

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso

El Islam Shi'ita: ¿ortodoxia o heterodoxia?

Luis Alberto Vittor

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

Título: El Islam Shi'ita: ¿Ortodoxia o heterodoxia?

Autor: Luis Alberto Vittor

Editor de la versión impresa:

Separata de la revista EPIMELEIA, Año III, N° 5-6 (Buenos Aires 1994)

Centro de Investigaciones en Filosofía e Historia de las Religiones (CIFHIRE)

Departamento de Filosofía

Universidad Argentina John F. Kennedy

Introducción

Haciéndose eco de un prejuicio tenaz, H. A. R. Gibb, en un capítulo¹ reciamente condensado donde trata el tema que ahora nos preocupa, no vacila en afirmar de modo categórico que el Islam Shi'ita es, respecto del Islam Sunnita, la “otra secta principal del Islam –en realidad la única secta cismática–”², y el *ubi consistam* de la definición de “secta”, según él mismo la entiende, sería aquel que supuestamente abarca a diversos “sistemas de doctrinas y creencias islámicas que son rechazados por heréticos por los ortodoxos en general y que se rechazan entre sí”³. Hablar de “herejía”⁴ en el Islam exige evidentemente que se tenga una noción suficientemente expresiva de su realidad. Ahora bien, cuando H.A.R. Gibb emplea la palabra “herético”, no la utiliza como un calificativo que incluye necesariamente un juicio de valor. Para él, como para otros arabistas, es un estado de *hecho*, del que hay que tratar de analizar la génesis y la estructura. Es aquí donde aparece una concepción bastante obstinada del Shi'ismo. Sin embargo, lo que más nos inquieta en esta concepción no es su solución simplista al problema que plantea el surgimiento histórico del Shi'ismo, sino, antes bien, su carácter demasiado general. No dice nada porque quiere decir demasiado. Las pruebas aducidas pecan por exiguas a la vez que intentan dar una definición extensa de “secta” o “herejía” a todo aquello que en el Islam tiene algunos trazos de semejanza con otras tradiciones orientales, pero nada más. Primero: lo mismo que otros arabistas de su tiempo, H.A.R. Gibb insiste y quiere demostrar a

toda costa que el Shi'ismo puede sostener una intensa actitud cismática que él designa con la palabra “secta” como si hubiese allí una realidad positiva o una propiedad real del Islam Shi'ita. Segundo: recurre él abusivamente a la elasticidad literaria del término “secta” queriendo significar con esta palabra que el Islam Shi'ita, en tanto que minoría, constituye un rompimiento doctrinal o una escisión de la mayoría islámica, mientras que, por otro lado, quiere probar que la verdadera “ortodoxia” se busca en el filón doctrinal del Islam Sunnita de un modo casi exclusivo. Por lo tanto la aplicación del término “secta” al Islam Shi'ita no resuelve el problema de su realidad histórica, que se debe aclarar no con artificios de escuela, sino con un análisis más atento de su vida religiosa y su psicología espiritual, especialmente como se manifiesta en el Oriente Islámico.

La definición del Islam Shi'ita como “secta cismática”, única y principal, hace referencia, nos parece, a la acentuación del carácter esotérico que en éste iba manifestándose junto aquel puramente exotérico del Islam Sunnita. Puesto que aunque en el fondo las expresiones fundamentales de la fe en el Islam Shi'ita y en el Islam Sunnita no presenten diferencia sustancial, no obstante el Shi'ismo tiene algo de más profundo que el Sunnismo y se siente ahí, para los occidentales, la tendencia a explicar esa diferencia haciéndola derivar simplemente de una disputa política vinculada a la sucesión del Profeta Muhammad, antes que hacer derivar esta última cuestión de una determinación metafísica que se funda por lo tanto sobre un fondo de trascendencia. Se comprende que en tales condiciones la predicación del Islam Shi'ita atrajese inclusive a hindúes y persas y que los árabes la vieran con relativa reticencia. De hecho, aún cuando algunos se obstinan en llamar “creación ario-persa a la religiosidad semítica sunnita”, la Shi'a fue introducida en Persia por una dinastía turca, la de los safavidas, en el siglo XVI, que eran, como es sabido, una verdadera *tariqa* o confraternidad sufi. Hasta entonces los persas eran en su mayoría sunnitas y la Shi'a no encontró unánime aceptación entre ellos sino tardíamente, más de

diez siglos después de la muerte de 'Ali Ibn Abi Talib y los acontecimientos que originaron la Shi'a.

No vamos a descender al detalle por el momento. Pero lo que importa subrayar decididamente es el carácter perfectamente ortodoxo del Islam Shi'ita. La realidad del Shi'ismo como aspecto integrante de la revelación islámica es de una evidencia demasiado manifiesta como para hacer caso omiso de ella o intentar justificarla sobre la base histórica de un especioso argumento que se obstina en recluirla dentro de los límites imprecisos de conceptos tales como "secta" o "herejía". La crítica que acerca de este punto se hace modernamente en Occidente al Islam Shi'ita es injustificada y se reduce a una opinión errada de su punto de vista. El Islam Shi'ita, contrariamente a las opiniones de curso más general entre los orientalistas, no es "secta" ni "heterodoxia", como así tampoco cosa alguna que participe de una u otra definición dada por H.A.R. Gibb, entre otros especialistas de igual criterio.

Tratar de examinar la realidad del Islam Shi'ita bajo tales parámetros, con todas las amputaciones y simplificaciones que comportan, es uno de los errores más comunes, tanto más grave cuanto más patente hace el convencimiento de que es el resultado de una separación, aun cuando el mismo concepto occidental de cisma religioso es enteramente ajeno al pensamiento islámico tradicional. Si queremos salir al paso de estas objeciones contra la ortodoxia del Islam Shi'ita, dentro de la brevedad que aquí se nos impone, debemos hacer notar primeramente que los occidentales suelen considerar el Islam, por contraste con las múltiples ramificaciones del cristianismo, como un conglomerado de doctrinas que se rechazan entre sí. No queremos decir que no hayan existido diferencias reales en el Islam; en realidad, si las hubieron, sobre todo en el período inicial (del S. VII al X), fue cuando comenzaron a manifestarse, en todos los campos del conocimiento, una gran variedad de doctrinas y teorías filosóficas, teológicas y teosóficas que pueden llamarse, con mayor propiedad, escuelas más que sectas, de la mayoría de las cuales apenas subsiste algo más que el nombre. De todos mo-

dos, no debemos desdeñar los fenómenos de interacción, que se dan cuando el Islam entra en contacto con culturas extrañas a las de sus orígenes, ya que ellos han sido un elemento importante de diferenciación en el interior de una tradición que sin embargo, entonces como hoy, llamaba la atención de observador extranjero por su cohesión y unidad. Unidad real, seguramente, pero que no es, ni mucho menos, uniformidad. Dado que las ciencias estudiadas en cualquier civilización tradicional, es decir, en una civilización basada en la revelación divina, dependen de los principios metafísicos y los fundamentos religiosos de esa revelación, las doctrinas islámicas, cualesquiera que fuesen sus modos de expresión, siempre han reflejado y se han hecho eco de la doctrina central de la Unidad Divina (*Tawhid*) y por esta misma razón al Islam le fue posible integrarlas en su perspectiva y su objetivo final. La presencia de tales divisiones dentro de la tradición islámica en cuestión no contradice su trascendencia y unidad interior. Más bien, como dice S. H. Nasr, esa ha sido la manera de asegurar la unidad espiritual en un mundo conformado por un conglomerado de pueblos culturas, lenguas y razas diversas⁵. A este respecto es cómodo hablar de sectas. Pero es indispensable, para prevenir cualquier posible contrasentido, precisar en qué sentido se entiende el término.

Cómo no debe entenderse el concepto de heterodoxia en el Islam

Precisemos ante todo la significación de la palabra *secta* (del latín *sequi* o *sequor*, seguir, ir detrás, acompañar). Según la primera acepción, este término excluye la idea de cisma o rompimiento doctrinal. Entendiendo descartar no tanto el carácter general y abstracto de esta idea, es decir, su indiferencia respecto de casos singulares, sino más bien su carácter puramente normativo o subjetivo. En su uso actual más común, dentro del vocabulario del cristianismo, el término “secta” no está desembarazado de un matiz peyorativo, más morigerado sin duda que en el epíteto “hereje”, pero lo bastante enérgico, sin embargo, para precisar la naturaleza y los grados de un acto que debe tenerse por un descarrío y que todo el mundo califica de una determinada manera, sin saber o comprender, a veces, lo que se entiende por la palabra “secta”. Hoy día, en el cristianismo, el nombre “secta” tiende en realidad a designar sobre todo, si no de modo exclusivo, a una agrupación religiosa de un número restringido de fieles que adhieren a las “revelaciones” hechas al fundador de la secta. La secta se distingue de la “Iglesia” (en el sentido no teológico del término) en que la secta reconoce otra revelación (nueva), como la de los Mormones, distinta en esencia de la testimoniada por la Sagrada Escritura Vetero y Neo-Testamentaria y que afirma ser necesaria para comprender ésta. Por lo demás, como puede verse en la secta de los Adventistas o en la de los Testigos de Jehová, la secta limita la salvación colectiva, no

individual, a sus propios miembros.

Pero entiéndase bien que la secta a la que la Iglesia pone coto y frente a la que defiende los fueros de la ortodoxia no es más que otra religión positiva con sus propios ritos y dogmas, los cuales resultan radicalmente heréticos con respecto a la Ortodoxia oficial. Si tratamos de remover al vocablo “secta” ese barniz viscoso, haciendo de él un simple término técnico, sin ninguna insinuación subjetiva, veremos, dice F. García Bazán, que “la acepción de *secta* se encuentra más próxima a la palabra española *séquito*, que a lo que vulgarmente se entiende por *secta* y por su derivado sectario, que curiosa y arbitrariamente se le oponen”.⁶

Fácilmente se vislumbra la pobreza de este residuo adherido por el uso y la costumbre a la palabra “secta” que en su sentido corriente se aplica a agrupaciones religiosas numéricamente débiles, de espíritu naturalmente exclusivo, que se oponen a una norma comúnmente aceptada en la Iglesia de la que han nacido y se distinguen de la mayoría como el pequeño rebaño de los únicos elegidos. Así se produce, entre Iglesia y secta, una diferencia cuantitativa. Empero, es su carácter de grupo separado, aun más que el número relativamente minoritario de sus fieles —condición que puede variar hasta alcanzar las dimensiones de una iglesia—, el que, para el historiador occidental de las religiones, define a la secta. Y aquí encontramos uno de los motivos que impulsan a un historiador occidental de las religiones, como H. A. R. Gibb, a realizar interpretaciones unilaterales de conceptos y doctrinas complejas que, muy a menudo, tienden a explicarlas y analizarlas en términos que estorban la posibilidad de comprender lo que es realmente el Islam. Nunca se insistirá lo suficiente en recordar que la aplicación generalizada al Islam de conceptos occidentales como “ortodoxia” y “heterodoxia” o, lo que es igual, “Iglesia” y “secta”, son exageraciones graves que terminan por simplificarlo y asimilarlo a fenómenos religiosos que no tienen equivalencias en el lenguaje del Islam ni encajan muy bien con su tradición siempre desarrollada sobre el principio de la Unidad. Sin duda hay diversidad en el Is-

lam, más no contradicción a la doctrina central de la Unidad ni separación gregaria de sus fundamentos de fe ni de su comunidad entera (*Ummah*). Son más bien las diversas tendencias que, juntas, constituyen el Islam, y todas pueden, si no se apartan de sus fundamentos de fe, alegar con algún indicio de razón que representan la forma más auténtica. Se comprende, en esas condiciones, que ninguna línea de demarcación absolutamente estricta separe aún, en el Islam, ortodoxia y heterodoxia. Las diversas corrientes islámicas no son, por consiguiente, grupos radicalmente descarriados con respecto a la Ortodoxia oficial y apartados unos de otros como están las sectas cristianas de hoy.

Si se define la “ortodoxia”, con arreglo a los parámetros institucionales occidentales modernos, como un conjunto de prácticas y creencias que un cierto grupo considera verdaderas y normativas, la “heterodoxia” será entonces la separación *de y en* relación con un concepto de “ortodoxia” determinado. Sin embargo, a diferencia de Occidente, en el Oriente Islámico la ortodoxia es definida por el Testimonio de Fe o *Shahadat: La ilaha illal-Lah Muhammadar-Rasul Allah* (No hay otra divinidad que lo Divino y Muhammad es Su Mensajero), que es la formulación más universal posible de la Unidad Divina y no una formulación teológica estrechamente definida. Por supuesto, existe una ortodoxia en el Islam, sin la cual, de hecho, ninguna doctrina ni ninguna tradición son posibles. Pero, a diferencia de lo que afirma H. A. R. Gibb, esta ortodoxia no ha sido definida por *Iyma'* (consenso de los doctos) en ningún sentido restringido ni parcial como así tampoco jamás ha existido en el Islam alguna institución religiosa particular que decidiera quien es ortodoxo y quien no lo es⁷. Infatuado por todos los prejuicios occidentales, H. A. R. Gibb, parece haber traducido el viejo axioma *divide et impera* por el más moderno: ¡Clasifica y desecha!. Pero para comprender la historia del Islam es menester hacer algo más que un mero trabajo de recuento y sistematización de datos. El ojo del investigador debe saber mirar la huella profunda de su objeto, el fondo, la sustancia, la esencia, el deber ser de

una tradición y darnos todo esto en aquellas fórmulas comprensivas y amplias que llamamos enfoques o descripciones. H. A. R. Gibb olvida fácilmente que mientras una práctica o una creencia del Islam no estén dissociadas de la *Shari'ah* y sean referibles al Corán y la *Sunna* no podrán ser más que ortodoxas y de ningún modo una herejía. Esto también vale para las vías espirituales genuinas del esoterismo islámico (*Tasawwuf*) en el mundo sunnita, cuyas prácticas devocionales y doctrinas metafísicas no pueden juzgarse con el criterio de “ortodoxia” que rige para las formas exotéricas de la religión, tanto más cuanto que lo esotérico jamás podría ser confrontados con lo exotérico en un mismo plano, en la medida en que ambos operan en dos órdenes diferentes, aunque no divergentes, de la misma realidad, o en que, para decirlo de otro modo, uno constituye el “núcleo” (*al-Lubb*) y el otro la “corteza” (*al-Qishr*) de la religión.

En el *Nahy al-Balagha (Senderos de la Elocuencia)*, una colección de sermones, epístolas y aforismos de ‘Ali Ibn Abi Talib — compilada por Sharif ar-Razi (406/1015), el primer Imam zanja magistralmente la cuestión de diversidad de escuelas o corrientes de pensamiento en el Islam incluyéndolas dentro del juego de su libertad espiritual que las ha sometido a Dios, sin desviarse de Su Unidad:

“¿Han comprendido ustedes completamente qué es el Islam? Es ciertamente un modo de vida tradicional (*din*) afirmado en la Verdad (*al-Haqq*). Se parece a un Manantial que es Guía del Aprendizaje y del cual fluyen diversas corrientes de Sabiduría y Conocimiento. Es como un hachón por el cual muchas otras antorchas son encendidas. Es como un altísimo fanal de luz iluminando el sendero de Dios. Es una serie de principios y creencias que brindará una satisfacción completa a todo aquel que busque ansiosamente la Verdad y la Realidad”.⁸

De un modo general, como se desprende de estas palabras, la tradición islámica ha proporcionado una amplia cobertura que abarca una multitud de puntos de vista tan diferentes como distintos fue-

ron los más doctrinarios maestros del pensamiento que los han formulado, cuya única tensión entre sí, cuando la hubo, ha sido normalmente entre las dimensiones exotérica y esotérica de la tradición, pero siempre alternándose armónicamente dentro de una misma dinámica rítmica donde el predominio temporal de una sobre la otra son manifestaciones sucesivas de una misma entraña viviente comparable con la diástole y la sístole de los latidos del corazón. Sin la alternancia continua de estos dos movimientos esenciales, lo exotérico y lo esotérico, la tradición islámica, como cualquier otra, dejaría de palpar y pronto se convertiría en una forma rígida y sin tono vital. En otras palabras, la ortodoxia de las distintas corrientes o escuelas de pensamiento del Islam no se manifiesta únicamente en su conservación de las formas externas; se expresa igualmente por su desarrollo orgánico y vital a partir de la enseñanza íntegra del Profeta, tanto exotérica como esotérica, y, en especial, por su capacidad de absorber cualquier forma de expresión espiritual que no sea esencialmente ajena a la doctrina de la Unidad Divina.

Ciertamente, hay en el Islam lo que en el lenguaje de Occidente se define como “secta” (*firqa*, del árabe *faraqa*, “separar”, “dividir”), pero no caigamos en el error de considerar el Islam Sunnita y el Islam Shi'ita como las dos sectas principales del Islam e incluso diferenciar entre ambas escuelas aplicando arbitrariamente ciertos juicios normativos y esquemáticos para decidir unilateralmente, con arreglo a los patrones mentales y morales de los occidentales, cuál de los dos debe juzgarse como “ortodoxo” o como “heterodoxo”.

Si bien hemos admitido que existe diversidad en el Islam, por un lado, debemos reconocer, por otro, que también hay una manera de comprender su unidad. Esta unidad reposa, evidentemente, en un solo acontecimiento, el acontecimiento ininterrumpido de la Revelación coránica. Su síntesis, en efecto, se manifiesta en todo su vasto alcance doctrinal en la afirmación de la “Unidad Divina” (*at-Tawhid*) que, para el Islam, constituye la única razón de ser y el criterio esencial de toda “ortodoxia”, cualesquiera que fuesen sus modos contingentes de expresión. Por consiguiente, podemos tra-

tar de ir más lejos y afirmar que la doctrina de la “Unidad Divina”, o sea, la formulación de que el Principio de toda existencia es esencialmente Uno —tal como lo ratifica el apotegma: *at-Tawhidu Wahidun*, “la doctrina de la Unidad es Unica”— es, para el pensamiento islámico, un punto fundamental común a todas las formas tradicionales ortodoxas sin excepción, en tanto que se atengan a su Monoteísmo puro y original, y todavía se puede agregar, extendiéndonos un poco más, que ante todo es la proclamación de que lo universal y lo continuo operan en todas las cosas a través de ese Principio Unico que invariablemente es por todas partes y siempre idéntico a Sí Mismo.

Es evidente que, en las grandes corrientes metafísicas de Oriente y Occidente, hay un criterio unánime para reconocer que la Realidad Última, propiamente tal de los seres y las cosas, es decir, la condición o el estado esencial de todas las criaturas, su punto de partida y de retorno, es la Unidad Divina. Y en este sentido, las concepciones del Islam, corren paralelas con las de Jenófanes, Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino, con las del Judaísmo, las del Taoísmo y el Budismo, y asimismo con las del *Advaita Vedânta* que formulara el Maestro Sankara como recapitulación del *Veda*⁹, que es, como la definen los gnósticos musulmanes, la Revelación de Dios a Adán. Y el hermetismo alejandrino, en la medida en que es una continuación de la tradición de Hermes, o Idris como se lo conoce en el esoterismo islámico, es también acogido e integrado por el Islam.

La Verdad del Uno Absoluto, que implica la identidad de todas las cosas con un Principio Unico, la reveló el *Corán* para el Islam, como hemos dicho, en forma de la *Shahadah*, la profesión de Fe o Testimonio de “El Divino” (*Allah*), para subrayar que “El es Uno y no hay ningún otro” (XLVII 19) y que “Su Unidad no tiene Asociado” (*Wahdahu la sharika lahu*), o bien, como declara el capítulo del “Reconocimiento de la Unidad Divina” (*surat at-Tawhid*), llamado también el “Capítulo de la Sinceridad” monoteísta (*surat al-ijlas*), “lo Uno no tiene Igual” (*ua lam iakul lahu kufuan*

'*Ahad*) (CXII 1-4).

La verdadera ortodoxia, entonces, exige para el Islam el reconocimiento de la “Unidad Divina” o *ijlas*, la sinceridad total y absoluta en la fe monoteísta, y lo contrario a esto es *shirk*, la atribución de semejantes o asociados a Dios y el culto idólatra a cualquier criatura o representación de ésta, tal el caso, por ejemplo, del politeísmo pagano. El *shirk* es el pecado sin perdón, la herejía por excelencia. Por eso, reprueba el *Corán*: “*Allah* no perdona que se Le asocie. Pero perdona lo menos grave a quien El quiere. Quien asocia a *Allah* comete un gravísimo pecado” (IV 48).¹⁰

Para el Islam, en consecuencia, el elemento esencial que garantiza a la verdadera ortodoxia, no sólo respecto de sus propias escuelas de pensamiento o de sus senderos espirituales, sino también de cualquier otra forma tradicional revelada, anterior al Islam, es la profesión de fe en el “Monoteísmo” si acaso se puede emplear esta palabra para traducir *at-Tawhid*, ya que la misma sólo puede usarse, a falta de otra mejor, por un acomodamiento al lenguaje de Occidente, aunque sin la intención de imprimirle una connotación exclusivamente religiosa, toda vez que la doctrina de la “Unidad Divina” es, en esencia, puramente metafísica en el sentido verdadero y original de esta palabra; pero en el Islam, como en otras formas tradicionales, implica además, en su aplicación más o menos directa a diversos dominios contingentes, todo un plexo de relaciones que hace que no sean necesariamente incompatibles, en razón de sus caracteres respectivos, como lo son en Occidente, los distintos estamentos sociales que entre sí reparten las funciones seculares de la “religión” y el “estado”.

El Islam es una civilización completa y una cultura compleja en las que, en todas las actividades y esferas de la vida cotidiana, los individuos, las sociedades y los gobiernos deben reflejar la Unidad Divina. El Islam no es sólo una “religión” si por religión se entiende únicamente un sistema eclesiástico de credo y culto: más que esto, el Islam es un modo de vida con una fe o, si se quiere, un

modo de vida tradicional (*Din*) que, por el *Corán*, la *Sunna* y la *Shari'ah*, proclama una fe y fija ritos. Prescribe también un orden establecido sobre la base de los “fundamentos de la fe” o “pilares del Islam” (*arkan al-Islam*) a los individuos y a la sociedad en todos los asuntos que determinan la condición y la razón de ser del musulmán ortodoxo. Y un musulmán ortodoxo es aquél que es recto e íntegro en su comportamiento con la fe.

