

Volumen 1 - Número 3 - Julio/Septiembre 2014

# REVISTA INCLUSIONES

REVISTA DE HUMANIDADES  
Y CIENCIAS SOCIALES

ISSN 0719-4706

Homenaje a  
**Miguel Ángel  
Verdugo**

Portada: Kevin Andrés Gamboa Cáceres



UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS  
CAMPUS SANTIAGO

## **CUERPO DIRECTIVO**

### **Directora**

**Mg. Viviana Vrsalovic Henríquez**  
*Universidad de Los Lagos, Chile*

### **Subdirectora**

**Lic. Débora Gálvez Fuentes**  
*Universidad de Los Lagos, Chile*

### **Editor**

**Drdo. Juan Guillermo Estay Sepúlveda**  
*Universidad de Los Lagos, Chile*

### **Secretario Ejecutivo y Enlace Investigativo**

**Héctor Garate Wamparo**  
*Universidad de Los Lagos, Chile*

### **Cuerpo Asistente**

#### **Traductora: Inglés – Francés**

**Lic. Ilia Zamora Peña**  
*Asesorías 221 B, Chile*

#### **Traductora: Portugués**

**Lic. Elaine Cristina Pereira Menegón**  
*Asesorías 221 B, Chile*

#### **Diagramación / Documentación**

**Lic. Carolina Cabezas Cáceres**  
*Asesorías 221 B, Chile*

### **Portada**

**Sr. Kevin Andrés Gamboa Cáceres**  
*Asesorías 221 B, Chile*

## **COMITÉ EDITORIAL**

### **Mg. Carolina Aroca Toloza**

*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,  
Chile*

### **Dr. Jaime Bassa Mercado**

*Universidad de Valparaíso, Chile*

### **Dra. Heloísa Bellotto**

*Universidad de San Pablo, Brasil*

### **Dra. Patricia Brogna**

*Universidad Nacional Autónoma de México,  
México*

### **Dra. Nidia Burgos**

*Universidad Nacional del Sur, Argentina*

### **Mg. María Eugenia Campos**

*Universidad Nacional Autónoma de México,  
México*

### **Dr. Lancelot Cowie**

*Universidad West Indies, Trinidad y Tobago*

### **Dr. Gerardo Echeita Sarrionandia**

*Universidad Autónoma de Madrid, España*

### **Dr. Pablo Guadarrama González**

*Universidad Central de Las Villas, Cuba*

### **Mg. Amelia Herrera Lavanchy**

*Universidad de La Serena, Chile*

### **Mg. Mauricio Jara Fernández**

*Centro de Estudios Hemisféricos y Polares, Chile*

### **Mg. Cecilia Jofré Muñoz**

*Universidad San Sebastián, Chile*

### **Mg. Mario Lagomarsino Montoya**

*Universidad de Valparaíso, Chile*

**Dr. Claudio Llanos Reyes**  
*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,  
Chile*

**Dr. Werner Mackenbach**  
*Universidad de Potsdam, Alemania  
Universidad de Costa Rica, Costa Rica*

**Mg. Pablo Mancilla González**  
*Universidad Santo Tomás, Chile*

**Ph. D. Natalia Milanesio**  
*Universidad de Houston, Estados Unidos*

**Dra. Patricia Virginia Moggia Münchmeyer**  
*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,  
Chile*

**Ph. D. Maritza Montero**  
*Universidad Central de Venezuela, Venezuela*

**Mg. Julieta Ogaz Sotomayor**  
*Universidad de Los Andes, Chile*

**Mg. Liliana Patiño**  
*Archiveros Red Social, Argentina*

**Dra. Rosa María Regueiro Ferreira**  
*Universidad de La Coruña, España*

**Mg. David Ruete Zúñiga**  
*Universidad Nacional Andrés Bello, Chile*

**Dr. Efraín Sánchez Cabra**  
*Academia Colombiana de Historia, Colombia*

**Dra. Mirka Seitz**  
*Universidad del Salvador, Argentina*

**Lic. Rebeca Yáñez Fuentes**  
*Universidad de la Santísima Concepción,  
Chile*

## COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

### Comité Científico Internacional de Honor

**Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas**  
*Universidad Nacional Autónoma de México,  
México*

**Dr. Horacio Capel Sáez**  
*Universidad de Barcelona, España*

**Dra. Isabel Cruz Ovalle de Amenabar**  
*Universidad de Los Andes, Chile*

**Dr. Adolfo Omar Cueto**  
*Universidad Nacional de Cuyo, Argentina*

**Dr. Carlo Ginzburg Ginzburg**  
*Scuola Normale Superiore de Pisa, Italia  
Universidad de California Los Ángeles,  
Estados Unidos*

**Dra. Antonia Heredia Herrera**  
*Universidad Internacional de Andalucía, España*

**Dr. Miguel León-Portilla**  
*Universidad Nacional Autónoma de México,  
México*

**Dr. Miguel Rojas Mix**  
*Coordinador de la Cumbre de Rectores de  
Universidades Estatales de América Latina y  
el Caribe*

**Dr. Luis Alberto Romero**  
*CONICET / Universidad de Buenos Aires,  
Argentina*

**Dr. Adalberto Santana Hernández**  
*Universidad Nacional Autónoma de México,  
México  
Director Revista Cuadernos Americanos,  
México*

**Dr. Juan Antonio Seda**  
*Universidad de Buenos Aires, Argentina*

**Dr. Miguel Ángel Verdugo Alonso**  
*Universidad de Salamanca, España*

**Dr. Eugenio Raúl Zaffaroni**  
*Universidad de Buenos Aires, Argentina*

**Comité Científico Internacional**

**Dr. Luiz Alberto David Araujo**  
*Universidad Católica de San Pablo, Brasil*

**Mg. Elian Araujo**  
*Universidad de Mackenzie, Brasil*

**Dr. Miguel Ángel Barrios**  
*Instituto de Servicio Exterior Ministerio  
Relaciones Exteriores, Argentina*

**Dra. Ana Bénard da Costa**  
*Instituto Universitario de Lisboa, Portugal  
Centro de Estudios Africanos, Portugal*

**Dra. Noemí Brenta**  
*Universidad de Buenos Aires, Argentina*

**Ph. D. Juan R. Coca**  
*Universidad de Valladolid, España*

**Dr. Antonio Colomer Vialdel**  
*Universidad Politécnica de Valencia, España*

**Dr. Christian Daniel Cwik**  
*Universidad de Colonia, Alemania*

**Dr. Carlos Tulio da Silva Medeiros**  
*Universidad Federal de Pelotas, Brasil*

**Dr. Miguel Ángel de Marco**  
*Universidad de Buenos Aires, Argentina  
Universidad del Salvador, Argentina*

**Dr. Andrés Di Masso Tarditti**  
*Universidad de Barcelona, España*

**Ph. D. Mauricio Dimant**  
*Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel*

**Dr. Jorge Enrique Elías Caro**  
*Universidad de Magdalena, Colombia*

**Dra. Claudia Lorena Fonseca**  
*Universidad Federal de Pelotas, Brasil*

**Dra. Patricia Galeana**  
*Universidad Nacional Autónoma de México,  
México*

**Mg. Francisco Luis Giraldo Gutiérrez**  
*Instituto Tecnológico Metropolitano,  
Colombia*

**Dra. Andrea Minte Münzenmayer**  
*Universidad de Bio Bio, Chile*

**Mg. Luis Oporto Ordóñez**  
*Universidad Mayor San Andrés, Bolivia*

**Dra. María Laura Salinas**  
*Universidad Nacional del Nordeste, Argentina*

**Dra. Emilce Sena Correa**  
*Universidad Nacional de Asunción, Paraguay*

**Dra. Jaqueline Vassallo**  
*Universidad Nacional de Córdoba, Argentina*

**Dr. Evandro Viera Ouriques**  
*Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil*

Asesoría Ciencia Aplicada y Tecnológica:  
**CEPU – ICAT**  
Centro de Estudios y Perfeccionamiento  
Universitario en Investigación  
de Ciencia Aplicada y Tecnológica  
Santiago – Chile

## Indización

Revista Inclusiones, se encuentra indizada en:



Information Matrix for the Analysis of Journals



**LA UMMA ISLÁMICA. UNA INTERPRETACIÓN SOBRE SU SENTIDO HISTÓRICO POLÍTICO<sup>1</sup>**  
**THE ISLAMIC UMMA. A INTERPRETATION ABOUT ITS SENS HISTORIC POLITICAL**

**Mg. Ignacio Morales Barckhahn**  
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile  
imorales@uai.cl

**Fecha de Recepción:** 20 de febrero 2014 – **Fecha de Aceptación:** 01 de abril de 2014

**Resumen**

El presente artículo tiene por finalidad presentar un análisis histórico-político de la Comunidad del Islam en cuanto construcción teórica propiamente islámica. A partir de su definición y una diversidad de interpretaciones historiográficas, se profundizará sobre el desarrollo de la teoría política islámica, considerando el valor que para ésta adquiere la revelación coránica y el sentido político-gubernativo que la civilización de la media luna ha desarrollado desde sus albores en la Arabia tribal del siglo VII de nuestra era.

**Palabras Claves**

Comunidad del Islam – Teórica política – Consenso – Estructuras tribales – Solidaridad

**Abstract**

This article aims to present a historical and political analysis of the Islamic Community as proper Islamic theoretical construction. From its definition and a variety of historical interpretations, we will get deeper into Islamic political theory, considering the value that acquires the Qur'anic revelation and the political and governmental sense that this civilization has developed from its dawn in tribal Arabia of the seventh century.

**Keywords**

Islamic Community – Political theory – Consensus – Tribal structures – Solidarity

---

<sup>1</sup> El presente artículo se desprende de una investigación de mayor extensión denominada “Comunidad del Islam y Califato. Distinciones y encuentros entre religión y política a partir del análisis de Ibn Jaldún”.

La Umma islámica. Una interpretación sobre su sentido histórico político pág. 136

**Mg. Ignacio Morales Barckhahn**  
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

**THE ISLAMIC UMMA. A INTERPRETATION ABOUT ITS SENS HISTORIC POLITICAL**

**A UMMA ISLÂMICA. UMA INTERPRETAÇÃO SOBRE SEU SENTIDO HISTÓRICO POLÍTICO**

**L' UMMA ISLAMIQUE. UNE INTERPRÉTATION QUI PARLE DE SON SENS HISTORIQUE- POLITIQUE**

#### **Abstract**

This article aims to present a historical and political analysis of the Islamic Community as proper Islamic theoretical construction. From its definition and a variety of historical interpretations, we will get deeper into Islamic political theory, considering the value that acquires the Qur'anic revelation and the political and governmental sense that this civilization has developed from its dawn in tribal Arabia of the seventh century.

#### **Resumo**

O presente artigo tem a finalidade de apresentar uma análise histórico-política da comunidade do Islã em relação à construção teórica propriamente islâmica. A partir da sua definição e de uma diversidade de interpretações historiográficas, irá se aprofundar sobre o desenvolvimento da teoria política islâmica, considerando o valor que, para esta, adquire a revelação alcoranista e o sentido político-governante que a civilização da lua crescente desenvolveu desde os seus alvares na Arábia tribal do século VII da nossa era.

#### **Résumé**

L'article présente a la finalité de présenter une analyse historique- politique de la Communauté de l'Islam en ce qui concerne à la construction théorique du domaine islamique. À partir de sa définition et une diversité d'interprétations historiographiques, on va approfondir sur le développement de la théorie politique islamique, en considérant la valeur que pour cette théorie a la révélation coranique et le sens politique gouvernemental que la civilisation de la croissant a développé depuis ses lieux dans l'Arabie tribale du VII siècle de notre époque.

#### **Keywords**

Islamic Community – Political theory – Consensus – Tribal structures – Solidarity

#### **Palavras-Chaves**

Comunidade do Islã – Teoria política – Consenso – Estruturas tribais – Solidariedade

#### **Des mots clés**

Communauté de l'Islam – Théorie politique – Consensus – Structures tribales – Solidarité

El debate historiográfico referido a la diversidad de relaciones que existen entre las esferas de la religión y la política para el caso del Islam es amplísimo. De hecho, las innumerables interpretaciones históricas referidas a un caso de estudio tan complejo como éste, permiten dar forma a un debate que entendemos como esencial a la hora de intentar comprender el desarrollo de la civilización islámica en el tiempo<sup>2</sup>. Así también, entendemos que una de las condiciones primordiales para adentrarnos en esta cuestión, tiene que ver con la necesidad de intentar comprender los fundamentos más profundos de esta compleja red de relaciones que define, en efecto, la inevitable cercanía entre los alcances teóricos y prácticos de la revelación coránica, y las formas políticas que la sociedad musulmana ha ideado a lo largo de su historia.

