio forzado a reconocerla como hecho dado, y este reconocimiento e incorporación de los ulema a la élite gobernante (la *khassah*) sirvió para hacer oficial que la *ummah* contaba en adelante con una nueva institución paralela y en el mismo nivel, en la visión califal, y superior al califato en la visión de los ulema. Esto quedó plasmado en la construcción del palacio califal al lado de la mezquita, en el centro mismo de la nueva ciudad capital.²²

Era algo evidente que sin el apoyo de los ulema, los abasíes difícilmente podrían permanecer por largo tiempo en el poder. La religión estaba respaldada, sostenida y materializada en una nueva institución cuya fuerza potencial podía tener resultados favorables o desfavorables. La religión vuelve a ocupar un lugar de primer orden en la *ummah*, como en tiempos del profeta, pero ahora era urgente e indispensable definir cuál es la ortodoxia islámica, cuál es el verdadero islam, entre las varias versiones e interpretaciones presentes en la comunidad, cada una reclamando ser la verdadera.

Una interesante e importante coincidencia entre los ulema y los abasíes es que ni la *shíá* ni los *khawárij* pueden ser la verdadera interpretación del islam del profeta y del Corán. Para los ulema no son alternativa aceptable ya que sus postulados doctrinales o no tienen inspiración coránica o son una utopía, impracticable como es el caso de los *khawárij*. Para los abasíes son antes que nada opositores políticos ya que sus propuestas sobre la *ummah* y el califato son totalmente contrarias a las de ellos. De esta forma no fue difícil para los abasíes apoyar al islam mayoritario entre el pueblo, representado y fomentado por los ulema,²³ que se conocerá con el nombre de sun-

²¹ Ulema es el plural de *alim*, el que sabe, el experto. Es el nombre con que se conoce de forma general a los “doctores” de la religión. *Faqib* es el experto en jurisprudencia y *mutakallim* es el experto en *kalam* o teología.

²² Los omeyas tardíamente advirtieron la enorme autoridad moral de los ulema entre la población. Los abasíes estaban plenamente conscientes de que había que tenerlos de su lado, sobre todo cuando se estaban consolidando en el poder.

²³ El hecho de que los ulema no dieran su apoyo a los enemigos de los abasíes (*shíá* y *khawárij*), sino a la *da'wah hashimiya*, hacia que éstos estuvieran en deuda con los ulema, apoyo que en algún momento y de alguna forma deberían pagar.

nismo, una visión e interpretación del Corán más conservadora y apegada a la letra del Corán, y en general más práctica y menos intelectualizada. De ahí vendrán los choques y oposiciones entre los ulema y el califato, cuando este último simpatizó y dio su apoyo a ciertos grupos que se alejan de esta versión más simplificada del islam.

Los ulema nunca parecen haber estado interesados en apoderarse del poder ni tenían los recursos para hacerlo. Lo que querían era transformar la sociedad y la vida de la *ummah* en una sociedad auténticamente islámica; es decir, en la que el espíritu del islam y sus preceptos fueran los que rigieran la forma de vida, el poder político, la actividad económica, las actividades culturales y la vida privada; para esto era indispensable hacer explícito los preceptos morales y el contenido legal del Corán, de la sunna del profeta y de sus primeros cuatro sucesores.

Los abasíes reconocieron tanto la importancia de la clase religiosa como su deuda con ella, la que trataron de pagar en los términos mencionados. Pero además de que los interesados y defensores de la religión islámica no constituían un grupo homogéneo, sino varios grupos y varias propuestas, no eran tampoco los únicos competidores por una ortodoxia ni el único sostén de la nueva dinastía. Ésta tenía otras deudas e intereses que atender, especialmente con la tradición cultural persa. Ya desde los omeyas la atracción hacia esta tradición se había dejado sentir y se había acentuado cada vez con más fuerza, a medida que se acrecentaba la lejanía y hostilidad hacia lo cristiano bizantino.

La presencia persa se dejó sentir en la *ummah* desde muy tempranas épocas, igual que otras tradiciones culturales no árabes. Así, en tiempos del profeta se habla de Salman Farsi en relación con la batalla del foso (*Khandaq*), con el califa Umar del *Diwán* o registro de las pensiones; de que el califa Umar reprochó a Mu^áawiya, gobernador de Damasco, haber adoptado los usos y lujos de Cosroes; del asesinato del califa Umar por un persa; del símbolo sasánida de la media luna que fue adoptado como el emblema del islam; del distinguido secretario omeya Abd el-Hamid ben Yahya y su influencia en la corte a partir del califa Hisham ben Abd el-Aziz (724-743), cuyo

interés manifiesto por la historia y las prácticas administrativas de los sasánidas será continuado por los abasíes. La primera imitación consciente de lo persa se dio en la acuñación de las monedas. Los primeros *dirhams* árabes eran copias de las dragmas persas de Yezdegird III, Hormuzd IV y especialmente de Khusraw II. Se retuvo la iconografía sasánida y se agregó una inscripción religiosa kúfica.²⁴ Los conversos no árabes, especialmente persas, constituyan una presencia viva y una fuerza social cuya influencia se hacía sentir cada vez más.

Los *mawali*, como se conoció a los no árabes, especialmente persas que adoptaban el islam, no fueron una presencia pasiva, sino que contribuyeron desde un principio y en variadas formas al desarrollo del islam y de la comunidad musulmana, tanto como individuos que como grupo. Ciento que se sigue discutiendo sobre varios temas como hasta qué grado, en la práctica, fueron realmente discriminados y tratados injustamente²⁵ o su grado de participación en la revuelta abasí que destronó a los omeyas; pero lo cierto es que a partir de la llegada de los abasíes al poder, su influencia es incuestionable en múltiples aspectos.

La participación de los *mawali*, en cantidad y en calidad, en la revuelta armada que depuso a los omeyas es un tema de tanto en tanto debatido. Que estuvieron activamente presentes nadie lo duda; lo que está en disputa es hasta qué punto y en qué número. Aquí tendríamos básicamente dos opiniones: quienes minimizan su participación y quienes la ponen en un rango de primer orden. Para Moshe Sharon,²⁶ por ejemplo, no

²⁴ Véase el artículo “Dirham”, en *EE*².

²⁵ Patricia Crone en el artículo “Mawla”, en *EE*², discute este punto y piensa que hay exageración en la presentación de los *mawali* como los oprimidos y explotados del gobierno omeya. Desde un principio los no árabes penetraron casi todos los ámbitos de la sociedad árabe de modo muy rápido. “Popular image of mawali as an excluded people passively exposed to Arab whim and prejudice is quite wrong.” Es verdad que la aristocracia política y administrativa persa no tuvo problema en incorporarse a la élite árabe, pero esto no excluye que el campesinado y el pueblo común sufrieran discriminaciones y abusos.