Un santo sufí del s. XX, al-shaij al-Alawi de Mostagán, un *Qutb* o Polo espiritual del Islam Sunnita, de la escuela Shadili, ha dicho que para ser un musulmán ortodoxo basta con observar cinco puntos: creer en Dios y reconocer que Muhammad fue Su último Profeta, hacer las cinco oraciones diarias, dar las limosnas prescritas a los pobres, practicar el ayuno y hacer la peregrinación a La Meca¹¹. Los *arkan al-Islam*, en conjunto, son la expresión formal del Islam y comprende todo aquello que en el lenguaje de Occidente se designa como propiamente “religioso” y, especialmente, toda la parte social y legislativa que en el mundo islámico se integra esencialmente en la religión. De ahí que el concepto occidental de una separación entre la “religión” y el “estado” sea algo ajeno al pensamiento islámico ortodoxo.

Aparte de estos cinco puntos obligatorios hay otros cinco principios de la religión (*usûl ud-Din*) según el Islam Shi'ita que, en conformidad con la *Sunna* del Profeta, incluyen: *Tawhid* o Testimonio de la Unidad Divina; *Nubuwwah* o creencia en la Profecía Universal; *Ma'ad* o creencia en la Resurrección; *Imamah* o Imamato, creencia en los Doce Imames como sucesores del Profeta y depositarios de su *Walayah*, la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal, y *'Adl* o Justicia Divina. Sunnita y Shi'itas concuerdan en los tres principios básicos, es decir, *Tawhid*, *Nubuwwah* y *Ma'ad*. Solamente difieren en los otros dos. En relación con el Imamato lo que distingue a la perspectiva sunnita de la shi'ita es la insistencia de esta última en la función y primacía esotérica del Imam, una diferencia que formalmente es superada en el plano esotérico del Islam Sunnita por la gnosis (*ma'rifah* o *'irfan*) del Sufismo (*Tasawwuf*)

en la que el *Qutb* o Polo Espiritual de la Epoca representa el papel esotérico e iniciático que en el Islam Shi'ita cumple el Imam. Respecto del *Adl* o Justicia Divina es el énfasis puesto sobre este Atributo como Cualidad Esencial de la Realidad Divina lo que distingue al Shi'ismo. En su concepto de justicia, el Shi'ismo considera que este Atributo es consubstancial a la Divinidad. Dios no puede actuar de una manera injusta porque es una imposibilidad para el Justo ser injusto, porque en lo Uno no hay división ni contradicciones.

En fin, sunnitas, shi'itas, sufíes, tienen por lo menos en común que, por sobre sus divergencias externas, se preocupan más de práctica y de conducta que de doctrina: la fiel observancia de los fundamentos y los principios de fe es lo que está en el centro de su pensamiento y de sus diferencias. Solamente en el plano esotérico puede ser convenientemente colocado cada afirmación o punto de vista religioso, a condición de que no se destruya la Unidad Trascendente que está más allá de toda limitación, aun cuando se encuentre en todas las formas y determinaciones externas de cada religión o escuela teológica o teosófica en particular. Por lo tanto la Unidad Trascendente de las Religiones¹² no se romperá en manera alguna por la trascendencia del Islam; decimos aquella Unidad que no es material extensión y lento desarrollo de lo conservador, sino fundamental identidad de lo Uno en lo múltiple, que aún variando hasta lo infinito, responde, en medida diversa, a las mismas necesidades de las diferentes culturas y razas humanas. Por esta razón, el establecimiento de un “sistema” ortodoxo en el Islam, basado en la uniformidad en vez de la unidad, como el que existe en otras formas religiosas, especialmente de Occidente, jamás podría depender de la *Iyma'* o consenso de los doctos, como parece pensar H.A.R. Gibb¹³, doctrina que de un modo reduccionista quiere asimilar a “los concilios de la Iglesia cristiana”, vale decir, de condiciones y determinaciones contingentes, en tanto que la índole metafísica de la doctrina de la Unidad puede conciliar en sí misma toda clase de diferencias y mantener la unidad de los aspectos de la tradición

islámica, el exotérico y el esotérico, por encima de ellas, más allá de cualquier tensión o conflicto de índole política o religiosa. En este sentido, como totalidad equilibrante de todos los diversos puntos de vista, el Islam Shi'ita ha representado, gracias al carácter profundamente esotérico de su doctrina, el papel de un “Camino Intermedio” entre el rigorismo excesivamente formal de los legisladores y el interiorismo desencarnado de los “esoteristas” a ultranza, como lo demuestra el hecho de que el *Tasawwuf*, depositario de la gnosis en el mundo sunnita, puede definirse, desde una perspectiva espiritual, como una Shi'a de 'Ali Abi Talib, el cuarto Califa y el Primer Imam del Islam, toda vez que con arreglo a los hadices del Profeta el Sufismo, al igual que el Shi'ismo, considera a 'Ali como la “Puerta” a la Iniciación o al conocimiento esotérico (*batin*) de Muhammad, quien efectivamente ha dicho:

“Yo soy la Ciudad de la Sabiduría y 'Ali es la Puerta. Quienquiera entrar a esta ciudad debe antes pasar por esta puerta”.

El símbolo de la “Puerta” (en árabe *Bab*) alude a la función esotérica del primer Imam ya que por él se accede a la Iniciación (del lat. *initiatio*, de *in-ire*, “entrar”) sentido que está vinculado con el simbolismo de la “Puerta” en todas las tradiciones¹⁴, y que, en su significación parcial, alude al papel de Iniciador en los “misterios” o “secretos” (*sirr*) muhammadianos y, en su significación universal, remite a su Vicaría Espiritual como “Sello” de la *Walâyat* absoluta y como Polo esotérico de la Profecía por el que se ha abierto el “Ciclo de la Iniciación” (*da'irat al-Walâyat*) que, a su vez, ha sido sellado por el duodécimo Imam, Al-Mahdi, quien así cierra la *Walâyat* muhammadiana.

En resumen, la completitud del legado doctrinario del Islam contribuye, en efecto, tanto como la ausencia de una autoridad humana que no haya recibido el Poder Espiritual y Temporal, desde lo Alto, y sea aceptada por todos en la materia, sirve para explicar el carácter bastante indefinido de su noción de la ortodoxia fuera de lo establecido por el Corán, la *Sunna* y la *Shari'ah*. En primer lugar, porque no existe en el Islam, con la sólo excepción del Mahdi,

un magisterio universalmente reconocido y susceptible de formular nuevas normas de la fe. Los *Ayatollah* (teólogos, del árabe *ayat*, signo, *Allah*, Dios), que en nuestra época aparecen cada vez más como los sabios (*muytahid*) y los depositarios de la *Walāyat al-faqih*¹⁵, o sea, la conducción espiritual del Islam Shi'ita, se contentan, ellos también, con interpretar, a la luz de una tradición transmitida de generación en generación por los Doce Imames, pero con matices y hasta diferencias considerables de una escuela a otra, las prescripciones de la *Shari'ah* y los Mandatos del Corán. Una aclaración adicional es que cuando hablamos del Islam Shi'ita lo hacemos centrando nuestro enfoque en la corriente “duodecimana”, conocida también como la escuela Ya'farita Imamita, ya que dentro de lo que engloba el concepto de Shi'a coexisten tantas líneas o ramas —cada una de ella con su propia interpretación de la doctrina coránica— como las que exotéricamente pueden hallarse en el Islam Sunnita —o asimismo en sus cuatro escuelas más importantes, a saber: Shafi'ita, Hanafita, Hanbalita y Malikita—, o bien, esotéricamente, en el *Tasawwuf* dentro del cual es posible distinguir tantas vías o sendas espirituales (*turuq*) en igual número que la infinita variedad de almas o seres¹⁶. Más como Ibn Jaldún ha dicho, en sus *Muqaddimah* (*Prolegómenos*), el secreto (*sirr*) mismo de estas doctrinas es la profesión de la Unidad Divina.¹⁷

He aquí, sintéticamente expresado, uno de los *ubi consistam* más verdaderamente fundamentales del pensamiento islámico que define el concepto de la “ortodoxia” y del cual el Islam Shi'ita no debe y no puede sustraerse, si bien el excluirlo de tal definición, por omisión o exceso, constituye uno de los errores más habituales por parte de quienes en Occidente le imputan una actitud sectaria comparable con la de algunas agrupaciones religiosas cristianas, especialmente de carácter reformista, haciéndole participar inclusive de un supuesto carácter “fundamentalista” que, en el sentido más lato, corresponde en puridad a un cierto protestantismo estadounidense moderno. Hoy día es un lugar común aplicar el término “fundamentalista” al Islam Shi'ita y a una serie de grupos islámicos

caracterizados por un abierto rechazo a toda manifestación secularizada del mundo occidental. En todos sentidos, el Islam Shi'ita representa la tradición viviente del Islam. Tanto en política como en religión son tradicionales. Frente a los brotes de innovación (*bid'a*) muestran, al igual que todos los musulmanes ortodoxos, la hostilidad propia de quienes reaccionan hacia todo movimiento subversivo que busque alterar el orden establecido. Debido a su naturaleza eminentemente esotérica y en tanto que admite diversos niveles de interpretación de la Escrituras, cada uno más interiorizado que el otro anterior, el Shi'ismo es en el mundo islámico lo menos parecido a un “fundamentalismo” si por tal se entiende, en su acepción correcta, un “literalismo” extremado, superficial y estéril.

Quizás no huelgue decir que “fundamentalismo” es un término cristiano. Parece haber entrado en uso a principios de este siglo y sirve para designar, sobre todo, a algunas sectas cristianas de ciertos protestantismo estadounidense, en especial a aquellas de orientación puritana, que quieren entender, desde una actitud de espíritu cerrada y parcial, los textos de la Escritura a la letra, despreciando todo sentido profundo y esterilizando toda investigación exegética y toda lectura comprensiva de sus contenidos. También entre los musulmanes modernizados el término “fundamentalista” se ha impuesto en el uso cotidiano del lenguaje pero despojado de esa carga peyorativa de lo sectario, entendiéndolo, por una rarísima transposición semántica, en su errada acepción y en el sentido desfigurado de un “volver a los fundamentos” de fe islámica, los *arkan al-Islam*, como si acaso en algún momento particular de la historia islámica dichos fundamentos o principios fundantes de la fe hubieran dejado de estar presentes, de un modo visible o invisible, en todas las esferas de la existencia del musulmán y en todas las manifestaciones del mundo islámico, aun cuando hayan sido postergados o desplazados temporalmente a un plano subsidiario, como en el caso atípico de Turquía, ya que siempre podrán ser mantenidos plenamente vigentes en el orden espiritual y esotérico, un orden sin cuya existencia es imposible todo intento de restauración del senti-

do verdadero y original de la Revelación. En tal sentido, como se comprenderá, la restauración íntegra del sentido verdadero y original de la Revelación dependerá del *Ta'lim* de los Imames, la piedra de toque fundamental del despertar iluminativo de la gnosis islámica y la función iniciática de que están investidos en su condición de hombres inspirados por Dios e intérpretes perfectos, más que de las paráfrasis literales y filosóficas de los juristas y teólogos racionalistas y puritanos como las de Ibn Taimiyya o las de Abdul Wahhab.

Un regreso a los fundamentos supone un alejamiento o una separación (*firqa*) parcial o total de ellos y si de volver a los principios fundantes de la fe islámica se trata habrá que admitir que todo enderezamiento en este sentido deberá reconducir forzosamente a un reencuentro y a una plena identificación con el Islam Shi'ita toda vez que su doctrina siempre ha permanecido firmemente asentada en la enseñanza de los Imames ya que, efectivamente, ellos son el *Arkan* por excelencia, o sea, la Piedra Fundamental del Islam en tanto que todo lo esencial en su revelación ha sido transmitido por el Profeta, exotérica y esotéricamente, en función del Imamato o Herencia Espiritual (*'ilm irti*), o sea, la Guía Esotérica o *Batin* de la Profecía. Según el famoso *Hadiz al-Kisa'* (Tradición de la Investidura), el Profeta llamó a su hija Fâtimah junto con 'Ali, Hasan y Husain y puso un manto sobre ellos de tal forma que los cubrió enteramente¹⁸. El manto simboliza la transmisión de la *Walâyat* Universal del Profeta bajo la epifanía (*mazar*) de la *Walâyat* parcial (*Walâyat-i Fâtimiyyah*) a Fâtimah y, a través de ella, al Pléroma de los Doce Imames de su Descendencia Inmaculada (*ma'sum*).

Dentro de los límites de ese “literalismo” excesivo, árido y exteriorista, que define al “fundamentalismo” protestante, sólo cabe incluir, en relación con el Islam, el caso excepcional del wahhabismo, una oscura secta (*firqa*), puritana y reformista, derivada de la estricta escuela sunnita hanbali de derecho islámico, que encontró en M. Abdul Wahhab, a quien sin exageración podemos llamar el “Lutero” árabe, y en su doctrina inspirada en las teorías

de Ibn Taimiya, un rigorista racionalista que combatió las doctrinas de Ibn 'Arabi, su soporte ideológico, y en el oportunismo político del advenedizo emir de la tribu Dariya, M. Ibn Saud, antepasado y fundador de la actual dinastía saudita, su brazo secular y ejecutor. Abdul Wahhab, lo mismo que Lutero respecto del cristianismo, propugnaba un “regreso a los fundamentos” de fe, pero reformulados literalmente y despojados de los complementos doctrinales aportados por las enseñanzas de los Imames y los métodos exegéticos y hermeneúticos instituidos por el Profeta como ciencias sagradas aplicadas a discernir los niveles interiorizados de la Escritura. Un “regreso a los fundamentos” del Islam, como propuso Abdul Wahhab, solamente se puede producir por la acción restauradora del *ta'lim* o la Guía Esotérica del Imam Mahdi¹⁹ (el Imam Oculto, el Imam Esperado) y nunca por la iniciativa o el voluntarismo humanos. Hay que “hacer retornar” (*ta'wil*) la letra revelada (*tanzil*) al plano que deviene verdadero. La Revelación (*tanzil*), según el Islam Shi'ita, posee un aspecto exotérico (*zahir*) y otro exotérico (*batin*) y el proceso de comprensión consiste en partir de lo exotérico para alcanzar finalmente lo esotérico. La interiorización metafísica, la piedra de toque fundamental de la gnosis islámica, tenderá a reavivar, en la articulación simbólica de la Escritura, el sentido espiritual profundo de la letra revelada por el Angel Gabriel al Profeta según su enunciado original. *Ta'wil* es, por consiguiente, la “vuelta ascendente”, la *anábasis* del *zahir* al *batin*. Instaurar el *zahir* es la misión del Profeta e implica un descenso del Espíritu (*tanzil*) a todo punto de la expresión formal de la Escritura y reconducir el *zahir* al *batin* es el *ta'lim* del duodécimo Imam al-Mahdi, en nuestro presente ciclo, por ello llamado *Sahib az-Zaman* (Señor de la Epoca o Dueño del Ciclo), ya que para que se opere un “retorno a los fundamentos” del Islam es necesario también una restauración universal del esoterismo de todas las tradiciones y por esta misma razón, de orden metafísico, hace falta un hombre que, además de un inspirado por Dios e intérprete perfecto que domine lo exotérico y lo esotérico de la Escritura, sea un heredero espiritual y a la vez un heredero o descendiente carnal del Profeta, más precisamente

de la prosapia de Husain, el 3^{er} Imam.

Como se ve, por lo que hace a la metafísica islámica y a todo lo que de ella procede más o menos directamente del Shi'ismo, la “heterodoxia” de una concepción no implica ninguna otra cosa, en el fondo, como advirtió R. Guénon²⁰, respecto del Vedanta, que la falsedad de todo cuanto formula, de un modo u otro, en desacuerdo radical con los principios metafísicos o esotéricos de la tradición. En estas condiciones, la ortodoxia forma un todo con el conocimiento verdadero, puesto que reside en un acuerdo constante con los principios inmutables; y como estos principios, para la tradición islámica, están contenidos en el Corán, es precisamente la avenencia con la letra y la consonancia con el espíritu de lo revelado lo que se constituye en patrón y medida de todo criterio de ortodoxia, cuyo fundamento de fe es la Unidad Divina.

En definitiva, es al mismo tiempo cómodo y legítimo hablar de sectas islámicas, siempre que a ese término se le restituya, como reclama F. García Bazán, el sentido que le daban los latinos cuando traducían la voz griega *Háiresis* por *secta*²¹. La palabra griega de la que hemos hecho “herejía” significa, nos recuerda F. García Bazán, simplemente la “elección”, la “opción”, la “inclinación” filosófica o religiosa²². No implica ni la idea de diferencia y de separación o rompimiento con respecto a una norma considerada como única buena, ni tampoco, por extensión, sugiere el matiz peyorativo que adquiere en el vocablo español, toda vez que, según F. García Bazán, la voz media de *haireo*, *hairéomai*, y de la cual deriva *háiresis*, significa “elección” u “opción”.

Con relación a las normas wahhabitas, cuya influencia no deja de notarse en Arabia Saudita, las desviaciones “sectarias” no son de orden ritual ni doctrinal, sino escrituraria. En materia escrituraria, la “herejía” wahhabita consiste en una deformación y una reinterpretación literal del texto coránico cuando no de una innovación del canon islámico. Son “herejes”, formalmente apartados de la comunidad islámica, no por la práctica sino por la desviación

escribiria, estos rigoristas de la letra, que se atienen a lo externo del texto escrito y rechazan todas las ampliaciones e interpretaciones que transmite la tradición oral. La observancia Shi'ita, por estricta y legalista que sea, a menudo determinante para asegurar una ortodoxia y una ortopraxia a toda prueba, va acompañada, en materia de fe, de una actitud espiritual que no excluye una religiosidad profunda de carácter metafísico y esotérico que se extiende a su interpretación del Corán, la Sunna y la *Shari'ah*. Razones todas por las cuales, en atención a su carácter gnóstico, no se justifica la aplicación del término “fundamentalista”, en cualesquiera de los sentidos que se lo entienda, al Islam Shi'ita. En todos sentidos, el Shi'ismo representa la ortodoxia islámica tanto como el Islam Sunnita y, sin duda, es su condición de minoría religiosa, antes que una desviación de carácter ritual, doctrinal o escriturario, lo que le permite a los occidentales formarse una imagen bastante verosímil, en apariencia, de una “secta”.

Desde antiguo hasta hoy, la noción de la “secta” no se ha librado del prejuicio de que sólo puede ser aplicable a agrupaciones religiosas numéricamente débiles que se juzgan y valorizan por un criterio extrínseco, único, absoluto, que sólo conduce a enmarañar elementos heterogéneos hasta obtener tales semejanzas externas que se vuelven indistinguibles para quien los observa desde afuera. Y aquí viene bien repetir el viejo proverbio latino: *Si duo faciunt idem, non est idem!* (¡si dos hacen la misma cosa, no son la misma cosa!) Evidentemente estas ideas sobre la “secta”, siempre que son repetidas, existen en el fondo para los occidentales dondequiera que encuentren fenómenos susceptibles de ser asimilados o reducidos indebidamente bajo este rótulo, sin discernir en ellos los elementos y aspectos interiores, donde realmente se esconden las más graves diferencias de postura espiritual y ello sin descartar, por otro lado, también un mal disimulado propósito de ciertos especialistas de reunir todas las expresiones religiosas minoritarias en el marco de un único veredicto de justificación o repudio sin tener en cuenta para nada que lo religioso en sus líneas externas constituye el es-

queleto visible de la ortodoxia, pero ésta es esencialmente el reino de la interioridad.

En fin, si nos hemos detenido más de lo necesario en esta clase de consideraciones sobre el tema del “fundamentalismo” es porque en el uso generalizado de este término se quiere caracterizar una modalidad o actitud “sectaria”, desviada y desnaturalizada, porque nace de un proceder fanático e intransigente en favor de un partido o una idea. Siempre es un expediente cómodo infundirle al Islam Shi'ita una forma sectaria bajo el nombre de “fundamentalismo” sin hacer distinción entre lo así llamado y su verdadera razón de ser clara y netamente tradicional. Con estas últimas palabras nos referimos al vicio común y radical, causa primera de la insuficiencia y fracaso de la mentalidad occidental para comprender el espíritu oriental. No se trata, claro está, de divergencias culturales o de contradicciones terminológicas, sino, para expresarlo en palabras de Suhrawardi, de formas de participación espiritual o de puntos de vista entre un Oriente de Iluminación (*Ishraq*) y un Occidente de Exilio.

Recordemos, a modo de ejemplo, el desparpajo con que algunos orientistas identifican o a lo menos tienden a identificar el concepto de Islam con un sistema religioso rudimentario, primitivo, en que se cree ver encerrado, en germinal latencia y dormida posibilidad, todo aquello que con sucesivas aportaciones de otras culturas y tradiciones más antiguas habría de producir su alumbramiento espiritual después en la historia. Dichos especialistas, pre-dispuestos a reducirlo todo al plano histórico, casi nunca pueden explicarse el surgimiento del Shi'ismo o del Sufismo sino por influencias ajenas al Islam; de este modo han atribuido el origen del Islam Shi'ita o asimismo del Sufismo, según sus diferentes preocupaciones, a fuentes iraníes, hindúes, neoplatónicas o cristianas. El argumento decisivo en favor del origen muhammadiano tanto de la Shi'a como del Sufismo reside, sin embargo, en que la doctrina coránica y la sunna profética tomó la gnosis islámica en todas sus determinaciones espirituales, la enviste, la ilumina de todos los la-

dos y la presenta a las otras tradiciones existentes, para que sobre ella realicen su Unidad y su Síntesis espiritual. Si la gnosis o el esoterismo islámico procediese de una fuente situada al margen del Islam, los que aspiran a ella no podrían apoyarse, para realizarla siempre de nuevo, en el Corán y en la *Sunna* del Profeta.