Es así como la comprensión de los fundamentos de orden y autoridad que las sociedades musulmanas han definido en el tiempo, nos permite identificar un camino coherente que no ha estado ajeno a desafíos y quiebres, pero que señala una forma particular de hacer historia. Si consideramos, por ejemplo, que la importante diversidad de manifestaciones políticas que la civilización del Islam ha experimentado en el tiempo debe su existencia a una forma particular de entender la vida del hombre y su entorno social (particularmente en relación con la revelación coránica), podremos concordar con la idea señalada por Nicolás Roser Nebot respectiva a la existencia de un tipo de orden jerárquico de fuentes y normas, que establecen la guía que la sociedad del Islam debiera respetar de forma ortodoxa. El autor señala que mucho antes que cualquier tipo de forma política de gobierno, el Islam plantea la indiscutible autoridad del Corán en cuanto palabra revelada, la normativa de la *Sharía* en cuanto ley religiosa fundamental y la Comunidad del Islam o *umma* en cuanto depositaria del mensaje revelado<sup>3</sup>. Podríamos pensar entonces, que la Comunidad depositaria del mensaje depende así de la Revelación y, en efecto, de las leyes que de ella se desprenden. Pero también debemos comprender que el valor de la *umma* posee fundamentos mucho más profundos y que su significado permite entender uno de los aspectos más importantes de la fe islámica; su rasgo esencialmente comunitario.

No son pocos los autores que se refieren en extenso a los alcances de la *umma* en relación con la historia política del Islam. De hecho, se vuelve una constante en la historiografía revisada, que cada vez que se intenta ingresar al análisis de los rasgos políticos de la civilización islámica, se considere la importancia del rasgo comunitario en las diversas y heterogéneas sociedades musulmanas que se han manifestado en la historia. Son, en efecto, varios los factores que se deben considerar para ingresar a este debate.

En primer lugar, debemos consignar que no son pocos los autores que se refieren a la Comunidad del Islam como un pre-supuesto, o bien, como un concepto que no requiere ser definido formalmente dentro del análisis<sup>4</sup>. Esto, debido a que sus

<sup>2</sup> Un buen acercamiento a la problemática historiográfica del nacimiento del Estado en el Islam en: Diego Melo Carrasco, "El problema político en los albores del Islam: la relación entre la religión y la política a partir de dos visiones historiográficas", Revista Si somos americanos, Volumen IX, N° 1, (2007) 171-182.

<sup>3</sup> Nicolás Roser Nebot, Religión y política: la concepción islámica (Madrid: Editado por la Fundación Sapere Aude, 2002), 202.

<sup>4</sup> Entre ellos: H. Bresc; P. Guichard y R. Mantran, Europa y el Islam en la Edad Media (Barcelona: Editorial Crítica, 2001); Campanini, Máximo, Islam y política, (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003 (1999); Burhan Ghalioun, Islam y Política. Las tradiciones de la modernidad (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1999 (1997); Yves Lacoste, El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún,

consideraciones respectivas a la problemática de las formas en que el Islam se relaciona con la política no descansan en la definición misma del término, sino que más bien en las conclusiones que el análisis de cada caso de estudio puede establecer. Hemos podido confirmar, en todo caso, que la falta de una definición formal de la *umma* en cuanto estructura propiamente islámica, no afecta, en esta línea historiográfica, el sentido fundamental que cada autor otorga a esta forma de organización social.

En segundo lugar, creemos que resulta necesario entender el nacimiento y desarrollo de la *umma* a partir de un análisis históricamente contextualizado. De hecho, los alcances teóricos y prácticos de la Comunidad del Islam se pueden entender con mayor claridad a la luz de los acontecimientos históricos que las mismas fuentes<sup>5</sup> y la historiografía relativa al tema en cuestión señalan. En esta misma línea, la definición formal del concepto se logra entender mejor en la medida en que se investiguen las circunstancias históricas que permitieron dar forma a la Comunidad del Islam en cuanto estructura de orden religioso y social.

En tercer lugar, la *umma* es, en cuanto realidad social, una invención exclusivamente islámica, lo cual permite diferenciarla de otras concepciones religioso-políticas, en la medida en que sus fundamentos y objetivos se entienden sólo a partir de la revelación coránica y los alcances éticos que ésta propone a cada uno de los hombres que se identifiquen con ella<sup>6</sup>. Así mismo, e intentando plantear más que nada la importancia del rasgo comunitario para la vida política del Islam, y no precisamente una definición formal de la *umma*, Máximo Campanini señala que *“una forma de gobierno auténticamente islámica no implica tanto la ciudadanía como la pertenencia al –conjunto de creyentes y la igualdad de los hombres entre ellos y frente a Dios.”*<sup>7</sup>

La Comunidad del Islam es entonces, una invención propiamente islámica cuyo origen no depende únicamente de la revelación de Mahoma en cuanto profeta, sino que también de las condiciones sociales y políticas que el mensaje religioso tuvo que enfrentar en la Arabia pre-islámica.

La diversidad de clanes que existían al amparo de la tribu de los *Quraish* en la ciudad de la Meca antes y durante el siglo VII d.C.<sup>8</sup>, daba forma a una estructura política más bien fragmentada y sustentada, particularmente, en el tráfico comercial entre Yemen,

---

(Barcelona: Ediciones Península, 1971); Abdallah Laroui, *El Islam árabe y sus problemas* (Barcelona: Ediciones Península, 2001 (1984)); Erwin J. Rosenthal, *El pensamiento político en el Islam medieval* (Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1967 (1958)); David Waines, *El Islam* (Londres: Cambridge University Press, 1995). Traducción de Consuelo Pérez Benítez, Segunda edición en español, 2002.

<sup>5</sup> Podríamos mencionar, por ejemplo, *El Corán* (para esta investigación contamos con la traducción al español de Julio Cortés, Tharika Tarsile, Qur'an, Inc., Nueva York, segunda edición, 2005 y la *Constitución de Medina en: Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 257-262.*

<sup>6</sup> Respecto de lo mismo, pero ahondando en la condición comunitaria del Islam en cuanto ideología religioso-política, podemos agregar que: *“(...) sin el Estado, la ideología trascendente del Islam no está completa y queda asimilada a una ética individual, a semejanza del cristianismo o el budismo, perdiendo así uno de los rasgos capitales, a saber, su naturaleza holística, aunque no jerárquica, de estrategia de conocimiento y actuación.” Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 224.*

<sup>7</sup> Máximo Campanini, *Islam y política*, 31.

<sup>8</sup> Nos referimos al siglo VII de la era Cristiana. En la medida en que sea necesario, señalaremos la distinción metodológica entre el paso de los siglos a partir del nacimiento de Cristo, o bien, a partir del comienzo de la era islámica con la Hégira (622 d.C., año 1 de la era islámica).

al sur de la península arábiga, y Damasco y Gaza hacia el norte, en la costa del Mediterráneo oriental<sup>9</sup>. Esa condición políticamente descohesionada de las tribus mecanas, permitió entonces, dar sentido y definición a un mensaje religioso y político de consecuencias inesperadas. Entender así la importancia de la crítica que la revelación coránica plantea al politeísmo pre-islámico, además de considerar el atomizado escenario tribal que debió enfrentar Mahoma en la Meca y Medina<sup>10</sup>, nos permite acercarnos con mayor pulcritud a la definición misma de la *umma*. Podríamos incluso agregar, que la conformación de la Comunidad del Islam se presenta como una revolución que intenta modificar la manera de entender la relación generada entre el hombre, la sociedad y su connatural tendencia a la trascendencia.

Esta fragmentación política que recientemente mencionábamos, se puede entender con mayor claridad a partir de un caso particular. De acuerdo a lo señalado por Montgomery Watt<sup>11</sup>, los *hashimitas* (clan *quraishí* al cual pertenecía Mahoma) no comprendían ni compartían de lleno la revelación que el profeta paulatinamente entregaba a la población de la Meca, pero existía un trasfondo de carácter más bien económico que no les permitía ignorar los alcances prácticos de lo revelado por Mahoma y la protección que debían otorgarle a él en cuanto miembro del clan. El hecho puntual es que una de las críticas esenciales que el mensaje entregado por Mahoma realizaba, cuestionaba la carencia de solidaridad<sup>12</sup> entre los distintos clanes mecánicos, particularmente en relación con la existencia de una férrea competencia comercial y la existencia de importantes monopolios. Paradójicamente, esta crítica permitiría a Mahoma mantenerse bajo el alero de la protección *hashimí*, al menos por un tiempo. El mismo M. Watt agrega que la protección que dicho clan le aseguraba al profeta, no se originaba a partir de la identificación con el mensaje revelado, sino que más bien con la oportunidad de cuestionar las costumbres de otros clanes de mercaderes monopolistas<sup>13</sup>. Esta era principalmente, y de acuerdo a lo que podemos interpretar, una postura más bien política frente a la hostilidad del ambiente comercial mecánico.

Tiempo después, cuando la presión de los clanes sobre Mahoma en la Meca se hizo insostenible, su viaje a la ciudad de *Yathrib*<sup>14</sup> permitió que a partir de un arbitraje que intentaba zanjar problemas ancestrales entre clanes árabes (y también judíos), se comenzara a cimentar la confianza que este hombre inspiraría en algunos grupos árabes para convertirse, en poco tiempo, en un profeta reconocido. Es así como se da comienzo

<sup>9</sup> “En la esfera económica, la cual es fundamental en lo que respecta a la supervivencia humana, la importancia fundamental de la época radica en que la Meca había ganado el control del tráfico de las caravanas hacia las costas occidentales de Arabia, desde Yemen en el sur hasta Damasco y Gaza en el norte. Hacia el sur, las rutas comerciales continuaban hacia Etiopía y a través de los monzones hacia India. Hacia el norte, el Imperio Romano Oriental o Bizancio, estaba ansioso por los productos de oriente.” Watt, Montgomery, “Mahoma”, en: P. M. Holt; Bernard Lewis y Ann Lambton, *The Cambridge history of Islam. The central islamic lands. From pre-islamic times to the first World War* (Londres: Cambridge University Press, 1970), 33. Traducción del autor.

<sup>10</sup> Respecto de la figura de Mahoma y sus alcances políticos sobre la Arabia pre-islámica: Maxime Rodinson, *Mahoma. El nacimiento del mundo islámico* (Barcelona: Ediciones Península, Barcelona, 2002 (1974)).

<sup>11</sup> Maxime Rodinson, *Mahoma. El nacimiento del mundo...* 35.

<sup>12</sup> La importancia que la solidaridad tribal adquiere en la estructura cosmológica de la *umma* es fundamental. El auxilio mutuo de los musulmanes integrantes de esta denominada Comunidad del Islam es uno de los aspectos fundamentales del Corán y también de la Constitución de Medina. Ahondaremos en este aspecto más adelante.

<sup>13</sup> Maxime Rodinson, *Mahoma. El nacimiento del mundo...* 35.

<sup>14</sup> Posteriormente bautizada como Medina o “La ciudad del Profeta”.

al sentido religioso-político de la civilización del Islam; el año 622 d.C. [1], la *Hégira* o migración del Profeta<sup>15</sup>, permite simbolizar la incipiente intención por generar un movimiento político, capaz de llevar a la práctica una concepción religiosa. Resulta al menos curioso, que la aplicación práctica del mensaje de *Allah* en la vida histórica del Islam, se lleve a cabo a partir de un proceso político entendido como instrumental<sup>16</sup>. Si concluimos entonces que el Estado en cuanto organización política se hace efectivo en el Islam, debemos entender que éste se manifiesta, solamente, como “*la plasmación del ideal en la realidad*.”<sup>17</sup> La novedosa concepción ética que Mahoma presentaba, planteaba resolver los desacuerdos generados por esta lucha de clanes a partir de una fórmula universal. Creemos entonces, que esta guía moral puede considerarse como uno de los pasos más importantes en la incipiente construcción de la *umma*.

