

Ruiz Figueroa, Manuel

Califato y religión durante Los reinados de Al-mahdi (775-785), Al-Hadi (785-786) y Harun Al-Rashid
(786-809)

Estudios de Asia y África, vol. XLI, núm. 2, 2006, pp. 233-254
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58641203>

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

CALIFATO Y RELIGIÓN DURANTE LOS REINADOS DE AL-MAHDI (775-785), AL-HADI (785-786) Y HARUN AL-RASHID (786-809)

MANUEL RUIZ FIGUEROA
El Colegio de México

El propósito de este estudio es analizar qué tipo de relación tuvieron con la religión los califas de la nueva dinastía que llegó al poder después de derrocar por las armas a la dinastía omeya. Éste es el interés básico del estudio y quedan por lo tanto excluidos temas culturales, económicos o políticos en general, que no tengan relación directa con el tema central. En un estudio sobre al-Mansur,¹ a quien se debe considerar como el que logró realmente consolidar en el poder a la nueva dinastía, encontramos un hecho sorprendente: Al-Mansur que tuvo la oportunidad de reclamar para el califato el derecho de tener la última palabra sobre la legislación islámica no se atrevió a tomar esta decisión; dejó esta función a los juristas que la reclamaban como derecho exclusivo de los líderes religiosos. Tal vez este hecho se puede explicar porque el califa no se sentía totalmente seguro en el poder sin contar con el respaldo explícito de los ulema, cuya influencia y autoridad moral entre el pueblo había quedado patente en el derrocamiento de los omeyas.

Igualmente sorprendente fue en cambio su decisión de adoptar para el califato una legitimación político-religiosa fuera del islam, insertándose en la tradición cultural de esa área geográfica que habla de un monarca universal elegido directamente por Dios para gobernar el mundo. Al-Mansur se proclama el con-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 1 de febrero de 2005 y aceptado para su publicación el 21 de octubre de 2005.

¹ “Religión y Estado durante la dinastía abasí. El califato de al-Mansur”, en *Revisita de Estudios de Asia y África*, de próxima aparición.

tinuador y restaurador de esa monarquía universal, como queda plasmado en la construcción de la nueva capital, Bagdad.

Con esta decisión, al-Mansur está proclamando su independencia del islam e insinuando que el verdadero sentido de su poder se debe situar en un contexto anterior y más amplio que el islámico: en la tradición indo-iránica que concibe al gobernante como el representante de Dios en la Tierra, dotado de conocimiento privilegiado y de poderes casi divinos, dueño de la vida de todos sus súbditos, responsable sólo ante Dios y cuyas decisiones son inapelables. Un concepto totalmente inaceptable en la cosmovisión islámica. Esta preferencia de al-Mansur por una tradición no islámica es algo que evidentemente intentó conciliar de algún modo con el islam, a fin de no ofender a los líderes religiosos a tal punto que pudieran retirarle su apoyo y legitimación para gobernar. Resulta de sumo interés observar el comportamiento de sus sucesores: si siguieron este precedente de al-Mansur y actuaron como se espera de un monarca con poderes casi divinos, y de ser así, cómo actuaron para demostrar su total adhesión al islam y tener de su parte a los juristas y doctores de la ley.

No cabe duda que la familia abasí profesaba su completa adhesión a esta concepción no islámica del califato, ya que fueron educados por los miembros de la familia barmekí, cuyo fundador aconsejó a al-Mansur sobre la construcción de Bagdad.² En todo caso, la manera de gobernar de los abasíes muestra cómo usaron este poder arbitrario, casi divino, y cómo mostraban al mismo tiempo obediencia al islam en aquellos aspectos que les servían para incrementar su legitimidad y estimular entre el pueblo la opinión de ser un gobierno respetuoso de la ley religiosa. Creo, sin embargo, que no se sentían ni se concebían a sí mismos como un poder derivado sólo de la religión islámica y sujeto a ella en todos sus preceptos ni sumiso a sus representantes. Cómo hicieron para guardar el equilibrio entre estas dos visiones diametralmente opuestas es lo que me propongo dilucidar. En primer lugar veremos cómo actuaron para

² Tab. III, p. 320. El mismo historiador (Tab. III, pp. 384, 492) menciona a los miembros de esta familia y su nombramiento como tutores de los hijos de los primeros califas abasíes, así como la estrecha relación entre ambas familias, ya que los barmecíes ocupaban al mismo tiempo el cargo de visir.

aparecer como gobernantes obedientes al islam, y en un segundo momento expondré aquellos aspectos que evidencian su arbitrariedad como gobernantes, pues pretendían que sólo tenían que dar cuentas a Dios de sus actos.

Al-Mansur se ocupó personalmente y con la debida anticipación de obligar a su tío Isa ben Musa a renunciar a su derecho a la sucesión al califato. Este derecho fue cedido al hijo de al-Mansur, al-Mahdi, y en consecuencia ordenó que se le rindiera el voto de lealtad como único y legítimo heredero al califato.³ En el año 775 al-Mahdi sube al trono; una de sus primeras medidas fue la de lanzar una implacable persecución contra la herejía llamada *Zandaqa* —a sus seguidores se les llamaba *zindiq*—, probablemente una profesión religiosa dualista ligada al maniqueísmo⁴ que tuvo gran aceptación incluso entre algunos miembros prominentes de origen árabe, especialmente durante los califatos de al-Mahdi y al-Hadi.⁵

El surgimiento de esta secta, así como la proliferación de otros movimientos político-religiosos en los inicios de la dinastía abasí, tiene varias explicaciones. Por un lado denota un alto grado de superficialidad en la islamización de gran número de conversos y la tendencia natural sincretista de querer compaginar sus creencias anteriores con las del islam, ya sea como un intento de preservar la propia identidad o como movimiento revivalista ante la amenaza del islam de acabar con las religiones locales. En cuanto a las élites árabes, podría entenderse como la atracción hacia creencias religiosas más sofisticadas que las del islam.

³ Isa ben Musa, bajo presiones y amenazas combinadas con una jugosa recompensa en efectivo y en tierras, accedió a ceder a al-Mahdi su derecho, pero con la condición de que después de al-Mahdi él ocuparía el trono abasí. Tab. III, pp. 389, 467 ss, y 474-476.

⁴ Tab. III, p. 588, describe a los seguidores de Mani como una secta que rinde culto a dos principios, la luz y las tinieblas; prohíben comer carne y matar insectos y reptiles y permiten las relaciones sexuales con hermanas e hijas, entre otras cosas.