Con todo esto no queremos negar el hecho de que el Islam efectivamente haya aprovechado en el legado tradicional que por la vía del conocimiento práctico de la ciencia y la filosofía le fuera transmitido a través del canal de ramas orientales del cristianismo como los monofisitas y nestorianos. Como tampoco intentamos desconocer que el aspecto más esotérico de esas ciencias, relacionado con el neopitagorismo y el hermetismo, quiso poner al Islam en estrechas relaciones con los Sabeos de Harran, que representaron un importante papel en la transmisión al Islam de la astronomía, la astrología y las matemáticas tomadas de fuentes babilónicas y caldeas tardías pero combinadas con las ideas hermético-pitagóricas de Alejandría. Todo esto es verdad y es también cierto que la medicina y la cosmología se hicieron accesibles a los musulmanes por mediación de los hindúes y los persas, ya que estas ciencias, lejos de ser modos seculares de conocimiento, estaban intrínsecamente relacionadas con la doctrina central islámica de la “Unidad Divina”, como queda demostrado, por otro lado, que algunos aspectos de la cultura clásica de los griegos y los hindúes, como las filosofías secularizadas de los epicúreos o de algunos cínicos, o el naturalismo de los atomistas, apenas encontró eco en el interés de los musulmanes. Era imposible que un pensamiento de estas características basado en la sensualidad y en un relativismo dualista se pudiera introducir en la doctrina islámica en forma de cognición, y al mismo tiempo, fuera de naturaleza de experiencia gnóstica. En relación con la refutación de ciertos aspectos de las teorías dualistas y trinitarias los mu’tazilíes aportarían al Islam una solución teológica acorde con la doctrina de la Unidad. En su apoyo a la causa del conocimiento de la filosofía greco-alejandrina los mu’tazilíes crearon las condiciones favorables para su estudio y comprensión den-

tro de los círculos intelectuales shi'íes, pero esta afinidad y simpatía entre los mu'tazilíes y los shi'íes no debe entenderse, en modo alguno, como una identidad ya que, en otras cuestiones fundamentales, como la del significado y función del Imam, difieren completamente acercándose aquéllos mucho más, en este sentido, a la visión de los sunníes. En definitiva, lo real es que durante toda la historia del Islam el legado pre-islámico de las ciencias cosmológicas y las doctrinas metafísicas fueron unificadas, como en el corpus jabiriano o en las *Rasa'il (Epístolas)* de los *Ijwan as-Safa'* (Hermanos de la Pureza)²³, en una síntesis perfecta que no desequilibró ni desplazó a otras coordenadas religiosas la posición monoteísta del Islam.

S. H. Nasr, A. S. M. H. Tabatâbâ'î, M. Mutahhari, A. Ahmadi, entre otros, pensadores islámicos, y H. Corbin, T. Burckhardt, R. Guénon, F. Schuon, entre los pensadores tradicionales de Occidente, nos enseñan a mirar la realidad del Islam desde un punto de vista que si bien es algo diverso, no deja por ello de estar armónicamente integrado a la perspectiva unitaria de su doctrina, sin que esta particularidad lo vuelva menos sugestivo en tanto que ella es producto primero del espíritu muhammadiano, que es esencialmente metafísico y ético. Gracias al trabajo de estos investigadores y de quienes lo continúan orientándose bajo su guía, como W. C. Chittick, C. Jambet, P. Lory, por citar sólo algunos, el Islam no es ya la mole que nos aplasta con su peso de gigante religioso; no es tampoco la religión primitiva y bucólica de los pastores ni la réplica o adaptación árabe de la tradición judeo-cristiana; pero es una especie de filtro inteligente que alquímicamente selecciona, desbroza, purifica, mantiene aquello que tiene valor tradicional y rechaza lo nocivo e inútil del conocimiento secularizado y profano. Junto con todos ellos, nosotros nos inclinamos a interpretar el traspaso o la transmisión del legado tradicional pre-islámico como un desenvolvimiento natural de la continuidad universal de esa misma herencia espiritual que, debido a su razón de ser metafísica, tiene un desarrollo indefinido, afirmándose y arraigándose, según el momento históri-

co, en el terreno más adaptado para su florecimiento espiritual. Preferimos verlo así antes que como un “influjo” o una “imitación” no como una opción personalizada sino con arreglo al punto de vista de la Tradición Sagrada, Eterna y Unánime.

Seamos sinceros: si hemos de ver al Islam como el resultado de un “influjo” histórico o una “copia” de un modelo religioso preislámico, negando así cuanto hay de genuino y único en su propia Revelación, deberemos reconocer asimismo, con M. Cruz Hernández, que en tales condiciones ninguna religión hubiese resultado mejor parada que el Islam.²⁴

La crítica vívida de esta unilateral forma de interpretación la hizo el distinguido profesor de la Universidad Autónoma de Madrid respecto de la postura del P. M. Asín Palacios, a quien los hispanoamericanos debemos un respetuoso reconocimiento por sus importantes contribuciones al conocimiento del Islam del período del Al-Andalus, señalando, por otra parte, que tal actitud es fruto no sólo de las condiciones sociales de su tiempo y las religiosas de sacerdote católico, sino también de las condiciones del conocimiento científico de su tiempo²⁵. Lo mismo que M. Cruz Hernández no queremos insistir demasiado en un reproche que haga gravitar el valor de toda la obra del P. Asin Palacios alrededor de un prejuicio que se ha ensañado largamente no sólo respecto del Islam sino asimismo de otras formas tradicionales reveladas cuando éstas han sido consideradas exclusivamente bajo el aspecto exotérico de “religión”. Con esto buscamos señalar que el método en Asin Palacios, o en H. A. R. Gibb está equivocado, porque equivocado está el principio que lo guía. Su error consiste en creer que para dar carácter científico a los estudios religiosos, para llegar a entender la religión en general y el Islam en particular, es indispensable restringir el campo visivo de tales estudios a uno o pocos hechos para seccionarlos en sus elementos accidentales y contingentes que cómodamente pueden simplificarse y reducirse a mínimos términos, a fórmulas abstractas e hipótesis esqueléticas, dentro de las cuales todas las tradiciones puedan ser atraídas u obligadas a adaptarse al

marco imaginario de aquellas clasificaciones que gustosamente explican ciertas semejanzas o afinidades formales entre la religión judeo-cristiana y la tradición islámica por la teoría de la “asimilación” o la “reproducción” sucesiva.

Nos fatigaríamos inútilmente si intentáramos trazar una crítica de la tradición comprendida así: la crítica ya se hizo y el juicio ya se pronunció por boca de R. Guénon, quien, entre otros, hizo notar en relación con el Vedanta cuán profundamente difiere esta noción occidental de “religión” de lo que en Oriente puede caracterizarse esencialmente como tal. Pero para que en esa confusión de la tradición con el concepto de religión no se envuelva conjuntamente también al Islam, es bueno que volvamos a recordar aquí que tradición, a diferencia de religión, no es un esqueleto, es la unidad de la vida; no es una forma especial y concreta de vida religiosa, es la fuente vital de todas las formas de religión; no contiene ya determinados dogmas y preceptos, pero da el sentido universal a todos los dogmas y a todos los preceptos religiosos particulares; no debemos rechazarla en los comienzos ni en las postrimerías del ciclo actual, porque en tanto que continuidad la suponemos presente siempre y en todas partes donde haya una religión. La revelación, la fe, la Verdad, el sentido de los hechos religiosos no son un hecho ni una idea, sino expresiones diversas de un único principio espiritual. Convencidos de que conociendo una religión se conoce a todas o, por el contrario, que conociendo a una sola religión no se conoce a ninguna o de que una religión fuera de la propia no es capaz de enseñarnos ni revelarnos nada, y por lo tanto ni siquiera es digna de tenerse en cuenta, algunos especialistas occidentales se obstinan en ver el Islam simplemente como una creación árabe a la religiosidad judeo-cristiana o como el resultado de hechos religiosos repetidos y copiados pasivamente al dictado de las mismas circunstancias exteriores que los musulmanes fueron asimilando a lo largo de la historia de las civilizaciones orientales²⁶.

Sin embargo, todas las expresiones formales de Oriente y Occidente presentan semejanzas y afinidades más o menos evidentes

que muchos estudiosos, entre los cuales los más sinceros, están dispuestos a renunciar al nombre de “religión” para designarlas más propiamente con el de “tradición”, concepto que, en último término, expresa la *religatio* de toda forma revelada con el Nombre de Su Fuente Eterna y Su Principio Inmutable: Dios.

Términos que definen mal al Islam Shi'ita: Una llamativa aplicación de abusos y errores recurrentes

Elección, opción, inclinación, preferencia son, según hemos dicho anteriormente,^{26b} algunos de los significados con que el pensamiento griego antiguo había procurado abrirse el camino comprensivo que introduce en la definición de la palabra *háiresis*, y los transmitió al pensamiento latino unidos, con sus necesarios acomodamientos etimológicos, a la palabra *haeresis* que aparece ligada a diversos significados que remiten a las ideas de *opinión, dogma, partido, secta*. El significado de *secta* que dan los diccionarios bajo la definición de “conjunto de fanáticos que siguen una parcialidad religiosa o ideológica” no es apropiada a su uso más aquilatado que originalmente sirvió para designar a una “doctrina particular de algún maestro que la halló y la explicó, aceptada y defendida por un conjunto de secuaces o seguidores”. Apartándose un tanto de su significación y su raíz etimológica original la palabra “herejía”, lo mismo que el vocablo “secta”, sirvieron para designar con el correr de los siglos, a los que profesan ideas falsas o erradas que acarrear la excomunión o el anatema en tanto se incurra en la práctica y la difusión de lo ilícito o lo prohibido. En este sentido restringido, la palabra “herejía” tiene su equivalente en el término hebreo *herem* (lit.: excomunión, anatema) y la palabra árabe *haram* (lit.: lo ilícito, lo prohibido, derivado de la raíz *harama*,

privar a de, anatematizar, quitar, excomulgar). Y aunque la palabra *herejía* y el término *secta* se ha usado antiguamente para designar en el campo filosófico, las opciones o tendencias de las diversas escuelas y métodos, prosperó hasta imponerse en nuestros días, por encima de cualquier otra definición, como denominación común para todas las agrupaciones religiosas desprendidas de un culto o doctrina original, por lo general, en disidencia con los dogmas o con las prácticas rituales consideradas ortodoxas.

Para la Iglesia, *strictu sensu*, eran técnicamente “heréticas” o “heterodoxas” todas las sectas o iglesias protestantes derivadas de la Reforma, desde el momento en que se consideraban apóstatas o tránsfugas de Roma. Como se sabe, el término *hereje*, con todas sus connotaciones, ha sido suprimido del léxico eclesiástico a partir de 1971. No hay, por consiguiente, más herejías, sino “meros errores doctrinarios” que no atraen la excomunión. A la mentalidad moderna no le satisfizo esta herencia clásica y acumuló junto a los viejos vocablos una extraña abundancia de definiciones nuevas y aplicaciones arbitrarias; la opinión formada de Occidente lo usa en sentidos tan disonantes y obstinados que no posee una terminología constante para designar los fenómenos religiosos que se muestran recelosos e incómodos al trato de una mayoría que no siempre busca comprender los hechos que la desconciertan y esto es índice del estado de confusión originado por la manía de la mentalidad moderna de hacer cuestión de todo, y es también el signo de la incapacidad radical de los así llamados “formadores de opinión” que se empeñan en hacer del término “secta” su único punto de partida y su único apoyo para aplicar el escarnio decretado de un concepto demasiado general y demasiado ampliamente usado hasta tal punto que podemos decir, con propiedad, aquello que R. Otto apuntó refiriéndose al término “irracional”, que de esta palabra y de otras semejantes, como “fundamentalismo”, se hace un deporte. Y lo que resulta todavía es que los eslabones de esta insegura cadena conceptual han sido forjados y soldados para sujetar al mismo enemigo desconocido que como un proteo multifacético cambia

frecuentemente de opiniones y de nombre. La multitud de definiciones propuestas por los influyentes “formadores de opinión” son a veces tan contradictorias y ajenas en todo, a lo que estérilmente tratan de definir, que sus diversidades, y de algunas podría decirse su rareza, nos exime de la simple tentativa de clasificarlas.

El asunto se complica, además, cuando ciertos arabistas u orientalistas, en vez de permanecer en el campo de la investigación de las ideas, pasaron a ocuparse de las luchas ideológicas, por así decirlo, dividiendo sus conciencias entre el hacer científico y el quehacer político. Si insistimos en esta cuestión de un modo un tanto unilateral es porque así lo exige nuestra postura crítica; creemos que no nos faltan razones para censurar la actitud de quienes incurren deliberada, e involuntariamente, por una mera concesión al lenguaje actual, en los abusos y errores que cultivan con esmero hasta la saciedad, como si la palabra “secta” o el término “fundamentalismo” fuesen más que simples referencias teológicas, epítetos con una implicación moral. ¿Es posible que toda esa riqueza clásica de términos y de definiciones aquilatadas sirvan ahora simplemente para describir unas generalidades de tipo ideológico?

Es de notar que a veces la palabra *secta* aparece sin ninguna justificación de carácter doctrinal, aplicada indebidamente al Islam Shi'ita sin que se advierta siquiera que tal definición es incompatible con una actitud de espíritu que es perfectamente ortodoxa y tradicional. ¿Es esto algo más que una simple tipificación terminológica? Si no es así, ¿cuál es entonces el propósito que se persigue con tal aplicación? Planteamos estos interrogantes para que el lector delibere por sí mismo y a su vez se haga esta otra pregunta: ¿Se ha de aplicar el término “secta” en el sentido genérico de que todo esfuerzo religioso minoritario deba estar invariablemente sujeto a las mismas condiciones de arbitrariedad y rigidez interpretativa? Nos referimos, claro está, a aquellas formas de interpretación enrevesadas y capciosas que convierten en secta a cualquier fenómeno religioso caracterizado por una debilidad numérica y que no reparan, con tal de que encaje en la visión general de su

definición, en el hecho cierto de que no pocas veces tildan de sectas a algunas agrupaciones religiosas cuyo número de fieles es igual o aproximadamente el mismo que el de los grupos mayoritarios, mientras que, por el contrario, ciertas agrupaciones religiosas minoritarias que la opinión formada de Occidente considera como sectas son expresiones formales perfectamente ortodoxas y tradicionales como es el caso del Islam Shi'ita en el Oriente Medio y el Budismo y el Taoísmo en el Extremo Oriente, por citar algunos de los ejemplos más conocidos. Pero, según hemos visto, la tendencia a colgarle al Islam Shi'ita el sambenito de "secta" no es fortuita ni desprevenida, ya que no es un azar, que ciertos "formadores de opinión" y los arabistas, con más claridad que nadie, coincidan en aplicar esta definición cómoda con la que se puede sustituir inmediatamente un sentido religioso y filosófico por otro sentido político más insidioso y provocador que define la secta como "un grupo de secuaces de ideas extremistas y pugnaces".

Frente a interpretaciones simplificadoras o reduccionistas que abstraen y tratan en común cualquier fenómeno religiosominoritario para formar un concepto general que las comprenda todas, sin contraer al islam Shi'ita a un caso determinado, la definición de "secta", aplicado indiscriminadamente, conlleva una explicación que para algunos resulta suficiente, a pesar de que el sentido vulgarmente aceptado no pasa de ser una convención o un prejuicio ya establecido, admitido sin reserva por todos. Y esto se ha de entender generalmente de tal modo que, para la opinión formada, la sola idea de "secta" siempre presupone una inveterada actitud reaccionaria e intransigente, en virtud de la cual la *factio* puede ser reconocida y diferenciada de las demás "partes" o "facciones" mayoritarias. Y si hay alguna evolución o alguna novedad agregada a esta connotación, todo se reduce a aplicaciones concretas que vienen exigidas por las mismas concesiones semánticas del lenguaje que se adaptan a las circunstancias que cambian. Nos referimos específicamente al neologismo "fundamentalismo"²⁷ que, cuando no se transforma en *toda* una afirmación sin ambages, implica *toda*

una clasificación axiológica que, al tratar sobre el Islam Shi'ita, a veces, hasta desciende al más llano menosprecio.

Aunque el término “fundamentalista” puede atribuirse correctamente al protestantismo estadounidense en sentido propio, ya que su actitud de espíritu y comportamiento es concomitante con tal definición, sin embargo, la actual tendencia a identificarla plenamente con un sentido político hace que su concesión sea asociada preferentemente con el Islam Shi'ita. Con cierta aproximación puede afirmarse que el uso del término “fundamentalista” en un sentido político es un hecho reciente. En efecto, el uso del término “fundamentalista”, en contexto político, parece remontarse a la famosa controversia que los protestantes estadounidenses sostuvieron con los partidarios de la teoría darwiniana de la evolución. La disputa centraba su interés en la cuestión de si la educación del estado podía desligarse de toda creencia religiosa y fomentar en cambio la doctrina atea de la evolución que es incompatible con la idea de Dios y de la Creación Divina. En aquel entonces, el uso del término “fundamentalista” estaba todavía muy lejos de ser algo habitual. La connotación política que adquirió actualmente el término “fundamentalista”, cuya incorporación al lenguaje coloquial se vuelve cada día más efectiva, se hizo habitual en el uso del inglés y de otras lenguas occidentales para referirse de un modo generalizado a una serie de grupos islámicos que resisten y rechazan toda suerte de interferencia occidental, si bien, hagamos la salvedad, los franceses prefieran el término “integrista” y los españoles la palabra “rigorista” cuando se trata de definir el mismo fenómeno.

Aún sin querer llegar al fondo de las discusiones sobre la tendencia occidental a aplicar de cualquier modo los marbetes de “secta” y “fundamentalismo” al Islam Shi'ita, no dejaremos de insistir en que es errada la reducción de una expresión formal islámica perfectamente ortodoxa a dichos rasgos; la actitud de empobrecer su comprensión concediéndole gratuitamente una razón de ser viciada y vacía y, lo que es más grave todavía, sin ningún contacto

conceptual con la verdadera realidad de su pensamiento y doctrina. Aunque se consideren “leves” esta clase de definiciones ya que, realmente, no destruyen ni afectan la doctrina del Islam Shi’ita, no obstante, hay que esforzarse por evitarlas porque, más allá de la arbitrariedad y la tentación de aplicarlo indistintamente hoy al shi’ismo como mañana a cualesquiera otras escuelas islámicas o aun otras formas tradicionales, expresa la inclusión y la exclusión de las doctrinas islámicas respecto a la misma y única ortodoxia considerada en distintos aspectos y desde diferentes puntos de vista.

Por otro lado, la misma definición de “secta”, con diferentes matices, prevalece en los arabistas que escribieron sobre el Sufismo y la gnosis islámica en el s. XIX. De igual modo, el rótulo de “secta” al Islam Shi’ita se lo aplicaron ciertos arabistas del pasado que preferían atribuirle ciertos sesgos cristianizados, en vez de reconocer que procedían del Islam. Tales arabistas admitían el concepto de “secta” sobre la distinción clásica de “herejía” y “cisma” para designar, según los parámetros aceptados de la heresiología cristiana, a los “herejes” como aquellos musulmanes que se hallan separados de la unidad doctrinal de la “Iglesia” islámica y los cismáticos, a los que se encuentran separados de su unidad social y jerárquica. Al respecto nos parece oportuno recordar aquí que S. Agustín, al tratar sobre estas cuestiones, particularmente en sus demostraciones contra las herejías pelagiana, maniquea y donatista, rechaza toda clase de reduccionismo y advierte categóricamente que es imposible, al menos muy difícil, dar una definición de la “herejía” que se corresponda exactamente con sus caracteres esenciales y, por esta misma razón, prevenía contra la tentación de llamar o considerar “herética” una doctrina, ya que puede resultar perjudicial tener por “herejes” a quienes no lo son.

Las características del hereje, atendiendo a su elemento psicológico subjetivo, son la irreductibilidad, la obstinación, la rebeldía, la intratabilidad. Así, no son herejes o sectarios, aunque sus opiniones sean erradas y falsas, los que de buena fe creen que su doctrina

es la misma que enseña la Iglesia. De ahí que algunos arabistas imbuídos de las mismas ideas tuvieran, respecto del Islam, el mismo concepto de la herejía que se admitía en la doctrina Católica. Los Sufíes son herejes porque son facciones “místicas” que creen en doctrinas diferentes a las aceptadas por la ortodoxia de la “Iglesia” sunnita, cuya unidad social está formada por la mayoría; en consecuencia, los Shi'itas son cismáticos porque son un grupo separado de la ortodoxia sunnita pero que exteriormente conservan la misma fe. Aprendido el dogma de que es fácil reconocer el cisma, cuando deja su unión con la mayoría una minoría entera, los arabistas se precipitaron, olvidando por completo la lúcida advertencia de S. Agustín, a llamar o considerar “herejía”, “cisma”, “secta”, y un largo etcétera de definiciones afines, al Islam Shi'ita, simplemente, porque según todas las apariencias, se distinguen explícitamente como una minoría, a pesar de que ello *in se* y *per se* no constituye una herejía, ya que no existe una diferencia doctrinal entre el Islam Sunnita y el Islam Shi'ita. Lamentablemente algunos arabistas actuales, herederos quizás de aquella vieja mentalidad, todavía se empeñan en señalar al shi'ismo como una “secta” islámica que no forma parte de la unidad de la *Ummah*, aunque aparezcan revestidos con el mismo nombre islámico de musulmanes y profesen las mismas creencias religiosas. En realidad son, según el parecer de estos especialistas, cismáticos encubiertos, heréticos pugnaces o extremistas ²⁸.

En síntesis, la manifiesta tendencia de ciertos arabistas, iniciada en el siglo pasado y agudizada en el último tramo de este siglo, de considerar por separado en el Islam Shi'ita sus aspectos visibles o exotéricos –social y político– para distinguir más radicalmente, cada vez más, según el convencimiento de A. Bausani, entre una shi'a política y una shi'a religiosa ²⁹, es ocasión, para tales arabistas y orientalistas, de producir un nuevo eclipse en Oriente de los aspectos espirituales, metafísicos y esotéricos, de una expresión formal tradicional y mucho es de temer que una iniciativa de esta naturaleza, por parte de Occidente, sea un último intento de

hacer caer a una de las últimas reservas de genuino espíritu tradicional en una zona indefinida de relativa oscuridad exterior y de cierto olvido temporal. Con esto queremos significar, para decirlo de otro modo, que si bien la consideración del Islam Shi'ita como forma religiosa es el punto de partida en las discusiones entre algunos arabistas y “formadores de opinión”, se echa de ver con claridad que el objetivo que en realidad anima a estos controversistas profesionales es imponer una visión falsa y desfigurada del Islam Shi'ita, aislando y subrayando su aspecto exclusivamente político. ¿No es esto un “fundamentalismo” ideológico? ¿No constituye ello un flagrante extremismo?

