

EL PROBLEMA POLÍTICO EN LOS ALBORES DEL ISLAM: LA RELACIÓN ENTRE LA RELIGIÓN Y LA POLÍTICA A PARTIR DE DOS VISIONES HISTORIOGRÁFICAS

The political problem in the beginnings of Islam: The relationship between religion and politics from two historiographical visions

Diego Melo Carrasco. diego.melo@uai.cl
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Recibido: Mayo 2007. Aprobado: Septiembre 2007.

RESUMEN

El presente ensayo de síntesis entrega dos visiones historiográficas contrapuestas, referidas a la relación existente entre la religión y la política en el Islam. A partir de lo anterior, se establece que, para un determinado grupo de arabistas, la relación existente entre el Islam y la política se manifiesta desde el establecimiento del profeta en el oasis de Yatrib (*Madinat al-nabi*) y la consecuente consolidación de la *Umma*. Por otra parte, se presenta una visión opuesta, la cual plantea que el verdadero vínculo entre la religión y la política se gestaría a partir de la muerte de Muhammad, con el advenimiento de la sucesión y la acción de Mu'āwīyah, posterior iniciador de la dinastía Omeya.

PALABRAS CLAVES: Muhammad, Islam, Política.

ABSTRACT

This analytical essay presents two opposing historiographical visions on the existing relationship between religion and politics in Islam. From the above, it is stated that, for a given group of Arabists, the present relationship between Islam and politics can be seen as of the prophet's settling in the oasis of Yatrib (*Madinat al-nabi*) and the subsequent consolidation of the *Umma*. On the other hand, an opposing vision appears, which states that the true link between religion and politics would originate in the death of Muhammad, with the succession and action of Mu'āwīyah, the subsequent promoter of the Omeyan dynasty.

KEY WORDS: Muhammad, Islam, Politics.

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA POLÍTICO EN LOS ALBORES DEL ISLAM

La relación existente entre la religión y la política en los albores del Islam representa un espinudo problema para la historiografía, la cual ha vertido verdaderos “mares de tinta” al respecto. Desde ese punto de vista, presentaré algunas de las principales opiniones, centradas en dos vertientes claramente establecidas, las que, con importantes matices, tratan de dilucidar la existencia de una voluntad política en la acción de Muhammad (ca. 570-632), manifestada en un proyecto con acciones determinadas; o, sencillamente, que no existiría tal proyecto político, y que se mantiene el antiguo orden tribal, en donde el profeta actuaba como un caudillo de la naciente comunidad, con decisiones legitimadas en su calidad de mensajero y enviado. Para estos autores, la existencia de una visión política se establecerá a partir de la muerte del Muhammad. Así entonces, el problema se puede reducir a: si existe relación entre el Islam y política desde los inicios del Islam o, más bien, esta relación se desarrollará luego de la muerte del profeta, con la expansión de la religión y del territorio.

II. EL PROBLEMA POLÍTICO EN LOS ALBORES DEL ISLAM: ¿MUHAMMAD, JEFE TRIBAL O LÍDER POLÍTICO?

La Hégira (622 a.D- 0 a.H) es un episodio de capital importancia en la consolidación de la comunidad musulmana. Aquel pequeño y tímido grupo de seguidores del profeta, aquella comunidad perseguida y rechazada en la Meca, se transformará, paulatinamente, en un conjunto afianzado y consolidado bajo la autoridad de Muhammad. Este salto cualitativo, que va desde un “grupo de seguidores” a comunidad, ha sido observado por varios estudiosos como aquel momento en el que Muhammad pasa de líder espiritual a jefe político de la comunidad. Algunos orientistas, como D. Y J. Sourd (1981), nos dicen que en Medina “Muhammad se reveló como un hombre de Estado enérgico y autoritario [...] hábil general capaz de organizar, con espíritu de guerra santa, fructíferas razzias seguidas de operaciones defensivas [...] hábil diplomático para negociar y contemporizar [...]” (p. 37). Asimismo, agrega que: “El principal esfuerzo de Muhammad, cuando se instaló en Medina, fue dedicado a la organización de la Comunidad [...]” (p. 38).