Fueron en total trece los jeques de Medina y la Meca quienes terminaron aceptando el arbitraje de Mahoma y el resultado fue, de hecho, una manifestación de carácter religiosa, política y, a la vez, de un gigantesco simbolismo. El apoyo que Mahoma encontró en sus primeros seguidores, cimentado de alguna forma en los denominados Pactos de Aqaba<sup>18</sup>, establecería el comienzo de una identificación comunitaria en conjunto con la revelación coránica. El reconocimiento por parte de los primeros musulmanes de esta nueva ética religiosa y política, posee alcances de magnitud. Para Roser Nebot, por ejemplo, los Pactos de Aqaba representan

“el acto fundacional del estado islámico de Medina, primer estado islámico de la historia, y referencia obligada para todas las formaciones políticas posteriores entre los musulmanes, se expresa mediante los dos pactos de Aqaba. En ellos se acuerdan los fundamentos de la sociedad y el estado futuros del Islam.”<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> “Ruptura, emigración de Mahoma de la Meca a Medina en septiembre del 622. Era musulmana. Esta era no comienza en la fecha en que Muhammad llegó a Medina, sino el primer día del año lunar en el curso del cual tuvo lugar dicha emigración. Según ciertos indicios y ciertas suposiciones, el comienzo de la era musulmana coincidiría con el 16 de julio de 622.” Felipe Maíllo Salgado, Vocabulario de Historia árabe e islámica (Madrid: Editorial Akal, 1996) 104.

<sup>16</sup> La política en el Islam no es, y no puede ser un fin en sí misma. La política es, por el contrario, una forma de alcanzar los bienes que el mensaje del Islam señala a la *umma*. Ahondaremos en este aspecto más adelante.

<sup>17</sup> Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 221. Este hecho resulta fundamental para comprender uno de los aspectos más interesantes de este proceso; en el Islam, el Estado y la teoría política nacen al unísono. El autor agrega además, que “la decisión de asumir el Islam y proclamarlo al rango de alternativa política para su sociedad, constata, además, que la predicación islámica, ya desde un principio iba dirigida a la cimentación de un tipo de sociedad y estado propios.”

<sup>18</sup> Montgomery Watt, Mahoma, 40. Respecto de los Pactos, el autor señala que el primero de ellos se configura a partir del reconocimiento de Mahoma como profeta del Islam por parte de los trece jefes clánicos de Medina y la Meca. Aceptaron estos jeques, no sólo la autoridad del profeta en cuanto mensajero de Dios, sino también un compromiso de prohibir ciertos pecados. El segundo Pacto, se refiere al compromiso tomado por sesenta y cinco musulmanes primitivos de la Meca, a luchar en nombre de Allah.

<sup>19</sup> Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 220. Respecto del simbolismo de los pactos, el autor profundiza lo señalado por Montgomery Watt, señalando que el primer pacto se centra en el compromiso de adoptar la ética que el Islam postula para el individuo y la sociedad. El segundo, por su parte, representa el paso cualitativo lógico. Es, en palabras del autor, “la traducción de la ideología a la práctica”.

Nuevamente, la comprensión de la realidad política y religiosa del momento se vuelve fundamental, principalmente porque el mensaje del profeta cuestionaba en lo más profundo, los fundamentos del universo geográfico y político pre-islámico<sup>20</sup>.

Resulta fundamental entonces, destacar la importancia del tribalismo como una estructura de *larga duración*, además de la segmentación política y religiosa que esto generaba en el contexto en el cual se definió el nacimiento de la *umma*. De hecho, la fuerza atomizadora de la realidad tribal (incluso luego de la conformación de la Comunidad del Islam y el nacimiento del Estado islámico como forma dependiente de la *umma*) era, y sigue siendo, uno de los problemas políticos más importantes de la historia del Islam<sup>21</sup>. Creemos también, que un aporte de vital importancia resulta ser, para este caso, la distinción entre dos aspectos que deben mantenerse diferenciados, pero a la vez, provistos de una coherente sintonía. Nos referimos a *lo propiamente islámico* y *lo árabe-beduino*, tal como lo plantea el teólogo suizo Hans Küng. El autor presenta una simbiosis entre los valores pre-islámicos de las sociedades tribales y los nuevos principios de identificación comunitaria sustentados en el mensaje revelado por Mahoma<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> “En la esfera política externa a la Meca, el hecho principal era la lucha titánica entre los imperios persa y bizantino, pugna que duraba ya casi medio siglo antes que el mismo Mahoma comenzara a predicar. El tráfico comercial mecano dictó en este contexto, una política de neutralidad, porque la ciudad conectaba el Yemen persa en el sur con la Siria bizantina en el norte, y tenía además, contactos con Irak, el centro real del imperio persa. Existían también contactos con Etiopía, la cual tenía buenas relaciones con Bizancio. Los bizantinos y los etíopes eran definitivamente cristianos; el imperio persa era oficialmente zoroastriano, pero al parecer, apoyaban también al judaísmo, existiendo además una fuerte presencia de cristianismo nestoriano, el cual era hostil a las formas cristianas que prevalecían en los imperios bizantinos y etíopes. Hubiera sido complejo para los mecanos, en este contexto, el mantener su neutralidad política si es que hubieran adoptado alguna de estas formas de monoteísmo. El Corán ofrecía a los árabes un monoteísmo comparable al judaísmo y al cristianismo, pero sin sus respectivas amarras políticas. Esta puede ser descrita como la relevancia política de Mahoma al posicionarse como el mensajero de Dios.” Montgomery Watt, Mahoma... 35. Traducción del autor.

<sup>21</sup> “Para llevar a cabo la unidad del imperio fue necesario superar el tribalismo en tanto que atomización política del Estado y de la comunidad y las caracterizaciones tribales de la religión, defectos que ciertamente habrían contribuido a determinar la escisión de la Umma en el choque entre Alí y sus adversarios.” Máximo Campanini, Islam y política... 63.

<sup>22</sup> “Mi descripción del establecimiento del paradigma de la comunidad protoislámica ha puesto de manifiesto que ni siquiera en su primera concreción cabe identificar de antemano la esencia y la figura histórica del Islam. Más bien, habría que diferenciar entre la sustancia de fe islámica (=esencia) y la constelación histórica de las convicciones, valores y modos de proceder (=paradigma) a la sazón vigentes. Pues salta a la vista que algo de lo que se filtra en la realización del Islam en esta primera fase de su historia no se deriva sin más de la esencia del Islam, fundada en la revelación coránica, sino que es consecuencia de la constelación histórica antes existente. Desde el principio existió, tal y como lo formula Albrecht Noth, islamólogo de la Universidad de Hamburgo, <una coexistencia entre las nuevas reglamentaciones islámicas y las antiguas normas de comportamiento tribales, coexistencia que podía manifestarse en forma de simbiosis, reverberación o incluso oposición>: <la tensión entre el Islam y el tribalismo> es <una característica esencial, por no decir la característica esencial, del transcurso de la primitiva historia del Islam. Con otras palabras, el primer paradigma del Islam es resultado de la conjugación de radicales impulsos, valores y exigencias religiosos del Corán, por una parte, y de elementos de la cultura tribal árabe-beduina preislámica, a la sazón recubiertos sin duda por nuevos estratos y asumidos en un todo emergente, por otro.” Hans Küng, El Islam. Historia, presente, futuro (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 188.

Lo que está en discusión permite entonces, acercarnos con mayor claridad a la definición misma del término *umma*. Esto, porque entendiendo que existe una clara relación entre la realidad político-religiosa de la Arabia pre-islámica y los fundamentos de orden socio-religioso que la Comunidad del Islam propugnaba, podemos plantear con mayor seguridad la existencia de una consecución de etapas que fueron necesarias para que la revelación de Mahoma tuviera sentido y alcance. Concordamos entonces con Nicolás Roser Nebot, cuando confirma que -de acuerdo a lo que interpretamos- la estructuración de la *umma* significa, sobretudo, un cambio cualitativo en la forma de entender la relación del hombre con la sociedad que lo acoge. El autor es claro entonces al señalar que

“el Islam no se constituye como la antítesis de nada, ni siquiera de las sociedades sedentarias de la Arabia Preislámica. No propone la sustitución de un modelo por otro. Modelo que, por otra parte, no puede encontrarse en el modo de vida de los árabes que presenciaron el advenimiento del Islam. Más bien llama a una transformación orgánica. Se reconocen valores y aciertos, pero se observan disfunciones o estados contradictorios.<sup>23</sup>”

El mismo autor señala a continuación, que el Islam propone a cada uno de sus fieles, una “*experiencia totalizadora*”<sup>24</sup> que permite entender los nuevos alcances éticos del individuo y la comunidad en esta nueva estructura de orden religioso y social. La *umma*, de acuerdo a lo que en su definición encontramos, permite entonces aportar un elemento ético a partir de una concepción esencialmente religiosa. Podríamos decir, en efecto, que la base comunitaria de la estructura tribal se magnifica, transformándose en una sociedad portadora de una doctrina ética novedosa y de carácter universal. Los alcances de la definición de la Comunidad del Islam se nos presentan ahora con mayor claridad.

La definición de la *umma* posee, de acuerdo a lo anteriormente señalado, una diversidad de alcances que permiten comprender desde una perspectiva más amplia, estructuras conceptuales permanentes en el Islam. Entre ellos podemos mencionar,

---

<sup>23</sup> Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 19. Sobre lo mismo, John Esposito agrega que: “Aunque es habitual hablar de los orígenes del Islam en la Arabia del siglo VII, esta idea es inexacta desde el punto de vista histórico y, desde una perspectiva musulmana, teológicamente falsa. El Islam no era una religión monoteísta aislada y totalmente nueva. El mensaje monoteísta del Corán y la prédica de Mahoma no surgieron de la nada. El monoteísmo ya había estado prosperando en las culturas semíticas e iraní durante siglos antes del ministerio de Mahoma. (...) En Arabia existían formas de monoteísmo junto con el politeísmo tribal pre-islámico. Tanto las comunidades judías como arabo-cristianas ya estaban presentes en Arabia antes de Mahoma. Las comunidades judías de Jaibar, Taima y Yathrib (más tarde Medina) eran prósperas debido a la agricultura y el comercio. (...) La sociedad tribal de Arabia, con su cultura beduina y politeísta, proporcionó el contexto para el nacimiento del Islam. De igual importancia, este período estuvo marcado por las tensiones e interrogantes que acompañan al cambio en una sociedad en transición, ya que se trató de un período en el que ciudades como la Meca y Medina prosperaban y atraían a muchos árabes que cambian una vida nómada por una vida sedentaria. (...) La nueva riqueza, la aparición de una nueva oligarquía comercial dentro de la tribu de los Quraysh, una mayor división entre las clases sociales y una creciente desigualdad entre ricos y pobres puso a prueba el sistema tradicional de valores tribales y seguridad social árabes, su forma de vida. En esta época y este entorno social nació Mahoma.” Islam. Pasado y presente de las comunidades musulmanas (Barcelona: Editorial Paidós, 2005), 24-25.

<sup>24</sup> Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 46.

principalmente, alcances históricos, políticos, religiosos y sociológicos que, en conjunto, definen una realidad reconocible a pesar de su heterogeneidad.

Si volvemos atrás en nuestro desarrollo, podríamos destacar nuevamente la importancia de la idea de Roser Nebot sobre este tipo de jerarquía conceptual que da forma a la civilización del Islam. El autor se esmera en demostrar, como hemos comentado, que el Islam no depende (principalmente en sus alcances prácticos) primordialmente de sus creaciones políticas<sup>25</sup>, sino que más bien del *Corán*, la *Sharía* y la *Umma* en cuanto éstas se manifiestan como estructuras regulatorias de tipo permanente. En este sentido, y de acuerdo a la etimología misma de la palabra, la *umma* debe considerarse necesariamente como un fundamento primordial de la civilización del Islam. Ya hemos dicho también, que podríamos entenderla como el sustento material de dicha civilización, en cuanto reúne, bajo una misma fe y un importante rasgo comunitario, al grupo social depositario del mensaje del Profeta. Felipe Maíllo señala que

“la palabra *umma* connota, a través de la noción de <madre> (*umm*), el concepto de una <comunidad matriz> (portadora de todos los valores religiosos que anticipan de alguna manera el reino de Dios sobre la tierra).<sup>26</sup>”

Pero en un comienzo, y desde el punto de vista estrictamente histórico, la *umma* -según el mismo Maíllo- cobijó no sólo a los hombres que se identificaban con la revelación profesada por Mahoma<sup>27</sup>. Esta situación cambiaría con el tiempo, en la medida en que el Islam comenzara a adquirir, poco a poco, una connotación expansiva, dominante y totalizadora. También desde una óptica histórica, Maíllo agrega ciertas consideraciones que nos parecen esenciales para confirmar lo que hemos señalado con anterioridad. El contexto histórico en el cual se desarrolla el nacimiento de la *umma*, no sólo debe entenderse a partir de las nociones teóricas, sino que más bien, asumiendo la realidad política, social y religiosa de la Arabia del siglo VII. La definición de Maíllo es clarificadora y permite dar sentido a nuestra argumentación:

“El Profeta, para atraer a los miembros de las tribus, a fin de que se unieran a su movimiento religioso, tenía que proporcionarles un vínculo de relación no menos poderoso que la tribu que dejaban –pues un individuo que no tuviese vínculos tribales no poseía categoría social alguna; podía ser robado, violado o aniquilado con toda impunidad-; por eso creo ex nihilo una comunidad nueva, dentro de la cual la religión constituía su razón de ser y los individuos eran solidarios entre sí.

