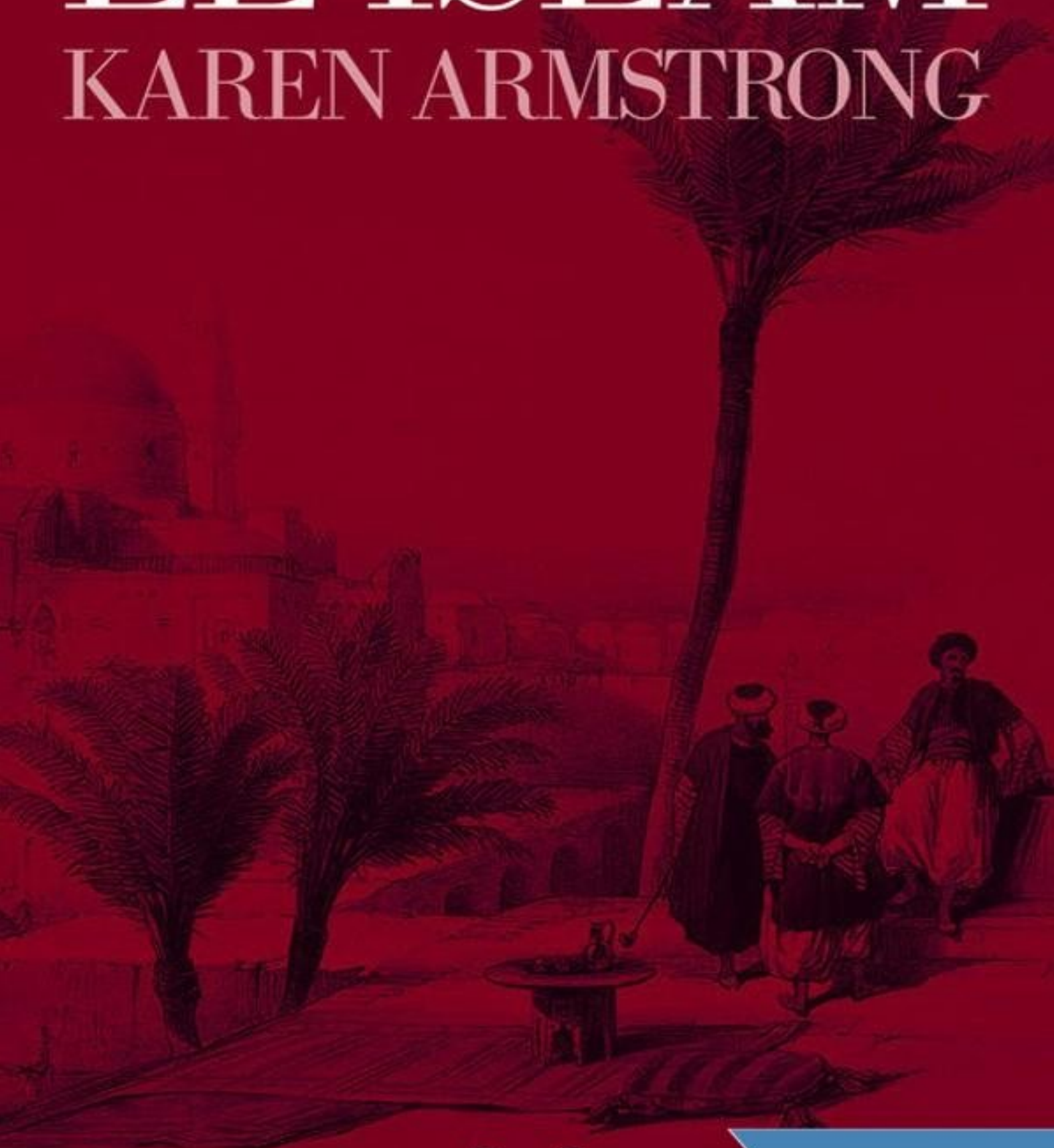


EL ISLAM

KAREN ARMSTRONG



Lectulandia

El Islam es, probablemente, la religión más incomprendida y malinterpretada de la modernidad. Una curiosa ignorancia prevalece en Occidentes desde las cruzadas, cuando empezó a cultivarse una visión distorsionada del Islam como una religión violenta e intolerante. Sin embargo, los imperios islámicos llegaron a ser los más grandes y mejor situados de la tierra hasta que fueron reemplazados por las naciones europeas en el siglo XIX. Karen Armstrong explica los acontecimientos centrales en la historia de esta religión —la división entre musulmanes chiítas y sunnitas. La aparición del misticismo sufí, la expansión por el Mediterráneo y por Asia, el efecto devastador de las cruzadas, el florecimiento del Islam imperial en los siglos XIV y XV, los orígenes y consecuencias del Islam revolucionario— y analiza los retos que afronta hoy en día esta religión milenaria. En este libro se confrontan los estereotipos y se demuestra que lo que llamamos «Islam» es un fenómeno mucho más rico y complejo de lo que su moderna facción fundamentalista sugiere.

Lectulandia

Karen Armstrong

El Islam

ePub r1.0

diegoan 24.09.2018

Título original: *Islam*
Karen Armstrong, 2000
Traducción: Francisco J. Ramos, 2001

Editor digital: diegoan
ePub base r2.0



más libros en lectulandia.com

Índice de contenido

El Islam

Prefacio

Cronología

1. Los inicios

El Profeta (570-632)

Los «rashidun» (632-661)

La primera «fitna»

2. La evolución

Los omeyas y la segunda «fitna»

El movimiento religioso

Los últimos años de los omeyas (705-750)

Los abasíes: auge del período califal (750-935)

Los movimientos esotéricos

3. La culminación

Un nuevo orden (935-1258)

Las cruzadas

Expansión

Los mongoles (1220-1500)

4. El triunfo del islam

El islam imperial (1500-1700)

El Imperio safawí

El Imperio mogol

El Imperio otomano

5. Los problemas actuales del islam

La llegada de Occidente (1750-2000)

¿Cómo ha de ser un estado musulmán moderno?

El fundamentalismo

Musulmanes en minoría

La vía de salida

Figuras clave en la historia del islam

Glosario de términos árabes e islámicos

Lecturas recomendadas

Sobre la autora

Prefacio

La historia externa de una religión suele aparecer como una realidad disociada de la razón de ser de la fe. La búsqueda espiritual es un viaje interior; es un drama psíquico antes que político. Se ocupa de la liturgia, la doctrina, las disciplinas contemplativas y la exploración del corazón, y no del estruendo de los acontecimientos presentes. Desde luego, las religiones tienen una vida exterior al alma. Sus líderes deben enfrentarse al estado y los asuntos del mundo, y frecuentemente lo hacen con gusto. Luchan contra los miembros de otras religiones, que parecen cuestionar su pretensión de tener el monopolio de la verdad absoluta; también persiguen a sus correligionarios por interpretar una determinada tradición de manera distinta o por sostener creencias heterodoxas. Muy a menudo, a los sacerdotes, rabinos, imanes y chamanes les consume la ambición mundana no menos que a los políticos corrientes. Pero en general todo esto se contempla como un abuso de un ideal sagrado. Lejos de constituir el auténtico objeto de la religión, estas luchas de poder no son sino una indigna distracción de la vida del espíritu, que se aleja de la enloquecida multitud, y es invisible, silenciosa y discreta. De hecho, en muchas religiones los monjes y los místicos se aíslan del mundo, ya que el clamor y las luchas de la historia se consideran incompatibles con una auténtica vida religiosa.

En la tradición hindú, la historia se rechaza como algo evanescente, insustancial e insignificante. Los filósofos de la antigua Grecia se preocupaban por las leyes eternas subyacentes al flujo de los acontecimientos externos, que no podían tener auténtico interés para ningún pensador serio. En los evangelios, Jesús se encargó de explicar a sus discípulos que su Reino no era de este mundo, y que únicamente se podía encontrar dentro del propio creyente. El Reino no iba a llegar acompañado de una gran fanfarria política; lejos de ello, surgiría tan silenciosa e imperceptiblemente como germina un grano de mostaza. En el Occidente moderno nos hemos esforzado en separar la religión de la política; originariamente, los filósofos de la Ilustración contemplaron esta secularización como un medio de liberar la religión de la corrupción de los asuntos del estado y posibilitar que se hiciera más auténtica.

Sin embargo, por muy espirituales que sean sus aspiraciones, las personas religiosas deben buscar a Dios o a lo sagrado en este mundo. A menudo sienten que tienen el deber de hacer que la sociedad asuma sus ideales. Aunque se aíslan, son inevitablemente hombres y mujeres de su época, y se ven afectados por lo que ocurre fuera del monasterio, aun cuando no sean plenamente conscientes de ello. Las guerras, las plagas, las hambrunas, la recesión económica y la política interna de su país se entrometerán en su enclaustrada existencia e influirán en su visión religiosa. De hecho, las tragedias de la historia suelen incitar a la gente a la búsqueda espiritual con el fin de encontrar un significado último en lo que a menudo suele aparecer como una

sucesión de incidentes azarosos, arbitrarios y desalentadores. Existe, pues, una relación simbiótica entre historia y religión. Como señalaba Buda, es la percepción de que nuestra existencia es imperfecta la que nos obliga a buscar una alternativa que evite que seamos presa de la desesperación.

Quizá la paradoja fundamental de la vida religiosa sea que esta busca la trascendencia, una dimensión de la existencia que va más allá de nuestra vida mundana, y, sin embargo, los seres humanos solo pueden experimentar esta realidad trascendente en los fenómenos físicos terrenales. La gente ha percibido lo divino en rocas, montañas, templos, leyes, escritos, o en otros hombres y mujeres. Nunca experimentamos directamente la trascendencia: nuestro éxtasis es siempre «terrestre», y se ampara en algo o en alguien de aquí abajo. Las personas religiosas han aprendido a mirar bajo la superficie, siempre poco prometedor, para buscar lo sagrado en su interior. Y para ello tienen que utilizar su imaginación creadora. Jean-Paul Sartre definía la imaginación como la capacidad de pensar lo que no está presente. Los seres humanos son criaturas religiosas porque son imaginativas; se hallan constituidas de forma tal que se ven obligadas a buscar el significado oculto y a alcanzar un éxtasis que las haga sentirse plenamente vivas. Cada tradición alienta a los fieles a concentrar su atención en un símbolo terrenal propio y peculiar, y a aprender a ver en él lo divino.