²⁶ Moshe Sharon, *Revolt: The social and military Aspects of the Abbasid Revolution, Black Banners from the East II*, Jerusalem, Max Schloessinger Memorial, Hebrew University of Jerusalem 1990. Tiene otro estudio anterior, *Black Banners from the East: the Establishment of the 'Abbasid State*, Universidad Hebreo de Jerusalén, E. J. Brill, 1983. El primer libro citado es donde discute el tema que nos interesa.

cabe la menor duda que la *Da‘wah* en su etapa decisiva fue un movimiento básicamente sostenido por los árabes, que eran el grueso de su ejército y el núcleo de sus dirigentes.²⁷ Su posición parece provenir del supuesto ideológico de que cualquier oposición a los omeyas sólo podía provenir de los árabes, de entre los árabes y cuyos líderes debían ser árabes. En una palabra, es imposible concebir una oposición que no fuera árabe.²⁸ Otra percepción la encontramos en el estudio de Mohsen Zakeri,²⁹ quien en un contexto más amplio al referirse a la influencia persa en la sociedad musulmana, explica el origen de muchas instituciones como resultado de la influencia persa. Así, por ejemplo, el oficio de *qadi al-qudat* o el cargo de *muhtasib*, tendrían origen persa.³⁰

Al tratar la revolución abasí, su opinión es muy sensata y balanceada. Propone que dicho movimiento no sea explicado como exclusivamente árabe o persa, ni visto en términos raciales sino más bien locales, ya que los intereses de árabes y persas se vieron unidos de manera inextricable por las condiciones muy especiales que en ese momento prevalecían en Jurasán. Y aunque este tema necesita más investigación, hay otras evidencias que apuntarían a que la *Da‘wah* abasí, al menos en cifras, fue más una rebelión no árabe que árabe.³¹

Hay una carta del famoso secretario omeya Abd al-Hamid ben Yahya, editada y considerada como auténtica, dirigida a Nasr ben Sayyar,³² donde claramente se muestra que el gobier-

²⁷ *Revolt...*, *op. cit.*, p. 258.

²⁸ *Ibid.*, pp. 32, 258.

²⁹ Mohsen Zakeri, *Sasanid Soldiers in early muslim Society: the origins of Ayyaran and Futuwwa*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1995. Este libro tiene como base su tesis doctoral presentada en la Universidad de Utah en 1993.

³⁰ *Ibid.*, pp. 170 y 177. La opinión más generalizada es que el cargo de *muhtasib* o inspector del mercado, se inspira en el agoranomos de los bizantinos.

³¹ Ya Ph. Hitti había llegado a esta conclusión: “The majority of his (Abu Muslim’s) adherents were Iranian peasants and clients rather than arabs”, basado en al-Tabarí y Dinawari, *op. cit.*, p. 284.

³² Nasr ben Sayyar fue el último gobernador omeya de Jurasán, siempre leal a la dinastía. Murió el año 748 a los 85 años y a esa edad todavía enfrentó a los ejércitos rebeldes. Tuvo que salir de Merv y refugiarse en Nishapur cuando la ciudad fue tomada en marzo de 746, por los célebres (*da‘is*) propagandistas de la *hashimiya* Harith Ben Shurayj y Juday ibn al-Kirmani (misteriosamente asesinado como otros líderes árabes de dentro y fuera del movimiento). Por otra parte, las tropas omeyas de refuerzo fueron derrotadas en Rayy por Qahtaba ben Shabih (también murió asesinado), uno

no central de Damasco estaba plenamente informado de la revuelta y que la consideraba como un asunto de extremistas extranjeros enemigos del islam, a quienes llama “nabita” y a cuyo jefe describe en términos hostiles y peyorativos.³³

Elton L. Daniel³⁴ refiere a la tesis doctoral presentada por Saleh Said Agha en la Universidad de Toronto, en la que el autor hace un exhaustivo estudio prosopográfico de los participantes en la revuelta abasí. En números redondos Saleh S. Agha concluye que aproximadamente 37% eran mawali, 44% eran otros conversos no árabes, y sólo 18.5% eran árabes. Del grupo de los “incondicionales” de Abu Muslim, 89% eran no árabes y sólo 11% árabes.³⁵ En un artículo más reciente sobre la fuente más importante de la revuelta abasí, el *Akhbar al-Dawlah al-Abbasiyah*, S. Agha de manera convincente propone una nueva lectura de un pasaje que confundió entre otros a M. Sharon y refrenda su conclusión anterior: “La revolución —dice— fue un levantamiento de masas con la que concluyó el largo proceso clandestino de provocar a la población iraní. Este proceso descansa en dos grandes esfuerzos que la organización clandestina de la *hashimiyyah* llevó a cabo de manera simultánea: convertir las masas iraníes al islam y reclutarlas para sus

de los lugartenientes de Abu Muslim. El abuelo de Qahtaba fue uno de los que combatieron en la batalla del Camello a favor de Alí.

³³ Se puede consultar Ihsan Abbás, *Abd el-Hamid b. Yahya al-Katib wa-ma tabaqqa min risa'ilibi wa rasa'il Salim Abi al-Ala'*, Amán, Dar al-Shuruq, 1988. Esta carta fue descubierta por el autor y la comenta en la obra antes citada especialmente en las páginas 87 a 92. La carta fue escrita en tiempo del último califa omeya Marwán ben Muhammad (m. 750). Obviamente estos “nabita” son diferentes de los del tiempo de al-Jahiz, aunque tienen características similares. Véase al respecto Wadad al-Qadi, “Earliest ‘Nabita’ and paradigmatic ‘Nawabit’”, *Studia Islamica*, 78 (1993), pp. 27-61, quien también reproduce los términos hostiles en los que el ministro se refiere a estos rebeldes y a su líder. Sobre la autenticidad de ésta y otras cartas, puede consultarse Wadad al-Qadi, “Early Islamic State Letters: The Question of Authenticity”, en *The Byzantine and Early Islamic Near East, I*, Ed. A. Cameron y L. Conrad, Princeton, The Darwin Press, 1992.

³⁴ Elton L. Daniel, “Arabs, Persians, and the advent of the Abbasids reconsidered”, en *The Journal of the American Oriental Society*, Ann Arbor, Michigan, 1997, vol. 117, núm. 3, pp. 542-548. En este mismo artículo hace una aguda crítica de los trabajos de M. Sharon y de M. Zakeri.

³⁵ La tesis doctoral de Saleh Said Agha, a la que hace referencia Elton L. Daniel, es “The Agents and Forces that toppled the Umayyad Caliphate”, Universidad de Toronto, 1993.

filas.”³⁶ Esto vendría a demostrar que para esta época, la militancia y la lucha de los no árabes podría tener repercusiones extremadamente importantes en la orientación y evolución no sólo del gobierno sino de la misma comunidad y sociedad islámica. Abd el-Hamid le advierte a Nasr ben Sayyar que el triunfo de esta revuelta traería, sin duda, consecuencias desastrosas imprevisibles.³⁷

Los pronósticos pesimistas del secretario Abd el-Hamid no se cumplieron. El triunfo de la *Da'wah hashimiya* no destruyó al islam, pero sí tuvo la capacidad de cambiarlo y forzar a sus representantes religiosos a reconocer elementos contrarios a él y en algunos casos a islamizarlos. En este sentido, la tradición cultural persa preislámica, representada por gran número de musulmanes fue —a partir de la instauración de la dinastía abasí— mayoritariamente presente en la administración y en la corte califal; es decir, en puestos desde donde es posible orientar e imponer usos y valores diferentes a los árabes y a los del islam.