<sup>25</sup> Que como veremos más adelante resulta ser, al menos teóricamente, absolutamente contingentes y subsidiarias de la Comunidad.

<sup>26</sup> Felipe Maíllo Salgado, *Vocabulario de Historia árabe...* 250.

<sup>27</sup> “La *umma*, la comunidad fundada por el profeta Mahoma en Medina, en un principio englobaba a no musulmanes (a los judíos medineses, a los que el Profeta esperaba ganar para su credo); pronto, sin embargo, se convertiría en algo exclusivo de los verdaderos creyentes; de tal manera que la *umma* vino a ser la comunidad musulmana.” Maíllo Salgado, Felipe, *Vocabulario de Historia árabe...* A partir de un planteamiento similar, Erwin Rosenthal agrega que: “el término *Umma* alude originalmente a una comunidad religiosa, no forzosamente de musulmanes, puesto que se aplica a los judíos de Medina que son en sí mismos una *umma* y en el <Estatuto> [el autor se refiere a la Constitución de Medina] constituyen en unión de los *mu'minin*, los creyentes (en Allah), la *ummat al Islam* <separada de los hombres>, esto es, de toda la comunidad de Mahoma en un sentido religioso, social y político, concediendo ciertos privilegios e imponiendo ciertos deberes a todos sus miembros, musulmanes, judíos y paganos. Entre los privilegios nos encontramos con la protección mutua (*dimma*), y entre los deberes la guerra en común contra un enemigo común (*yihad*).” Erwin J. Rosenthal, *El pensamiento político...* 43.

La umma cristalizó, pues, como una nueva forma de organización política y social con una base esencialmente religiosa, conservando, no obstante, en su seno elementos tomados de la antigua organización tribal pre-islámica; más la diferencia esencial con respecto al sistema anterior residía en que se asentaba en la religión islámica y no en el parentesco; en vez de basarse en lazos de sangre, se cimentaba en un mismo juramento o pacto religioso. Así, por más que la tribu subsistiera en el seno de la umma, ésta le sería exterior y superior.<sup>28</sup>

Podemos destacar de la definición anterior, varias ideas que nos parecen importantes. En primer lugar, la creación de la Comunidad del Islam como una estructura de protección frente a la hostilidad de la vida cotidiana en la Arabia del siglo VII, nos muestra un primer cambio cualitativo: el lazo tribal, esencialmente excluyente, se superaba mediante de un lazo de orden religioso de carácter universal<sup>29</sup>. El compromiso individual de cada musulmán con la fe del Islam, se transformaba así en la única condición para participar del mensaje. Era este entonces, un acto voluntario y consciente. Por el contrario, el lazo sanguíneo, propio de la tribu, no podía adquirirse mediante un acto libre y voluntario. Esto hace por lo tanto, que la *umma* en cuanto estructura religiosa, establezca la necesidad de un compromiso ético y político, pero a la vez individual y grupal, con los objetivos propiamente islámicos<sup>30</sup>. Ahora bien, el reemplazo de las formas políticas tribales por un acuerdo de tipo moral entre los hombres que profesaban voluntariamente los alcances de esta nueva religión, no supone en absoluto el desprendimiento completo de los valores de la Arabia pre-islámica. El Islam, en cuanto concepción religiosa y política debía plantear, necesariamente, alcances claros respecto del orden social y la autoridad en la Comunidad. Así, se mantendrían en un principio, los vínculos históricos de dependencia tribal entre siervos y señores, además de la posibilidad de mantener una heterogeneidad social dentro de la misma estructura comunitaria. El aporte se manifestaba, a diferencia de lo anterior, en una novedad sustancial; se proponía “*la existencia de derechos y el reconocimiento de la especificidad de cada hombre*.”<sup>31</sup> De esta forma, la apertura social de la nueva Comunidad del Islam podría entenderse como un paso necesario para enfrentar con fortaleza la hostilidad tribal que atentaba contra la primitiva Arabia musulmana. Podríamos agregar que “*entre otras cosas, dado este enfoque tribal que contemplaba también la posibilidad de agregaciones entre distintos clanes, Muhammad no tuvo ningún problema en aceptar entrar en relación con los pertenecientes a otras comunidades religiosas, sobre todo, los judíos de Medina y luego, en general, los ahl al-kitab*.”<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Felipe Maíllo Salgado, Vocabulario de Historia árabe... 250.

<sup>29</sup> “Esto constituía una verdadera revolución: la de la invención de la ética social. La nueva ética dejaba de enmascarar el desorden y tendía a superarlo mediante la idea de la fraternidad. Dicha idea era una fuente de solidaridad, de armonía, de un nuevo modo de organización comunitaria, basado en la vinculación moral.” Burhan Ghalioun, Islam y política... 19.

<sup>30</sup> Maíllo confirma lo que señalamos al indicar que “Por ello, el concepto de umma es revolucionario. Por primera vez en la historia el criterio de fe, o el acto consciente de elección, sustituyó al accidente genético del nacimiento como criterio de identidad, naturaleza o nacionalidad, identificándose ésta con el dar-al Islam, el dominio islámico, que es la proyección práctica e imperfecta de la umma en el tiempo histórico, ya que, de hecho, la umma ha conocido guerras civiles y roturas que han engendrado las diferentes sectas islámicas.” Vocabulario de Historia árabe... 251.

<sup>31</sup> Máximo Campanini, Islam y política... 51. Para Giorgio Vercellin, “la umma de Muhammad, en el fondo, no hizo sino redefinir este sentido de la tribu, sumando y sustituyendo los vínculos de sangre por los religiosos entre los creyentes.” Instituciones del mundo musulmán (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003 (1996), 41.

<sup>32</sup> Giorgio Vercellin, Instituciones del mundo...

En segundo lugar, y siguiendo con el análisis de la definición de Maíllo, la subsistencia subsidiaria de la tribu en el seno de la Comunidad del Islam, manifiesta un hecho político esencial para entender esta estructura religioso-política. En principio, esta connotación subsidiaria de la organización tribal frente a la *umma*, simboliza un concepto que se hará permanente en la relación que existe, para el Islam, entre religión y política. En principio, la política no representa en ningún sentido un fin en sí mismo, sino que se presenta más bien como una forma organizativa y necesaria para lograr los objetivos del Islam<sup>33</sup>. La connotación religiosa de la Comunidad y sus alcances sociales, manifestados principalmente en un acto voluntario del hombre para asumir el mensaje de *Allah*, se presentan como ontológicamente superiores a cualquier tipo de organización política contingente. Ahora bien, la *umma* en cuanto organización social no puede abstraerse de su sentido político; no puede ignorar tampoco, la claridad con que se manifiesta el sentido comunitario de la unión de muchos hombres y mujeres dispuestos a vivir como sociedad, pero considerando sobre todo, el mensaje profesado por Mahoma desde el comienzo:

*“Esta es vuestra comunidad, una sola comunidad. Y Yo soy vuestro Señor. ¡Servidme pues!”<sup>34</sup>*

El encuentro que se produce entonces, entre la influencia de las relaciones políticas pre-islámicas y las nuevas concepciones de sociabilidad dependientes del mensaje de la Revelación, podría generar algún tipo confusión. Pero creemos, por el contrario, que este proceso de cambio en las estructuras políticas y religiosas en la Arabia del siglo VII es ordenado y coherente, no ignora la contextualización histórica propia de su tiempo y pretende, a la vez, ser un modelo de aplicabilidad para el futuro de la Comunidad del Islam<sup>35</sup>.

Podríamos equivocarnos entonces, al pensar que la religión y la política en el Islam son fuerzas excluyentes. También caeríamos en un error al plantear que la política en el Islam se sacraliza a partir del mensaje del Profeta, porque su carácter esencialmente instrumental no depende de los alcances del Corán, sino que más bien, de su connaturalidad con el hombre y la sociedad<sup>36</sup>. Tener en cuenta los alcances de cada una de estas fuerzas resulta ser, para el Islam, una condición necesaria para entender el tránsito de la *umma* en la historia. De hecho, *“el planteamiento que hace el Islam para discernir el supuesto antagonismo primigenio entre ambas esferas de la vida humana*

---

<sup>33</sup> “En la sociedad islámica esos objetivos se sintetizan en proveerse de unas condiciones adecuadas para llevar una vida acorde a los principios transcendentales del Islam. Lo que significa vivir un aprendizaje de perfeccionamiento moral y material cuyo objetivo consiste en obtener la preparación más óptima para la existencia que se ha de experimentar tras la muerte. La consideración de la vida ultramundana se revela esencial para comprender gran parte de las ideas islámicas sobre el hombre y la sociedad.” Nicolás Roser Nebot, *Religión y política...* 194.

<sup>34</sup> Corán, XXI, 92; XXIII, 52

<sup>35</sup> “Hablar de una separación primordial, nítida y epistemológica entre religión y política en el Islam, provoca un error de ponderación. (...) Su definición de política se la confiere su ámbito de aplicación y no el origen o fuente que la trae hasta su existencia.” Roser, Nebot, Nicolás, *ob. cit.*, p. 123. El mismo autor señala además, que “la potencia vinculante del credo islámico se encuentra atestiguada históricamente en las sociedades musulmanas. Incluso hoy, todo musulmán, esté donde esté, se siente unido por un vínculo de fidelidad ideológica y de conducta a una comunidad supranacional: la comunidad en el Islam -umma-.” Nicolás Roser Nebot, *Religión y política...* 195.

<sup>36</sup> Sobre esto volveremos más adelante cuando nos detengamos en la teoría política de Ibn Jaldún y, particularmente en sus alcances sociológicos respectivos al poder y el orden requeridos en una sociedad humana.

*consiste en distinguirlas, pero no separándolas por completo sino tejiendo una red de relaciones que desemboquen en una simbiosis indisoluble.*<sup>37</sup>

Otra definición interesante de la *Umma* la consigna el Diccionario Histórico del Islam<sup>38</sup>. Con diversas similitudes con la definición de Maíllo, se plantea un acercamiento bastante interesante respectivo al valor de la Comunidad del Islam en cuanto estructura religioso-política. Son importantes, en todo caso, las diferencias que podemos encontrar con Maíllo respecto principalmente de la ligazón existente entre la *umma* y la denominada Constitución de Medina. Se define a la *Umma* de la siguiente forma:

“Comunidad islámica o Comunidad de creyentes, en árabe Umma o jama’a, conjunto de musulmanes que están unidos bajo la misma Ley y que persiguen los mismos objetivos de solidaridad interna y triunfo final con un sentimiento general de superioridad.

La comunidad de creyentes fue deseada por Muhammad después de la Hégira como instrumento de su próxima victoria. Ella fue pues definida en Medina en el texto denominado corrientemente “Constitución de Medina” y que determina las relaciones entre los dos elementos de la población que el profeta del Islam quería unir bajo su autoridad, los **Muhajirun**, es decir los Expatriados que llegaron con él a la Meca y los **Ansar** o Auxiliares que les habían recibido en su territorio o en el territorio de Yatrib donde se desarrolla Medina. Este texto de gran importancia, que comprende posiblemente muchas partes yuxtapuestas, tenía por objeto reemplazar la antigua solidaridad tribal por la solidaridad entre miembros de la comunidad. Funda pues la existencia de una sociedad organizada con una base religiosa, que es la esencia del Islam. Y precisaba que no debía de haber guerra sino la decretada por el conjunto de creyentes y que debiera de ser lo mismo para la paz. Los clanes judíos que vivían también en el territorio del Yatrib estaban o fueron asociados a esta comunidad musulmana sin ser parte de ella.<sup>39</sup>

Esta definición ahonda también en la transformación que sufre el lazo social establecido en el mundo tribal pre-islámico, hacia una realidad “supra-tribal” de carácter religioso, político y moral. Además destaca -y es lo que nos parece particularmente interesante-, la importancia del sentido histórico de la *umma* en cuanto ésta se manifiesta más claramente (por lo menos para el análisis historiográfico) en el cuerpo de la Constitución de Medina<sup>40</sup>. Ahora bien, si desglosamos la definición y destacamos las principales ideas expuestas, podríamos comentar lo siguiente:

Respecto de la solidaridad interna que el autor plantea como un objetivo esencial de la Comunidad del Islam, existen ciertos alcances que valdría la pena mencionar. Ya hemos señalado anteriormente que la idea de la fraternidad entre los musulmanes primitivos permitió cimentar, de alguna forma, el desarrollo histórico del concepto de la *umma*. Esto, debido principalmente a la intención primera de estructurar las relaciones humanas de acuerdo a una postura ética, en una vida volcada a la comunidad, y no en una mera pugna por la supervivencia. La identificación con el mensaje religioso revelado por Mahoma, además de la aceptación de sus alcances éticos, sería entonces el sello que

<sup>37</sup> Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 132.