En el islam, los musulmanes han buscado a Dios en la historia. Su sagrada escritura, el Corán, les otorgaba una misión histórica. Su principal tarea era crear una comunidad justa en la que se tratara con absoluto respeto a todos los miembros, aun a los más débiles y vulnerables. La experiencia de construcción de dicha sociedad y de vivir en ella les proporcionaría un atisbo de lo divino, puesto que vivirían de acuerdo con la voluntad de Dios. El musulmán tenía que redimir la historia, y eso significaba que los asuntos de estado no constituían una distracción de la espiritualidad, sino la sustancia de la propia religión. El bienestar político de la comunidad musulmana era una cuestión de suprema importancia. Como cualquier ideal religioso, resultaba sumamente difícil llevarlo a cabo en las imperfectas y trágicas condiciones de la historia; pero después de cada fracaso, los musulmanes habían de levantarse y empezar de nuevo.

Como todo el mundo, los musulmanes desarrollaron unos ritos, una mística, una filosofía, unas doctrinas, unos textos sagrados, unas leyes y unos santuarios propios. Pero todas estas prácticas religiosas brotaban directamente de la contemplación —a menudo atormentada— por parte de los musulmanes de los acontecimientos políticos de la sociedad islámica de su época. Si las instituciones estatales no estaban a la altura del ideal coránico, si sus líderes políticos se mostraban crueles o explotadores, o si su comunidad se veía humillada por enemigos aparentemente irreligiosos, el musulmán podía sentir que su fe en el propósito último y el valor de la vida estaba en peligro. Había que esforzarse todo lo posible en devolver la historia islámica al buen camino, o la empresa religiosa fracasaría íntegramente y la vida se vería despojada de significado. La política era, pues, lo que los cristianos llamarían un «sacramento»: constituía el

ámbito en el que los musulmanes experimentaban a Dios y el que permitía a lo divino funcionar eficazmente en el mundo. En consecuencia, las pruebas y tribulaciones históricas de la comunidad musulmana —los asesinatos políticos, las guerras civiles, las invasiones, y el auge y la caída de las dinastías gobernantes— no se hallaban disociadas de la búsqueda religiosa interior, sino que formaban parte de la esencia de la visión islámica. El musulmán meditaría sobre los acontecimientos de su época y sobre la historia pasada del mismo modo que el cristiano contemplaría una imagen, utilizando la imaginación creadora para descubrir la esencia divina en ella oculta. Así pues, el relato de la historia externa del pueblo musulmán no puede tener meramente un interés secundario, ya que una de las principales características del islam ha sido precisamente su sacralización de la historia.

Cronología

- 610 El profeta Mahoma (Muhammad ibn Abdallah) recibe las primeras revelaciones del Corán en La Meca, y, dos años después, inicia su predicación.
- 616 Las relaciones entre la elite dominante de La Meca y los seguidores de Mahoma se deterioran; hay persecuciones, y la situación de Mahoma en La Meca se hace cada vez más insostenible.
- 620 Los árabes de la población de Yatrib (más tarde llamada Medina) entran en contacto con Mahoma y le invitan a asumir la dirección de su comunidad.
- 622 El Profeta, junto con unas setenta familias musulmanas, realizan la *hijra*, o «hégira» (es decir, la emigración de La Meca a Medina), y la elite dominante mequí jura vengarse. La hégira marca el inicio de la cronología musulmana.
- 624 Los musulmanes infligen una dramática derrota a los mequíes en la batalla de Badr.
- 625 Los musulmanes sufren una grave derrota a manos del ejército mequí en la batalla de Uhud, cerca de Medina. Las tribus judías de Qaynuqa y Nadir son expulsadas de Medina por colaborar con La Meca.
- 627 Los musulmanes denotan estrepitosamente al ejército mequí en la batalla de la Trinchera. A ello le siguió la matanza de los hombres de la tribu judía de Qurayza, que habían apoyado a los mequíes contra los musulmanes.
- 628 Una audaz iniciativa de paz de Mahoma da como resultado el tratado de Hdaybiya entre La Meca y Medina. Ahora se considera a Mahoma el hombre más poderoso de Arabia, y atrae a muchas de las tribus árabes a su confederación.
- 630 La Meca viola el tratado de Hdaybiya. Mahoma marcha sobre la ciudad con un gran ejército de musulmanes y tribus aliadas. La Meca reconoce su derrota y abre voluntariamente sus puertas a

Mahoma, quien toma la ciudad sin que se produzca derramamiento de sangre y sin obligar a nadie a convertirse al islam.

- 632 Muere el profeta Mahoma.
Abu Bakr es elegido su *jalifa* («califa»), o lugarteniente.
- 632-634 Califato de Abu Bakr y guerras de *ridda* contra las tribus que se separan de la confederación. Abu Bakr logra dominar la revuelta y unir a todas las tribus de Arabia.
- 634-644 Califato de Umar ibn al-Jattab.
Los ejércitos musulmanes invaden Iraq, Siria y Egipto.
- 638 Los musulmanes conquistan Jerusalén, que se convierte en la tercera ciudad santa del mundo islámico después de La Meca y Medina.
- 641 Los musulmanes controlan Siria, Palestina y Egipto; ya han derrotado al Imperio persa, y, cuando dispongan del suficiente número de hombres, ocuparán sus territorios.
Se construyen las plazas fuertes de Kufa, Basora y Fustat para albergar a las tropas musulmanas, que viven separadas de la población sometida.
- 644 El califa Umar es asesinado por un prisionero de guerra persa. Uzman ibn Affan es elegido tercer califa.
- 644-650 Los musulmanes conquistan Chipre, Trípoli (en el norte de África) y establecen un gobierno musulmán en Irán, Afganistán y Sind.
- 656 El califa Uzman es asesinado por soldados musulmanes descontentos, que proclaman a Alí ibn Abu Talib nuevo califa; pero no todos aceptan el gobierno de Alí.
- 656-660 Primera *fitna*. Estalla la guerra civil.
- 656 Batalla del Camello. Aisha, esposa del Profeta, Talha y Zubayr encabezan una rebelión contra Alí por no haber vengado la muerte de Uzman. Son derrotados por los partidarios de Alí.
En Siria, encabeza la oposición un pariente de Uzman, Muawiya ibn Abu Sufyan.
- 657

Se realiza un intento de arbitraje entre los dos bandos en Siffin; cuando este se decanta en contra de Alí, Muawiya le depone y se proclama califa en Jerusalén.

Los jariyíes abandonan el bando de Alí.

- 661 Alí es asesinado por un extremista jariyí.
Los partidarios de Alí proclaman a su hijo Hasan nuevo califa; pero este llega a un acuerdo con Muawiya y se retira a Medina.
- 661-680 Califato de Muawiya I. Funda la dinastía de los omeyas, y traslada la capital de Medina a Damasco.
- 669 Muere Hasan ibn Alí en Medina.
- 680 A la muerte de su padre, Muawiya, Yazid I se convierte en el segundo califa omeya.
- 680-692 Segunda *fitna*. Se desata otra guerra civil.
- 680 Los musulmanes de Kufa, que se denominan a sí mismos *Shia i-Ali* («los partidarios de Alí»), proclaman califa a Husayn, segundo hijo de Alí ibn Abu Talib. Husayn se desplaza de Medina a Kufa con un minúsculo ejército, pero es asesinado en la llanura de Karbala por las tropas de Yazid.
Abdallah ibn al-Zubayr se revela contra Yazid en Arabia.
- 683 Muere Yazid I.
Muere su hijo Muawiya II siendo todavía niño. Accesoión de Marwan I, aspirante omeya al califato, que cuenta con el respaldo de los sirios.
- 684 Los rebeldes jariyíes contrarios a los omeyas establecen un estado independiente en Arabia central. Revueltas jariyíes en Iraq e Irán.
Revolta shií en Kufa.
- 685-705 Califato de Abd al-Malik, quien logra restaurar el dominio omeya.
- 691 Las fuerzas omeyas derrotan a los rebeldes jariyíes y shiíes. Se completa la construcción de la Cúpula de la Roca, en Jerusalén.
- 692 Las fuerzas omeyas derrotan y matan a Ibn al-Zubayr.

Como resultado de las guerras de *fitna*, se desarrolla un movimiento religioso en Basora, Medina y Kufa; varias escuelas claman por un mayor rigor en la aplicación del Corán en la vida pública y privada.

- 705-717 Califato de al-Walid.
Los ejércitos musulmanes continúan la conquista del norte de África y establecen un reino en España.
- 717-720 Califato de Umar II. Es el primer califa que fomenta la conversión al islam, y trata de llevar a la práctica algunos de los ideales del movimiento religioso.
- 720-724 Califato de Yazid II, un gobernante disoluto. Entre los shiíes y los jariyíes existe un descontento generalizado con respecto al gobierno omeya.
- 724-743 Califato de Hisham I, un soberano devoto pero más autocrático, que también se enemista con los musulmanes más piadosos.
- 728 Muere Hasan al-Basri, estudioso de los hadices, reformador religioso y asceta.
- 732 Batalla de Poitiers. Carlos Martel derrota a una partida de musulmanes hispanos.
Abu Hanifa inicia el estudio de la *fiq* (jurisprudencia).
Muhammad ibn Ishaq escribe la primera gran biografía del profeta Mahoma.
- 743-744 La facción abasí empieza a reunir apoyo contra los omeyas en Irán, luchando bajo la bandera de la *shia*.
- 743 Califato de Walid II.
- 744-749 Marwan II se hace con el califato y trata de restaurar la supremacía omeya contra los insurgentes. Sus fuerzas sirias sofocan algunas de las revueltas shiíes; a pesar de ello:
- 749 Los abasíes conquistan Kufa y derrocan a los omeyas.
- 750-754 El califa Abu al-Abbas al-Saffa, primer califa abasí, extermina a todos los miembros de la familia Omeya, un signo de monarquía absoluta nuevo en el islam.

- 755-775 Califato de Abu Yafar al-Mansur, quien mata a los shiíes más prominentes.
- 756 Al-Andalus se separa del califato abasí, estableciendo un reino independiente bajo la jefatura de uno de los refugiados omeyas.
- 762 Fundación de Bagdad, que se convierte en la nueva capital abasí.
- 765 Muere Yafar al-Sadiq, sexto imán de la *shia*, que instaba a sus discípulos shiíes a alejarse por principio de la política.
- 769 Muere Abu Hanifa, fundador de la primera de las grandes escuelas de la ley islámica.
- 775-785 Califato de al-Mahdi, quien fomenta el desarrollo de la *fiq* y reconoce la piedad del movimiento religioso, que gradualmente aprende a coexistir con el absolutismo de la dinastía abasí.
- 786-809 Califato de Harun al-Rashid, que representa el cénit del poder abasí. Se da un gran renacimiento cultural en Bagdad y en otras ciudades del imperio. Además de auspiciar la erudición, las ciencias y las artes, el califa fomenta también el estudio de la *fiq* y la recopilación de los hadices, lo que permitirá la formación de un corpus de derecho islámico coherente (la *sharia*).
- 795 Muere Malik ibn Anas, fundador de la escuela malikí de jurisprudencia.
- 801 Muere Rabia, la primera gran mística musulmana.
- 809-813 Guerra civil entre al-Mamun y al-Amin, los dos hijos de Harun al-Rashid. Al-Mamun derrota a su hermano.
- 813-833 Califato de al-Mamun.
- 814-815 Rebelión shií en Basora.
Revolta jariyí en Jurasán.
Intelectual y mecenas de las artes y el conocimiento, el califa se inclina hacia la teología racionalista de los mutazilíes, que hasta entonces no habían gozado de su favor. Asimismo, trata de reducir la tensión procurando ganarse a algunos de los grupos religiosos rivales.