⁵ Tab. III, p. 549. Para mayor información sobre esta secta puede verse: F. Gabrieli, “La ‘Zandaqa’ au premier siècle abbasside”, en *L’Élaboration de l’Islam, Colloque de Strasbourg, 12-14 de junio de 1959*, París 1961; L. Massignon en la El³s. v. Zindik. F. Omar, “Some observations on the Reign of the Abbasid Caliph al-Mahdi 775-785 A. D.”, en *Abbasiyat, studies in the history of early Abbasids*, Bagdad, 1976, y G. Vajda, “Les Zindiqs au pays de l’Islam au début de la période abbaside”, en *RSO*, XVII, 1938, pp. 173-229.

Por otra parte, muchas de estas sectas fueron expresiones de oposición política y militar, de forma religiosa, a conductas o decisiones de los abasíes que consideraban inaceptables, tales como el asesinato de Abú Muslim o el rechazo de al-Mansur de ser considerado un ser casi divino por la Rawandiya.⁶

Estos movimientos venían a competir con la incipiente ortodoxia islámica. De ahí la impostergable necesidad de crear, difundir e imponer una religión única y oficial en el imperio islámico. Ésta era una cuestión de vital importancia desde la perspectiva de los líderes religiosos, los *ulema*. La ortodoxia islámica se debe implantar incluso por la fuerza —un deber que compete al califato—, con objeto de mantener la unidad y armonía de la comunidad musulmana, lo que también es de sumo interés para sus gobernantes.

Cumpliendo con esta obligación que impone el islam al gobernante musulmán, el califato no sólo se libraba de enemigos políticos sino que prestaba un servicio invaluable al islam, con la complacencia de los líderes religiosos que de esta forma darían su apoyo a la nueva dinastía, considerándola obediente a la religión, y en suma un gobierno islámico.

Ésta fue una de las políticas de al-Mahdi desde su llegada al poder. Ordenó la búsqueda, detención, interrogación y condena a muerte de los encontrados herejes. El califa se dio cuenta de que su dureza contra los herejes recibía la aprobación entusiasta y el apoyo firme de los *ulema*, por lo que se valió de esta medida para tenerlos de su lado. Los *ulema* ciertamente desaprobaban el papel que pretendían representar los abasíes de grandes monarcas universales que había iniciado al-Mansur, por lo que al-Mahdi tuvo buen cuidado de ostentarse como creyente devoto y obediente a sus deberes de califa musulmán.⁷ El historiador Tabarí menciona que a lo largo de su reinado, en diferentes ciudades y momentos, al-Mahdi mantuvo una persecución

⁶ Sobre estos movimientos véase mi artículo dedicado al califato de al-Mansur (de próxima aparición en esta revista). Pueden consultarse en la EI² los artículos correspondientes, Abú Muslim, khurramiya y Rawandiya, y también Wilfred Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, 1988.

⁷ Al-Mansur encarceló a Abu Hanifa, fundador de la escuela hanafita de derecho, por haberse atrevido a llamarle la atención.

constante contra los zindiq⁸ y otros herejes, como los gnósticos, y los jariyitas, y de tanto en tanto contra los alíes, sobre todo cuando se levantaban en armas. Una razón suficiente para matar a alguien era acusarlo de zindiq.⁹

Al-Mahdi se mostró como un califa cuyo amor por el islam quedaba públicamente atestiguado de otras maneras, como en la construcción y remodelación de numerosas mezquitas. Entre las más visibles estuvieron desde luego las ampliaciones de la mezquita de La Meca, de Basra y de al-Aqsa en Jerusalén. También continuó la práctica instaurada por el primer califa abasí, al-Abbás, de que el califa patrocinara y dirigiera la peregrinación anual a La Meca. Ésta fue una costumbre muy bien aprovechada por los abasíes para ostentar su devoción al islam de manera pública. Cuando el califa en persona estaba impedido para ir, nombraba al encargado oficial de dirigir y presidir la peregrinación.

El último año del reinado de al-Abbás, cuando el califa no podía asistir, Abú Muslim solicitó permiso al califa para hacer la peregrinación, esperando que el califa le confiriera el gran honor de presidir la peregrinación, pues se consideraba a sí mismo como el musulmán de más alto rango; esto le permitiría hacer ostentación de su gran séquito militar, de su enorme riqueza y de la devoción que le profesaba el pueblo jurasání: un velado desafío a la familia abasí.¹⁰ Al-Abbás, sin embargo, que conocía muy bien al gobernador de Jurasán, le informó a su hermano Abu Jafar, el futuro al-Mansur, de las intenciones de Abú Muslim y le sugirió que solicitara permiso para asistir a la peregrinación y así poder frustrar los propósitos de Abú Muslim, como sucedió.¹¹ Al-Mahdi continuó esta práctica que le permitía mostrar su adhesión al islam.

⁸ Tab. III, p. 499, “El año 773 ordenó al-Muhtasib de Alepo presentarle a los zindiq. Mató a muchos de ellos, a otros los crucificó y quemó sus libros”. Tab. III, p. 519. Los años 783-784 al-Mahdi extendió la persecución por todas las regiones de su reino y en 785 ejecutó a los zindiq de Bagdad (Tab. III, p. 522).

⁹ Tab. III, p. 376, como sucedió en un trágico caso en tiempos de al-Mansur.

¹⁰ En mi artículo citado sobre al-Mansur, hago referencia a las ambiciones personales de Abú Muslim de implantar una nueva dinastía.

¹¹ A Abu Jafar se le otorgó el honor de presidir la peregrinación. Al-Abbás murió cuando regresaban de la peregrinación, y le tocó a Abú Muslim informar de ésta a al-Mansur y anunciarle que debía suceder a su hermano al-Abbás en el califato.

En cuanto a su conducta privada y en contraste con todos los restantes califas, el historiador Tabarí apunta que diversiones prohibidas, juegos u otros entretenimientos nunca se vieron en el palacio de al-Mahdi.¹² El mismo autor señala que al-Mahdi no tomaba vino, aunque agrega que la razón era que no le gustaba.¹³ La austeridad de la corte, sin duda, fue también un elemento para atraer las simpatías de los doctores de la ley.

Otra política constante y universalmente aceptada por los abasíes fue la de continuar las campañas de verano contra los bizantinos. Al seguir la práctica de su padre, al-Mahdi religiosamente cumplió con la obligación que tienen los gobernantes islámicos de lanzar el *yihad* o guerra contra los infieles bizantinos. Exceptuando los tres años en los que por razón de la tregua firmada entre bizantinos y musulmanes no se combatió, todo el resto del tiempo nunca faltaron las campañas de verano; incluso se llevó a cabo una expedición naval.¹⁴ Dato interesante también fue que la expedición contra la emperatriz Irene, exitosa para los musulmanes y que concluyó con la tregua solicitada por la emperatriz, fue capitaneada por Harún, hijo del califa, quien se convertiría en uno de los más conocidos califas de la dinastía. Desde luego que el joven Harún estaba bajo el cuidado de su experimentado tutor Yahya ben Jalid el barmekí,¹⁵ quien fue el estratega real.

