

LA TRADICIÓN JURÍDICA ISLÁMICA DESDE LOS ORÍGENES DEL ISLAM AL MODELO POLÍTICO-RELIGIOSO CALIFAL: SU INFLUENCIA E INTERACCIÓN CULTURAL EN LA EUROPA MEDIEVAL

Gloria M. Morán García

La rivalidad que se desata desde finales el siglo VII entre el cristianismo y el islam enfrentará a dos concepciones político-religiosas monoteístas, desde la ideología universalista-teísta que enseña en ambas la posesión de la verdad espiritual plena, y cuya interacción llevará a la confrontación militar, desde la consideración del otro como enemigo e “infiel” a esa verdad, desatándose la guerra por la superioridad de una u otra como civilización dominante en la lucha por el poder político-religioso. Durante la hegemonía de la civilización islámica, que se inicia en el siglo VIII hasta el siglo XIII, la Europa cristiana se verá aislada y disminuirá enormemente su influjo evangelizador al restringir la expansión religiosa del cristianismo en los continentes de África y Asia, que serán en buena parte islamizados. A la vez, ese aislamiento europeo permitirá consolidar y definir dos modelos de cristianismo, el bizantino y el romano, claves para la identificación cultural de Europa en la Edad Media como la cristiandad, en la que el papado y las monarquías de los reinos medievales tendrán un papel determinante en su lucha contra el islam, y Bizancio finalmente perderá su batalla frente al islam turco-otomano que emerge en el siglo XIV sometiendo políticamente a buena parte de la Europa oriental hasta el siglo XIX.

El islam tendrá una fuerza arrolladora, y mientras la consolidación religiosa y política del cristianismo requirió varios siglos para ello, la consolidación político-religiosa del islam tendrá lugar en cuestión de décadas. Es comprensible, pues, que representase la mayor amenaza para la cristiandad medieval de Oriente y de Occidente¹.

1 Para una bibliografía extensiva A. MESSNER, “Bibliographie: l’islam en Europe” en 46/2 *RDC* (1996) p. 309. Como bibliografía muy sugerente para adentrarnos en el islam desde la mentalidad occidental sirvan de referencia las siguientes obras y artículos de edición o reedición recientes: ; M. D. GAURIER, *L’islam: une théocratie directe?* en *Eglises et pouvoir politique*. 1987, p.453 y ss.; G. CIPOLLONE, *Cristianità–islam. Cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III dopo “il 1187”*, Roma, 1992; B. LEWIS, *Islam and the West*, Oxford University Press, 1993; *Los árabes en la Historia* (versión castellana G.M Huelin), Madrid, 1956, red. facsímil, 2005; Ch. M. GUZZETTI, *Biblia e corano. Un confronto sinottico*. Milano, 1995. Y; A. HOURANI, *A History of the Arab People. La historia de los árabes* (trad. castellano Aníbal Leal) Barcelona, 2003. Es última obra resulta especialmente adecuada por las características de su autor, británico de origen libanés y catedrático de Historia Moderna de Oriente Próximo en Oxford. También para un extenso y actual análisis teológico, la reciente obra del teólogo católico H. KÜNG, *Der Islam*, München, 2004.

Recordemos los elementos históricos más sobresalientes de la nueva era islámica en el proceso de su evolución política, religiosa y cultural que relataremos sustancialmente desde la versión estandarizada de los orígenes del islam, la *Sira*, por un doble motivo:

- 1) Para acceder a la historia del islam contada por ellos mismos, libre en lo posible de las distorsiones, involuntarias o no, que a menudo presenta el punto de vista occidental que con frecuencia, por su propio bagaje cultural, tiende a la interpretación desde la confrontación asentada en el cristianismo.
- 2) Desde este ángulo inicial podremos valorar en clave interpretativa sus efectos e interacción con el desarrollo de las comunidades políticas y religiosas en Europa desde el siglo VII cuyas consecuencias se revelan y manifiestan desde entonces.

El islam es una religión entendida como un modo de vida, fundado por un ser humano, *Muhammad*, Mahoma, que nunca planteó a los teólogos musulmanes dudas sobre su posible naturaleza divina. Fue simplemente un mensajero divino. Una cuestión de importancia fundamental que distingue el islam del cristianismo, cuya principal inicial fuente de división será la división teológica sobre la naturaleza de Cristo, catolicismo, arrianismo, monotelismo, monofisismo, enfrenarán una y otra vez a los cristianos en el debate sobre la divinidad de Jesús de Nazaret, durante el primer milenio de la era cristiana. La estricta naturaleza humana de Mahoma será un primer elemento que facilitará el proselitismo de la religión islámica por su asequibilidad, desde el hecho mismo de haber sido fundada por un ser humano, lo que permite precisamente la identificación del musulmán con su profeta desde su propia humanidad, como un ejemplo a seguir. A partir de ahí la religión fundada por Mahoma se asienta en unos principios y prácticas sencillas que organizan una rutina religiosa ritual diaria. La naturaleza no divina de su mensajero ha dado teológicamente al islam una estabilidad que el cristianismo no ha tenido durante el primer milenio de su desarrollo que ha girado en torno a los debates sobre la divinidad y naturaleza de Jesús. De esta controversia en el cristianismo sobre la naturaleza divina de Cristo, como enviado de Dios Padre, han derivado sus divisiones teológicas y la persecución de los herejes para consolidar el dogma cristiano oficial. Las divisiones del islam han sido principalmente políticas, o político-religiosas, pero no inicialmente teológicas, aunque luego esas divisiones hayan abierto cauces teológicos diversos como tendremos ocasión de revisar.

Un punto de inflexión común entre judaísmo, cristianismo e islam es la noción teológica de enviado divino que arraiga en la importancia y misión de los profetas, como enviados divinos para entregar el mensaje de Dios, compartiendo el elemento de religiones proféticas. El islam se integra, como el judaísmo y el cristianismo, en una concepción religiosa cuyo acceso a la divinidad se encauza a través de la Palabra Divina por vía profética mediante la Revelación; en la que Dios revela a los hombres el camino hacia Él, a través de sus mensajeros a los que ilumina. Mientras que con el cristianismo el último enviado divino se identifica con Dios mismo, en el judaísmo y en el islam sus profetas jamás serán divinizados, son elegidos por Dios para transmitir a la comunidad su Palabra, su Mensaje.

La era islámica se inicia en el año 622 de la era cristiana, que coincide con el gobierno de Heraclio en el Imperio romano-bizantino, fecha en la que el fundador de una nueva fe religiosa surgida en la Península Arábiga, Mahoma, *Muhammad Ahmed*

A su vez he optado por una fonética castellanizada de los términos árabes, que con frecuencia se transcriben desde su fonética inglesa, que por ser la más extendida he procurado incluir también.

Ibn Abd al-Muttalib Ibn Hashim, tras ser expulsado por razones religiosas de su ciudad natal, la Meca, se asienta en la ciudad de Yathrib, un asentamiento agrícola mercantil con población árabe y judía, en la que ya estaba consolidado el monoteísmo desde la influencia judaica, y cristiano-judaica, frente al paganismo mequinés. Yathrib convertida en Medina, *Madinat al-Nabi*, “Ciudad del Profeta” era un dominio del clan hachemita quienes invitaron a Mahoma, miembro del mismo clan, a instalarse en su ciudad. La Meca, a su vez, era entonces una ciudad asentada como importante cruce de caravanas, dominada por varios clanes familiares, abásides, omeyas, hachemitas y los más poderosos en esta época, los *quraysh*.

Mahoma², del clan hachemita, nace probablemente en la primavera del año 570. Este clan se vinculaba ancestralmente al patriarca Abraham y a uno de sus descendien-

2 La bibliografía islámica sobre la biografía de Mahoma (Muhammad) es extensa, si bien vinculada a su biografía estandarizada a partir de los *hadith*, dichos y hechos de Mahoma. Es a partir de ella desde dónde se consolida la *Sira*, que he procurado recoger sustancialmente en el texto en una breve síntesis.

Casi tres siglos después de la muerte de Mahoma se escribe la primera biografía que ha sobrevivido, desde el patrón fijado en los *hadith* pero como obra propiamente biográfica, que sale a la luz en la edición que preparó Muhammad Ibn Hisham, de Basora, compuesta posiblemente en el primer tercio del siglo IX de la era cristiana, y que recoge una biografía previa que no nos ha llegado, escrita por el medinés Muhammad Ibn Ishaq bajo el patrocinio del califa abásida Al- Mansur a mediados del siglo VIII. Esta obra es mayoritariamente aceptada por los musulmanes como la más rigurosa. Los cristianos que vivieron directamente esta época recogieron sus percepciones a partir del año 630. La versión musulmana y los relatos cristianos presentan muchos hechos similares desde opuestas interpretaciones, resultado de la propia confrontación islam-cristianismo. La estandarizada versión islámica nos presenta la biografía de Mahoma desde la imagen que la comunidad musulmana tenía, desde su propia tradición, después de haber transcurrido varias generaciones desde la Hégira.

La obra elaborada en la Edad Media por Ismael Abu Fida (1273-1331) *Annales* será la fuente primordial de que dispongan los occidentales hasta el siglo XIX. Siguiendo la espléndida síntesis de B. LEWIS en su artículo “Gibbon on Muhammad” -recogido en la colección de algunos de sus escritos en la obra titulada *Islam and the West*, cit. pp.85-98- los cristianos de la Edad Media estudiaron el islam desde el doble propósito de defender teológicamente el Cristianismo y a la vez evangelizar a los sarracenos, por ello la bibliografía medieval cristiana, escrita sobre todo por monjes y clero cristiano, ofrece una visión del islam enormemente distorsionada que tiende, por razones ideológico-religiosas a ofrecer una imagen negativa en función de la mentalidad de la época y la finalidad de sus escritos.

La era de la Reforma protestante traerá una interpretación del islam diversa, en la que los católicos vincularán a los reformistas con el islam presentando a ambos como herejes, mientras los protestantes asumirán el reto argumental y llegarán a presentar al Imperio turco-otomano como una defensa contra la opresión de los imperios católicos. Pero la aportación de los autores protestantes producirá sobre todo en Holanda, Inglaterra y Francia y más tarde en Alemania, el desarrollo de estudios arabistas de notable valor, especialmente Adriand Reland, Eduard Pococke, y Simon Ockey, en el siglo XVII. En el siglo XVIII Jean Garnier publicará una excelente traducción francesa comentada de los *Annales* de Abu Fida, al igual que Johann Jakob Reiske en su traducción al alemán.

Desde el orbe católico el clérigo italiano Ludovico Marracci proseguirá la tradición católica medieval de refutar el islam con una traducción anotada de Corán publicada en Padua en el año 1698, y el autor francés Henri de Boulainvilliers publicará en 1730 una biografía de Mahoma elaborada como contraposición al dogma católico y su crítica teológica al islam, ofreciendo una imagen de Mahoma enormemente positiva y laudatoria.

La obra *Mohammed der Prophet* de Gustav Weil publicada en 1843 da inicio a una nueva etapa en el estudio de estudios islámicos por autores occidentales que accederán por primera vez a la *Sira*, pues las crónicas de Abu Fida, aunque basadas en ella no dieron a Occidente hasta el siglo XIX la dimensión directa que ofrece la *Sira* desde la obras de Ibn Ishaq e Ibn Hirsham, que permitirá analizar el islam y Mahoma con menos prejuicios religiosos que los de épocas anteriores, cuyas ideologías estaban presididas por la teología cristiana, protestante o incluso deísta, dominante en la Ilustración, hasta la obra más sugerente y sólida del siglo XVIII de E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5, London, 1776-1781, cuya percepción de Mahoma será una influencia decisiva en la visión que hoy día tiene la doctrina occidental más solvente. También Ali Amir Sayyed, *Life of Muhammed, a critical examination of the life and teaching of Mohammed, from a mahomedan standpoint*. London, 1873. Para una visión muy detenida W.M. WATT, *Muhammad at Mecca, Muhammad at Medina*. Vols. I & II, London, 1953-1956.

tes, Ismael. Recordemos que Abraham en las culturas tribales de Oriente Próximo, y no sólo en la cultura judía, simboliza y se presenta como el primer monoteísta. Huérfano de padres será adoptado por tío Abú Talib que le proporcionará la protección necesaria del clan familiar. Según los relatos islámicos contrae matrimonio a los veinticinco años con una rica viuda, Jadiya, dueña de caravanas cuya gestión llevará Mahoma con un gran sentido comercial, pero cumplidos los cuarenta su búsqueda espiritual le animará a meditar en soledad para hallar respuestas a las incógnitas de la existencia humana. En uno de estos retiros en una cueva de las proximidades de la Meca conocida como Hira tendrá la visión de un arcángel, Gabriel, que le revelará su misión como mensajero, profeta, de la divinidad y le enseñará en rimas su mensaje; rimas que serán compiladas después de su muerte. Un mensaje llamado al universalismo religioso como también lo había sido el cristianismo, y que en ambos priman dos elementos fundamentales:

- 1) La ruptura de la vinculación de la comunidad, y los individuos a la que pertenecen, a su identidad étnica y religiosa común, caracterizada en las grandes culturas mesopotámicas por la tradicional identificación entre comunidad, individuo, lengua, etnia y deidades propias, por lo que el individuo puede desvincularse de la religión de su comunidad y sus ancestros y elegir su incorporación a una religión a la que su comunidad es ajena.
- 2) La aspiración a un modelo religioso cosmopolita como superación de los tradicionales modelos religiosos localistas o particularistas, anteriores; que permiten el desarrollo de un paradigma universal de lo sagrado desde la fe, que permite al ser humano acceder de un modo unitario a la relación con la divinidad, desde la confianza y la fe en el mensaje divino recibido y revelado.

En la Península arábiga existían comunidades judeo-cristianas, sobre todo nestorianas y ebionitas nazareas, maniqueas y judías al menos desde el siglo II, y es probable que algunas comunidades judías se hubiesen asentado ya durante la etapa babilónica. La posición económica de los judíos en el siglo III ya había dado lugar a revueltas antijudías, no obstante la comunidad judía de Yatrib era muy destacada en la época de Mahoma, y por ello el texto de la llamada “Constitución de Medina” los tiene muy en cuenta, aunque no se consiguió integrar plenamente a los judíos medineses en esta primera comunidad islámica. Sin embargo muchos judíos, nazareos, ebionitas o sadiquitas, mandeístas y sabianitas, y muchos cristianos, gnósticos, maniqueos y nestorianos, así como grupos mazdeístas de origen iranio, serán absorbidos por la corriente religiosa del islam, una vez alcance la hegemonía político-religiosa en la Península arábiga.

En Medida las relaciones entre los seguidores de Mahoma y los judíos serán próximas³, y así los musulmanes inicialmente rezarán en dirección a Jerusalén y los judíos medineses formarán una *Ummáh*, comunidad unida, con los musulmanes. Pero muy pronto las relaciones se tensarán, Mahoma cambiará la dirección, *qibla*, durante las oraciones de Jerusalén a la Meca, siguiendo nuevas revelaciones que entrarán en conflicto con las tradicionales prácticas religiosas judías. Como consecuencia, según se afirma por fuentes contradictorias, se producirán varias expulsiones de los judíos de la ciudad así como confrontaciones con las tribus judías *qaynuga* y *nadir* que finalmente, bien serán expulsadas, bien abandonarán la ciudad. Estos hechos se vinculan a la actuación, enormemente controvertida, de los judíos medineses en la batalla de conocida como de la Trincheras de año 627.