- 817 Al-Mamun nombra como su sucesor a al-Rida, octavo imán shií.
- 818 Muere al-Rida, posiblemente asesinado.
Una inquisición patrocinada por el estado (*mihna*) trata de imponer los puntos de vista mutazilíes sobre los de los *ahl al-hadiz*, más populares, que son encarcelados por sus doctrinas.
- 833 Muere Ahmad ibn Hanbal, héroe de los *ahl al-hadiz* y fundador de la escuela hanbalí de jurisprudencia.
- 833-842 Califato de al-Mutasim. El califa crea su propia milicia personal de soldados esclavos turcos y traslada su capital a Samarra.
- 842-847 Califato de al-Waziq.
- 847-861 Califato de al-Mutawakkil.
- 848 Alí al-Hadi, décimo imán shií, es encarcelado en la fortaleza de Askari, en Samarra.
- 861-862 Califato de al-Muntasir.
- 862-866 Califato de al-Mustain.
- 866-869 Califato de al-Mutaz.
- 868 Muere el décimo imán shií. Su hijo Hasan al-Askari sigue viviendo preso en Samarra.
- 869-870 Califato de al-Muhtadi.
- 870 Muere Yaqub ibn Ishaq al-Kindi, el primero de los *faýlasuf* musulmanes.
- 870-872 Califato de al-Mutamid.
- 874 Hasan al-Askari, undécimo imán shií, muere en prisión en Samarra. Se dice que su hijo Abu al-Qasim Muhammad ha logrado ocultarse para salvar su vida. Se le conocerá como el «imán oculto». Muere Abu Yazid al-Bistami, uno de los primeros místicos «sufíes ebrios».
- 892-902 Califato de al-Mutadid.

- 902-908 Califato de al-Muktafi.
- 908-932 Califato de al-Muqtadir.
- 909 Los fatimíes shiíes toman el poder en Ifriqiya, Tunicia.
- 910 Muere Yunayd de Bagdad, el primero de los «sufíes sobrios».
- 922 Ejecución por blasfemia del «sufí ebrio» Husayn al-Mansur, conocido como al-Hallach, el «cardador de lana».
- 923 Muere en Bagdad el historiador Abu Yafar al-Tabari.
- 932-934 Califato de al-Qahir.
- 934-940 Califato de al-Radi.
- 934 Se anuncia la «ocultación» del imán oculto en un reino trascendente.
- 935 Muere el filósofo Hasan al-Ashari.

Desde este momento los califas ya no ostentan el poder temporal, sino que conservan meramente una autoridad simbólica. El auténtico poder reside ahora en los gobernadores locales, que establecen dinastías en diversas partes del imperio. La mayoría de ellos reconocen la soberanía de los califas abasíes. En el siglo X muchos de estos gobernadores locales muestran tendencias shiíes.

Los samaníes

- 874-999 Los samaníes, una dinastía iraní sunní, gobiernan en Jurasán, Rayy, Kirman y Transoxiana, con capital en Bujará. Samarcanda constituye también un importante centro cultural del renacimiento literario persa. En el decenio de 990 los samaníes empiezan a perder poder al este del Oxus a manos de los turcos karajaníes, y al oeste a manos de:

El reino hispánico de al-Andalus

- 912-961 Gobierno del califa Abd al-Rahman III, un soberano absoluto.
- 969-1027 Córdoba se convierte en centro cultural.
- 1010 El poder central se debilita, y una serie de pequeños emiratos establecen gobiernos locales (primeros reinos de taifas).
- 1064 Muere Ibn Hazm, poeta, visir y teólogo.
- 1085 Toledo cae en manos de los ejércitos cristianos en el marco de la Reconquista.

Los hamdaníes

- 929-1003 Los hamdaníes, miembros de una tribu árabe, gobiernan en Alepo y en Mosul, protegiendo a eruditos, historiadores, poetas y *faylasuf*.
- 983 Muere Abu Nasr al-Farabi, *faylasuf* y músico de la corte de Alepo.

Los buyíes

- c. 930-1030 Shiíes duodecimanos y habitantes de las montañas de Daylam, en Irán, los buyíes empiezan a hacerse con el poder en Irán occidental durante la década de 930.
- 945 Los buyíes toman el poder en Bagdad, el sur de Iraq y Omán. Bagdad empieza a ceder su predominio a Siraz, que se convierte en centro cultural.
- 983 La unidad buyí empieza a desintegrarse. Finalmente sucumben ante Mahmud de Gazni en Rayy (1030) y los gaznawíes en las mesetas de Irán occidental.

Los ijsidíes

- 935-969

Fundada por el turco Muhammad ibn Tugh, la dinastía de los ijsidíes gobierna en Egipto, Siria y el Hiyaz.

Los fatimíes shiíes

- 969-1171 Originariamente establecidos en Tunicia en 909, los fatimíes gobiernan en el norte de África, Egipto y varias partes de Siria, estableciendo un califato rival.
- 983 Los fatimíes trasladan su capital a El Cairo, que se convierte en un centro cultural shií; allí construyen la madrasa de Al-Azhar.

Los gaznawíes (976-1118)

- 999-1030 Mahmud de Gazni establece un poder musulmán permanente en el norte de la India y arrebató el poder a los samaníes en Irán, dando origen a una brillante corte.
- 1037 Muere en Hamadan el gran *faylasuf* Ibn Sina (conocido en Occidente como Avicena).

El Imperio selyúcida (990-1118)

Decenio de

- 990 La familia turca de los selyúcidas, procedente de Asia central, se convierte al islamismo. A principios del siglo XI penetran en Transoxiana y Jwarizm con su caballería de tropas nómadas.
- 1030 Los selyúcidas en Jurasán.
- 1040 Arrebatan Irán occidental de manos de los gaznawíes, y penetran en Azerbaiyán.
- 1055 El sultán Tugril Beg gobierna el Imperio selyúcida desde Bagdad como lugarteniente de los califas abasíes.

- 1063-1073 Gobierno del sultán Alp Arslan.
- 1065-1067 Se construye en Bagdad la madrasa Nizamiya.
- 1073-1092 Malik *Sha* gobierna el imperio, con Nizam al-Mulk como visir. Las tropas turcas penetran en Siria y Anatolia.
- 1071 Las tropas selyúcidas derrotan a los bizantinos en la batalla de Mantzikert, se establecen en Anatolia y llegan hasta el mar Egeo (1080).
Los selyúcidas combaten contra los fatimíes y los gobernadores locales en Siria.
- 1094 El emperador bizantino Alejo Comneno I pide ayuda a los cristianos de Occidente contra la infiltración selyúcida en su territorio.
- 1095 El papa Urbano II organiza la primera cruzada.
- 1099 Los cruzados conquistan Jerusalén.
Los cruzados establecen cuatro estados en Palestina, Anatolia y Siria.
- Decenio de
- 1090 Los ismailíes inician su revuelta contra la hegemonía selyúcida y sunní. Empiezan a surgir dinastías turcas locales en diversas partes del imperio.
- 1111 Muere en Bagdad el teólogo y jurista al-Ghazzali.
- 1118 Los dominios selyúcidas se desintegran en principados independientes.
- 1118-1258 Las pequeñas dinastías funcionan ahora independientemente, reconociendo la soberanía del califato abasí, aunque en la práctica únicamente se inclinan ante el poder superior de una dinastía vecina.
- 1127-1173 La dinastía zangi, fundada por un caudillo selyúcida, empieza a unir a Siria en respuesta a los cruzados. Notables ejemplos de ella son:
- 1130-1269 Los almohades, una dinastía sunní, tratan de reformar el norte de

África y España según los principios de al-Ghazzali.

- 1150-1220 Los jwarizmíes, procedentes del noroeste de Transoxiana, derrotan a las pequeñas dinastías selyúcidas que quedan en Irán.
- 1171-1250 La dinastía ayubí, fundada por el general kurdo Saladino, prosigue la campaña zangi contra los cruzados, derrota al califato fatimí de Egipto y lo convierte al islamismo sunní.
- 1180-1225 Al-Nasir, califa abasí de Bagdad, trata de utilizar los gremios islámicos *futuwwa* como base de un gobierno más eficaz.
- 1187 Saladino derrota a los cruzados en la batalla de Hattin y recupera Jerusalén para el islam.
- 1191 Muere el filósofo y místico sufí Yahya Suhrawardi, posiblemente ejecutado por los ayubíes bajo la acusación de herejía, en Alepo.
- 1193 La dinastía iraní ghurí toma Delhi y establece su dominio en la India.
- 1198 Muere en Córdoba el *faýlasuf* Ibn Rushd (conocido en Occidente como Averroes).
- 1199-1220 Ala al-Din Mahmud, jwarizmí, decide crear una gran monarquía iraní.
- 1205-1287 Una dinastía de esclavos turcos derrota a los ghuríes en la India y establece el sultanato de Delhi, gobernando sobre todo el valle del Ganges; pero pronto esas pequeñas dinastías tienen que enfrentarse a la amenaza mongola.
- 1220-1231 Primeras grandes incursiones mongolas, con una inmensa destrucción de ciudades.
- 1224-1391 Los mongoles de la Horda de Oro gobiernan en los territorios del norte de los mares Caspio y Negro, y se convierten al islamismo.
- 1225 Los almohades abandonan España, donde el poder musulmán se reduce finalmente al pequeño reino de Granada.
- 1227 Muere el jefe mongol Gengis Jan.