El año 161/777-778, tuvo lugar la rebelión del famoso auto-proclamado profeta al-Muqanna, “el velado”, por cubrirse la cabeza y la cara de modo que su identidad fuese desconocida. La rebelión se dio en Jurasán, lugar propicio para los levantamientos contra el califato por su lejanía de Bagdad. Esta sublevación política expresada en términos religiosos —un sincretismo entre islam y zoroastrismo—, denotaba el descontento de muchos grupos que poco o nada se habían beneficiado del triunfo abasí. El año 780 la rebelión fue totalmente sofocada y al-Mu-

¹² Tab. III, p. 392.

¹³ Tab. III, p. 513.

¹⁴ Tab. III, p. 491.

¹⁵ Tab. III, p. 505. A raíz de este triunfo, Harún fue nombrado segundo sucesor al trono y recibió el título honorífico de al-Rashid, “el rectamente guiado”. Fue también nombrado gobernador de Túnez, Egipto, Siria, Armenia y Azerbaiyán, siendo Yahya el verdadero administrador.

qanna, al verse perdido, se prendió fuego.¹⁶ Hay que mencionar que una de las políticas de al-Mahdi fue la de buscar y promover el acercamiento con los alíes; o sea, la shíá, los más cercanos familiares del profeta, descendientes del tercer califa, Alí y de Fátima, hija del profeta, y quienes debido a levantamientos armados de varios de sus miembros contra los abasíes al inicio de la dinastía, habían sido combatidos y discriminados. Al-Mahdi invitó a algunos de ellos a su corte y les otorgó jugosas pensiones, precedente que ayudará a entender la política del califa al-Mamún.

Al-Mahdi presionó a Isa ben Musa para que renunciara a su derecho al califato, lo que logró con amenazas y recompensas; al-Mahdi nombró a dos de sus hijos como sucesores, a Musa primer heredero y a Harún como el segundo para ocupar el trono. Tras un trabajo sutil y eficiente de persuasión por su esposa Jayzurán, y el tutor de Harún, Yahya ben Jalid el barmekí, al-Mahdi trató de cambiar el orden de sucesión. Ante las negativas de Musa de acceder a la petición de su padre, al-Mahdi se tornó más insistente; incluso pretendía hacer uso de la fuerza, pero murió en circunstancias no muy claras el año 169/786, después de diez años de reinado.

Fue sucedido por su hijo Musa que tomó el calificativo o sobrenombre honorífico de al-Hadi, “el [que] guía” hacia la verdad (785-786). Al-Hadi quería quitar a Harún de la lista de heredero al trono. Harún, personalmente se mostró dispuesto a renunciar al califato en favor de los hijos de al-Hadi, pero por consejo de su madre y de su tutor no lo hizo. En consecuencia, al-Hadi mandó encarcelar tanto a Harún como a Yahya ben Jalid. Bien le valió la negativa a Harún ya que al-Hadi murió en circunstancias misteriosas, probablemente envenenado por su propia madre.¹⁷ No obstante su corto reinado, apenas de un año, al-Hadi reinició la persecución contra los zindiq, abandonó la política de flexibilidad y tomó una actitud de dureza y de franca hostilidad contra los alíes, lo que provo-

¹⁶ Tab. III, p. 494.

¹⁷ Tabarí describe las tensas relaciones entre ambos. Jayzurán quería intervenir en muchas decisiones privadas y de gobierno, cosa a la que al-Mahdi se opuso violentamente y con las palabras más duras. Su madre juró que no volvería a verlo ni a hablarle. Tab. III, p. 569.

có inconformidad y revueltas, como quedó evidenciado en la conocida batalla de al-Fajj en Medina, que terminó con la muerte del rebelde al-Husayn ben Ali ben Hasan y la masacre de los partidarios de los alíes rebeldes, el año 169/785. Éste es sin duda el episodio que domina en la *Historia* de Tabarí sobre el reinado de al-Hadi y el que describe extensamente.

Resultado importante de esta implacable oposición a los alíes fue la dispersión de sus miembros, que abandonaron las ciudades sagradas de La Meca y Medina. Uno de estos alíes era Idris ben Abdallah ben Hasan, quien logró escapar a Marruecos después de la batalla de Fajj, donde fundaría el estado idrisí, shiita y políticamente independiente de Bagdad. Los alíes no sólo eran enemigos políticos de los abasíes sino que religiosamente eran opuestos a la mayoría sunnita, por lo que su persecución no eran mal vista por los líderes religiosos.

Entre los perseguidos por herejes zindiq, Tabarí menciona dos parientes cercanos de los abasíes que ocupaban cargos de gobernadores, uno era un hijo de Dawud ben Alí y el otro Yaqub ben al-Fadl,¹⁸ quienes fueron interrogados personalmente por al-Hadi y condenados a muerte. Para evitar el escándalo de derramar sangre hashemita (miembros del clan del profeta), Yaqub murió asfixiado; Dawud permaneció encarcelado hasta la muerte de al-Hadi.

Contrariamente al comportamiento austero de al-Mahdi, al-Hadi era dado a disfrutar de los placeres y tenía un carácter violento y caprichoso.¹⁹ A su muerte, fue sucedido por Harún al-Rashid (786-809), quien contaba con 22 años de edad,²⁰ sin que tuviera ningún contrincante que le disputara el derecho al califato. En el largo reinado de este califa —23 años—, sucedieron obviamente muchas cosas, pero la opinión general de los especialistas es que la figura idealizada que nos presenta la obra *Las mil noches y una noche*, no corresponde a la realidad, y su califato no fue ni mejor ni peor que el promedio de los abasíes.

¹⁸ Tab. III, p. 549. “Al-Hadi buscó con toda severidad a los herejes dualistas y mató a un considerable número de ellos.” Ahí menciona también a los dos hashemitas.

¹⁹ Tab. III, p. 586, relata cómo al-Hadi en la ciudad de Isabdh se puso a burlarse de quienes encontraba, insultándolos por simple diversión.

²⁰ Tab. III, p. 599. Sin embargo Tabarí también agrega que hay quienes dicen que tenía 21 años.

