

EL SHIISMO:

Prolongación Natural de la Línea del Profeta (BPD)

Muhammad Baqir As-Sadr

PREÁMBULO

Ciertos investigadores modernos se han esmerado en estudiar el Shiísmo como un fenómeno accidental en la sociedad islámica, y en considerar al sector shiíta como un sector que se ha formado a la larga en el cuerpo de la Umma (nación islámica), después de sucesos y desarrollos específicos que han conducido a una formación intelectual doctrinal particular en una parte de este gran cuerpo, parte que va a crecer progresivamente.

Después de haber avanzado esta hipótesis, estos investigadores divergen acerca de los sucesos y desarrollos que han conducido a la aparición de este fenómeno, y el nacimiento de esta doctrina. Unos suponen que es «Abdullah Ibn Saba» y su pretendida actividad política quien se encuentra en el origen del Shiísmo. Otros atribuyen el fenómeno shiíta a la época del Califato del Imam Alí y a la posición política y social que esta época ha creado sobre la escena de los acontecimientos. Otros pretenden que la aparición del Shiísmo es debida a sucesos acaecidos ulteriormente.

Yo pienso que lo que ha conducido a estos investigadores a creer injustamente que el Shiísmo es un fenómeno accidental en la sociedad islámica es el hecho de que los shiítas no constituyen sino una minoría en el conjunto de la Umma al comienzo de Islam.

Este hecho ha dejado creer que la regla en la sociedad islámica era el no-shiísmo, mientras que el Shiísmo constituía la excepción y el fenómeno accidental cuyas causas es necesario buscar en el desarrollo de la oposición al orden establecido.

Pero no es lógico tomar la mayoría numérica y la minoría relativa como criterio de distinción entre la regla y la excepción, entre la raíz y la derivación. Porque es erróneo el calificar de ortodoxia al islam no-shiíta y el tachar al islam shiíta de fenómeno occidental y de cisma, basándose en la mayoría numérica.

A menudo sucede que un mensaje (una doctrina) es objeto de disidencia social entre sus adeptos, que esta disidencia sea debida a una disputa sobre la determinación de los aspectos de este mensaje, y que los dos grupos de la división sean numéricamente desiguales haciéndose prevalecer por su originalidad y su representatividad del mensaje que es objeto de su división. No nos está permitido de modo alguno el fundar nuestras concepciones de la división doctrinal en el marco del Mensaje Islámico, en Shiísmo y no-shiísmo, sobre el hecho numérico.

Igualmente, no se debe asimilar el nacimiento de tesis del Shiísmo en el Islam a la aparición de la palabra shiíta o shiísmo, en tanto que termino que designa a un grupo determinado de musulmanes; puesto que el nacimiento del término y de la expresión es una cosa, y otra cosa es el nacimiento del contenido y de la tesis que estos designan.

Además, si no encontramos la palabra shiísmo en la terminología corriente en la vida del Profeta o en el periodo que ha seguido a su defunción, eso no quiere decir que no existiesen ya la tesis y la corriente shiíta.

Es con este espíritu que vamos a tratar de la cuestión del Shiísmo y de los shiítas, esforzándonos en responder a las preguntas siguientes:

1. ¿Cómo ha nacido el Shiísmo?
2. ¿Cómo han surgido los shiítas?

PRIMERA PARTE

¿CÓMO HA NACIDO EL SHIÍSMO?

Se puede decir que el Shiísmo es el producto natural del Islam y la representación de la tesis hacia la que hubiera debido encaminarse el llamamiento islámico para salvaguardar un desarrollo sano después de la defunción del Profeta.

Esta tesis es posible deducirla lógicamente del desenvolvimiento del llamamiento islámico que, por razón de la naturaleza de su formación y de las circunstancias en que él vivía, fue dirigido por el propio Profeta. Éste se encargaba, en efecto de la dirección de una misión revolucionaria y conducía una operación de cambio radical en la sociedad, de sus normas, de sus reglamentos y concepciones. Para tener éxito en esta empresa, la ruta a recorrer no era corta, al contrario, ella debía prolongar la larga serie de enormes disparidades morales entre la yahiliyya (la sociedad preislámica) y el Islam.

El llamamiento islámico emprendido por el Profeta tenía la ardua tarea de reeducar al hombre «yahilita» (preislámico) y de moldearlo a la imagen del Islam, haciéndole portar una luz nueva y extirpando todas las raíces y secuelas del pasado «yahilita».

El Profeta ha franqueado, en un corto lapso de tiempo, pasos gigantescos en esta operación revolucionaria. Hacía falta pues, que la acción que él había emprendido continuase después de su muerte. Ahora bien, algún tiempo antes de su muerte, el Profeta había presentido que sus días estaban contados; y esto, él lo había anunciado claramente en público en el Hajj Al-Wada (la Peregrinación de Despedida). Por consiguiente, la muerte no le ha tomado de improviso. Eso significa que, incluso si no tenemos en cuenta el factor de la Revelación y la Providencia y su papel en la orientación del Profeta en cuanto al porvenir del llamamiento, el Profeta mismo tenía todo su tiempo para pensar en la suerte del llamamiento después de su desaparición.

EL PRIMER CAMINO

El primer camino que se presentaba al Profeta consistía en adoptar una actitud pasiva con respecto al porvenir del Mensaje; en contentarse con dirigirlo y orientarlo durante su existencia, dejando el cuidado de este porvenir a las circunstancias y al azar.

Ahora bien, no se podría considerar una pasividad tal de parte del Profeta, puesto que esta pasividad se deriva de dos hipótesis que apenas corresponden al estado de espíritu del Mensajero:

1. — Pensar que el hecho de no emprender nada para asegurar el porvenir del Mensaje no tendrá incidencia alguna sobre este porvenir, y que la Umma, que heredera este Mensaje, será capaz de asegurar su protección y de impedirle la desviación.

Ahora bien, semejante visión del porvenir del Mensaje no está apenas conforme con la realidad de la situación que prevalecía. Ésta incitaba más bien a tener una visión contraria. Porque el Mensaje, habiendo consistido en una acción de transformación revolucionaria (radical), en estado embrionario, con vistas a edificar la Umma y a extirpar de ella las raíces «yahilitas», hubiese estado expuesto a todo tipo de peligros graves si su guía (el Profeta) hubiese desaparecido de la escena sin prever nada para su sucesión. Existen, antes que nada, los peligros derivados de una situación en la que haría falta considerar un vacío para el que nada se había previsto, y la necesidad de improvisar apresuradamente, bajo el gran choque que provocaría la desaparición del Profeta. Pues, si éste abandonaba la escena sin planificar el porvenir del Llamamiento, la Umma tendría, como primera responsabilidad el confrontar, sin guía, los problemas más graves que se le plantearían al Mensaje, cuando no estaría apenas preparada para una situación semejante. Asimismo, esta situación impondría a la Umma el tomar una decisión prematura e improvisada, a pesar de la gravedad del problema al que ella se veía confrontada, puesto que el vacío creado no podría esperar. Ahora bien, ¿cuál es el valor de semejante decisión prematura, tomada bajo el efecto de choque que experimenta la Umma, ante la desaparición de su gran guía? El choque que la Umma ha recibido al perder a su Profeta, ha creado tal emoción que fue de una naturaleza capaz de interrumpir la canalización normal del pensamiento, y que condujo a un Compañero bien conocido a declarar bajo el golpe de la emoción: «¡No! el Profeta no está muerto ni morirá.»

Existen a continuación los peligros provenientes del hecho de que la Umma no hubiese alcanzado un grado de madurez doctrinal, que permitiese al Profeta asegurarse previamente de la objetividad de la actitud que sería adoptada después de su muerte, de la concordancia de esta actitud con el marco misionero del Llamamiento, de su capacidad para vencer las contradicciones latentes que, en el fondo habitaban en los musulmanes, divididos en «Muhayirin» (Emigrados), y «Ánsar» (Partisanos), Árabes «qurayshi-tas» y Árabes no-qurayshitas, Mequíes y Medinenses.

Después, existían también los peligros provenientes de los falsos convertidos que conspiraban secreta y constantemente contra el Islam en vida del Mensajero. Se trata de aquellos a quienes el Corán designa bajo el vocablo del «hipócritas». Y si se añade a éstos un gran número de individuos que se habían convertido al Islam después de la Conquista, menos por convicción que por sumisión al hecho consumado, se podrán imaginar los peligros que representarían tales elementos cuando se encontrasen súbitamente con las manos libres en una situación de vacío de poder y ausencia de guía.

La gravedad de la situación que debería prevalecer después de la desaparición del Profeta no hubiese podido pues escapar a ningún dirigente que hubiera ejercido una acción misionera, y con mayor motivo al «Sello de los Profetas».

Y si se admite:

– que Abu Baker no se ha permitido a sí mismo abandonar la escena (de la vida) antes de intervenir activamente en la suerte de su sucesión con el fin de garantizar el porvenir del Califato, pretextando una medida de precaución.

– que los musulmanes han corrido hacia Umar cuando éste ha sido herido, implorándole: «¡Si tú nos hicieses una promesa...!» (si tú designases un sucesor), temiendo el vacío que se crearía después de su muerte, y esto a pesar de que una cierta madurez política y social hubiese comenzado a dibujarse entre la Umma diez años después de la desaparición del Mensajero, y de que Umar, compartiendo su aprensión, hubiese designado seis posibles sucesores.

– que Umar era consciente de la gravedad de la situación el Día de la Saqifa, y de las complicaciones que podría crear la designación improvisada de Abu Baker al Califato, puesto que ha declarado a propósito de esto: «Era un error y Dios nos ha evitado las consecuencias fastidiosas»; y puesto que el mismo Abu Baker ha justificado su prisa en aceptar el poder y la gran responsabilidad de la sucesión del Profeta, por la gravedad de la situación (creada a continuación de la muerte del Profeta) y la necesidad de encontrar una solución rápida, declarando (cuando se le ha culpado de haber aceptado el poder):

«El Mensajero de Dios ha entregado el alma en un momento en que los fieles no tenían suficiente perspectiva para olvidar la «yahiliya». Entonces yo he temido que caigan en la discordia. Es por esto que mis amigos me han encargado esta responsabilidad.»

Si todo ello era cierto por consiguiente resultaba natural y evidente que el Precursor y Profeta del Llamamiento Islámico era aún más consciente que cualquier otro de la gravedad de una actitud pasiva para con la suerte del Islam después de su muerte, y que él comprendía mejor que nadie la naturaleza de la situación y las exigencias de la misma.

2. – La segunda hipótesis absurda que explicaría la pretendida pasividad del Profeta con respecto a la suerte y el porvenir del Mensaje después de su muerte, consiste en pensar que, aunque él fue consciente del peligro que conllevaba esta pasividad, no hizo nada que pudiese prevenir al Llamamiento de este peligro; y esto porque él habría considerado el Mensajero con un espíritu interesado, contentándose con protegerlo en tanto que él mismo vivía, con el fin de extraer provecho y disfrutar de sus ventajas, sin apenas preocuparse de la supervivencia del Mensaje después de su propia desaparición.