- 1227-1358 Los janos mongoles yagatai gobiernan en Transoxiana y se convierten al islamismo.
- 1228-1551 La dinastía hafsí sucede a los almohades en Tunicia.
- 1240 Muere el filósofo sufí Muhyi al-Din ibn al-Arabi.
- 1250 Los mamelucos, una milicia de esclavos, derrocan a los ayubíes y establecen una dinastía gobernante en Egipto y Siria.
- 1256-1335 Los mongoles ilján gobiernan en Iraq e Irán, y se convierten al islamismo.
- 1258 Los ilján destruyen Bagdad.
- 1260 El sultán mameluco Baybars derrota a los mongoles ilján en la batalla de Ayn Yalut, y a continuación destruye muchas de las fortalezas que quedan en la costa siria.
- 1273 Muere Yalal al-Din Rumi, fundador de la orden de los derviches danzantes, en Anatolia.
- 1288 Osmán, un *ghazi* establecido en la frontera bizantina, funda la dinastía otomana en Anatolia.
- 1326-1359 Orjan, hijo de Osmán, establece un estado otomano independiente con capital en Brusa, y domina el decadente Imperio bizantino.
- 1328 Muere el reformador Ahmad ibn Taymiya en Damasco.
- 1334-1353 Yusuf, rey de Granada, comienza la construcción de la Alhambra, que terminará su hijo.
- 1369-1405 Timur Lang (Tamerlán) revive el poder mongol yagatai en Samarcanda, conquista gran parte de Oriente Próximo y Anatolia, y saquea Delhi. Sin embargo, su imperio se desintegra tras su muerte.
- 1389 Los otomanos someten los Balcanes al derrotar a los serbios en la batalla de Kosovo. A continuación extienden su poder hasta Anatolia, pero en 1402 son derrotados por Timur Lang.
- 1413-1421 Tras la muerte de Timur, Mehmet I revive el estado otomano.

- 1406 Muere el faylasuf e historiador Ibn Jaldún.
- 1421-1451 Murat II reafirma el poder otomano contra Hungría y Occidente.
- 1453 Mehmet II el Conquistador toma Constantinopla, que desde entonces pasará a denominarse Estambul, y la convierte en la capital del Imperio otomano.
- 1492 Los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, conquistan el reino musulmán de Granada.
- 1502-1524 Ismail, jefe de la orden sufi de los safawíes, conquista Irán, donde establece el Imperio safawí. El shiísmo duodecimano se convierte en la religión oficial de Irán, y los brutales intentos por parte de Ismail de suprimir el islamismo sunní en sus dominios inspiran la persecución de los shiíes en el Imperio otomano.
- 1510 Ismail expulsa a los uzbekos sunníes de Jurasán y establece allí un gobierno shií.
- 1513 Comerciantes portugueses llegan al sur de China.
- 1514 El sultán Selim I derrota al ejército safawí de Ismail en la batalla de Shaldiran, deteniendo el avance safawí hacia el este en territorio otomano.
- 1517 Los otomanos arrebatan Egipto y Siria de manos de los mamelucos.
- 1520-1566 Solimán, conocido en Occidente como «el Magnífico», extiende el Imperio otomano y desarrolla sus instituciones características.
- 1522 Los otomanos toman Rodas.
- 1524-1576 Tahmasp I, segundo *sha* safawí de Irán, fortalece el dominio shií en el país. Su corte se convierte en un centro artístico, conocido especialmente por la pintura.
- 1526 Babar establece el Imperio mogol en la India.
- 1529 Los otomanos asedian Viena.
- 1542 Los portugueses establecen el primer imperio comercial europeo.

- 1543 Los otomanos someten Hungría.
- 1552-1556 Los rusos conquistan los antiguos janatos mongoles de Kazán y Astraján, en la cuenca del Volga.
- 1560-1605 Akbar es el emperador mogol de la India, que alcanza el cénit de su poder. Fomenta la cooperación hindú-musulmana, y conquista el territorio del sur de la India. Preside un renacimiento cultural. Los otomanos y los portugueses libran una guerra naval en el océano Índico.
- 1570 Los otomanos toman Chipre.
- 1578 Muere Mimar Sinan, arquitecto de la corte otomana.
- Decenio de
- 1580 El poder portugués se debilita en la India.
- 1588-1629 El *sha* Abbas I gobierna el Imperio safawí de Irán, construyendo una magnífica corte en Isfahán; expulsa a los otomanos de Azerbaiyán y de Iraq.
- Decenio de
- 1590 Los holandeses inician su comercio con la India.
- 1601 Los holandeses empiezan a apoderarse de las posesiones portuguesas.
- 1602 Muere el historiador sufí Abdulfazl Allami.
- 1625 Muere el reformador Ahmad Sirhindi.
- 1627-1658 *Sha* Yahan gobierna en el Imperio mogol, cuyo refinamiento alcanza su apogeo. Yahan construye el Taj Mahal.
- 1631 Muere el filósofo shií Mir Damad en Isfahán.
- 1640 Muere el filósofo y místico iraní Mulla Sadra.
- 1656 Los visires otomanos detienen el declive del Imperio.

- 1658-1707 Aurangzeb, el último de los grandes emperadores mogoles, trata de islamizar toda la India, pero inspira una permanente hostilidad entre los hindúes y los sij.
- 1669 Los otomanos arrebatan Creta a Venecia.
- 1681 Los otomanos ceden Kíev a Rusia.
- 1683 Los otomanos fracasan en su segundo asedio de Viena, pero recuperan Irán de manos de los safawíes.
- 1699 Por la paz de Karlowitz se cede la Hungría otomana a Austria, lo que constituye el primer gran revés otomano.
- 1700 Muere Muhammad Baqir Majlisi, el influyente ulema shií de Irán.
- 1707-1712 El Imperio mogol pierde sus provincias meridionales y orientales.
- 1715 Auge de los reinos austríaco y prusiano.
- 1718-1730 El sultán Ahmed III intenta la primera reforma occidentalizadora del Imperio otomano, pero esta termina con la revuelta de los jenízaros.
- 1722 Rebeldes afganos atacan Isfahán y exterminan a los nobles.
- 1726 Nadir *Sha* restaura temporalmente el poder militar del Imperio shií iraní.
- 1739 Nadir *Sha* saquea Delhi y pone fin de hecho al gobierno mogol de la India. Hindúes, sij y afganos luchan por el poder. Nadir *Sha* trata de que Irán regrese al islamismo sunní. Como resultado, los principales *mughtahid* iraníes abandonan Irán y se refugian en el Iraq otomano, donde establecen un poder independiente de los *shas*.
- 1748 Nadir *Sha* es asesinado. Sigue un período de anarquía, durante el cual los iraníes que se adhieren a la postura usulí logran el predominio, proporcionando así al pueblo una fuente de legalidad y orden.
- 1762 Muere *Sha* Wali Ullah, reformador sufí, en la India.

- 1763 Los británicos extienden su control sobre los desmembrados estados indios.
- 1774 Los otomanos son completamente derrotados por los rusos. Aquellos pierden Crimea, y el zar se convierte en el «protector» de los cristianos ortodoxos en los territorios otomanos.
- 1779 Aga Muhammad Jan funda la dinastía qayarí en Irán, que a finales de siglo logra restaurar un gobierno fuerte.
- 1789 Revolución francesa.
- 1789-1807 Selim III sienta las bases de nuevas reformas occidentalizadoras en el Imperio otomano y establece las primeras embajadas otomanas oficiales en varias capitales europeas.
- 1792 Muere el militante reformador árabe Muhammad ibn Abd al-Wahab.
- 1793 Llegan a la India los primeros misioneros protestantes.
- 1797-1818 Fath Alí *Sha* gobierna en Irán. Auge de la influencia británica y rusa en el país.
- 1798-1801 Napoleón ocupa Egipto.
- 1803-1813 Los wahabíes ocupan el Hiyaz árabe, arrebatándolo al control otomano.
- 1805-1848 Mehmet Alí trata de modernizar Egipto.
- 1808-1839 El sultán Mahmud II introduce las reformas modernizadoras Tanzimat en el Imperio otomano.
- 1814 Tratado de Gulistán: se cede a Rusia territorio del Cáucaso.
- 1815 Revuelta serbia contra el control otomano.
- 1821 Guerra de independencia griega contra los otomanos.
- 1830 Francia ocupa Argelia.
- 1831

Mehmet Alí ocupa la Siria otomana y se adentra profundamente en Anatolia, creando en el seno del Imperio otomano un *imperium in imperio* prácticamente independiente. Las potencias europeas intervienen para salvar al Imperio otomano y obligan a Mehmet Alí a retirarse de Siria (1841).

- 1836 Muere el reformador neosufí Ahmad ibn Idris.
- 1839 Los británicos ocupan Adén.
- 1839-1861 El sultán Abdulhamid auspicia reformas más modernizadoras para detener el declive del Imperio otomano.
- 1843-1849 Los británicos ocupan la cuenca del Indo.
- 1854-1856 Guerra de Crimea, que surge debido a la rivalidad europea por la protección de las minorías cristianas en el Imperio otomano. Said Bajá, gobernador de Egipto, otorga la concesión del canal de Suez a los franceses. Egipto contrata sus primeros empréstitos extranjeros.
- 1857-1858 Revuelta india contra el gobierno británico. Los británicos deponen oficialmente al último emperador mogol. Sir Sayid Ahmad Jan aboga por la reforma del islam según parámetros occidentales y por la adopción de la cultura británica.
- 1860-1861 Tras una matanza de cristianos a manos de rebeldes drusos en el Líbano, los franceses exigen que este se convierta en una provincia autónoma con un gobernador francés.
- 1861-1876 El sultán Abdulaziz continúa la reforma del Imperio otomano, pero contrata enormes empréstitos extranjeros que dan como resultado la bancarrota del imperio y el control de las finanzas otomanas por parte de los gobiernos europeos.
- 1863-1879 Ismail Bajá, gobernador de Egipto, emprende una amplia modernización, pero contrata empréstitos extranjeros que dan como resultado la bancarrota del país, la venta del canal de Suez a los británicos (1875) y el establecimiento del control europeo de las finanzas egipcias.
- 1871-1879

Al-Afghani, reformador iraní, reside en Egipto y funda un círculo de reformadores egipcios, entre quienes se incluye a Muhammad Abduh. Su objetivo es frenar la hegemonía cultural de Europa mediante la revitalización y la modernización del islam.