Las civilizaciones no se desarrollan en el vacío ni el bagaje cultural de los pueblos puede desaparecer de un día para otro. Aunque convertidos al islam, persas y otras etnias del área aportaron valores, ideas y costumbres a la formación de la civilización islámica.

Si el islam pretendía ser una religión universal, no podía aferrarse a lo árabe y negar y rechazar otras culturas.³⁸ Éste fue

³⁶ Saleh Said Agha, “Abu Muslim's Conquest of Khurasan: Preliminaries and a Strategy in a confusing passage of the *Akhbar Al-Dawlah al-Abbasiyah*”, *Journal of the American Oriental Society*, (2000), vol. 120. Reproducción electrónica de Proquest, p. 7: “The revolution was a mass uprising that concluded a lengthy clandestine process of inciting the Iranian population. This process rested on two major efforts which the clandestine hashimiyyah organization undertook simultaneously: converting the Iranian masses to Islam and recruiting the converts in its ranks”.

³⁷ Abd el-Hamid acusa a los rebeldes de “querer hacer desaparecer la verdadera religión y de tener como objetivo final la destrucción del islam y sus leyes”. Véase W. al-Qadi, “Earliest Nabita”, en *Studia Islamica*, 78, 1993, p. 33.

³⁸ Independientemente de la religión, los grandes imperios suelen promover el surgimiento de grandes civilizaciones. “Though secured through power and violence... the result is often conducive to creativity in the arts, letters and to sentiments of human affinity and affiliation” y “el uso de una lengua común como el árabe, es útil para romper las barreras étnicas y culturales”, Joel L. Kraemer, “Humanism in the Renaissance of Islam: A preliminary Study”, en *Journal of the American Oriental Society*, 104, 1 (1984): 135-164.

sin duda el más, o uno de los más importantes desafíos para los gobernantes y para los intelectuales musulmanes de la época: cómo reconciliar la universalidad del islam y el particularismo cultural de los musulmanes árabes y no árabes, cómo preservar la unidad en la diversidad, y lo difícil de distinguir entre lo esencial y lo secundario; de distinguir entre lo que es auténticamente islámico y lo que es sólo árabe. El islam no podía pedirles que renunciaran a su identidad más profunda, su lengua y sus valores culturales mientras no fueran opuestos a él, y aun siendo diferentes o contrarios a él, los conversos lucharían por la sobrevivencia de sus tradiciones culturales, por conservarlas y mostrar su superioridad a la tradición tribal árabe.

El problema se complica porque religión y cultura son con frecuencia inseparables aunque distintas. No parece haber religión sin cultura ni cultura sin religión, y había la gran tentación de pedirles a los conversos no árabes que no sólo aceptaran la religión islámica sino también elementos culturales y sociales del arabismo; y por el lado de los conversos, al querer salvaguardar sus tradiciones culturales, la de pretender revivir tradiciones religiosas de la era preislámica; sobre todo usarlas para expresar una protesta política contra el Estado islámico. No parece haber duda y sí gran consenso en cuanto a que en la oposición política contra los omeyas, y en concreto el movimiento que llevó a los abasíes al poder, estuvo presente en gran medida el sectarismo religioso islámico, preislámico y sincretista.³⁹

Podemos nombrar a kharijitas, murji'itas, hanafitas, qadiritas, la mutázila, shiítas y sus varias expresiones, mukhtariyya, kaysaniyya, la hashimiyya, la Zaydiyya y los movimientos extremistas como los *ghulat* y en parte la rafida o rawáfids. Ya en tiempos de la dinastía abasí, en especial después del asesinato de Abu Muslim, aparecerán varios movimientos, entre otros, el de Sonpad o Sinbad, el de al-Muqanna, la *rawandiyya* y otros que cubre el nombre genérico de Zandaqa, asociados con el maniqueísmo, como ya se dijo antes.

³⁹ Ésta es la percepción del secretario Abd el-Hamid, como señalamos antes. Entre otras cosas dice también que estos rebeldes inventan mentiras sobre el Corán y el profeta, y afirman que el profeta ocultó la mayor parte de lo que le fue revelado, cosa que parece tener marcados tonos shiítas.

La conclusión es evidente: se impone la necesidad de crear una ortodoxia islámica; o sea, un cuerpo doctrinal homogéneo obligatorio para todos los creyentes en el que se manifiesten las creencias básicas del islam, sus fundamentos y su esencia. De esta forma el califato está dando su respaldo al esfuerzo de los ulema y saldando su deuda con ellos y el islam. Pero la razón de crear un cuerpo doctrinal no es sólo para apoyar a los ulema, sino porque el sectarismo islámico o preislámico es una forma de oposición política, que hay que combatir.

Lo que hay que examinar ahora es cuál fue la participación y el papel del califato en la elaboración de esta ortodoxia; de modo especial elucidar si el poder califal intervino en definir su contenido. Hay dos aspectos que son extremamente importantes: el aspecto legal y el aspecto doctrinal; el primero se refiere al comportamiento de los creyentes; es decir, la necesidad de elaborar un código de conducta, la ley apropiada para la *ummah* islámica, y el segundo a las verdades que hay que creer; o sea, se trata de establecer y definir el credo islámico.

Ambos aspectos iniciaron su desarrollo en la época omeya tanto como reacción a problemas internos, especialmente políticos, como debido a la necesidad de enfrentar los desafíos de religiones y filosofías extranjeras. Es de notar que los califas omeyas no intervinieron expresamente en tratar de influir sobre el contenido de la ley o del credo islámico, aunque desde luego alentaron y protegieron a quienes defendían la legitimidad de su califato; por ejemplo, a los seguidores de la corriente *murj'ita*, a quienes se les acusa de defensores de los omeyas y de laxitud moral por tolerar la moralmente mala conducta de los califas. Cuando algún califa condenó a muerte a algún seguidor de la *qadiriyyah* o libre albedrío fue más bien por su militancia política que por sus ideas, como lo anotamos anteriormente.

Parte fundamental de las relaciones entre religión y Estado en la época abasí, será dilucidar si los califas abasíes trataron de controlar o intervenir en la elaboración de la ley o la doctrina de fe; para esto examinaremos la conducta de cada uno de ellos. En el corto reinado de al-Saffah no hay indicios que haya tenido la intención, el interés o el tiempo para hacerlo. Su preocupación se centró en los problemas más apremian-

tes como la eliminación de toda oposición y la consolidación del poder, para lo que debía no contrariar a los ulema de quienes recibía un apoyo vital para afirmar y defender su legitimidad.

En relación con el reinado de al-Mansur, además de los relatos de las historias clásicas, tenemos un documento escrito, la *Risalah fi al-Sahaba* de ibn al-Muqaffa y el lenguaje plástico de la construcción de Bagdad⁴⁰ que pueden revelarnos el ambiente intelectual de su época, como su propio pensamiento acerca de la institución califal y su relación con la institución religiosa. Es verdad que la *Risalah* no es obra de al-Mansur ni él la solicitó, pero es reveladora de las ideas que circulaban en los ámbitos del poder y en el entorno más cercano al califa, en relación con problemas apremiantes de diverso tipo que necesitaban solución apropiada. Uno de esos problemas es precisamente el de la autoridad religiosa del califa: debe o no tener el califa ingerencia en asuntos religiosos; tiene o no tiene alguna función en cuestiones estrictamente religiosas; debe o no intervenir en cuestiones legales o de doctrina. No todo el mundo tenía una clara respuesta a estas preguntas, y no todos estaban de acuerdo con la posición de la mayoría de los ulema que pretendían reservar para ellos de manera exclusiva el derecho de determinar la legislación y el contenido del credo islámico.