Sin embargo, el defecto común a todas estas tentativas y a otras semejantes que pasamos por alto, más capciosas o menos fundadas aún, es que procuran comprender unilateralmente la realidad global del Islam Shi'ita, a la vez exotérico y esotérico, o, si se quiere en términos actuales, al mismo tiempo político y religioso como metafísico y espiritual. Para decirlo de otro modo, solamente buscan retener del hecho antes señalado, la creencia de que la regla en la tradición islámica es el no-shi'ismo, mientras que el shi'ismo vendría a ser algo así como la excepción, el pequeño rebaño de los elegidos que se apartó de la mayoría ortodoxa, que cometió actos cismáticos, como un intento de provocar y fomentar disensiones y sembrar la división por una cuestión política relacionada con la sucesión del Profeta en el rango primacial del Islam. Como veremos más adelante, las muchas y diversas afirmaciones hechas por algunos autores musulmanes y los arabistas sobre este punto, que dependen exclusivamente de la visión sunnita en sus enfoques, llevaron a la opinión formada de Occidente al convencimiento de que, al igual que en los concilios de la Iglesia, la elección del califa o sucesor del Profeta puede decidirse “democráticamente” por medio del consenso (*iyma*).

El *iyma'* o *consensus* de los doctos: ¿un modo permitido y disputado de controlar la herejía?

Aquellos arabistas, cuyas modalidades se mantienen dentro de la línea cristianizante en su interpretación del pensamiento islámico, han tratado de ofrecer una visión gráfica de la doctrina del *iyma'* como un modo permitido y disputado de controlar la herejía en el Islam³⁰. La doctrina del *iyma'*, contemplada a través del prisma de la ortodoxia cristiana, podría concebirse y podría representarse, según H. A. R. Gibb, por medio del ejemplo del concilio. “Existe cierta analogía entre la estructuración de la doctrina por medio del ‘consenso’ y los concilios de la iglesia cristiana, a pesar de las divergencias en cuanto a la forma externa; y en algunos aspectos de los resultados eran muy similares. Por ejemplo, sólo después del reconocimiento general del *iyma'* como fuente de derecho y doctrina fue posible y se aplicó una prueba legal definitiva de la ‘herejía’. Cualquier intento de promover la cuestión del significado de un texto de tal manera que se negase la validez de la solución ya dada y aceptada por consenso era una *bi'da*, acto de ‘innovación,’ esto es, una herejía”.³¹

La idea central de la opinión formada de H. A. R. Gibb es el concepto de “concilio” en el Islam, especialmente desde el punto de vista de su entidad jurídica, entendida como Colegialidad episcopal, o sea, una concurrencia de saberes a través y en virtud de la cual la ortodoxia entera, sobre todo en sus miembros justifica-

dos, viene a formar parte de un organismo secular que rehace la doctrina islámica, a la luz de la autoridad soberana, cumpliendo así una obra de depuración en materia de fe que bien puede asimilarse a la labor de los canonistas eclesiásticos. Así, en virtud de la doctrina teológica que la iglesia tuvo que exponer contra los herejes de su tiempo, en la época del califato islámico, será la doctrina del *iyma* ' la piedra de toque conciliar y constituirá la base para la refutación ortodoxa de las ideas shi'itas como "herejía". Al hablar H. A. R. Gibb del *iyma* ' como concilio, o como *consensus* eclesiástico, entendemos que el distinguido arabista se mantiene dentro de la interpretación cristianizante del Islam, ya que latina es la palabra "concilio" (lit.: *concilium*, de *cum*, con, y *calare*, llamar, proclamar; y de ahí el sentido de convocación, de asamblea por convocación), y define, según la misma raíz griega de Iglesia (lit.: *ekklesia*, de *ek* y *kalo*), como la grey o congregación de fieles cristianos bajo sus pastores", i.d., al conjunto de individuos con algún carácter común, en su doble sentido: activo, como *convocatio* de los obispos, y pasivo, como *congregatio* de los mismos en una unión, una sociedad, un cuerpo colegiado. Vista la doctrina del *iyma* ' bajo este aspecto conciliar, la idea de "consenso" siempre presupondrá la existencia de una "Iglesia" ortodoxa en el Islam que, al igual que la Iglesia cristiana, puede ser reconocida y diferenciada de las demás "sectas" o "herejías" como una institución jurídica, jerárquica, soberana, visible, empírica, fácilmente perceptible desde el exterior para cuantos procuren descubrirla.

Desde ya, podríamos objetar que la concepción "eclesiológica" de H. A. R. Gibb resulta errada y, por lo mismo, falsa si no se llega a advertir que en el Islam estos dos elementos: la doctrina del *iyma* ', como fuente de derecho y cánón de las Escrituras, por un lado, la referencia tanto interna como externa a la ortodoxia islámica, por otro, son idénticas, coexisten y coinciden en la aplicación de la *shari'ah* y la Sunna del Profeta, como expresiones soberanas del Corán, en el Islam Sunnita y en el Islam Shi'ita. Completemos ahora cuanto llevamos dicho críticamente, con unas observaciones más

estrictamente específicas. Podría echarse en falta dentro de nuestra perspectiva que la concepción cristianizante de H. A. R. Gibb se remonta a una época (*circa*1950) en que esta clase de distinciones no se dejaba sentir con la intensidad con que la sentimos en nuestros días y que la ausencia de un punto de vista amplio y elaborado está ampliamente justificada porque muchos de los problemas que aquí discutimos, en relación con los temas que incumben a este trabajo como el de las “sectas” y el “fundamentalismo”, apenas se había planteado.

A ello respondemos, que nos hubiera gustado observar alguna evolución en todos los arabistas y orientalistas posteriores que se mantienen dentro de la misma línea cristianizante de H. A. R. Gibb y, sobre todo, encontrar mayor comprensión, a partir de los trabajos del arabista de Oxford, de las cuestiones suscitadas últimamente por el estudio del Islam Shi'ita. Lamentablemente no es así y, salvo contadas y honrosas excepciones, notamos que la mayor parte de las investigaciones publicadas en Occidente, durante la última década del cincuenta, y aun mucho más acá, no son más que compilaciones sin valor propio, cuya endeblez teórica contrasta tristemente con la solidez científica de algunos arabistas del pasado como R. A. Nicholson, L. Massignon, J. Berque, M. Asín Palacios, e incluso –por qué no– el mismo H. A. R. Gibb, quienes, más allá de su incompreensión del espíritu islámico, practicaron y profesaron una ciencia más consecuente con la calificación intelectual que merecieron, pero menos sospechosa de transacción con la controversia ideológica que reduce las polémicas religiosas, en todos sus grados y matices, a términos de extrema vulgaridad y de dudosa probidad científica: antigua dolencia que parece no terminar de agravarse en Occidente, sobre todo en este último tiempo en que una caterva de “formadores de opinión”, metidos a especialistas del Islam, ha salido como una negra bandada graznante dispuesta a repetir los mismos errores y falsedades *ad nauseam*.

Sin duda, el conocimiento y la aplicación analógica de estos principios teológicos debieron de parecerle a H. A. R. Gibb muy

convenientes para su labor de comparación entre el *iyama* 'islámico, como consenso de los doctos, y el *concilio* cristiano, como consenso de los saberes eclesiásticos. Esto resulta más cierto cuando H. A. R. Gibb alude al papel de la analogía en su comparación y confiesa que tal parangón es posible “a pesar de las divergencias en cuanto a la forma externa” con los concilios cristianos, lo cual es absolutamente falso puesto que, sin importar el orden y el género de tales “divergencias” formales y exotéricas, es nuestra obligación llamar la atención respecto a la ausencia en el Islam de una Iglesia o Clero organizado, como también a la inexistencia, en el sentido eclesiológico, del oficio sacerdotal porque el Islam en general no admite la mediación entre Dios y el hombre y, asimismo, tampoco existe, en el plano institucional, un rango primacial o prelatura equivalente al Papado ni hay jerarquía eclesiástica similar a la gradación de los obispos y cardenales, según el orden de sus merecimientos y el grado de cercanía al Poder central de la Iglesia. Sin olvidar, además, que resultaría inútil buscar en el Islam ejemplos de *consensus* que sirvan de comparación con los concilios cristianos como los de Nicea, de Lyon, de Letrán, de Trento, del Vaticano, etc. No hubo ni hay letrados o canonistas justificados que llegado el caso se reuniesen en diversos sínodos para examinar la doctrina que consideraren errónea y luego relatasen sus actuaciones en cartas a un prelado, en las cuales pidan que ese error sea condenado como una herejía para la comunidad islámica entera.

Muchas veces, la respuesta dada por un califa o un *muytahid* fue considerada como la decisión arbitraria y errada de una autoridad incompetente, recaída sin conocimiento ni fundamento sobre la doctrina discutida. No queremos decir con esto que en el Islam no haya existido nunca una impugnación o condena contra una doctrina considerada herética ni, muchos menos, que no haya habido una persecución de ciertas minorías o de individuos mal comprendidos, porque los hechos mismos lo desmienten y allí están presentes los dolorosos testimonios de muchos mártires como Al-Hallay, Sohrawardí, Uways al-Qarni, Qanbar, Maytham al-Tammar, entre

los partidarios de 'Ali y de sus parientes, sin descontar, claro está, a los propios Imames, principalmente, al-Husein, llamado por ello *Saiid al-Shuhada* (Señor de los Mártires), quienes darán un categórico mentís a cualquier afirmación en contrario. ¿Quién no ve que todas estas muertes fueron consecuencia de decisiones tajantes y arbitrarias?.

Entiéndase bien. No hemos hecho ninguna tentativa para invalidar o explicar en otro sentido la cuestión de las persecuciones o condenas de quienes fueron acusados o sospechados de herejía, sino que, por el contrario, se ha afirmado que la idea del *consenso* según el ejemplo del concilio, presenta equívocamente la función del *iyma'* en el Islam, por lo menos respecto al convencimiento de que expresa un modo permitido y disputado de controlar la herejía o la autoridad y la jurisdicción unívocas de los doctos sobre toda la comunidad islámica.

Comprendemos perfectamente que la preocupación de H. A. R. Gibb ha de dirigirse principalmente a inculcar un concepto de *consensus* más aquilatado en la vida y la experiencia religiosas de Occidente, pero, a nuestro juicio, son precisamente las simplificaciones o asimilaciones de esta clase las que tornan más difícil todo intento de penetrar en el pensamiento islámico, especialmente si, como en este caso, se hace a través de ejemplos tan divergentes como ajenos al Islam. “Ajenos” decimos, y esto mismo podría ya suponer que hay algo en el Islam que esté menos al día y falto de acuerdo con la historia de las instituciones religiosas de Occidente, sobre todo, en lo relativo a sus expresiones formales.

Cuando nos damos cuenta de que el término técnico *iyma'*, conforme a la etimología generalmente admitida por los arabistas, se deriva de la raíz árabe *yama'*, una de cuyas primeras acepciones es “consenso” entre otros significados afines que aluden a la idea de “consentimiento”, “asenso”, etc., no dudamos de que expresa un verdadero concepto de la misma; pero quizá la primera relación del *iyma'* con la voz latina *consensus* lo represente mejor la idea de

quedar uno libre de toda coacción de poder uno apartarse de algo que es opresivo y cercena la libertad de elegir, toda vez que los *muytahid* (lit.: “aquellos que se esfuerzan” en el estudio personal de la Ley) explican el *iyma*’ en orden a “aquello que resulta desde un cierto punto de vista” y, en tal sentido, se aproxima más al concepto védico del *darsana* que al cristiano del *concilio*. En efecto, el *iyma*’ como fuente de derecho y doctrina, no presenta conceptos contradictorios, sino diferentes puntos de vista y aspectos distintos de un solo y mismo concepto polifacético.

Por supuesto, esta doctrina se halla en el Islam Sunnita y también en el Islam Shi’ita, aunque cada una de estas tendencias ortodoxas la interpreta y la aplica desde un ángulo diferente. De ahí que el consenso universal o asenso unánime que tiene más fuerza y autoridad de Ley es, en conformidad con el Corán y la Sunna del Profeta, primeramente el testimonio de los compañeros (*Ashab*) del Profeta, quienes convivieron elegidos por él y de sus labios autorizados oyeron directamente sus dichos o *logias*; sigue el de los testimonios de los seguidores (*tabi'un*) o epígonos de los Compañeros, o sea, quienes han sido discípulos de los Compañeros y por ellos les fue transmitido oralmente lo que escucharon y finalmente, el de los seguidores de los seguidores o discípulos de los epígonos, que recibieron de sus maestros lo que a su vez sus propios maestros le transmitieron.

Desaparecida esta última generación, el consenso válido, según la mayoría de las escuelas jurídicas islámicas, es el de los *muytahid*, cuyos juicios o dictámenes (*fatua*) varían de acuerdo con sus posturas u opciones filosóficas. Si bien el Islam Sunnita declaró “sellada” la puerta del *iytihad* (lit.: “deducción personal de la Ley”) en el s. X (se sabe que ahora algunos *ulemas* sunnitas la volvieron a abrir), el Islam Shi’ita, en cambio, nunca reconoció esta clausura y sus juristas y teólogos se llamaron siempre a sí mismos *muytahid*, para preservar y defender ese derecho. Ahora bien, el hombre ilustrado y el sabio podrán apreciar en todos sus alcances y en profundidad el contenido íntimo de la Ley Sagrada. Pero,

para el Islam Shi'ita, dado que ningún docto es perfectamente sabio, por lo mismo su conocimiento de la Ley habrá de ser imperfecto y sabrá dejarse guiar por el consenso de la Sunna del Profeta y de la interpretación autorizada y soberana de los Santos Imames. En conclusión, parece prudente tener en cuenta que mientras la Verdad de los principios inmutables y fundamentales, sobre los que basan los musulmanes su fe, es irrefragable, la fe completa exige algo más que el asenso unánime en cuestiones que no son ni pueden ser obra o convenio de los hombres. Sólo Dios es el Soberano Supremo, el Ultimo, la Unica Fuente Legítima de Autoridad; la Esencia de Su Ley es un cuerpo de verdades inmutables, más inmutables que el proceso del pensamiento y el consenso humanos, ya que, a diferencia de las ideas de los hombres, son Eternas y no cambian nunca.

La Autoridad Divina Infalible como fuente de derecho y doctrina en el consenso islámico

Hasta aquí hemos considerado una serie de conceptos que en relación con la doctrina del *iyima'* parecen referirse a los rasgos específicos del consenso islámico que, por un lado, se interpreta como asentimiento intelectual a las verdades divinas y, por otro, como confianza en las promesas de Dios y en la Gracia del Profeta. Y vimos también que, en sentido más restringido, el consenso islámico exige la aceptación de algunos puntos de vista apoyándose en la autoridad humana que puede adquirir el conocimiento de la Ley por su iniciativa y su esfuerzo propios, de ahí que todo musulmán práctico se vea obligado en gran medida a confiar en el saber ajeno. La estructura entera de la sociedad islámica está basada en esta confianza a los dictámenes de los doctos, ya que, en último término, la aceptación de tales juicios autorizados comprende un asentimiento sin reserva a la Ley Revelada.

En sentido objetivo, el *iyima'* como fuente de derecho y doctrina significa el asentimiento al cuerpo de verdades reveladas por Dios a los hombres, las cuales éstos deben aceptar en su totalidad como justificación y fundamento de la autoridad soberana de Dios. En sentido subjetivo, este asenso unánime a la autoridad Divina significa el Influjó Santificante (*Barakah*) o virtud de las mismas verdades infundidas por Dios en el alma humana a través del acto de esta virtud realizado por el Profeta. Tal asentimiento nunca es

incondicional y ciego cuando los motivos que se exponen no son suficientemente convincentes ni concuerdan con el sentido interior de las verdades reveladas. Si bien, como dijimos, algunos mandatos o preceptos islámicos deben ser aceptados libremente sin el gravamen de la sospecha, es porque estos proceden de la Palabra Revelada, la cual está exenta de error, y porque se apoyan en la autoridad del Profeta y los Imames. En el Islam, el asentimiento a una norma o dictamen comienza cuando está basada firmemente sobre la Revelación de Dios y en la Sunna del Profeta, cuya realidad trascendente e inefable se hace evidente tan pronto como la razón se eleva sobre la esfera de las verdades sensibles hasta la Verdad Inteligible. Por esto mismo, es obligación de todo musulmán de no comprometer su asentimiento sin antes haber llegado a la certeza de que lo que está aceptando es legítimo y acorde con la Verdad Revelada. Esta es la doctrina del shi'ismo, subrayada y defendida con frecuencia, tanto en la época del Profeta como en los años de su mayor madurez conceptual, según el suplemento profético aportado por la autoridad docente de los Imames.

Ni los esfuerzos naturales ni volitivos del hombre, ni las buenas obras que realiza, son, en sentido propio, meritorios de la confianza absoluta o el asenso unánime de otros hombres. No hay proporción entre los esfuerzos humanos, aún los mayores, y el Don Divino de la Profecía y la Gracia de su *Walayah*. Por esta razón, los actos meramente volitivos del hombre, sin la justificación y la autoridad de la Gracia Divina, no pueden merecerla. La primacía del Profeta tiene que venir de la audición de la Verdad Revelada. El Profeta confió la Primacía que Dios le confirió junto con el Mandato de su Apostolado de propagar las verdades de su Revelación a su primo y yerno, el Imam 'Ali ibn Abi Talib, y corresponde a sus sucesores y descendientes la autoridad docente obligatoria y definitiva de ampliarla y actualizarla. Poco o nada aprovecharían los esfuerzos humanos de los Imames, si sus palabras y sus acciones externas no estuvieran acompañadas por los rayos de la luz que esparce interiormente en ellos la Verdad Muhammadiana (*Haqiqat*

al-Muhammadiyah), i.d., la Gnosis o Realidad Esotérica, y por la atracción que Dios ejerce sobre sus corazones, verdaderos depósitos de la Sabiduría Eterna, y por ello es que reciben el nombre de “Legatarios” o “Albaceas” de la Revelación. Por tanto, el *iyma*’ es un asentimiento intelectual a las Verdades Reveladas por Dios, asentimiento que no excluye la confianza.

Si el testimonio acreditativo de la verdad de alguna cosa, es de origen humano, la autoridad procedente de tal testimonio será meramente humana. Si el testimonio es Divino, provendrá la Autoridad Divina. La autoridad humana es falible, pero la Autoridad Divina es infalible. La fe de los partidarios de 'Ali y de los Imames está basada en esta autoridad Divina e infalible. De ahí que la adhesión a la autoridad espiritual de 'Ali supone obediencia al mandato de Dios; mientras que, por el contrario, la fidelidad a la autoridad humana, basada simplemente en un consenso, implica a su vez desobediencia y descarrio. En consecuencia, toda resistencia y oposición a los desobedientes y descarriados conllevan esencialmente la intención de obedecer a Dios e imponer esa obediencia a los renuentes e indóciles.

El califato, al contrario de lo que piensa H.A.R.Gibb, no siempre “se apoyó completamente sobre el *iyma*’”. Como se verá más adelante, el califato recayó en Abu Bakr como resultado de la oposición y la colusión de los poderosos en contra de la autoridad del Imam 'Ali, cuyo origen es Divino y no humano. El califato debe recibirse de la Autoridad Divina infalible delegada en el Profeta, como Vicario de Dios en la tierra, y aceptarse por su designación autorizada, si ella, como se desprende de las más importantes fuentes sunnitas, llegase a conocerse por su testimonio. Un califa sin el respaldo de esa Autoridad Divina infalible sólo recibida y transmitida por y a través del Profeta, ciertamente puede hacer obras que, a juicio humano, sean consideradas ilustres y bien intencionadas, pero no puede haber verdadera virtud o influjo santificante (*Barakah*) en la autoridad de ese califa y en la obra que realiza, ya que siendo carentes de la infalibilidad Divina, no valen para la Vida Eterna. La

Gracia de Dios es necesaria para la justificación del califato y ninguna otra cosa de orden humano puede sustituirla. La fuente de la justificación del califato no es el *iyma* ' o consenso de los doctos, sino la Autoridad Divina infalible.

Siempre que falta la Autoridad Divina infalible, la vida del hombre pierde su recta ordenación y deja de estar orientada hacia Dios como su fin último. La llamada de Dios a la obediencia y la rectificación se dirige a todos los hombres, aunque no alcanza a todos. Y no responden a ella todos aquellos a quienes alcanza, porque no todos los que son llamados, obedecen o se someten a su Autoridad. El Profeta primero, y luego los Imames, fueron los más obedientes y sumisos a la Autoridad de Dios. Por lo mismo son los elegidos para reflejarla con mayor pureza y manifestarla en plenitud sobre la tierra. Ellos son las epifanías (*mazar*), las teofanías (*tayalli*) y los signos (*ayat*) de la Autoridad Divina infalible. Nadie puede atribuirse a si mismo esa autoridad, sino que debe considerarla un don o una Gracia de Dios. Precisamente cuando 'Ali, el depositario y heredero de esa Autoridad Divina infalible que en él delegó el Vicario de Dios, se disponía a entrar en escena de la vida islámica, la oposición y colusión de los secuaces de Abu Bakr, no le impidieron esa aparición anunciada por el Profeta antes de su muerte y esperada por su familia y compañeros más íntimos. 'Ali los combatió con incansable energía y llegó a ser su más temido enemigo. Reivindicó siempre su derecho a la sucesión y mostró que los argumentos esgrimidos contra su legítima aspiración eran evidentemente falsos. Pero estamos adelantándonos.

Sin embargo, cuando podemos seguir así con la mirada, a la luz de las fuentes confiables y seguras, el desarrollo histórico del califato que siguen las líneas que van desde la oposición y la colusión de los secuaces de Abu Bakr hasta la resistencia y reacción de 'Ali y de sus partidarios y, entretejido con todo ello, la cuestión de la sucesión del Profeta, que envuelve tanto a uno como a otro hecho y los alumbramos el uno por el otro, la situación se torna clara y nos deja advertir que el surgimiento histórico de la shi'ismo obedeció a otros

factores distintos y decisivos, apoyados en principios metafísicos y cosmológicos, aún cuando esta concatenación de conflictos seculares hayan enfatizado exteriormente todavía más el costado político. Con lo cual desembocamos en aquél aspecto que parece constituir el fundamento principal del problema y que, en todo caso, nos interesa más que ningún otro: la concepción del Islam Shi'ita como tendencia u opción destinada por Dios a convertirse en eje invisible y bisagra visible de toda la *Walayah* profética. Para comprender esto, es menester examinar su realidad exotérica *por dentro*, a partir de su entraña esotérica y gnóstica.