3 Las relaciones entre la primera comunidad islámica y las comunidades judías y cristianas son revisadas con una extraordinaria percepción según reconoce la doctrina más cualificada por el autor sueco de primeros del siglo XX, T. ANDRAE, *Die Persons Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm, 1919. También J. S. TRIMINGHAM, *Christianity among Arabs in Preislamic Times*. Beirut, London, 1970; y N. STILLMAN, *The Jews of Arabs Lands*. Philadelphia, 1979.

Dos años después de ser expulsado de la Meca, Mahoma y unos 300 seguidores crean el primer ejército musulmán para defenderse del ejército enviado por los mequineses para destruirlos. Es a partir de entonces desde cuando surge la noción de la *Jihad*, que sustancialmente se refiere a la defensa legítima, más allá de la defensa moral, una defensa que puede llegar a implicar la defensa armada. Así la noción de *jihad fi sabil Allah*, como esfuerzo por mantenerse en el sendero de Dios, tomará además un sentido de defensa armada, un significado que durante la etapa califal posterior se llegará a equiparar con “guerra santa” como lucha contra los infieles vinculado a la noción islámica de apertura, *futuh*. Ambas nociones y la evolución interpretativa de su significado serán determinantes para comprender la expansión posterior del islam.

En el año 627 los musulmanes medineses alcanzarán su primera victoria al cavar una zanja defensiva alrededor de su ciudad. No obstante, según la versión más negativa que se presentó sobre los hechos, al descubrirse un complot de la tribu judía de los *qurayza*, a favor de los mequineses y tras ser obligados a rendirse, los judíos varones (entre 600 y 900) de la tribu serán ejecutados, mientras que sus mujeres e hijos esclavizados⁴.

El islam desde las revelaciones de Mahoma recibidas en la Meca y Medina se asienta en dos conceptos teológicos sustanciales:

- 1) La noción de Dios (*Alá*) desde una concepción monoteísta rígida asentada en la unicidad de Dios, que como hemos dicho nunca vinculó a su Profeta más allá de su condición de mensajero.
- 2) La noción de islam como sendero que toma el ser humano cuando acata la voluntad de Dios, a través de unas obligaciones básicas.

Mahoma estructura la nueva religión en cinco pilares que constituyen las obligaciones básicas de los creyentes en el islam:

- 1- *Sahadá*:: profesión de fe como acto irreversible. De ahí que la apostasía constituya un delito gravísimo.
- 2- Oración hacia la *giblá* (dirección a la Meca) 5 veces al día
- 3- *Zakát*, limosna porcentual obligatoria
- 4- *Saum*: ayuno durante el mes del Ramadán
- 5- *Hajj*: peregrinación a la Meca si es posible una vez en la vida. El ritual es minucioso y las fechas de la peregrinación están determinadas anualmente.

En el año 628 de la era cristiana, el quinto de la era islámica, Mahoma con más de 10.000 seguidores entrará en la Meca, que se había rendido, y destruirá los ídolos del templo de la Kaaba, transformándolo en el lugar más sagrado del islam, vinculado según la tradición árabe al primer templo monoteísta construido por Abraham y su hijo Ismael. En él se encontraba depositada la Piedra Negra que el islam identifica con una piedra simbólica que había sido entregada por Dios a Adán, que le fue de nuevo entregada a Abraham por el Ángel Gabriel, mensajero divino para ser colocada en el primer templo monoteísta que construye en la Meca, próximo al pozo Zamzam en el que Dios hizo brotar agua para evitar la muerte de Ismael y de su madre Agar. Así la Meca se consolidará como centro espiritual del islam, una vez que Jerusalén pierda su posición como centro religioso tras las revelaciones recibidas por Mahoma, que lo orientan hacia la Meca.

⁴ Cfr. con más detenimiento F. JAMES HILL & N. AWDE, *A History of the Islamic World*. N. York, 2003, p.28 a 31.

En el año 632, tras una breve enfermedad Mahoma muere en brazos de su esposa⁵ Aisha, hija de Abu Bakr, quien junto a su primo Ali había sido uno de sus primeros discípulos. Tras la muerte del Profeta del islam, sus sucesores unirán política y religiosamente las tribus de Arabia bajo el califato en una concepción monista del liderazgo político-religioso desde el origen divino del poder depositado en la comunidad, mediante el cual la comunidad consensúa el sucesor de Mahoma. Sin ánimo de exagerar similitudes entre el islam y el cristianismo conviene a mi juicio, no obstante, tener presentes dos nociones que ofrecen un elemento analógico que presenta afinidades muy notables entre el judaísmo, cristianismo y el islam:

- 1) La noción de comunidad, que en el islam recibe el nombre de *Ummáh*, que comparte un pacto de fe, y que si en el judaísmo se vincula al Pueblo elegido y a su identidad como tal, en el cristianismo y en el islam se vincula al universalismo de su mensaje, y a la libertad para elegir la religión desde el acto de la profesión de la fe, bien el bautismo, bien la *sahadá*.
- 2) La concepción del consenso comunitario, *Igma* en el islam, no está tan alejada de la noción de democracia de la antigüedad desde la influencia del helenismo, que ya en la tradición mesopotámica sumeria anterior se hallaba consolidada aunque en una estructura representativa oligárquica, estructura a la que ni siquiera la democracia estadounidense ha sido ajena en su primera etapa, pues los padres de su Constitución provenían de la oligarquía colonial.

La *Ummáh* y la *Igma*, como comunidad y consenso, ofrecen un interesante paralelismo con la asamblea, *Ekklesia*, en las comunidades cristianas primitivas, como cauce para tomar decisiones colectivas que implicaban a la comunidad, y que paulatinamente la Iglesia irá circunscribiendo a la oligarquía episcopal consolidando la hierocracia eclesial. Esta concepción del consenso también evolucionará en el islam por razones políticas y teológicas, así como desde la influencia del modelo político imperial persa, que contribuirá enormemente a la construcción del modelo califal de poder.

La evolución del islam, como la del cristianismo, conducirá a la necesidad de la tutela religiosa por parte del poder político. Y mientras el cristianismo tras su reconocimiento como religión del Imperio, pasa a ser tutelado por el modelo imperial romano de poder desde la estrecha vinculación con la autoridad eclesiástica ejercida por la jerarquía religiosa, en el islam la consolidación del califato llevará también a una estrecha vinculación de éste al poder religioso en las diversas formas en que se desarrolla. Y en ambos el poder religioso cumplirá un propósito similar: reforzará la legitimidad del gobernante. Y así el gobernante en ambos modelos de poder, califal e imperial, protegía y tutelaba la unidad político-religiosa de su territorio, y en ambos el elemento dinástico, o su legitimación dinástica, servirán también para perpetuarse en el ejercicio del poder. Jerarquía clerical cristiana y *Oulema* musulmana representarán la autoridad reli-

⁵ El número de esposas de Mahoma tras la muerte de su *primer* esposa Jadiya hacia el año 619, ha sido objeto de debate y elemento utilizado desde Occidente para rebajar los *standars* morales de Mahoma, acusado así de ejercer una poligamia superior a la tetragamia reconocida en el Corán. El matrimonio en la cultura tribal árabe tenía una finalidad que no siempre encaja con la concepción del matrimonio que arraiga en Occidente con el Cristianismo. Es por ello por lo que los discutidos matrimonios de Mahoma, a quien se le llegan a computar diez esposas (Sauda, Aisha, Jafsha, Zainab bint Juzaima, Umm Salama, Zainab bint Yassh, Yuhariyya, Umm Jabiba, Sajiyya y Maimuna) y dos concubinas (Raihana y Maria), una vez viudo de Jadiya, fueron motivados principalmente por razones sociológicas, para amparar a las viudas de algunos de sus discípulos, y políticas, y para crear y mantener alianzas tribales. Ambas razones se hallaban muy arraigadas en Arabia, y por ello no producen en la cultura árabe el efecto que tiene la poligamia en la mentalidad occidental, desprendida hace siglos de la tradición patriarcal que se constata en el Antiguo Testamento.

giosa que conviva en inestable equilibrio con el poder imperial o califal. Como afirmaba un antiguo proverbio sasánida “religión y monarquía son hermanas y una no puede prescindir de la otra”⁶. Monarca y califa, como arquetipos sociales y símbolos del poder, desarrollarán similares deberes desde la legitimidad dinástica, el primero como sucesor del elegido divino, el segundo como descendiente del mensajero divino. Y así ambos se consideran descendientes o sucesores legítimos para gobernar los asuntos temporales y proteger la religión verdadera, como arquetipo de lo sagrado, esto es, entendida como intento de dar un sentido unitario y universal al elemento sagrado, al cual el ser humano accede de modo fragmentario. Y ambos símbolos del poder temporal desde el impulso del universalismo religioso cristiano y musulmán potenciarán intrínsecamente a su vez el proceso civilizador en una y otra cultura.

Pero a la vez, tanto en el cristianismo como en el islam las luchas por el ejercicio del poder político y religioso dominarán sus respectivos siglos de expansión a lo largo de la Edad Media, tanto en el islam califal como en el cristianismo imperial primero y pontificio después. Éste último en un proceso irreversible, para muchos, de alejamiento de la concepción evangélica del poder político y religioso de los primeros siglos de la era cristiana.

Desde los primeros califas la tradición de conquista, que inaugura Mahoma al tomar la Meca, se justifica desde la historiografía y la jurisprudencia islámicas a partir de las nociones de *jihad*, esfuerzo, y de *futuh*, la apertura. Sin embargo, su significado para la cristiandad medieval se apoyará en dos formulaciones:

- 1) La conquista musulmana es un acto de invasión y sometimiento por la fuerza que se opone a la interpretación del cristianismo medieval, cuya tradición proselitista inicial en la Iglesia primitiva es evangelizadora y misionera según la directriz de su fundador que, según las fuentes evangélicas, siempre fue ajeno al empleo de la lucha armada. Aunque, sin embargo, la oficialización del cristianismo como religión del Imperio, comportará la persecución para la erradicación de tanto el paganismo como la herejía, y que hará suyo el modelo imperial germano con el apoyo de la Iglesia medieval.
- 2) El islam se presenta como una doctrina herética, tanto desde la concepción autocrática del poder imperial, en la que el emperador es garante de la ortodoxia y protector de la Iglesia, como desde la concepción hierocrática del poder pontificio, y por ello será combatida por la cristiandad tanto desde el poder religioso como desde el poder político.

Esta segunda formulación es la que producirá la reacción sostenida de defensa y ataque armado de la cristiandad contra el islam y la permanente confrontación teológica y militar. Es entonces cuando se refuerza en Occidente la noción de un cristianismo militarizado, que dará el impulso a las cruzadas y a las órdenes militares, tal vez como modelo de confrontación equiparable a la guerra santa y los *ribats* o fortalezas-monasterios de monjes-soldados musulmanes.

Pero ¿cuál es el punto de vista musulmán?

Para el islam su expansión y conquista responden a la interpretación conjunta de la *jihad* y la *futuh*, en un paradigma que a mi juicio es clave para su comprensión, el paradigma de la liberación de la opresión desde el sendero divino, desde el camino que Dios ofrece al ser humano a través de su último mensajero, Mahoma.

6 A.K.S. LAMBTON, *State and Government in Medieval Islam*. Oxford, 1981, p.45.

Para el islam, la *futuh*, apertura, representará desde la toma de la Meca la liberación del poder ilegítimo, asentado en un viejo orden corrupto y tiránico que no sigue el sendero divino y por ello debe ser combatido y removido, para así acceder a una y más completa revelación divina, que permite a los pueblos y comunidades liberados abrir su horizonte a un nuevo orden. Esta es la ideología que se desarrollará en la etapa posterior a Mahoma, la etapa califal, que se expresa en la división islámica del mundo, *Dar al-islam*, el mundo del islam, *Dar al-Arb*, como el mundo oprimido que debe ser liberado, incluso mediante la guerra. Esta fue la ideología que dio el impulso a la interpretación de la *jihad* (*yijad*) como guerra santa, y que producirá la expansión musulmana hacia Oriente destruyendo el Imperio sasánida persa, y hacia Occidente alcanzando y destruyendo al reino visigodo español en el siglo VIII y constriñendo al Imperio bizantino, cuyas defensas no permitieron la derrota inicial pero finalmente terminarán destruyéndolo en el siglo XV. Pero también esa misma ideología de la liberación del poder ilegítimo será la causa principal de las luchas internas en el seno de la comunidad islámica, cuando se rebelen entre sí sus miembros para destituir al poder ejercido opresivamente.

El paradigma de la liberación de la opresión ha sido, y probablemente seguirá siendo, el motor principal que ha dado cauce a las revoluciones sociales, políticas y religiosas más importantes en la historia de la humanidad. Efectivamente, el principio ideológico sobre el que se erige la noción de liberación de la opresión, cualquiera que sea ésta, es el principio que a lo largo de la historia de la humanidad ha movido a las masas y producido los mayores cambios políticos y religiosos. Y lo constatamos en todos los ámbitos sociales. Así el judaísmo, en el que la historia de Moisés resulta paradigmática y representa la liberación de la opresión faraónica de los hebreos, o la rebelión macabea contra el poder seleúcida, o las revueltas judías antirromanas que concluyen en Masada; el cristianismo, desde la figura de Cristo como el Redentor que representa la liberación del ser humano en su dimensión espiritual, al redimirlo del pecado. Igualmente en ámbitos estrictamente socio-político-económicos, constatamos igualmente el paradigma de la liberación de la opresión así las revoluciones francesa y estadounidense en el siglo XVIII, la primera contra el orden impuesto por el absolutismo monárquico y la segunda contra el orden colonial inglés. En el siglo XX advertimos la fuerza de este paradigma tanto en el movimiento nacional-socialista que llevará a Hitler al poder desde la liberación del pueblo germano del contexto socio-político creado a finales del siglo XIX desde la exaltación de su identidad aria, al marxismo comunista de las revoluciones soviética, maoísta o latinoamericanas del siglo XX, que luchan por la liberación del capitalismo imperialista occidental.

Es, en definitiva, el principio más poderoso que alimenta y retroalimenta la transformación ya política, ya religiosa, que cíclicamente sufre la historia de la humanidad. Y es también la causa que propulsa la expansión del islam y sus luchas internas, desde las primeras luchas califales y sus divisiones hasta las revoluciones islamistas del siglo XX que combaten el nacionalismo secularista que impregnó los estados árabes contemporáneos, cuyo mayor triunfo lo representa la revolución islámica más reciente a finales del siglo XX, la revolución islámica iraní, que llevará al líder religioso en el exilio, Jomeini, al poder, destruyendo el orden previo instaurado con la dinastía Pahlaví. Islamismo radicalizado como nacionalismo religioso que lleva a comienzos del siglo XXI a combatir el orden político y económico occidental como un orden corrupto y opresor desde la estrategia del terror, del terrorismo.