Hipótesis ésta tanto más insensata que, incluso si se despojase al Profeta de su cualidad de Mensajero de Dios y se olvidase que él estaba en contacto permanente con la Providencia en todo lo consiguiente al Llamamiento, e incluso nos contentásemos con considerarlo como un dirigente misionero, parecido a otros dirigentes de mensajes, esta hipótesis no podría aplicarse a él, dirigente misionero inigualado en la devoción que mostraba por el Mensaje, en la fidelidad que le consagraba y en los sacrificios que le ofrecía hasta el último momento de su vida.

Toda su historia aporta testimonio de esto. Incluso cuando estaba sobre su lecho de muerte y su enfermedad se agravaba seriamente, no ha cesado de preocuparse de una batalla para la que él había establecido planes y para la cual había preparado el ejército de Usama. Era desde su lecho de muerte que no cesaba de dar las órdenes siguientes, entrecortadas por repetidas pérdidas de conocimiento: «¡Preparad el ejército de Usama! Ponedlo en pie de guerra...»¹.

Si el Profeta se ha mostrado tan preocupado por uno de los aspectos militares del Mensaje, incluso cuando se encontraba sobre su lecho de muerte, y sabiendo que moriría antes de haber cogido los frutos de esta batalla, ¿cómo puede concebirse que no se preocupase del porvenir del Islam y que no estableciese planes para protegerlo de los peligros que le acecharían después de su muerte?

En fin, un solo hecho, acaecido en tiempo de la última enfermedad del Mensajero, es suficiente para probar que él no había escogido este primer camino y que estaba a mil leguas de adoptar una actitud pasiva frente al porvenir del Mensaje, de ignorar el peligro de una actitud semejante, o de no preocuparse.

El relato siguiente ha sido narrado por todos los Sihah (Obras especializadas que reproducen los hadiz) auténticos) de los musulmanes, sunnitas y shiítas: se trata de aquello que el Profeta ha dicho en el momento de morir en presencia de varios testigos, entre los cuales estaba Umar Ibn Al-Jattab, los cuales Umar Ibn Al-Jattab: «Traedme el hombro (la plancha) y el tintero para escribiros una carta (testamento), gracias a la cual jamás os extraviaréis.»

Este gesto de guía, cuya autenticidad es unánimemente aceptada entre los musulmanes, muestra claramente que el Profeta pensaba en los peligros que planeaban sobre el porvenir, y que era profundamente consciente de la necesidad de inmunizar a la Umma contra la desviación y de proteger el Mensaje de los riesgos de relajamiento y destrucción. Por lo tanto, en ningún caso se puede contemplar la hipótesis de una actitud pasiva por parte del Profeta con respecto al porvenir del Llamamiento.

EL SEGUNDO CAMINO

El segundo camino que el Profeta podía escoger frente al porvenir del Mensaje, era el de adoptar una «actitud activa» y preparar un plan para su sucesión, que consistiría en confiar la tutela del Llamamiento y la dirección de la Experiencia a la Umma misma, la cual sería representada, según el sistema de la Shura (concertación), por la primera generación doctrinal que abarcaba al conjunto de los Muhayirin y de los Ánsar. Esta generación, representante de la Umma, sería el fundamento del poder y el eje de la dirección del Mensaje en el curso de su desarrollo.

Pero aún así, un examen serio de la situación general (que prevalecía en la época del Profeta) y de los hechos incontestables que se conocen del Mensajero, del Llamamiento y de la vanguardia islámica, refutan esta suposición y nos conducen a constatar que el Profeta no ha confiado a la Umma –representada por su generación de vanguardia (los Muhayirin y los Ánsar)– el cuidado de designar la dirección del Mensaje según el principio de Shura.

A continuación algunos puntos explicativos y demostrativos (de este examen):

A –si fuese cierto que el Profeta había adoptado una actitud pasiva frente al porvenir del Mensaje, preconizando la aplicación de un sistema de Shura (directamente después de su

muerte) que tuviese el poder de designar una dirección al Mensaje, esta actitud hubiera exigido del Profeta (y hubiese sido la menor de las cosas, o la cosa que más evidentemente debía hacer) aplicarse a familiarizar a la Umma y a los pioneros del Llamamiento con este sistema de Shura, sus reglas y sus detalles; conferirle un carácter religioso sagrado, a fin de preparar a la sociedad islámica (intelectual y espiritualmente) para acomodarse a él, sabiendo que ésta se constituía de tribus que no habían vivido, antes del islam, una situación política basada en la Shura, sino bajo un sistema clásico y tribal donde prevalecían, en gran medida, la fuerza, la fortuna y el factor de la herencia.

No obstante, es fácil constatar que el Profeta no ha desarrollado una actitud cuya naturaleza preparase a las gentes para un régimen de Shura y sus detalles legislativos. Si así hubiesen sido, se habría reflejado del modo más natural en los dichos del Mensajero, en la mentalidad de la Umma, o, al menos, en la mentalidad de la generación de vanguardia considerada responsable de la aplicación del sistema de Shura. Ahora bien, buscando en los hadices del Profeta, no encontramos ninguna imagen legislativa precisa del sistema de Shura; y cuando examinamos la mentalidad de la Umma o la de su generación de vanguardia, no hallamos ninguna mención ni ningún reflejo preciso de acción alguna, de preparación para este sistema.

En efecto, la generación de vanguardia comprendía dos tendencias:

1. – La tendencia dirigida por Ahl-Al-Bait.
2. – La tendencia representada por la Saqifa y el Califato que ha tomado el poder efectivo después de la muerte del Profeta.

En lo que concierne a la primera tendencia, ésta creía en la «pre-designación» y en el Imamato, poniendo el acento sobre el parentesco (con el Profeta). Esta corriente no ha hecho nada que pueda dejar entender que ella creía en la idea de Shura.

En cuanto a la segunda, todos los hechos en la vida práctica y en los actos de sus adherentes, muestran indudablemente que éstos no creían en el principio de Shura, y que no habían fundado su ejercicio del poder sobre este principio. Ocurre lo mismo con todos los sectores musulmanes contemporáneos del período de la defunción del Profeta.

Citemos algunos ejemplos para apoyar esta afirmación:

Cuando el estado de salud de Abu Baker se ha agravado, ha designado a Umar Ibn Al-Jattab para su sucesión (al Califato) y ha pedido a Uzmán que redacte su testamento:

«En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. He aquí lo que el Califa (sucesor) del Mensajero de Dios, Abu Baker ha confiado a los creyentes y a los musulmanes: Que la paz sea con vosotros. Alabanza a Dios. He designado para vosotros a Umar Ibn Al-Jattab. Escuchadle pues, y obedecedle.»

Y cuando Abdur Rahman Ibn Awf se ha acercado junto a él y le ha preguntado: «¿Cómo estás, oh Califa del Mensajero del Dios?», éste ha respondido: «Estoy moribundo. Y vosotros, vosotros habéis agravado aquello que me hace sufrir, cuando viendo que he designado a uno de entre vosotros, cada uno de vosotros ha tenido la nariz inflada y pedía la designación para sí.»'

Este procedimiento de sucesión al Califato y la protesta que ha suscitado entre la oposición, muestra que el Califa (Abu Baker) no pensaba con mentalidad de Shura; estimaba tener derecho a nombrar su sucesor, y que esta nominación imponía a los musulmanes obediencia. No se trataba pues de una simple proposición de candidatura, sino de una obligación y de una nominación.

Se puede observar como Umar Ibn Al-Jattab estimaba que tenía derecho a imponer a los musulmanes un sucesor al Califato; así ha designado a seis personas y les ha pedido que escojan a una entre ellas para ser Califa, sin dejar al conjunto de los musulmanes ningún papel real en esta «elección».

Es decir, ni el procedimiento adoptado por el primer Califa (Abu Baker) para asegurar su sucesión, ni el del segundo Califa (Umar Ibn Al-Jattab) reflejaban un espíritu de Shura.

Igualmente, al referirnos a las declaraciones y actitudes del uno y del otro (de los dos Califas), no observamos huellas de este espíritu de Shura.

Así, cuando se ha hecho a Umar una pregunta acerca de su su-cesión, éste ha dicho: «Si uno de estos dos hombres (Salim Mawla Ibn Abu Huthaiqa y Abu Ubaida Al-Yassah) hubiera estado allí, yo se la habría confiado y hubiese confiado en él. Y si Salim estuviese vivo, yo lo hubiese hecho sin shura.»

En cuanto a Abu Baker, en su lecho de muerte confiaba a Abdur Rahman Ibn Awf: «Me hubiese gustado haber preguntado al Mensajero de Dios, a quien volvía este asunto (la sucesión), de esta forma, nadie lo hubiese disputado.»

Cuando los Ánsar, reunidos en la Saqifa, decidieron designar a uno de los suyos para dirigir a los musulmanes después de la muerte del Profeta, uno de ellos se alarmó:

~¿«Y si los Muhayirin de Quraish se opusiesen haciendo valer su derecho (a la sucesión, al Califato) en su calidad de Muhayirin, fieles compañeros del Profeta y miembros de su familia?»

—Nosotros les diríamos entonces: «Un Califa de los nuestros - y uno de los vuestros. Es nuestra última palabra», le respondieron.

Efectivamente, Abu Baker se dirigió a ellos (los Ánsar) e hizo el siguiente discurso: «Nosotros los Musulmanes Emigrados (muhayirin), fuimos los primeros en convertirnos al Islam. Las gentes nos han seguido. Somos la tribu del Mensajero de Dios y descendemos de los árabes más honorables». Y cuando los Ánsar sugirieron que el Califato volviese alternativamente a los Ánsar y a los Muhayirin, Abu Baker respondió: «Cuando

vino el Mensajero de Dios, los árabes no quisieron renunciar a la religión de sus ancestros. Es por esto que se opusieron a él y le causaron dificultades. Dios designa a los primeros Emigrados de su tribu (del Profeta) para creer en él. Ellos son por consiguiente los primeros en adorar a Allah sobre la Tierra. Ellos tienen más que nadie el derecho a la sucesión. Nadie puede disputarles este derecho sino injustamente.» Y cuando Al Habbab Ibn al-Mundir se dirigió a los Ánsar para incitarles a permanecer en su posición diciéndoles: «Sujetad bien lo que tenéis entre vuestras manos. Las gentes viven bajo vuestra sombra y sobre vuestra tierra. Si éstos (los emigrados) se niegan, entonces un príncipe nuestro y un príncipe suyo» Umar Ibn Al-Jattab le respondió: «Jamás se reúnen dos espadas en una funda... Aquel que nos dispute el poder y la sucesión de Muhammad, de quien somos a pesar de todo los compañeros fieles y la tribu, no puede ser sino un falso, con tendencia al pecado o comprometido en una gran falta.»