Mujtar al-Thaqifi, entusiasta mesiánico e iluminado: La insurgencia shi'ita como reacción política y reparación justiciera

Para explicarnos esa transformación que sufrió el Islam a partir del surgimiento del shi'ismo, los historiadores no musulmanes y también los musulmanes, han hallado dos consecuencias derivadas de una misma causa: la lucha política por el califato. Una, la influencia política ejercida por los sectores oligárquicos y convertida luego en el poder timocrático de una minoría apoyada en la mayoría vencedora. Otra, la voluntad política de la minoría marginada como forma y medio de resistir a ella. Según la simpatía de los investigadores, sus tesis se inclinarán por una u otra consecuencia. Para nosotros, son dos aspectos de una causa única. No es fácil para el investigador occidental habituarse a pensar que entre la religión y la política islámica hay relaciones mucho más estrechas que las que existen en Occidente entre la Iglesia y el Estado. Pero mucho más difícil aún resulta aceptar el concepto de que en el shi'ismo la religión y la política no son dos etapas y aspectos del desarrollo ortodoxo de una misma doctrina sino que constituyen dos tendencias *paralelas* o *separadas* que se desenvuelven en el mismo ámbito y sin ninguna conexión efectiva entre sí.

“Los estudios recientes”, dice A.Bausani, “van distinguiendo más entre una shi'a política, de partidarios puramente políticos de 'Alí y de los parientes de éste [...], y una shi'a religiosa, de entusias-

tas, de ideas muy teñidas de elementos gnósticos, cuyo centro fue sobre todo Kufa, en Mesopotamia, y cuyo primer representante [...] fue el rebelde y agitador político-religioso Al-Muhtar, que en 685 - 686 se apoderó de Kufa predicando doctrinas mesiánicas e instaurando costumbres interesantísimas como el culto al trono vacío, etcétera”³².

De aquí nace la necesidad de algunos arabistas de establecer una distinción tajante entre una Shi'a política “extremista”, una Shi'a religiosa “moderada” y, participando al mismo tiempo de ambos rasgos, una Shi'a “intermedia”, a la vez política y religiosa, algunas veces “extremista” y otras “moderada”, según la definición del propio Bausani para el shi'ismo duodecimano. No hay que asombrarse que varios siglos después del nacimiento del shi'ismo, algún arabista en busca de argumentos para sostener a los últimos defensores de la orientación electiva o “democrática” de Abu Bakr haya pensado en utilizar esta impropia división para distinguir supestamente entre una Shi'a política y una Shi'a religiosa.

La historia de los orígenes del Islam Shi'ita es en buena medida una historia de divisiones, disensiones y querellas internas también relacionadas con el problema de la sucesión y atraído hacia el centro de esta gran virulencia, suscitada por la reacción hostil de alguna autoridad política o religiosa, se concentraba un número sin duda considerable de conventículos, algunos de los cuales pasaron de la disidencia parcial o relativa (*inshiab*) a la separación o ruptura definitiva (*fitna*), vale decir, al estado de secta (*firqa*) en el sentido cristiano del vocablo, pero que, según entrevemos, ni siquiera esta barrera de las diferencias produjo una escisión tajante, ya que por el contrario, al amparo de esa valla, florecieron diversas ramas –algunas más vivaces que otras– que se desarrollaron al margen del shi'ismo sin amputar el vínculo, por débil que sea, con el tronco islámico del que nacieron.

En realidad, la aparición de sectas, es decir, de agrupaciones distinguidas y divergentes unas de otras sobre puntos importantes

de creencia o de práctica, resulta de los contactos más estrechos establecidos entre el shi'ismo y las tradiciones esotéricas circundantes. El distanciamiento y el conflicto entre sí van unidos a las reacciones diversas de los distintos grupos frente a los acopios doctrinales del exterior. El Ismailismo, p.e., tiene una doctrina que es en muchos aspectos receptora de la tradición de los Sabeos de Harran (quienes no deben confundirse con los sabeanos o mandeanos del sur de Irak y Persia), que, como se sabe, fueron depositarios de las doctrinas Hermética y Neopitagórica, las cuales combinaban con elementos de la taumaturgia y la gnosis hindúes.

Es un error muy frecuente aquel que suele caracterizar al shi'ismo, por cotejarlo con las múltiples escisiones y rupturas del cristianismo, como una coextensión cismática de grupos disidentes o separados y organizados en pequeñas células o cofradías animadas por un espíritu intransigente de capilla cerrada. El concepto de *inshiab* (división) dentro de la religión islámica no debe confundirse con el de *fitna*, escisión o ruptura definitiva o irreparable. De hecho, el shi'ismo no sufrió ninguna “división” (*inshiab*) o “ruptura” (*fitna*), durante el Imamato de los tres primeros Imames: 'Ali, Hasan y Husein.

Pero después de la muerte de Husein, la mayoría de los shi'itas volcaron su confianza en 'Ali ibn Al-Husain Al-Sayyad, el Imam Zainul 'Abidin, mientras que una minoría, conocida bajo el nombre de Al-Kaisaniyya, opinaba que el derecho sucesorio del Imamato debía pasar a Muhammad ibn Hanafiyyah. Este era un tercer hijo de 'Ali, aunque no de Fâtimah (ya que era fruto del matrimonio del Imam con una mujer hanafita, luego de enviudar de la hija del Profeta), y por lo mismo no podía ser considerado como un descendiente del Profeta. Muhammad ibn Hanafiyyah, sin embargo, fue proclamado por su parcialidad como el cuarto Imam, así como también el Mahdi Prometido, de quien, como veremos, Mujtar Al-Thaqifi fue su “Vicario” en el momento en que el tercer hijo de 'Ali se había ocultado en las montañas de Rawda (cuyo conjunto forma una cordillera en Medina) y, según se creía, desde allí bajaría y

aparecería algún día como el Mesías Esperado y Bien Guiado. Hombre movido por Dios, el Mahdi es también un guía militar y un jefe guerrero, con arreglo a todo el pensamiento shi'ita. Y si bien los secuaces de Mujtar Al-Thaqifi dieron a la idea escatológica del Imam Oculto un carácter extremista, la figura islámica del Mesías Restaurador de la Verdadera Religión –que es síntesis espiritual de todas las formas reveladas y no un mero sincretismo uniforme–, no es invención de Mujtar ni una influencia cristiana, en tanto que dicha idea aparece expresada en todo su alcance y profundidad significativas en muchos hadices del Profeta y también en muchas tradiciones de los propios Imames.

En apretada síntesis, digamos que tras la muerte del Imam Zainul 'Abidin, la mayoría de los shi'itas aceptaron como quinto Imam a su hijo, Muhammad Al-Baqir, en tanto que una minoría siguió a su hermano, Zayd Al-Shahid, distinguiéndose desde ese momento como el grupo de los zaydis. Al Imam Muhammad Al-Baqir, sucedió su hijo Ya'far As-Sadiq, como sexto Imam, y tras su muerte fue reconocido su hijo Musa Al-Kazim como séptimo Imam. Sin embargo, un grupo opositor sostuvo que el sucesor del sexto Imam era su hijo mayor Ismail, quien había muerto cuando su padre aun estaba vivo, y cuando este grupo se separó de la mayoría shi'ita, pasó a ser conocido como el de los Ismailitas. Otros, en cambio, prefirieron a Abdullah Al-Aftah e incluso algunos eligieron a Muhammad, ambos también hijos del sexto Imam. Con todo, hasta hubo quienes consideraron a Ya'far As-Sadiq como el último Imam convencidos de que nadie seguiría después de él. De idéntico modo, después del martirio del Imam Musa Al-Kazim, la mayoría siguió a su hijo, 'Ali Al-Rida, como el octavo Imam. Pero hubo quienes se negaron a reconocer más Imames luego de Al-Kazim, pasando a constituir el conventículo de los Waqifiyah. Desde el Octavo al Doceavo Imam, a quien la mayoría shi'ita aguarda como el Mahdi prometido, no se produjo ninguna división (*inshiah*) de importancia dentro del shi'ismo.

Como quiera que fuese, lo importante a retener aquí es que,

desde sus propios orígenes, el Islam Shi'ita prefigura, más que una rebelión espiritual y política contra alguna autoridad ilegítima, un movimiento de “despertamiento”, al igual que el Sufismo en el mundo sunnita. No fue un movimiento reformista en el sentido cristiano, como el de los siglos XV y XVI, sino una restauración integral de la Teosofía y la Metafísica Muhammadianas mediante la aplicación y práctica de todas las enseñanzas de los Santos Imames, cuyos elementos esotéricos, vuelven a formular la esencia de la Profecía, llevando a ajustar todo el sentido exterior del Canon escriturario revelado al sentido interior y oculto de la Palabra Divina.

La causa del surgimiento histórico del shi'ismo está extraordinariamente alejada de las circunstancias mundanales. El Islam Shi'ita es, en realidad, mucho más que una simple herejía, que un simple desacuerdo sobre una o varias cuestiones de orden político o formal. Procede de una Realidad Metafísica, de un proceso epifánico que instaura una nueva manifestación logofánica de la Profecía: como el Islam de 'Ali o el Islam de *Ahlul Bait*, el shi'ismo es también el soporte temporal y terrenal de la Realidad Eterna y Celestial de la *Walayah*. La *Walayah*, esto es, la Primacía y la Guía espirituales de los Imames, es una manifestación de la Profecía, una realidad interior u oculta que se halla en potencia y en acto dentro de la misma Profecía, pero revelada de una manera nueva que no es revocación ni clausura de la anterior revelación coránica, sino, por el contrario, un “desocultamiento” de sus verdades esotéricas o metafísicas. El Profeta selló el tiempo de las revelaciones formales y, por la concesión Divina de la *Walayah* y el Imamato a su descendencia, abrió el nuevo tiempo de las revelaciones profundas. Así como el pléroma de los Doce Imames representa la plenitud de la Realidad Muhammadiana, sus enseñanzas y doctrinas son destellos de la única Luz Muhammadiana, las efusiones y manifestaciones logofánicas de la revelación coránica: su síntesis perfecta y su formulación exacta.

En fin, para que naciese una rama vivaz del tronco islámico,

se necesitó un terreno doctrinal favorable, una identidad espiritual con unas características propias y diferenciadas cualitativamente de las otras opciones de su tiempo. Así entendida, la aparición histórica del shi'ismo parece ser completamente inevitable y sin su presencia, claro está, la historia del Islam y del mundo hubieran cambiado por completo. De aquí que, a nuestro juicio, todo intento de reducir el surgimiento del shi'ismo al mero problema político de la sucesión o, incluso, a la acción extremada de algunos elementos insurgentes, vinculados siempre a ciertas figuras excepcionales, ora tan ficticias o imaginarias, como el ex hebreo yemenita, Abdullah ben Saba, ora tan reales e históricas, como Mujtar Al-Thaqifi. Presentados ambos por A. Bausani como “extremistas” (*gulat*) y precursores de una Shi'a política, tanto Abdullah ben Saba como Mujtar Al-Thaqifi se han disputado por largo tiempo, en la consideración de los especialistas musulmanes y también no musulmanes, el impropio título de “fundadores” del Islam shi'ita. Acerca del primero, el arabista italiano refiere brevemente que se trató de una personalidad exaltada, la de este “ex hebreo yemenita que en vida de 'Ali lo habría divinizado”. Tan débil indicio respecto de alguien que es considerado nada menos que el “fundador” del Islam Shi'ita, podría haber llevado a A. Bausani, y también a muchos otros arabistas contemporáneos, a inferir de que se trataba de un personaje simbólico o asimismo de una personalidad bien insignificante que ni siquiera estaba registrada fidedignamente por las crónicas de su tiempo.

Asombra comprobar, no obstante, que la obstinación en reconocer la evidencia de que la Shi'a es una realidad, a la vez histórica y metahistórica, profundamente arraigada en el comienzo mismo del Islam, ha llevado a ciertos arabistas a desechar los datos más verosímiles y a admitir los menos probables. Abdullah ben Saba es, en realidad, un personaje literario, una ficción creada por Saif ibn Omar az-Zindiq (el ateo o el dualista), un famoso falsificador de hadices o tradiciones del Profeta. La ausencia de elementos convincentes sobre la realidad histórica de Abdullah ben Saba y, suma-

do a ello, el carácter siempre contradictorio y nebuloso de su vida, ya había convencido, desde temprano, a algunos eruditos shi'itas, de que se estaba ante la figura de un falsario o un impostor. Empero, todo ese cúmulo de razonables y justificadas sospechas tardó en ser confirmado y hubo que esperar (¡Nada menos que más de mil años!) a que un investigador perspicaz, un erudito shi'ita, A.S.M. Al-Askari, pusiera al fin luz en este asunto tan tenebroso. La conseja de Abdullah ben Saba sirvió a los detractores del Islam Shi'ita, durante largos siglos, como pretexto para desvirtuar su origen puramente islámico y para corromper su genuina filiación muhammadiana, mostrándolo capciosamente como la creación de un ex hebreo, *i.d.*, como la obra política e intrigante de un musulmán advenedizo o converso. La figura del “converso”, aun hoy día, es dentro de todo el mundo islámico y fuera del él, el centro hacia donde convergen todas las sospechas, razonables o infundadas.

Citado con frecuencia, al igual que Abdullah ben Saba, como uno de los responsables más directos de los orígenes del shi'ismo, Mujtar Al Thaqifi aparece como inspirador de una resistencia armada que había tomado desde el año 40 de la Hégira, durante el gobierno de Mu'awiyah, las características de un movimiento revolucionario dirigido contra el califa y los grandes gobernadores del clan omeya, considerados todos ellos, sin ninguna excepción, como propagadores de la perdición moral y el extravío religioso. Durante el período de los tres primeros *Hulafa ar-Rashidun* (califas bien guiados) –Abu Bakr, 'Umar ibn Al-Jattab y Uzman–, entre el 632 y 656, 'Ali ibn Abi Talib y sus seguidores estuvieron sometidos a un grado relativo de coacción política que se distendió cuando el propio 'Ali accedió al califato, que se tornó más intenso a su muerte, y mucho más crítico e intolerable bajo el régimen omeya.

Con la proclamación de Mu'awiyah como califa en Jerusalén en el año 660, el califato se desplazó a Damasco, adquiriendo un carácter diferente que sobresalía por su nepotismo y tiranía. El califa se convirtió en un “rey” (*malik*) que gobernaba como un soberano absoluto a la manera de los emperadores de Persia o de

Bizancio. Muerto Mu'awiyah, sucedió su hijo Yazid (680-683), hombre pervertido y crápula. Contra él estallaron sucesivas sublevaciones en toda Arabia, promovidas por los shi'itas que odiaban la decadencia moral y espiritual de los omeyas. Las revueltas shi'itas se multiplicaron a lo largo de todo el califato omeya, y la reacción política y la reparación justiciera dada a la muerte de Husain, el hijo menor de 'Ali y Fâtimah, ocurrida en Karbala durante el reinado de Yazid, fue la revolución dirigida en nombre de Muhammad ibn Al-Hanafiyah, de quien ya hemos dicho algo, por parte de Mujtar Al-Thaqifi de Kufa en el año 685. Karbala es una de las ciudades más santas del Islam y fue allí donde, precisamente, retoñaron las diversas ramas esotéricas y políticas del shi'ismo. Apegado a la vieja fórmula cristianizante de los arabistas, Hitti afirma que “la sangre de Husain, más incluso que la de su propio padre, fue la semilla de la ‘Iglesia’ shi'ita”.³³

Todos esos esfuerzos desiguales de los distintos grupos shi'itas contra el régimen omeya, diferentes de carácter, de sentido, de finalidad y de alcance, en definitiva, no condujeron a los insurgentes más que al desastre, a la represión despiadada y al martirio brutal; pero, a pesar de estos matices, no son movimientos menos dignos de atención y tienen un lugar, nada despreciable, en el curso de la evolución histórica del shi'ismo que procuramos seguir. En resumen, la época de Mujtar Al-Thaqifi es un momento de difícil transición en la historia del shi'ismo, ya que, como dijimos, es en buena medida un tiempo de disensiones y disputas de gran virulencia, lo que implicó a menudo la utilización del soborno y el crimen político como instrumento del régimen omeya para controlar y suprimir a sus opositores. Así, la división y la ramificación del Islam Shi'ita en distintos partidos o facciones, que respondían, según su orientación, tanto a 'Ali como a algunos de sus descendientes, se convirtió necesariamente en un instrumento de lucha política y en la única forma de liberación y consuelo para los oprimidos y desamparados. Fue entonces cuando le llegó el turno a Mujtar Al-Thaqifi de transformarse en uno de los combatientes más activos y

uno de los ingenios revolucionarios más sobresalientes de su tiempo.

Ni que decir tiene que Mujtar Al-Thaqifi era shi'ita, probablemente forzado. Es también en el marco religioso y social de su tiempo, un revolucionario mesiánico, un iluminado de ideas gnósticas, que se había fijado, según su aspiración y su programa político, acabar nada menos que con Ubayd Allah bin Ziyad y, con ello, vengar la muerte del tercer Imam, Husain as-Sibt Al-Asghar (el Nieto Menor) del Profeta. La personalidad y el carácter de Mujtar Al-Thaqifi ha suscitado gran controversia en la temprana historia del Islam shi'ita. Algunas fuentes lo presentan como un ambicioso aventurero y un riguroso observador de la autoridad política de *Ahlul Bait*. Para otras es un iluminado a quien sus contemporáneos consideran casi un profeta, aunque el jamás haya reclamado para sí esa dignidad, aun cuando dejara entrever oblicua e indirectamente, como veremos enseguida, que sus acciones estaban inspiradas por el Angel de las Revelación. Después de haber superado ciertas etapas críticas, el éxito personal de Mujtar fue grande y duradero, terminando sus días aclamado y reconocido como uno de los héroes más valientes y uno de los jefes militares más eficientes del shi'ismo, vengador implacable de Husain y baluarte de los *Tawwabun* (Penitentes), consolidando las aspiraciones de este movimiento revolucionario shi'ita cuyo surgimiento en escena estuvo motivado por la tragedia de Karbala. Los *Tawwabun* constituyeron el primer movimiento vindicatorio de Karbala, sin embargo, tan pronto como apareció Mujtar Al-Thaqifi, sus partidarios lo asimilaron, no sin cierta apariencia de razón, con el mesianismo revolucionario.

Pero, cualquiera que sea la razón de la popularidad de Mujtar, y dejando de lado, por lo tanto, la cuestión de si ese endurecimiento religioso coincide con la instalación de una jerarquía iniciática distinta en el marco de la gnosis shi'ita, ahora bien delimitado, debemos señalar sin demora que, al principio, no despertó grandes simpatías entre los shi'ies. La causa de dicha aversión hay que buscarla en un desliz accidental relacionado con el Imam Hasan, quien,

durante su conflicto con Mu'awiyah, buscó asilo en Madain, en la casa del gobernador Sa'd ibn Ma'sud, tío de Mujtar. Inesperadamente, de un modo inexplicable, Mujtar le propuso a su tío que entregara al Imam Hasan al califa omeya, quien buscaba, de esta forma, subyugar al califa depuesto hasta el punto de declarar: "El acuerdo hecho con Hasan es nulo e inválido. Lo tengo bajo mis pies". El gobernador, por supuesto, rechazó enérgicamente la propuesta de su sobrino y de este hecho sólo se puede lamentar este traspié político de Mujtar, sin olvidar que este incidente no pasó inadvertido para los shi'itas, quienes reprocharon unánime y severamente la falta de consideración y de solidaridad para con el primogénito de 'Ali y nieto mayor del Profeta. Más tarde, un episodio aislado, igualmente accidental, le devolvió la confianza y el aprecio de los shi'itas. Fue cuando se negó a comparecer como testigo ante el gobernador de Kufa, Ziyad ibn Abih, para declarar en contra de Huyr ibn 'Adi, jefe de una de las revueltas shi'itas para derrocar al tirano. Parece que es a partir de este momento, que Mujtar fue definiendo su posición cada vez más favorable a la causa shi'ita, al mismo tiempo que su prédica revolucionaria iba adquiriendo un inequívoco carácter mesiánico que ocasionalmente se revestía de una apariencia revelada. Poseedor de ciertas cualidades psicológicas, propias del vigoroso y raro sentido esotérico de su mentalidad religiosa, se convirtió de pronto en un orador espontáneo que sabía manejar una elocuencia tan singular y resbaladiza, tan desbordante de expresiones oscuras y de giros perifrásticos –a los cuales consiguió instilarles una cadencia poética que superficialmente podía asimilarse a la Palabra Revelada– que sus discursos producían la impresión de provenir de una fuente inspirada, razón por la que, precisamente, Mujtar solía afirmar que su espíritu estaba iluminado por Gabriel, el Angel de la Revelación, quien de un modo inefable y misterioso le advertía acerca de lo imprevisto.

No obstante, por su enorme influencia entre sus partidarios, estos ingeniosos deslices retóricos de Mujtar fueron para ellos la evidencia de que la aparición del Mahdi Prometido, a quien se iden-

tificaba con Muhammad ibn Hanafīyyah, estaba próxima para instaurar el orden y la justicia. Así, gracias a esta arraigada convicción shi'ita, fue considerado por sus seguidores como el “Vicario del Mahdi”, *i. d.*, un delegado del tercer hijo de 'Ali, y de este modo se hizo conocer y dejó llamar. Estableció en Kufa, entre los años 685 y 686, el primer gobierno de orientación shi'ita después de aquél otro instaurado por el Imam 'Ali, cuando por fin llegó su turno, largamente retrasado, para ocupar el lugar del califato y asumir plenamente el rango primacial que había heredado del Profeta.

Téngase en cuenta, sin embargo, que semejantes excesos causaron, sino graves inquietudes religiosas, por lo menos disgustos muy irritantes a las autoridades políticas en funciones; y si bien, su influencia fue grande en la génesis de una única secta, la Mujtariyya, sus planteos no consiguieron conmover los sólidos fundamentos de la gnosis Imamita, como tampoco, aunque no evitase el error dogmático, alteraron radicalmente el concepto esotérico del Imam Oculto sobre el cual se apoya, verdadera piedra de toque en todo el pensamiento shi'ita anterior y posterior. Su repercusión fue suficiente para alentar el desarrollo parcial de una dirección personal equivocada, la que, en su verdadero sentido, no es sino la obstinación en sostener un sentir contrario al de la mayoría shi'ita.