<sup>38</sup> Dominique Sourdél y Janine Sourdél, Dictionnaire historique de l’islam (París: Presses Universitaires de France, 1996).

<sup>39</sup> Dominique Sourdél y Janine Sourdél, Dictionnaire historique...

<sup>40</sup> Para una revisión más exhaustiva de su articulado: Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 257-262.

definiría el ser del hombre musulmán, a diferencia, claro está, de los que no estuvieran dispuestos a aceptar el mensaje desde una postura de sumisión como el mismo Islam se plantea y define<sup>41</sup>. En cuanto a los alcances más pragmáticos de lo anterior, y teniendo en cuenta que lo que está en juego es una estructura de orden social,

“la dialéctica proponía el desarrollo de, más allá del poder, de lo político como modalidad organizadora, como principio fundador de un nuevo carácter y práctica sociales y, en consecuencia, de un nuevo tipo de poder.”<sup>42</sup>

El sentido de este nuevo tipo de poder posee entonces, un alcance comunitario y ligado a los aspectos fundamentales de la doctrina islámica. De esta forma, el poder en cuanto dominio, imperio y facultad, reside principalmente en la voluntad comunitaria<sup>43</sup>. De esta forma, la esfera de la solidaridad dentro de la *umma* se podría manifestar a partir de un compromiso político entre los integrantes de esta novedosa comunidad. En principio, uno de los valores esenciales que la misma Comunidad del Islam buscaba proyectar, consistía en la mutua protección que cada uno de los musulmanes (y no musulmanes miembros de la *umma*<sup>44</sup>) podía ofrecer como partícipe de la revelación profesada por

---

<sup>41</sup> “Según el sentido etimológico, sumisión, abandono, entrega (de sí mismo a Dios), el acto mismo de esa entrega; tal será el nombre propio de la predicación del profeta Muhammad. Las dos acepciones, a saber: el Islam como rendido abandono de sí mismo en manos de Dios y el Islam como religión constituida, quedarán íntimamente imbricadas” y en cuanto al sentido de la Umma en la definición del Islam: “La realidad comunitaria de los creyentes: La Iglesia, la comunidad cristiana, es una realidad puramente espiritual, que se basa en el principio de autoridad y posee una estructura jerárquica; se propaga mediante la evangelización. La Umma, la comunidad musulmana, es una realidad humana en conformidad con los deseos de la divinidad, es una teocracia, una organización política y religiosa a la vez. La Umma es en principio laica e igualitaria y se propaga por el esfuerzo o combate en la vía de Dios y la predicación.” Felipe Maíllo Salgado, Vocabulario de Historia árabe... 116.

<sup>42</sup> Burhan Ghalioun, Islam y política... 24.

<sup>43</sup> “El poder se desarrolla en la voluntad comunitaria, en el sentido concreto dado por el historiador al-Tabari (m. 310 [923]): <el sentido exacto de la unión (jama'ah) es el sometimiento a la comunidad que obedece al soberano que ella misma ha determinado.> El musulmán cree ante todo en la comunidad (umma). La oración principal del viernes a mediodía es un acto comunitario y, particularmente, la mezquita mayor debe ser definida y llamada como masjid jami': Podríamos traducir como <lugar de prosternación comunitaria> mezquita colectiva que <reúne> al pueblo. Análogicamente el poder político reside en la umma que es también detentadora de la propiedad, por ejemplo, de la tierra. Quién en el medioevo hubiese recibido en concesión una parcela (iqta) habría debido –al menos en teoría- a su muerte devolverla al bien público. Así es evidente que en el pensamiento islámico clásico no exista el principio de la territorialidad del estado, y tampoco el de <nación>. La palabra watan significaba originalmente el lugar de nacimiento; sólo en el siglo XIX ha devenido en un neologismo con el que aludir a la <patria>. Uno de los términos más frecuentes con que se traduce <pueblo> (qawn) es restrictivo ya que en su origen indicaba la tribu o el clan.” Máximo Campanini, Islam y política... 35.

<sup>44</sup> En este sentido, adquiere valor el compromiso efectivo que asumen las comunidades no musulmanas en esta nueva forma de organización. El término Dimma se define, para este caso, como el “pacto de protección, capitulación ajustada entre gentes del Libro (cristianos, judíos, sabeos...) y los musulmanes, a que se someten, pasando así a ser dimmíes. Mediante el pacto de protección los dimmíes pueden seguir manteniendo sus usos con ligeras restricciones y quedan amparados y defendidos ellos y sus bienes de los enemigos externos. A cambio del derecho a mantener sus costumbres y a practicar sus religiones ancestrales estaban obligados al pago de un impuesto de capitación (yizya), y el que poseía tierras debía pagar una contribución por ellas, el jaray, que podía llegar incluso a la mitad del producto de las mismas; también sufrían determinadas restricciones civiles.” Felipe Maíllo Salgado, Vocabulario de Historia árabe... 63.

Mahoma. El sentido que el poder adquiere entonces, se legitima a partir de la Comunidad y los principios éticos que la definen; entre ellos, la solidaridad mutua entre los miembros de la *umma*. En este sentido, la primacía de la Comunidad por sobre las formas políticas contingentes, manifiesta la existencia de “*un grupo humano unido por vínculos de fraternidad, vínculos basados, por medio de la adhesión colectiva, en valores comunes y no en un poder o en un Estado.*”<sup>45</sup> Podríamos inferir entonces, que esto es uno de los factores fundamentales que permiten que la *umma* se transforme, de forma conceptual y práctica, en una novedad revolucionaria<sup>46</sup>.

Pero todo lo anterior no tendría un sentido muy amplio si no planteásemos una idea de primer orden, sobre todo para el desarrollo histórico de la *umma*. Cada uno de los conceptos que la teorización de la Comunidad del Islam plantea, permiten trazar un camino que, por lo menos en el comienzo, buscaba la consecución efectiva de la vida esencialmente islámica. El nacimiento de la Comunidad, y particularmente la distinción entre sus ideales religiosos y la instrumentalidad de las formas políticas, permitían ver con claridad un proceso histórico de complejidad importante. El mismo Burhan Ghalioun así lo plantea a partir de la misma definición del término Islam:

“Esta sumisión implica tanto el reconocimiento de ciertos valores indiscutibles como la anulación del individualismo en beneficio de una comunidad construida sobre la relación con lo sagrado. En compensación, sobre este individualismo, sobre la afirmación de su autonomía, de su voluntad y de su espíritu crítico, se creó el proyecto de ciudadanía, y, en consecuencia, el de la nación.”<sup>47</sup>

Esto plantea nuevamente el valor del individuo dentro de la Comunidad del Islam. Hemos dicho anteriormente que esta es una religión esencialmente comunitaria, pero también debemos recordar que el valor del individuo se mantiene vigente. El compromiso ético que cada musulmán adquiere a partir de la revelación del Profeta se manifiesta, a partir de su propia individualidad, en la Comunidad que lo acoge<sup>48</sup>. La misma teoría política islámica así lo plantea, destacando los valores individuales y comunitarios de la vida en la *umma*:

“El Islam es la religión del grupo, es decir, de la comunidad, esa característica específica del método islámico. El hecho de que la comunidad sea el núcleo aglutinante primero, de acuerdo a la perspectiva islámica, no significa el

<sup>45</sup> Burhan Ghalioun, *Islam y política*... 29.

<sup>46</sup> Debemos considerar, en todo caso, un alcance fundamental. Nos hemos referido, principalmente hasta acá, a las novedades que la Umma presenta a las sociedades musulmanas primitivas; aquella que tuvo contacto directo con la revelación del Profeta y también, al tiempo de los denominados Califas ortodoxos. Los alcances políticos, sus interpretaciones y el sentido que la Comunidad del Islam adquiriría en la historia, se verían modificados a partir de las primeras fracturas que el Islam presentaría como civilización. Respecto, por ejemplo, a la fragmentación de la Umma luego del califato de Alí y al nacimiento de la teorización política en el Islam, nos referiremos con mayor profundidad más adelante.

<sup>47</sup> Burhan Ghalioun, *Islam y política*... 60.

<sup>48</sup> Esta es una estructura histórica que se ha mantenido constante en el tiempo, incluso en la Historia del Islam Moderno. “Pero lo realmente importante es que a nivel individual la identidad del creyente musulmán se configura ahora dentro de las fronteras de los estados, además casi siempre fijadas arbitrariamente por fuerzas extranjeras, las potencias coloniales. De ello se deriva que para el hombre y para la mujer musulmanes plantearse actualmente el problema de la propia identidad significa enfrentarse de forma dramática con realidades contradictorias, de ahí sus efectos ruidosos.” Giorgio Vercellin, *Instituciones del mundo*... 46.

soslayamiento de los derechos del individuo ni negar la existencia de la clase –en su sentido social- en el seno de la comunidad. (...) A través del concepto de responsabilidad personal, el Islam sacó al individuo de su estado de completa disolución en el marco de la tribu y el clan. Pero el ser humano es un individuo. Es social por instinto. Gregario por naturaleza. Le es imposible vivir sólo en los límites de la pulsión individualista.<sup>49</sup>

El principio fundamental de lo anterior, según Roser Nebot, consiste en la existencia de un sentimiento de pertenencia a lo que se denomina como “*un mismo núcleo de creencias*.”<sup>50</sup> Podríamos identificar entonces, un conjunto de relaciones de subsidiariedad entre los miembros de la Comunidad del Islam<sup>51</sup>.

Respecto de la noción que esta definición presenta en relación con la Constitución de Medina, se plantea que dicha fuente define la existencia de esta nueva organización política denominada *umma*, a partir de una intención política: unir a los mecenos expulsados de su ciudad original, con los medineses que se identificaron con el contenido de la Revelación. Para comprender con mayor claridad esta postura, creemos que resulta necesario revisar algunos alcances del documento.

En primer lugar, no existe un completo acuerdo respecto a la importancia del documento en cuanto fuente emanada de las manos del Profeta<sup>52</sup>. Hans Küng, al plantear la importancia de la transformación paulatina de Mahoma de profeta a fundador de lo que podríamos entender como el primitivo Estado islámico de Medina, se refiere a la fuente en comento de una forma poco entusiasta. Lo señala, específicamente, como uno de los habituales tratados de alianza entre tribus árabes pre-islámicas<sup>53</sup>. Esto ya es un aporte a la discusión, debido a que planteando una interpretación distinta, la definición de Sourdel que hemos expuesto recientemente, le otorga a la fuente una importancia mucho mayor. En la misma posición, Roser Nebot señala que

“El Kitab o Constitución de Medina refleja la formación de un Estado constitucional de índole islámica. Y así, mientras el Corán será la constitución religiosa, espiritual o ideológica, de los ciudadanos musulmanes, el Kitab será la constitución política de todos y cada uno de los miembros de la comunidad de Medina, musulmanes o no.”<sup>54</sup>

Küng, sin ignorar la importancia simbólica del documento, y planteando ciertos alcances históricos respectivos al contexto en el cual fue ideada la Constitución<sup>55</sup>, ahonda

<sup>49</sup> Muhammad Amara, *Fikr al-muslim al-muasir*, El Cairo, Markaz-Ahram li-l-taryama wa-l-nasr, 1992, en: Roser Nebot, Nicolás, *Religión y política...* 46 en nota al pie. Esta noción sociológica se hará evidente más adelante cuando profundicemos en el análisis de la obra de Ibn Jaldún, específicamente en el Primer Discurso Preliminar de su Introducción a la Historia Universal. *Al-Muqaddimah* Ibn Jaldún.

<sup>50</sup> Nicolás Roser Nebot, *Religión y política...* 47.