Pero el mismo paradigma puede servir ideológicamente a posiciones contrapuestas. Efectivamente el mismo paradigma de liberar al oprimido del opresor puede simultáneamente alimentar concepciones ideológicas confrontadas, y así en los albores del siglo presente por una parte, la ideología islamista radical que se sirve del

terrorismo y de la noción islámica del martirio -como el conocido grupo *Alcaída* (*Algaeda*)- para promover con la guerra santa el derrocamiento del “corrupto” orden político y moral occidental; y por otra parte, la concepción occidental, desde el modelo ideológico que desarrolla la reciente política presidencial de George W. Bush -el llamado nuevo orden que lucha “contra el eje del mal”- justifica la invasión y el ataque armado a Irak para remover a líderes tiránicos y eventualmente “liberar” al pueblo de su despotismo y abrir el cauce a una concepción democrática occidental a la que ese pueblo, sin embargo, es ajeno culturalmente. Este argumento de recámara, que cambia el discurso político del gobierno Bush, se emplea al fallar el otro argumento que tiene ideológicamente incluso una fuerza superior a la del principio de la liberación de la opresión, y es el temor a ser atacado y destruido, que desencadena la justificación moral de la legítima defensa como argumento ideológico, y que la doctrina política estadounidense posterior a la II Guerra Mundial denomina “acción preventiva”.

Como vemos, estos ejemplos que la historia nos brinda para su análisis no están en absoluto alejados de algunas ideologías contemporáneas en las que la poderosa fuerza intrínseca del principio de liberación en las comunidades sigue plenamente vigente. En todas las revoluciones la presencia de un liderazgo carismático, con sentido de la dirección y apoyado en un buen aparato propagandístico confieren el impulso necesario para provocar el cambio, ya sea político, religioso o ambos, sobre todo si cuenta con unas circunstancias económicas, políticas o religiosas proclives para ello.

En todo caso esta es la razón, la justificación principal a mi juicio de la expansión islámica y su éxito. El cristianismo y el islam representaron auténticas revoluciones espirituales, que mientras en el cristianismo toma el cauce inicial de la evangelización misionera que luego, con el apoyo imperial y de la jerarquía eclesial, procura preservar la ortodoxia combatiendo y persiguiendo la herejía cada vez con más violencia para llegar incluso a imponerse coactivamente el cristianismo, o un modelo cristiano concreto, pontificio o reformista; en el islam su revolución religiosa incorporará la defensa armada para expandir el mensaje divino, que los primeros califas asumirán desde la conquista armada como revolución contra la opresión de modelos de poder corruptos, representados por los imperios bizantino y sasánida. Pero como cualquier otro fenómeno revolucionario de liberación que obtiene el poder afrontará su mismo reto: la estabilidad en el mismo.

Abu Bakr (632-634) sucede a Mahoma como primer califa en el liderazgo político-religioso, y consolida su posición como vicario del Profeta, seguido de Omar (634-644) que será el segundo califa, con quien se expande el islam y se desarrolla la doctrina de la *Yihad/Jihhad* como defensa armada, no sólo de defensa moral, ante la agresión, sino como liberadora de la opresión. La *Jihhad* reforzada desde la noción de *futuh*, apertura liberadora, será interpretada como una guerra religiosa expansionista, más ofensiva que defensiva. Los ejércitos de Omar conquistarán Siria, Damasco cae en el 635, Mesopotamia, Ctesifonte, capital del imperio sasánida en el 637, Palestina, Jerusalén en el 638 cuando el patriarca Sofronio se rinda y le entregue la ciudad. En Egipto Heliópolis cae en el 640 y Alejandría en el 642. Omar, a consecuencia de su política de conquista militar y los abusos que ello conllevó, es asesinado en el 644 y entonces la comunidad islámica elige a Utman (644-656) como tercer califa. Bajo su liderazgo la expansión islámica continúa hacia Oriente, alcanzando el extremo del Imperio sasánida, cuando cae Balj en el 652, y hacia Occidente cuando tomen Trípoli en el 647.

Será durante su califato cuando se redacte el Corán, que literalmente significa “recitado”, recopilando y transcribiendo las revelaciones de Mahoma, en las que desde las dos nociones teológicas fundamentales y las cinco obligaciones básicas se incorpo-

ran las nociones jurídicas más importantes del islam⁷ a partir de las revelaciones orales a Mahoma, como revelación divina, revelaciones que serán recopiladas a partir de distintas colecciones privadas. Oficializado como texto auténtico en árabe más de un siglo después de Mahoma, en el 776, está compuesto de 114 capítulos (*Suras* o *Azoras*) divididos en versículos (*aleyas* o *ayas*) de estructura rimada. No está ordenado ni cronológicamente ni por materias, sino por extensión y dividido en dos grupos de revelaciones, las de la Meca y las de Medina. Este será un mensaje divino que será recibido en árabe y servirá a la lengua árabe como vehículo indiscutible de consolidación cultural, preservando su identidad, y con ello proporcionando un elemento de unificación y universalización durante el desarrollo de la civilización islámica, al ser la lengua en la que Dios transmitió su mensaje a Mahoma. El árabe, como lengua empleada por Dios, tendrá una fuerza intrínseca mayor aún que el latín en Occidente, lengua en la que no fue recibida el Nuevo Testamento, sino que será la lengua del Imperio romano, que se utiliza para la primera traducción oficial de la Biblia, la Vulgata, elaborada por San Jerónimo en el siglo IV, a partir de los textos griegos de las primeras comunidades cristianas helenizadas. El latín tras el proceso de germanización se vulgarizará dando origen a las lenguas románicas, mientras el griego se consolida bajo la identidad bizantina del Imperio romano de Oriente, a la vez que la traducción al godo por Ulfilas será terminada antes que la Vulgata y servirá para sentar las bases del alemán. El latín sobrevivirá como lengua culta en el ámbito de la Iglesia latina. El árabe, en cambio vinculado al Corán, como lengua empleada por Dios, preservará plenamente su identidad y desde el siglo VII será la lengua que elabore los trabajos principales en teología y derecho islámicos, como el latín lo será en el Occidente cristiano medieval, y el griego en Bizancio, respecto a la teología jurídico-moral de las primeras obras cristianas de la Edad Media. No obstante el empleo del árabe en el desarrollo jurídico y teológico del islam, al utilizar la misma lengua que la que emplea el Corán, evitará inicialmente los problemas de traducción que afronta el cristianismo en las fuentes neotestamentarias, avalando una mayor precisión lingüística este mensaje y su interpretación.

El liderazgo religioso del islam seguirá siendo muy inestable y Utman será también asesinado en poco más de una década a consecuencia de las disidencias políticas. Entonces el consenso de la comunidad será favorable finalmente a Ali (656-661 de la era cristiana), primo y yerno de Mahoma, casado con su única hija viva, Fátima, quien muchos consideraban el primer elegido por Mahoma para sucederle. Con él se espiritualizará el islam pero también crece la división interna y la primera guerra civil tendrá lugar durante su califato. Ali vencerá a sus oponentes liderados por la viuda de Mahoma, Aisha, y Mu'awiya gobernador del Siria y miembro del clan omeya, el mismo clan al que había pertenecido Utman. La batalla del Camello (656) dará la victoria a Ali pero provocará la división primera y más importante escisión del islam entre *sunnis*, que reconocen la legitimidad de los califas anteriores a Ali y se consideran seguidores de la tradición auténtica, la *sunna*; y los *shia*, o partidarios de Ali, que rechazan a legitimidad de los anteriores califas, al considerar su elección fruto de las intrigas políticas. Ali, nacido en la Meca hacia el año 600 de la era cristiana, será asesinado en Kufa, Anatolia en el año 661 (40 de la era islámica), a los cinco años de iniciar su gobierno por uno de sus partidarios más radicales. Su muerte servirá a su rival Mu'awiya (661-680) para

7 Para un análisis jurídico introducción a lectores occidentales *vid.* SOUFI ABU TALEB, "Le statut de la religion dans la pensée musulmane", *Eglises et pouvoir politique*, 1987 p. 447 y ss.; G. CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico. I concetti generali -il matrimonio e la familia- le successioni*. Bologna, 1990; W. B. HALLAQ *Law and Legal Theory in Classic and Medieval islam*. UK/USA, 1994; G. VERCELLIN, *Instituzioni del mondo musulmano*. Torino, 1996. Y desde una exposición más densa y detenida M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Dos vols., Madrid, 1981, elabora un análisis cronológico de la evolución del saber islámico, de enorme interés.

hacerse con el califato bajo el liderazgo de los omeyas, pertenecientes al clan *quraysh*, estableciendo la capital del imperio musulmán en Damasco y fundando la primera gran dinastía árabe-musulmana, que regirá un imperio en expansión desde el año 661 al 750. Mu'awiya alterará el modelo de elección califal al pretender convertirlo en un modelo dinástico hereditario, apoyándose para ello en los juristas que desarrollarán el modelo político-religioso califal, designando sucesor a su hijo Yased (Yazid) (680-683). Esta decisión dará lugar a la segunda guerra civil, y una definitiva división del islam que tendrá profundas consecuencias político-religiosas tras la muerte de los hijos de Ali y nietos de Mahoma. El hijo primogénito de Ali, Hassan, llamado el elegido, al-Muytabá, nació en Medina, en el año 624/3 y muere en la misma ciudad en el año 669/49, posiblemente envenenado. En el 680/61 su hermano menor Hussein (Hossein) inicia una revuelta contra Yasid, al considerarlo un gobernante corrupto que debía ser depuesto. La consecuencia del enfrentamiento será la masacre de Hussein, su familia y sus seguidores en Karbala, ese mismo año, en su camino hacia Irán, de dónde era su esposa, hija del último gobernante sasánida. El propio Hussein alcanzado por las flechas enemigas será pisado una y otra vez por los caballos de las tropas de Yased, y su cabeza será cortada y llevada como trofeo. Este hecho producirá unas enormes consecuencias entre sus partidarios *shias*, en lo que se conoce como el martirio de Hussein, quien desde entonces lleva el sobrenombre de *Sayyed al-Suhada*, Señor de los mártires, cuya muerte se presenta desde un cierto paralelismo con la pasión de Cristo, y ha generado una tradición similar a la que en España se produce en Semana Santa con los penitentes en las procesiones, y con los flagelantes en la Europa medieval durante la pandemia de la plaga bubónica. La celebración de *Ashura*, que es mucho más cruenta que la procesiones de la Semana Santa española, tiene lugar anualmente y en ella miles de *shias*, se golpean y flagelan hasta el paroxismo conmemorando el martirio de Hussein desde una concepción mesiánica de autoinmolación.

Los partidarios de Ali y su descendencia como descendencia directa de Mahoma, se identificarán con el shiísmo, cuyas bases desde el martirio de Hussein, o Hossein, se desarrollarán a partir de una concepción en la que la liberación de la opresión implica la legitimidad para deponer al gobernante considerado ilegítimo, dentro mismo de la comunidad islámica; legitimidad mediatizada desde una actitud psicológica y emocional que no está exenta de la autoinmolación ni de la lucha contra la opresión y la tiranía, incluso mediante la insurrección armada, con unas características que le otorgarán una identidad propia. Sus tumbas ambas en el Irak contemporáneo, la de Alí en Najaf y la de su hijo Hossein en Karbala se convertirán en centros de peregrinación shiita casi equiparables a la Meca. Será desde Karbala desde donde el exiliado *ayatolláh Jomeini* desarrolle las bases de la revolución islámica que finalizará con la dinastía Pahlaví en 1979 en Irán.

Desde este punto de partida las iniciales diferencias entre el sunismo omeya y el shiísmo⁸ no serán puramente teológicas, sino ideológico-políticas sobre el ejercicio legítimo del poder y desde luego nunca serán tan radicales, como por ejemplo, las existentes entre protestantes y católicos, sino más bien, haciendo un paralelismo para facilitar su comprensión aun a riesgo de su simplificación, como las divergencias entre los católicos y los ortodoxos, en tanto en cuanto la diferencia inicial radica en el ejercicio legítimo del poder religioso y su autoridad sobre la comunidad, que se fragua como una disputa político-religiosa sobre el ejercicio de la jurisdicción pontificia, en el cisma católico-ortodoxo, y sobre el ejercicio de la legítima autoridad califal, en el cisma sunita-shiita.

⁸ Para una estudio más detenido *vid.* M. MOOJEN, *An Introduction to Shi'i islam*. Yale University Press, 1985.

La compleja interacción entre el sunismo y el shiísmo nos da, sin duda, la clave interpretativa que nos permite comprender la ideología diversa que sostiene a ambas concepciones político-religiosas y sus consecuencias, que se evidencian a lo largo de su historia hasta los albores del siglo XXI.

El shiísmo, en su radical confrontación con el poder desde el paradigma de la rebelión ante la opresión, sufrirá una continuada persecución, más o menos velada, según un momento histórico u otro, y sus disidencias internas serán objeto de diversas divisiones posteriores, entre las que destacan sobre todo: el ismaelismo, que accede al poder político con el califato fatimita (909-1171) en el norte de África; la escisión drusa a mediados del siglo XI; y el nizarismo, o ismaelismo nizarí, a finales de ese mismo siglo XI, y cuyas consecuencias examinaremos más adelante. Con todo, el shiísmo será siempre muy minoritario comparado con la mayoría suní, y nunca alcanzará por sí mismo el pleno liderazgo político del islam, tras la desaparición del califato fatimita en el siglo XII, hasta la revolución del *ayatolláh* Jomeini en el último tercio del siglo XX. Esa situación, como minoría excluida del poder y su liderazgo, que entienden pertenece a la descendencia de Mahoma vía Ali, ha potenciado dos consecuencias principales vinculadas entre sí:

- 1) Por una parte, la consolidación de un sólido liderazgo espiritual mediante la doctrina del Imamnado⁹, que el shiísmo duodecimano plantea desde una concepción mesiánica de éste, según la cual el último Imán, el duodécimo desaparecido en Samarra cerca de Bagdad durante la dinastía abásida, a comienzos del último tercio del siglo IX, está oculto desde entonces y resurgirá al Final de los Tiempos, en una concepción indudablemente mesianista del islam.
- 2) Por otra parte, el shiísmo arraigará una identidad dispuesta especialmente a la rebelión para la liberación del poder que consideran ilegítimo, sobre todo en el seno mismo de la comunidad islámica, ya que para el shiísmo son ilegítimos los tres primeros califas al impedir su acceso al liderazgo a Ali, es a él a quien consideran sucesor legítimo por haber sido designado por Mahoma y por ello mismo la legitimidad se vincula a sus descendientes, herederos del liderazgo espiritual de Mahoma, sentando las bases del liderazgo político-religioso dinástico desde la doctrina del Imamnado opuesta al liderazgo califal sunita.

Las diferencias doctrinales entre sunismo y shiísmo han fascinado a los investigadores occidentales sobre todo a partir del siglo XIX, cuyas explicaciones mayoritarias entonces partían de argumentos étnico-raciales. Conviene no olvidar en este punto que los argumentos raciales que enfrentan el semitismo contra el arianismo emergen a

⁹ Tras los tres primeros Imanes, Ali y sus hijos, el cuarto será el único descendiente de Hussein que sobrevivió a la matanza de Karbala, Ali Zayn, nacido hacia el 656/36 que muere en Medina en el 710/92. Sus dos sucesores siguientes nacerán y morirán en Medina, ajenos a la expansión islámica. El primero será Muhammad (Mahoma) al-Baqir, el que desvela o descubre, nacido hacia el 676/57 y muerto en el 733/115. El cuarto será Yafar al-Sadiq, el auténtico, nacido hacia el 699/80 y muerto en el 765/148. A partir del VI Imán, Yafar, se produce la división entre el shiísmo ismaelita y el duodecimano. Según la tradición shiíta duodecimana todos sus imanes serán envenenados tras Hussein hasta el último, conocido como el *Mahdí*, que se oculta para evitar ser asesinado.