En relación con este punto, tenemos un precedente histórico: el desinterés y la ignorancia, de modo general, de los omeyas en asuntos religiosos, que los hace no interferir en estas cuestiones;⁴¹ en contraste, la recién instaurada dinastía busca una nueva relación entre califato y religión. Por otro lado, está el ejemplo de los “rashidún”, en particular Uthmán, quien

⁴⁰ La obra más duradera de al-Mansur fue sin duda Bagdad. En cuanto a Ibn al-Muqaffa, se le considera uno de los creadores de la prosa árabe. Fue traductor de varias obras de la tradición cultural persa sobre instituciones, crónicas de reyes, sus costumbres y valores; una de las más célebres es *Kalila y Dimna*. En ella puede observarse una moralidad enteramente práctica, cuyos consejos rara vez alcanzan un alto grado ético y se restringen a la esfera del “*savoir vivre*”, la astucia y la explotación de las pasiones para beneficio propio, como se expresa F. Gabrieli. Véase art. en *El*².

⁴¹ Los califas omeyas que para sus admiradores eran “pilares y sostén de la religión”, cuando eran consultados sobre alguna cuestión legal o doctrinal, ya que eran la única institución oficial del islam, recurrián a los expertos sin arriesgarse a expresar una opinión propia. Véase P. Crone, M. Hinds *Caliph of God*, p. 48: “Umayyad caliphs are described as drawing their opinions from the ‘ulema’”.

en ausencia de otra instancia oficial fuera del califato, ordenó la edición y estandarización oficial del Corán, una acción de profundas implicaciones religiosas tanto legales como doctrinales; está también, ahora formulada de manera más explícita, la visión shiíta del *imām*, según la cual éste reúne en sí la máxima autoridad política y religiosa de la comunidad, y está también presente una concepción no islámica del gobernante político: la tradición imperial persa heredera de las ideas sánscritas, budistas y helenistas de esta área geográfica.

A priori, se puede suponer que los abasíes seguirán aquella doctrina que más convenga a sus intereses, sin importar su origen dado que el poder por su propia naturaleza busca sus propios fines, pero cuidando de dar la apariencia de obediencia y sumisión al islam en caso de no coincidir con la interpretación de los juristas. No todos los califas abasíes parecen haber estado conformes con la visión de los juristas que proclaman la superioridad de la religión, del Corán y la *sunnah* del profeta sobre el poder califal, que debe estar al servicio y obediencia del islam; sin embargo, no quisieron decirlo de una manera verbal explícita y tuvieron que recurrir a formas no verbales para expresar la opinión que tenían de la institución califal. Por otra parte darán las muestras necesarias y aceptables para los juristas de su adhesión y servicio al islam.

La *Risalah fi al-Sahaba* de Ibn al-Muqaffa (m. 757)⁴² le sugiere a al-Mansur, o tal vez con una osadía no común, lo invita a

⁴² Esta obra parece haber sido escrita por iniciativa del autor, lo que pudo incidir en que el califa ordenara o permitiera la muerte de Ibn al-Muqaffa. Aunque algunos dudan de que al-Mansur conociera esta *Risalah*, pensamos que sí la conoció, dado que al-Muqaffa estaba al servicio de prominentes miembros de la familia abasí (era secretario de ʿIsa ben Musa y Sulaiman ben Alí, tíos de al-Mansur) quienes pudieron haberle sugerido la idea o animarlo a escribirla. Las relaciones de al-Mansur e ʿIsa ben Musa fueron muy estrechas durante mucho tiempo, como lo muestra el historiador al-Tabarí. Este ensayo fue escrito a más tardar el año 2 o 3 del reinado de al-Mansur, año en el que murió Ibn al-Muqaffa, por lo que pudo haber tenido acceso a ella posteriormente. “Il n'est pas loin de penser que la Risalah fut une des causes de l'exécution de son auteur. Cependant, nous ne savons pas si elle parvint au Calife”, Ch. Pellat, “Ibn al-Muqaffa Conseiller du Calife”, en *Colloque Informatique et Langue Arabe*, Publications du Departement d'Islamologie, Universidad de París, Maisonneuve et Larose, 1976. En esta obra, Ch. Pellat comenta, edita el texto árabe y traduce esta *Risalah*. Ibn al-Muqaffa también redactó una carta de perdón (“*aman*”) a favor de Abdallah, el tío rebelde de al-Mansur, que éste debía firmar y en el que se comprometía, en los términos más fuertes, a respetar la vida de Abdallah. El escrito fue redactado por petición de

desempeñar un papel activo tanto en la formulación y proclamación de un código legal único y válido en todo el imperio,⁴³ así como a redactar para el ejército un escrito sucinto y claro sobre las creencias religiosas fundamentales del islam. Me parece que lo que pide Ibn al-Muqaffa al califa no es la redacción de un mero “reglamento” para el ejército, sino de un resumen sucinto y claro, con pruebas (racionales: *hujjah*) y sin exageraciones (doctrinales: *ghalw*), estas últimas palabras no sería necesario usarlas si se tratara de un mero reglamento disciplinario,⁴⁴ que deben aprender de memoria. En el párrafo inmediatamente siguiente, Ibn al-Muqaffa menciona las herejías que algunos oficiales y la tropa profesan acerca de al-Mansur, a quien igualan con Dios. En el párrafo & 25 de la edición de Pellat, Ibn al-Muqaffa retoma de nuevo la misma idea, e insiste en que el ejército debe recibir una educación (*adab*) sobre el Corán, la *sunnah* y sobre cómo alejarse de los herejes.⁴⁵ Esta sugerencia de que el califa, y no los juristas, redacte este escrito, es de extrema importancia porque lo que Ibn al-Muqaffa está implicando es que el califa es la autoridad suprema tanto en cuestiones políticas como en asuntos religiosos. ¿Cómo llegó a esta conclusión?, tal vez inspirado en el papel del *basileus* o emperador bizantino o quizás simplemente observando con agudeza la reali-

⁴³ Isa ben Musa y Sulaiman, y tanto llenó de cólera al califa que preguntó quién lo había escrito. Así informa al-Masudi, quien también nos dice que al-Muqaffa era sospechoso de herejía (*zindiq*). *The Meadows of Gold*, *op. cit.*

⁴⁴ Estoy tomando una posición contraria a la de Qasim Zaman quien en su libro *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden, E. J. Brill, 1997, afirma que la Risalah no promueve la supremacía del poder califal sino la cooperación entre los ulema y el califa. Para F. Gabrieli no hay duda que propone la subordinación de la *sharia* al poder político, *El²*.