A esta opinión se suma la de Maxime Rodinson (1985), quien, en un ya clásico estudio, nos refiere:

En Medina el profeta se había encontrado en una posición que le permitía, y hasta le imponía, desempeñar un papel en las luchas por el poder dentro del oasis mismo [...] Cinco años después de La Hégira se había transformado en un Estado cuyo jefe supremo y absoluto era el mismo Alá, quien hablaba por boca de su enviado (P. 198).

Antes de proseguir, una anotación al respecto: es común que encontremos referencias al “Estado” creado por Muhammad. Sin embargo, la utilización del concepto es anacrónica, pues se entiende al Estado – desde una perspectiva histórica- como una creación propia del Mundo Moderno. Dentro del contexto en el cual es utilizado, se entiende que es para explicar una realidad política organizada, cuyos elementos más claros se manifiestan en el marcado tono legislativo que adquiere el Corán y, también, la Tradición (Campanini 2003)

Otra denominación, muy utilizada por la historiografía clásica, es la que se refiere a la comunidad como una Teocracia (Pareja 1954). Esto se justifica a partir de la doble dimensión que reviste la figura de Muhammad como profeta (*nabí*) y enviado (*rasûl*).

El Corán lo presenta continuamente como “anunciador”, “avisador”, “guía”, “Intercesor”, “amigo”, “elegido”, “transmisor de la palabra” de Alá (Dios)... por tanto, como profeta reproduce la revelación de Dios; sin embargo, como enviado, mantiene con Alá una relación más íntima: está encargado de comunicar una palabra de la que Alá mismo articula su forma y su sentido (Arkoun, 1992: 25-6).

Esto es lo que sustenta la argumentación de Rodinson (1985), al decir que existe una Teocracia, es decir, “que el poder supremo pertenecía al mismo Alá. Éste expresa su voluntad a través de Muhammad y sólo por él” (p. 202).

La elección de *Yatrib* – luego Medina- no es antojadiza. Una de las teorías más difundidas es que en ciertos sectores Muhammad gozaba de buena reputación como mediador de conflictos, pues tenía habilidad como juez árbitro (Lewis 1996). El pequeño oasis vivía en constantes disputas entre los miembros de las diferentes tribus que lo conformaban, tres de las principales eran judías: los *Banu Qurayza*, los *Banu Nadir* y los *Banu Qaynuqa*. Además, existían las tribus árabes de los *aws* y los *jazrach*. Ambas habían dirimido sus diferencias luego de la batalla de *Buat* (617), en donde los primeros habían salido vencedores (Gaudefroy-Demombynes 1990). Con el fin de eliminar a los judíos como árbitros en sus discordias, decidieron elegir un juez que no fuera de los suyos y pensaron en Muhammad (Vernet, 2001: 66), a quien esto le resultó conveniente, luego de su malogrado paso por Taif. A diferencia de los mecanos, ellos no poseían ningún interés personal por el paganismo y podían aceptar a prueba el aspecto religioso del Islam, siempre que satisficiera sus necesidades políticas y sociales (Lewis 1996).

Con el apoyo de estas tribus, además del grupo de ayudantes medineses (*ansares*) y los mecanos que le acompañaban (*muchachirun*), fue consolidando su comunidad. Aún así, durante los primeros años de su estancia en Medina, no pudo ser el gobernador del oasis, ya que había otros ocho jefes de clan con un estatus parecido (Gibb, 1952: 25). Lo anterior nos revela un importante aspecto en el cual coinciden algunos estudiosos, quienes afirman que la comunidad de Medina no suponía, en realidad, más que una confederación de tribus y una comunidad con jerarquía tribal. Desde ese punto de vista, la política era una política

tribal. Maxime Rodinson (1985) coincide con esta afirmación y establece: “ Las múltiples decisiones que deben tomarse para dirigir y organizar la vida de la comunidad medinesa dependen, en principio, siempre de las mismas autoridades anteriores: los jefes y consejos de cada tribu y de cada clan[...]” y continúa, diciendo: “[...] Muhammad poseía en alto grado la virtud esencial del sayyid, del jefe árabe: el hilm, una paciente y tenaz habilidad para manejar a los hombres conociendo sus intereses y sus pasiones” (p. 203).