Con todo, para ser justos, la vida azarosa e interesante de este hombre singular, le trajo la oportunidad de rehabilitarse definitivamente en la estima de los shi'itas. Como hemos dicho, la venganza de Husain, el Mártir de Karbala, fue la misión que se impuso Mujtar Al-Thaqifi, al igual que antes Suleiman ibn Surad, jefe de los *Tawwabun*, y el blanco de esa vindicta era Ubayd Allah ibn Ziyad, considerado unánimemente por los shi'itas como el instigador directo y principal ejecutor de la muerte del Imam Husain y de su familia. Y he aquí uno de esos hechos providenciales que marcan el destino de los elegidos: uno de los Compañeros íntimos del Imam 'Ali y uno de los santos del Islam, muy venerado por los sufíes, el Mártir Maytham At-Tammar, fue encarcelado por Ubayd Allah ibn Ziyad en calidad de reo político y conspirador alida contra el régi-

men omeya. En la misma prisión se encontraba Mujtar y fue allí donde Maytham le vaticinó que, una vez puesto en libertad, lograría cumplir su misión de vengar a Husain y, en efecto, así pasó.

Hemos detenido nuestra atención en Mujtar solamente con la finalidad de aclarar una de las confusiones más frecuentes relacionada con la cuestión de la creación del partido alida. Y a propósito de Mujtar, queremos aprovechar esta ocasión para rectificar otro error. Refiere A. Bausani que Mujtar “se apoderó de Kufa predicando doctrinas mesiánicas e instaurando costumbres interesantísimas como el culto al trono vacío”.³⁴

Esta es la verdad, aunque no toda. Por “interesantísimas” que resulten estas costumbres, para A. Bausani –tal vez por su apariencia simbólica–, debemos señalar que, en realidad, Mujtar no se propuso jamás instaurar el mencionado “culto al trono vacío”, ya que, según refiere R. Dozy, esta idea del trono fue simplemente un ingenioso ardid que este hombre tan astuto como brillante estratega, urdió con la intención de incitar a su ejército a la lucha. Tuvo entonces la ocurrencia de comprar un viejo sillón al que mandó tapizar con una seda fina y costosa, convirtiéndolo en el famoso “trono vacío” de 'Ali. Esta insólita añagaza rindió el fruto esperado. El comandante de las tropas de Mujtar, Ibrahim, combatió con su bravura y heroísmo poco usuales y con su propia espada dio muerte a Ubayd Allah ibn Ziyad. En el ánimo de los soldados shi'itas el supuesto trono de 'Ali adquirió realmente un valor altamente simbólico, ya que, durante los momentos previos a la batalla, Mujtar les había dicho que ese trono debía significar para ellos lo que el Arca de la Alianza representó para los hijos de Israel.³⁵

No obstante, por graves que sean los acontecimientos políticos que acompañaron a la Shi'a en sus comienzos, no pueden considerarse como razón suficiente para justificar su aparición. Es cierto que la investidura de Abu Bakr como califa de la comunidad islámica, en lugar de 'Ali Ibn Abi Talib, la dimisión por coerción de Hasan y el martirio de Husain, la división del mundo islámico en

varios campos, como consecuencia de las correrías sangrientas de Mu'awiyah y Yazid, los fundadores de la dinastía Omeya, en suma, que todos estos acontecimientos obligaron a los musulmanes, sin exceptuar a los gnósticos, a tomar partido ante los problemas planteados. Pero el motivo por el que en verdad se luchaba sobrepasa con mucho a lo que hoy día solemos calificar como “político”.

Con esto queremos significar que no todas las rebeliones políticas ejecutadas en nombre de la Shi'a representan cabalmente esa realidad compleja que es la de un signo espiritual del Imamato y de lo que éste metafísicamente significa. Además, de igual modo, no se debe asimilar el nacimiento de la doctrina y el pensamiento esotérico de la Shi'a en el Islam a la aparición de la palabra “shi'ita” o “shi'ismo”, en tanto que es un término que simplemente designa a un “partido” o un “grupo” determinado de musulmanes, ya que, como observa M. Baqir as-Sadr, una cosa es el significado del término y otra muy distinta la doctrina que éste designa. Diciendo que la Shi'a es un “partido” de musulmanes legitimista y minoritario, no lo consideramos más que en un aspecto.

Por otra parte, ya en época del Profeta, como puede verse en muchos de sus hadices, hay referencias a la “*Shi'a de 'Ali*” y a la “*Shi'a de Ahlul Bait*”. En árabe *Shi'a* significa “partidarios”, “adeptos” o “seguidores” de alguien. Por tanto, se dice shi'itas a quienes son partidarios de la línea sucesoria del Imam 'Ali y consideran que el cumplimiento de la Sunna del Profeta conlleva obligatoriamente la observancia integral de todas sus medidas y providencias incluida la designación (*nass*), hecha por el Profeta del Imam 'Ali como sucesor (*halifa*).

El Califato en la encrucijada: Abu Bakr y la colusión de los poderosos

El mediodía del 28 de Safar del año XI de la Hégira, que en el calendario solar corresponde al 25 de mayo del año 632 d. C., está marcado, con indeleble precisión, por uno de los acontecimientos más decisivos en la historia islámica y que, con el correr de los siglos, va a configurar un cambio radicalmente profundo en la situación política, en la vida social y en la orientación religiosa de la mayoría de los musulmanes: es el día infausto en que acaece la muerte del Profeta Muhammad, la fecha en que se clausura definitivamente el “Ciclo de la Profecía” (*Da'irat al-Nubuwwah*) y, simultánea y sucesivamente, se abre el “Ciclo de la Iniciación” o de la “Primacía Esotérica de los Imames” (*Da'irat al-Walayah*). Esta muerte constituye también el momento trágico en el que se enfrentan dos concepciones distintas de Autoridad y de Poder, una conforme a los “Intereses Eternos” que marcha en la recta dirección del último Mandato de Dios a Su Enviado y hacia su cabal realización; la otra enzarzada en una intrincada maraña de “intereses creados”, en pro de sus propias ventajas sociales y privilegios políticos, en la que el Islam, claro está, ocupa un lugar subalterno. Esta última representa el modo de pensar de cierto sector de los musulmanes que jamás pudo sustituir la fratria de la sangre por la de la fe. Tras la muerte del Profeta, surgen diversas intrigas y convenios venales, encubiertas oposiciones y colusiones, propiciadas por los poderosos representantes de las clases acomodaticias, cuyas

disensiones con 'Ali parecen, en un principio, sólo animadas por ambiciones políticas que los historiadores explican, en relación con el problema de la sucesión del Profeta, demasiado simplistamente, haciendo hincapié en la rivalidad entre dos facciones, la de los “Emigrados” (*Muhayirin*) y la de los “Partisanos” (*Ansar*); los primeros, subyugados durante largo tiempo por la fuerte autoridad tribal del convenio electivo y la alianza de sangre, querían mantener vigentes algunas prebendas políticas y consideraciones sociales antiguas, derogadas por el Islam, y así, aprovecharon la muerte del Profeta, para recuperar su espacio de poder proclamando a un califa que les fuera adicto: Abu Bakr.³⁶

En cambio, la proclamación de 'Ali como sucesor provino de un Mandato Divino y su investidura tuvo su raíz histórica en la recordada jornada del Gadir: el 18 de Du'l Hiyya del año XI de la Hégira, el Profeta realizó una peregrinación solemne a La Meca, conocida como Hayy al-Wada (Peregrinación de la Despedida) y durante el regreso de la misma se detuvo ante una multitud de 120.000 musulmanes junto al Estanque del Gadir (*Gadir Jum*). A este acontecimiento del Gadir recurren los exégetas shi'itas como prueba evidente no solamente del cumplimiento de la misión del Profeta, sino asimismo del propósito permanente de Dios respecto al Islam por la concesión de una *Walayah* a Su último Enviado. El Islam se perfecciona con la designación del sucesor del Profeta y, tal como se lee en el Corán (V,5,3), el Mensaje y la Guía van mano a mano y, por ende, la Profecía y la *Walayah* marchan juntas .

Relata Said Ibn Arqam que “los primeros en felicitar y visitar a 'Ali fueron Abu Bakr, 'Umar, Uzman, Talha y Zubair: Las felicitaciones y el ba'iat (Juramento de Fidelidad) continuaron hasta el ocaso”. Lo llamativo, a juzgar por este testimonio y otras tradiciones sunnitas confiables y seguras, es que cuando el Profeta proclamó públicamente a 'Ali como su Sucesor y Albaceas, sobre cuya descendencia fundó su *Walayah*, tanto Abu Bakr como 'Umar ibn Al-Jattar, quienes a la postre precederían a 'Ali en la sucesión del califato histórico, no le dirigieron al primer Imam ni una sola pala-

bra irrespetuosa como tampoco osaron arrogarse ninguna prerrogativa, ni mucho menos dio a entender Abu Bakr que él poseyera la primacía en vez de 'Ali o que los musulmanes debieran obedecerle más a él. Precisamente, el hecho que desencadena toda una serie interminable de divisiones internas, que los historiadores árabes denominan *fitna*, parece bastante inesperado: Abu Bakr, hijo de Abu Quhhafah, se hace reconocer ilegítimamente como heredero político del Profeta con ayuda de la oposición y la colusión de los poderosos, quienes le confieren el rango primacial de la comunidad islámica por medio del sistema pre-islámico de la consulta electiva (*Shura*). El sistema selectivo de la *Shura*, en el cual se alternan elecciones y sorteos, dio lugar en el período pre-islámico a una sucesión de consejos consultivos cada vez más restringidos que conducen hasta la cabeza de la tribu, el jefe vitalicio del ejecutivo, quien estaba limitado, sin embargo, por un entorno coactivo que prácticamente le impedía todo ejercicio absolutista del poder personal. En relación con este procedimiento, suele decirse comunmente que Abu Bakr se hizo reconocer califa a través de un modo de elección “democrático”, basado en la decisión y el consenso de una mayoría, dejando así la impresión de que esta forma antigua de escrutinio puede parangonarse con las modernas instituciones occidentales. Téngase en cuenta, sin embargo, que en este acto electivo no tuvo ninguna participación el pueblo -en el sentido político en que hoy lo entendemos, sino que, por el contrario, estuvo excluido completamente del mismo, al igual que 'Ali, la Familia y los Compañeros más íntimos del Profeta, ya que la *Shura* convocada en la *Saqifa* limitaba el acceso al consejo de jefes tribales (organismo fundamental del sistema constitucional pre-islámico), exclusivamente a los miembros de las clases acomodaticias, quienes eran enemigos confederados de 'Ali.³⁷

En consecuencia, el califato histórico, primer gobierno islámico *de hecho* o *de facto*, luego la mayor y más importante institución religiosa y política en el mundo sunnita, con mucho, empieza cuando Abu Bakr decide asumir la primacía personal o la facultad

de dirigir y gobernar el resto de los musulmanes, según una autoridad y una jurisdicción soberanas que hasta el momento de la muerte del Profeta expresaba claramente en él la posición culminante de su Apostolado. Mientras vivió el Profeta, el Califato era en la persona de Muhammad una entidad indivisa y santa, pero, tras su muerte, algunas voluntades se exasperaron separando aquello que era por designio Divino inseparable, ya que, como hemos dicho, la Profecía y la *Walayah*, o si se quiere, el Califato y el Imamato, van mano a mano; sin la primera jamás se hubiera conseguido la segunda y viceversa. Por eso dijo el Profeta, según su hadiz del Gadir: “de quien yo sea su Señor o Maestro (*Mawla*) es 'Ali también su Señor o Maestro (*Mawla*)”.

El papel y la función iniciáticas son propias y características de la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal del Imam, los cuales son intransferibles y no “democratizables”, por así decirlo. Cuando decimos “intransferibles” queremos significar expresamente que tales poderes y funciones no se hallan al alcance o a disposición de individuos no calificados, no es aprovechable para quienquiera que tenga la intención de hacerlos suyos por la fuerza ni por el consenso de una mayoría, ya que estos poderes y funciones son exclusivos y superiores por su propia naturaleza, de origen Divino, y no por artificio: se trata de una perfección excepcional que no puede compartirse con todos los individuos.

La actitud de Abu Bakr, trayendo cada vez más a su favor la justificación de su rango primacial, desechó siempre el fundamento esotérico de la sucesión del Profeta y, por el contrario, se apoyó siempre en la idea de un consenso como medio indispensable para continuar con la labor exotérica del Profeta, y esta es la razón por la que, de acuerdo con algunas interpretaciones sunnitas tardías, suele afirmarse que Abu Bakr se hizo reconocer como califa porque Muhammad no habría designado claramente a su sucesor. La verdad es muy otra. Aunque algunos eruditos sunnitas admiten que las fuentes tradicionales más importantes traen numerosos testimonios que manifiestan, con bastante claridad, la legitimidad de los dere-

chos sucesorios de 'Ali, insisten, sin embargo, en que tal vez el Profeta cambiara de opinión a último momento y decidiera finalmente poner a Abu Bakr en lugar de 'Ali. Debemos recordar que, con arreglo a los testimonios más claros y unánimes, que no hay constancia de que el Profeta haya cambiado su opinión respecto de 'Ali, de modo que pudiera retractarse de su anterior decisión anulando o retirando el rango primacial de los miembros de la Casa Profética. Si él hubiera cambiado de opinión, la habría hecho conocer públicamente ante todos los musulmanes con la misma precisión y claridad que antes empleó para proclamar a 'Ali como cabeza de su comunidad en la jornada del Gadir, porque es fama entre todos los musulmanes de la época que jamás el Profeta hizo algo improvisado, nada que no hubiera meditado largamente. Lo que ciertos exégetas sunnitas parecen olvidar o bien no tener demasiado en cuenta, es que la designación de 'Ali no es una resolución personal del Profeta, antes bien es consecuencia del último mandato de Dios a Su Enviado en el momento que le fuera revelado esta última *aleyá*: “Hoy os he perfeccionado vuestra religión, he completado mi Gracia en vosotros y os elegí el Islam por religión” (V,3).

Si bien algunos exégetas sunnitas defienden el rango primacial de Abu Bakr por el puesto que éste ocupó en la consideración de ciertos Compañeros del Profeta, hay, por otra parte, testimonios tan numerosos y claros sobre el rango primacial de 'Ali, que la opinión formada a primera vista se inclina sin dudar a admitir que sólo la existencia de una conjura o una conspiración política pudo haberle privado del legítimo ejercicio de su función política y su magisterio espiritual como Califa e Imam. ¿No es significativo que Abu Bakr cambiara el nombre de su función, llamándose “califa” –en el sentido de “sustituto” y no de “sucesor”– en vez de “Imam”?

En consecuencia, no podemos sacar ninguna conclusión favorable al rango primacial de Abu Bakr, sino que, ateniéndonos objetivamente a las noticias de las fuentes tradicionales, debemos atender a la razón metafísica y esotérica que respalda aquella original designación de 'Ali en *Gadir Jum* en la sucesión del Profeta, por la

cual le transmitió su *Walayah* como una personificación exotérica del Poder Temporal y una representación de la unidad y la universalidad esotéricas de la Autoridad Espiritual. Ciertos arabistas que únicamente atienden a las apariencias de los hechos y a la interpretación superficial de los textos, aun admitiendo cuando hemos referido a la primacía de 'Ali, consideran que es un asunto distinto y ajeno al mismo, una mera disputa política entre dos acciones por la sucesión del Profeta, el establecimiento de la primacía personal de Abu Bakr. Al igual que estos especialistas, muchos exégetas sunnitas niegan o, al menos, no ven cómo puede sostenerse sobre los hadices del Profeta el rango primacial de 'Ali y de su Imamato como continuación de la primacía personal del Profeta.

No ocurre lo mismo en la interpretación de los doctos del sufismo. Un fundamento no excluye al otro. Por tanto, en última instancia sea el aspecto que el problema presente —exotérico o esotérico— Abu Bakr o 'Ali Ibn Abi Talib pueden ser considerados como el *Arkan* o fundamento del Islam. 'Ali, como el fundador de la *Wilayah* (Santidad) y su Legatario y conservador presente en todo momento, continúa siendo para el Sufismo el Fundamento espiritual de la Gnosis islámica por su innata dignidad y su poder de *Qutb al-Aqtab* (El Polo de todos los Polos Espirituales). Abu Bakr es el fundamento visible de la religión por la designación y los poderes que le fueran conferidos por el consenso de los Compañeros. Para el Sufismo, ambos cumplen esta función simultáneamente: Abu Bakr es Fundamento de la Religión externa o formal y 'Ali Ibn Abi Talib también lo es, pero, he aquí lo interesante, incluso para el propio Abu Bakr, ya que el primer Imam de los Shi'itas es el Fundamento de todos los Fundamentos, en tanto que ha venido a la muerte del Profeta a colocarse en su lugar con todas sus funciones y prerrogativas espirituales.

Si bien la interpretación del Sufismo contiene formulaciones que, hablando más propiamente, son de orden esotérico más que de orden exotérico, no por ello han de pasar por alto necesariamente el hecho de que el mismo establecimiento del Sufismo en el mundo

sunnita tiene su causa en la acción desequilibrante de Abu Bakr cuando separó lo exotérico de lo esotérico al atribuirse la primacía personal en la conducción de los musulmanes. Aun así, entre los sunnitas, tanto el Sufismo o como el Shi'ismo son vistos con extremo recelo, por esta su constante referencia a 'Ali como *Al-Bab* o la “Puerta” de la Gnosis y la Iniciación muhammadianas. Por otra parte, dado que para la exégesis exotérica de algunos doctos sunnitas el Profeta es también Legislador y, como vimos, la Ley Sagrada impregna todos los dominios de la vida religiosa y social el Islam, el Califa o el Imam será el sucesor del Profeta, pero solo en cuanto ejecutor práctico de su Ley ya dada y por lo tanto de ninguna manera a su sucesor como Profeta.

La necesidad de la institución del Califato histórico la justifican los teólogos sunnitas partiendo del punto de vista de que uno de los fines del Profeta fue el de formar una Comunidad-Estado organizada y fuerte. Para los sunnitas, el Imam o Califa debe tener las siguientes cualidades particulares: ser de la tribu de los *Quraish* (a la que perteneció Muhammad), poseer competencia y capacidad, ciencia y virtud, ser digno de gobernar a los hombres y conducirlos hacia la rectitud moral y religiosa, por la observancia rigurosa y el cumplimiento formal de las normas divinas. Su nombramiento puede hacerse por designación directa del Profeta o del Imam Precedente o por “elección”, esto es, por designación de los mayores de la Comunidad.

La Profecía y el Imamato: dos realidades metafísicas inseparables

La legitimidad del Imam o Califa es para los sunnitas una cuestión secundaria o de relativa importancia, ya que, aún en caso de que haya fundada una sospecha de ilegitimidad en el Imam o Califa, es preferible, si resulta en provecho de la Comunidad-Estado, un Imam o califa ilegítimo, pero con fuerza y habilidad políticas suficientes para resolver los problemas comunes y económicos de la sociedad. Se comprende que una mentalidad obstinada en afirmarse en el orgullo tribal, encuentre en el califato aquella cima en la que se consuma el arabismo y el sentimiento de superioridad. Aún las tribulaciones y padecimientos, nacidos de la fidelidad al Islam y al Profeta, no pudieron hacerles olvidar su anterior condición oligárquica de jerarcas tribales. Por ello no nos parece curioso que para la elección de Abu Bakr como califa se haya echado mano de aquellas normas tribales pre-islámicas que les permitía volver a perfilar algunos rasgos de un viejo centralismo político y económico y conservar, a pesar de su transformación, cada vez más radical, la nostalgia del antiguo orden derogado por el Islam.

De allí que Abu Bakr, para detentar el califato, buscará su fuerza, sobre todo, no en la legitimidad de su aspiración, sino, con la complicidad de sus pares qurayshitas, en la unanimidad de los mayores de su tribu, aunque se tratara de una iniciativa y un apoderamiento arrancados por un convenio en el cual prevalecieron la dis-

paridad de las mentes y la división de los corazones.

Allí donde la historia no logrará dar cuenta y razón de tal fenómeno, como no sea mediante el registro de las antítesis y las querellas entre los árabes qurayshitas y los árabes no-qurayshitas, entre los *muhayirin* (emigrados) y los *ansar* (partisanos), quedarán reducidas las razones verdaderas del surgimiento de la Shi'a, a costa de un esquematismo muy mentiroso. ¿No era esto la insurrección, valga la expresión, del sector partidario de la renovación contra el de lo establecido por el viejo *status*? En verdad que sí, en tanto que ese centralismo político y económico de los mayores de Quraysh, *superstite* de la decadencia del viejo orden de la Edad de la Ignorancia (*yahiliyya*), subsistía, de tal manera, o aun se movilizaba contra el nuevo orden islámico (mientras que una invencible involución dominaba desde dentro a la tendencia qurayshita) con la misma tenacidad e igual empuje que había demostrado tener ya en vida del Profeta, cuando la oligarquía mecana se había resistido con toda su fuerza a aceptar el carácter divino y revelado del Mensaje de Muhammad, quien, por su lado, había rechazado, desde el comienzo, tanto las ideas de privilegio social, el abolengo, como las del arabismo, considerándose a sí mismo simplemente como un “Amonestador” (*Nadhir*) y un “Guardián” de su pueblo, antes que como su “rey” (*malik*). Diría, por consiguiente, con espíritu sencillo: “¡por cierto que no soy un rey (*malik*)! Tan sólo soy el hijo de una mujer que comía carne cocida”. Y de un modo escandaloso e inaudito para la oligarquía mecana borraría toda distinción de clases y jerarquías sociales con esta terminante afirmación: “Todos los hombres son iguales, como los dientes del peine de un tejedor; no hay superioridad del blanco sobre el negro, ni del árabe sobre el no árabe; la única distinción que hay entre los hombres es su grado de temor a Dios”.

En realidad, jamás ha manifestado el Profeta en ninguno de sus *logias* o hadices que la pertenencia a la tribu de Quraysh o el rango social sean condiciones necesarias para ser electo Imam o Califa, pero, en cambio, Abu Bakr, más consecuente con su pasa-

do, sostuvo siempre que el derecho al califato debía corresponder a los miembros de la tribu de Quraysh por el simple hecho de ser los descendientes de “los árabes más honorables”.