No obstante lo antes dicho, a decir de C. Bosworth,²¹ Bagdad se convirtió en una ciudad placentera y de muchos lujos, algo nunca antes visto, y aunque hubo repetidas revueltas en diferentes regiones del imperio, no hubo ninguna que amenazara seriamente la estabilidad general, por lo que el comercio pudo florecer, así como las artes y la industria y se pudo alcanzar un alto grado de prosperidad y de paz. La exitosa recaudación de impuestos y el comercio en gran escala, permitieron que el califato y sus servidores se hicieran inmensamente ricos y pudieran hacer alarde de generosidad entre poetas y artistas e hicieran cuantiosas donaciones para la religión y los líderes religiosos.²²

La figura de Harún al-Rashid, el califa real, al menos en parte a mi modo de ver, corresponde con la del héroe de *Las mil noches y una noche*, en cuanto a que casi todo lo que hacía, lo hacía en grande, tanto en lo que era de alabar como en lo reprobable. Así, continuó la práctica de sus antecesores abasíes de hacer y presidir la peregrinación cada año. El primer año de su gobierno, después de dar a las tropas buena suma de dinero al inaugurar su reinado, y amnistía a buen número de opositores y otros prisioneros, emprendió su primera peregrinación como califa (170/787). Tabarí relata que “llevó a los habitantes de los dos santuarios [La Meca y Medina] numerosos regalos y les distribuyó cuantiosa suma de dinero. Se dice que el mismo año no sólo hizo la peregrinación sino que comandó una expedición contra los infieles bizantinos”.²³ La juventud de al-Rashid explica su intensa actividad. El historiador al-Masudi, cuenta de Harún al-Rashid:

During the whole of his reign he performed the pilgrimage to Mecca or carried on war with the unbelievers nearly every year. His daily prayers exceeded the number fixed by the law, and he used to perform the pilgrimage on foot, an act which no previous Caliph had done. When he went on pilgrimage he took with him a hundred learned men and their sons, and when he did not perform it himself he sent three

²¹ C. E. Bosworth, *The History of al-Tabari, The Abbasid Caliphate in Equilibrium*, State University of New York Press, 1989, p. xviii.

²² Tab. III, p. 764, constata que cuando murió al-Rashid había en el tesoro estatal nueve millones de dirhams.

²³ Tab. III, p. 605.

hundred substitutes, whom he appareled richly, and whose expenses he defrayed with generosity.²⁴

Tabarí estructuró su *Historia* por años; uno de los primeros datos que suele dar al comenzar los sucesos del año en cuestión es referir quién condujo la campaña de verano contra los bizantinos y quién presidió la peregrinación. Relata también cómo a su paso el califa iba haciendo alarde de su extravagante generosidad; así, al-Rashid continúa la práctica de llevar a cabo estas dos obligaciones que impone el islam a sus gobernantes, y que por realizarse las dos de una manera pública y bien publicitada, le confiere al califa el aura de buen musulmán y de gobernante legítimo a quien se debe obediencia incondicional. La peregrinación sirve también para repartir entre los guardianes de la religión, los viajeros y los más necesitados buenas sumas de dinero, que además de cumplir otra de las obligaciones coránicas, realzan la bondad y generosidad personal del gobernante.

El año 186/802 al-Rashid aprovechó la peregrinación a La Meca para leer solemnemente el documento en el que designaba a su hijos al-Amín y al-Mamún como sus sucesores y en qué forma debía efectuarse esta sucesión. Los dos sucesores juraron obediencia al juramento en el más sagrado de los santuarios del islam y delante de un sinnúmero de líderes religiosos y de todo el pueblo congregado en la mezquita. No puede dudarse que la intención del califa era buena y pretendía regular el sistema de sucesión —ya que en la tradición política del islam no es el primogénito quien tiene derecho exclusivo al trono— y así evitar la discordia entre sus hijos, pero aun así a su muerte siguió una desastrosa guerra civil entre ellos. La opinión común de que se trataba de una división territorial —cosa muy criticada por sus contemporáneos como señala Tabarí— ha sido cuestionada por Tayeb El-Hibri,²⁵ pero este tema sale del interés particular de este trabajo.

²⁴ Al Masudi, *The Meadows of Gold*, (*Muruy al-Dhabab*), trad. de Paul Lunde, Caroline Stone, y Paul Kegan, abril de 1989. <<http://www.fordham.edu/halsall/sbook1d.html>>

²⁵ Tayeb El-Hibri, “Harun al-Rashid and The Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession”, en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24, núm. 3, agosto de 1992, pp. 461-480.

En cuanto a las relaciones con Bizancio hay varios hechos que recordar. El año 187/803 la emperatriz Irene fue depuesta y el trono ocupado por un militar, Nicéforo, quien desconoció los tratados de paz y el tributo que debía pagar a los musulmanes, por lo que el califa en persona dirigió el ataque contra la ciudad de Heraclea que fue tomada y saqueada, con lo que Nicéforo debió renovar su pago anual del tributo.²⁶ El año 189/804 tuvo lugar un intercambio de prisioneros entre bizantinos y musulmanes, e igualmente en el año 192/809, lo que indica un grado de buen entendimiento entre ambos y que no se trataba de un enfrentamiento irracional llevado a cabo por fanatismo ciego. Parece más bien que se trataba sí de una relación hostil, pero en la que predominaban los momentos de respeto y cercanía, lo que no excluye actitudes de venganza irracional.

El año 190/805, Nicéforo envió el pago del tributo anual y de capitación que deben pagar los no musulmanes (*jaray* y *yizyah*) en el que se incluía él mismo, su hijo y sucesor, los nobles y el pueblo, y al mismo tiempo una carta donde solicitaba a al-Rashid que le concediera en matrimonio para su hijo una doncella originaria de Heraclea, capturada como esclava durante el saqueo de la ciudad. Al-Rashid accedió a su petición y envió a la esclava con regalos de diverso tipo, lo que dio lugar a que Nicéforo correspondiera con regalos igualmente variados, perfumes, brocados finos, halcones, y perros de caza, entre otros.²⁷ En cambio, el año 191/807 los bizantinos mataron al jefe de la campaña de verano al-Hubayri, y tomaron gran número de prisioneros musulmanes. En represalia al-Rashid ordenó que todas las iglesias de la región fronteriza fueran demolidas y que todos los cristianos (*ahl al-dhimmī*) de Bagdad debían de llevar algo que los hiciera reconocibles como cristianos en cuanto a su vestimenta y su cabalgadura.²⁸ Ésta es otra de las obligaciones del gobierno islámico: la de urgir a los no musulma-

²⁶ En realidad, cuando al-Rashid se retiró, Nicéforo de nuevo se negó a pagar el tributo, lo que obligó al califa a regresar a territorio bizantino y permanecer ahí a pesar del intenso frío “hasta que quedó satisfecho y se cumplió su objetivo”, Tab. III, p. 698.