La importancia capital de la *Umma*⁶⁵ es que vence el antiguo orden tribal basado en lazos sanguíneos, estableciendo un vínculo centrado en la comunidad de fe; un vínculo supratribal, más universal, si se quiere expresar de otra forma. En opinión de Mohamed Meouak (2000-2001), este naciente “Estado” estará marcado fuertemente por el recuerdo tribal.

Es por lo anterior que los musulmanes afirman que Muhammad no tenía ninguna intención política, puesto que él fue escogido para entregar un mensaje. Por tanto, a partir de esa perspectiva, es difícil que un creyente musulmán considere a su profeta como un hombre de tribu con cualidades de jefe tribal (Delcambre 2006).

De todas maneras, para algunos historiadores, Muhammad es el profeta de la revelación, pero también es el conductor de una comunidad humana, y en ese sentido su acción es valorada como la de un jefe tribal. En relación con esta afirmación, Bernard Lewis (1996) nos refiere que:

En La Meca Muhammad es retratado como un ciudadano privado, en Medina como el magistrado jefe de una comunidad. En La Meca tenía que limitarse a la oposición más o menos pasiva del orden existente; en Medina gobernaba. En La Meca había predicado el Islam; en Medina podía practicarlo (P. 51).

Siguiendo esa línea argumentativa, Juan Vernet (2001) establece que la estancia en Medina es para Muhammad “el momento de abandonar la dialéctica y pasar a la acción” (p. 66). Maxime Rodinson (1985) va más lejos, y afirma que lo que hace Muhammad es propugnar una suerte de ideología, pues para este historiador, Muhammad

Dirige una comunidad de árabes que él guía y que se organiza y actúa en función de ese mensaje. Evidentemente, una ideología. Esta ideología forma un sistema, con lo que queremos decir que los dogmas y las prescripciones que la constituyen están conectados por relaciones más o menos necesarias según el caso (P. 215).

Otro elemento que permite argumentar la temprana acción política de Muhammad, se relaciona con su habilidad para pactar con los jefes de las tribus beduinas y así negociar por intermedio de enviados que él mismo elegía y que llevaban instrucciones y mensajes

⁶⁵ “Comunidad, comunidad de los musulmanes. La palabra *umma* connota, a través de la noción de “madre” (Umm), el concepto de una “comunidad-matriz” (portadora de todos los valores religiosos que anticipan de alguna manera el reino de Dios sobre la tierra)” (Mañillo 1996: 250).

escritos (Rodinson 1985). Para él era tremendamente importante generar adscripciones a su comunidad. De esta manera, creaba relaciones que derivaban en conversiones. Así entonces, se podría hablar de dos acciones paralelas llevadas a cabo por Muhammad, una interna con miras a la consolidación de los vínculos de la naciente comunidad, y una externa tendiente a la expansión de la misma.

Asimismo, su autoridad comienza a mutar lentamente y, por tanto, “El jeque de la Umma, es decir, el propio Muhammad, funcionaba para los que se convertían verdaderamente, no por una autoridad condicional y consensual, concedida de mala gana por la tribu y siempre revocable, sino por una prerrogativa absoluta religiosa” (Lewis 1996: 53). De ahí se concluye que en el temprano Islam la autoridad se va a legitimar por medio de la religión: es Muhammad líder religioso, pero, a la vez, líder político, en cuanto es el único que puede saber e interpretar los designios y mandatos divinos para esa comunidad que él dirige. La *Umma*, por consiguiente, tendrá un carácter doble, será un organismo político y, al mismo tiempo, religioso. Este dualismo será inherente a la comunidad islámica, en donde la religión será expresada y organizada políticamente, pues no era posible ninguna otra forma (Lewis 1996).