El procedimiento de designación de un sucesor, adoptado por el primer Califa y por el segundo, la ausencia de protestas contra este procedimiento, el espíritu general que prevalecía el día de la Saqifa entre las dos alas rivales de la generación de vanguardia (los Muhayirin y los Ánsar), la tendencia manifiesta de los Muhayirin a limitar el poder a sí mismos excluyendo a los Ánsar, su insistencia sobre las consideraciones hereditarias, según las cuales la tribu del Profeta tenía prioridad en la sucesión por encima de los demás árabes, la disposición de muchos Ánsar a aceptar la idea de dos Emires (califas), uno entre los Ánsar, otro entre los Muhayirin, el hecho de que Abu Baker haya manifestado, el día en que fue llevado al Califato, su pesar por no haber preguntado al Profeta a quien volvería la sucesión... todo eso muestra de una manera indiscutible, que esta generación de vanguardia de la Umma Islámica (incluido el sector que ha tomado el poder tras la muerte del Profeta) no pensaba con espíritu de Shura y que no tenía una idea precisa de este sistema. ¿Cómo se puede concebir entonces, que el Profeta haya obrado con vista a preparar a los musulmanes para el sistema de Shura, y formado la generación de Muhayirin y de Ánsar para que ella se encargue de la dirección del Llamamiento según este sistema, en tanto que no observemos ninguna aplicación consciente, ni tampoco ninguna idea precisa de este sistema entre esta misma generación? Por otra parte, no sabría concebirse que el Mensajero haya instituido este sistema y haya definido su noción y su legislación, sin aplicarse a preparar a los musulmanes para ello.

De lo que precede, resulta que el Profeta no ha propuesto a la Umma el sistema de Shura como solución a su sucesión, puesto que normalmente no es posible que un proyecto de esta importancia haya podido ser debatido de una forma proporcional a su importancia, y que no deje rasgo alguno en ninguna parte.

Recapitulemos para explicar mejor nuestro razonamiento:

a) El sistema de Shura era, por su propia naturaleza, una novedad para el término medio de los musulmanes de la época; un término medio que no había conocido ningún régimen gubernamental estructurado. Era indispensable, por consiguiente, dirigir una campaña intensiva de explicación sobre este tema, como ya hemos mencionado.

b) La Shura, en tanto que idea, es una noción turbia. Para aplicarla, no bastaba pues con enunciarla sin explicar los detalles, reglas y criterios susceptibles de hacer que la balanza se inclinase de un lado o de otro en caso de algún desacuerdo en la Shura, y sin precisar si estos criterios debían estar basados en el número y la cantidad o en la calidad y la experiencia. Bastantes otros detalles, susceptibles de determinar los diferentes aspectos de la Shura y de hacerla practicable y aplicable directamente después de la muerte del Profeta, debían haber sido puestos en evidencia, si el Guía del Mensaje hubiese verdaderamente lanzado y escogido esta idea para resolver el asunto de su sucesión.

c) La Shura es, en verdad, la expresión del ejercicio del poder, de una forma o de otra, por parte de la Umma, y la determinación de la suerte del gobierno mediante la concertación. Se trata pues de una responsabilidad que deben asumir un gran número de ciudadanos, es decir, todos aquellos que se sienten concernidos por la Shura; lo que significa que si ésta constituye una prescripción jurídica (legal), destinada a ser aplicada después de la muerte del Profeta, el mayor número de estos ciudadanos hubiesen debido estar informados de ello, dado que ellos tañían el deber de participar activamente en ello y que cada uno de ellos asumía allí su parte de responsabilidad.

Todo eso demuestra que, si el Profeta hubiese optado por el sistema de Shura como medio de asegurar la dirección de la Umma después de su desaparición, le hubiese sido indispensable lanzar amplia y profundamente la idea de Shura, preparar en ella a todo el mundo psicológicamente, rellenar todas las grietas, y explicar todos los detalles susceptibles de hacerla practicable. Ahora bien, es imposible que el Profeta haya lanzado la idea de Shura a este nivel (de profundidad, de calidad y de cantidad) y que no quedase de ello ningún rasgo sobre todos los musulmanes que han vivido con él (el Profeta) hasta su muerte.

Se podría construir otra hipótesis con este propósito, a saber, que el Profeta habría lanzado la idea de Shura tan amplia y extensamente como la situación lo hubiese exigido, pero que ciertas motivaciones políticas aparecidas súbitamente habrían disimulado la verdad e impuesto a las gentes el guardar silencio sobre lo que hubiesen oído del Profeta, con respecto a la Shura, sus estatutos y detalles.

Pero una tal hipótesis apenas resiste al axamen, puesto que motivaciones semejantes, se diga lo que se quiera, no incluyen a los Compañeros que no habían participado en los sucesos políticos que se han desarrollado después de la muerte del Profeta, ni en la reunión de la Saqifa. Ellos se habían mantenido aparte de estos sucesos. Estos musulmanes representan numéricamente una gran parte de toda la sociedad, sea cual sea su grado de politización. Si la idea de Shura hubiese sido lanzada por el Profeta de la forma que hemos señalado no hubiese sido oída únicamente por aquellos que sintieran motivaciones políticas, sino que sería difundida de forma natural por medio de los Compañeros, como fue el caso en la difusión de los textos proféticos, concernientes a las virtudes del Imán Alí y su calidad de regente (Wasi), por mediación de estos Compañeros. ¿Por qué las motivaciones políticas no han impedido que nos lleguen, gracias a los Compañeros, los cientos de Hadaiz (plural de hadiz) del Profeta acerca de las virtudes de Alí, de su cualidad de regente y su autoridad, aunque eso (estos Hadaiz) no fuese favorable para la

situación que prevalecía en aquella época, en tanto que sí han impedido que los relativos a la idea de Shura nos sean transmitidos? ¿No es esta una paradoja insostenible? mejor aún, incluso aquellos que representaban la tendencia dominante en aquella época, no invocaban el lema de la Shura (como una referencia atribuida al Profeta), cuando divergencias políticas les hacías a menudo oponerse los unos a los otros, en tanto que se encontraban en una situación en la que esta invocación hubiese podido favorecerles. Tomemos un ejemplo: Talhase ha revuelto contra la designación de Umar por Abu Baker para la sucesión y la ha desaprobado públicamente; sin embargo, no ha pensado en juzgar la carta de Shura contra esta denominación haciendo valer que la actitud de Abu Baker sería contraria a los Hadaiz del Profeta concerniendo la shura y la elección. Si un argumento semejante tuviese fundamento, ¿habría él dejado de utilizarlo?

B) Si el Profeta hubiese verdaderamente decidido confiar la responsabilidad de proseguir con la acción islámica de cambio a la generación de vanguardia, que incluía los Emigrados y los Partisanos de entre los Compañeros, se hubiese visto obligado a movilizar intensamente a esta generación, sobre los planos misionero e intelectual, con el fin de que ésta pudiese poseer profundamente la teoría (islámica), traducirla a la práctica seguidamente de una manera consciente, y hallar soluciones conformes con el Mensaje, para los diferentes problemas que se le plantearían continuamente al Movimiento. Tal acción de movilización intensiva y general, hubiese sido tanto más indispensable en cuanto que el Profeta, que había ya predecido la caída de Ciro y de César, sabía pertinentemente que grandes conquistas aguardaban al Llamamiento, que la Umma debería por consecuente prepararse para sumir la responsabilidad de iniciar en el Islam a los pueblos conquistados, y de tomar precauciones contra los peligros de esta apertura sobre el mundo, aplicando las prescripciones de la legislación islámica en la países conquista-dos y entre sus pueblos. Ahora bien, aunque la generación de vanguardia haya sido la más honesta de todas las que han heredado sucesivamente el Llamamiento después de ella, no se distinguen en ella los reflejos de esta preparación especial susceptible de convertirla en apta para asumir la, responsabilidad del Llamamiento y la asimilación profunda de sus conceptos.

En este sentido observamos, que la totalidad de Hadaiz Profeti-ce concernientes al dominio de la legislación, no sobrepasa algunas centenas; en tanto que el número de Compañeros era, según los libros de historia, de alrededor de 12.000, que convivían mañana y tarde con el Profeta en un mismo país, y en una misma mezquita, Cuando se comparan estas dos cifras, ¿pueden verse indicios de una preparación especial con vistas a dirigir un poder islámico?

Tomemos otro ejemplo que sirva igualmente para corroborar nuestra afirmación de la inexistencia de una tal preparación. Se sabe en efecto, que los Compañeros evitaban tomar la iniciativa de plantear cuestiones al Profeta: hasta tal punto, que, alguno de ellos, cuando tenía alguna cosa que preguntarle, preferían la venida de un visitante (de un beduino que venía del exterior de la ciudad), con la esperanza de que éste plantease la cuestión de la cual él mismo quería conocer la respuesta. Ellos estimaban una superfluidad, que debía evitarse, plantear cuestiones sobre los estatutos de problemas que aún no existían. De ello dan testimonio estas resoluciones que Umar pronunció desde su pulpito:

«Por Dios, prohíbo que un hombre plantee cuestiones sobre aquello que no existe, porque el Profeta ha explicado lo que existe.» Y también «No está permitido plantear cuestiones sobre lo que no ha sucedido. Dios ha tomado su decisión acerca de aquello que es (existe efectivamente).»

Ibn Umar ha respondido a un hombre que ha venido a plantearle una cuestión acerca de un problema determinado: «No plantees cuestiones sobre aquello que no ha llegado, pues yo he oído a Umar Ibn Al-Jattab maldecir a aquel que plantea cuestiones sobre lo que aún no se ha producido.»

De la misma forma, cuando alguien interrogó a Abu Bin Kaab acerca de un asunto, éste le respondió:

- «¿El problema acerca del cual tú me planteas la cuestión, se ha producido ya?
- No, dijo el interlocutor.
- Espera entonces hasta que se produzca.»

Un día, cuando Umar leía el Corán, se ha detenido sobre este versículo: «... Nos hemos hecho surgir cereales, viñas y legumbres, olivos y palmeras, espesos jardines, frutos y pastos...», preguntándose a sí mismo: «Bien, hemos comprendido todo eso, ¿pero qué quiere decir «pastos»?», diciendo él mismo: «Por Dios que esto es una pena inútil. Si no sabéis lo que quiere decir «pastos», eso no es grave. Buscad lo que Dios os ha explicado en el Libro y seguidlo. En cuanto a lo que os es desconocido, confiadlo a Dios.»

Todos estos ejemplos muestran, por consiguiente, que existía entre los Compañeros una tendencia a no plantear cuestiones sino dentro del límite de los problemas precisos y puntuales efectivamente.

Y es esta tendencia la causa del limitado número de Hadaiz que ellos han relatado del Profeta, concernientes a la legislación, y la razón por la cual los musulmanes han recurrido a fuentes de legislación aparte del Corán y de la Sunna, tales como «el istihsan» (juicio prudencial), «el qiyas» (analogía) y bastantes otros tipos de lyytihad (juicio personal), en los cuales juega un papel determinante el elemento personal de Muiyytahid (Doctor de la Ley); lo que ha conducido a la infiltración de la personalidad del hombre, de sus gustos y concepciones particulares, en la Legislación (Divina).