²⁷ Tab. III, p. 710.

²⁸ Tab. III, p. 713.

nes tanto a pagar su tributo de capitación como la de mostrar de manera visible su estatus de “protegidos” del Estado islámico; en otras palabras, su inferioridad respecto a los musulmanes.

En cuanto a la práctica de perseguir herejes, al-Rashid no adoptó una política activa de búsqueda y persecución de éstos, aunque en una ocasión mando encarcelar a un sospechoso de herejía al que después de un tiempo dejó en libertad.²⁹ Lo que desde luego hizo fue reprimir levantamientos armados de grupos considerados herejes por la ortodoxia sunni, como tres intentos de revueltas jariyitas: una el año 180/796 en Jurasán, otra el mismo año en algún lugar del Kurdistán y la tercera también en Jurasán. El mismo año se dio un levantamiento de “los que se vestían de rojo”, promovido por un zindiq en Persia e Iraq, a quien al-Rashid mandó matar. También reprimió la rebelión del alida Yahya ben Abadallah en Daylam, al noroeste de Persia, sofocada más que nada por la habilidad diplomática del barmekí al-Fadl ben Yahya el año 176/792. Apareció también la secta sincretista muy activa en Azerbaiyán, la jarramiyah o jurramiya, llamada así por Jurram, una provincia persa que proclamaba que Abú Muslim no había muerto y que pronto reaparecería para restaurar la justicia en el mundo.³⁰

De esta manera está muy claro qué actividades y prácticas adoptaron los primeros califas abasíes para demostrar públicamente y sin lugar a dudas su adhesión al islam en el cumplimiento de las obligaciones que la ley religiosa le impone al gobierno islámico. Lo que resta por ver es si estos mismos califas asumieron la convicción de que eran mucho más que simples servidores del islam y de sus representantes, y si asumieron la actitud del gobernante, directamente escogido por Dios y únicamente responsable ante él, dueño de la vida de todos sus súbditos sin distinción alguna. Me parece que hay claros indicios de que así fue, y examinaré algunas de sus actitudes y prácticas, comunes a todos ellos.

En primer lugar tenemos la distribución de grandes cantidades de dinero, ya sea a poetas, cantores, secretarios, mendigos

²⁹ Tab. III, p. 668.

³⁰ El promotor de esta secta, Babak, fue capturado en tiempo del califa al-Mutasim (m. 833).

gos, etc., en retribución de algún servicio, que bien se podría calificarse de generosidad estrafalaria o extravagante, parecida al despilfarro que hacían los árabes preislámicos en grandes comilonas, cosa reprobada por el islam. Esa manera de distribuir el dinero da la impresión de querer imitar la conducta divina, que como dice el Corán, Dios da a quien quiere o Dios hace lo que le place.³¹ Cuando en varias ocasiones los ministros del califa le comentaban que 5 000 dirhams eran más que suficientes —por ejemplo en lugar de 50 000— el califa solía decir: “Yo trato de ser generoso, pero tú me aconsejas la tacañería”. No cabe duda que esta conducta quiere expresar el dominio incuestionable que tiene el califa como representante de Dios en la Tierra de disponer de las riquezas terrenales como a él le place, sin tener que dar cuentas a nadie. C. Bosworth³² al comentar al respecto, simplemente dice: “Eso es lo que se esperaba del califa”, y pienso que tiene toda la razón. Efectivamente el califa gobernaba para un pueblo que tenía esa concepción del gobernante, como amo absoluto, de quien sin embargo se esperaba además de generosidad y justicia que usara su poder, como Dios lo hace, para beneficio del hombre.

Lo mismo podemos decir cuando observamos la absoluta arbitrariedad de los califas que estamos analizando para decidir sobre la fortuna y la vida de sus súbditos, sin importar su posición social. Incansablemente, año tras año Tabarí nos relata: este año fulano de tal fue removido de gobernador, de ministro, etc.; a veces mandado matar, e invariablemente sus propiedades confiscadas,³³ otra manera de enriquecer el tesoro califal. Es sorprendente la facilidad con la que el califa decide si alguien debe vivir o morir. El verdugo siempre estaba presente cerca del califa, y siempre había un tapete de cuero listo para sacar los cadáveres de los ajusticiados. Cuando alguien era llamado para ir al palacio califal, sobre todo cuando sabía que el califa estaba disgustado con esa persona, solía ungir su cuerpo en preparación para una posible muerte y poder ser enterrado como lo requiere el ritual.

³¹ Corán, 2, 253: “Dios hace lo que quiere”; 17, 54: “Dios hace lo que le place”; “El da la vida y la muerte”, 44, 8, etcétera.

³² C. Bosworth, *History of al-Tabari...*, op. cit., p. xx.

³³ Véase, por ejemplo, Tab. III, pp. 607, 713.

Una de las ejecuciones más conocidas fue el caso de Abú Muslim en tiempos de al-Mansur: su cadáver despedazado fue envuelto en un saco de cuero. Otra ejecución sucedió cuando Al-Mahdi, durante una de las muchas francachelas con sus compañeros de juerga, recibió un mensaje al oído de uno de sus eunucos; salió de la fiesta y al poco rato volvió con dos charolas, cada una con la cabeza de una mujer muy hermosa que despedía exquisito perfume: se trataba de dos esclavas lesbianas encontradas a punto de cometer una conducta reprobable. El califa decidió actuar y privarlas de la vida. La fiesta continuó impermeable y nadie reprobó esta conducta. La lista de ejecutados es larga, y también podemos deducir que eso era lo que se esperaba del gobernante. Poco tiempo antes de la muerte del califa al-Rashid, se logró retomar Bujara y capturar a Bashir, hermano del rebelde Rafi' ben Latí. Fue llevado a la presencia de al-Rashid, quien estaba recostado sobre su trono; al-Rashid después de reprocharle en el tono más severo, ordenó que lo descuartizaran sin afilar sus espadas. Al terminar, el califa preguntó "cuántos pedazos", y le informaron que fueron 14 pedazos. Hubo casos en los que la justicia nada tuvo que ver, sino que se trató de simples abusos del poder, un acto de venganza personal; como por ejemplo el caso de la hermosa esclava Amat al-'Aziz, de una belleza extraordinaria, quien fue presentada como regalo a al-Mahdi, y el califa a su vez la regaló a su hijo al-Hadi, quien la tomó como esposa. A la muerte de al-Hadi, se convirtió en esposa de al-Rashid. Un tal al-Rabi' fue acusado ante al-Hadi tras ufanarse de haber tenido relaciones sexuales alguna vez con la esclava Amat al-'Aziz, antes de que se la regalaran a al-Mahdi. Este hecho fue su sentencia de muerte. El califa lo llamó a su presencia y lo invitó a que lo acompañara a tomar vino. Al-Rabi' sabía que el vino estaba envenenado pero no podía dejar de tomarlo. Al llegar a su casa narró a sus hijos lo sucedido y les anunció que al día siguiente estaría muerto, como efectivamente sucedió.³⁴