Confirman lo anteriormente expresado las acciones políticas iniciales que llevará a cabo el profeta para acercarse a las comunidades Judías de Medina. Éstas se relacionan con la mantención de la dirección de la plegaria hacia Jerusalén, acudir todos los sábados, día del *sabbat*, a dirigir en la mezquita de Qoba la plegaria del mediodía, *zohr*, y también ordenando el ayuno del 10 de Moharram, a imitación del ayuno judío de *tichri* (Gaudefroy-Demombynes 1990). Luego, intentará realizar una unión general mediante la llamada “Constitución de año I”. Según ella, los antiguos tratados concluidos por los *aws* y los *jazrach* entre sí y con las tribus judías conservan todo su valor. Éstas se comprometen a observar la concordia, a respetar la vida de los musulmanes y a participar, si es necesario, en la defensa del oasis (Manzano 1992). Sin embargo, el punto más importante de la misma es que todos se someten a la autoridad del Profeta, transformándose en árbitro y jefe de la guerra, por excelencia (Gaudefroy- Demombynes 1990).

Por otra parte, se precisa que los distintos clanes están sometidos al régimen ancestral, asegurando entre sí las reglas anteriores del precio de sangre. Finalmente, regula los vínculos de solidaridad entre creyentes y respeto a los no creyentes (Meouak 2000-2001). Desde esta perspectiva y en opinión de Rosenthal (1967): “La misión originaria de Muhammad, como vocación puramente religiosa, alcanzó su consumación, inevitablemente, en una organización política, que él mismo, naturalmente, intentó consolidar excluyendo a los no-musulmanes” (p. 43).

Importante es el hecho de que para esta época la *Umma* comenzó a cosechar éxitos militares; en ese sentido sólo basta recordar el episodio de la Batalla de Badr (624) y su importancia en la constitución de un espíritu de cohesión, amén de ser la primera victoria y batalla dirigida por mandato divino. Sin duda, este elemento será vital en la imagen que la comunidad misma proyectará ante los demás clanes de Medina. La autoridad de Muham-

mad desde el punto de vista religioso y político, se hará indiscutible. Una de las decisiones que el profeta tomará durante este período se refiere a la expulsión de las tribus judías de Banu Nadir y de los Qaynuqa, debido al potencial peligro que representaban los judíos al interior de su comunidad (Campanini, 2003: 46).

Otro elemento que refuerza las afirmaciones de los especialistas ya nombrados, tiene relación con el lenguaje y contenido del Corán. En un primer momento, nos encontramos con un monumento del lirismo, con hermosa prosa y una invitación a la creencia en un solo Dios; en suma, un llamado a la conversión. Sin embargo, durante el período Medinés, el lenguaje se torna más duro y su contenido adquiere un tono más legislativo o normativo, si se quiere. Es aquí donde aparecen las disposiciones referentes a la Guerra, el matrimonio, la herencia, etc. (Watt 1970).

A partir de lo expuesto anteriormente, podemos concluir que:

1.- Para un grupo de especialistas, Muhammad es un líder político, toda vez que sus acciones están en relación con la organización de una comunidad. Éstas se manifestarían en las decisiones internas y externas, de acuerdo con sus vinculaciones con otros jefes tribales, los pactos realizados, su labor legislativa; en suma, su actuar es político.

2.- Si bien se comporta en muchos aspectos como un líder tribal y es considerado un caudillo, el sustento de su autoridad se basa en su carácter de profeta y enviado. Por tanto, es Alá quien legitima su acción.

3.- Esto ha hecho que algunos piensen y definan esta situación como una Teocracia. De ahí, algunos establecerán que en el Islam no existe división entre el poder secular y el espiritual.