Vid. un interesante análisis sobre la doctrina duodecimana y la ismaelita y la fatimita en M. CRUZ HERNÁNDEZ, cit. vol I, p.69 a 87.

Para E. BURMAN *The Assassins*. Northamptonshire, 1987, p. 18, un elemento clave en el Shiísmo será la revuelta liderada por un hijo de Ali, que no es descendiente de Fatima, Mohammad al-Hanafiya en el año 685, cuya muerte no fue aceptada sino presentada como un ocultamiento. Es desde aquí desde donde a su juicio se desarrolla la noción mesiánica del Mahdí, que luego se consolida con el XII Imán, en el shiísmo duodecimano.

finales del siglo XIX y comienzos del XX a consecuencia las formulaciones del arianismo, la raza aria como raza superior, y la posterior identificación del pueblo alemán con ella, potenciada desde el liderazgo de Hitler y la propaganda nacional socialista, mediante la que se presentarán como liberadores de la opresión, especialmente judía semita, sobre la raza aria.

Desde esta formulación doctrinal que sostiene la confrontación entre el semitismo y el arianismo, buena parte de la doctrina occidental del siglo XIX la aplicará al contexto sunita-shiita. Así los sunitas representarían la cultura semita mientras los shiitas representarían la cultura aria, cuyos golpes de Estado y revueltas contra el sunismo dominante, se interpretan como demanda de su identidad aria.

Ciertamente en los siglos posteriores al siglo VII, tras la segunda guerra civil árabe, el shiísmo se irá cada vez más circunscribiendo a la identidad nacional persa, o iraní, pero no por las razones apuntadas sino, inicialmente desde la vinculación vía matrimonial del nieto del Profeta a la familia imperial sasánida, pero sobre todo, por el impulso definitivo del shiísmo duodecimano en Persia durante la dinastía safávida del 1501 al 1732, en cuya etapa se consolidará plenamente la identidad persa shia, o shiita. Identidad que potenciará el enorme legado cultural de la antigua civilización persa cuya hegemonía cultural emerge durante la dinastía abásida del 750 al 1258, se preserva durante la dinastía de Rum en Anatolia desde el 1077 al 1308, y se consolida definitivamente como una dinastía propia, los safavies, aunque su vinculación éstica será probablemente también con las tribus turcas.

En la actualidad los *shias* tendrán, además, una enorme influencia cultural en los actuales Irak, Turquía y Pakistán, así como en pequeñas comunidades en la Península árabe en torno al Golfo pérsico.

Mientras el sunismo consolida la concepción del califato desde una formulación digamos contractual de la legitimidad del liderazgo, que es por otra parte típicamente sumeria, es decir como compromiso entre el gobernante, de regir con justicia, y los gobernados, que le deben obediencia, el shiísmo afrontará de un modo diverso la legitimidad del gobernante desde el apoyo de una *Oulamá*, o cuerpo de juristas, que facilitará el desarrollo de la jerarquía religiosa, que se evidencia especialmente en el shiísmo duodecimano, posiblemente desde el substrato cultural mazdeista en la figura de los Magos, *Moghs*, la casta sacerdotal, modelo que también tiene un cierto paralelismo con el de la jerarquía eclesial cristiana. Desde esta concepción la autoridad máxima de la jerarquía clerical, la representa el *Ayatolláh* que sirve de enlace con el último de los Imanes el *Mahdí*, el Oculto, y mediatiza la comprensión del poder y del derecho islámico, erigiéndose como cauce para el control de la legitimidad política, un modelo asemejado en este sentido al del papa y los obispos medievales en Occidente, o al de los patriarcas en Bizancio.

La jerarquía religiosa shiita se agrupa en varias escuelas de las que destacan dos escuelas principales zaidí y yafarí¹⁰. Una tercera escuela más radical en sus planteamientos teológicos es la jariyista, que hoy día se encuentra enormemente potenciada por el llamado islamismo fundamentalista contemporáneo.

Es desde esta concepción del liderazgo espiritual de la jerarquía clerical desde donde surge la figura shiita más prominente del siglo XX, el *ayatolláh* Jomeini, cuyo

10 Para un análisis detenido de la Escuela *yafarí* J. F. GARCÍA CRUZ, *Un análisis del derecho islámico. La escuela Duodecimana o Ya Fari. Historia del pensamiento y de la Doctrina Jurídica y Teoría General de la Ley Islámica*. Cáceres, 2004.

liderazgo, apoyado en una extraordinariamente bien diseñada propaganda que lo vinculaba directamente al mesianismo del *Mahdí*¹¹ como fuente de su inspiración espiritual, provocará una revolución que derrocará el orden establecido de la dinastía Pahlaví que secularizó el Irán hasta finales de los años setenta en un esfuerzo por adaptarse al modelo político occidental pero que no contó los los elementos integradores y de consenso político y religioso necesarios para ello.

La dinastía omeya se mantendrá en el poder a través de trece califas desde el año 661/41 hasta el año 750 de la era cristiana, 132 de la Hégira, y su califato se consolidará desde la capital del Imperio, Damasco, que había sido un centro importante durante su etapa romana y bizantina. La concepción del modelo califal de poder creará un imperio religioso-político enfrentado a la cristiandad, al iniciar una política de expansión y conquistas militares en las que los ejércitos musulmanes prosiguen su avance por el norte de África, alcanzando Cartago en el año 698, y más allá de Persia hasta Bujara, en el actual Uzbequistán, en el año 709, y Sind, en el actual Pakistán, en el 711. Ese mismo año a miles de kilómetros irrumpen en la Península ibérica cruzando el Estrecho de Gibraltar. Así con el califa Walid I (705-715) el poder omeya alcanza su cenit de Oriente a Occidente. Un siglo después de la muerte de Mahoma el islam extendía sus dominios desde la Península ibérica y el norte de África hasta Samarcanda en Asia central, del Atlántico hasta el río Indo que lleva sus aguas al Índico.

La Europa meridional será invadida inicialmente por el islam desde la expansión hacia Egipto y el norte de África, cuyos ejércitos no sólo serán árabes sino también beréberes islamizados procedentes del norte africano, a los que en la Península ibérica se les da el nombre coloquial de “moros”. Ésta, que ya se hallaba inmersa en una total inestabilidad política bajo los últimos reyes visigodos y sus luchas por el poder, quedará sometida al poder omeya entre los años 711 a 718¹². Los ejércitos musulmanes cruzarán los Pirineos hacia el reino franco, capturando Narbona en el año 715. En el año 732, Carlos Martel detendrá los ejércitos musulmanes en Tours y Poitiers, según recogen las crónicas galas. Esta batalla que dará base a la historiografía occidental para presentarla como la salvación del cristianismo y a Occidente frente al infiel musulmán, sin embargo apenas tuvo eco en la historiografía islámica¹³. Los invasores musulmanes, según afirma Chejné, pronto se darán cuenta de que la expansión hacia Francia no era provechosa, no sólo por la dificultad en el abastecimiento sino sobre todo por la inestabilidad de la Península ibérica recién conquistada¹⁴. En la Península ibérica alejada del control directo de los omeyas y Damasco, pasará a someterse a los emires de Ifrîqiya desde el año 716 al 756, fecha en la que se convierte en un emirato omeya, y ocupará un lugar de menor interés dentro del poder omeya en Damasco, en los confines occidentales de su imperio. Por ello este proceso de islamización inicial de la Península ibérica no será pleno, y su insuficiente consolidación en su mitad norte, junto a las luchas por el poder especialmente la rebelión berebere de mediados del siglo VIII, crearán las condiciones idóneas para la reorganización de las comunidades peninsulares cristianas en lo que se llamará la “reconquista” desde que Juan de Mariana inventó el término, en palabras del profesor de la universidad alemana de Friburgo Domínguez Reboira¹⁵. Las

11 Sobre el mesianismo duodecimano *vid.* A. SACHEDINA, *Islamic Messianism: the Idea of Mahdi in Twelver Shiism*. State Univ. of N. York, Albany, 1981.

12 *Vid.* P. CHALMETA, *Invasión e islamización*. Madrid, 1994.

13 *Cfr.* B. LEWIS, “Europe and islam” *islam and the West*, cit. p. 11.

14 A. G. CHEJNÉ, *Historia de la España musulmana*. Madrid, 1987 p. 22.

15 *Cfr.* F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, “La España medieval, frontera de la cristiandad”. *Cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio*. Salamanca, 1998, p. 78.

bases de la llamada reconquista han dado lugar a un interesante debate historiográfico sobre la consideración de los nuevos gobernantes musulmanes como usurpadores de la monarquía cristiana visigoda, y la oportunidad que se brinda a la emergencia de unas nuevas monarquías en el norte peninsular¹⁶, que aprovecharán con éxito sobre todo la crisis del califato omeya cordobés a comienzos del siglo XI. Es así como la Península ibérica se consolida en el continente europeo como la frontera más occidental entre la cristiandad y la islamidad, dónde la confrontación y la convivencia entre ambas determinan la complejidad de las relaciones políticas culturales y económicas, desde la configuración del poder feudal y del vasallaje; relaciones que en todo caso resultan muy estrechas durante toda la Edad Media. Cristianismo, islam y judaísmo convivirán desde la identidad religiosa personal en comunidades que lo son precisamente por esa identificación religiosa cristiana, musulmana o judía. La tolerancia religiosa de la España medieval, según una limitada concepción de tal tolerancia, aunque llegará en ocasiones a ser paradigmática no impidió persecuciones y aislamiento, y poco tiene que ver con la tolerancia política y religiosa como virtud en su desarrollo ideológico posterior al siglo XVIII, fue una tolerancia desde una realidad social plurirreligiosa que no respetaba las creencias de los demás como tales, pues el modelo unitario ideológico-religioso medieval no lo permitía por su propia configuración teocéntrica excluyente, una tolerancia en definitiva que las circunstancias del día a día reclamaba.

La conquista musulmana de Sicilia será muy posterior a la de la Península ibérica, y mientras ésta fue una ocupación militar terrestre una vez atravesado el Estrecho de Gibraltar, la conquista de Sicilia consistió en una serie de batallas navales entre las armadas árabe y bizantina, con resultados desiguales. Sicilia estaba en manos bizantinas, y había recibido sólo ocasionales ataques musulmanes vía marítima hasta el año 827. Pero al comienzo del gobierno del emperador Miguel III (842-867), el último de la dinastía bizantina amoría, los musulmanes sitiarán Mesina hacia finales el año a finales 842, auxiliados por los napolitanos, con quienes habían firmado un tratado en el 836, y a partir de entonces hasta el año 861 Sicilia será conquistada en diversas etapas, con la excepción de Siracusa y Taormina¹⁷. El poder musulmán se reforzará tras la conquista Malta en el año 870 y la caída de Siracusa en el 878, seguida de una masacre de la población. Entre los años 913 a 959 el Imperio bizantino tendrá que pagar enormes tributos a los conquistadores musulmanes por mantener en su poder a Calabria. En el año 967 la amenaza el emperador sajón Otto II generará un tratado defensivo entre los árabes y los bizantinos. Durante la última etapa de la dinastía macedonia de Bizancio, de mediados del siglo X a mediados del siglo XI, intentará sin éxito reconquistar los territorios sicilianos en poder musulmán. Finalmente en el año 1038 Sicilia será nuevamente conquistada por un ejército normando que tomará Mesina y ocupará Siracusa en el 1040, y progresivamente a partir de entonces se hará con el control de toda la isla expulsando a árabes y bizantinos.

A medida que se expande el islam hacia Oriente y Occidente por los conquistadores árabes la situación social y jurídica que se produce en los territorios conquistados será similar a la que produjeron las invasiones de los pueblos germánicos. Si en el Imperio romano se aplica la ley personal que permita la coexistencia, en los territorios bajo el islam, inicialmente la religión será el elemento que determine su posición jurídica en la sociedad, como musulmán o *dihmmie*, protegido cristiano o judío, que con-

16 M.J. RECUERO, *Orígenes de la Reconquista en el occidente peninsular*. Universidade da Coruña, 1996, p.43 a 124.

17 M.CANARD, "Byzantium and the Muslim World to the Middle of the Eleven Century" *CMH* vol.IV, Part I, p. 728 a 732.

dicionaba su tributación fiscal y sus derechos. A su vez y progresivamente se producirá tanto la arabización como la islamización de la población. Los territorios conquistados producirán un número importante de conversiones al islam, algunos por deseo propio y otros como vía para recobrar la libertad desde el cautiverio, si bien las comunidades zoroástricas, judías y cristianas, al ser “gentes del Libro”, *ahl al-Kitabb*, que han recibido la palabra divina en sus libros sagrados, Avesta, la Biblia y el Nuevo Testamento, podrán seguir sus prácticas religiosas al amparo de la condición de *dhim-mies*, y mantener una cierta autonomía como comunidades, aunque las restricciones de toda índole, se impondrán con mayor o menor rigor, flexibilidad y tolerancia religiosa en unos momentos u otros de la hegemonía musulmana.

Durante el primer siglo de su existencia el islam no desarrolló un sistema jurídico propio a partir de las revelaciones a Mahoma y de las normas coránicas, que luego se consolidan desde la *Shari-ah*, sino que a medida que se expandía el islam los árabes se servían inicialmente de las instituciones jurídicas y administrativas de los pueblos conquistados, sobre todo en la Persia sasánida, y en el Imperio romano-bizantino, cuyo derecho e instituciones servirán de inicial cauce de gobierno a los nuevos señores árabes. Si bien conviene tener presente que a veces la doctrina ha sobrevalorado esta cuestión¹⁸.

La interacción cultural con el Occidente y el Oriente islámicos también producirá una “helenización” y una “persanización” o “iranización” culturales del mundo árabe, que accederá a unas cotas civilizadoras y un conocimiento tan desconocidos como atractivos -que aunque en ocasiones generarán numerosas tensiones entre la ortodoxia y esta nueva intelectualidad islámica helenizada e iranizada, representada por los filósofos, *falasifá*, y los estudiosos de los saberes científicos- otorgará al islam su inicial impulso civilizador, desde la concepción islámica de la sociedad. Efectivamente la helenización de parte de los intelectuales islámicos constituirá un primer impulso sustancial en la consolidación de la civilización islámica, el segundo impulso provendrá del enorme legado civilizador de la Persia aqueménide y sasánida, que se revaloriza a partir del califato abásida. El proceso se inicia desde la necesidad de la traducción del árabe de la literatura que surge en torno al Corán y la vida de Mahoma, a otras lenguas de la expandida comunidad musulmana, y después surgirá el interés por traducir al árabe las principales obras de conocimiento griegas y persas.

Las traducciones desde la lengua árabe de obras de carácter jurídico o histórico comienzan en la Edad Media para acceder a ellas desde la extensa y multilingüe comunidad islámica, primero serán traducidas al persa, *farsí*, después al turco. Un segundo grupo de traducciones siguen el proceso inverso, esto es procediendo desde otras lenguas se traducen al árabe, y después se traducirán desde el árabe, primero al hebreo y desde él directa o indirectamente al latín y a otras lenguas europeas. Estas traducciones serán de obras filosofía griega, teología, ciencias y medicina, y es desde el cauce islámico desde el que Europa recupera el saber clásico griego enormemente enriquecido por los investigadores y pensadores judíos, cristianos y musulmanes en los territorios de *Dar al-islam*.