⁴⁵ La palabra que usa Ibn al-Muqaffa es “*aman*” que Ch. Pellat traduce por “reglamento” y que S. D. Ghozlane por “catecismo”; literalmente significa “salvaguarda”. *Ghulat* es la palabra que designa los movimientos religioso-políticos con creencias extremistas y considerados heterodoxos, surgidos generalmente dentro de la *shia*.

⁴⁶ Ibn al-Muqaffa reconoce que los soldados jurasánies (la mayoría del ejército) “son amantes de la disciplina, bien vistos por la población, son honestos y castos, no cometen desmanes y son obedientes a sus superiores” (& 10). Si así de virtuosa es la tropa, no hay por qué hacer un reglamento disciplinario. Sin embargo, deben ser educados en su pensamiento, palabra y acciones, porque son de reciente conversión al islam y obviamente no han recibido una educación religiosa apropiada, y siendo de origen campesino actúan y hablan de una manera burda y vulgar, sin conocer las formalidades de la buena educación urbana. Véase Ch. Pellat, “Ibn al-Muqaffa...”, *op. cit.*, & 10.

dad de su tiempo. Los *fuqaha* y *ulema* apenas acababan de recibir reconocimiento oficial como nueva institución de la *ummah* y no estaban organizados, ni lo harán, de una manera jerárquica bajo una autoridad suprema con el poder de imponer una decisión de manera inapelable e incuestionable.

Al advertir que no hay uniformidad en las sentencias que los jueces dictan sobre el mismo crimen en las diversas regiones del imperio, e incluso a veces dentro de una misma ciudad,⁴⁶ Ibn al-Muqaffa insta al principio de los creyentes a asumir el rol de unificador de la legislación islámica. Debe ordenar que se le envíe por escrito un *dossier* de todos estos casos donde no hay uniformidad, examinar las razones de esta diversidad,⁴⁷ y finalmente —de acuerdo con su criterio y razonamiento personal (*ra'y*)— con la ayuda divina (inspiración de Dios, *yulhimuhu Allah*) redactar un código uniforme y único que pueda ser ampliado por sus sucesores con nuevos casos que se presenten en el futuro. Esta solución propuesta para unificar la ley islámica es totalmente opuesta a la interpretación de los juristas que se reclaman como los únicos autorizados a elaborar lo que se conocerá como la *shariah*.⁴⁸

Si al-Mansur llegó a considerar esta posibilidad, finalmente optó por descartarla. Bien sabía, y mejor que al-Muqaffa, la importancia y autoridad moral de los *ulema* entre el pueblo para defender o cuestionar la legitimidad de la nueva dinastía en caso de atreverse a tomar esta decisión. No era el momento, aunque no creo que no le haya halagado la idea. Es proba-

⁴⁶ “Hay no sólo falta de uniformidad sino contradicciones en las sentencias que se dictan en Kufa y Basra, incluso dentro de la misma Kufa”, *ibid.*, & 34.

⁴⁷ *Ibid.*, & 36. En el & 35 nos dice que hay hadices débiles, inventados, o mal interpretados, o mal uso del *qiyyás* o razonamiento analógico.

⁴⁸ Para los juristas, la diversidad de interpretaciones y escuelas de derecho lejos de ser una deficiencia es una gracia de Dios. Hay una conocida anécdota que relata la conversación entre Malik Ibn Anas (m. 795) fundador de la escuela malikita de derecho y Harún al-Rashid o en otras versiones entre Malik y Mansur. El califa le ofrece a Malik hacer su compendio de derecho (el *Muwatta*) obligatorio para todo el imperio, como el califa Uthmán hizo una edición única del Corán, pero el jurista cita un dicho del profeta: “las divergencias en mi comunidad son una bendición de Dios”. Esto muestra sin duda alguna que las élites estaban conscientes de este problema y que, en teoría, había dos opciones, la uniformidad califal o la diversidad de las escuelas de derecho. Prevaleció la opción de los juristas, cosa que será una constante en la historia del islam.

ble que Ibn al-Muqaffa concediera sólo un valor relativo a las religiones, como se ha sugerido, pero lo que sí se transluce de su *Risalah* es que su opinión de los *fuqaha* no era muy alta. Ciertamente los nombraba como parte de los *sahaba* o de la compañía del califa, pero como un grupo más entre otros, sin ensalzar su importancia como autoridad religiosa. Por otra parte, su colaboración con el califato y la función que Ibn al-Muqaffa les asigna, es la de concentrarse en ser los educadores del pueblo, que por su crasa ignorancia necesita ser adoctrinado y que se le enseñe que su deber fundamental es el de obediencia absoluta al califa. Al mismo tiempo, los *ulema* pueden ser informantes de lo que ocurre entre la masa y prevenir a tiempo al califa de cualquier intento de rebeldía. No es una opinión muy alta, en verdad. En todo caso, su incapacidad de alcanzar uniformidad en las sentencias judiciales, a los ojos de Ibn al-Muqaffa, los descarta para ser los promulgadores del código legal que necesita el imperio musulmán.

Este punto nos conecta con el problema de la relación entre razón y revelación. Nuestro autor hace una apología de la razón a la que parece otorgarle un valor semejante al de la revelación. Reconoce que la revelación es un acto de la misericordia de Dios por la que nos da a conocer algo inaccesible a la razón, pero si tenemos la razón (*faql*) y si Dios nos la dio, debe ser para usarla; de ningún modo puede ser un don inútil, por lo que es complemento de la revelación en aquellos asuntos que el Corán (*Kitab*) calla.⁴⁹ Por eso defiende el uso legítimo de la opinión personal (*ra'y*) para dilucidar sentencias no especificadas en el Libro. Sin embargo, y algo muy importante, este derecho (*haqq*) es exclusivo del *imām* o sea del califa.⁵⁰ Cuando Ibn al-Muqaffa explica cómo debe entenderse el dicho: “No obediencia a la criatura si hay desobediencia al Creador”, concluye que fuera de los casos claramente explícitos en el Corán,

⁴⁹ Como es sabido, en el islam se dio un encarnado debate entre los partidarios del uso de la razón y sus oponentes, en materia de derecho y teología. La mayoría de los juristas se oponían a someter la revelación al escrutinio de la razón; de ahí su rechazo a la teología mutazilí, al uso del *ra'y* y a la filosofía.

⁵⁰ Dos veces repite la misma idea, en el § 17 con una ligera variante: “laisa li ahadīn min al-nas fiha haqqun illa al-Imām” y “laisa li ahadīn fihi amrun”: nadie tiene derecho, o a nadie le concierne sino al *imām* el imponer una decisión como obligatoria, en los casos en que el Corán no tiene una prescripción explícita”.

de la oración, el ayuno, la limosna, la peregrinación y los *hudud* o castigos, el califa debe ser obedecido sin discusión en cualquier cosa que ordene que no contravenga los casos antes citados.⁵¹

Una de las obligaciones fundamentales y también de las más apremiantes del califa es ver que el pueblo, las masas como diríamos hoy (*al-ammah*), reciban una educación, que en su opinión es más imperiosa que proveerlos de alimento. El hombre, dice, está inclinado al mal y al desorden; de ahí que sea necesario enviarles hombres virtuosos, conocedores de los principios de la religión, que los ayuden a salir de su ignorancia y de sus inclinaciones al mal. Estos instructores deberán ser provistos de los medios de subsistencia para que cumplan su misión sin preocupaciones que los distraigan de su trabajo. Se sabe a ciencia cierta y sin la menor duda —continua— que ningún pueblo ha alcanzado su prosperidad sino por su *imām* ya que se trata de seres débiles, sin conocimientos y cuya reflexión es deficiente e incapaz de mostrarles los medios de llegar al bienestar. Pero no sólo el pueblo común necesita de la ayuda del *imām*, ésta es tanto o más necesaria para las élites (*al-khassah*) que lo que es para el pueblo. Es por intermedio del *imām* que Dios concede a todos la prosperidad, corrigiendo la agresividad de las élites y recordándoles el lugar que ocupan en relación con el pueblo así como el modo de comportarse con él.