4.- También se ha establecido, en este momento, el surgimiento de una determinada forma de “Estado Islámico”, toda vez que se dibuja un desarrollo jurídico e institucional, a partir del vuelco que toma la revelación y la tradición. Sin embargo, este concepto es anacrónico, pues su utilización es posterior y se relaciona con el desarrollo del Estado Moderno.

La pretendida creación de un estado por parte de los musulmanes es una cuestión contemporánea (*Dawla Islamiya*), inventada para satisfacer los deseos de los movimientos islamistas.

5.- Para muchos, el vínculo que genera Muhammad entre religión y política está más cercano al desarrollo de una ideología.

III. OTRA POSIBILIDAD DE INTERPRETACIÓN: EL ISLAM Y LA POLÍTICA A LA MUERTE DEL PROFETA.

Otra importante corriente, como hemos anunciado antes, propugna la idea de que el profeta no tendría un proyecto político a largo plazo que extendiera el desarrollo de Islam como una gran fuerza política, en consonancia con su expansión territorial. Esta idea de proyecto político será tardía y obedecerá a otro tipo de intereses surgidos a partir del problema sucesorio en el Islam.

Los estudiosos que defienden esta postura establecen que el pensamiento clásico islámico está basado en el principio de comunidad y no de Estado o de una determinada idea de Estado. Lo anterior se justifica por el hecho de que en ninguna parte el Corán habla de la promesa de un Estado o cualquier forma de entidad política, salvo de la comunidad de creyentes (Ghalioun 1999). Esto es tan así que en el Corán el Estado aparece como la encarnación del mal⁶⁶. Desde esa óptica, el papel estatal habría sido asumido por la religión. Esta organización religiosa se basa en un poder profético que emana de una revelación y que busca preparar a los hombres para la vida eterna.

La muerte del profeta trae consigo desazón y angustia por parte de los miembros de la comunidad musulmana. Esta ya se erguía como una unidad cohesionada, en donde el profeta había tenido un importante papel en el sello que esta comunidad adquiere. Sin embargo, viene la pregunta: ¿Qué hacer?; y aunque no entraremos aquí en el problema de la sucesión, ya que no es lo sustantivo, es necesario entender que esta se plantea tempranamente, puesto que no había claridad con respecto al futuro de la *Umma*.⁶⁷

Habría que seguir adelante sin el guía, sin el jefe tribal, sin el profeta, sin aquel que era el único capaz de recibir el mensaje divino y de explicarlo. Por tanto, era natural preguntarse: ¿Cómo seguiremos?; ¿Cómo nos organizaremos?; ¿Cómo gobernar la naciente comunidad?; No podían creer que el profeta los abandonara antes de que estuviera asegurada la salvación del mundo (Ghalioun 1999).

La continuación se resuelve por medio de una costumbre tribal, elegir al más antiguo entre los electores, aquel que tenía mayor experiencia. Esta decisión dejará de lado las pretensiones de un grupo de musulmanes que establecían que el continuador de la obra de Muhammad debía ser su primo, ‘Alī (ca. 599-661). Este hecho será el causante de la división que existe al interior del Islam entre Sunnitas y Shiitas (Micheau 1994). Estos últimos se transformaron en los partidarios de ‘Alī, y los primeros en simpatizantes de la tradición. Es en este momento cuando –al parecer- se comienzan a vislumbrar las primeras disputas políticas, propiamente tales, por el control y la continuidad de la comunidad. Finalmente,

⁶⁶ “Dijo ella: “Los reyes, cuando entran en una ciudad, la arruinan y reducen a la miseria a sus habitantes más poderosos. Así es como lo hacen [...]” (27: 34).