<sup>51</sup> “El Estado proporciona sólo un apartado estructural, una herramienta, al servicio del ente vivo de la comunidad, de la sociedad, en el Islam, y de la que se echa mano para ayudarse a cumplir los fines que se ha marcado, del mismo modo que pudiera serlo un edificio que sirva para mezquita y que diferiría en sus materiales y hechura dependiendo del clima del lugar.” Nicolás Roser Nebot, *Religión y política...* 48.

<sup>52</sup> Por lo menos en cuanto a la bibliografía revisada para esta investigación.

<sup>53</sup> Hans Küng, *El Islam...* 129.

<sup>54</sup> Nicolás Roser Nebot, *Religión y política...* 211.

<sup>55</sup> “Poco después de su llegada a Medina, ratifica este pacto con los allí residentes y lo fija por escrito. A este compromiso a veces se le llama exageradamente <constitución>, incluso

con mayor profundidad en el sentido político que Mahoma logra dar a los acuerdos de Aqaba. El autor destaca, sobretodo, la sapiencia del Profeta al exigir un compromiso efectivo de los clanes en pugna en Medina, con el liderazgo religioso y político que el mensaje revelado le otorgaba a él en cuanto profeta de *Allah*. Pero hay otra idea de Küng que nos parece de aún mayor importancia para el tema en discusión. Nos referimos a su postura respecto a la importancia que este proceso infiere para el nacimiento de la *umma*. El autor recapitula así, una idea que nos parece central para el proceso de desarrollo político del Islam: el importantísimo salto cualitativo que da la *umma* una vez que plantea su existencia más allá de la propia Península Arábiga<sup>56</sup>. Se comenzaba a desarrollar así, el mensaje universal de la Revelación. El hecho de acoger a una diversidad bastante heterogénea de creyentes planteaba, definitivamente, la diferencia con la excluyente realidad política de la Arabia pre-islámica:

*“Lo esencial era el fundamento religioso sobre el que se levantaba. La umma de los árabes se transformó en la umma de los musulmanes.”<sup>57</sup>*

En segundo lugar, son diversos los alcances religioso-políticos que podemos encontrar en el cuerpo mismo del documento. Ahora bien, si lo considerásemos como sustento teórico de la Comunidad del Islam, podría entregarnos luces importantes respecto de su desarrollo conceptual y, además, sobre sus alcances históricos<sup>58</sup>.

“Este es un escrito procedente del Profeta/ nabí Muhammad, Enviado de Dios/ rasul Allah, que se establece entre los creyentes / mu'minun y los musulmanes / musulim de Qurays y de los habitantes de Medina y de aquellos que los sigan, se unan a ellos y combatan en sus filas.”<sup>59</sup>

Son cuarenta y siete los artículos que conforman este texto regulatorio, aunque no sabemos con seguridad si hay artículos extraviados que podrían completar las disposiciones que se pretenden entregar a la *umma*. Aun así, al documento que accedemos, entrega una variedad de temas que hemos mencionado anteriormente respecto de la contextualización de la *umma* de los primeros tiempos. Nos permite además, en efecto, acercarnos con mayor pulcritud a las ideas matrices que la Comunidad del Islam pretendía manifestar de forma novedosa. Las temáticas que trata corresponden entonces, no sólo al sentido religioso que el Islam planteaba para la incipiente sociedad musulmana, sino que también a alcances prácticos que la Comunidad debía considerar para mantener el proyecto islámico en el tiempo. Encontramos regulaciones para la vida de los creyentes y los no creyentes; referencias a la mantención de los derechos de la heterogeneidad de clanes que se habían incorporado a la

---

<reglamento comunitario de Medina>. Sin embargo, lo que el historiógrafo Ibn Ishaq reproduce en la bibliografía de Muhammad que escribe justo después de la hira no es, de todos modos, el documento originario (como se deduce del solo hecho de que las tres grandes tribus judías ya no son mencionadas), sino uno redactado mucho más tarde y compuesto evidentemente (como revelan las repeticiones) a partir de fragmentos anteriores.” Hans Küng, *El islam...* 129.

<sup>56</sup> David Waines, *El Islam*.

<sup>57</sup> R. Paret en: Davis Waines, *El Islam...* 130. “Por primera vez, los grupos tribales de Medina, tan diferentes entre sí, disponen de una base de fe común. Muhammad, a su vez, tiene ahora, también por primera vez, la oportunidad de organizar una comunidad musulmana que funcione plenamente como tal: la comunidad o confederación (*umma*) de Medina como núcleo de la ulterior gran comunidad musulmana (también *umma*).”

<sup>58</sup> Por lo menos respecto de los primeros años de la primitiva Comunidad del Islam.

<sup>59</sup> C. de Med., art. 1. Vid. Constitución de Medina en: Nicolás Roser Nebot, Nicolás, *Religión y política...* 257- 261.

comunidad musulmana; menciones respecto de la importancia de la caridad que debe manifestarse entre los musulmanes; reglamentaciones morales referidas al combate a los miembros de la *umma* que corrompan la organización; ciertos alcances sobre la necesidad de acoger a las comunidades judías que convivían con la primitiva comunidad islámica; algunas menciones a la mantención de ciertas formas de organización de las tribus y clanes pre-islámicas; la necesidad del auxilio mutuo entre musulmanes; la autoridad incuestionable del mensaje de *Allah* y su profeta Mahoma; la característica sagrada de la tierra medinesa; la obligación de defender de forma comunitaria dicha ciudad y la fe; el valor esencial de la responsabilidad individual de cada musulmán con su fe y la Comunidad; y la protección y paz que cada hombre del Islam recibe dentro de la *umma*.

Así, y en cuanto a las particularidades del documento, nos interesa hacer mención a ciertos artículos específicos que nos permiten entender con mayor claridad los valores, virtudes y objetivos que buscaba, en sus albores, la Comunidad del Islam. Respecto de la *umma* en cuanto manifestación material de la civilización del Islam, la Constitución de Medina es clara y categórica al otorgarle un sentido fundamental:

*“Todos ellos forman una comunidad única con independencia de la demás gente.”<sup>60</sup>*

La *umma* se abstrae entonces de las demás comunidades no musulmanas. Se hace esencial, de hecho, su particularidad y unicidad, componente que se lo otorga el hecho de ser la única comunidad reconocida por la revelación del Profeta. El simbolismo espiritual que adopta en este sentido la organización social, la convierte en una manifestación comunitaria cuya dualidad religioso-política se presenta como uno de los rasgos más importantes del Islam. Así también, los alcances del Corán confirman esta particularidad esencial del proyecto de la civilización islámica:

*“Y esta es vuestra comunidad, una sola comunidad. Y yo vuestro Señor. ¡Temedme pues!”<sup>61</sup>*

*“Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios. Si la gente de la Escritura creyera, les iría mejor. Hay entre ellos creyentes, pero la mayoría son perversos.”<sup>62</sup>*

Podríamos decir entonces, que la Constitución de Medina permite manifestar históricamente, una de las más importantes disposiciones teóricas del Corán: el establecimiento de la Comunidad del Islam al amparo del mensaje revelado. De hecho, la autoridad y legitimidad que el documento se otorga, permite no sólo entenderlo como una guía, sino que más bien como una regulación esencial:

*“No le está permitido a ningún creyente que ratifique el contenido de este documento / sahífa y que crea en Dios y en el Último Día auxiliar ni dar asilo a un criminal. Quien le auxilie será reo de la maldición y de la cólera de Dios el Día de la Resurrección y no se le aceptará ni rescate ni penitencia.”<sup>63</sup>*

---

<sup>60</sup> C. de Med., art. 2.

<sup>61</sup> Corán, XXIII, 52.

<sup>62</sup> Corán, III, 110.

<sup>63</sup> C. de Med., art. 22.

De esta forma, y respecto de su directa relación con el documento de la Constitución, la instrucción coránica es clara cuando llama a formar la comunidad:

*“¡Qué constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen.”<sup>64</sup>*

Nos parece esencial además, recalcar nuevamente el valor moral que la aleya anterior puede inferir respecto de los alcances del buen comportamiento comunitario que la *umma* propugna. Nos encontramos así, con un claro ejemplo del cambio cualitativo que el Islam propone a partir de este concepto comunitario: el novedoso y revolucionario sentido moral que pretende modificar una de las características más enraizadas de la realidad tribal pre-islámica: el individualismo grupal y la descohesión social y política de las tribus y clanes. Aun así, existen ciertas estructuras sociales pre-islámicas que se mantienen en la nueva Comunidad. Respecto por ejemplo de la mantención de la Ley del Talión para castigar cierto tipo de conductas, la Constitución de Medina es clara: los alcances morales que el nuevo sentido de justicia coránico propone y que, a la vez, la *umma* asume, superan cualitativamente a los existentes antes de la Revelación. Aun así, el atentar contra la vida de un creyente y, por consiguiente, contra la Comunidad, merece un castigo estrictísimo<sup>65</sup>. Lo anterior ejemplifica entonces, la notable mixtura de influencias culturales, sociales, políticas y religiosas que supone la Comunidad del Islam a partir de la revelación coránica.

Respecto de la solidaridad, aspecto que ya hemos mencionado anteriormente, la Constitución permite definir nuevamente estos novedosos valores que la *umma* en cuanto estructura religioso-política propone. El texto plantea que:

*“Los creyentes no permitirán que haya nadie entre ellos en situación de indigencia y/o insolvencia / mufrah, entregándole su ayuda, según lo que sea legítimo, en caso de que deba pagar rescate o una compensación pecuniaria por motivo de agresión.”<sup>66</sup>*

Pero lo anterior no se limita sólo al aspecto particular del acto caritativo, sino que más bien, representa un hito simbólico que establece un modelo de comportamiento para cada uno de los musulmanes<sup>67</sup>. El mismo Campanini señala que:

*“un pilar sostiene la Constitución de Medina: el sentido solidario-comunista del Islam originario. En primer lugar se subrayaba que los creyentes y sus sometidos formaban, efectivamente, una sola comunidad o umma. Según Montgomery Watt <la solidaridad de la umma es la principal contribución de la religión musulmana a la esfera política>.”<sup>68</sup>*

<sup>64</sup> Corán, III, 104.

<sup>65</sup> “A quien dé muerte a un creyente sin razón aparente se le aplicará la ley del talión, excepto si el representante legal del asesinado / walí al-maqtul acepta la compensación pecuniaria del precio de sangre/ ‘aql. Todos los creyentes reaccionarán ante él de igual manera y sólo les es lícito ponerse en contra.” C. de Med., art. 21.

<sup>66</sup> C. de Med., art. 12.

<sup>67</sup> No es casualidad, bajo este respecto, que la limosna en cuanto acto esencialmente caritativo y social, sea uno de los denominados “pilares de la fe”.

<sup>68</sup> Máximo Campanini, Islam y política... 50.

De esta forma, el valor de la “*recíproca colaboración*”<sup>69</sup> en que la *umma* se sustenta, permite esclarecer el sentido moral y político que esta estructura social manifiesta a partir de la participación individual de cada musulmán.

De esta forma, los alcances de la solidaridad comunitaria que plantea la *umma*, tienen un significado importantísimo para el modelo de virtud que el Islam ofrece a partir de las regulaciones planteadas, tanto en el Corán, como en la Constitución de Medina. Es entonces, a partir de una regulación particular, como se puede abstraer el sentido más profundo del mensaje solidario que ya comentábamos en líneas anteriores. Un buen ejemplo de esto lo presentamos a partir de uno de los tantos artículos de la Constitución que pretenden regular la convivencia entre los grupos musulmanes y judíos dentro de la *umma* originaria. Basta sólo leer el artículo para entender que el modelo de comportamiento que se plantea posee alcances tanto religiosos como políticos, debido a que la correcta organización de la Comunidad es un bien fundamental para mantener su cohesión en el tiempo. Se reconoce, en primer lugar, la heterogeneidad de sus componentes y además, la necesidad de cohesión social a partir de un mensaje de carácter universal:

“Los judíos son responsables de sus gastos y los musulmanes son responsables de sus gastos. Es competencia de ambos grupos el mutuo auxilio en contra de quien combata a la gente de este documento. Se deben reciprocidad en el consejo y en la búsqueda de asesoramiento. La virtud sin transgresión debe presidir las relaciones entre ellos.”