De esta forma no hay duda que para Ibn al-Muqaffa la autoridad del califa es superior a la de los representes oficiales de la religión, los juristas o *fuqaha*.⁵² Aquí viene a cuenta lo que nos informa sobre las creencias de algunos oficiales y de las tropas jurasánies que lo llevaron al poder. Para ellos al-Mansur poseía por lo menos algo divino, si no es que de plano era Dios.⁵³

⁵¹ “El que desobedece al *imām* en esto, pierde su alma” (& 17). Para Ibn al-Muqaffa el pueblo, en gran número, es ignorante, carece de toda ciencia y es incapaz de reflexión (& 57). Por eso, su deber es obediencia absoluta al *imām* y sólo a él.

⁵² Tal vez Ibn al-Muqaffa estaba de acuerdo en que hubiera una institución paralela al califato, como lo era la institución encargada de los asuntos religiosos (credo y legislación) reconocida oficialmente por el califato abasí y tomada bajo su protección económica por lo menos; pero en lo que no estaba de acuerdo es en que esta institución fuera igual y menos superior al califato. Obviamente no era de la opinión de que el califa se mantuviera al margen del desarrollo legal y doctrinal en la comunidad.

⁵³ La secta rawandiya, en efecto, profesaba la divinidad de al-Mansur y le rendía culto. También sostenían que Abu Muslim era un profeta enviado por al-Mansur; así

Según ellos, refiere al-Muqaffa, el califa podía hacer cambios sustanciales en la religión, como ordenar que la oración se hiciera de espaldas a la *qiblah* (la orientación a la Meca), o que si él les ordenara a las montañas que se movieran se moverían; o sea, un poder divino.⁵⁴ Estas creencias recuerdan las afirmaciones hechas por un oficial omeya Khalid ibn Abdallah al-Qasri, gobernador de Iraq, quien aseguraba estar dispuesto a demoler la Kaba piedra por piedra si su califa (Hisham 724-743) se lo ordenara, ya que los califas son superiores a los profetas.⁵⁵ Los omeyas ya se autonombraban “califa de Dios”, o por lo menos así los llamaban sus representantes, como el mismo gobernador de Iraq, Khalid al-Qasri antes citado, lo hacía,⁵⁶ con lo que pretendía afirmarse la superioridad del califa sobre el profeta.

La relativa superioridad del califa o rey sobre los profetas hay que situarla en el contexto histórico regional. La tradición político cultural de un reino universal tiene sus raíces en el folclor de India, ampliamente difundido por el budismo y el helenismo.⁵⁷ La primera materialización histórica de este reino

lo señala el historiador Nawbakhti, citado por Jane Dammen McAuliff, *The History of Al-Tabari*, State University of New York Press, 1995, vol. XXVIII, p. 63, nota 287. Ch. Pellat duda que Ibn al-Muqaffa se refiera a esta secta en particular. Tabarí informa que estaba compuesta por jurasanies seguidores de Abu Muslim, que creían en la transmigración de las almas; que al-Mansur era su Señor y los proveía de alimento y que el año 141/758 empezaron a circunvalar su palacio gritando: “éste es el palacio de nuestro Señor”, III, p. 129.

⁵⁴ & 12, ed. Ch. Pellat. Al respecto D. S. Goitein comenta que conocemos muy poco el contenido de la propaganda secreta de los abasíes. “There is little doubt that the Abbasids employed the most extreme theories of Divine Kingship”, *op. cit.*, p. 123. Ya mencionábamos antes la presencia del sectarismo, de posiciones extremistas y de un extenso sincretismo en la *hashimiyyah*.

⁵⁵ Esta información proviene de al-Afghani, Aghani, vol. 19, p. 60, citado por S. D. Goitein, “A turning Point in the History of the Muslim State” (Apropos of Ibn al-Muqaffa’s *Kitab as-Sababa*), en *Islamic Culture*, 23, 1949, y ya antes por J. Wellhausen en su famoso libro *Das Arabische Reich*, p. 123, nota 3, traducido al inglés: *The Arab Kingdom and its Fall*, Londres, Curzon, 1973.

⁵⁶ *Encyclopaedia of Islam*, art. “Umayyads”, Tabarí II, 1199. Esto nos confirma cómo muchas de las orientaciones que siguió el califato de los abasíes estaban ya presentes entre los omeyas. “The governing structure at Damascus and in the provinces began to resemble pre-Islamic monarchy, and thus appealed to a majority of subjects, whose heritage extolled the absolute authority of a divinely sanctioned ruler”, como bien lo expresa la *Encyclopaedia Británica*, art. “Umayyads”. Sobre el uso del epíteto “Califa de Dios” entre los omeyas, véase Crone-Hinds, *Caliph of God*, *op. cit.*, pp. 6-11.

⁵⁷ Ch. Wendell, “Baghdad: Imago Mundi, and other Foundation-Lore”, en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, (1971), pp. 99-128. “The idea of the World-

universal se dio con la dinastía persa de los aqueménidas, a cuyo soberano los griegos se referían como “el gran rey” y ellos a sí mismos como “el rey de reyes” (Shahan Shah). Nada más natural que considerar el imperio musulmán como el heredero de los persas vencidos por los musulmanes, y continuadores por lo tanto de este reino universal. No hay sino dos clases de hombres elegidos por Dios para gobernar el mundo: los profetas y los reyes, cada uno en su propio papel y función, a través de la contemplación o de la acción, siendo la acción superior a la contemplación,⁵⁸ al menos en la práctica. Esta tradición presente ya entre los omeyas, paulatinamente se hará cada vez más visible entre los abasíes, pero no de una manera verbal, lo que ofendería y antagonizaría profundamente a los juristas,⁵⁹ sino a través de otras formas más sutiles, especialmente la etiqueta y el ceremonial de la corte. En los primeros tiempos del califato abasí, Harún al-Rashid representa el punto más alto.

La arquitectura y la pintura serán otras formas de proclamar el alto estatus del califa. Así, la fundación de la nueva ciudad capital en forma circular es parte de esta tradición india, budista, griega, persa e islámica.⁶⁰ La cruz dentro del círculo como lo fue Bagdad, es la imagen del mundo y del centro del monarca universal, como lo demuestra Ch. Wendell en su ar-

Ruler [...] came to Buddhism as part of the ancient Indian heritage”, Ch. Wendell, *op. cit.*, p. 101. “According to the Buddhist conception, the secular Monarch is the counterpart of the Buddha [...] Like the Cakravartin the Buddha is master of the world [...] they manifest the same principle, one on the spiritual, the other on the secular plane”, H. Zimmer, *Philosophies of India*, Nueva York, 1951, p. 129.