Esta tendencia es contraria a una preparación misionera especial, necesitada de una gran acción de formación cultural y de una toma de conciencia de los problemas que no tardarían en plantearse a la dirección y para los cuales ésta debería encontrar soluciones conformes con la Ley Islámica.

Igual que, los Compañeros han evitado interrogar al Profeta de su propia iniciativa, de la misma forma han omitido tomar nota de sus palabras y de su Sunna, aunque ésta constituye la segunda fuente de la Legislación Islámica y el tomar notas sea el único medio susceptible de conservar y de inmunizarla contra los riesgos de pérdida y desviación.

A propósito de esto, Al Hariwi, citando en su «Tham Al-Kalam» a la haya Ibn Saad, ha relatado este testimonio de Abdullah Ibn Diñar: «Ni los Compañeros ni los siguientes (Al Tabí'in) tomaban notas de los Hadaiz del Profeta. Se han contentado con aprenderlos oralmente y con memorizarlos». Según el «Tabaqat» de Ibn Saad, el segundo Califa (Umar) reflexionaba durante un mes sobre la mejor decisión (o actitud) a tomar con respecto a la Sunna del Profeta. Él determinó prohibir que fuera puesta por escrita. De ahí, ha resultado que esta Sunna, la referencia más importante del Islam después del Noble Libro (el Corán), ha permanecido durante unos 250 años a merced del destino, amenazada al olvido, a la desviación, o a la muerte de los «memorizadores» (Hafidun).

Dicho eso, ¿cómo se puede, concebir, por un instante, que los partidarios de esta tendencia ingenua (sí es que verdaderamente se trataba de ingenuidad) que desdeñaban plantear cuestiones sobre un problema antes de que se produjera efectivamente, y que se negaban a poner por escrito, la Sunna del Profeta una vez decretada, estén completos para dirigir el nuevo Mensaje, durante la etapa más importante y más difícil de su larga marcha? Peor, ¿cómo se puede imaginar que el Profeta haya podido dejar su Sunna dispersa, sin forma escrita ni precisión, a la vez que ordenaba a sus fieles aferrarse a ella?

Si preparaba verdaderamente a los musulmanes para la idea de Shura, ¿no hubiese sido necesario fijar la constitución de la Shura y precisar su Sunna, a fin de que la Shura siguiera una dirección concreta y determinada protegida de los caprichos?

La única explicación racional de la actitud del Profeta, ¿no es la de que había preparado al Imam Alí para que fuese la máxima autoridad y el dirigente de la experiencia islámica después de él, enseñándole «mil capítulos del saber» y confiándole la integridad de su Sunna? Puesto que la única excepción a la regla dominante o a la tendencia dominante (aquella que omitía poner por escrito los Hadaiz del Profeta) se encontraba encarnada por «Ahl al Bait». En efecto, según los relatos referidos de los Imames de Ahl Al Bait, ellos se habían aplicado desde el principio a poner por escrito todos los Hadaiz Proféticos. Ellos habían conservado, según estos relatos, un libro voluminoso que contenía toda la Sunna (costumbres jurídico-religiosas) profética, dictada por el Mensajero y escritas de la mano del Imam Alí Ibn Abu Talib.

Los sucesos acaecidos después de la muerte del Profeta han demostrado que la generación de los Emigrados y los Partisanos no poseía instrucciones precisas concerniendo muchos de los problemas que el Llamamiento debía encontrar inevitablemente después de la desaparición del Guía; hasta tal punto, que ni el Califa titular ni sus consejeros sabían exactamente cual era el estatuto jurídico (legal) que debía aplicarse sobre una gran superficie de territorios conquistados por el Islam, ni tampoco si éstos debían ser repartidos entre los combatientes y convertirse en el legado piadoso de los musulmanes. ¿Cómo se puede pensar, entonces, que el Profeta afirme a los musulmanes que ellos conquistaron los territorios de Ciro y de César, y que confíe a la generación de los Muhayirin y los Ansar la tutela del Llamamiento y la responsabilidad de esta conquista, sin informarles del estatuto que debería ser aplicado a esta gran superficie del mundo sobre la que se extendería el Islam?

Y aún peor; podemos constatar, que la generación contemporánea del Profeta no tenía las ideas claras ni precisas incluso acerca de cuestiones de orden religioso (cultural), como en el caso de la oración de los difuntos. Aunque esta oración constituía una práctica cultural que el Profeta llevaba a cabo centenares de veces en público y delante de la masas que asistían a los funerales y a las oraciones, muchos Compañeros no parecían creer en la necesidad de conocer su forma exacta, en tanto que el propio Mensajero la dirigía, y en tanto que ellos podían contentarse con seguirlo pasivamente y paso a paso en sus movimientos. La prueba es que no han tardado en divergir sobre el número de Takbir en esta oración.

Según al Tahawi, citando a Ibrahim: «El Profeta ha entregado el alma y los musulmanes no estaban de acuerdo sobre el número de Takbir que se deben pronunciar sobre los restos mortales. Uno decía: «Yo he oído que el Mensajero de Dios hacía siete Takbirs», otro afirmaba: «Yo he oído que el Mensajero de Dios hacía cinco Takbirs.» Han permanecido en desacuerdo hasta la muerte de Abu Baker. Y cuando Umar ha accedido al Califato y ha constatado este desacuerdo, se ha sentido muy apenado. Ha convocado algunos compañeros del Mensajero de Dios y les ha dicho; «vosotros. Compañeros del Mensajero de Dios, cuando caéis en el desacuerdo, las gentes os siguen en este desacuerdo, y cuando os ponéis de acuerdo sobre un asunto, las gentes también se ponen de acuerdo. ¡Ved pues sobre lo que os ponéis de acuerdo!» Era como si les hubiese despertado. Ellos han dicho entonces: «Tienes toda la razón.»

Esto confirma que los Compañeros contaban a menudo con la persona del Profeta, en vida de éste, y no sentían necesidad de asimilar los estatutos y conceptos de la legislación en tanto que él mismo se ocupaba de ello.

Se podrá alegar, que el retrato de los Compañeros pintado de esta forma (con todo lo que lleva consigo de hechos que muestran su incompetencia para dirigir el Mensaje), está en contradicción con lo que todos conocemos: a saber; que la educación que el Profeta había dado a los Compañeros ha registrado un gran éxito y ha permitido que se formase una maravillosa generación misionera.

Nosotros respondemos a esta objeción, que el retrato real que hemos pintado de la generación de vanguardia no se opone a la alta apreciación en que tenemos la acción educativa que el Mensajero había conducido durante su noble vida. Puesto que, al mismo tiempo que creemos que la acción educativa-Divina por excelencia y el ejemplo característico de revelaciones misioneras a lo largo de la historia, estimamos que para llegar a esta creencia y hacer una apreciación justa del resultado de esta educación, es necesario evitar el disociar este resultado de las circunstancias y peripecias de la educación, y ver la calidad separadamente de la cantidad. Para explicarnos, tomemos el siguiente ejemplo. Cuando queramos apreciar la aptitud de un profesor que imparte enseñanza de lengua y literatura inglesas, no nos limitaremos a examinar el grado de conocimiento (en la materia) al que han llegado los estudiantes, sino que debemos tener en cuenta el número de cursos que han realizado, el grado de su conocimiento en la materia antes del comienzo de esos cursos, el grado de su alejamiento o proximidad para con los ambientes de la lengua y literatura inglesas, la suma de dificultades y obstáculos

excepcionales con los que ha tropezado la operación de enseñanza, la meta que el profesor se había fijado al enseñar a sus estudiantes esta lengua y esta literatura y el coeficiente determinado del resultado final de dicha operación educativa en relación con otras operaciones de enseñanza.

Volvamos al tema de la apreciación de la operación educativa conducida por el Profeta, En este dominio, debemos tomar en cuenta lo siguiente:

a) La corta etapa durante la cual el Profeta ha podido ejercer su acción educativa. Ésta, no sobrepasa los dos decenios, en lo que se refiere a los pocos Compañeros que le han seguido desde sus comienzos; un decenio, para la mayor parte de los Partisanos; y tres o cuatro años, para los muy numerosos Musulmanes que se han convertido el Mensaje Islámico a partir de la Reconciliación de Hudaibiyya, pasando por la Conquista de la Mecca.

b) La situación anterior en la que vivían estos Compañeros sobre los planos intelectual, espiritual, religioso y de comportamiento antes de que el Profeta hubiese emprendido su acción misionera; y la ingenuidad, la espontaneidad y el vacío que caracterizaban los diferentes aspectos de su vida. No hay necesidad de una explicación suplementaria para este último punto, puesto que es evidente, si se tiene en cuenta que el Islam consistía en una acción de ámbito superficial en la sociedad, sino en una transformación radical y en una reestructuración revolucionaria de una Umma nueva, es decir, hasta qué punto era profundo el foso moral que separaba la situación anterior a la acción del Mensajero, y la nueva situación surgida cuando él ha emprendido su acción.

c) El hecho de que el período durante el cual el Profeta difundía el Mensaje fuera rico en sucesos, en luchas políticas y militares sobre diversos frentes; conllevando que, la naturaleza de la relación entre el Mensajero y sus Compañeros, fuese diferente de la naturaleza de la relación entre Jesucristo y sus Discípulos, caracterizándose la primera relación por la posición del Profeta en tanto que educador, comandante de las campañas militares y jefe de Estado, y la segunda por la posición de Jesús en tanto que profesor y educador disponible, consagrado a la formación de sus discípulos.

d) Las incidencias sobre los Musulmanes, las confrontaciones que éstos han tenido, con «Las Gentes del Libro» y con las diferentes culturas religiosas. Efectivamente, este contacto permanente entre el Islam y las ideas que propagaban los adversarios al nuevo Mensaje (en este caso los adeptos de las culturas religiosas anteriores) constituía una fuente de inquietud y de problemas constantes; y ha conducido, como se sabe, a la formación de una corriente de pensamiento que se ha infiltrado, involuntariamente o por malevolencia, en muchos de los dominios del pensamiento. Basta con echar un vistazo escudriñador sobre el Noble Corán, para descubrir la amplitud del contenido del pensamiento contrarrevolucionario, y como la Revolución trataba de llamar la atención sobre esto y de refutarlo.

e) La finalidad que el gran Educador (el Profeta) perseguía en un plano general durante este período, era la de formar una base popular sana, con la cual la nueva dirección del

Mensaje pudiese tratar y continuar la Experiencia islámica. La finalidad (transitoria) del Profeta en esta época, no era la de llevar la Umma a un nivel en el que ella misma pudiese encargarse de la dirección del Llamamiento, es decir a un nivel en el que hubiese asimilado perfectamente el Mensaje, con un conocimiento jurisprudencial profundo e integral de sus estatutos (del Mensaje) y una completa fusión con sus concepciones. La determinación de la finalidad para este período, de la manera que acabamos de señalar, era completamente lógica y se imponía por la naturaleza de la acción de cambio. Pues no era razonable fijar una finalidad, sino según las posibilidades prácticas existentes; y no existían posibilidades en un caso al que el Islam se veía confrontado, sino dentro de los límites que hemos subrayado, dado que el foso moral, espiritual, intelectual y social entre el nuevo Mensaje y la realidad corrompida que prevalecía en aquella época, no permitía elevar a la Umma al nivel en el que ella misma pudiese dirigir, directamente, el Mensaje. La dirección de la experiencia de transformación a una regencia asegurada por el Imamat de los Ahl Al Bait y el Califato del Imam Alí, era una necesidad que imponía la lógica de la acción revolucionaria.

f) Una gran parte de la Umma, cuando la desaparición del Profeta, se constituía de los llamados musulmanes de la conquista; es decir, aquellos que se habían convertido al Islam después de la Conquista de la Meca y una vez que el Nuevo Mensaje fuera el dueño de la situación, hablando de una forma político-militar, en la Península Arábiga. Con estos musulmanes, el Profeta no ha podido tener apenas contactos, durante el corto período comprendido entre la conquista de la Mecca y su desaparición. Igualmente, estos escasos contactos que él ha mantenido con dichos musulmanes, han sido sobre todo en tanto que Gobernante, en razón de la naturaleza de la fase que atravesaba el Estado islámico es durante esta fase que la idea de los «corazones por reunir» había aparecido y ha encontrado su sitio en la legislación del Zakat y en otros dominios. Ahora bien, esta parte de la Umma no estaba separada de las otras partes. Al contrario, estaba íntimamente ligada, influenciaba y padecía sus influencias.