⁶⁷ “En realidad, en el momento del fallecimiento del Profeta, la mayoría de la sociedad musulmana recientemente formada consistía de neófitos que no tenían un profundo conocimiento del Islam. Su formación pagana no había sufrido un cambio completo y no estaban hechos aún a los nuevos valores sociales e intelectuales. Por lo tanto, era muy pronto para que la Umma estuviera en condiciones de usar un discernimiento acabado en la elección de su líder” (Beheshtí 1998: 402).

se impone un criterio de continuidad y por eso Abū Bakr (ca. 573 - 634) asume el título de Califa, esto es, sucesor o lugarteniente del Profeta (Ghalioun 1999). Importante resulta aquí considerar que el califato prosigue el mensaje profético, pero no la misión profética (Roser 2002). La categoría del califa se asimila a la de un delegado o mandatario por voluntad de la comunidad, en tanto el profeta ha sido investido de su misión por voluntad divina (Ghalioun 1999). Otra diferencia que aparecerá es que el profeta sólo responde de sus actos ante Dios, mientras que el califa tiene que rendir cuentas ante Dios y ante la comunidad (Campanini 2003).

Las primeras decisiones políticas, tendientes a la organización de la amplia comunidad que ha comenzado a expandirse raudamente desde la muerte del Profeta – como una mancha de aceite, dirá H. Pirenne-, son abordadas ya en el califato del mismo Abū Bakr, a partir de la renovación de los pactos efectuados por Muhammad. Sin embargo, comenzarán a adquirir una forma más definida desde el Califato de `Umar (ca. 580-644), momento en el cual se pondrá en orden la administración de los hombres, los soldados y los bienes colectivos. Estas decisiones materializaban el mensaje religioso en el plano social, geográfico y cultural, pero, a la vez, se iba desarrollando una lógica política y estratégica, que anteriormente no se había establecido (Campanini 2003).

Según el planteamiento de Burhan Ghalioun (1999), será con `Uthmān (ca. 580-656) cuando la comunidad religiosa se transformará en comunidad política. El mismo califa habría resumido esa intención a partir de su máxima que reza: “Por medio de la espada, Dios realiza lo que no sería posible por medio del Corán” (p. 40). En el horizonte se comenzaba a otear otra amenaza, que se desprendía de la prosperidad material del nuevo poder y los riesgos a los que se comienzan exponer, producto de las libres interpretaciones del Corán. Esto provocará que el Califa tome una serie de decisiones con claro tinte político: 1.- Destruye todas las copias del Corán, estableciendo un texto de referencia única y unificador; 2.- Hace del Corán el centro de la vida política y religiosa; y 3.- Convierte al Corán en referencia jurídica indispensable para el surgimiento de un nuevo poder político (Ghalioun 1999). Luego, en el plano social, reestablece a la aristocracia árabe en detrimento de los compañeros del profeta, reforzando una elite que debía dirigir los destinos del naciente “Imperio”. Estas acciones le costarán la muerte, pues su decisión de compilar el Corán, destituyendo las compilaciones individuales, será percibida como un intento por apropiárselo, lo que se sumó a su predilección por la aristocracia Omeya, la que será vista como una acción de favoritismo con respecto a sus parientes más cercanos.

Estas acciones preludiarán la posterior guerra civil que se establece por la legitimidad de la sucesión; la llamada *fitna*⁶⁸ marcará la división definitiva entre Sunnitas y Shiitas. Estos últimos acusaban a `Uthmān de eliminar deliberadamente los versículos del Corán que anuncian la elección de `Alī – hecha por el profeta- como líder de la comunidad, una vez muerto Muhammad. Aunque pase un largo tiempo, `Alī asumirá el califato, pero la

⁶⁸ “Sedición, discordia, tumulto, desorden, guerra civil, pero una guerra que porta cismas y pone en grave peligro la pureza de fe de los musulmanes [...]” (Maíllo 1996: 86).

ruptura comenzada con ‘Uthmān le pasará una cuenta y generará el quiebre final entre éste y Mu‘āwīyah (ca. 602-680) (Campanini 2003), quien era el gobernador de Siria, y tanto la confianza de ‘Uthmān así como su lejanía del poder central, habían contribuido a que se sintiera con una suerte de autonomía e independencia (Ghalioun 1999).