⁵⁸ Ch. Wendell, *op. cit.*, pp. 100 y ss. En el islam esta tradición se va imponiendo paulatinamente sobre todo entre y por las élites gobernantes a quienes favorece, y es rechazada por los juristas como contraria al islam. Recordemos el Nasihat al-Muluk de al Ghazali que literalmente reproduce esta tradición: “Hay dos clases de hombres elegidos por Dios y superiores al resto de los demás, los profetas y los reyes”, C. Bagley, *Nasihat al-Muluk o Counsel for Kings*, Londres, Oxford University Press, 1964, p. 45.

⁵⁹ De modo verbal, no hay una elaboración teórica, pero si pequeñas frases que parecen inofensivas, como “Khalifat Allah”, o “Zill Allah fi'l-ard”, Califa de Dios y no califa o sucesor del profeta de Dios, o Sombra de Dios en la Tierra, pero que en realidad son la punta del iceberg de esta concepción no islámica.

⁶⁰ “More than fifteen centuries before the foundation of Baghdad not only the circular but the concentric circular, plan had been widely used in the region between Eastern Asia Minor and Western Persia”, Creswell, Early Muslim Architecture, vol. ii, p. 21, citado por Wendell, *op. cit.*, p. 104.

título citado. Utilizando el lenguaje visual —como dice J. Lassner— Mansur se presentaba al mundo como el sucesor de los grandes emperadores del pasado.⁶¹ Ctésifon, la antigua capital de los sasánidas, y muy cercana a Bagdad, era una ciudad circular. Es interesante notar que 62 años antes que al-Mansur, el célebre gobernador omeya al-Hajjaj ben Yusuf (m. 714) mandó edificar a las orillas del Tigris la ciudad de Wasit, con la mezquita al lado de su palacio, de casi idénticas dimensiones que la mezquita y palacio de al-Mansur. El palacio de al-Hajjaj tenía una bóveda azulada, como el palacio del califa abasí. Una característica de los palacios imperiales era la famosa cúpula de color verde azulado, que representaba el cielo.⁶² En la India budista y en Asia Central, la cúpula llevaba representaciones de fenómenos y seres celestiales, que obviamente están ausentes en las bóvedas islámicas. Abu Muslim construyó su palacio en la ciudad de Merv, capital de la provincia de Jurasán de la que era gobernador, con esta bóveda imperial, pero ignoramos las razones que tuvo para hacerlo.⁶³ Al hablar de al-Mansur, ciertamente su intención no era una simple preferencia personal de gusto arquitectónico, sino la de presentarse como el heredero de la tradición imperial del área.⁶⁴

⁶¹ J. Lassner, "Some Speculative Thoughts on the search for an Abbasid Capital", en *Muslim World*, vol. LV, núm. 3, (1965), parte 2, p. 210.

⁶² "The dome entered Islamic art and symbology from both East and West [...] and [it] appears to have consistently symbolized the heavens, though it was normally employed in secular rather religious architecture", Ch. Wendell, *op. cit.*, p. 118. Era el gobernante civil quien tenía necesidad de legitimarse representando su conexión con lo divino. Hay tres palacios cuyas cúpulas azuladas han sido ampliamente alabadas por cronistas y geógrafos musulmanes: el de Muáwiya en Damasco, el de al-Hajjaj en Wasit y el de al-Mansur en Bagdad. Al-Hajjaj es conocido por ser un gran admirador de las tradiciones y prácticas sasánidas.

⁶³ ¿Estaba proclamando sus ambiciones personales de poder? Probablemente no fue del agrado de al-Mansur. Según su horóscopo, debía ser el fundador de una nueva y gloriosa dinastía. "Abu Muslim had consulted astrologers, who told him that he was to destroy a dynasty, create a dynasty, and be slain in the land of Rum. Al Mansur was then at Rumaiyat al-Mada'in, a place founded by one of the Persian kings, and Abu Muslim never suspected that he should meet with his death there, as he fancied that it was Asia Minor which was meant by the oracle", como refiere Mas'udi en su libro *Muruj al-Dhahab*, versión Internet: www.fordham.edu/halsall/source/masoudi.html#The%20Caliphate%20of%20Al%20Mansur,%20The%20Builder%20of%20Baghdad.

⁶⁴ "[Mansur] attempted to associate himself with that particular style of grand rule which characterized the great empires before him, and from which lingering Sasanian forms provided his most convenient models", como lo expresa J. Lessner, *op.*

Júpiter presidió el nacimiento de Bagdad y su horóscopo predecía su grandeza, fama, larga vida y que ningún califa moriría en ella. En todo el ceremonial que acompañó la fundación de la nueva capital, al-Mansur estaba representando el papel de los grandes reyes del pasado y el papel del Creador, simbolizando no sólo el cambio de dinastía, sino la soberanía universal decretada por mandato divino. No podemos sino pensar que Mansur estaba plenamente consciente del simbolismo y significado de sus actos y que asumía plenamente el papel que Alá le confería como el soberano universal escogido para gobernar el mundo. La confirmación de que así fue la tenemos en el hecho de que el visir Khalid ben Barmak, conocedor profundo de esta tradición ancestral, fue quien sugirió al califa la construcción de Bagdad: “le trazó el plan de la ciudad y le aconsejó llevárselo a cabo”, como sostiene Wendell apoyándose en Tabarí.⁶⁵

Por esta decisión al-Mansur escogió legitimar su autoridad mediante una tradición político-religiosa diferente a la del islam, que concede al rey un papel igual si no es que superior al de los representantes de la religión. De haber escogido representar el papel que el islam otorga a los gobernantes, hubiera sido un simple servidor de los ulema, sometido a su constante escrutinio, con un poder muy restringido y cuya legitimidad dependía de los hombres de religión.⁶⁶ Mientras que ahora cortaba de tajo su dependencia de los juristas islámicos, y proclamaba su legitimidad dependiendo exclusivamente de Dios: “Quien da el poder a quien Él quiere” (Corán, 3, 26) sin tener que rendir cuentas a nadie sino al Creador del mundo. En el § 2 de la *Risalah* Ibn al-Muqaffa le dice a al-Mansur que “Dios le dio la soberanía sobre la Tierra y la posesión de sus tesoros”, y en el § 17: “el único que tiene derecho a usar su opinión e imponerla” si no transgrede al Corán.

cit., p. 205. “The founding of cities, like the founding and endowment of religious edifices, is part of the sacerdotal function of the early King”, Ch. Wendell, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 123. *The History of Al-Tabari*, State University of New York Press, vol. XXIX, 1990, p. 4.

⁶⁶ En la opinión de H. Kennedy, “His policy was to establish a centralized, largely secular state [no explica más el término] based on a reliable, salaried army and an efficient revenue-gathering system”. Sus modelos eran dos grandes califas omeyas: Abd al-Malik y Hisham”, El².