“Nadie es responsable de la transgresión que cometa su aliado. El auxilio debe darse a quien ha sido tratado injustamente.”<sup>70</sup>

En todo caso, debemos distinguir un aspecto importante que la Constitución de Medina plantea en sus artículos. Sus regulaciones se contextualizan a partir, principalmente, de la realidad histórica que la *umma* originaria sorteaba en tiempos de Mahoma. Esto explicaría entonces, por qué la comunidad judía señalada por el texto de la Constitución, se reconoce como partícipe de la *umma* islámica y no se excluye, *a priori*, de las regulaciones referidas al orden social y político. Con el tiempo, esta situación se modificaría, especialmente al considerar el proceso de consolidación de la *Umma* a partir de la expansión paulatina de la civilización islámica. Este es, en efecto, otro signo de la vocación política del mensaje religioso revelado por Mahoma. Erwin Rosenthal, respecto del paulatino crecimiento de la *umma* señala que “(...) *la misión originaria de Mahoma como vocación puramente religiosa alcanzó su consumación inevitable, en una organización política, que el mismo, naturalmente, intentó consolidar excluyendo a los no-musulmanes.*”<sup>71</sup> Podríamos decir entonces que Mahoma, consciente de la heterogeneidad religiosa que componía la *umma* de los primeros tiempos, tenía plena seguridad que la única comunidad depositaria del mensaje del Corán sería la musulmana. El proyecto

<sup>69</sup> “Por lo tanto, el término *umma* reúne el universo de los creyentes, raudo a la *recíproca colaboración*, así como a la de los que se apoyan. El término es discutido y parece indicar en sus orígenes a algo más parecido a una tribu, si bien una palabra más usual (asimismo coránica) para tribu es *qawn*. En todo caso, la tribu se halla compuesta de miembros de pleno derecho y de dientes; Esta era, originalmente, también la composición de la *umma* islámica: señores y siervos o sometidos, ligados a los primeros por vínculos de especial dependencia, pero provistos de derechos y de un explícito reconocimiento de su especificidad.” Máximo Campanini, *Islam y política*...

<sup>70</sup> C. de Med., art. 37 y 37 bis.

<sup>71</sup> Erwin Rosenthal, *El pensamiento político*... 43.

religioso-político que planteaba el Islam, poco a poco comenzaría a definir sus límites de aplicación. De esta forma, y a partir de una proyección consciente, la *umma* se iría transformando, de acuerdo a lo que la misma Constitución de Medina plantea, en una comunidad universal que no conocería de fronteras físicas ni políticas. La efectiva identificación del musulmán con el mensaje revelado sería, para este caso, la única condición explicitada para participar del objetivo comunitario del Islam. Las bases del primigenio Islam comunitario, y la importancia de la *umma* se pueden plantear así, con asombrosa simplicidad, en las últimas líneas de la Constitución de Medina:

“Este escrito no puede ser esgrimido a favor de nadie que obre injustamente o que cometa una transgresión. Quien sale de Medina, sale seguro. Y quien permanezca en ella, queda seguro, con excepción de quien obre injustamente o cometa alguna transgresión. Dios es el protector de quien actúa de forma correcta y es prudente. Y Muhammad es el Enviado de Dios, la paz sea con él.<sup>72</sup>”

Los diversos alcances políticos que la Comunidad del Islam plantea, se presentan ahora con mayor claridad. De hecho, el carácter comunitario de la *umma* se manifiesta principalmente a partir de regulaciones sociales cuyo asidero depende, en esencia, del mensaje revelado y, por supuesto, de sus novedosos principios de carácter moral. Es por esto que la notable relación entre la religión y la política que define el significado del poder en el Islam, nos parece esencial para valorar, nuevamente, la importancia de la *umma* en cuanto forma de organización religioso-política. Abdallah Laroui así lo plantea en su profundo análisis del Islam árabe:

*“El Islam es, en efecto, una revuelta ética contra la moralidad tribal que se transformó en revolución política, manteniendo sus premisas; la contradicción entre el Islam y la moralidad contra la cual se alzó nunca quedó reabsorbida.”<sup>73</sup>*

En este contexto, es el nacimiento del Estado en el Islam lo que nos preocupa, principalmente considerando que es la *umma* la estructura social que permite manifestar las contingencias en la escena política. El mismo Laroui es claro en este respecto, al plantear una primera problemática que ya hemos esbozado en páginas anteriores: la importancia y valor del contexto histórico que albergaba, desde el siglo VII, al desarrollo político del Islam<sup>74</sup>. Sus principales argumentos para plantear esto consideran, en efecto, ciertas influencias históricas que afectan al desarrollo político del Islam y la *umma*. Aunque su planteamiento es bastante crítico al señalar que no se puede conocer con certeza *“la aparición del estado islámico como una evolución continua”<sup>75</sup>*, presenta, intentando superar dicha dificultad, una interpretación bastante interesante desde el punto de vista histórico. La idea general que Laroui desarrolla, posee la virtud de reconocer una *“coexistencia no armónica”<sup>76</sup>* entre tres factores de orden histórico que permiten dar forma a las primitivas formas políticas del Islam. Aunque hemos dicho anteriormente que esta

<sup>72</sup> C. de Med., art. 47 (final).

<sup>73</sup> Abdallah Laroui, Historia del Magreb... 43.

<sup>74</sup> “Cada vez que hablamos del Estado islámico, desde el siglo VII hasta principios del XIX, lo hacemos en realidad de un complejo árabe-islámico-asiático, síntesis que efectuamos a partir de tres idealtipos concebidos rápidamente y que, no obstante, somos incapaces de fechar con la precisión que exige el método histórico. Esto es, con razón, un grave defecto para el método histórico. Esto es, un grave defecto para el historiador positivista.” Abdallah Laroui, Historia del Magreb... 43.

<sup>75</sup> Abdallah Laroui, Historia del Magreb...

<sup>76</sup> Abdallah Laroui, Historia del Magreb...

mixtura de elementos religiosos, culturales, políticos y sociales, permitió definir la novedosa estructuración de la Comunidad del Islam por sobre cualquier tipo de estructura política tribal pre-islámica, debemos aceptar que el novedoso modelo de sociedad instaurado por la *umma* se define a partir de la superación de la descohesión pre-islámica y se presenta a los musulmanes como algo superior desde la perspectiva religiosa y política. Los tres factores de carácter histórico que Laroui señala son: una herencia social árabe, una inspiración utópica islámica y una organización racional asiática<sup>77</sup>. Es entonces, perfectamente identificable el encuentro entre las formas políticas de raíz pre-islámica y la revelación de Mahoma en cuanto regulación moral para los miembros de la Comunidad<sup>78</sup>. Pero a pesar de ello, una de las ideas más importantes que dan forma a esta discusión, no tiene que ver con la suma de influencias que dan vida a la *umma*, sino que más bien con esta suerte de jerarquía que posiciona a la Comunidad del Islam por sobre las contingencias formales del Estado y sus manifestaciones políticas. De hecho, algunas interpretaciones de la historiografía islámica así lo confirman señalando que “*se registra una preeminencia de la comunidad, asociación que en esta ocasión sí es natural de los hombres (mejor dicho: de los creyentes) sobre el Estado.*”<sup>79</sup> De esta forma, la subsidiariedad del Estado con la *umma* se hace evidente y el principio que la rige es simple: el Estado depende de la Comunidad en cuanto ésta representa un fin en sí mismo que no puede ser ejecutada sin una organización política efectiva. Ahora bien, el lazo que une a estas dos áreas de la vida islámica, lo encontramos en el compromiso de cada musulmán que se adhiere voluntariamente a los alcances regulatorios de la revelación coránica. El fin último de este ejercicio consiste, en todo caso, en participar de la vida eterna que el mismo Texto propone a los fieles. Se planteaba así, a partir de esta lógica, “*un orden en el que prevaleciera lo espiritual sobre lo material, el principio sobre el medio, la compasión sobre la fuerza, la comunidad sobre el Estado.*”<sup>80</sup>

Pero una pregunta fundamental nace de este planteamiento teórico. Si lo que la Comunidad propugna a partir del mensaje de Mahoma se sustenta en un principio conceptual, ¿cómo se logra la aplicación práctica de las formas políticas islámicas? Creemos que la respuesta se encuentra en el nacimiento del Califato como estructura política propiamente islámica. Pero antes de entrar en esta etapa del análisis, debemos considerar algunas distinciones importantes para el entendimiento de los alcances de la política en el Islam y, sobretodo, para la comprensión de su aplicación en la *umma*. Lo primero tiene que ver con algunas consideraciones de tipo conceptual. De acuerdo a Roser Nebot, son dos los ámbitos que debemos tener en cuenta antes de adentrarnos en el análisis específico de la política islámica; esto, debido principalmente a que la *umma* posee una suerte de estatuto especial que define su correcta dirección, situación que nos permite apreciar nuevamente la importancia fundamental del rasgo comunitario en la aplicación del orden político islámico:

<sup>77</sup> Abdallah Laroui, Historia del Magreb...

<sup>78</sup> “Abdallah Laroui, marroquí, uno de los máximos filósofos de la política del Islam contemporáneo, se sitúa en un punto de vista estrictamente occidental sosteniendo que <el Islam, exigencia ética, y el Estado, organización natural, pertenecen a dos órdenes diferentes y no depende de nosotros unirlos.> Esta conclusión llega al término de un análisis del problema del Estado inspirado en Ibn Jaldún, donde se evidencia cómo desde la utopía del sistema califal se ha pasado al estado patrimonial de los sultanes a causa de una decadencia del ideal ético.” Máximo Campanini, Islam y política... 33.

<sup>79</sup> Muhammad Asad en: Máximo Campanini, Islam y política... 34.

<sup>80</sup> Burhan Ghalioun, Islam y política... 28.

Se deben tener en consideración entonces, al menos, dos términos que poseen alcances fundamentalmente distintos. Por un lado, el término *siyasa* denomina lo que podríamos entender como la gestión política contingente e inmediata que ejecuta el soberano. De hecho, los alcances del término no se limitan sólo al aspecto político de la actividad, sino que a todo tipo de actividad en que el hombre musulmán se involucre<sup>81</sup>. La *siyasa* se refiere, de esta forma, a la política en sus rasgos esencialmente ejecutoriales<sup>82</sup>. El segundo término que nos interesa plantear en este análisis, tiene directa relación con los aspectos dirigenciales de la *umma*: la *Imama* en cuanto concepto ligado a la interpretación política en el Islam “*incluye los conceptos de sociedad y estado, además de la reglamentación de las transacciones personales que se llevan a cabo en su seno.*”<sup>83</sup> Este término tiene estrecha relación con la jefatura del Estado y establece una función de tipo socio-político. Le compete, en resumen, el correcto desempeño de la política dentro de la Comunidad del Islam; característica que no deja de ser importante, debido a que se encuentra ligada de forma inquebrantable con las regulaciones de tipo religioso. De hecho,

“El término que equivale, en la civilización islámica, a lo que podemos entender por política no está en *siyasa*, de acuerdo a su utilización por los autores clásicos, sino en *imama*, es decir, la dirección de la comunidad respondiendo a un planteamiento global y no sólo a unas necesidades administrativas, aunque éstas, por descontado, se sitúan bajo su dirección. Por *imama* se entiende, pues, la disciplina bajo la que se inscriben las teorías políticas acordes con los proyectos e ideales de la sociedad islámica.”<sup>84</sup>

Lo que pretendemos afirmar con lo anterior, es que el hecho que exista una terminología específica para el manejo gubernamental de la *umma*, significa que su pertenencia a la esfera de lo político (independiente de su relación de dependencia con los principios de la Revelación), es innegable. Hay que distinguir en todo caso, y específicamente durante los años de la primitiva Comunidad del Islam, los valores esenciales de la Revelación en una posición tutelar y la dependencia, siguiendo en importancia, de las formas políticas accesorias<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> “*Siyasa*, en el sentido genérico de política, es el término utilizado hoy en árabe para designar tanto la actividad pública como sus presupuestos teóricos. Su utilización se halla en autores clásicos musulmanes que incluso titulan así los libros donde exponen sus opiniones acerca de su concepción de la política. Pero estos libros se refieren más bien a los puntos concretos de la gestión política del gobernante o el dirigente de la comunidad.” Nicolás Roser Nebot, *Religión y política...* 111.

<sup>82</sup> “Política. Como término técnico, hace referencia al conjunto de la justicia administrativa dada por el príncipe directamente o a través de sus agentes gubernamentales; es el poder discrecional del soberano que le permite teóricamente aplicar (y completar) la ley divina, y, en la práctica, reglamentar mediante una legislación virtualmente independiente las materias de policía, finanzas, administración de la justicia represiva, materias todas que escapaban al control del cadí. La *siyasa*, que es la expresión de la plenitud del poder judicial retenido por el soberano desde época omeya y que puede asumirlo cuando crea conveniente (su existencia es admitida incluso por el derecho musulmán puro), se opone de hecho al sistema ideal de la *sharía*, ley religiosa musulmana administrada por el cadí (...).” Felipe Maíllo Salgado, *Vocabulario de Historia árabe...* 223.