- 1872 Intensificación de la rivalidad entre británicos y rusos en Irán.
- 1876 El sultán otomano Abdulaziz es depuesto por un golpe de estado. Se convence a Abdulhamid II para que promulgue la primera Constitución otomana, que, sin embargo, el sultán suspende más tarde. Importantes reformas otomanas en los ámbitos de la educación, el transporte y las comunicaciones.
- 1879 Ismail Bajá es derrocado.
- 1881 Francia ocupa Tunicia.
- 1881-1882 Una revuelta de oficiales egipcios une sus fuerzas a las de los constitucionalistas y reformistas, que logran imponer su gobierno sobre el jedive Tawfiq. Sin embargo, una rebelión popular lleva a la ocupación militar británica de Egipto, con lord Cromer como gobernador (1882-1907).
Diversas sociedades secretas luchan por la independencia siria.
- 1889 Gran Bretaña ocupa Sudán.
- 1892 Crisis del tabaco en Irán. Una *fatwa* de un destacado *muchtabid* obliga al *sha* a rescindir la concesión del tabaco otorgada a los británicos.
- 1894 Entre diez mil y veinte mil revolucionarios armenios que luchan contra el dominio otomano son brutalmente exterminados.
- 1896 Nasiruddin *Sha* de Irán es asesinado por uno de los discípulos de al-Afghani.
- 1897 Se celebra en Basilea el primer congreso sionista. Su objetivo último es crear un estado judío en la provincia otomana de Palestina.
Muere al-Afghani.
- 1901 Se descubre petróleo en Irán, y se otorga la concesión a los británicos.

- 1903-1911 El temor de que los británicos traten de separar a hindúes y musulmanes en la India tras la partición británica de Bengala origina un exacerbado sentimiento de grupo y lleva a la formación de la Liga Musulmana (1906).
- 1905 Muere el reformador egipcio Muhammad Abduh.
- 1906 La revolución constitucional en Irán obliga al *sha* a proclamar una Constitución y a establecer un Majlis; pero un acuerdo angloruso (1907) y un contragolpe del *sha* respaldado por Rusia revoca la Constitución.
- 1908 La revolución de la Joven Turquía obliga al sultán a restaurar la Constitución.
- 1914-1918 Primera guerra mundial.
Egipto es declarado protectorado británico; tropas británicas y rusas ocupan Irán.
- 1916-1921 Los árabes se rebelan contra el Imperio otomano en alianza con los británicos.
- 1917 La declaración Balfour otorga oficialmente el respaldo británico a la creación de una patria judía en Palestina.
- 1919-1921 Guerra de independencia turca. Atatürk logra mantener a raya a las potencias europeas y establece un estado turco independiente. Adopta medidas radicales de secularización y modernización (1924-1928).
- 1920 Se hace público el convenio Sykes-Picot: a raíz de la derrota de los otomanos en la primera guerra mundial, sus provincias se dividen entre británicos y franceses, que establecen mandatos y protectorados, a pesar de que a los árabes se les había prometido la independencia después de la guerra.
- 1920-1922 Gandhi moviliza a las masas indias en dos campañas de desobediencia civil contra el gobierno británico.
- 1921 Reza Jan encabeza con éxito un golpe de estado en Irán, y funda la dinastía pahlavi. Introduce en Irán una brutal política de modernización y secularización.

- 1922 Se otorga a Egipto la independencia formal, pero Gran Bretaña mantiene el control de la defensa, de la política exterior y de Sudán. Entre 1923 y 1930, el popular partido Wafd obtiene tres grandes victorias electorales, pero en cada ocasión es obligado a renunciar a ellas, o bien por los británicos, o bien por el rey.
- 1932 Se funda el reino de Arabia Saudí.
- 1935 Muere el reformador y periodista musulmán Rashid Rida, fundador del movimiento salafí en Egipto.
- 1938 Muere el poeta y filósofo indio Muhammad Iqbal.
- 1939-1945 Segunda guerra mundial. Los británicos deponen a Reza *Sha*, a quien le sucede su hijo, Muhammad Reza (1944).
- Decenio de
- 1940 Los Hermanos Musulmanes se convierten en la fuerza política más poderosa de Egipto.
- 1945 Turquía ingresa en la ONU y se convierte en un estado pluripartidista (1947). Formación de la Liga Árabe.
- 1946 Disturbios públicos en la India tras la campaña de la Liga Musulmana en favor de un estado separado.
- 1947 Creación del estado de Pakistán a partir de áreas de amplia mayoría musulmana. La división de la India desencadena matanzas y asesinatos tanto de musulmanes como de hindúes.
- 1948 Final del mandato británico en Palestina y creación del estado judío de Israel, como resultado de una declaración de la ONU. Fuerzas israelíes infligen una devastadora derrota a los cinco ejércitos árabes que invaden el nuevo estado judío. Unos setecientos cincuenta mil palestinos abandonan el país durante las hostilidades, y posteriormente no se les permitirá regresar a sus hogares.
- 1951-1953 Muhammad Musaddaq y el partido Frente Nacional nacionalizan el petróleo iraní. Tras una serie de manifestaciones antimonárquicas, el *sha* vuela a Irán, pero recupera el poder en un golpe de estado

organizado por la CIA y la inteligencia británica, y se establecen nuevos acuerdos con las industrias petroleras europeas.

- 1952 En Egipto, la revolución de los Oficiales Libres, encabezada por Gamal Abdel Nasser, derroca al rey Faruk. Nasser reprime a los Hermanos Musulmanes y recluye a miles de sus miembros en campos de concentración.
- 1954 El Frente de Liberación Nacional (FLN), de carácter laicista, encabeza una revolución contra el gobierno colonial francés en Argelia.
- 1956 Se ratifica la primera Constitución de Pakistán. Gamal Abdel Nasser nacionaliza el canal de Suez.
- 1957 En Irán, el *sha* Muhammad Reza Pahlavi funda la policía secreta Savak con la ayuda de la CIA estadounidense y del Mossad israelí.
- 1958-1969 Gobierno laicista del general Muhammad Ayub Jan en Pakistán.
- 1961 Muhammad Reza Pahlavi, *sha* de Irán, anuncia la Revolución Blanca de la modernización, que margina la religión y exacerba las divisiones en el seno de la sociedad iraní.
- 1963 El FLN establece un gobierno socialista en Argelia. El ayatolá Ruhollah Jomeini ataca al régimen de Pahlavi, inspira manifestaciones en las calles de todo Irán, es encarcelado y finalmente exiliado a Iraq.
- 1966 Nasser ordena la ejecución del destacado ideólogo fundamentalista egipcio Sayid Qutb.
- 1967 Guerra de los Seis Días entre Israel y sus vecinos árabes. La victoria israelí y la humillante derrota árabe desencadenan un resurgimiento religioso en todo Oriente Próximo, ya que las antiguas políticas laicistas parecen desacreditadas.
- 1970 Muere Nasser; le sucede Anwar al-Sadat, que trata de ganarse el apoyo de los islamistas egipcios.
- 1971 El jeque Ahmad Yasin funda Muyamah (Congreso Islámico), una organización asistencial, y lucha contra el nacionalismo laico de la

OLP, aspirando a una identidad islámica para Palestina; Muyamah cuenta con el apoyo de Israel.

- 1971-1977 Alí Bhutto, primer ministro de Pakistán, dirige un gobierno de izquierdas y laicista que hace diversas concesiones a los islamistas, aunque dichas medidas no resultan suficientes.
- 1973 Egipto y Siria atacan Israel en el Yom Kippur, y su impresionante demostración de fuerza en el campo de batalla proporcionará a al-Sadat la posibilidad de llevar a cabo una audaz iniciativa de paz con Israel, firmando los acuerdos de Camp David en 1978.
- 1977-1988 El devoto musulmán Zia ul-Haq encabeza con éxito un golpe de estado en Pakistán y crea un gobierno más abiertamente islámico; sin embargo, separa la religión de la política práctica.
- 1978-1979 Revolución iraní. El ayatolá Jomeini se convierte en el supremo faquí de la República Islámica (1979-1989).
- 1979 Muere el ideólogo fundamentalista pakistaní Abul Ala Mawdudi. En Arabia Saudí, varios centenares de fundamentalistas sunníes ocupan la Kaaba, en La Meca, y proclaman *mahdi* a su líder; el estado reprime la revuelta.
- 1979-1981 Un grupo de norteamericanos son retenidos como rehenes en la embajada de Estados Unidos en Teherán.
- 1981 El presidente Anwar al-Sadat es asesinado por extremistas musulmanes, que condenan su trato injusto y coercitivo al pueblo egipcio, así como su acuerdo de paz con Israel.
- 1987 Estalla la intifada, una revuelta popular palestina contra la ocupación israelí de Cisjordania y la franja de Gaza. Entra en escena Hamas, una rama de Muyamah, que lucha contra Israel y también contra la OLP.
- 1989 El ayatolá Jomeini promulga una fatwa contra el escritor británico Salman Rushdie por su descripción supuestamente blasfema del profeta Mahoma en su novela Los versos satánicos. Un mes más tarde, dicha fatwa es condenada como antiislámica por cuarenta y ocho de los cuarenta y nueve estados miembros de la Conferencia Islámica.

Tras la muerte del ayatolá Jomeini, el ayatolá Jamenei se convierte en el supremo faquí de Irán, y el pragmático hoyatoleslam Rafsanjani se convierte en presidente.

- 1990 El Frente Islámico de Salvación (FIS) logra una importante victoria en las elecciones locales argelinas, venciendo al laicista FLN. Todo hace prever su victoria en las elecciones generales de 1992. El presidente iraquí Saddam Husayn, gobernante laicista, invade Kuwait; como respuesta, Estados Unidos y sus aliados tanto de Occidente como de Oriente Próximo lanzan la operación Tormenta del Desierto contra Iraq (1991).
- 1992 En Argelia los militares organizan un golpe de estado para evitar que el FIS acceda al poder, y reprimen dicho movimiento. Como resultado, sus miembros más radicales lanzan una espantosa campaña de terror. Miembros del BJP hindú desmantelan la mezquita de Babar, en Ayodhya.
- 1992-1999 Nacionalistas serbios y croatas matan y obligan a abandonar sus hogares sistemáticamente a los habitantes musulmanes de Bosnia y Kosovo.
- 1993 Israel y los palestinos firman los acuerdos de Oslo.
- 1994 Tras el asesinato de veintinueve musulmanes en la mezquita de Hebrón a manos de un extremista judío, militantes suicidas de Hamas, convertidos en bombas humanas, atacan a civiles judíos en Israel. Un extremista judío asesina al presidente Itzhak Rabin por haber firmado los acuerdos de Oslo. Los fundamentalistas talibanes toman el poder en Afganistán.
- 1997 El liberal hoyatoleslam Sayid Jatamí es elegido presidente de Irán en una aplastante victoria.
- 1998 El presidente Jatamí desvincula a su gobierno de la fatwa de Jomeini contra Salman Rushdie.

1.