El crecimiento de las fronteras del naciente Imperio traerá consigo vanidades e intereses propios, que a ratos harán olvidar el espíritu original de la comunidad de Medina (Ghalioun 1999). Esa comunidad inaugural, que con el tiempo se idealizará –sólo resta observar ese fenómeno en la actualidad con los movimientos integristas de corte *salafista* o *yihadista*- irá perdiendo su carácter religioso y, lentamente, se transformará en comunidad política. Es por lo mismo que a los primeros cuatro califas se les denomina *Rashidun*, esto es, bien guiados (Campanini 2003). Es decir, que aún mantienen, de cierta forma, el espíritu original de la comunidad. Con la aparición de los Omeyas, veremos cómo éste comienza a ser olvidado, dando paso a operaciones y decisiones de corte meramente político.

La historiografía se ha encargado de establecer que el enfrentamiento entre Mu‘āwīyah y ‘Alī supondrá la disputa entre dos lógicas: por una parte, aquella de estado (Política, flexible y compleja) y por otra, la lógica de la religión (ideológica, misionera y moral) (Ghalioun 1999). La victoria de Mu‘āwīyah traerá aparejada la victoria del estado y de lo político sobre el califato y la comunidad religiosa. Es la manifestación del interés político por sobre las cuestiones religiosas. Por tanto, el califato de ‘Alī marcará el fin del período bien guiado e inspirado. A su vez, Mu‘āwīyah se dará cuenta de que la religión no será suficiente para el gobierno de la extensa comunidad que ahora se vislumbraba provocando que los intereses temporales sobrepasen a los espirituales por una cuestión de extensión del mundo islámico (Yait 1989). Así, en opinión de Ghalioun (1999), se pasará de un régimen teocrático, como el establecido por el profeta, a un gobierno burocrático clásico de tipo imperial, que ha sometido a la religión y que se sirve de ella para llevar a cabo sus propios propósitos políticos y estratégicos. Lo anterior provocará la marginación de la religión y de sus representantes, permitiendo el masivo retorno de la antigua aristocracia, primero árabe y después persa, sobre la que se apoyarán los Omeyas y luego los Abbasies.

Por tanto, es la acción de Mu‘āwīyah la que va a generar una ruptura en el viejo orden, imponiendo un criterio político al religioso, aun cuando este último legitima al primero. Las conquistas y la expansión de la fe, incorporarán nuevas realidades y un lenguaje nuevo que se utilizará para denominar nuevas instituciones tomadas, por ejemplo, del modelo bizantino (Lewis 1990). En la lógica territorial, no bastaba solamente el mandato profético, se hacía necesaria una burocracia imperial que permitiera el gobierno. Es la época en donde esos dictámenes del Corán comienzan a ser interpretados a partir del esfuerzo, y por medio del consenso se llega al establecimiento de verdaderas compilaciones que, en último término, darán origen a las principales escuelas de pensamiento jurídico (Morales 2001). Este es el punto en el que aparecería la política como elemento constituyente del Islam. En

consecuencia, el Corán no constituye una teoría de Estado, sino que esta se irá imponiendo conforme va surgiendo la idea política como nueva práctica religiosa.⁶⁹

IV. CONCLUSIÓN

A partir de lo anterior, se puede concluir que para estos autores:

1.- Si bien Muhammad es un líder tribal, lo ven más como uno espiritual y no político.

2.- El desarrollo de una determinada política en Islam se genera luego de la muerte del profeta, conforme se va expandiendo la comunidad primigenia.

3.- Aquí se tomarán una serie de decisiones claramente políticas que inciden en el futuro de la comunidad y el rumbo que ésta comienza a tomar.

4.- Los primeros atisbos y cambios que responden a intereses políticos se manifiestan desde el Califato de ‘Uthmān, sobre todo a partir de la compilación de la Vulgata Coránica y las críticas a esta acción.

5.- La religión será sometida, sirviéndose de ella para legitimar los nuevos procesos políticos.