En vista de estos seis puntos, podemos constatar que la educación Profética fue muy fructífera; realizó una transformación inigualable y formó una generación que respondía a la finalidad del Profeta de constituir una base popular, presta a rodear la dirección de la Nueva Experiencia y a sostenerla. Es por ello que se observa que esta generación cumplía bien con su papel de base popular irreprochable en tanto que el Profeta se hiciese cargo de la dirección del Mensaje. Y si esta generación hubiese conservado, después del fallecimiento del Profeta, la vía que Dios le había trazado, la base hubiese continuado su papel perfecto. Pero eso no significa en ningún caso que estuviese efectivamente preparado para asegurar ella misma la dirección de la Nueva Experiencia. Puesto que una tal preparación hubiese necesitado entre esta generación, una mayor fusión espiritual con el Mensaje, una mayor fe en él, un mayor conocimiento de sus prescripciones, de sus conceptos y de sus diferentes puntos de vista sobre la vida, una mayor purificación en las filas de los Musulmanes con el fin de deshacerse de los hipócritas, de los intrusos y de los elementos subversivos, y de los «corazones por ganar» (al mu'allafa quíubuhum) que constituían aún una gran parte de esta generación (bien sea por su número o por las posiciones históricas que ocupaban) y ejercían influencias tanto más negativas que el Corán relata cuando habla de los hipócritas, de sus maquinaciones y actitudes. Ciertamente, esta generación con elementos muy buenos tales como Salman, Abu Dharr,

Ammar, etc, a los cuales la Experiencia islámica había podido dar una formación misionera de un nivel sublime fundiéndolos en su crisol. Pero la presencia de estos pocos elementos, entre la extensa generación en cuestión, no demuestra que ésta haya alcanzado en su conjunto, el grado de formación que justificara el que se le confiara la misión de dirigir el Llamamiento sobre la base de la Shura.

Incluso entre aquellos que habían alcanzado un alto nivel de adoctoramiento en medio de esta generación, la mayoría no poseía las cualidades requeridas que permiten suponer su aptitud misionera para dirigir la Experiencia sobre el plano intelectual y cultural, y esto a pesar de su devoción y de su profundo y sincero apego al Islam. Ya que ésta no es una teoría humana susceptible de precisarse intelectualmente con la práctica y la aplicación, y cuyos conceptos puedan cristalizarse a través de la experiencia. El Islam es, ante todo, un Mensaje Divino en el cual las prescripciones y las nociones son predeterminadas; y Dios ha provisto todas las legislaciones generales que la Experiencia necesita. Para dirigir pues esta Experiencia, es absolutamente necesario asimilar todos los límites y todos los detalles del Mensaje, y tener una conciencia profunda de todas sus concepciones. De otra forma, se correría el riesgo de interpretar de una manera personal sus axiomas y sus postulados, los que podría llevar a la Experiencia a sufrir reveses en su encaminamiento, riesgo tanto más grave en tanto que el Islam es el Mensaje Divino Final o «el Sello de los Mensajes Divinos», y que este hecho se extiende a lo largo del tiempo y traspasa los límites de lo «temporal», lo «regional» y lo «nacional». Es por ello que no debe suceder que su dirección, fundamento de esta extensión, esté basada sobre el principio de «el ensayo y el error», principio que conlleva el riesgo de la acumulación de errores (a través de la extensión del tiempo) y, por consiguiente, del nacimiento de grietas y derrumbamiento de la Experiencia.

Se pueden formular las conclusiones que acabamos de extraer, de la manera siguiente: la acción educativa que el Profeta había ejercido en un plano general sobre los Muhayirin y los Ánsar no tenía por naturaleza el preparar una dirección consciente, intelectual y política para el porvenir del Llamamiento y el proseguimiento de la operación de cambio emprendida por el Mensajero, sino el edificar una base popular consciente, susceptible de sostener la dirección del Llamamiento, en vida del Profeta y después de su muerte.

Toda suposición que trate de hacer creer que el Profeta había obrado con vista a confiar la dirección y la tutela del Llamamiento inmediatamente después de su desaparición, a la generación de los Muhayirin y los Ánsar, acusaría implícitamente al mayor, al más clarividente guía de toda la historia de las experiencias revolucionarias (de transformación), de ser incapaz de distinguir el grado de conciencia requerido al nivel de la base popular del Llamamiento, grado de conciencia requerido al nivel de la dirección del Mensaje o de su Imamato (vanguardia) ideológico y político.

C) El Llamamiento es una operación de transformación y un modo de vida nuevo. Lleva consigo pues, la reconstitución de la Umma y la extirpación de la raíces y secuelas de la «yahiliyya» (la sociedad preislámica).

La Umma Islámica –en su conjunto– no había vivido esta operación de cambio sino durante un decenio, como máximo. Ahora bien, este corto período normalmente no es suficiente según la lógica de los mensajes doctrinales y de los movimientos revolucionarios (de cambio) para formar, entre la generación que haya vivido apenas durante diez años la experiencia del cambio, un nivel de conciencia, de objetividad, de liberación de las secuelas del pasado y de asimilación de los datos del nuevo mensaje, susceptible de calificarla para la tutela del Mensaje y la responsabilidad de continuar sin dirigente la operación del cambio. Para que la Umma hubiese podido alcanzar el nivel que la calificase para asegurar esta tutela, ella hubiese necesitado un período más largo de regencia. Ahí reside la lógica de todos los mensajes doctrinales.

Pero esta afirmación no traduce solamente una simple deducción. También expresa una verdad que los sucesos acontecidos después de la muerte del Profeta y Dirigente corroboran y que ha aparecido a la luz del día, medio siglo (o quizás menos) más tarde a través del ejercicio del poder (la dirección y la tutela del Llamamiento) por parte de la generación de los Muhayirin y los Ánsar. En efecto, apenas un cuarto de siglo después de que esta generación se ha encargado de la tutela del Llamamiento, el «Califato bien dirigido» la experiencia misionera han comenzado a derrumbarse bajo los violentos golpes de los antiguos enemigos del Islam –pero operando esta vez desde el interior del Llamamiento, y no desde el exterior– que habían podido infiltrarse progresivamente en los centros de influencia, y apoderarse insolente y violentamente de la dirección aprovechándose de su falta de conciencia. No han tardado en presionar a la Umma, así como a su personalidad y a su dirección. De ahí ha surgido que la dirección del Mensaje se transformara en una propiedad hereditaria que ridiculizaba la dignidad de los fieles, asesinaba a los inocentes, derrochaba los bienes de la Umma, suspendía las penas prescritas, congelaba los dispositivos de la Ley, y disponía a su antojo los destinos de los musulmanes; y que las prebendas (al-fay') y los bienes se convirtieran en una granja privada de los Quraish; y el Califato, un balón con el que jugaban los chiquillos de los Omeyas.

De esta forma, la Experiencia del Mensaje tras la muerte del Profeta y los resultados un cuarto de siglo más tarde, corroboran la conclusión que hemos deducido más arriba y según la cual: confiar la dirección (o el Imamato) intelectual y política a la generación de los Ánsar y de los Muhayirin, directamente después de la muerte del Profeta, es una medida prematura, y por consiguiente no es razonable pensar que el Profeta, haya tomado tal medida.

EL TERCER CAMINO

De los tres caminos que se presentaban ante el Profeta, éste es el único que parecía adaptado a la naturaleza de la situación, y razonable a la luz de las circunstancias del Mensaje y de sus adeptos, así como de la conducta del Mensajero. Se trataba, para el Profeta, de tomar una actitud activa frente al porvenir del Llamamiento después de su muerte, designando, por orden de Dios, a un personaje, escogido en función de su arraigamiento en la entidad del Mensaje, y asegurándole una formación especial de dirigente misionero con el fin de que éste pudiese encarnar la autoridad intelectual y la dirección política de la Experiencia, y continuar (después de la desaparición del

Mensajero), con el apoyo de la base popular consciente, constituida por los Ánsar y los Muhayirin, la dirección de la Umma y su edificación doctrinal para elevarla a un nivel que la calificase para asumir ella misma las responsabilidades de la dirección.

Este camino, como lo podemos constatar, es en efecto el único camino que podía garantizar la salvaguardia del porvenir del Mensaje y la protección de la Experiencia contra los riesgos de desviación en su línea de desarrollo. Y es esto lo que se produjo efectivamente.

Los relatos Proféticos concordantes que afirman que el Mensajero aseguraba un Compañero con una formación misionera particular y una cultura doctrinal especial, con vistas a prepararlo para asumir la tarea de la autoridad intelectual (alta referencia intelectual) y la dirección política (de la Experiencia) y que él le había confiado esta tarea así como el porvenir del Llamamiento, confirman que el Profeta y Guía han escogido en efecto el tercer camino que, como ya hemos visto, era el único camino válido que la naturaleza de la situación ponía en evidencia.

El Compañero en cuestión no era otro que Alí Ibn Abu Talib, designado por razón de sus profundas raíces en el Llamamiento, puesto que él había sido el primero en combatir por el Islam y contra todos sus enemigos; había sido criado por el Profeta en cuya casa había abierto los ojos al mundo; había crecido a su lado y había tenido todas las ocasiones de entenderse con él y de identificarse con su Línea. Nadie, que no fuese Alí, ha podido dotarse de todas estas cualidades.