El cristianismo imperial bizantino en su lucha contra el nestorianismo y los vestigios del paganismo, cerrará primero una escuela científica y de traducción ubicada en

¹⁸ *Vid.* en este sentido la polémica sobre la importancia del derecho provincial romano y sus influencias sobre el derecho islámico primitivo en los autores: P. CRONE, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge University Press, 1987; y W. B. HALLAQ, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Cap. IX. The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law. Aldershot, 1994. También publicado en *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1989) pp.79-91.

Edesa, “la Escuela de los Persas”, acusada de nestorianismo en tiempos del emperador Zenón, que la cierra en el año 489. Sus miembros se refugiarán en Nabisín, en el Imperio sasánida. Algunos años después, el emperador sasánida Josraw Anus Ravan (521-579), conocido en Occidente como Kosroes, funda en Yundisapur, una escuela dirigida por maestros sirios nestorianos. Y en era justiniana al cerrarse la escuela de Atenas, por orden imperial de Justiniano en el año 529, al considerar sus enseñanzas paganas, sus miembros se refugiarán también en Persia. Los traductores nestorianos y monofisistas hallarán en Persia el lugar donde desarrollar su labor que será extraordinaria en todas las ciencias del conocimiento de entonces¹⁹. Esta decisión restrictiva de los emperadores bizantinos, facilitará el enorme esplendor científico y cultural bajo el islam en los siglos posteriores, pero a la vez privará a la cultura medieval cristiana del acceso a las obras clásicas griegas. Sin embargo, a través del árabe y su sistema de traducciones, el patrimonio cultural grecolatino se preservará y transmitirá a Occidente, enriquecido por las fundamentales aportaciones judías, cristianas nestorianas, monofisistas, persas y árabes²⁰. Las principales obras clásicas griegas traducidas serán las de Aristóteles, Platón, Plotinio, Galeno, Euclides y Dioscórides.

A mediados del siglo VIII la lucha política por el poder y el liderazgo del islam enfrentó a dos clanes dinásticos principales, los omeyas serán derrocados y los abásides iniciarán una nueva dinastía califal. Los omeyas, como ya hemos dicho, regirán los extensos dominios de *Dar al-islam* desde su capital Damasco hasta mediados del siglo VIII, cuando se produce la tercera guerra civil musulmana a causa de la insurrección de parte del ejército musulmán sirio que ejecuta al califa al-Walid II en el año 743 instalando en el poder a Yasid III (744). El emir de Yazira, en el actual Armenia y Azerbeiyán, Marwan, no reconoce la legitimidad de Yasir III y marcha sobre Siria con sus tropas. Tras su victoria se proclamará califa con el nombre de Marwan II al-Himar (750). Poco antes, en el año 747, se había producido un levantamiento shiíta en Jorasán que derrotará al recién instalado Marwan II, procediendo a nombrar como califa, según la tradición política shiíta, a un descendiente de Mahoma del clan hashemita, al-Saffah, que no pertenecía a la rama de Ali como hubiera sido lo lógico sino a la rama abáside. La razón obedeció probablemente a que fue él el instigador de la revuelta. Esta nueva dinastía abáside se mantendrá en el poder durante mucho más tiempo que la omeya, que apenas alcanzó un siglo. Los abásides estarán en el poder califal de Bagdad desde el año 750 (132 de la era islámica), hasta el 1258 (640 de la era islámica), un total de más de cinco siglos.

El sucesor de al-Saffah, al-Mansur (el Victorioso) (754-775) (136-158 de la era islámica) trasladará la capital al eje oriental del imperio musulmán, a Bagdad, que recibirá el nombre de *Madinat al-Salam*, Ciudad de la Paz, nombre que resulta la antítesis de su significado en sus circunstancias presentes bajo la ocupación estadounidense. Al-Mansur, para consolidar su legitimidad y la de su dinastía de la que descienden en línea recta los siguientes 35 califas, buscará el apoyo de la *Oulamá*, el consejo de juristas islámicos, y además utilizará para organizar la administración de su gobierno a la que en su día fue la clase dominante de la sociedad persa sasánida, convirtiéndose en un mecenas de la cultura siguiendo el viejo proverbio musulmán “el mejor gobernante es el que se rodea de los intelectuales, y el peor intelectual es el que busca la compañía del gobernante”. El apoyo que al-Mansur reciba de la autoridad religiosa islámica es comparable al que recibió Constantino de la Iglesia tras la libertad que otorga al cristianismo en el Imperio romano, o en Occidente al soporte que

19 Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, cit. vol I, p. 53.

20 Para una visión de conjunto en las distintas ramas de conocimiento *vid.* la obra colectiva *The Genius of Arab Civilization. Source of Renaissance*. 1ª ed. N. York University Press, 2ª ed. Cambridge, Mass. 1983.

Carlomagno recibe desde el papado, cabeza de la Iglesia occidental para organizar administrativamente su imperio, pocos años después.

A partir de entonces, la dinastía abásida tomará la iniciativa de convertir Bagdad en el mayor y mejor centro cultural a finales del siglo VIII. Al-Mansur restaurará la burocracia imperial sasánida que, islamizada, recuperará su status social e influirá profundamente en la cultura árabe. Los llamados *shuabiyya*, musulmanes de origen no árabe, aportarán una identificación cultural al islam ajena a su origen árabe, pero hasta que surjan las dinastías no árabes en los siglos posteriores no jugarán un papel político dinástico. Para alcanzar tal esplendor cultural el califato abásida se nutrirá del saber de tres fuentes procedentes de Persia, principalmente del Jorasán: las comunidades judías de la diáspora asentadas en Persia, los científicos persas herederos del patrocinio cultural del desaparecido Imperio sasánida, y las comunidades nestorianas siríacas refugiadas de las persecuciones de la ortodoxia cristiana imperial bizantina.

Bajo el califato de Harum al-Rashid (786-808), conocido legendariamente sobre todo en Occidente desde la obra *Las mil y una noches* y contemporáneo de Carlomagno y Nicéforo I, se multiplicarán los trabajos de traducción cuando adquiere numerosos manuscritos escritos en griego procedentes del Imperio bizantino, y funda su gran biblioteca en Bagdad dirigida por el persa Abu Sahl Ibn Nawbajt. El califa al-Mamun (813-833) (198-218 era islámica) fundará la primera universidad del islam, “la Casa del Conocimiento” que se convirtió en el centro del saber científico de entonces cuya dirección encomienda a Yahya Ibn Masuya, al que sucederá su discípulo el nestoriano Hunayn Ibn Isshak, que crearon una auténtica Escuela de Traductores²¹ continuación de la Escuela de los siríacos. Buena parte de los estudios de esta época proceden de Jorasán, que tenía una larga tradición en el estudio de las ciencias, desde la Astronomía a la Medicina, que serán traducidos al árabe del pahlaví, antigua lengua persa (de dónde toma su nombre la última dinastía imperial persa del siglo XX).

Desde el año 762 se inicia la etapa de consolidación de la civilización islámica apoyada, como hemos dicho, en dos pilares de conocimiento científico y filosófico, el helenismo heredero de la civilización griega y el enorme legado cultural de la civilización persa. Sin lugar a dudas la superioridad científica e intelectual que alcanza la civilización islámica en la Edad Media fue reconocida ya en Europa en el siglo XI, y el papa Silvestre II (999-1003) de origen franco, introducirá la astronomía árabe y las matemáticas desde la numeración árabe. Desde el ejemplo de su impulso, el obispo Raimundo de Toledo (1130-1187), ciudad que ya había pasado de nuevo a manos cristianas con el rey castellano Alfonso VI en el año 1085, patrocinará la traducción al latín de las obras escritas en árabe.

El mecanismo de las traducciones encadenadas será especialmente valioso en la interacción cultural que se produce sobre todo en la España medieval islámica, que será imitado con gran éxito por la llamada impropriamente Escuela de Toledo²², compuesta de judíos, mozárabes, mudéjares y cristianos. Este será el cauce principal por el que se recupere para Europa el saber clásico grecolatino y se acceda a los avances científicos persas y árabes, cuyo desarrollo tendrá lugar en sus dos grandes etapas, la primera

21 Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, cit. vol I, p. 53.

22 Vid. para una visión de conjunto J. SANGRADOR GIL, *La Escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*. Toledo, 1985; E. BENITO RUANO, “¿Escuela de traductores de Toledo?”. *Simposio Toledo, ¿ciudad viva? ¿ciudad muerta?*. Toledo, 1988; L. CARDAILLAC, *Toledo siglos XII-XIII: musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid, 1992; A.M. LÓPEZ ÁLVAREZ, *La Escuela de traductores de Toledo*, Toledo, 1996; y la obra colectiva *Pensamiento y circulación de ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción*. Univ. Castilla-La Mancha, 1997.

correspondiente al patrocinio del obispo Raimundo y la segunda bajo el patrocinio del rey castellano Alfonso X²³, conocido inicialmente como el Astrónomo primero y después por su sobrenombre más consolidado, el Sabio. Las traducciones toledanas abrirán la puerta al conocimiento perdido en Europa, a consecuencia de la regresión cultural producto de las invasiones germánicas. Conocimiento clásico notablemente enriquecido por los estudiosos musulmanes. La influencia toledana multiplicará los centros de traducción en la Península ibérica, así Segovia, León, Pamplona o Tarragona, y cruzarán los Pirineos hacia la Provenza, Europa central e Inglaterra, que también recibirán un legado cultural importante desde la influencia cultural musulmana en Sicilia, desde el año 827 hasta el año 1091, que será sustancialmente preservado por el emperador germano Federico II Hohenstauffen (1211-1250).

A su vez el Corán constituirá una incógnita para el cristianismo debido a la barrera lingüística que será rebasada aunque con limitaciones interpretativas a mediados del siglo XII, cuando el abad cluniacense Pedro el Venerable en su visita a la Península ibérica encargue la primera traducción del Corán al latín²⁴, si bien la consideración herética del islam para la ortodoxia católica, junto a las enormes dificultades interpretativas de la traducción no permitirán abrir un cauce de diálogo religioso sino como debate argumental para refutar sus afirmaciones heréticas, y como intento con escaso éxito de cristianizar a los musulmanes, que abandonarán su fe sólo eventualmente cuando las conquistas cristianas les fueren a ello para evitar destierros, discriminaciones o persecuciones.

Con anterioridad al desarrollo científico y civilizador musulmán, que se inicia en la era abásida, el islam desde los preceptos del Corán se configura como un modo de vida y un sistema legal que lo rige desde el derecho divino, la *Shari-ah*, fuente principal del Derecho islámico, que se asienta en unas nociones sustanciales desde las que se vertebran social, política y jurídicamente la convivencia bajo el islam:

- a) La comunidad, *Oumáth (Ummáh)*, como hermandad musulmana, nación del islam. Esta es una noción clave para comprender el modelo unitario o monista de poder que desarrolla el califato, vinculada la noción de consenso de la comunidad. La *Oumáth*, ofrece un cierto paralelismo conceptual con la noción de cristiandad, *Christianitas*, que se desarrolla en el mundo cristiano medieval.
- b) *Eyemá (Igma)*, el consenso comunitario que puede ser expreso o tácito en el que reside la noción del origen divino del poder y del liderazgo que se ejerce sobre la comunidad. No es pues el califa un elegido divino sino que su elección como tal deviene del consenso de la comunidad por el que se canaliza la elección divina, desde la formulación teocrática del poder, muy próxima a las concepciones monistas de las grandes civilizaciones del mundo antiguo y medieval.
- c) Las nociones de lo permitido (*Halal*) y lo prohibido (*Haram*) que según la *Shari-ah*: no está en manos de los hombres sino en manos de Dios decidir que está o no permitido, proviene pues tal distinción del derecho divino y se aplica entre otros a alimentos, bebidas, mercancías y actividades comerciales.

23 Vid. R.I. BURNS, *Emperor of Culture: Alfonse X the Learned of Castille and his Thirteenth Century Renaissance*. Philadelphia, 1990.

24 Para un interesante análisis comparado entre cristianismo e islam vid. H. KÜNG, J. Van ESS, "Islam and Christianity" *Christianity and World Religions. Paths of Dialogue*. (trad. inglés Peter Heinegg) N. York, 1986, ed. utilizada, 2002, pp.3-134.

- d) La justicia entendida como justicia divina en la que la libertad se supedita al bien común por la superioridad de los valores comunitarios frente a los individuales que se consolida en el islam. No obstante no hay una única noción de bien común (*Istihsano Mashalát*), y la justicia se aplica mediante el equilibrio entre dos elementos: la *Shari-ah*, como sendero a seguir la ley divina, y la *Éyeditjad (Ijtihad)*, como esfuerzo racional para tomar una decisión jurídica argumentada.

La interpretación de las fuentes jurídicas pone de manifiesto la necesidad de la *autoritas* religiosa u *Oulamá (Ulamá)* como consejo juristas con funciones legislativas dentro de la comunidad y cuyo desarrollo tendrá lugar sobre todo durante la dinastía omeya primero y la abáside después, y que como ya hemos visto, en el shiísmo de la era safavíe desde el siglo XVI tendrá una identidad jerárquica clerical propia, tal vez desde el remoto substrato cultural de los Magos de la era sasánida, tal vez por influencia de la hierocracia medieval cristiana, tal vez por la interacción de ambas.

Las concepciones sunita y shiíta del modelo califal serán sensiblemente distintas. En la primera el califa se presenta como vicario de Mahoma en un liderazgo político y religioso que derivará hacia modelos dinásticos hereditarios; en la segunda, la shiíta, parten del modelo dinástico de la descendencia de Mahoma vía Ali, a través de imamnado, en dónde el *Ayatollah* representa la continuidad del liderazgo espiritual de los descendientes de Ali. La concepción sunita del poder califal, en cambio, carecerá de una jerarquía eclesiástica propiamente dicha, aunque tendrá sus autoridades religiosas como ya hemos indicado. Y en ello se diferenciará del modelo cristiano romano y medieval, tanto el emperador romano desde la era constantiniana como el papado, utilizarán a la jerarquía clerical como instrumento eficaz en el gobierno y la administración del Estado. La concepción shiíta ofrecerá un mayor paralelismo al modelo imperial y pontificio medieval respecto al papel del clero jerarquizado, cuando se recupere la tradición imperial sasánida con la dinastía safavíe en el siglo XVI. Será entonces cuando la jerarquía clerical en Persia consolide el poder de una jerarquía religiosa en el islam, que sirve de cohesión y refuerza la legitimidad del poder real o imperial.

En el cristianismo la Iglesia, tutelada por el emperador desde la era constantiniana procurará mediante la actividad conciliar, afronta la defensa del dogma doctrinal católico, y tanto la actividad conciliar de la jerarquía eclesiástica, como la legislación eclesiástica imperial contribuirán al desarrollo del derecho como instrumento de imposición y de convivencia. En el islam el califa²⁵, como guardián del islam y su pureza doctrinal desde el sunismo, necesitará de la *Oulamá*, que a su vez otorgará la legitimidad necesaria al califa y a los gobernantes musulmanes. Será entonces, a finales de la era omeya y comienzos de la era abáside, cuando el sunismo, la ortodoxia del islam, tenga su principal impulso que se desarrolla entre los siglos VII y IX por cuatro escuelas científicas principales que interpretan la ley islámica como escuelas de jurisprudencia, *madhdabs*, estableciendo los principios básicos de la ciencia jurisprudencial²⁶ islámica, *Feiq/Fiqh*, entendida como el conocimiento de las normas prácticas, que debe ir al unísono con la *kalam*, teología doctrinal, o escolástica, para clarificar el sendero correcto, y la *Shari-ah*, las normas canónicas sagradas. Que desde la formación jurídica occidental podemos entender desde la definición estoica de jurisprudencia referida a *rerum divinarum atque humanarum notitia*. El cauce abierto por la *Feiq* como doctrina jurisprudencial permitirá la progresiva consolidación normativa del islam en la comu-

²⁵ Sobre el pensamiento político medieval en el islam *vid.* E.I.J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval islam*. Cambridge University Press, 1968.