<sup>83</sup> Nicolás Roser Nebot, *Religión y política...* 111.

<sup>84</sup> Nicolás Roser Nebot, *Religión y política...* 149. “Ambos términos pertenecen al ámbito del <fiqh> y se diferencian en la relación específica que mantienen cada una por su lado, con la *sharía*”.

<sup>85</sup> “Siguiendo su hábito de ser un instrumento de unificación y superación de la existencia en el mundo, el Islam, al plantear sus contenidos, lo hace distinguiendo aquellos que encarnan su esencia y que dibujan su eje de coordenadas, y aquellos otros que, perteneciendo, en su génesis, al ideario islámico, su entidad les viene dada por las circunstancias que, precisamente, rodean la

Resulta interesante también, bajo este respecto, abstraer una característica de valor histórico para la supervivencia de la *umma*. La subsidiariedad de cualquier tipo de forma estatal frente a la Comunidad del Islam, en cuanto ésta representa sobre todo, una estructura matriz de “*tendencia esencialista*”<sup>86</sup>, ha permitido mantener en el tiempo un orden conceptual cohesionado, que sustenta su perennidad bajo principios incuestionables. La identificación con la fe del Islam y el sentido de permanencia comunitaria, dos de sus principales características.

“La comunidad islámica se conceptualiza en una sola comunidad, aunque su realidad política se halle repartida entre un número variable de estados o formaciones políticas. Ese es el sentido y la concepción que de sí mismos tienen los musulmanes cualquiera que sea su origen étnico o su adscripción estatal y, también, el principio legal sobre el que se asienta la figura de la comunidad, de acuerdo al texto coránico.”<sup>87</sup>

Pero existe además, otra distinción de importantísimo valor para el proceso histórico que, paso a paso, define la incipiente mancomunidad entre religión y política en el Islam. Hemos señalado que el solo hecho de plantearse como esencialmente comunitaria, posiciona a la *umma* como una estructura política. Lo anterior se debe principalmente a la necesidad por contar con algún tipo de organización en el grupo comunitario y lograr así, los objetivos trascendentales de la revelación del Islam. Efectivamente, y de acuerdo a lo señalado por Roser Nebot,

“no hay estado islámico sin Islam y, lo que conlleva mayor carga trascendente, no hay Islam sin Estado. Pero más que Estado, al menos en los prolegómenos de la teoría política, habría que hablar de sociedad política, puesto que lo único que el Islam exige, en pureza, se cifra en la existencia de una autoridad organizadora de la comunidad de los musulmanes. Esa organización de una autoridad por encima del grupo y de sus integrantes convierte a la comunidad musulmana en una sociedad política.”<sup>88</sup>

Teniendo presente lo anterior, y volviendo sobre el contexto histórico que condicionaba la interpretación del mensaje de Mahoma, se presentan ciertas inquietudes que hacen aún más interesante el desarrollo político del Islam. ¿Existe entonces algún grado de acuerdo en la historiografía respecto a las intenciones inmediatas del Profeta para la *umma*? ¿Es la lectura política de la Revelación un factor fundamental en este tipo de análisis? Podríamos, en efecto, plantear algunas ideas que aportan mayor claridad al análisis.

Para Montserrat Abumalham,

“las reformas que introduce el profeta Muhammad son todas ellas de corte religioso. La defensa de una inspiración recibida del cielo, (...) la reinterpretación de propio monoteísmo (...) lo son, y aparecen, además, envueltas en un lenguaje claramente religioso y nunca de índole política. Sin embargo, una de las cuestiones que podría llevarnos a ver un intento por parte del Profeta de crear un Estado o un imperio, es la cuestión de la sucesión. Si Muhammad hubiera entendido su

---

vivencia y la experiencia que los colige de la asunción de los contenidos esenciales.” Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 150.

<sup>86</sup> Máximo Campanini, Islam y política... 24.

<sup>87</sup> Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 210.

<sup>88</sup> Nicolás Roser Nebot, Religión y política... 224.

posición al frente de la umma como un cargo político, probablemente habría establecido un sistema, bien hereditario, bien electivo, para garantizar la continuidad de su obra terrenal.”<sup>89</sup>

Es entonces, y según hemos destacado, el problema de la sucesión del poder lo que podría establecer definitivamente el carácter político de la Comunidad del Islam en un área particular: su relación directa con la necesidad inmediata de establecer una forma de gobierno acorde a los principios del Islam luego de la muerte del Profeta. Pero el desarrollo de esta problemática tiene que ver, en esencia, con una interpretación histórica de *larga duración*.<sup>90</sup> La emergencia de la teorización política en el Islam se presentó recién luego de la sorpresiva muerte de Mahoma, siendo éste último un factor importante cuando intentamos ingresar al análisis estrictamente político de la *umma*. No debemos olvidar que, por lo menos conceptualmente, el objetivo de la revelación del Profeta es primordialmente religioso y que sus alcances políticos adquieren valor a partir de la conformación de una comunidad religiosa de hombres que se manifiesta también históricamente.<sup>91</sup>

De hecho, y según lo señalado por Abumalham, el sentido político de la primitiva Comunidad del Islam (aquella en que Mahoma aún vivía), es bastante distinto al que adquiere la *umma* con el *nacimiento* de los cuatro primeros califatos de la historia islámica. Esto podría explicar entonces, y de forma más clara, la distinción política que infiere, por un lado, el manejo de la Comunidad en cuanto sustento material del mensaje revelado y, por otro, la comprensión de la *umma* como una especie de Estado teocrático<sup>92</sup> en el cual la figura del Profeta cumplía un rol, de cierta forma, dirigencial. Lo que nos importa, en todo caso, tiene que ver con la paulatina modificación que va sufriendo la estructura del poder dentro de la Comunidad del Islam. Creemos, en este sentido, que resultaría imposible afirmar que las relaciones entre la religión y la política mantuvieron una armonía permanente en la historia originaria del Islam. De hecho, esta situación se manifiesta con claridad luego del nombramiento de Abu Bakr como primer califa del Islam. Pero a pesar que resulte quizás un poco confuso comprender la permanente carga política que la *umma* representa, estamos de acuerdo con Erwin Rosenthal cuando

---

<sup>89</sup> Montserrat Abumalham, “Algunas reflexiones en torno a la legitimidad del poder en el Islam” en: Miguel Hernando de Larramendi y Martín Salvador Peña, (coords.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam* (Córdoba: Editorial Berenice, 2008), 109-124.

<sup>90</sup> “Cuando se presenta al profeta Muhammad como un hombre de Estado, por una parte, probablemente se está analizando al Islam y a la obra de su impulsor como algo estrictamente perteneciente al registro histórico y en función de sus resultados posteriores, de su expansión y transformación en un imperio. No se está analizando de manera despreñida y objetiva el fenómeno religioso en sí mismo, con lo que supone de carga dogmática y de impulso ético.” de Miguel Hernando Larramendi y Salvador Martín Peña (coords.), *El Corán ayer y...* 115.

<sup>91</sup> “Debe quedar de manifiesto que el profeta Muhammad no organizó nada parecido a un Estado musulmán, sino que lo que inició fue un movimiento espiritual de amplio alcance que pretendía crear unos lazos de unidad entre los árabes, sustituyendo los compromisos estrictamente jerarquizados de la consanguinidad por un nuevo concepto de igualdad que no hiciera distinción de pertenencia a familias aristocráticas o no, a razas o a sexos.” de Miguel Hernando Larramendi y Salvador Martín Peña (coords.), *El Corán ayer y...* 116.

<sup>92</sup> “Considerando el periodo de la vida del profeta Muhammad al frente de la comunidad de creyentes como una incipiente pero verdadera organización socio-económica y política, podemos, con muchas reservas, hablar de un tiempo de existencia de un Estado teocrático, que jamás volvió a repetirse, a pesar de las apariencias y de la insistencia de algunos investigadores.” De Miguel Hernando Larramendi y Salvador Martín Peña, (coords.), *El Corán ayer y....*117.

propone que la existencia del Estado en cuanto organización política de la Comunidad del Islam, se da por supuesta debido a su natural sentido organizacional.<sup>93</sup>

De esta forma, la consideración esencialmente política distingue, en el Islam, dos ámbitos que debemos entender correctamente; en primer lugar, un ámbito de aplicación práctico dirigencial de la Comunidad y, en segundo lugar, un ámbito ligado a un supuesto tipo de forma política exclusiva y permanente. Este segundo aspecto es, para los musulmanes, un factor accidental y poco trascendente, debido a que no existe una reglamentación que norme una forma única de dirección política de la Comunidad. El respeto a los principios de la Revelación, tal y como ya lo hemos dicho anteriormente, es la única condición que permite moldear la contingencia de las formas políticas. De hecho,

“la transformación de la comunidad de creyentes en un Estado organizado y posteriormente en un imperio en expansión se debe a una serie de circunstancias que sobrevienen a la muerte del Profeta. En esa transformación, tiene un gran peso la actuación de los llamados califas ortodoxos, o como propone otra versión, <califas bien guiados>, evitando el término ortodoxo que poca o ninguna significación tiene a la hora de aplicarse al Islam.”<sup>94</sup>

Podemos entender entonces a la Comunidad del Islam como una estructura esencialmente religiosa, pero a la vez, con una importante carga política que le permite plasmar en la historia, una reformulación de la cosmología preislámica. La transformación de la comunidad árabe en comunidad musulmana manifiesta entonces, más allá de cualquier tipo de formulación política contingente, un significado universal que adquiere valor a partir de un proceso de expansión, no sólo ideológico, sino que también militar.

## Bibliografía

### 1.- Fuentes:

El Sagrado Corán, traducción de Julio Cortéz, Editorial Herder, Barcelona, (1995).

Constitución de Medina, texto extraído de Roser Nebot, Nicolás, Religión y política: la concepción islámica, Editado por la Fundación Sapere Aude, Madrid, 2002.

### 2.- Artículos:

Abumalham, Montserrat, “Algunas reflexiones en torno a la legitimidad del poder en el Islam” en: de Larramendi, Miguel Hernando y Peña, Martín, Salvador (coords.), El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam, Editorial Berenice, Córdoba, España, (2008) 109-124.

Melo, Carrasco, Diego, “El problema político en los albores del Islam: la relación entre la religión y la política a partir de dos visiones historiográficas”, Revista Si somos americanos, volumen IX, N° 1, (2007) 171-182.

<sup>93</sup> Erwin Rosenthal, El pensamiento político... 42.

<sup>94</sup> Montserrat Abumalham, Algunas reflexiones en torno... 118.

### 3.- Bibliografía General:

Campanini, Máximo, Islam y política, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2003 (1999).

Esposito, Jhon, L., Islam. Pasado y presente de las comunidades musulmanas, Editorial Paidós, Barcelona, 2005.

Ghalioun, Burhan, Islam y Política. Las tradiciones de la modernidad, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1999 (1997).

Holt, P.M.; Lewis, Bernard, Lambton, Ann, The Cambridge history of Islam. The central islamic lands. From pre-islamic times to the first World War, Cambridge University Press, Londres 2000 (1970).

Küng, Hans, El Islam. Historia, presente, futuro, Editorial Trotta, Madrid, 2007 (2006).

Laroui, Abdallah, Historia del Magreb. Desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo, Editorial MAPFRE, Madrid, 1994.

Maíllo Salgado, Felipe, Vocabulario de Historia árabe e islámica, Editorial Akal, Madrid, 1996.

Roser Nebot, Nicolás, Religión y política: la concepción islámica, Fundación Sapre Aude, Madrid, 2002.

Rosenthal, Erwin, J., El pensamiento político en el Islam medieval, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967 (1958).

Sourdel, Dominique; Sourdel, Janine, Dictionnaire historique de l'islam, Presses Universitaires de France, París, 1996.

Vercellin, Giorgio, Instituciones del mundo musulmán, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2003 (1996).

Waines, David, El Islam, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, Traducción de Consuelo Pérez Benítez, Segunda edición en español, 2002.

#### **Para Citar este Artículo:**

Morales Barckhahn, Ignacio. La umma islámica. Una interpretación sobre su sentido histórico político. Rev. Incl. Vol. 1. Num. 3. Julio-Septiembre (2014), ISSN 0719-4706, pp. 135-160.

Las opiniones, análisis y conclusiones del autor son de su responsabilidad y no necesariamente reflejan el pensamiento de la **Revista Inclusiones**.

La reproducción parcial y/o total de este artículo debe hacerse con permiso de **Revista Inclusiones**.