Numerosos indicios corroboran que el Profeta se ha esmerado en asegurar una formación misionera especial para el futuro Imam Alí. De este modo, se sabe que el Mensajero le explicaba a menudo las diferentes concepciones y verdades del Llamamiento. El Profeta tomaba la iniciativa de promover debates de ideas cuando Alí no tenía cuestiones que plantearle. Se entretenía con él durante horas, para abrirle los ojos sobre las concepciones del Llamamiento y los problemas que éste (el Llamamiento) podría encontrar, así como los métodos de trabajo... y esto hasta el último día de su noble vida.

Abu Ishaq, citado por Al Hakim en su libro «Al Mustadrak», dice a propósito de esto: «Cuando he preguntado a Qatham Ibn Al Abbas, sobre cómo Alí había heredado del Profeta, me ha respondido: porque fue el primero en seguirle de entre nosotros, y el más determinado en apegarse a él.»

El «Huliya Al Awliya» nos relata el siguiente testimonio de Ibn Abbas. «Nosotros solíamos decir, que el Profeta había hecho a Alí setenta confianzas que no había hecho a ningún otro»

Al Nisai cita este testimonio del Imam Alí, relatado por Ibn Abbas: «Yo ocupaba junto al Mensajero de Dios una posición que no tenía ningún otro. Yo entraba en casa del Profeta de Dios cada noche. Si estaba en el acto de orar, él glorificaba a Dios y yo entraba. Y si no estaba orando, me invitaba a entrar.»

Se atribuyen igualmente al Imam Alí estos propósitos: «Yo tenía dos entradas en casa del Profeta, una durante la noche, la otra durante el día.»

Al Nisai relata este otro testimonio del Imam Alí: «Si yo planteaba cuestiones al Profeta, éste me respondía y cuando yo me callaba, es él quien comenzaba (a instruirme).»

También según Al-Nasai, Um Salma juraba que Alí fue el último de los musulmanes en ver al Profeta, y decía: «La mañana del día en que el Mensajero de Dios ha entregado al alma, éste esperaba la vuelta de Alí a quien había enviado para una comisión, yo creo; y ha preguntado tres veces: «¿Ha vuelto Alí? Éste ha vuelto antes de la salida del sol. Cuando ha entrado, hemos comprendido que el Profeta tenía algo confidencial que decirle. Por esto, hemos salido de la casa. Era la casa de Aisha. Yo era la última en salir de la casa y me he sentado justo detrás de la puerta. Yo era la más cercana a ésta de entre los asistentes. He visto a Alí aproximarse a él (el Profeta). Éste se ha puesto a confiarle secretos y a hacerle confidencias.»

En una oración célebre, el Imam nos describe su vinculación en su género, con el Mensajero Dirigente, y el particular cuidado con el cual éste lo formaba y preparaba (para la tutela del Llamamiento): «Vosotros conocéis mi cercano parentesco con el Mensajero y mi posición particular al lado de éste. Él me metía en su regazo cuando yo era muy pequeño. Me apretaba contra su pecho, me envolvía en su lecho, me hacía tocar su cuerpo y oler su perfume. Él masticaba los alimentos antes de ponerlos en mi boca. Nunca me ha oído mentir, ni me ha visto jamás cometer una falta en mis actos. Yo le seguía como el camello pequeño sigue a su madre. Cada día me enseñaba más de su moral y me ordenaba seguir su ejemplo. Cada año me llevaba a Hira, donde yo lo veía, cuando nadie podía hacer lo mismo. En estos momentos, el Islam reunía bajo un mismo techo al Mensajero, a Jadíya y a mí, que era el tercero. Yo veía allí la luz de la Revelación y del Profeta, y sentía allí el viento de la Profecía.»

Todos estos testimonios y bastantes otros nos dan una idea de la formación misionera que el Profeta aseguraba para el Imam Alí con vistas a elevarlo al nivel de la dirección del Llamamiento. Del mismo modo, la vida del Imam Alí después de la desaparición del Mensajero nos suministra numerosos indicios reveladores de esta formación doctrinal especial, la cual refleja los trazos y los resultados. De este modo, el Imam Alí se afirmaba como el refugio y la referencia, a quien el Califa recurría cada vez que se veía confrontado con un problema cuya solución desconocía. Y si en la historia de la Experiencia Islámica, bajo los cuatro Califas Bien Dirigidos no se conoce ningún caso en que el Imam Alí haya recurrido a alguien para preguntarle cual es la opinión del Islam sobre tal asunto o sobre tal otro, se pueden citar decenas de casos en los que los Califas en el poder se veían obligados a recurrir a él, a pesar de las reservas que tenían a este propósito.

Si son numerosos los indicios que muestran como el Profeta preparaba el Imam Alí especialmente para confiarle la dirección del Llamamiento después de su desaparición, existen otras tantas indicaciones que demuestran que el Mensajero había hecho público su plan (de sucesión) y que había designado pública y oficialmente al Imam Alí para asegurar la dirección intelectual y política del Llamamiento. Así lo atestiguan el Hadiz Al-Dar,

Hadiz-Zaqalain, Hadiz Al Manzilah, Hadiz Al-Ghadir..., así como otras decenas de Hadiz Proféticos.

Dicho esto, se puede observar lógicamente que el Mensajero se encontraba ante tres caminos, de los cuales debía escoger uno, para asegurar el porvenir del Mensaje.

De este modo, el Shiísmo ha nacido en el marco del Llamamiento Islámico, como la expresión de la tesis Profética que el Mensajero había presentado, por orden de Dios, a fin de proteger el porvenir del Mensaje.

Por consiguiente, el Shiísmo no era un fenómeno accidental sobre la escena de los acontecimientos, sino el resultado necesario de la naturaleza de la formación del Llamamiento, de sus necesidades, y de las circunstancias originales que han obligado al Islam a engendrar el Shiísmo. En otros términos, estas circunstancias y la naturaleza de la formación del Llamamiento le imponían al Primer Dirigente de la Experiencia (el Profeta) preparar al segundo dirigente (el Imam Alí) para que este, así como sus sucesores, obrasen con vistas a realizar su objetivo de extirpar todas las secuelas y raíces del pasado preislámico (yahilita), y edificar una Umma, digna de elevarse al nivel de las exigencias y de las responsabilidades del Mensaje.

SEGUNDA PARTE

¿CÓMO SE HAN CONSTITUIDO LOS SHIÍTAS?

Sabemos ahora como ha nacido el Shiísmo; nos queda por saber cómo se ha constituido el sector shiíta y cómo se ha escindido la Umma. Es a lo que vamos a tratar de responder en las páginas siguientes.

Cuando se vuelve a la primera fase de la vida de la Umma Islámica, en la época del Profeta, se constata que dos tendencias principales y diferentes han acompañado su nacimiento (de la Umma) y se han manifestado desde los primeros años de la Experiencia Islámica. Ellas cohabitaban dentro del marco de la Umma naciente que el Mensajero había fundado. Esta diferencia entre las dos tendencias conducirá a una división doctrinal, aparecida directamente después de la defunción del Profeta, que escindiré la Umma Islámica en dos partidos: el uno, conducido al poder y convertido, por este hecho, en mayoritario; el otro, excluido del poder y reducido, por consiguiente, a jugar un papel de opositor minoritario en el marco general del Islam. Es esta minoría la que después será llamada «shiíta.»

Las dos tendencias principales que han acompañado al nacimiento de la Umma Islámica en vida del Profeta y desde el comienzo de la Experiencia islámica, son:

- 1.—La tendencia que cree en el culto de la religión, en su arbitraje, y en la acepción absoluta del Texto religioso en todos los aspectos de la vida.
- 2.—La tendencia que cree que la fe en la religión no exige del musulmán sino un culto limitado a ciertas piedades y ciertos aspectos (del Islam) que relevan del misterio. Fuera de este marco limitado, esta tendencia cree en la posibilidad del *iytihad*) en los demás dominios de la vida, y por consiguiente en la legitimidad de cambiar o de modificar el Texto religioso según los intereses del momento y las circunstancias de la situación (en lo que concierne a estos otros dominios de la vida).

Aunque los Compañeros —en su calidad de vanguardia piadosa y esclarecida— hayan constituido el mejor grano y el más sano para el engendramiento de una nación misionera (y esto hasta tal punto que se puede decir que la historia de la Humanidad no ha conocido una generación doctrinal más maravillosa, más noble o más pura que la que el Profeta había forjado), es preciso reconocer que entre sus filas había una corriente numerosa —en vida del Mensajero— que tendía a preferir el «*iiyytihad*» (el juicio personal) en la apreciación del interés (de la Umma o del creyente) y su deducción de las circunstancias, opuesta a la otra corriente que creía en el arbitraje de la religión, en la necesidad de someterse a ella y de observar de una forma escrupulosa y absoluta todos sus Textos, en todos los dominios de la vida. Sin duda alguna, uno de los factores de la adhesión de la mayoría de los Musulmanes a la segunda corriente (la corriente del *Iytihad*) reside en la

tendencia natural del hombre a obrar según el interés que él mismo presencia y aprecia, y no conforme a una decisión cuyo sentido él no comprende.

Esta corriente contaba con representantes audaces entre los grandes Compañeros; como Umar Ibn Al Jattab, quien discutía decisiones del Profeta y se permitía a sí mismo dar una opinión personal, que no siempre iba en el sentido del Texto, convencido de que podía atribuirse este derecho.

Tomemos nota, a propósito de este asunto: su posición contraria con respecto al Tratado de Paz de Hudaibiyya; su actitud para con «la Llamada de la oración» (adhán) legal, de la cual él ha suprimido la fórmula «hayya ala jair al-amal»; y también su postura ante el Profeta cuando éste instituyó el «muta'at al-hayy» "; así como bastantes otras posturas basadas en el iytihad que había adoptado.

Las dos corrientes se han reflejado en una sesión que se desarrolló en casa del Mensajero hacia el final de su vida. Al-Bujari, citando a Ibn Abbas en su «Sahih», relata la siguiente narración: «Cuando el Mensajero de Dios agonizaba en su casa en presencia de algunos hombres, entre los cuales se hallaba Umar Ibn Al-Jattab, dijo:

– Déjame que os escriba una carta (testamento) de conducta que os impedirá extraviaros.

– El Profeta está transtornado por el sufrimiento. Tenéis el Corán. Podemos con el Libro de Dios – dijo... Umar dirigiéndose a los allí presentes.

Entonces una discusión y una disputa estalló entre los hombres presentes. Unos decían: «Dejad que el Profeta os escriba una carta que os impedirá extraviaros después de su muerte», otros estaban de acuerdo con lo que ha dicho Umar. Cuando la discusión y la disputa crecieron, el Profeta abrumado, ha dicho:

– «Marchaos».

Este incidente fue lo suficientemente revelador para el Profeta, de la profundidad del foso que separaba las dos corrientes; de la profundidad de su contradicción y de su rivalidad.