²⁶ *Vid.* J. SCHACHT, *The Origins of the Muhammadan Jurisprudence*. Oxford, 1950.

nidad desde la tradición musulmana. Dichas escuelas, cuyo perfil lineal lo exponemos muy sucintamente, desarrollarán líneas interpretativas propias que alcanzan hasta la actualidad son y las siguientes:

- 1) *Hanafi*, es la más antigua, fundada en Kufa por el persa Abu Hanifa al-Numan (699-767), es la más tolerante en su interpretación del derecho musulmán. Es la más extendida hoy día en Turquía, Irak, Jordania y el Golfo Pérsico.
- 2) *Maliki*, fundada por el yemení Malik Ibn Anas Ibn Shafi (714-796) asentado en Medina, también llamada escuela de Medina muy arraigada en la tradición desde una interpretación rigorista. Es pragmática y enfatiza el valor jurídico de la costumbre. Asentada en la actualidad en el Magreb y Kuwait.
- 3) *Shafeí*, fundada por el Abu Abdala Ibn Idris al-Shafi (767-820), nacido en Ascalón, Gaza, llamado el padre de la jurisprudencia islámica. Se dedicó sobre todo a la metodología, y reconoce un amplio margen a la analogía jurídica. Esta escuela jurisprudencial ha arraigado en Yemen, Egipto, Siria, Malasia e Indonesia.
- 4) *Hanabali*, fundada por el Ahmad Ibn al-Hanbal (780-855), nacido en Basora, Irak. Se atiene a la literalidad de los textos, haciendo prevalecer la letra sobre el espíritu de la ley. Asentada hoy día en Arabia Saudí donde convive con el *uhabismo (wahhabismo)*, desde una interpretación muy rígida, que surge muy posteriormente a mediados del siglo XVIII con Mohammad Ibn Abdel Wahab.

La *Oulamá*, bajo patrocinio califal, desarrollará las *madrasás*, escuelas del saber islámico o facultades jurídicas donde se imparte la enseñanza de la ley islámica, cuyo desarrollo más importante tendrá lugar en el siglo XI según la directriz de la escuela jurisprudencial a la que pertenezca. Así los actos humanos podrán ser examinados a la luz del Corán y de la *Sunna*, según las reglas de la *évedtijad* o *ijihad*, o de la argumentación jurídica en las decisiones desarrolladas por la jurisprudencia, la *feiq*, cuyo análisis permite la elaboración de códigos de conducta y pautas interpretativas de todos los actos humanos. Así las escuelas jurisprudenciales matizan de modo diverso, y llegan a enfrentarse dialécticamente en algunos casos. Jueces, *cadís*, y jurisconsultos, *muf-tis*, formulan opiniones, *fatwa*, que van construyendo la jurisprudencia islámica.

De este modo se producirá en el islam el desarrollo de la ciencia jurídica en torno a la *Shari-ah* (ley divina)²⁷ que consolida la tradición jurídico-canónica islámica²⁸. La jerarquía normativa se consolidará sustancialmente en el siguiente orden, si bien no todas las escuelas de jurisprudencia reconocen validez a las fuentes derivativas:

A) Fuentes originarias o primarias procedentes del derecho divino:

- 1) El Corán es la fuente jurídica principal. En él se contienen unos 500 textos jurídicos cuyo contenido puede ser evidente o no, puesto que en muchos casos son textos alegóricos, que deberán ser clarificados por la *Tafsír* y la *Sunnáh*. La *Tafsír*, considerada fuente interpretativa, es la exégesis coránica realizada por juristas especialmente cualificados como *Mufasssír*.

²⁷ Para una introducción a la ley islámica vid. J. SCHACHT, *The Origin of Mohammedan Jurisprudence*, London, 1950; J. COULSON, *A History of Islamic Law*. Edinburg, 1964; S.E.BEN ABID, "La sharia fra particularismi e universalità", en QDPE, 1996/1p. 29 yss. ;

²⁸ Un excelente análisis sobre el Derecho medieval islámico es el realizado por W. B. HALLAQ, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, cit. en una recopilación de sus artículos publicado en 1994.

2) La *Sunnáh* que es la fuente primaria del Corán. Consiste en la exégesis de la literatura *hadith* que son los hechos y dichos de Mahoma considerados auténticos y no apócrifos.

B) Fuentes derivativas o secundarias que no son compartidas por todas las escuelas jurisprudenciales:

1) *Eyemáh/Igma*, es decir el consenso de la comunidad de la *Oulama*.

2) *Kiyás*, la analogía legal.

3) *Éyedtijad/Ijtihad* (método elaborado desde el raciocinio para llegar a una conclusión jurídica a favor del bien común que permiten al jurista cualificado, *Mufasssír*, crear una nueva ley). El jurista islámico penetra en la esencia de la ley divina para solucionar un caso concreto creando una nueva norma jurídica. Tiene una cierta similitud con la *equity* del derecho anglosajón. Para el shiísmo ésta es prerrogativa de los imanes, que gozan de infalibilidad. En el siglo XIII en plena invasión mongola y para evitar desviacionismos la doctrina islámica entendió que la puerta de la *éyedtijad (ijtihad)* se había cerrado, sin embargo según parte de la doctrina islámica se reabrió en el siglo XIX por razones de interés público y bien común (*Istihván o Mashalát*)²⁹.

4) *Maslahát*, interés público vinculada a la noción de equidad, tan sólo la escuela *Shafeí* no la reconoce fuente secundaria

5) *Istisáb*, o presunciones legales

6) *Orf*, o la costumbre

Los juristas musulmanes clasificaron los actos humanos en cinco categorías: 1) actos obligatorios; 2) actos recomendados; 3) actos indiferentes; 4) actos censurables; y 5) actos prohibidos. A partir de aquí esta primera clasificación surge la distinción entre derechos y deberes, entre éstos últimos algunos son imperiosos y otros no. En definitiva el análisis jurídico conduce a la argumentación y sus cauces, que permitan el razonamiento dialéctico del dogma a través de la *kalam*, la escolástica islámica, y justificará precisamente la necesidad de acceder a la filosofía clásica griega en el análisis argumental³⁰. Esta necesidad de aunar razón y teología y superar sus antinomias desde la filosofía platónica y aristotélica presidirá también el despertar de la escolástica medieval cristiana en Europa.

A su vez a partir del siglo VIII se desarrollará el movimiento de los *mutazila*, que no se integra estrictamente en la tradición jurídico-canónica islámica y cuyo origen se vincula a la posición neutral que toma un sector doctrinal ante el sunismo y el shiísmo, que abren una vía teológica que va más allá de la hermenéutica empleada en el casuismo y la literalidad de la ley, centrándose en una cuestión sustancial, la justicia divina y el libre albedrío del ser humano. Por ello inicialmente sus seguidores serán acusados de estar sometidos a influencias extranjeras, helenas y zoroástricas, ajenas a la tradición coránica pero paulatinamente consolidarán su posición doctrinal y desarrollarán con enorme vigor el pensamiento musulmán que sentará las bases para la teología musul-

²⁹ Vid. una síntesis de la posición tradicional y un análisis de la cuestión en S. FERRARI, *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam*. (vers. Castellana G. Canal Marcos) Barcelona, 2004, p.191 a 194. También Z. COMBALÍA, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*. Pamplona, 2001, pp.20 a 22.

³⁰ Para un estudio riguroso vid. G. ANAWATI et L. GARDET, *Introduction à la théologie musulmane*. Paris, 1961; A.J. ARBERRY, *Revelation and Reason in Islam*. London, 1957.

mana racionalista, mediante el empleo de la dialéctica, que abrirá las puertas del pensamiento musulmán a la filosofía clásica griega desde el neoplatonismo, y el aristotelismo, cuyo primer despertar se produce con al-Kindi, cobra vigor con al-Farabí, y se desarrolla en plenitud con Avicena y Algacel. Tras ellos distintas escuelas teológicas, entre las que destaca la escuela *Kalam asari*³¹, y el movimiento de los *falasifá*³², los filósofos, que conducirán al aristotelismo islámico. La definitiva sistematización de los *falasifá*, desde la Filosofía islámica, se debe a una figura extraordinaria en la historia del pensamiento musulmán y de las ciencias: Abu Ibn Sina (Avicena)³³. Avicena (980-1037 era cristiana) nacido en el Turkestán elaborará a lo largo de su vida en diversas cortes de gobernadores persas, desde el Jorasán a Isfaján, una extensa obra escrita, en la que se le atribuyen 242 obras relativas a casi todas las ciencias. Su obra será determinante para la elaboración de la filosofía cristiana medieval desde Tomás de Aquino.

Por un cauce propio discurrirán dos corrientes de pensamiento: el sufismo, desde una aproximación mística al islam y las formulaciones desde el gnosticismo islámico. El sufismo aportará la dimensión más espiritual del islam, a partir de la noción del amor en un sentido universalista, en la que la Naturaleza es como un espejo que refleja la belleza y el poder divinos. El sufismo, como el monacato en el cristianismo, llegará a comportar formas de vida desde el misticismo y ascetismo religioso a través de la profesión religiosa sufi, *tasawwuf*, en una comunidad monacal, que ofrece enormes paralelismos con la vida monacal y eremítica cristiana, tanto hombres como mujeres, y que algunos especialistas entienden recibe una directa influencia de ésta³⁴. A partir del siglo XIII el shiísmo desarrollará también corrientes sufíes que se asentarán sobre todo desde el Jorasán, y que suele vincularse a la pérdida de la hegemonía cultural persa frente a la nueva sociedad dominante turca. En aquí donde nace el pensador que desde su formación sufi y filosófica como maestro del *kalam* elaborará con más brillantez la teología islámica en el siglo XI, Abu al-Gazzalí (Algacel)³⁵. Algacel (1058-1111, era cristiana) llegará a ser el director de la madrasá de Bagdad fundada bajo el dominio turco selyúcida por Nizam al-Mulk. A Algacel se le atribuye una producción de 80 obras dedicadas a establecer los límites del *kalam* y su relación con la teología y la fe, la verdad revelada y la verdad interior. En la última etapa de su vida, en su lugar de origen Tus, tomará el sendero de la vida contemplativa y el misticismo ascético sufi, que describirá en su obra *La liberación del error*, un camino personal totalmente distinto de la vida cortesana que siempre llevó Avicena.

Paralelamente se desarrollará, al igual que en el cristianismo, el hermetismo esotérico desde el multiseccular bagaje mesopotámico y egipcio especialmente desde el *Corpus* de Hermes Trimegistos, que se asimilará vía helenista tanto por el cristianismo, en especial desde el maniqueísmo, como por el judaísmo en contacto con está vía gnós-

31 Para un análisis detenido *vid.* M. CRUZ HERNÁNDEZ, cit. vol. I pp. 89 a 126.

32 *Vid. ibid.* pp. 177 a 291.

33 La bibliografía sobre Avicena es amplísima a la que me remito desde la obra de M. CRUZ HERNÁNDEZ, cit. vol. I, capítulo 10 y elenco de las pp. 245 a 249.

34 Que ya formuló en este sentido M. Asín Palacios (*ibid.* p. 128) a comienzos del siglo XX. Sobre el misticismo islámico hay una amplia bibliografía sirvan de ejemplo R.A.NICHOLSON, *Studies in islamic Mysticism*. Cambridge, 1921; del mismo autor traducida al castellano *Los místicos del islam*. (trad. Fernando Valera) Madrid, 1986; A. J. ARBERRY, *Sufism: An Account of the Mystics of islam*. London, 1950; L. SCHAYA, *La doctrina sufi de la unidad* (Trad, castellana Francesc Gutiérrez) Barcelona, 1962 (ed. manejada 1985); G. BOWERING, *The mystical vision of existence in classical islam*. London, 1979.

35 También la bibliografía sobre Algacel es notable y extensa. Destaca para una visión de conjunto W.M. WATT, *Muslim Intellectual: a Study of al-Ghazali*. Edinburg, 1964. *Vid* también el análisis del pensamiento de Algacel y la selección bibliográfica de M. CRUZ HERNÁNDEZ, cit. vol. I, capítulo 11, pp.251-275.

tica de conocimiento desde sus comunidades en Babilonia y Egipto, preservada también vía zoroástrica por los Magos, como por el islam en corrientes doctrinales que impulsarán la formalización esotérica del saber científico³⁶. Una de sus corrientes más interesantes será la que desarrolle la numerología, la interpretación oculta de los libros sagrados, la Biblia y el Corán, mediante tablas numéricas que adscriben un valor determinado a cada letra del alfabeto hebreo o árabe, como lenguas en las que se expresa Dios, según el caso, desarrollando un saber denominado Gematría en el judaísmo y Numerología Abjadí en el islam, que alcanzará un notable desarrollo en al Edad Media especialmente en la Cábala judía.

El califato abáside será casi desde sus orígenes a mediados del siglo VIII un modelo político dinástico-hereditario que se inicia propiamente como tal con Al-Mansur, que sucede al primer abáside, su hermano Abbu al-Abbas. Suele afirmarse que el modelo dinástico abáside se arraiga, frente a la tradición sunita del liderazgo árabe musulmán desde el consenso de la comunidad, cuando las fronteras sobre todo con Bizancio se creían aseguradas y ya no eran necesarios califas militares. Desde esta consideración el modelo dinástico abáside tal vez ofrece un paralelismo con el Imperio romano cuando los emperadores dejan de ser elegidos por sus cualidades militares por aclamación del ejército, y se producen las etapas de emperadores dinásticos, lo que se constata sobre todo durante el Imperio bizantino. Sin embargo otros elementos intervienen a mi juicio en el proceso, y entre ellos la necesidad de perpetuarse y dar continuidad a una estirpe propia en el poder político, que pueda contribuir a la estabilidad. Si esta puede ser una razón poderosa tras la noción dinástica de la transmisión del poder, sus consecuencias pocas veces han producido el resultado esperado por los fundadores de sus dinastías. Así aunque la dinastía abáside tendrá consolidada la estabilidad dinástica, ello no impedirá la fragmentación de su poder político, en el que tres factores principales jugarán un papel desestabilizador cuyo resultado será la emergencia de distintas dinastías que regirán simultánea o sucesivamente en uno u otro lugar sometido al califato, pero con enorme autonomía política y desde el modelo del sultanado, a partir del siglo IX:

- 1) Las diversas rebeliones shiítas que se sucederán durante el dilatado Imperio abáside.
- 2) El creciente poder militar de los mamelucos, el ejército compuesto por los soldados capturados en su infancia, para ser entrenados militarmente como un cuerpo de élite, un modelo que después imitarán los turcos otomanos con los jenízaros.
- 3) La masiva inmigración turca que se asentará en los territorios del califato abáside.

La consolidación del modelo monárquico en el califato es sin duda obra de la dinastía abáside desde el modelo político sasánida y la filosofía política persa al amparo de los *shuabiyya* persas, que crearán una corte califal al estilo sasánida, que ya se manifiesta plenamente con Harum al-Rashid.