En este rubro, no cabe duda que el caso más sorprendente de gran impacto en todos los niveles sociales fue la caída de la familia barmekí, que tan cerca había estado del palacio califal y

³⁴ Tab. III, pp. 597-598.

que tantos e importantes servicios dio a los abasíes. Aunque la sociedad estaba acostumbrada a ver cambios bruscos de fortuna, éste fue un caso excepcional. Los barmekíes no sólo habían logrado el inmenso poder que les habían delegado los califas, sino que por su posición de visires también habían acumulado enormes riquezas, menores sólo al poder y fortuna del califa. La generosidad de esta familia es proverbial hasta el día de hoy. No había nadie —sin importar si era rico, pobre, ligado a la corte o enemigo del califa— que no recibiera la ayuda solicitada. Como el califa se hacía cada vez más invisible e inasequible al pueblo, era el visir el que estaba en directo contacto con toda la población; de ahí que el amor y la lealtad del pueblo hacia ellos se hacía cada vez más grande. De manera semejante, como la tropa profesaba su lealtad incondicional al gran líder militar Abú Muslim, los barmekíes estaban en el corazón y en la boca de todos; los poetas les componían versos y el pueblo los repetía.

No era extraño que los celos y la envidia se adueñaran de al-Rashid, fomentados por las mentiras y la envidia de los enemigos de la familia barmekí, de los que tenían muchos. El califa debía demostrar que él era el único poder en la Tierra, que decidía sobre la vida y la fortuna de sus súbditos sin importar su riqueza, poder o servicios prestados al califato. El historiador al-Mas'udi describe esta situación con gran objetividad y franqueza:

The family of the Barmecides had originally been Zarathustrians in religion, but from the time of their embracing Islam they continued to be good Muslims. They were the crown and ornament of their age. Their generosity passed into a proverb; adherents thronged to their court from every side, and multitudes centered their hopes on them. Fortune showered upon them a prodigality of favors. Yahya and his sons were like brilliant stars, vast oceans, impetuous torrents, beneficent showers. Every kind of talent and learning was represented in their court, and men of worth received a hearty welcome there. The world was revived under their administration, and the empire reached its culminating point of splendor. They were a refuge for the afflicted and a haven for the distressed. The poet Abou-Nowas said of them: "Since the world has lost you, O sons of Barmec, we no longer see the ways crowded with travelers at sunrise and sunset."

Rashid lifted his head out of his skirt, and from his mouth came these words: "O God, do thou so favor Jafar the Barmecide that he

may kill me, or make me quickly powerful over him that I may cut off his head from his body; for with anger and jealousy against him I am near to destruction.”

After the destruction of this family, the affairs of Rashid fell into irretrievable confusion. Treason, revolt, and rebellion assailed him in different parts of the empire. He himself became a prey to disease, and was tortured by unavailing remorse. If any one blamed the Barmecides in his presence he would say: “Cease to blame them or fill the void.” So great was the disaffection aroused by his treatment of them that he removed the seat of government from Bagdad to Rakkah, on the Euphrates.

El historiador Tabarí con no menor objetividad y quizá con mayor percepción política, parece interpretar este suceso como una “advertencia” (*ṣibrāh*), como sugiere C. Bosworth,³⁵ y un recordatorio; es decir: el que tiene el poder soy yo, a mí me pertenece la vida y la riqueza de todos mis súbditos y yo puedo disponer de ellos como a mí me plazca; no importa si aparentemente se merecen o no la muerte.³⁶ No parece haber dudas de que todos lo entendían así: que el califa era el árbitro supremo de la vida y propiedades de sus súbditos. En este sentido relata Tabarí que Husayn ben Muṣadh, un hermano de leche de al-Hadi, contaba cómo de joven solía jugar con al-Hadi y tirarlo al suelo y revolcarlo sin ningún temor. Pero cuando asumió el manto del califato y tomó el lugar donde se imparcen las órdenes y prohibiciones, no podía contener su terror ni su miedo delante de él.³⁷ Tenemos, por ejemplo, las palabras de uno de los tantos acusados injustamente ante el califa, quien sin embargo reconoce la autoridad del califa para matarlo: “Tú tienes absoluta autoridad sobre nosotros; así que haz lo que tú quieras.”³⁸ La consternación por la desgracia súbita de los barmekíes fue impactante, pero nadie se atrevía a reprochar al califa su

³⁵ *The History of al-Tabari...*, op. cit., p. xviii.

³⁶ La caída de los barmekíes sigue llamando la atención de los especialistas que tratan de dilucidar cuál fue la verdadera razón detrás de su desafortunado destino. Ya los contemporáneos discutían sobre este asunto. Tabarí dice que “en cuanto a las razones de por qué al-Rashid mató a Ja'far ben Yahya el barmekí, hay varias opiniones” (Tab. III, p. 667). Probablemente las causas fueron varias, pero veo difícil poder excluir la envidia y los celos hacia una familia que con o sin intención estaba opacando al califa, la “sombra de Dios en la Tierra”. Ésta es una de las causas que aduce Tabarí.

³⁷ Tab. III, p. 586.

³⁸ Tab. III, p. 693.

acción. Cuando llegó a sus oídos que alguien con el valor que confiere al alcohol profesaba venganza, fue llamado a su presencia e invitado a hablar al respecto. Como espontáneamente no lo hacía, sino que negaba todo, al-Rashid lo invitó a tomar vino y éste soltó la lengua. Al descubrir la verdad, al-Rashid lo maldijo y a los pocos días fue decapitado por su propio hijo, quien lo había delatado ante al-Rashid.³⁹

Esta conducta de los califas, a mi modo de ver, ejemplifica la conducta del soberano como el representante de Dios en la Tierra; responsable sólo ante Dios, y como Dios, dueño de la vida y la fortuna de sus súbditos. Estamos en un contexto opuesto y contrario a la concepción islámica del gobernante, que es sólo el ejecutor de la justicia islámica. Son los jueces religiosos, los *qadis*, los que deben determinar si alguien merece o no la pena de muerte y al califa ejecutarla; sin embargo, en la práctica es sólo el califa quien decide, sin siquiera consultar a los *qadis*.⁴⁰ El califa es al mismo tiempo juez y ejecutor de la justicia, como lo dice con toda claridad Abd al-Malik ben Salih, quien representaba los intereses de los sirios en la corte de al-Rashid, acusado ante Harún de aspirar al califato. Interrogado por Harún y confesando su inocencia declaró: “Estoy satisfecho con que Alá sea el árbitro, y el principio de los creyentes el juez, porque sé que va a preferir el libro de Dios a sus pasiones y el mandamiento de Dios a sus inclinaciones personales.”⁴¹ El acusado de ninguna manera pone en duda la autoridad del califa, simplemente apela a su justicia. Así, los califas árabes tratan de compaginar dos visiones opuestas, la del islam y una anterior al islam que más les favorece y que les da independencia de la religión. Por otro lado tratan de demostrar su adhesión al islam en los actos públicos, obligatorios por el islam, y que usan con fines políticos.