Se puede añadir a esto – para mostrar la profundidad de esta corriente y su arraigo – el desacuerdo o discusión que dividió a los Compañeros a propósito de la nominación de Usama Ibn Zais para la Comandancia del ejército, nominación que fue, no obstante, claramente ordenada por el Profeta, y por tanto relevante del Texto. Esta diferencia fue tanto más grave, que el Mensajero se ha visto obligado a salir, a pesar de su enfermedad, para hacer un discurso público a propósito de este tema: «¡Oh Gentes! he sabido que algunos de entre vosotros han puesto en duda la decisión de la nominación de Usama para la Comandancia, de la misma forma que lo hicieron antes para la Comandancia de su padre. Sin embargo, Dios sabe hasta qué punto el padre era digno de esta Comandancia, de igual modo que lo es su hijo, después de él.»

Estas dos corrientes que han entrado en conflicto en vida del Profeta, van a reflejarse sobre la posición de los musulmanes con respecto a la tesis de la designación del Imam Alí para la dirección del Llamamiento después del Profeta.

De este modo, los representantes de la corriente del «culto del Texto Profético» estimaban que éste les imponía la obligación de aceptar dicha tesis tal cual, de no suspenderla ni enmendarla; en tanto que los defensores de la otra corriente pensaban que podían guardar su libertad con respecto a esta tesis, si su «iytihad» (su deducción personal) les conducía a un punto de vista más adaptado a las circunstancias (según su visión).

Así, los Shiítas han surgido a la luz directamente después de la defunción del Profeta, y en eso, se les puede definir como «los musulmanes que se han sometido prácticamente a la tesis que designa al Imam Alí para la dirección y el liderazgo del Llamamiento, y cuya ejecución inmediata después de la desaparición del Mensajero había sido hecha obligatoria por éste.»

Esta corriente shiíta se ha opuesto desde el principio a la orientación de la Saqifa, tendente a congelar la tesis del liderazgo de Alí y a confiar el poder a algún otro.

A propósito de la protesta contra la decisión de la Saqifa, Al-Tabarsi cita el siguiente testimonio de Aban Taghiib, quien dice: «Cuando yo he preguntado a Ya'afar Ibn Muhammad Al-Sadiq si había alguien entre los Compañeros del Profeta que se hubiese levantado contra el acto de Abu Baker, me ha respondido:

– «Sí, había doce: Jalid Ibn Said Ibn Abu Waqqas, Salman Al Farsi, Abu Dharr Al-Ghaffari, Al Miqdad Ibn Al-Aswad, Ammar Ibn Yasir y Barida Al Asiame de entre los Muyaahirin y Abu Hait-ham Ibn-Taihan, Uzman Ibn Hanif, Juzaima Ibn Thabit Dhúí Sha-hadatain, Abu Ibn Kaab y Abu Ayud Al-Ansari de entre ios Ánsar.»

Ciertamente, se puede oponer a esta afirmación la siguiente objeción: «Si la corriente shiíta representa la fidelidad al Texto y la otra corriente representa el recurso al «iytihad», esto querría decir que los Shiítas rechazaban y se oponen al «iytihad». ahora bien, ¿Se sabe que los Shiítas practican sin embargo el «iytihad»

La respuesta a esta objeción es, que el «iytihad» que los Shiítas practican y que consideran al menos como permitido, si no como «condicionalmente obligatorio», es el «iytihad» en la deducción de un juicio a partir del Texto; y no un «iytihad» en el rechazo del Texto cuando el Muyahtahid ve la necesidad o supone el interés. Un «iytihad» semejante no está permitido. La corriente shiíta se niega a practicar todo «iytihad» tomado en este sentido, cuando hablamos de las dos corrientes aparecidas en el comienzo del Islam, la una que predicaban el «culto al Texto», y la otra partidaria del «iytihad», entendemos aquí por «iytihad» el que trata la aceptación o rechazo del Texto (es decir, el hecho de que el Muyahtahid decida él mismo acerca de la oportunidad o de la inoportunidad de la aplicación de un texto en una situación determinada)".

La aparición de estas dos corrientes es enteramente natural en todo mensaje radicalmente revolucionario que intente cambiar desde las raíces la realidad corrompida. Puesto que tal mensaje, ejerce grados de influencia que varían según la amplitud de las secuelas del pasado, y el grado de adhesión y vinculación del hombre nuevo para con el nuevo mensaje. De ahí podemos alegar que, en el caso de Experiencia Islámica, la corriente del «culto del Texto» represente el grado superior de la adhesión y de la sumisión total al Mensaje, sin por esto rechazar el «iyytihad», si éste se practica dentro del marco del Texto, ni tampoco el esfuerzo personal con vista a deducir de éste, un juicio legal. Es importante el observar, a propósito de esto, que el «culto del Texto» no significa congelación ni rigidez, que son opuestos a las exigencias de la evolución y a los factores de la renovación en la vida del hombre. Puesto que, ciertamente, como ya lo hemos visto, el «culto del Texto» significa fidelidad a la religión; su aceptación íntegra y no parcial; pero esta religión lleva en sus propias entrañas todos los elementos de la flexibilidad y de la aptitud para adaptarse a los cambios de las circunstancias, así como a todas las formas de renovación y de evolución que estos cambios conllevan. En consecuencia, la fidelidad al Texto y a la religión significa también, fidelidad a todos estos elementos y a todo lo que ellos conllevan de espíritu de creación, de invención y de renovación.

Tales son las líneas generales de la interpretación del shiísmo, en tanto que fenómeno natural nacido dentro del marco del Llamamiento Islámico, y la explicación de la aparición de los Shiítas, como una consecuencia de este fenómeno natural.

El Imamato de Ahl-Al-Bait (y del Imam Alí) que este fenómeno natural representa, expresa dos autoridades (referencias): la autoridad intelectual (autoridad en materia del pensamiento) y la autoridad directiva (autoridad en la materia de la acción dirigente, y de la acción social). Estas dos autoridades estaban representadas en la persona del Profeta. También era inevitable que éste, tomase en consideración las circunstancias de la formación de la Experiencia, y prepararse en consecuencia un sucesor sano, susceptible de asumir el papel de estas dos autoridades, a fin de que pudiesen, en su calidad de autoridad intelectuales, llenar los vacíos que podrían crearse en la mentalidad de los musulmanes, presentar la concepción islámica apropiada y el punto de vista islámico con respecto a toda situación nueva, y explicar las partes ambiguas del Noble Libro que constituye la primera autoridad del Islam; y en fin, que él (el sucesor) prosiguiese, en su calidad de autoridad directiva y social, la dirección de la Experiencia Islámica en su línea social.

Examinando las circunstancias y las peripecias de la Experiencia Islámica, se puede constatar que los Ahl-Al-Bait eran los únicos calificados para encarnar estas dos autoridades. Los Textos Proféticos venían continuamente a confirmar esta verdad.

El principal ejemplo de Texto Profético que reafirma la pertenencia de la autoridad intelectual del Llamamiento a los Ahl-Al-Bait, después de la desaparición del Mensajero, es el Hadiz Al-Thaqalain. En un célebre discurso, el Profeta ha tenido en efecto los siguientes propósitos: «Me acerco al momento en el que, seré llamado y en el que deberé responder a esta llamada'. Os dejo pues los Thaqalain (los dos pesos): El Libro del Dios, el cual es una cuerda extendida entre el Cielo y la Tierra, y mi familia, la gente de mi casa

(Ahl-Al-Bait). El Dulce y el Bien Informado me ha enseñado que estos no se separarán hasta que vuelvan a mí junto a la Fuente". Mirad bien, pues, cómo os lo tomáis con ellos.»

En cuanto al ejemplo principal del Texto profetice concerniendo «la autoridad» de Ahl-Al-Bait. en materia de acción directorial y social, el hadiz Al-Ghadir, que Al-Tabari ha relatado según una cadena (de Transmisores) cuya autenticidad es admitida unánimemente y que se remonta hasta Zaid Ibn Arqam, es el que ha dicho a propósito de ésta: «¡Oh Gentes! Me aproximo al momento en el que seré llamado y en el que deberá responder a la Llamada. Yo tengo una responsabilidad y vosotros tenéis otra. ¿Qué tenéis pues que decir?

— Atestiguamos, — han respondido los oyentes —, que tu has transmitido (el Mensaje) ', que has cumplido con tu lucha misionera y has aportado tus consejos. Que Dios te recompense de la mejor manera.

— ¿No atestiguáis que no hay Divinidad sino Dios, que Muhammad es Su Servidor y Su Mensajero, que Su Paraíso es verdad, que la muerte es verdad, que la resurrección después de la muerte es verdad, y que la Hora vendrá, sin falta, en la que Dios resucitará a los que están en la tumbas? — les ha preguntado él.

— Sí- — han respondido ellos.

Él ha dicho entonces:

— ¡Oh Dios!, sé mi testigo. — Y ha añadido:

«¡Oh Gentes!, Dios es mi Dueño y yo soy el dueño de los fieles, de quienes soy más responsable que ellos mismos. Así mismo, de aquel de quien yo soy dueño, éste (es decir, Alí) es igualmente su dueño. Dios, apoya a quien le apoya a él y sé enemigo de su enemigo.»

De este modo, estos dos nobles Textos Profeticos, como bastantes otros semejantes, han consagrado los dos “maryaíya” (autoridades) de Ahl-Al-Bait. La corriente islámica «apegada a los Textos Profeticos» ha abrazado estos Hadaiz y ha creído por consiguiente, en las dos «maryaíya» antes citadas. Ésta es la corriente de los musulmanes partidarios de Ahl-Al-Bait

Apuntemos que, si la «autoridad (maryaíya) directiva y social» de cada Imam tiene un carácter temporal puesto que está limitada a la duración de la vida del Imam, y traducida por su ejercicio del poder durante esta duración, la «autoridad intelectual» es una verdad constante y absoluta que no tiene límites temporales, y que de este hecho reviste una significación práctica y viviente en todo tiempo, lo que es enteramente normal puesto que, en tanto, que los servidores tienen necesidad de una comprensión precisa del Islam y de conocimiento de sus juicios, de sus «permitidos» y sus «prohibidos», de sus concepciones y de sus valores, también tienen necesidad de una autoridad (maryaíya) determinada por Dios y representada por:

1. – El Libro de Dios.

2-La Sunna del Profeta y de la familia impecable de Ahl-Al-Bait (del Profeta), la cual es inseparable del Libro, como ha dicho el Profeta en el Hadiz antes citado.

En cuanto a la segunda corriente de los musulmanes, la cual se ha inclinado hacia el «iyytihad» en lugar del «culto del Texto» ha decidido desde la defunción del Profeta confiar la «autoridad directiva», encargada de ejercer el poder, a hombres escogidos de entre los Muhayirin, según bases cambiantes, flexibles y variables. De este modo Abu Baker fue llevado al poder, directamente después de la muerte del Mensajero, tras una concertación limitada en el Consejo de Saqifa. Y finalmente, Uzmán ha sucedido a Umar gracias a un testamento de éste, que lo designaba indirectamente para el califato. Así mismo, esta flexibilidad en las reglas de sucesión a la dirección ha conllevado, un tercio de siglo después de la muerte del Profeta, la infiltración de los «hijos de los puestos en libertad» (o liberados) (tulagá) -que habían combatido la víspera contra el Islam— en los centros de autoridad (el poder).