Al-Mansur tenía una opción más, la de arrogarse el poder de decidir en asuntos no sólo legales sino también doctrinales, como le sugería Ibn al-Muqaffa, y abiertamente proclamar su superioridad sobre los profetas y sus representantes, los ulema. Pero no era tiempo de hacerlo.⁶⁷ Trató más bien de apaciguarlos y de hacerles ver que su fidelidad al islam estaba fuera de duda. Se distanció, rechazó con indignación y persiguió a los herejes que lo proclamaban Dios, por contravenir el punto central del credo islámico, la unidad y unicidad de Alá.⁶⁸

Al respecto, se debe también hacer ver que Ibn al-Muqaffa no parece haber pensado que el califa tuviera poderes extraordinarios o sobrehumanos como el *imām* del shiismo, si bien cuenta con una iluminación o inspiración divina cuando la solicita. Ibn al-Muqaffa le recomienda a al-Mansur distanciarse de los que lo veneraban como Dios, y éste sería el único punto en que el califa coincide con al-Muqaffa. Por el contrario, hay que traer a colación el & 14 en donde Ibn al-Muqaffa tajante y valientemente rechaza la opinión de los incondicionales del califa que sostienen que éste debe ser obedecido ciegamente sin cuestionarse si lo que ordena está de acuerdo o no con los mandatos coránicos: “Ninguno de nosotros tiene derecho a pedirle cuentas; ellos son los que poseen el poder y la ciencia y nosotros tenemos la obligación de obedecer e inclinarnos”.⁶⁹ Si Ibn al-Muqaffa está afirmando que hay que pedirle cuentas al califa, esta opinión no debió ser del agrado de al-Mansur.

Sin embargo, la suerte estaba echada; al-Mansur dio el paso y tomó la decisión trascendental de colocar la función y la legitimidad del califato fuera del ámbito y del control de la religión islámica. Ésta fue una sutil, pero a fin de cuentas declara-

⁶⁷ El Califa al-Ma'mún (813-833), dará este paso al tratar de arrogarse para sí el derecho de decidir el contenido del dogma islámico, como veremos.

⁶⁸ La secta Rawandiyah fue totalmente controlada y eliminada hacia el año 758-9 (Tab., III, 131). Una idea ampliamente difundida, en particular, entre los no árabes y la clase secretarial o de la burocracia, era que el gobernante o califa era un ser especial escogido por Dios y que poseía cualidades fuera de lo común para ejercer un gobierno justo; cuyas decisiones eran inapelables, responsable sólo ante Dios; cuyos juicios no discriminaban entre ricos o pobres, y era considerado el dueño de la vida y de las propiedades de todos sus súbditos. Algo así como Dios mismo; por eso es la “Sombra de Dios en la Tierra”.

⁶⁹ “*La yakun abadun minna alaibum basiban*”, Ninguno de nosotros debe pedirle cuentas.

ción de guerra a los juristas islámicos. Estaba introduciendo un elemento no islámico en el gobierno de la *ummah*. El califato es independiente de la religión islámica; tiene su propia vida y depende sólo de Dios. Es la lucha del poder político por mantener su independencia y vida propia.

Podemos hablar de los omeyas —generalizando— como de un gobierno secular en la práctica, en cuanto su vida personal y privada dejaba mucho que desear desde el punto de vista de la moral islámica, y en cuanto —en la administración— muchos asuntos se decidían según la eficiencia y conveniencia de la dinastía sin averiguar si estaban de acuerdo o no con el espíritu, los valores y las prescripciones coránicas. Sin embargo, no elaboraron una ideología o teoría para justificar esta práctica. Cuando hubo necesidad de defender su legitimidad política, asumieron una posición muy cercana a la de los partidarios del determinismo divino (*Jabr*). Es Dios quien ha instituido el califato y los ha escogido a ellos para ser sus califas. Nada sucede si Dios no lo quiere o lo permite; si ellos son los gobernantes de la *ummah* es porque en último término es una decisión divina.⁷⁰ Esto no implica que no sean responsables de su buena o mala conducta.

De al-Mansur y los siguientes califas abasíes se puede decir que en su vida privada no siempre hubo correspondencia con la moral islámica,⁷¹ pero en su vida pública trataron de gobernar más apegados a la doctrina islámica; que por lo demás ya se ha hecho explícita en las cuatro escuelas de derecho. Pero contrariamente a los omeyas, recurrieron a una ideología o tradición política diferente a la del islam para legitimar su derecho a gobernar, como continuadores de un imperio universal, de acuerdo con la tradición político-religiosa del área geográfica que los liberaba del sometimiento y dependencia de la religión islámica, colocándolos en una posición de igualdad o de superioridad a la religión. El califato abasí rechaza la concep-

⁷⁰ Las famosas cartas de Walid II y Yazid III, ambas reproducidas por Tabarí, II, pp. 1756 ss. y pp. 1843 ss, ponen énfasis en que los califas son los instrumentos de Dios para gobernar y, por lo tanto, exigen obediencia incondicional a ellos. La desobediencia y la revuelta serán duramente castigadas por Dios en ésta y en la otra vida.

⁷¹ Más que con los omeyas, la corte abasí dio cobijo a personajes, ideas, usos y costumbres de diferentes culturas y religiones, cosa que no era del agrado de los juristas. Tampoco eran de su agrado las diversiones de la corte.

ción islámica del poder político, que le exige obediencia y sumisión, y que afirma que el califato no tiene otra finalidad que existir para la religión. De esta forma se puede hablar de un Estado secular, al menos en sentido amplio. Pero no en el sentido de que haya rechazo del islam, al que por lo menos de palabra, siguen profesando, sirviendo y defendiendo. Tampoco se puede hablar de Estado secular en el sentido de que hayan adoptado para legitimarse una ideología no religiosa; simplemente optaron por una separación e independencia del islam, legitimándose en una tradición imperial anterior a la islámica.

No hubo necesidad de elaborar más esta teoría en términos doctrinales porque la oposición a ella no fue violenta y estaba respaldada y aceptada por un gran número de musulmanes, especialmente conversos no árabes quienes preferían un gobernante soberano universal que un humilde servidor de la ley religiosa. Así, se introdujo al islam una innovación más en el terreno político, además de la introducción del sistema hereditario hecha por los omeyas. Los juristas islámicos no vieron con buenos ojos esta innovación, pero mientras los abasíes no llegaran muy lejos —como negar en forma explícita la supremacía del Corán y la *sunnah*— ni tuvieran consecuencias perniciosas para el islam, no les quedó sino de mala gana tolerar esta desafortunada innovación política. Su fuerte oposición a frases como “Califa de Dios” y “Sombra de Dios en la Tierra”, denunciadas como blasfemias, a la reclusión del califa en su palacio y al complicado y simbólico ceremonial de la corte, no hicieron mella en los califas que siguieron igual, como si nada pasara.

De esta forma, mediante los abasíes el islam estaba pagando su deuda con las múltiples aportaciones de la cultura persa y otras culturas del área, incluyéndolas como parte integral de la civilización islámica, a pesar de que algunos de sus elementos fueran contrarios a los principios y valores de la religión islámica. ♦

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