Es en realidad una combinación interesante, y mientras no cause alarma entre los juristas se puede preservar el *statu quo* en las relaciones entre religión y poder político: en apariencia obediencia total a la religión, y en la práctica el uso del poder arbitrario e independiente, que implica sometimiento directo

³⁹ Tab. III, pp. 699-700.

⁴⁰ Palabras del gobernador de Juarasán a un opositor: “Tan sólo estoy esperando las órdenes del califa para darte muerte”, Tab. III, p. 14.

⁴¹ Tab. III, p. 690.

a Dios sin pasar por la venia de sus representantes religiosos. Para dar mayor legitimidad a su gobierno los abasíes usaban las insignias supuestamente heredadas del profeta, y al lado de éstas se servían del ceremonial y la etiqueta de la corte como lo hacían los grandes reyes soberanos del mundo antes de ellos.

Las insignias heredadas del profeta y conservadas en la familia son el manto del profeta (*burdah*), su espada (*sayf*), su parásol (*mizallah*), su anillo-sello (*jatam*) y su cetro (*qadib*). Estas insignias realzan la legitimidad del califato abasí, y le confieren cierta aureola de sacralidad a esta institución, conectándola directamente con lo sobrenatural.⁴² En cuanto al ceremonial de la corte, todavía no llega a su máximo esplendor, pero ya hay muchas prácticas tomadas de los antiguos persas y de los bizantinos con las que el califa hace ver su estatus especial de un ser privilegiado de Dios y puesto por sobre el resto de los mortales.⁴³ Ya en tiempo de al-Hadi se menciona que se hablaba con el califa que estaba oculto detrás de una cortina (*sitr*).⁴⁴ Los califas ocupan un trono (*marasim*) elevado en relación a su entorno, y sólo gente muy especial y cuando él lo permite le puede hablar en privado.⁴⁵ Conforme pasa el tiempo y la autoridad califal disminuye, más se compensará esta deficiencia con símbolos de poder, que serán sólo eso; en todo caso, su reclamo reconocido como legítimo entre el pueblo y los servidores de la corte, de árbitro y juez supremo de la vida y la fortuna de todos, lo colocan como un ser privilegiado por Dios, escogido por él como su representante en la Tierra, dotado de poderes casi como los de Dios mismo.

⁴² Para una explicación más detallada, véase la EI³ y también D. Sourdel, "Questions de cérémonial abbaside", en REI, núm. XXVIII, 1960, pp. 121-148.

⁴³ Véase Sourdel, *op. cit.*, J. Lassner, "Some Speculative Thoughts on the Search for an Abbasid Capital", en *Muslim World*, vol. LV, núm. 3, parte 2, 1965. Los otomanos quizás representan el grado más refinado de expresar el poder del sultán tanto a través de la arquitectura como del ceremonial. Véase *Architecture, Ceremonial and Power. The Topkapi Palace in the fifteenth and sixteenth Centuries*, de Gürlu Necipoglu, Nueva York, 1990. También puede consultarse de Janina M. Safran, "Ceremony and Submission: The Symbolic Representation and Recognition of Legitimacy in Tenth-Century al-Andalus", en *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 58, 1999, pp. 191-201. Es en el ceremonial de la corte donde se advierte influencia bizantina, mientras que la concepción misma del poder y su uso llegaron por Persia.

⁴⁴ Tab. III, p. 582.

⁴⁵ Tab. III, p. 574.

En cuanto a su relación con los líderes religiosos, creo que en este aspecto se sigue la norma tanto del islam como de la tradición del área geográfica, que exigen la cercanía entre religión y poder político. Lo que pide el islam, sin embargo, no es una relación de igualdad sino de subordinación del gobernante político a la religión. Profetas y reyes son los seres escogidos por Dios para administrar el mundo: era la frase favorita, y será incorporada a la tradición islámica. De esta forma, ya al-Muqaffa recomendaba a al-Mansur que los ulemas deberían estar presentes como parte de los hombres cercanos al califa.

Tal vez el caso más notable sea el de Harún al-Rashid, que como vimos no sólo patrocinaba el viaje a La Meca para la peregrinación a cientos de líderes religiosos, sino que gustaba de tenerlos a su lado para que le recordaran la transitoriedad de la vida de este mundo y que en algún momento él mismo tendrá que rendir cuentas a Dios. Al escuchar estas piadosas palabras, Harún solía conmoverse y se le veía llorar.⁴⁶ Hay que recordar también que deseoso de gobernar correctamente desde el punto de vista de la ética islámica, Harún pidió a Abu Yusuf (731-798), uno de los juristas más destacados de su época, que le escribiera un libro sobre el cobro de los impuestos por la tenencia y usufructo de la tierra. Abu Yusuf fue el discípulo predilecto de Abu Hanifa,⁴⁷ fundador de la escuela de derecho que lleva su nombre, y esta escuela tiene fama de ser la más tolerante en el uso del *ra'y* u opinión personal, pero no parece ser que ésta fuese la razón por la que Harún escogiera a Abu Yusuf. Parece más bien haber habido simpatía y amistad entre ambos.⁴⁸ Los juristas contemporáneos criticaban a Abu Yusuf por su cercanía con el poder y por las jugosas recompensas que recibía del califa.⁴⁹

Por lo que puede ser de interés para nuestro tema, en el *Libro de los impuestos* hay dos cosas que cabe hacer notar. En pri-

⁴⁶ Tab. III, p. 754.

⁴⁷ Abu Hanifa murió en prisión en tiempo de al-Mansur, el año 767, por reproducir al califa. (Véase *supra* nota 7.)

⁴⁸ Tabarí (Tab. III, p. 609) menciona que Harún ya había nombrado juez (*qadi*) del barrio oriental de Bagdad al hijo de Abu Yusuf, el año 174/790.