Habiendo sido pues confinada «la autoridad directiva» de los Ahl-Al-Bait gracias al Iyytihad, era difícil dejar «la autoridad al mismo tiempo como Imam (guía) espiritual y autoridad ideológica Al-Bait); pues ésto los hubiese permitido encontrar las condiciones objetivas que les conducirían al poder, y así reunir dos autoridades. Pero, por otro lado, era igualmente difícil conferir la autoridad intelectual al Califa que ejercía el poder, dado que las exigencias de aquélla difieren de las exigencias del ejercicio del poder. En efecto, reconocer la competencia de alguien para dirigir el poder y aplicar las leyes, no significa en ningún caso que se la admita al mismo tiempo como Imam (guía) espiritual y autoridad ideológica suprema (en materia de conocimiento de la teoría islámica), después del Corán y de la Sunna Profética.

Efectivamente, este Imamato espiritual e ideológico exige un alto grado de cultura, de conocimientos generales y de asimilación de la teoría. Ahora bien, es evidente que nadie entre los Compañeros –poniendo a parte a los Ahl-Al-Bait— podía pretenderlo a título individual.

Por eso, la balanza de la autoridad espiritual permanecía oscilante. Los Califas durante largo tiempo continuaron tratando con Alí en calidad de «Imam espiritual». Por eso el segundo califa, Umar, repetía varias veces:

«Sin Alí, Umar hubiese perecido. Que Dios no me confronte a un problema en el que no haya un Abul Hassan – Alí— (para resolverlo).»

Después de la muerte del Profeta y a medida que este acontecimiento se alejaba, y que los musulmanes se acostumbraban poco a poco a considerar a los Ahl-Al-Bait y al Imam Alí como hombres normales y «gobernados», se ha acabado por ignorar su posición de «alta autoridad espiritual». Pero, no pudiendo quedar vacante esta posición, fue conferida, no al Califa en el poder, sino al conjunto de los Compañeros. Y como la autoridad espiritual de los Ahl-Al-Bait ya no era admirable, la del conjunto de los Compañeros, que ha

reemplazado a aquélla, parecía tanto más conforme a la razón de que éstos (los Compañeros) han frecuentado largo tiempo al Profeta, y han vivido en su misma vida, su experiencia, sus Hadaiz y su Sunna.

De esta manera, los Ahl-Al-Bait han perdido prácticamente su privilegio Divino y su primacía espiritual, y fueron reducidos a una parte de la autoridad espiritual en su calidad de Compañeros entre los Compañeros. Y dado que los mismos Compañeros estaban desgarrados por graves discusiones y por contradicciones profundas que les oponían los unos a los otros, conduciéndoles en ocasiones a batallas, al derramamiento de sangre, y a acusaciones recíprocas de desviación y de traición, ha surgido el que diversas contradicciones doctrinales e ideológicas apareciesen en el cuerpo de la Umma, como reflejo de la distintas contradicciones en el interior de esta misma autoridad espiritual que había creado el «iyytihad».

Antes de terminar mi exposición, me gustaría decir: ciertos investigadores tienen tendencia a escindir el Shiísmo en dos corrientes distintas: el Shiísmo espiritual y el Shiísmo político, creyendo que el primero es más antiguo que el segundo y que después de la matanza de Karbala donde el Imam Hussein fue asesinado, los Imames de Ahl-Al-Bait, sus descendientes, se han desinteresado de este bajo mundo, han renunciado a la vida política y se han consagrado a la predicación y a las prácticas culturales.

Ahora bien, esta distinción no corresponde a la verdad, pues, desde su nacimiento, el Shiísmo nunca ha sido una tendencia puramente espiritual. Mejor aún, ha nacido exactamente, tal como lo hemos explicado cuando exponíamos las circunstancias del nacimiento del Shiísmo, como una tesis que defiende la designación del Imam Alí para la continuación de la dirección espiritual y social de la Comunidad Islámica después de la desaparición del Profeta.

Por consiguiente, no es posible, vistas las circunstancias antes citadas, separar el aspecto espiritual del aspecto social en la tesis del Shiísmo, de la misma forma que no puede separarse en el Islam mismo. El Shiísmo no podría ser objeto de una distinción semejante, a no ser que fuese vaciado de su contenido; es decir, de su calidad de tesis que trata de salvaguardar al porvenir del Llamamiento después del Profeta. Porque para salvaguardar este porvenir, la Experiencia Islámica tenía necesidad de una autoridad espiritual e ideológica, y de una dirección sociopolítica.

En tanto, que sucesor digno de continuar al papel de sus tres predecesores, a la cabeza del poder, el Imam Alí gozaba ampliamente de la lealtad de los musulmanes con respecto a él; lealtad que le ha conducido en efecto al Califato después del asesinato del tercer califa, Uzmán.

Pero esta lealtad no es ni Shiísmo espiritual ni Shiísmo político, puesto que el Shiísmo significa: «La creencia en la tesis que hace de Alí el sucesor legítimo y directo del Profeta, en lugar de los tres Califas que le han precedido en el poder.» Ella es por consiguiente, más extensa que el verdadero Shiísmo integral, espiritual y socio-político. Es por lo que no

se podría considerar al Shiísmo integral como un ejemplo de Shiísmo parcial, aunque fue desarrollada dentro del marco de esta extensa fidelidad.

Por otro lado, el Imam Alí se beneficiaba de la lealtad espiritual e ideológica de un gran número de Compañeros notable, tales como Salman, Abu Dharr, Ammar y otros..., en la época de Abu Baker y de Umar. Pero aún así, no se puede llamar a esta lealtad, «Shiísmo espiritual distinto del Shiísmo político»; puesto que ella no expresa, de hecho, sino la creencia de dichos Compañeros, según la cual la dirección espiritual y política del Llamamiento recae en el Imam Alí directamente después del deceso del Profeta. Mientras que su creencia en el aspecto ideológico de la autoridad de Alí se había manifestado en su ya citada lealtad espiritual, su creencia en el aspecto político se ha materializado en su oposición al Califato de Abu Baker, y a la corriente que ha conducido a atribuir a otros el poder que recaía sobre el Imam Alí.

La visión fragmentaria de un Shiísmo espiritual disociado del Shiísmo social, no ha aparecido efectivamente ni ha tenido nacimiento en el espíritu del shiíta sino cuando éste se ha sometido a la realidad, y la ardiente brasa del Shiísmo —esta vinculación específica (del Shiísmo) a una dirección islámica legal, encargada de continuar la edificación de la Umma después del deceso del Profeta y de llevar a cabo la gran operación de transformación emprendida por éste— se ha extinguido en él transformándose en una simple doctrina que se guarda en el corazón y en la que se busca esperanza y consolación.

Aquí nos encontramos con la afirmación según la cual los Imames de Ahl-Al-Bait que han sucedido al Imam al Hussein se habrían retirado de la vida social y desinteresado de este bajo mundo. Recordemos a propósito de esto, en primer lugar, que el Shiísmo, como ya hemos visto, es una fórmula que expresa la vinculación de la Dirección Islámica (predesignada, por lo tanto infalible) y que no significa otra cosa que la continuación de la acción de cambio emprendida por el Profeta, a fin de completar la edificación de la Umma sobre la base del Islam. Habiendo dicho eso no es posible concebir que los Imames pudiesen renunciar a la vida social, sin renunciar a la vez al Shiísmo.

Lo que ha dejado creer, por consiguiente, que estos Imames hayan renunciado al aspecto social de su autoridad, es por una parte el hecho de que no hayan emprendido una acción armada, y por otra parte el hecho de que se confiara a la aceptación del «aspecto social» un sentido estrecho que no conlleva sino la acción armada.

Poseemos muchos textos que muestran que los imames estaban dispuestos siempre a pasar a la lucha armada, si tenían la convicción de la existencia de hombres prestos a participar en ella, y la posibilidad de realizar mediante esta lucha los fines islámicos determinados.

Cuando repasamos la ruta del movimiento shiíta, observamos que la dirección shiíta, representada por los Imames de Ahl Al Bait, creía que la accesión al poder no sería suficiente, no podría para realizar islámicamente la operación de cambio, si este poder no estaba apoyado sobre bases populares conscientes de sus objetivos (del poder), que

creyesen en su teoría de gobierno, dispuestos a protegerlo, capaces de explicar sus posiciones a las masas y de resistir a todas las complicaciones.

Es por esto que, durante la primera mitad del siglo que ha seguido a la muerte del Profeta, la dirección shiíta trató siempre de recuperar el poder —después de haber sido excluida— por todos los medios en los que ella creía, puesto que ella pensaba que existían bases populares conscientes, o a punto de serlo, entre los Muhayirin, los Ánsar y los Seguidores, pero medio siglo más tarde, cuando estas bases conscientes habían desaparecido, o casi desaparecido, y se asistía al nacimiento —bajo el reinado desviacionista— de generaciones negligentes, la toma del poder por parte del movimiento shiíta no hubiese podido conducir a la realización del gran objetivo islámico, en ausencia de una base popular presta a suministrar conscientemente el apoyo y el sacrificio necesarios.

Ante una tal situación, era indispensable para la dirección shiíta, llevar a cabo dos tipos de acción:

1—Obrar con vistas a constituir las bases populares conscientes, con el fin de preparar el terreno para la toma del poder.

2—Reunir la conciencia y la voluntad de la Umma, y mantenerlas en un grado de firmeza y de vida en el que ellas pudiesen inmunizar la Nación Islámica contra el riesgo de ceder totalmente su personalidad y su dignidad a los gobernantes desviados.

El primer tipo de acción era llevado a cabo por los mismos Imames; el segundo tipo lo era por Alauitas rebelados que intentaban, con sus desesperados sacrificios, proteger la conciencia y la voluntad islámicas.

El Imam Alí Ibn Al Ridha ' hablaba del mártir Zaid Ibn Alí al Califa Al Mamun en los siguientes términos: «Él estaba entre los Ulamá de la familia del Profeta. Se ha levantado contra los enemigos de Dios y los ha combatido hasta que fue muerto por Su Causa (de Dios). Mi padre, Musa Ibn Yafar, me ha contado que su padre, Yafar, decía: «Que Dios conceda su Misericordia a mi tío Zaid, quien había hecho un llamamiento para apoyar a los al-Muhammad. Si hubiese ganado (la batalla), habría cumplido con su compromiso ante Dios (de triunfar los al-Muhammad)» .

Así pues, el hecho de que los Imames hayan renunciado a la acción armada directa contra los desviacionistas, no significa que hayan abdicado al aspecto social de su autoridad ni que se hayan confinado en las prácticas culturales, sino que solamente expresa la diferencia de los métodos de acción social según las condiciones objetivas; y traduce su conciencia profunda de la naturaleza y de la acción de transformación que debía ser llevada a cabo, y del medio aproximado para su realización.

FIN

Damos gracias a Dios por haber hecho posible la Edición de este Libro.