Harum al-Rashid había designado como sucesor en el califato de Bagdad a su hijo al-Amin (809-813) (193-198 era islámica), reservando la provincia de Jorasán para su hijo al-Mamun. Las diferencias entre ambos hermanos darán lugar a la cuarta guerra civil árabe. Todas ellas tendrán efectivamente un componente shiíta. Recordemos que la primera había enfrentado a Ali y a Muàwiya el que será IV califa omeya, la segunda a Hossein y el V califa, Yasid I, hijos de los anteriores, la tercera que aniquilará a los

³⁶ Vid. *ibid.* p.145-164.

omeyas en el poder califal otorgándoselo a los descendientes de Mahoma de la rama abáside con el apoyo shiíta, y esta cuarta guerra contará, una vez más, con el apoyo de los shiítas, que serán recompensados con el nombramiento como sucesor de al-Mamun de su octavo imán Ali al-Reza, pero la contraofensiva árabe desde Bagdad llevará a al-Mamun a eliminar a su sucesor, que será presuntamente envenenado con un racimo de uvas en el año 818. Al-Mamun para evitar el levantamiento shiíta y según la tesis dominante, primero justificará la muerte del Iman Ali Reza acusándolo de participar en un complot zoroastrista, después, intentará favorecer a los shiítas con distintas medidas político-religiosas, para evitar una nueva insurrección.

Para fortalecer y defender el poder califal el sucesor de al-Mamun, al-Mutasim (833-842) (218-227 era islámica), encontrará una solución inicialmente eficaz por la que reclutará vía esclavitud a miembros de las tribus de Asia Central, principalmente turcas y en menor medida eslavas, famosas por sus habilidades militares, que una vez islamizados serán manumitidos y convertidos en un ejército poderoso, los mamelucos. Sin embargo, los mamelucos no sólo no pudieron evitar la rebelión y con ello la fragmentación del califato abáside, sino que participarán de ella llegando a alcanzar el poder mismo al igual que posteriormente los jenizaros turcos.

Como cíclicamente sucede en la historia, el universalismo de un modelo unitario ideológico, político o religioso, es reemplazado por el particularismo de identidades locales que emergen con fuerza, reemplazando el modelo unitario por modelos que producen la división y la fragmentación de esa unidad en unidades menores independientes. Y así, primero a mediados del siglo IX los mamelucos liderarán en Egipto un movimiento independentista bajo el mameluco turco Ibn Tulun, del 868 al 905 y después, a comienzos del siglo X contribuirán a la creación de un califato independiente, el califato fatimí, dominando el norte de África del año 909 al 1171, desde Túnez hasta alcanzar Egipto y Siria, sin embargo no someterán lo que hoy es Marruecos que estaba bajo una confederación tribal berebere. Simultáneamente en Jorasán los mamelucos consolidarán la dinastía ghaznaví entre el año 977 al 1186.

En Persia tras la invasión árabe habían surgido, en uno u otro momento, distintas dinastías locales sobre todo en dos áreas, al Occidente del mar Caspio y en Jorasán. A partir del siglo IX se consolidan las dinastías tahírída, safárida, samánida y buwayrída que fomentarán tanto la identidad persa como la expansión y división del shiísmo, cuyo resultado será por una parte un renacimiento cultural persa y por otra la consolidación de modelos autónomos de gobierno³⁷.

A mediados del siglo VIII el shiísmo, como consecuencia de sus tensiones internas, se había dividido subsiguientemente en dos ramas principales: la duodecimana, y la ismaelita.

El shiísmo ismaelita³⁸ opta por el apoyo a Ismael, hijo del VI Imán, Yafar, que se convertirá en el VII y último Imán de la rama ismaelita, que a partir de entonces fundará por su propio imamnado. El shiísmo duodecimano mantiene el imamnado a través de su hermano Musa, que sería el VII Imán. Desde Musa hasta el último Imán, todos ellos serán perseguidos y presuntamente asesinados por envenenamiento hasta el XII Imán, Muhammad Ibn al-Hasan, llamado el Mahdí, hijo del IX Imán, Hasan Ibn Ali al-Hadi y su mujer, la princesa bizantina Narkis. Según la tradición shiita el Mahdí se ocul-

³⁷ Vid. B. LEWIS, "Government, Society and Economic Life under the Abbasids and Fatimids" *CMH* vol. IV part I, pp.645-650.

³⁸ Vid. H. CORBY, *Trilogie Ismaelienne*. Paris, 1961.

ta el día de la muerte de su padre en el año 874/260, y desde su desaparición surge una explicación basada en la fe y una justificación mesiánica del XII Imán. El shiísmo también favorecerá el desarrollo de centros de peregrinaciones entorno a las grandes figuras del imamnado en Najev, Karbala, Qum o Mashad, comparables a las peregrinaciones cristianas que se arraigan en la Edad Media, en Santiago, Roma y Palestina.

El shiísmo ismaelita³⁹ pervivirá sobre todo inicialmente entre los persas y sus obras fundamentales serán escritas en pahlaví en las que se constata una compleja interacción entre el mazdeísmo y el neoplatonismo cristiano, el esoterismo y el gnosticismo, posiblemente filtrados desde el nestorianismo arraigado desde la Persia sasánida. La misma noción del Mahdí introduce elementos mesiánicos probablemente por su interacción cultural con el judaísmo y el cristianismo.

El shiísmo ismaelita alcanzará el poder político a comienzos del siglo X, del 909 al 1171 de la era cristiana, a través del fundador de la dinastía fatimita Saïd Ibn Hussein (904-934) que descendía probablemente de Abdalá Ibn Maymun, quien organiza el ismaelismo a la muerte de Ismael, hijo del VI Imán, Yafar. La dinastía fatimita, cuyo nombre se quiere vincular a la descendencia de Fátima y Ali para reforzar su legitimidad, consigue independizar del califato abáside parte del norte de África, en la antigua Cartago, que se expandirá hasta Egipto en el año 969 y progresivamente incorporará bajo su dominio a Sicilia, Siria y Palestina. Su cuarto califa, Jawar, establece su capital en al-Qahirah, el Cairo en el año 973 de la era cristiana. Bajo su hijo al-Hakim (996-1021) se producirá un enorme desarrollo cultural al fundar en el Cairo el centro de enseñanza shiita ismaelita por excelencia, al-Azahar, aunque luego, tras la desaparición de la dinastía fatimí pasará a ser el centro de estudios religiosos sunita de mayor influencia. Sin embargo por razones que no están claras Al-Hakin mantendrá una progresiva actitud intolerante persiguiendo a judíos y cristianos llegando a destruir la Iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén en el año 1010. Esta acción servirá, décadas después, para encauzar ideológicamente la primera de las cruzadas cristianas, como acción defensiva de los Santos Lugares.

El sucesor de Al-Hakim no será reconocido por una facción shiita liderados por Ismael al-Darazi, que se segrega instalándose en Palestina donde aún tienen una comunidad importante, los drusos⁴⁰, cuyo credo religioso se centra en el califa Al-Hakim como encarnación de Dios, desde una teología que evoca el cristianismo mesiánico, de Jesús como Dios, y enlaza con la tradición del shiísmo duodecimano, según el cual se ocultó tras su desaparición en el año 1021 de la era cristiana.

Simultáneamente a la etapa de Al-Hakim durante el califato fatimí, en el extremo más oriental de Persia se produce también una escisión política desde el año 977 hasta el 1186 cuando los mamelucos tomen el control del Jorasán fundando la dinastía ghaznaví. Es entonces cuando durante el gobierno de Mahmud (998-1030) un estudioso persa, Firdawsi, elabora el *Shahnamá*, un compendio épico rimado sobre la tradición política del Imperio sasánida que tendrá una importancia capital en el oriente musulmán: primero, preservará la lengua persa frente a la arabización y con ello no sólo revitalizará de identidad persa y su tradición imperial, sino que además ofrecerá un modelo de gobierno y legitimidad política que influirá enormemente a partir de entonces en los gobernantes musulmanes de la Edad Media.

³⁹ Vid. W. IVANOV, *Studies in Early Persian Ismaelism*. Bombay, 1955; S. TABATABAÍ, *The Shia in Islam* (Trad. al inglés de S. Hussein Nasr) Albany, 1975; B. LEWIS, *The Origins of Isma'ilism*. Cambridge, Mass., 1948.

⁴⁰ Vid. P.K. HITTI, *The Origins of the Druse People and Religion with extracts from their Sacred Writings*. Columbia University, N. York, 1928.

A medida que declina el poder fatimí en el norte africano, emerge en Persia un nuevo movimiento shiíta ismaelita, los nizaríes, cuya rebelión frente a los nuevos invasores los turcos selyúcidas, reafirmará la identidad persa y el shiísmo ismaelita. Los nizaríes serán liderados inicialmente por Hassan Ibn Sabbáh y sus *Hassashin*⁴¹, conocidos en Occidente por los “Asesinos” cuya principal fortificación será Alamut⁴², próximo al Mar Caspio en los montes de Albruz. Hasan Sababbáh (1060-1124) nacido en una de las ciudades más sagradas del shiísmo persa, Qom, asumirá el liderazgo de la rebelión armada contra la dinastía selyúcida turca.

Las tribus turcas de las que se nutría buena parte del ejército mameluco ghaznaví terminarán por hacerse con el control del Jorasán hacia el 1038 de la era cristiana. Su líder Tughril Beg recibirá de manos del califa abáside el título de sultán y desde el apoyo sunita extenderá su poder sobre toda Persia, utilizando la estructura administrativa de los burócratas y cortesanos persas. Entre ellos parece que se desarrolló la primera etapa de la vida de Sabbáh y de esta época es la conocida historia, discutida en cuanto a su veracidad y rigor, de su amistad con el poeta y astrónomo Omar Jayam, y con el visir del sultán selyúcida y brillante político, Nizam al-Mulk⁴³. Su aproximación al shiísmo fatimí durante sus viajes, le llevará a rebelarse contra el poder turco y diseñar desde Alamut su plan desestabilizador del poder mediante asesinatos políticos cometidos por sus seguidores. Los sucesores de Sabbah, conocidos como los Viejos de la Montaña, que se asentarán en fortalezas en Persia y Siria y proseguirán su lucha contra otros nuevos y más poderosos invasores, los mongoles, a mediados del siglo XIII, por quienes serán vencidos y Alamut, símbolo de su independencia, destruido.

Por ello, a pesar de las leyendas en torno a su disciplina fanática y el empleo de *hasshish* conservarán en la memoria histórica persa un halo de heroísmo. Sus fortalezas en Siria, donde se refugiarán los supervivientes en la época de las cruzadas, serán objeto de numerosas leyendas en torno a su líder, el Viejo de la Montaña, y establecerán relaciones con los cruzados, especialmente con los templarios. En la actualidad los ismaelitas son liderados en el ámbito religioso por sus descendientes, que reciben el título de Agá Jan (Aga Khan)⁴⁴. En el ámbito cultural ismaelismo influirá profundamente en el misticismo y la literatura musulmana medievales⁴⁵.

A pesar de la fragilidad política del califato y su fragmentación, los siglos X y XI proporcionarán el mayor esplendor cultural islámico que alcanzará sus mayores cotas tanto en su Occidente como en su Oriente. Sus universidades no tendrán igual, y sus avances científicos los mayores de su tiempo. Rescatarán la filosofía griega, sobre todo aristotélica, pues cuando Zenón primero expulsa a los persas de Edesa y después Justiniano cierra la Academia platónica de Atenas, los siríacos, nestorianos y monofisistas, la conservarán bajo la tutela imperial sasánida hasta ser acogidos por el califato abáside. En el ámbito teológico islámico en el 1067 se funda la primera gran *Madrassá* en

41 Vid. JAWAD AL-MUSCATI, *Hasan Bin as-Sabbah*. Karachi, 1958, que detalla la biografía de Sabbah desde su orígenes, su conversión al ismaelismo, sus relaciones con el sufismo y su influencia, hasta sus relaciones políticas con Siria y los turcos selyúcidas; E. BURMAN, *The Assassins*. Northamptonshire, 1987 examina en las dos partes de su libro los Asesinos en Persia, sus castillos fortificados en Siria y la leyenda del Viejo de la Montaña. Contiene una selección bibliográfica muy completa; F. DAFTARY, *The Assassin Legends: Myths of the Ism'ilis*. London, 1994. Obra de lectura fluida sobre la influencia del ismaelismo en la literatura medieval musulmana.

42 Vid. P. WILLEY, *The Castles of the Assassins*. London, 1963.

43 Sobre la imposibilidad de esta amistad vid. E.G. BROWNE, *A Literary History of Persia*. 2 vols. Cambridge University Press, 1902-1906) cit. por E. BURMAN, cit. p.31.

44 Vid. M. BOSE, *The Aga Khans*. Kinswood, London, 1984.

45 Vid. I. POONAWALA, *Bibliography of Isma'ili Literature*. Malibu, 1977.

Bagdad, desde el precedente de las escuelas coránicas instauradas en Jorasán, Persia oriental, durante la etapa ghaznaví. Las grandes figuras del saber de estos siglos serán sin duda musulmanas y de ellas se nutrirá el Occidente cristiano durante los próximos siglos.

El desarrollo del pensamiento filosófico islámico, a través de los *falasifá*, cuajará en torno al aristotelismo musulmán a partir del siglo IX a partir de la figura de Abu Yusuf al-Kindi hijo del gobernador de Kufa, Anatolia, durante la era de Harum al-Rashid que será llamado *Faylasuf al-Arab*, el filósofo árabe⁴⁶. Su continuidad en el siglo X desde el aristotelismo neoplatónico se deberá inicialmente a Abu Nasr ibn Mohammad al-Farabí⁴⁷, del Turkeistán, desde un riguroso racionalismo. El pensamiento filosófico musulmán alcanzará sus mayores cotas con la figura de Avicena, ya mencionada, a finales del siglo X y comienzos del siglo XI. La continuación del misticismo neoplatónico iniciada por Algacel, desde su crítica a Avicena, será retomada en el siglo XII por los pensadores musulmanes desde la “filosofía de la luz”, que entronca con el zoroastrismo iranio, destacan Sihab al-Din Suhrawardí, del noroeste de Persia que influirá en Shams al-Din Sahrazuri y en su discípulo el gran místico del siglo XIII Jalal al-Din Rumi, fundador de la orden de los derviches, en Konia, que giran sobre sí mismos para alcanzar el éxtasis, cuya concepción trascendente de la unicidad de las almas con Dios la plasma en su obra fundamental *Masnaví-e Masnaví*.

Como en el Oriente y Occidente cristianos, el Oriente y Occidente musulmanes también se escindirán, desde el emergente poder político de Occidente. Si en el cristianismo fue determinante la figura de Carlomagno, que aspirará a su reconocimiento legítimo por Bizancio como emperador de Occidente, en el islam lo será el último príncipe de la dinastía omeya, que no precisará de tal reconocimiento pues su legitimidad es dinástica, Abd al-Raman.