Los inicios

El Profeta (570-632)

En el mes del ramadán del año 610 de la era cristiana, un comerciante árabe tuvo una experiencia que cambiaría la historia del mundo. Cada año por aquellas fechas, Muhammad ibn Abdallah solía retirarse a una cueva en la cumbre del monte Hira, situado en las afueras de La Meca, en el Hiyaz árabe, donde rezaba, ayunaba y daba limosna a los pobres. Desde hacía tiempo le preocupaba lo que él percibía como una crisis de la sociedad árabe. En los últimos decenios su tribu, los quraysíes, se habían enriquecido comerciando con los países circundantes. La Meca se había convertido en una floreciente ciudad mercantil, pero en aquella agresiva lucha por la riqueza se habían perdido algunos de los antiguos valores tribales. En lugar de cuidar de los miembros más débiles de la tribu, tal como prescribía el código nómada, los quraysíes se concentraban ahora en ganar dinero a expensas de algunos de los grupos familiares, o clanes, más pobres de dicha tribu. Asimismo, tanto La Meca como el resto de la península eran presa de cierta inquietud espiritual. Los árabes sabían que el judaísmo y el cristianismo, que se practicaban en los imperios bizantino y persa, eran más sofisticados que sus propias tradiciones paganas. Algunos habían empezado a creer que el Dios supremo de su panteón, al-Ila (cuyo nombre significaba simplemente «el Dios»), era la misma deidad a la que rendían culto judíos y cristianos; pero este no había enviado a los árabes ningún profeta ni escrituras en su propia lengua. De hecho, los judíos y cristianos con quienes se topaban los árabes solían mofarse de estos por haber quedado al margen del plan divino. En toda Arabia las tribus luchaban unas contra otras, en un ciclo homicida de venganzas y contravenganzas. A muchas de las personas más reflexivas de Arabia les parecía que los árabes eran un pueblo perdido, exiliado para siempre del mundo civilizado e ignorado por el propio Dios. Pero todo eso cambió la noche del decimoséptimo día del ramadán, cuando Mahoma se despertó y se encontró dominado por una devastadora presencia, que le oprimió fuertemente hasta que oyó brotar de sus labios las primeras palabras de unas nuevas escrituras para los árabes.

Durante los dos años siguientes Mahoma guardó silencio respecto a su experiencia. Tuvo nuevas revelaciones, pero únicamente las confió a su esposa, Jadiya, y a su primo Waraqa ibn Nawfal, que era cristiano. Aunque ambos se convencieron de que aquellas revelaciones procedían de Dios, Mahoma no se sintió capaz de predicar hasta el año 612, y poco a poco fue ganando conversos: su joven primo Alí ibn Abu Talib, su amigo Abu Bakr y el joven mercader Uzman ibn Affan, de la poderosa

familia Omeya. Muchos de los conversos, incluyendo a un importante número de mujeres, procedían de los clanes más pobres; otros se sentían descontentos con la nueva desigualdad que reinaba en La Meca, que percibían como algo ajeno al mundo árabe. El mensaje de Mahoma era sencillo. No enseñaba a los árabes ninguna nueva doctrina sobre Dios: la mayoría de los quraysíes estaban ya convencidos de que Alá había creado el mundo y juzgaría a la humanidad en los Últimos Días, como creían judíos y cristianos. Mahoma no creía que estuviera fundando una nueva religión, sino simplemente que estaba llevando la antigua fe en un Dios único a los árabes, que nunca antes habían tenido un profeta. Era malo —insistía— acaparar una fortuna privada, pero era bueno compartir la riqueza y crear una sociedad en la que los débiles y vulnerables fueran tratados con respeto. Si los quraysíes no se reformaban, su sociedad se vendría abajo (como lo habían hecho otras sociedades injustas en el pasado), puesto que estaban violando las leyes fundamentales de la existencia.

Estas eran las enseñanzas fundamentales de las nuevas escrituras, que recibieron el nombre de *quran* («recitación») debido a que los creyentes —la mayoría de los cuales, incluyendo al propio Mahoma, eran analfabetos— asimilaban sus enseñanzas escuchando la lectura pública de sus capítulos (o «suras»). El Corán fue revelado a Mahoma versículo a versículo, y sura a sura, durante los veintiún años siguientes, a menudo como respuesta a alguna crisis o a alguna cuestión que había surgido en la pequeña comunidad de los fieles. Las revelaciones resultaban dolorosas para Mahoma, que solía decir: «Ni una sola vez recibí una revelación sin creer que mi alma me había sido arrancada»^[1]. En los primeros días, el impacto era tan terrible que todo su cuerpo se convulsionaba; a menudo sudaba copiosamente, aun en un día frío, experimentaba una gran pesadez, o escuchaba voces y sonidos extraños. En términos puramente seculares podríamos decir que Mahoma había percibido los grandes problemas a los que se enfrentaba su pueblo con mayor profundidad que la mayoría de sus contemporáneos, y que, como persona «atenta» a los acontecimientos, hubo de ahondar profunda y dolorosamente en su ser interior para encontrar una solución que fuera no solo políticamente viable, sino también espiritualmente reveladora. Y al mismo tiempo creaba una nueva forma literaria y un obra maestra de la prosa y la poesía árabes. Muchos de los primeros creyentes se convirtieron por la mera belleza del Corán, que coincidía con sus más profundas aspiraciones, se abría paso a través de sus prejuicios intelectuales como las grandes obras de arte y les incitaba —en un nivel más profundo que cerebral— a cambiar por completo su modo de vida. Una de las más espectaculares de aquellas conversiones fue la de Umar ibn al-Jattab, fiel al antiguo paganismo, que se oponía apasionadamente al mensaje de Mahoma y estaba decidido a erradicar la nueva secta. Pero era también un experto en poesía árabe, y la primera vez que escuchó las palabras del Corán se sintió abrumado por su extraordinaria elocuencia. Como él mismo dijo, el lenguaje venció todas sus reservas respecto al mensaje: «Cuando escuché el Corán mi corazón se ablandó y lloré, y el islam entró en mí»^[2].

La nueva secta acabaría recibiendo el nombre de *islam* («entrega»); el musulmán, o *muslim*, era aquel hombre o mujer que había realizado ese acto de sumisión de todo su ser a Alá y a su exigencia de que los seres humanos se comportaran entre sí con justicia, equidad y compasión. Esta actitud se expresaba en las postraciones de la oración ritual (*salat*, o «azalá») que los musulmanes habían de realizar tres veces al día (posteriormente su número se incrementaría a cinco veces al día). La antigua ética tribal había sido igualitaria: los árabes no aprobaban la idea de la monarquía, y para ellos resultaba humillante postrarse en tierra como esclavos. Pero las postraciones estaban destinadas a contrarrestar la fuerte arrogancia y autosuficiencia que se estaba apoderando rápidamente de La Meca. Las posturas de sus cuerpos reeducarían a los musulmanes, enseñándoles a dejar de lado su orgullo y su egoísmo, y a recordar que ante Dios no eran nada. Para poder cumplir con las duras enseñanzas del Corán, también se exigía a los musulmanes que entregaran una proporción regular de sus ingresos en limosnas a los pobres (*zakat*, o «azaque»). Asimismo, habían de ayunar durante el ramadán para acordarse de las privaciones de los pobres, que no podían comer o beber siempre que querían.

La justicia social era, pues, la virtud fundamental del islam. A los musulmanes se les ordenaba como su primer deber que construyeran una comunidad (*umma*) caracterizada por la compasión práctica, en la que hubiera una distribución justa de la riqueza. Eso era mucho más importante que cualquier enseñanza doctrinal sobre Dios. De hecho, el Corán tiene una visión negativa de la especulación teológica, a la que denomina *zanna*, una fantasía inmoderada sobre materias inefables que nadie puede averiguar de ningún modo. Parecía inútil discutir sobre tan abstrusos dogmas; mucho más crucial, en cambio, era el esfuerzo (*yihad*) por vivir de la manera que Dios había dispuesto para los seres humanos. El bienestar político y social de la *umma* tendría para los musulmanes el valor de un sacramento. Si la *umma* prosperaba, ello constituía un signo de que los musulmanes vivían según la voluntad de Dios, y la experiencia de vivir en una auténtica comunidad islámica, que realizara aquella entrega existencial a lo divino, proporcionaría a los musulmanes un atisbo de la sagrada trascendencia. En consecuencia, se verían afectados tan profundamente por cualquier desgracia o humillación que sufriera la *umma* como los cristianos ante el espectáculo de alguien que de manera blasfema pisoteara la Biblia o rompiera la hostia consagrada.