6.- El régimen teocrático es reemplazado por un gobierno imperial de tipo burocrático, manifestándose claramente esto a partir del enfrentamiento entre ‘Alī y Mu‘āwīyah. Así, se deja en claro que la existencia de un proyecto político se manifestará desde ese momento en adelante y que será consciente con las nuevas decisiones que se tomen a partir del advenimiento de los Omeyas y el crecimiento desmesurado de las fronteras del Islam.

⁶⁹ De la misma forma, podemos referirnos al desarrollo posterior del lenguaje político del Islam, cuyo surgimiento, en opinión de Bernard Lewis, se remonta: “Al Corán, las tradiciones del profeta y las costumbres de los primeros musulmanes [...]”. Así también debemos considerar que: “[...] la gran extensión del Estado y de la comunidad islámicas bajo los primeros califas, hasta llegar a cubrir una vasta área que se extendía desde Europa y el Atlántico, por un lado, hasta conectar con la India y China, por el otro, supeditaron la nueva fe y la nueva civilización, cuando aún eran jóvenes y maleables, a gran cantidad de influencias diversas”; “[...] La traducción al árabe, desde el siglo VIII, de manuales persas sobre el arte de gobernar y de la etiqueta de la corte y de los tratados griegos sobre filosofía política, proporcionó al discurso islámico sobre estos temas una nueva sofisticación” (1990: 9 y 20).

REFERENCIAS

- Arkoun, Mohamed. 1992. *El Pensamiento Árabe*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Beheshtí, Muhammad. 1998. *Introducción a la Filosofía del Islam*. Bs. Aires: Editorial Alborada.
- Campanini, Máximo. 2003. *Islam y Política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Carré, Oliver. 1996. *El Islam Laico ¿Un retorno a la Gran Tradición?* Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Delcambre, Anne-Maria. 2006. *Las prohibiciones del Islam*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Filali-Ansary, Abdou. 2004. *Repensar el Islam: los discursos de la reforma*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Gabrieli, Francesco. 2001. *Maometto et le Grande Conquête Arabe*. Roma: Newton & Compton Editori.
- Gaudefroy- Demombynes, Maurice. 1969. *Muhammad*. Madrid: Ediciones Akal.
- Ghalioun, Burhan. 1999. *Islam y Política. Las tradiciones de la Modernidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Gheorghiu, Virgil. 1962. *La Vie de Mahomet*. Paris: Librairie Plon.
- Giba, H.A.R. 1952. *El Mahometismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kalisky, René. 1980. *L' Islam*. Belgique: Marabout.
- Laroui, Abadía. 1984. *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lewis, Bernard. 1990. *El Lenguaje Político del Islam*. Madrid: Editorial Taurus.
- , 1996. *Los árabes en la Historia*. Barcelona: Edhasa.
- Maíllo, Felipe. 1996. *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*. Madrid: Ediciones AKAL, S.A.
- , Felipe. 2006. *Diccionario de Derecho Islámico*. Oviedo: Ediciones Trea, S.L.
- Manzano, Eduardo. 1992. *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Meouak, Mohamed. 2000-2001. "Las Instituciones Políticas del Islam Temprano. Notas sobre la *Siyada, Sultan y Dawla*". *Al-Andalus Magreb* 8-9: 37-48.
- Morales, José. 2001. *El Islam*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Rodinson, Maxime. 1985. *Muhammad*. México D.F.: Biblioteca Era.
- Rosenthal, Edwin. 1967. *El Pensamiento Político en el Islam Medieval*. Madrid: Revista de Occidente.
- Roser, Nicolás. 2002. *Religión y Política: la concepción Islámica*. Salamanca: Fundación Sapere Aude.

-
- Sourdel, Dominique. 1981. *La civilización clásica del Islam*. Barcelona: Juventud.
- Vernet, Juan. 2001. *Los orígenes del Islam*. Barcelona: El Acantilado.
- Watt, Montgomery y Richard Bell. 1987. *Introducción al Corán*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Yait, Hicham. 1989. *La grande Discorde, religion et politique dans l'Islam des origines*. París: Gallimard.