Quienquiera que examine estos testimonios y otras fuentes islámicas de la época, advertirá con gran sorpresa que el sector musulmítico que en la *saqifa* proclamó a Abu Bakr como su primer califa, perdió pronto (si es que llegó a poseerlo alguna vez) el sentido interior y la significación espiritual del Imamato o Califato. Para ellos, como hemos dicho, la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal formaban una sola función en Muhammad por el hecho de ser Muhammad, portavoz de Dios e intercesor entre el Señor y el siervo. Pero, en relación con 'Ali, en el mejor de los casos, el Imam era solo un medio-Muhammad, dotado de un carácter inspirado y la sabiduría espiritual de un profeta, pero sin su rango de administrador jurídico y jefe político. Esta separación de la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal era, para los partidarios de 'Ali, entre los que se contaban los más conspicuos e íntimos Compañeros del Profeta, condición desagradable. Sin embargo, no fue del Imamato que 'Ali heredó de Muhammad de lo que la Shi'a hizo gala política precisamente, sino del sentido esotérico de la Profecía que en aquél latía y se continuaba: el Imamato era una ampliación de la Profecía. Un complemento más interiorizado de ella.

Según el pensamiento shi'ita, existe una Profecía Absoluta (*nubuwwat mutlaqa*), común o universal, y una Profecía parcial (*muqayyada*), o sea, temporalmente determinada y circunscripta. La primera es consubstancial a la “Realidad Muhammadiana” (*al-Haqiqat al-Muhammadiyah*), de un modo absoluto, íntegro y primordial, pre-eterno y post-eterno. La segunda está constituida por las realidades parciales de la primera: sus emisiones o epifanías (*mazar*) luminosas, vale decir, los Imames de la Casa Profética que iniciaron y aun continúan el “Ciclo de la Iniciación” (*da'irat al-Walayah*) como extensión del “Ciclo de la Profecía” (*da'irat al-Nubuwwah*) que selló el Profeta y que, como sus luminarias, se identifican con el pléroma de la “Luz de las Luces” (*Nur al-Anwar*)

o de la “Luz Muhammadiana” (*al-Nur al-Muhammadiyah*). Desde este punto de vista metafísico, los Doce Imames reciben, en su condición de epifanías luminosas de la “Luz Muhammadiana”, la misma categoría espiritual y temporal del Profeta aun sin ser ellos verdadera y propiamente profetas. Esta noción se repite en varios hadices una y otra vez, en relación con 'Ali, como aquel que dice: “Tú ocupas respecto de mí la misma posición que ocupó Harun (Aaron) respecto de Musa (Moisés), excepto por la diferencia de que ya no habrá profeta después de mí”.

Un estrecho vínculo espiritual (*nisbat ma'nawiyya*), antes que una atadura carnal, hay entre Muhammad y 'Ali, una especie de filiación divina por la cual queda superada esa relación de imposibilidad del “no habrá profeta después de mí”, ya que ese lazo esencial está asegurado por una común preexistencia en la Eternidad como dos realidades espirituales gemelas que comparten, según un hadiz, una misma identidad luminosa: “'Ali y yo somos una única e idéntica Luz”; “Las personas son de varios árboles, pero 'Ali y yo somos de un mismo árbol”. Respecto de la eminencia y primacía espiritual del primer Imam, hay además esta declaración de significativa importancia: “'Ali ha sido enviado secretamente con cada Profeta; pero conmigo ha sido enviado abiertamente”. O esta otra: “Cada Profeta tiene su albacea (*Uasi*) y su sucesor (*Halifa*), y por cierto que mi Albacea y Sucesor es 'Ali Ibn Abi Talib”. También esta: “sin duda, 'Ali es parte mía y yo soy parte de 'Ali. El es el *Uali* (Guía Esotérico) de todo creyente después de mí y nadie más me representa excepto 'Ali”. Un pasaje del conocido *Hadiz del Gadir* vuelve a confirmar, poco antes de la muerte del Profeta, la condición de 'Ali como sucesor: “¡Oh gentes! *Allah* me otorgó la *Walayah* poniéndome por encima de los otros fieles. Para quien yo sea su *Maula* (Maestro, Protector, Señor, Guardián) que sea también 'Ali su *Maula* (*fa man kuntu maulahu fa 'Ali maulahu*)”.

En relación con esta doctrina shi'i de la “Luz Muhammadiana” hay un hadiz del Profeta que afirma que tanto 'Ali como él son dos luces idénticas y preexistentes que Dios manifestó separada y si-

multáneamente en el “reino” de Adán, los mundos sutiles, y que luego de haber pasado en tránsito incesante de un “reino” a otro, fueron por fin unificadas en las personas de Hasan y Husain, quienes son, a su vez, dos epifanías luminosas que emanaron de aquella “Luz Primordial” con que el “Señor de los mundos” (*Rabbil-Alamin*) iluminó toda la creación a través de la “luz del logos” (*Nur al-Kalam*) o *Fiat Lux* inicial. Esta “Luz primordial” protege al Profeta y los Imames del pecado, haciéndolos inmaculados (*ma'sumin*) al mismo tiempo que les confiere la Primacía como Polos (*Aqtab*) del Universo y Vicarios (*Halifa*) de Dios como asimismo Legatarios Espirituales (*Uasi*) del *batin* de la Escritura: “Nosotros somos los Primeros y los Ultimos; somos el Logos (*Kalam*) de Dios; somos los Albaceas de la Revelación”.

Como se ve, el paralelismo entre la posición que Moisés ocupaba y la que Muhammad habría de ocupar en épocas posteriores, resulta evidente a la luz de estas palabras.

También en esta ocasión se estableció con la Profecía un Imamato, pero el verdadero Imam y Profeta era Muhammad, y Muhammad tuvo su sucesor, su Aaron, propiamente en la persona de 'Ali Ibn Abi Talib. Es por esta razón que, a los requisitos que la ortodoxia sunnita considera necesarios para la elección del califa, la ortodoxia shi'ita opondría la descendencia de 'Ali Ibn Abi Talib y niega de forma concluyente el modo de elección por el procedimiento de la *Shura* que sigue la orientación timocrática que Abu Bakr y algunos representantes de la antigua oligarquía quraishita establecieron en la *Saqifa* según la costumbre preislámica. La Autoridad Espiritual y el Poder Temporal vienen desde lo Alto, de Dios, y es imposible que un hombre reciba la investidura sagrada de Imam o *Halifa* como resultado de un convenio clasista o una conjura política entre las partes. *Halifa* aparece dos veces en el Corán, una refiriéndose a Adán (II,28) y otra a David (XXXVIII,257), la segunda en un contexto que subraya el significado de Legislador. “Te hemos hecho *halifa* en la tierra”, dice Dios a David, “¡decide ya entre los hombres según justicia!”. David es

para los musulmanes Profeta e Imam, combinando la autoridad espiritual y política. La palabra aparece en el Corán varias veces en dos formas de plural, *hulafa'* y *hala'if*.

Estas aparecen en contextos que, en relación con la Descendencia de Muhammad, se pueden traducir como “sucesores”, a veces como “herederos”, como “propietarios”, e, incluso, como “vicarios” o “sustitutos”. La palabra árabe *halifa*, de donde deriva la palabra española *califa*, proviene de una raíz que se encuentra en varias lenguas semíticas, unas veces con el significado de “entregar” o “transmitir”, lo cual la hace un equivalente de la palabra latina *traditio* y de la voz griega *parádoxis*, si bien en árabe, generalmente, se acepta con el significado de “seguir” o “venir en lugar de”. La interpretación más usual, con mucho, entre la mayoría de los *ulemas* sunnites, con la sola excepción de los maestros sufíes, es que el califa es el vicario o sucesor del Profeta, es decir, el custodio de la herencia moral y legal del Profeta, en su doble vertiente de fundador de la fe y de legislador del gobierno y la comunidad islámicas, pero no de su cargo espiritual como profeta y como Al-bacea de su *batin* e intérprete esotérico de la Palabra de Dios. Sin embargo, la palabra *Walayah* parece indicar que la función del Profeta no estaba limitada a desaparecer con su muerte, sino, por el contrario, a desarrollarse por el la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal de los Imames hasta el Fin de los Tiempos.

La *Walayah*: la autoridad espiritual y el poder temporal de los Imames

Si nos atenemos, como lo hizo Mutahhari en una síntesis formidable sobre este tema y de obligada referencia, al término técnico *Walayah* (Primacía, guía, señorío) y a vocablos afines en relación con la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal³⁸, advertimos que este repertorio terminológico tiene una significación muy precisa en el pensamiento shi'ita que está en relación con la idea de un Gobierno Unificado. *Wila'*, *Walayah*, *Wilayah*, *Wali*, *Mawla*, son formas nominales del sustantivo verbal de la raíz trilitera *W-L-Y* (*waw-lam-ya*) que tiene el significado primario de “estar cerca”, de donde procede “ponerse al frente de”, y de ella también derivan respectivamente los significados de “Gobierno” y “Gobernador”, en la acepción temporal y política de los términos, y de “Guía”, “Conductor”, “Primado”, en el sentido espiritual. La misma raíz da lugar a toda una serie de vocablos que denotan poder y autoridad, es decir, cercanía al centro (*wasat*) de la soberanía. Y la palabra árabe *wasat* (centro) ha dado lugar a una amplia gama de términos que indican “mediación” o “intercesión” (*tawassul*).

Otros términos que nos son familiares y que proceden de la raíz trilitera *W-L-Y* son *Wali* o *Uali* y *Mawla* o *Maula*. *Wali* significa “Amigo”, “íntimo”, “Próximo”, y, respecto de los Imames, significa “Santidad” y, por extensión, “cercanía” espiritual al Centro Divino. En tanto que el participio pasivo *mawla* o *maula* significa,

entre otras cosas, “aquel a quien se debe clientela”, y de aquí, con mayor frecuencia, “Patrón”, “Señor”, “Protector”, “Tutor”, “Amo”, “Dueño”, “Maestro”, etc. En el shi’ismo, *Mawlana* o *Maulana* (Nuestro Señor) se utiliza para dirigirse al Profeta y a los Imames y, en el sufismo, se emplea para referirse a los grandes maestros espirituales como Rumi o Ibn ‘Arabi. Hemos anotado esta variedad de formas y nombres verbales porque con su auxilio puede comprenderse mejor todo cuanto está implicado en la idea del Imamato o Califato, tal como es concebida por el pensamiento shi’ita en relación con la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal. En épocas del Profeta, este título llevaba una connotación de Autoridad Espiritual y de Poder Temporal universal. El fundamento de todo Califato o Gobierno Verdadero es la trascendencia de su principio, es decir, del principio de la soberanía, de la autoridad y la legitimidad. Pero con el declive del poder efectivo de la sucesión del Califato, a partir de Abu Bakr, el título *halifa* también sufrió un proceso de depreciación. Después de los cuatro *hulafa rashiden* (Califas Bien Guiados), el Califato dejó de tener connotaciones de soberanía o, de hecho, de admitir el sentido de autoridad efectiva. Esto se ve claro ya con Mu’awiyah, el fundador de la dinastía Omeya, quien se consideraba asimismo el “primer rey (*Malik*)” del Islam. Con él comienza la pérdida de la autoridad efectiva por parte del Califato y muchos títulos que habían sido, en los primeros tiempos, prerrogativas califales exclusivas, incluyendo el propio término *halifa* pasaron al lenguaje común y se llegó a una situación en la que casi todos los gobernantes del Islam podían ser Califas de sus propios dominios.

Hay quienes creen, entre algunos exégetas sunnitas y también arabistas poco avisados, de que al convertirse 'Ali en el cuarto Califa, según la precedencia temporal y política antes que la espiritual, aceptaba por medio de ello la autoridad y el método de elección de los Califas anteriores en tanto que los mismos cumplieron parecidas funciones políticas y sociales como gobernantes y mayores de la comunidad islámica. Lo cierto es que, desde el punto de

vista shi'ita, 'Ali nunca aceptó la función de Califa en el sentido de los tres Califas que lo precedieron, sino, por el contrario, como *Imam* en el sentido shi'ita de poseer el Ministerio Espiritual y Político y el *ta'lim*, o sea, la facultad y la función esotérica de interpretar perfectamente los arcanos intertextuales del Corán y la *Shari'ah*, lo cual puede apreciarse por su insistencia y la de sus sucesores en que él era desde el comienzo el legítimo heredero espiritual y sucesor político del profeta. Para evitar el cisma, como dice explícitamente en sus cartas y sermones, 'Ali aceptó la función de Califa – en el sentido sunnita de gobernante y administrador jurídico–, pero reservando la función de la *Walayah* para sí mismo. A esto se debe, como dice S. H. Nasr,³⁹ que 'Ali pueda ser visto al mismo tiempo como Califa y como Imam respectivamente, tanto por los sunnitas como por los shi'itas según sean las perspectivas desde donde se aborde el problema.

La *Walayah* implica ciertas facultades jurídicas y políticas, toda vez que el Imam, como dijimos es quien ejerce, además del Magisterio espiritual y la Guía esotérica de la *Walayah* (Iniciación), la función jurídica de administrador de la *shari'ah*, interpretando cabalmente su formalismo legal y aplicando legítimamente la justicia en su calidad de Monarca Perfecto, en tanto que reúne en sí mismo la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal. El Monarca (del gr. *monos*, uno solo, y *arjé*, mando, principio) es el “Soberano Supremo”, único y universal, y no meramente un “rey” (*Malik*), ya que el rey administra solamente las funciones temporales de gobierno, mientras que el Monarca es quien gobierna según una Monarquía de Derecho Divino, instaurada desde lo Alto, o sea, por Mandato de Dios y no por elección de los hombres.

La voluntad de poder de origen humano, ciertamente, puede exasperarse. Puede hacer soñar al hombre en un poder que no reconocería límites, y suscitar la rebelión contra su condición de ser limitado. No solamente la Justicia y la Paz no serían aceptables más que en la medida mínima en que pueden concurrir a aumentar la posesión de poder o renovarlo, sino que, por el contrario, bajo la

excitación del egocentrismo ingénito y la ambición de dominio mundanal que tal actitud supone, terminarían por ser desplazadas a un segundo plano. Todos los reinos de origen humano son las posesiones terrenales de aquellos a quienes llama el Evangelio los “Jefes de las Naciones”, tiranos que las “dominan como Señores absolutos” mientras que “los grandes las oprimen con su poder” (Mt XX 25; Mc X 42). En la Monarquía Absoluta de Derecho Divino, asentada en el equilibrio y la armonía de la Justicia y la Paz, ocurre todo lo contrario.

Con arreglo a lo que acabamos de afirmar, se puede ya comprender por qué en el shi’ismo, la Autoridad Soberana del Imam Al-Mahdi tiene una función esencialmente ordenadora y reguladora, eminentemente restauradora, que es propia e intransferible de quien debido a la posición “central” que ocupa efectivamente, más allá de la distinción de los poderes espiritual y temporal, se convierte en el “intercesor” entre este mundo y los mundos superiores y el carácter de “intercesor”, en el verdadero sentido de la palabra, pertenece realmente, y por excelencia, al Sello del Ciclo de la Iniciación y es, por lo tanto referible al “Centro” (*wasat*).

El “Centro” del cual se trata es el punto fijo que todas las tradiciones están contestes en designar simbólicamente como el “Polo” (*Qutb*), toda vez que es a su alrededor por donde se efectúa la rotación del mundo, representada generalmente por el símbolo de la “rueda”, cuyo significado más visible es el dominio absoluto sobre el orden temporal, y es por ello que el Imam Al-Mahdi recibe los títulos mayestáticos de *Sahib az-Zaman* (Señor de la Epoca o Dueño del Ciclo), *Arkan* (Pilar, Sostenedor o Piedra Fundamental del Libro), *Al-Qa'im* (Restaurador), *Al-Muntazar* (El Esperado), *Al-Huyyat* (La Prueba) y también *Al-Qutb* o Polo Espiritual de la Epoca. El título de *Sahib az-Zaman*, tomado en su significación más elevada, más completa y rigurosa, a la vez, se aplica con propiedad al Mahdi en virtud de su papel de Legislador primordial y universal, quien formula la Ley apropiada a las condiciones de nuestro ciclo de existencia y dirige su movimiento sin participar él mismo

de un modo visible, manteniéndose al mismo tiempo Presente y Oculto en el mundo, lo mismo que en la noción del “motor inmóvil” de Aristóteles.

Se puede comprender asimismo, en relación con estas consideraciones, por qué el Imam Al-Mahdi, lo mismo que el *Çakravarti* (del sans. “Aquel que hace girar la rueda”) o “Monarca Universal” de la tradición hindú y budista; el *Wang* o “Rey-Pontífice” del Taoísmo o el *Melki-Tsedeq* o “Rey Sacerdote” o “Rey de Justicia y de Paz” de la tradición abrahámica, tiene por atributos fundamentales la “Justicia” y la “Paz”, que no son otra cosa que las formas revestidas de sus funciones espirituales que, por un esfuerzo de unidad cósmica, se identifican con el equilibrio y la armonía terrestres. A la luz de estos conceptos, podemos afirmar que la concepción shi'ita de la *Walayah*, la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal del Imam, es un equivalente islámico de todas estas nociones tradicionales de Oriente y también de la idea occidental helenística y helenístico-cristiana del *Panbasileus*, el “Rey Absoluto”, que era el Señor de un Imperio único y universal.

Considerado especialmente en su calidad de Albacea de la Sabiduría Profética o Intelecto Primero, Al-Mahdi es, al mismo tiempo, el arquetipo del hombre, el Visible y el Invisible, el Primero y el Ultimo, el Alfa y la Omega. Y como ha vislumbrado H. Corbin, siguiendo los desarrollos de la profetología shi'i, esta forma humana en su gloria preeterna es denominada el Adán Real y Verdadero (*Adam Haqiqi*), Gran Hombre (*Insan Kabir*), Cálamo Supremo, Espíritu Supremo, Califa Absoluto, Polo de los Polos (*Qutb al-Aqtab*). Es también la Realidad Eterna Muhammadiana (*Haqiqat muhammadiyah*), la Luz de su Gloria, Su Virtud Santificante, Su Logos Primordial o Verbo Divino, su Epifanía Perfecta.

Podemos decir, a la luz de todo lo anterior, que en los comienzos del Islam, el shi'ismo era, lo mismo que el sufismo, una realidad latente e innominada profundamente arraigada en la dimensión esotérica de la Revelación coránica. La función de la Shi'a en el

mundo islámico, al igual que la del sufismo, es semejante a la del corazón del hombre, en el sentido de que el corazón es el centro vital del cuerpo humano y también, en su realidad sutil, la “sede” intelectual de una realidad que trasciende cualquier determinación formal. Este papel “central” de la Shi’a en el seno del mundo islámico siempre ha estado , y aun continúa estando, oculto a los espectadores de lo exterior, quienes todavía siguen insistiendo en la hipótesis de un origen no islámico del shi’ismo simplemente por el hecho de que su doctrina no aparece en los primeros siglos, especialmente durante la vida del Profeta, con todo el desarrollo metafísico que manifestará más tarde. Y si bien, desde el punto de vista histórico, la shi’a ha surgido a la luz directamente después de la muerte del Profeta y, bajo este aspecto, se la puede definir como el “Islam de ‘Ali” o el “Islam de *Ahlul Baii*”, ello no fue meramente una forzosa consecuencia de la situación política ligada a la cuestión de la sucesión, aunque contribuyó a precipitar los hechos, sino, antes bien, de un papel “central” que la shi’a debía representar en el mundo islámico una vez desaparecido el fundador del Islam. Como una continuación y un complemento doctrinal de la *Nubuwwah*, era absolutamente necesario que la *Walayah* se manifestara en el mundo recién a partir del momento en que el Profeta hubiese concluido su misión temporal y terrenal. Ya que para que la *Walayah* implique semejante posibilidad, la de prolongar el Magisterio Espiritual y la Guía Esotérica del Profeta, no puede sobreañadirse a la *Nubuwwah* en tanto que el Profeta estuviera con vida.

Con ello queremos significar, en otras palabras, que la Shi’a, entendida como una forma tradicional que habrá de servir de soporte a la *Walayah*, o sea, a la realidad espiritual o completamente interior de la *Nubuwwah*, deberá aparecer necesariamente recién a la muerte del Profeta, ya que dicho momento, cosmológica y metafísicamente, señala el comienzo de la *Walayah* o el inicio de su manifestación temporal y exotérica, dejando de ser, a partir de ese instante una realidad latente e innominada para convertirse en una realidad patente y nominada. Para decirlo sin rodeos, la aparición

histórica de la shi'a debía coincidir justamente, por esa su determinación a la vez cosmológica y metafísica a la vez, con el inicio del ciclo de la *Walayah*, esto es, con el comienzo de la misión terrenal de 'Ali Ibn Abi Talib, cuya función esotérica, oculta hasta el momento de la muerte del Profeta, debía manifestarse como Apertura de la *Walayah* parcial muhammadiana y como Sello o Cierre de la *Walayah* universal. De ahí la importancia capital de la designación (*Nass*) de 'Ali como Sucesor (*Halifa*) y Albacea (*Uasi*) del Profeta: 'Ali, el primer eslabón de la Cadena Espiritual del Imamato y el *Arkan* o Piedra Fundamental de la Gnosis Islámica, representa la dimensión suplementaria de la Profecía, porque su Camino, la Shi'a, no es otra cosa que la dimensión de la profundidad y la interioridad del Mensaje coránico.

El Imamato: la herencia esotérica o el *Batin* del Profeta

Prescindiendo, para recapitular todo lo anterior, de los aspectos políticos de la historia islámica, lo que queda bien claro es que la dignidad del califato se transmite por *nass*, acto con el cual el Profeta o el Imam designa a quien debe sucederlo en el Imamato. El Imam es el único conocedor del sentido íntimo de la Escritura y la Sunna comunicado directamente por el profeta a 'Ali y por éste a sus descendientes, y tiene la autoridad docente obligatoria y definitiva en la interpretación esotérica de la *Shari'ah*. Al Imam corresponde también la *'isma*, infalibilidad e impecabilidad. El controvertido asunto de su sucesión del Profeta por la cual han disputado durante siglos los sunníes y los shi'ies no se comprenderá jamás si se pierde el carácter esencialmente esotérico de la función del Imamato que, desde esa condición exclusiva, debe entenderse como una prolongación o un complemento de la Profecía. El Imamato, como expresión legítima de la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal muhammadianos, es, más que una cuestión abstracta, una realidad existencial concreta que necesariamente debía manifestarse en el mundo para continuar y desarrollar el *batin* de la Profecía.