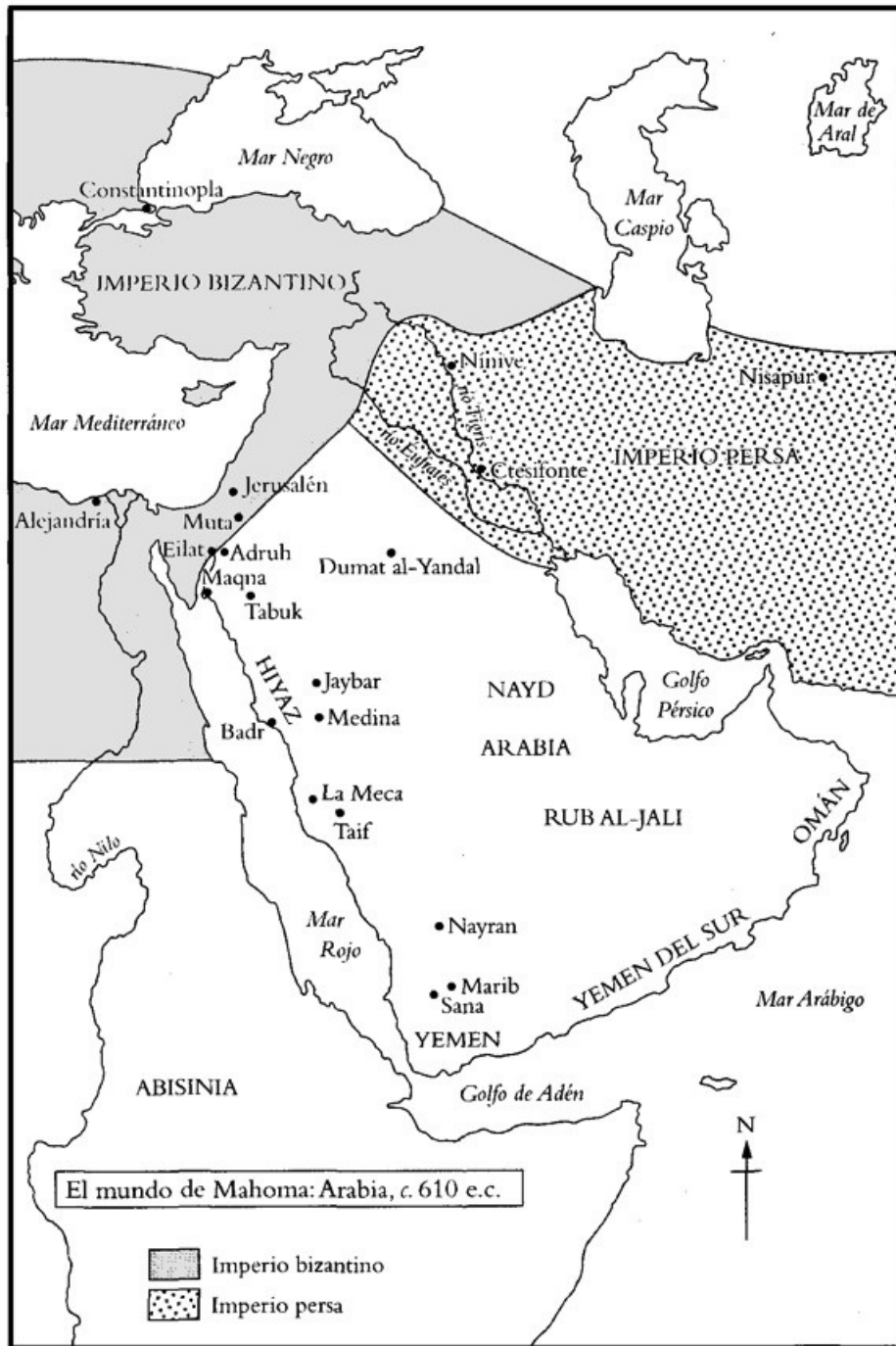
Esta preocupación social había constituido siempre una parte esencial de las visiones de las grandes religiones del mundo, que surgieron durante lo que los historiadores han dado en llamar la época axial (c. 700 a. C. a 200 d. C.), cuando se desarrolló la civilización tal como hoy la conocemos junto con las religiones confesionales que han seguido nutriendo a la humanidad: el taoísmo y el confucianismo en China, el hinduismo y el budismo en el subcontinente indio, el monoteísmo en Oriente Próximo y el racionalismo en Europa. Todas estas religiones reformaron el antiguo paganismo, que ya no resultaba adecuado para las sociedades —

cada vez mayores y más complejas— que evolucionaron una vez que los distintos pueblos hubieron creado una economía mercantil capaz de sustentar tal esfuerzo cultural. En los estados más grandes la gente amplió sus horizontes, y los viejos cultos locales dejaron de ser apropiados; cada vez más, las religiones de la época axial se centraron en una sola deidad o símbolo supremo de trascendencia. Todas ellas se preocupaban por la injusticia fundamental de sus sociedades. Todas las civilizaciones premodernas se basaban económicamente en el excedente de los productos agrícolas; en consecuencia, dependían del trabajo de los campesinos, quienes no podían disfrutar de una elevada cultura, que estaba reservada únicamente a la elite. Para contrarrestar esto, las nuevas religiones hacían hincapié en la importancia de la compasión. Arabia había quedado al margen del mundo civilizado. La rudeza de su clima hacía que los árabes vivieran al borde de la inanición; no parecía haber forma alguna de que adquirieran un excedente agrario que les pudiera equiparar a la Persia sasánida o a Bizancio. Pero cuando los quraysíes empezaron a desarrollar una economía de mercado, sus perspectivas empezaron a cambiar. Muchos seguían sintiéndose satisfechos con el antiguo paganismo, pero había una creciente tendencia a rendir culto a un solo Dios; y, como ya hemos visto, existía también un creciente malestar frente a la desigualdad de la nueva civilización que se estaba desarrollando en La Meca. Había llegado el momento de que los árabes tuvieran también una religión como las de la época axial.

Sin embargo, eso no significaba rechazar la tradición de modo absoluto. Todos los profetas y reformadores de la época axial habían incorporado los antiguos ritos paganos a su religión, y Mahoma haría lo mismo. Exigía, no obstante, que se ignoraran los cultos a diosas árabes tan populares como Manat, al-Lat y al-Uzza, y se adorara únicamente a Alá. Se dice en el Corán que las deidades paganas eran como los jefes tribales débiles, que constituían un lastre para su pueblo, puesto que no podían darle suficiente protección. El Corán no presenta ningún argumento filosófico en favor del monoteísmo; su planteamiento es práctico, y, como tal, apela al pragmatismo de los árabes. La antigua religión —afirma el Corán— simplemente no funcionaba^[3]. Había malestar espiritual, guerras crónicas y destructivas, y una injusticia que violaba las mejores tradiciones y códigos tribales de los árabes. La vía de salida estaba en un solo Dios y una *umma* unificada, gobernada por la justicia y la igualdad.

Por radical que esto pueda parecer, el Corán insistía en que su mensaje era simplemente un «recordatorio» de unas verdades que todo el mundo conocía^[4]. Aquella era la fe primordial que los profetas del pasado habían predicado a toda la humanidad. Dios no había dejado a los seres humanos en la ignorancia respecto al modo como debían vivir: había enviado mensajeros a todos los pueblos de la faz de la tierra. Posteriormente, la tradición islámica afirmaría que habían existido ciento veinticuatro mil de tales profetas, un número simbólico que sugería infinitud. Todos ellos habían llevado a su pueblo unas escrituras de inspiración divina; puede que

expresaran las verdades de la religión de Dios de forma distinta, pero esencialmente el mensaje era siempre el mismo. Y ahora, finalmente, Dios había enviado a los quraysíes un profeta y unas escrituras. El Corán señala constantemente que Mahoma no había venido a eliminar las antiguas religiones, a contradecir a sus profetas o a dar comienzo a una nueva fe. Su mensaje era el mismo que el de Abraham, Moisés, David, Salomón o Jesús^[5]. Aunque el Corán menciona únicamente a aquellos profetas que los árabes conocían, los eruditos musulmanes actuales afirman que, si Mahoma hubiera sabido de los budistas o los hindúes, de los aborígenes australianos o los indios americanos, el Corán habría respaldado también a sus sabios, ya que todas las religiones rectamente guiadas, que se someten plenamente a Dios, rechazan el culto a deidades espurias y predicán la justicia y la igualdad, provienen de la misma fuente divina. Por tanto, Mahoma nunca pidió a los judíos o a los cristianos que aceptaran el islam, a menos que ellos desearan hacerlo, puesto que habían recibido ya sus propias revelaciones, perfectamente válidas. El Corán insiste firmemente en que «no cabe coacción en religión»^[6], y manda a los musulmanes que respeten las creencias de judíos y cristianos, a quienes denomina *ahl al-kitab* (expresión que se suele traducir por «gentes del libro», aunque sería más exacto traducirla como «seguidores de una revelación más antigua»)^[7]:



No discutáis [con ellos] sino con buenos modales [...], excepto con los que hayan obrado impiamente. Y decid: «Creemos en lo que se nos ha revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros, Nuestro Dios y vuestro Dios es uno. Y nos sometemos a Él.»[8].

Es únicamente nuestra moderna cultura la que puede permitirse valorar la originalidad y desechar del todo la tradición. En la sociedad premoderna, en cambio, la continuidad resultaba fundamental. Mahoma no concebía una ruptura violenta con el pasado o con otros grupos religiosos: deseaba que las nuevas escrituras arraigaran en el paisaje espiritual de Arabia.

De ahí que los musulmanes siguieran practicando sus ritos habituales en la Kaaba, el santuario en forma de cubo situado en el corazón de La Meca, el más importante centro de culto de Arabia. Este era extremadamente antiguo ya en tiempos de Mahoma, y el significado original del culto a él asociado se ha perdido; pero seguía atrayendo a los árabes, que se reunían cada año para dirigirse hacia allí en peregrinación (*hach*), desde todos los lugares de la península. Daban siete vueltas alrededor del santuario, siguiendo la dirección del sol en torno a la tierra, y besaban la Piedra Negra incrustada en el muro de la Kaaba, probablemente un meteorito que en otro tiempo se precipitó hacia la tierra, vinculando aquel lugar al mundo celestial. Estos ritos (conocidos como *umra*) se podían realizar en cualquier momento, pero durante la *hach* los peregrinos también descendían las escaleras de al-Safa, junto a la Kaaba, atravesando el valle hasta al-Marwa, donde rezaban. Luego se desplazaban a los alrededores de La Meca: en la llanura de Arafat pasaban toda la noche en vela; luego se dirigían en bloque a la hondonada de Muzdalifa; arrojaban guijarros contra una roca en Mina; se afeitaban la cabeza, y en el *Id al-Adha*, el último día de la peregrinación, realizaban el sacrificio de un animal.

El ideal de comunidad era fundamental en el culto de la Kaaba. Tanto en La Meca como en todo el territorio circundante estaba prohibida toda clase de violencia en cualquier época. Este había sido un factor clave en el éxito comercial de los quraysíes, dado que permitía a los árabes comerciar allí sin temor a represalias o a guerras de venganza. Durante las peregrinaciones *hach* se prohibía llevar armas, discutir, cazar e, incluso, matar a un insecto o hacer juegos de palabras. Todo esto se adaptaba claramente al ideal de *umma* de Mahoma, y él mismo era devoto del santuario, solía realizar los *umra* y le gustaba recitar el Corán junto a la Kaaba. Oficialmente el santuario estaba consagrado a Hubal, una divinidad nabatea, y alrededor había trescientos sesenta ídolos, que probablemente representaban los días del año. Pero en la época de Mahoma parecer ser que la Kaaba se veneraba ya como el santuario de Alá, el Dios supremo, lo que viene a confirmar la convicción generalizada de que Alá era la divinidad a la que rendían culto tanto los monoteístas como aquellos árabes de las tribus del norte, en las fronteras del Imperio bizantino, que se habían convertido al cristianismo y que solían realizar la *hach* junto a los paganos. A pesar de ello, en los primeros días de su misión Mahoma todavía hacía que los musulmanes realizaran la azalá mirando hacia Jerusalén, la ciudad santa de los *ahl al-kitab*, volviendo así la espalda a las connotaciones paganas de la Kaaba. Ello expresaba su anhelo de incorporar a los árabes a la familia monoteísta.