Efectivamente, en los confines occidentales más remotos del *Dar al-islam*, o islamidad como modelo político-religioso contrapuesto y confrontado al modelo de la cristiandad, llegará el último príncipe de la dinastía omeya, Abd al-Raman (Abderramán) a mediados del siglo VIII. Abd al-Raman sobrevivió a la masacre de su familia tras su derrocamiento por los abásides, huyendo a la Península ibérica donde tenía apoyos políticos, y tomará el nombre de Emir de al-Andalus creando la dinastía omeya más poderosa y refinada culturalmente del occidente musulmán. Córdoba, capital de al-Andalus omeya será el centro cultural y científico más importante del todo Occidente en el siglo X. Su descendiente Abderramán III, que accede al poder en el año 912, declarará a al-Andalus califato independiente de Bagdad. Córdoba, la ciudad más populosa y lujosa de Occidente, con todo tipo de innovaciones urbanas, se convertirá sobre todo con al-Hakim II desde mediados del siglo X en la ciudad cultural por excelencia a la que acudirán estudiosos de Europa, Asia y África.

El cristianismo del norte peninsular, que permitirá la creación de los primeros reinos cristianos, no podrá competir culturalmente con la refinada cultura y la intelectualidad judía y musulmana pues son reinos creados desde cultura fronteriza, que precisarán de judíos y musulmanes para su desarrollo cultural. Es bajo el califato omeya y su sunismo político-religioso desde donde se desarrollará el incomparable legado cultural musulmán y judío andalusí, que se inicia durante el califato de Abd al-Rahman III. Pero será durante las luchas políticas y la guerra civil que derroque a los omeyas cuando la figura de Abu Mohammad Ibn Hazm (994-1063) y su obra, compuesta de unas

46 Cfr. M.CRUIZ HERNÁNDEZ, cit. vol I p.168. Sobre su obra con bibliografía sustancial *vid.* pp.168-175.

47 Cfr. *ibid.* pp. 177-204.

400 obras que se le atribuyen, sobre todo, su enciclopedia de los saberes y su conocido *Collar de la paloma*, un tratado sobre el amor⁴⁸, cuando se inicie la era de oro en el pensamiento andalusí. Perseguido y desterrado como consecuencia de los conflictos políticos, el legado de Ibn Hazm será continuado por su escuela hasta mediados del siglo XII.

La *Falasifá* andalusí alcanzará sus mayores cotas en la figura del jurista Abu Walid ibn Rusd (Averroes)⁴⁹ de mediados a finales del siglo XII (1126-1198), posiblemente el mejor intérprete de la filosofía aristotélica, cuyo análisis le permite armonizar la filosofía y la religión desde unas pautas argumentativas muy próximas a las que usará un siglo después en la filosofía cristiana Tomás de Aquino (1225-1274). El misticismo también tendrá su gran representante andalusí Abu Bakr ibn al-Arabí en la primera mitad del siglo XIII⁵⁰, y el sufismo alcanzará un desarrollo importante en Granada durante la dinastía nasrí o nazarí de los siglos XIII al XV⁵¹. A su vez los pensadores judíos contribuirán sustancialmente a la expansión cultural, desde el escolasticismo racionalista de Moisés ben Maimon, Rambam, o Maimónides en castellano, –que sistematizará el derecho judío en su *Misneh Torah* y nos sorprenderá con su *Guía de los Perplejos*, realizando con su obra una auténtica revolución del derecho talmúdico– al misticismo de la cábala de su obra cumbre, el *Zohar*, de Moisés de León. Una expansión cultural que permitirá al rey castellano Alfonso X desde las traducciones de las grandes obras científicas y filosóficas acceder al legado cultural judío y musulmán que enriquecerá a Europa en los siglos inmediatos.

La civilización musulmana de Occidente mantendrá su esplendor cultural aunque, como sucede en Oriente, el poder político unitario se debilitará. Y mientras los abásides consiguen su supervivencia, al menos nominal, frente a la emergencia de las dinastías locales, y sobre todo de las dinastías turcas que se hacen con el poder, los omeyas andalusíes llegan a su ocaso.

A comienzos del siglo XI se inicia la guerra civil en al-Andalus tras la muerte de general Al-Mansur, Almanzor, que virtualmente era el gobernante del califato omeya. Sus sucesores especialmente Sanchuelo, que reclamará el título de sucesor pero tras su asesinato el conflicto se desata en todo al-Andalus, en la que intervendrán: los propios andalusíes, las nuevas olas de bereberes llegados de África como mercenarios desde mediados del siglo X sobre todo y los esclavos de origen europeo, que con frecuencia solían ocupar cargos administrativos importantes en la corte omeya. El resultado de la guerra será la fragmentación del califato andalusí en los llamados reinos taifas, la debilidad militar que se produce ante la pérdida de la unidad bajo el califato facilitará la ofensiva cristiana de los reinos del norte peninsular, que conquistarán numerosos territorios fronterizos. En las diferentes taifas musulmanas, como modelos políticos independientes, se consolidarán distintas dinastías locales al frente de más de una veintena de taifas, en las que se mantendrá e incrementará el legado cultural andalusí de la era omeya. La caída de la Taifa de Toledo a manos del monarca castellano Alfonso VI, en el año 1085 convencerá a los gobernantes de las taifas de la necesidad de buscar ayuda militar más allá de las fronteras de al-Andalus, en el norte de África. Es allí donde se había creado un poderoso movimiento religioso liderado por un berebere, Ibn Bassin, formado en la escuela jurisprudencial sunita málica. Su movimiento, los almorávide, se

48 *Vid. ibid.* pp.37-60.

49 *Vid. ibid.* pp.115- 219. *Vid.* especialmente la obra de AVERROES, *On the Harmony of Religion and Philosophy* (trad. al inglés F. Hourani) ed. London, 1961.

50 *Vid. ibid.* pp. 221-248.

51 *Vid. ibid.* pp.259-270.

agrupaba en comunidades religiosas militarizadas que vivían en fortalezas conventuales, que sugieren cierta similitud con las órdenes militares de la cristiandad, desde la noción del monje-soldado, y que también desarrollará el shiísmo ismaelita desde la tradición inaugurada por Asan Sabih a finales del siglo XI, exactamente en la misma época que el movimiento almorávide. Los almorávides habían consolidado su poder ante las tribus bereberes del Zagreb, conquistando Tremecén en el año 1081 y Ceuta en el 1084. Es a los almorávides a los que acudirán los reinos taifas y así ocuparán militarmente al-Andalus creando en él, desde el modelo político del sultanado, un dominio político y religioso propio y rígido a partir de la intolerancia religiosa ajena a la cultura andalusí que afectará enormemente a los andalusíes musulmanes, como por ejemplo cuando se ordena la quema pública de las obras de Algacel en el año 1109, pero sobre todo la sufrirán los no musulmanes, cristianos y judíos, incrementando su desplazamiento hacia los territorios cristianos del norte de la península, especialmente a Toledo.

Las minorías cristianas que habían permanecido en al-Andalus desarrollaron una identidad cultural propia, los mozárabes, cristianos arabizados, cuyas comunidades a medida que se imponen los reinos cristianos mediante sus conquistas, permanecerán con su propia identidad en territorios ya bajo dominio cristiano. Los judíos asentados en comunidades en los núcleos urbanos, y culturalmente arabizados, se verán sometidos en su mayoría al dilema del destierro o la conversión forzosa al islam, lo que provocará una nueva diáspora.

Los almorávides intentarán mantener su poder político y religioso sin éxito, y su poder declinará en el plazo de un siglo ante la emergencia de otro movimiento político-religioso sunita también iniciado en el Magreb, el movimiento almohade. Su fundador será Mohammad ibn Tumart que estudió en Córdoba jurisprudencia islámica, su rígida posición religiosa hará que se rebele acusando de corrupto al gobierno almorávide, organizando su expansión militar a partir de año 1123, de la era cristiana. Su discípulo Abd al-Mumin será proclamado califa y expandirá sus dominios desde el Magreb a al-Andalus, creando una estructura administrativa jerárquica inflexible. Con el declive de los almorávides resurgen en al-Andalus las taifas, que serán nuevamente suprimidas tras la violenta ocupación militar almohade de al-Andalus a partir del año 1146 de la era cristiana. Sus persecuciones religiosas aún más feroces e intolerantes que las de los almorávides serán contra musulmanes, judíos y cristianos, lo que repercutirá en un proceso de continuo éxodo de los mismos, especialmente de algunos de los mejores pensadores andalusíes. Así Maimónides (1135-1204), el gran filósofo judío que se asienta en Fez y después en Egipto en el 1165, y otros muchos que enriquecerán con su saber las cortes cristianas y musulmanas más tolerantes que los almohades. No obstante reivindicarán el pensamiento de al-Gazalí, lo que permitirá el desarrollo de figuras como Abu Bakr ibn Tufayl a mediados del siglo XII, que facilitarán curiosamente la introducción en al-Andalus del pensamiento de Avicena, en la búsqueda de la concordancia entre la razón y la fe⁵². O Abu ibn Rusd (Averroes) ((1126-1198), que será conocido por la escolástica latina sobre todo por sus interpretaciones de Aristóteles, llegará a ser médico de la corte del califa almohade y cadí de Córdoba, como lo había sido su padre y su abuelo, sin embargo su pensamiento filosófico será revisado por los teólogos puristas que lo condenarán prohibiendo la enseñanza de la filosofía y ordenando la destrucción de las obras filosóficas, siendo desterrado a Lucena hacia el 1195 de la era cristiana, donde se hallaba una de las comunidades judías, *aljamas* culturalmente más florecientes, de donde surge la imposible leyenda de que se alojó en la casa de Maimónides y se convirtió al judaísmo. Averroes será rehabilitado pocos años después por el califa y morirá meses después en el año 1198 de la era cristia-

52 Vid. M. CRUZ HERNÁNDEZ, cit. p.95-114.

na. En 1165 nace en Murcia Abú Bakr ibn al-Arabí, que representa el esplendor andalusí del misticismo islámico sufi que se enriquece a través de sus numerosos viajes por África, la Península arábiga, Bagdad, Mosul y Damasco, durante el sultanado selyúcida, donde muere en el año 1240 de la era cristiana.

A comienzos del siglo XIII el califato almohade, que se extendía desde al-Andalus, las Islas Baleares y el Magreb hasta la mitad del norte de África, en lo que es hoy día Libia, comenzará a dar síntomas de su declive que se manifiesta en plenitud tras su derrota militar en la batalla de la Navas de Tolosa en el año 1212 ganada por el rey castellano Alfonso VIII. Tras su desaparición resurgen nuevamente las taifas andalusíes que fragmentan una vez más el poder musulmán en la península ibérica, mientras en el Magreb se consolida la dinastía benimerín. De entre las taifas andalusíes de esta tercera etapa surgirá la que llegará a ser la última unidad política musulmana en la península, Granada, bajo la dinastía nazarí, o nasrí, que se configura hacia el 1235 de la era cristiana y permanece como el último reducto musulmán, a medida que los reyes cristianos incorporan los territorios de las antiguas taifas a sus dominios, hasta su conquista por los Reyes Católicos en 1492.

El islam desde la conquista de la Península ibérica primero, y Sicilia después, por árabes y bereberes islamizados tendrá una presencia permanente en Europa, primero en Al Andalus desde el siglo VIII al XV, después, las migraciones de los pueblos turcos hacia Bizancio y su penetración en Europa, otorgarán un nuevo cauce al islam sobre todo desde el impulso multiseccular del último de los imperios turcos, el otomano, consolidando un modelo político musulmán propio entre los siglos XV a XIX, que en el ámbito jurídico recibirá una notable influencia del modelo codificador europeo, y del propio modelo imperial occidental ante el que sucumbirá.

En definitiva, la situación de presencia islámica desde el ejercicio del poder político-religioso –que se inicia en el siglo VII en Arabia, se expande hacia Oriente y Occidente en el siglo VIII, y permanece en la antigua Europa bizantina, serbia y búlgara bajo los otomanos hasta la Primera Guerra Mundial en el siglo XX– generará al menos dos corrientes culturales entre el mundo islámico y el cristiano hasta el siglo XV:

- 1) La cultura de la confrontación político-religiosa, derivada de la continua fricción política-religiosa entre la cristiandad y la islamidad, que en la Edad Media dará un enorme impulso al feudalismo como concepción del poder en Europa. Como afirma Davis, Carlomagno será un producto indirecto del islam, consolidando la unidad religiosa de la cristiandad que combatirá el islam desde el antagonismo⁵³. Y desde entonces se arraiga en el substrato cultural europeo las siguientes ecuaciones Occidente = cristiano y Oriente = musulmán. De ahí el término sarraceno, del epíteto árabe oriental. En la Península ibérica ese antagonismo será continuado y alimentado durante ocho siglos con la figura de Santiago, desde el descubrimiento de su presunta tumba, y con ella la consolidación del Camino de Compostela como vía de peregrinación cristiana desde Europa que arraiga la tradición jacobea frente a la priscilianista. Efectivamente a la tradición jacobea se incorpora una posterior tradición: la participación también presunta de un apóstol Santiago como soldado cristiano frente al islam en la batalla de Clavijo, batalla que historiográficamente tampoco se ha identificado. Ambas leyendas forjarán una identidad cristiana peninsular contrapuesta a la musulmana, en la que los reinos cristianos del norte se consolidarán desde la continua confrontación con el

53 Cfr. N. DAVIS, *Europe: A History*, Oxford, 1998, p.257.

poder musulmán, primero del emirato y posterior califato cordobés, después de los reinos taifas y finalmente del reino de Granada en un proceso que se ha dado en llamar la “Reconquista” que apela no a la recuperación del poder por los visigodos cuyo poder político desapareció en el siglo VIII, sino por el elemento religioso común, el cristianismo, y será aprovechado por los reinos cristianos del norte peninsular para consolidarse y expandirse.

- 2) La cultura del intercambio intelectual, científico y mercantil, que dará base al acceso a la cultura grecolatina que será preservada y enriquecida bajo el islam, desde las escuelas de traducción permitiendo al Occidente europeo acceder a un valioso patrimonio cultural que constituirá la base del desarrollo científico y del pensamiento que tendrá lugar en bajo la civilización islámica en la Edad Media y nutrirá intelectualmente a Europa durante los albores de la Edad Moderna. El comercio entre Oriente y Occidente, entre la cristiandad y la islamidad, pasará por diversas etapas de florecimiento y recesión, y tras las primeras etapas de expansión militar se reactivan las relaciones comerciales cuando Sicilia se incorpore parcialmente al mundo islámico y el comercio marítimo se abre entre ésta la Península ibérica, Egipto y Bizancio, permitiendo a Europa abastecerse de sedas, perfumes, piedras preciosas y perlas, marfil y especias. En este intercambio las comunidades judías de la diáspora jugarán un importante papel cultural y económico. Bizancio por su situación geográfica servirá de puente en este intercambio y los mercaderes amafitanos y venecianos consolidarán sus imperios mercantiles, a los que se incorporarán pisanos y genoveses, destacando especialmente el imperio marítimo veneciano cuando el emperador bizantino les otorgue privilegios mercantiles a cambio del apoyo a su flota imperial a finales del siglo X, y nuevamente a finales del siglo XI. La ley marítima de Rodas, compilación del derecho marítimo bizantino, se aplicará en casi todos los puertos comerciales del Mediterráneo⁵⁴, y la fundación de los primeros servicios bancarios de créditos y transferencias económicas, se establecerán entre mercaderes musulmanes y cristianos ya en los albores del siglo X. Sin duda el papel de las penínsulas ibérica e itálica con el Oriente cristiano y el Oriente y Occidente musulmanes serán determinantes en este intercambio.

⁵⁴ Al respecto R. S. LÓPEZ & I. W. RAYMOND, *Medieval Trade in the Mediterranean World*. N. York, 1955.