⁴⁹ Véase el artículo sobre Abu Yusuf en la EI²; puede verse también A. ben Shemesh, *Abu Yusuf's Kitab al Kharaj*, Leiden, E. J. Brill, 1969.

mer lugar el amplio margen de arbitrariedad que Abu Yusuf concede al califa en la toma de decisiones: frecuentemente, después de citar las diversas opiniones que se expresan sobre puntos controvertidos, el jurista deja la decisión final al califa, como si éste fuera la autoridad máxima en cuestiones legales.⁵⁰ Esto nos recuerda lo que opinaba al-Muqaffa —y le recomendaba a al-Mansur—: que el califa, y no los juristas, es quien tiene la última palabra. Esta es sin duda una actitud sorprendente viniente de un jurista cofundador de la escuela hanafita de derecho. Tal vez la explicación sea la que ofrece Ben Shemesh: que una cosa es opinar desde el escritorio, como lo hacen los juristas, y otra es la realidad misma a la que se enfrenta el califa que debe decidir y cuya decisión afecta el bienestar de sus súbditos.

La otra, igualmente sorprendente, es que el gran jurista Abu Yusuf no tiene ninguna medida legal para contraponer a la arbitrariedad absoluta del califa. No hay ninguna disposición legal en la ley religiosa que claramente permita deponer o por lo menos sustraerse de la obediencia al califa, excepto en los casos en que actúa directamente en contra de las prescripciones explícitas del Corán. De ahí que su exhortación en la introducción al *Libro de los impuestos*, sea el reconocimiento de que el califa sólo es responsable ante Dios, a quien tendrá que dar cuentas al final de su vida. Abu Yusuf compara al califa con el pastor de un rebaño; el pastor obviamente no es el dueño del rebaño, sino el encargado por el dueño de atender las necesidades del rebaño, y es el responsable del bienestar de las ovejas. De esta forma parecería coincidir con la teoría en boga de que el soberano terrenal es un elegido directo por Dios y sólo a él tiene que rendir cuentas.

Dios te ha escogido para que te hagas cargo de los asuntos de su comunidad y te ha hecho el pastor y responsable de ella. Ante Alá serás responsable de tu conducta y tus acciones. Los gobernantes darán cuentas a su creador como el pastor a su señor. No hay nada más detestable ante Dios que la corrupción. El gobernante negligente encontrará un fin rápido y desastroso. No te equivoques ni induzcas a tus súbditos al error. Ten cuidado de órdenes y decisiones tomadas con enojo. Prefie-

⁵⁰ Así, por ejemplo, “A ti [califa] compete decidir qué es lo mejor”, p. 23; “Tú eres quien debe decidir”, p. 52.

re siempre las cosas del otro mundo. Prepárate para el día en que comparecerás ante Alá. Dios en su gran misericordia ha nombrado a los gobernantes como sus califas [vicarios, representantes] en la Tierra y les ha infundido la luz de la sabiduría para iluminar todo asunto de sus súbditos y hacerles ver con claridad sus obligaciones y derechos cuando tengan dudas.⁵¹

Éstas son algunas de las muchas ideas y consideraciones que Abu Yusuf expone a la meditación y reflexión de al-Rashid. Se trata de una pieza oratoria de gran belleza que Ben Shemesh compara con la de un profeta bíblico. Más adelante aduce algunos hadices en relación a la obediencia que se debe a los gobernantes, que debe ser incondicional sin importar quién sea el gobernante. “El profeta dijo: el que me obedece, obedece a Dios y el que obedece al gobernante me obedece a mí”; es decir, equipara a los gobernantes con el profeta mismo. Otro *hadith*: No hay ningún precedente que pueda justificar levantarse en armas contra el gobernante. “No maldigas a tu gobernante; sé paciente. Los gobernantes son el azote con el que Dios castiga a los que quiere castigar. No te rebelles contra el azote de Alá.”⁵²

Abu Yusuf parece confirmar la tesis expuesta, de que la figura del califa es una curiosa combinación de principios islámicos e ideas políticas no islámicas. Un gobernante elegido por Dios, para hacerse cargo de su comunidad, dotado de una luz de sabiduría, una iluminación divina se podría pensar, cuya arbitrariedad no tiene límites, excepto el temor de encontrarse con el creador y el dueño del rebaño después de la muerte. Los gobernados tienen el deber de obedecerlo como si fuera el profeta mismo, y no deben oponerse a sus errores e injusticias, menos violentamente, sino considerarlo el instrumento divino para castigar a quien Dios quiere castigar.

En conclusión, al inicio del califato abasí, de al-Mansur a Harún al-Rashid, encontramos que lo islámico y lo no islámico parecen convivir pacíficamente. Las palabras de Abu Yusuf no son otra cosa que recomendaciones morales de la ética islámica para sus gobernantes. No son una teoría política ni un tratado legal sobre el poder político. Habrá que esperar mucho

⁵¹ A. ben Shemes, *Abu Yusuf's..., op. cit.*, pp. 35-39.

⁵² *Ibid.*, p. 42.

tiempo hasta que aparezca el jurista de la escuela shafíita de derecho, al-Mawardi (m. 1058) para tener una teoría jurídico-legal sobre el gobierno islámico, donde se expongan los derechos y obligaciones de gobernantes y gobernados, incluida la posibilidad (utópica) de deponer al gobernante. Por ahora y para fortuna del califato, lo único con que se cuenta son estas recomendaciones morales del islam, que coinciden y refuerzan las ideas políticas del área geográfica sobre la que gobierna. Si bien hay una similitud verbal entre la moral islámica y el pensamiento imperial persa, los significados son profundamente diferentes.

Aunque los juristas no aprueben esta arbitrariedad califal y su pretensión de ser los representantes de Dios en la Tierra, no tienen otra forma de oponerse sino con la moral islámica. La reacción violenta de los juristas se presentará con el siguiente califa, al-Mamún, quien reclamará para sí la autoridad máxima en asuntos religiosos y pretenderá imponer una versión especial de la ortodoxia islámica, la de la escuela mutazilí: una interpretación del islam más intelectualizada, opuesta a la literal y conservadora de los juristas, y de este modo comenzará a invadirse el exclusivo terreno de la autoridad religiosa. Al-Rashid no estaba interesado en las especulaciones. “A [Harún] le agradaban los poetas y la poesía y tenía una predilección por los hombres de letras y los sabios en asuntos religiosos, pero detestaba las disputas sobre asuntos religiosos diciendo que era un ejercicio inútil y que no tiene ninguna recompensa [divina]”;⁵³ todo lo contrario de su hijo y sucesor, como veremos en un próximo ensayo. ♦♦♦

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740, México, D. F.

⁵³ Tab. III, p. 741.