Para los shi'ies, el fin del “Ciclo de la Profecía” (*da'irat al Nubuwwah*) ha significado el comienzo del “Ciclo de la Iniciación” (*da'irat al-Walayah*). El ciclo de la *Walayah* debía abrirse, por exigencias metafísicas y cosmológicas, a través de su propia “Puerta”

(*bab*), 'Ali Ibn Abi Talib, en razón de su “Lugartenencia Espiritual” (*Hilafah ruhaniyyah*) y en su condición de “Albacea” (*Uasi*) del *batin* del Profeta o Iniciador en los Misterios muhammadianos. Por esto, el Imamato no es consecuencia del simple parentesco terrenal con el Profeta, cualesquiera que fuesen los grados de intimidad familiar con él, incluyendo a otras esposas, hijas, otros nietos, yernos y suegros, sino, antes bien, el vínculo familiar terrenal es resultante de la unidad pleromática de la *Nubuwwah* con la *Walayah*.

El concepto de los Imames no se comprende, como intuye H. Corbin ⁴⁰, si no se consideran como luminarias divinas, como entidades precósmicas. Ellos mismo así lo han afirmado en el curso de su epifanía terrestre. Al-Kulyani recogió un buen número de testimonios en su voluminosa compilación *Al-Kafi* ⁴¹. El Profeta y el Imam son una misma Esencia, una misma Luz, y lo que se dice del Imam en general es aplicable a cada uno de los Doce. Así, la gno-seología shi'i nos permite entender la gravedad de la situación y la importancia de lo que está en juego con el califato. Al producirse la sustitución política de 'Ali por Abu Bakr, se ha roto temporalmente el lazo orgánico, la complementareidad del *zahir* y el *batin*, lo que luego en el Islam sunnita contribuirá a consolidar la religión legalista, la interpretación puramente jurídica del Islam, obligando al sufismo y al Islam Shi'ita a conservar en sus prácticas y doctrinas esotéricas el equilibrio esoterico perdido.

Conclusión

Para no repetir lo ya dicho, nos limitaremos a recordar simplemente que la cuestión del califato se funda, para el shi'ismo, sobre un fondo de trascendencia y de ningún modo el derecho sucesorio de 'Ali puede ser sometido al escrutinio del parecer humano. La autoridad de 'Ali tiene para los shi'itas un rango primacial que no es igual al que poseen los otros jefes islámicos, sino una categoría espiritual única y superior por la Gracia que Dios confirió a la *Walayah* del Profeta con la cual él perfeccionó al Islam y completó su misión apostólica en la tierra. La doctrina fundamental de la *Walayah* se apoya en el concepto del *ta'lim* de los Imames: lo que continúa en el Islam bajo el nombre de *Walayah* es, *de iure et de facto*, una Profecía esotérica (*Nubuwwah Batiniyya*) de la que la humanidad no podría apartarse ni prescindir sin perecer. La *Walayah* es la continuidad garantizada y viviente de la propia Autoridad Espiritual del Profeta que, por la sucesión temporal de los Doce Imames, se extiende a lo largo de la historia humana desde el principio hasta el final. Bien entendida, entonces, no será posible disociar jamás esta consecuencia histórica del surgimiento del Islam Shi'ita o el Islam de 'Ali de los antecedentes hierohistóricos o metahistóricos de su *Walayah*, i.d., las verdades metafísicas que son su Principio o Causa Fundamental y su *telos* o Causa Final.

En fin, no podemos pensar en tratar aquí en toda su amplitud el inmenso y difícil problema del Imamato y la función de su

Walayah, contentándonos simplemente con dejarlo planteado y pendiente de algún próximo artículo. Obligadamente este estudio sobre los orígenes de la Shi'a debe quedar por ahora incompleto, ya que habríamos tenido que agrupar además algunos de los hadices que atestiguan la importancia extraordinaria para la vida más secreta de la espiritualidad y el *ethos* shi'ita del llamado Imam Oculto o Imam Esperado, considerado el Sello de la *Walayah* parcial muhammadiana, quien asegura la presencia siempre viviente y continua del Imam, puesto que sin ella, según el Profeta, ni los hombres ni el mundo mismo podrían subsistir.

Notas

- 1.- Véase H.A.R. Gibb, *El Mahometismo* (México 1975), especialmente el cap. VII "Ortodoxia y cisma", 99-115. Libro poco feliz desde el mismo título, ya que define al Islam como "Mahometismo" cuando es bien sabido por los estudiosos del Islam que su doctrina no exige una adhesión personal al Profeta semejante a la del cristianismo a Jesucristo, la del Budismo a Buda, etc.
- 2.- Ibíd. 110.
- 3.- Ibíd. 109.
- 4.- Quizás haya que reconocer que, al igual que algunos autores musulmanes modernos, H.A.R. Gibb no retenga del Islam Shi'ita más que el rasgo general de una agrupación religiosa minoritaria, cuyo surgimiento histórico, en cierto sentido, también ha sido interpretado por la mayoría islámica como una "herejía", aunque sin ese matiz enojoso que en Occidente ha adquirido esta palabra. Como quiera que sea, no parece que ninguna de las múltiples escuelas del Islam esté dispuesta a dejarse etiquetar o aplicarse a sí misma ese marbete con el sentido que los occidentales entienden al término "herejía" que, como dijimos, no está exento de cierto matiz peyorativo. Si debido a ciertas circunstancias alguien llega a definirse a sí mismo como un "hereje", en algún aspecto de su conducta, es por oposición a los "heréticos" de toda especie o sea, a quienes han hecho un "orden" de su propio "desorden", considerándolo como una norma "ortodoxa". El Shi'ismo es una reacción, si así se puede decirse, ante quienes de cualquier manera, se han "desordenado" ellos mismos, y por esta razón es posible experimentarla como un nuevo "desorden" que, atacando al anterior "desorden", intenta restablecer el orden antiguo, original y primitivo, del cual la mayoría musulmana se ha "apartado". Lo dicho anteriormente permite comprender en que sentido el Imam Ash-Shafi'i se reconoce a sí mismo como un "hereje" (*Rafidi*, del árabe *rafid hi*, "el que rechaza" o "el que impugna") cuando declara "Si amar a la Familia de Muhammad es 'herejía'... ¡Que atestigüen los Dos Tesoros que soy un 'hereje!' (*in Kana hubbu Ali Muhammad Rafdhu fal ash-hadu zaqalaini anni rafidhi*). Se puede ser un "hereje" respecto de otra "herejía" como en el caso del Profeta Abraham, quien, según la tradición islámica, se confesó "hereje", lo mismo que Muhammad, respecto del credo de

los idólatras.

- 5.- Véase S.H. Nasr, Prefacio en 'Allamah Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, (Qum 1409/1989), 3-28.
- 6.- Cfr. F. García Bazán, "Háiresis/ secta en los primeros tiempos cristianos" en *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo* (Buenos Aires 1986), 114-118. Sobre el desarrollo de las heterodoxias en el cristianismo, téngase en cuenta A. Orbe, *Parábolas Evangélicas en San Ireneo I-II* (Madrid 1972), 460 y 515 pp. respectivamente.
- 7.- Véase H.A.R. Gibb, op.cit., 89-90.
- 8.- *Nahy al-Balaghah*, trad. por S.M. Askari Jafery, (Karachi 1960); cfr. también *Nahy al-Balaghah. Sermons, Letters and Sayings of Imam Ali*, trad. Ali Naqi-un Naqvi, (Qum 1401/1981). Trae un interesante prefacio, una breve biografía sobre el compilador y abundantes notas. (La traducción del fragmento es nuestra).
- 9.- Para una comparación entre las doctrinas de Plotino y Sankara, véase F. García Bazán, en R. Baine Harris (ed.), *Neoplatonism and Indian Thought* (Albany 1982), 181-207; *Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara* (Buenos Aires 1982) y para un parangón entre Plotino y el Islam, véase M.N. Nabi, "Union with God in Plotinus and Bayazid", en R. Baine Harris, op. cit., 227-232. Y muy especialmente véase el volumen preparado por P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (Albany 1992).
- 10.- Para las citas coránicas en este trabajo hemos consultado la edición de M.H. Shakir, *Holy Qu'ran*, Qum 1927, y la de M. Hamidullah, *Le Coran*, trad. intégrale et notes, (Paris 1959), 2 vol. Mejor que la otra versión francesa de D. Masson, *Le Coran* (Paris 1980), 2 vol. En castellano, J. Cortés, *El Corán*, con textos paralelos en árabe y español y varias reimpresiones, la última (Qum 1994). Tanto esta versión como la de J. Vernet, *El Corán* (Barcelona 1983), delatan una tendencia filocristiana que, no pocas veces, modifican sustancialmente el sentido de algunas figuras de dicción y fórmulas clásicas del árabe coránico. Aun así ambas son utilizables si se tiene esta prevención por delante.
- 11.- Véase M. Lings, *A moslem Saint of the Twentieth Century*, (London 1960), 23.
- 12.- Sobre la distinción entre "tradición" y "religión", véase R. Guénon, *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, (Paris 1952), II 4, y F. García Bazán, "La Tradición y la Unidad Trascendente de las Religiones" en *Atma Jñana* (Buenos Aires 1992), V-5-8. Véase asimismo F.Schuon, *L'Unite Trascendente des religions* (Paris 1948).
- 13.- Véase H.A.R. Gibb, op. cit., 90.
- 14.- Sobre el simbolismo de la "puerta" véase R. Guénon, *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada* (Buenos Aires 1969), especialmente los cap. XXXV y XLI.
- 15.- Véase Ayatollah 'Ali Mishkini, "Wilayat al-Faqih: its meaning and scope" en *Al-*

El Islam Shi'ita: ¿ortodoxia o heterodoxia?

Tawhid. A quarterly journal of islamic thought and culture (Tehran 1406/1985), III, 1, 29-65.

- 16.- Cfr. A. Ahmadi, "Irfan and Tasawwuf (Sufism)", en *Al-Tawhid. A quarterly journal of islamic thought and culture*, (Tehran 1404/1984), I 4, 63-76.
- 17.- Véase Ibn Jaldún, *Muqaddimah* (El Cairo 1957) 321; cfr. asimismo la versión inglesa de F. Rosenthal, Ibn Khaldun, *The Muqaddimah. An introduction to history* (New York 1958), 3 vol.
- 18.- La palabra *Kisa* significa "manto". Y la práctica de vestir y transmitir el manto está asociada a la cesión de la Autoridad Espiritual y el Poder Temporal de la *Walāyat* muhammadiana, en el esoterismo shi'i. Entre los sufíes, en el mundo sunnita, la práctica de vestir y transmitir el manto está íntimamente asociada con la transmisión de la "Gracia Santificante" o "Influjo Bendito" (*Barakah*) de la *Wilāyat* (Santidad) que, en sus orígenes, está relacionada con el esoterismo shi'i y las doctrinas gnósticas de los Imames. Este hadiz aparece bajo formas diferentes en fuentes shi'ies como *Ghayat al-maram* (Tehran 1272), 287 ss. El reconocimiento de la primacía espiritual de *Ahlul Bait* (La Casa Profética), o sea, de Fátimah, 'Ali, Hasan y Husain por Umm Salamah, la esposa del Profeta, quien no se incluyó entre ellos, aparecen en numerosas fuentes sunnitas como, por ejemplo, *Sahihi At-Tirmidhi*, vol. 5, 31 (H. 3258), 328, (H.3275); 361; mientras que el reconocimiento de esa primacía espiritual por parte de otra esposa del Profeta, 'Aishah, excluyéndose ella misma también de *Ahlul Bait* aparece en *Sahih Muslim* (Cairo, varias reimp.), ed. "Isa Al-Halbi, vol. 2, 368, vol. 15, 194; asimismo en *Sahih Bujari* (El Cairo 1932), vol. I, 39 y *At-Tirmidhi*, V, 31.
- 19.- Sobre la noción escatológica de la Parusía del duodécimo Imam al-Mahdi, el Imam Oculto, el Imam Esperado, véase H. Corbin, "L'Imam et la rénovation de l'homme en théologie shi'ite" en *Erannos-Jahrbuch* (Zurich 1960), XXVIII, 87 ss.; véase M. Mutahhari-M. Baqir as-Sadr, *L'Imam Occulto* (Roma 1987), a cura e trad. di A.H. Palazzi; Allamah Tabataba'i, *Shi'ite Islam* (Qum 1409/1989), ibíd., especialmente el cap.VII, 210-214; véase shaj al-Mufid, *Kitab al-Irshad. The book of Guidance* (Tehran 1377), con un prefacio de S.H. Nasr y trad. de I.K.A. Howard, IX, 524-551.
- 20.- Cfr. R. Guénon, *Introduction générale a l'etude des doctrines hindoues*, op. cit., III 3.
- 21.- Véase F. García Bazán, «Háiresis/ secta en los primeros tiempos cristianos», op. cit., 114.
- 22.- Ibíd., 115-117.
- 23.- Sobre los Ijwan as-Safa' véase S.H. Nasr, *An introduction to Islamic Cosmological doctrines* (London 1978), 1, I a IV, 25-104; *Islamic Life and thought* (London 1981), especialmente los cap. X y XI.
- 24.- Véase M. Cruz Hernández, "Los estudios islamológicos en España en los siglos XIX y XX" en A. Heredia Soriano (ed.), *Exilios Filosóficos de España* (Salamanca 1990), 490.

- 25.- *Ibid.*
- 26.- Véase D. Rops, *La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús*, (Buenos Aires 1961), III, 1, 382-83; asimismo véase H. J. Schoeps, *El judeocristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva*. (Valencia 1970), 146-150.
- 26b.- Véase L.A. Vittor, "El Islam Shi'ita: ¿ortodoxia o heterodoxia?", 1a. parte, en *Epimelia*. Revista de Estudios sobre la Tradición (Buenos Aires 1994), 5, 123-148.
- 27.- Hay estudios recientes que pueden ilustrar ampliamente el cambio sufrido por el término "fundamentalismo" a través de la transición de un significado teológico a otro ideológico. Véase ahora E. Patlagean-A. Le Boulluec, *Les retours aux Écritures. Fundamentalismes présents et passés* (Louvain-Paris 1993); q.v. especialmente J.Baubérot, "Le Fundamentalisme. Quelques hypotheses introductives", *ibid.*, 13-30; J.Séguy, "Le Rapport aux Écritures dans les sectes de terrain protestant", *ibid.*, 31-46; y siguiendo las huellas extraviadoras de las aberraciones modernas ya denunciadas, hemos de introducir también la opinión contrastante de M.A. Amir-Moezzi, "Reflexions sur une évolution du shi'isme duodecimain: tradition et idéologisation", *ibid.*, 63-82.
- 28.- Así, por ejemplo, el arabista español D.Cabanelas, catedrático de la Universidad de Granada, piensa que el rótulo *secta* "sólo debe aplicarse a aquellos grupos que sólo se oponen al consenso en cuestiones fundamentales, se apartan de la sunna ortodoxa y forman una comunidad disidente...Por su parte, los fieles seguidores de Alí recibieron el nombre de *xii'es*, "partidarios", dividiéndose paulatinamente ambos grupos en varias sectas, algunas de marcado carácter extremista". Cfr. D. Cabanelas, "No hay más Dios que *Allah*", *apud* J.Samsó, J. Vernet, D. Cabanelas y J. Vallvé, *Así Nació el Islam* (Madrid 1986), fasc. 2,23.
- 29.- Cfr. A. Bausani, *El Islam en su Cultura* (México 1988), IV, 112-115.
- 30.- Sobre el *iyma'*, véase G. Hourani, "The Basis of authority and consensus in sunnite Islam" en *Studia Islamica* XXI (1964), 13-60; para el *ijtihad*, véase M.I. Jannati, "The beginnings of shi'i *ijtihad*", *ap. Al-Tawhid. A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture* (1988), VI, I, 45-64; en relación con la jurisprudencia islámica y para una comparación entre los distintos puntos de vista entre sus diversas escuelas, véase A.R.I. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law* (London 1984), 315; S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London 1966), IV, *passim*.
- 31.- Cfr. H.A.R. Gibb, *o. c.*, 90.
- 32.- Cfr. A. Bausani, *o. c.*, 112-113.
- 33.- Véase Ph.K. Hitti, *History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present*, 10a. ed. (London 1970), 191.
- 34.- Véase *supra* n. 32.
- 35.- Cfr. R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne. Jusqu'á la conquête de*

El Islam Shi'ita: ¿ortodoxia o heterodoxia?

l'Andalousie par les Almoravides (711-1110), (Leiden 1861), 161. *Nouvelle édition revue et mise à jour* par E. Levi - Provençal (Leiden 1932), 3 vols.

- 36.- Es imposible resumir en pocos títulos todo el vasto repertorio de fuentes y obras que se refieren a la jornada de la *saqifa*. Hemos considerado útil, en cambio, reseñar algunas de las principales fuentes y, a continuación, señalar algunas obras en inglés fácilmente accesibles al lector. Véase Ibn Abi al-Hadid, *Sarh Al-Nahy al-Balagha*², ed. M. Abu'l Fadl Ibrahim (Beirut 1965), II, 20-25 ss; 44-60; III,275; Jalal Ud-Din Suyuti, *Ta'rij al-Hulafa*, ed. A. al-Hamid (El Cairo 1964); 61-72; Al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, ed. de M.Hamidullah (El Cairo 1955), I, 579-591; Ibn Qutaiba, *Ta'rij al-Hulafa* (El Cairo 1964), I,18; 61-72; Ibn Kazir, *Al-Bidaiah wal Nihaiyah* (El Cairo 1932), V,212; A.Ibn Hanbal, *Al-Musnad* (El Cairo 1895) IV, 136, 164, 172, 281; cfr. también S.H.M. Jafri, *The origins and early development of Shi'a Islam* (Qum 1989), II, 27-57; M.R. Al-Mudharar, *The 'Saqifa'* (Tehran 1993), *passim*; D.M. Donaldson, *The Shi'ite Religion* (London 1933); A.S.M.H. Tabataba'i, o. c., I,39-50.
- 37.- Los testimonios que dan cuenta de la oposición y la colusión de los secuaces de Abu Bakr pueden verse en Ibn Hanbal, o. c., IV,281; Ibn Abi al-Hadid, o. c., VI,42; Ibn Qutaiba, o. c., I,18; Al-Bujari, o. c., IV,127; Ibn 'Asakir, *At-Ta'rij al-Kabir* (Damasco s.d.), II,50; 'Ali Al-Muttaqi, *Kanz ul-Ummal* (Hyderabad 1364/1944-1945), VI,397; es interesante, al respecto, la respuesta de Mu'awiyah a la carta de Muhammad Ibn Abu Bakr (quien era uno de los seguidores fieles e incondicionales de 'Ali), donde, el primer califa omeya, reconoce explícitamente que tanto su mandato como la primacía de Abu Bakr eran frutos de la conjura y la conspiración de los sectores oligárquicos contra el derecho sucesorio del primer Imam, véase 'Ali Ibn Al-Husain Al-Mas'udi, *Muruy adh-Dhahab wa-ma'adin al-yawhar* (Beirut 1966), II; la versión de 'Ali Ibn Abi Talib sobre estos episodios viene en la famosa *Jutba ash-Shiqshiqiyya*, cfr. *Nahy al-Balagha, ibid., jutba* III,59-61; Ibn al-Hadid, o. c., I,34; sobre lo conversado entre 'Umar ibn al-Jattab y los miembros de la *shura* en la reunión de la *Saqifa*, véase Abu Ya'far At-Tabari, *Ta'rij ar-Rusul wal Muluk*, ed. M.J. de Goeje *et alter* (Leiden 1879-1901), I, 1837-1845 ss; 1683; 1827; 2779; Al-Baladhuri, o.c., I,588; V,19-21ss; 33; 49.
- 38.- Sobre los distintos significados implícitos en el término técnico *Walayah* y en otros términos afines derivados de la raíz trilitera árabe *W-L-Y*, véase M.Mutahhari, *Wala'ha wa Wilayah ha* (Qum 1355). Hay una versión inglesa de Y. Cooper, *Wilayah. The Station of the Master* (Tehran 1402/1982), 21-48. Sobre los grados de la *Wilayah*, véase D. Martin, "The return to 'The One' in the philosophy of Najm al-Din Al-Kubra" en P. Morewedge (ed.), o. c., 216-222.
- 39.- Véase S.H. Nasr, *Pref.* a A.S.M.H. Tabataba'i, o. c., 10-12.
- 40.- En líneas generales, H. Corbin retoma este tema en sus diversas obras dedicadas al estudio de algunas corrientes internas o esotéricas del shi'ismo, aunque con leves variantes. Así, p.e., véase "La Filosofía Islámica desde sus Orígenes Hasta la Muerte de Averroes", en colaboración con S.H. Nasr y O. Iahia, en B. Parain, *Del Mundo Romano al Islam Medieval*, Historia de la Filosofía (México 1972), III,253-259; 265-266; *Terre Céleste et corps de resurrection. De*
-

l'Iran mazdéen a l'Iran shi'ite (Correa 1960); 106-107 ss; 112-115 ss; *Temple et Contemplation. Essais sur l'Islam Iranien* (Paris 1980), 75-76; 192-193; 220 ss; 244-249. Cfr. Saij al-Mufid, o. c., *passim*.

41.- Véase Al-Kulayni, *Al-Usul al-Kafi* (Karachi 1965); hay una edición más reciente

Índice

Introducción	3
Cómo no debe entenderse el concepto de heterodoxia en el Islam	7
Términos que definen mal al Islam Shi'ita: Una llamativa aplicación de abusos y errores recurrentes	29
El iyma' o consensus de los doctos: ¿un modo permitido y disputado de controlar la herejía?	37
La Autoridad Divina Infalible como fuente de derecho y doctrina en el consenso islámico	45
Mujtar al-Thaqifi, entusiasta mesiánico e iluminado: La insurgencia shi'ita como reacción política y reparación justiciera	51
El Califato en la encrucijada: Abu Bakr y la colusión de los poderosos	65
La Profecía y el Imamato: dos realidades metafísicas inseparables	73
La Walayah: la autoridad espiritual y el poder temporal de los Imames	79
El Imamato: la herencia esotérica o el Batin del Profeta	87
Conclusión	89
Notas	91

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)
www.biab.org
correo@biab.org

El Islam shi'ita: ¿ortodoxia o heterodoxia?

Luis Alberto Vittor

El Islam Shi'ta: ¿ortodoxia o heterodoxia?

Luis Alberto Vittor