Mahoma reunió a un pequeño grupo de seguidores, y con el tiempo unas setenta familias se convirtieron al islam. Al principio los hombres más poderosos de La Meca ignoraron a los musulmanes, pero hacia el año 616 *se sentían* terriblemente molestos con Mahoma, quien, según decían, insultaba la fe de sus padres y era obviamente un charlatán, que simplemente fingía ser un profeta. Estaban especialmente furiosos por la descripción que hacía el Corán del Juicio Final, que tachaban de primitiva e

irracional. Los árabes no creían en el más allá, y no tenían que dar crédito a tales «patrañas»^[9]. Pero lo que más les preocupaba era que, en el Corán, aquella creencia judeocristiana venía a golpear en el mismo corazón de su despiadado capitalismo. Se advertía a los árabes de que en el Último Día la riqueza y el poder de su tribu no les ayudarían; cada individuo sería juzgado según sus propios méritos: ¿por qué no se habían ocupado de los pobres?, ¿por qué habían acumulado fortunas en lugar de compartir su dinero? No era probable que aquellos quraysíes a quienes tan bien les iba en la nueva Meca vieran con buenos ojos aquella clase de discurso; y creció la oposición, encabezada por Abu al-Hakam (a quien el Corán llama Abu Yahl, «Padre de las Mentiras»), Abu Sufyan, un hombre extremadamente inteligente que había sido amigo personal de Mahoma, y Suhayl ibn Amr, un devoto pagano. A todos ellos les molestaba la idea de abandonar la fe de sus ancestros; todos tenían parientes que se habían convertido al islam, y todos temían que Mahoma estuviera conspirando para hacerse con el liderazgo de La Meca. El Corán insistía en que Mahoma no tenía ninguna función política, sino que era simplemente un *nadhir*, un «guía»^[10]; pero ¿durante cuánto tiempo un hombre que afirmaba recibir instrucciones de Alá aceptaría las reglas de los mortales comunes y corrientes como ellos?

Las relaciones se deterioraron profundamente. Abu Yahl impuso un boicot al clan de Mahoma, prohibiendo a los quraysíes casarse o comerciar con los musulmanes. Eso significaba que nadie podía venderles ningún alimento. La prohibición duró dos años, y la escasez de alimentos pudo muy bien haber sido la responsable de la muerte de la amada esposa de Mahoma, Jadiya, y sin duda arruinó económicamente a algunos de los musulmanes. Los esclavos que se habían convertido al islam eran especialmente maltratados, se les ataba y se les dejaba quemarse bajo el sol ardiente. Y, lo que era más grave aún, en el año 619, después de que se hubiera levantado la prohibición, murió el tío y protector (*wali*) de Mahoma, Abu Talib. Mahoma era huérfano, ya que sus padres habían muerto siendo todavía niño. Sin un protector que vengara su muerte, como mandaba la dura tradición de la venganza en Arabia, un hombre podía ser asesinado impunemente, y Mahoma tuvo grandes dificultades para encontrar a un cacique mequí que se convirtiera en su patrono. La situación de la *umma* en La Meca se estaba haciendo insostenible, y era evidente que había que encontrar una nueva solución.

Así, Mahoma se mostró bien dispuesto a recibir a una delegación de jefes de Yatrib, una población agrícola situada a unos cuatrocientos kilómetros al norte de La Meca. Varias tribus habían abandonado la vida nómada y se habían establecido allí; pero después de siglos de hacerse la guerra en las estepas les había resultado imposible convivir en paz. La población se enzarzaba en una mortal disputa tras otra. Algunas de aquellas tribus se habían convertido al judaísmo o bien tenían ascendencia judía, y, por tanto, el pueblo de Yatrib estaba acostumbrado a las ideas monoteístas, se hallaba libre del yugo del antiguo paganismo y desesperaba de encontrar una nueva solución que permitiera a sus gentes vivir juntas en una sola comunidad. Los enviados de

Yatrib, que se aproximaron a Mahoma durante la *hach* de 620, se convirtieron al islam e hicieron una promesa a los musulmanes: todos juraron que no lucharían entre sí y que se defenderían unos a otros de los enemigos comunes. Finalmente, en el año 622, las familias musulmanas se escaparon sigilosamente una a una, y realizaron la emigración (*hijra*, o «hégira») a Yatrib. Mahoma, cuyo nuevo protector había muerto hacía poco, estuvo a punto de ser asesinado antes de que él y Abu Bakr logran escapar.

La hégira marca el inicio de la era musulmana debido a que fue en ese momento cuando Mahoma logró llevar a cabo plenamente el ideal coránico y cuando el islam se convirtió en un factor histórico. Se trataba de un paso revolucionario. La hégira no fue un simple cambio de domicilio. En la Arabia preislámica la tribu constituía un valor sagrado. Volver la espalda al propio grupo de sangre y unirse a otro resultaba inaudito; era algo esencialmente blasfemo, y los quraysíes no podían perdonar aquella deserción. Juraron exterminar a la *umma* en Yatrib. Mahoma se había convertido en jefe de un conjunto de grupos tribales que no estaban vinculados entre sí por la sangre, sino por una ideología compartida: una innovación asombrosa en la sociedad árabe. No se obligaba a nadie a convertirse a la religión del Corán, pero musulmanes, paganos y judíos pertenecían a una sola *umma*, no podían atacarse unos a otros y juraban protegerse mutuamente. Las noticias de esta nueva y extraordinaria «supertribu» se extendieron, y aunque al principio nadie creía que tuviera posibilidades de sobrevivir, demostró ser una inspiración que llevaría la paz a Arabia antes de la muerte del Profeta, en el año 632, exactamente diez años después de la hégira.

Yatrib pasaría a conocerse como al-Medina (la Ciudad), puesto que se convirtió en el ejemplo de la perfecta sociedad musulmana. Cuando Mahoma llegó a Medina, uno de sus primeros actos fue construir una sencilla mezquita (*masyid*: literalmente, «lugar de postración»). Era una construcción circular, que expresaba la austeridad del ideal islámico inicial. Tres troncos sustentaban el techo, una piedra señalaba la *qibla*, o «alquibla» (es decir, la dirección de la oración), y el Profeta se encaramaba sobre un tronco de árbol para predicar. Todas las futuras mezquitas se habrían de construir, en la medida de lo posible, de acuerdo con este modelo. Había también un patio, donde los musulmanes se reunían para tratar de todos los problemas de la *umma*: sociales, políticos y militares, además de religiosos. Mahoma y sus esposas vivían en pequeñas chozas alrededor del patio. A diferencia de una iglesia cristiana, que está separada de las actividades mundanas y consagrada únicamente al culto, ninguna actividad quedaba excluida de la mezquita. En la visión coránica no existe dicotomía entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo político, la sexualidad y el culto. La totalidad de la vida era potencialmente sagrada y se había de integrar en el ámbito de lo divino. El objetivo era la *tarw-hid* («que forma uno»), la integración de toda la vida en una comunidad unificada, lo que proporcionaría a los musulmanes un atisbo de la Unidad que es Dios.

La cuestión de las numerosas esposas de Mahoma ha despertado un gran interés lascivo en Occidente; pero sería un error imaginar al Profeta entregado decadentemente a los placeres sexuales, como harían algunos de los posteriores soberanos islámicos. En La Meca Mahoma había sido monógamo, y se había casado únicamente con Jadiya, a pesar de que la poligamia era común en Arabia. Jadiya era mucho mayor que él, pero le dio al menos seis hijos, de los que únicamente sobrevivieron cuatro mujeres. En Medina, Mahoma se convirtió en un gran *sayid* (jefe), y se esperaba de él que tuviera un gran harén; pero la mayoría de aquellos matrimonios tuvieron una motivación política. Cuando formó su nueva «supertribu» estaba ansioso por establecer vínculos matrimoniales con algunos de sus compañeros más cercanos, por unirlos más estrechamente a él. La favorita de sus nuevas esposas fue Aisha, la hija de Abu Bakr; y también se casó con Hafsa, hija de Umar ibn al-Jattab. Asimismo, casó a dos de sus hijas con Uzman ibn Affan y con Alí ibn Abu Talib. Muchas de sus otras esposas fueron mujeres mayores, que carecían de protector o eran parientes de los jefes de las tribus que se convertían en aliadas de la *umma*. Ninguna de ellas dio ningún hijo al Profeta^[11]. Sus esposas representaban a veces más un estorbo que un placer. En cierta ocasión, cuando estaban riñendo por el reparto de un botín después de una incursión, el Profeta amenazó con divorciarse de todas ellas si no vivían más estrictamente de acuerdo con los valores islámicos^[12]. Pero no es menos cierto que Mahoma fue uno de esos escasos hombres que realmente disfrutaban de la compañía de las mujeres. Algunos de sus compañeros masculinos se asombraban de su indulgencia para con sus esposas y del modo en que estas le respondían y contradecían sin cortapisas. Mahoma ayudaba escrupulosamente en los quehaceres domésticos, remendaba sus propias ropas y buscaba la compañía de sus esposas. Con frecuencia le gustaba llevar a alguna de ellas a las expediciones, y las consultaba y tomaba muy en serio su consejo. En cierta ocasión, la más inteligente de sus esposas, Umm Salama, le ayudó a evitar un motín.

La emancipación de la mujer era un proyecto caro al corazón del Profeta. El Corán otorgaba a las mujeres el derecho a heredar y a divorciarse siglos antes de que las mujeres occidentales alcanzaran dicho estatus. El Corán prescribe cierto grado de segregación y el uso del velo para las mujeres del Profeta; pero en ninguna parte se exige dicho uso del velo a todas las mujeres, como tampoco su aislamiento en una parte separada del hogar. Estas costumbres se adoptaron tres o cuatro generaciones después de la muerte del Profeta. En aquella época los musulmanes imitaban a los cristianos ortodoxos de Bizancio, que desde hacía ya tiempo segregaban a sus mujeres y les imponían el uso del velo de ese modo; asimismo, se apropiaron de parte de su misoginia cristiana. El Corán hace a hombres y mujeres compañeros ante Dios, con idénticos deberes y responsabilidades^[13]. Y también permite la poligamia. En una época en la que los musulmanes morían en las guerras contra La Meca y las mujeres se quedaban sin protectores, a los hombres se les permitía tener hasta cuatro esposas con tal de que las trataran con absoluta igualdad y no mostraran signos de favorecer a

una de ellas por encima de las demás^[14]. Las mujeres de las primeras *umma* de Medina tomaban parte plenamente en la vida pública, y algunas de ellas, de acuerdo con la costumbre árabe, luchaban al lado de los hombres en el campo de batalla. No parece que entonces experimentaran el islam como una religión opresiva, aunque más tarde, como sucedió en el cristianismo, los hombres tomaron el control de la religión y la adaptaron al patriarcado predominante.

En los primeros años de Medina hubo dos acontecimientos importantes. Mahoma se había sentido sumamente entusiasmado por la perspectiva de trabajar codo con codo con las tribus judías, e incluso, poco antes de la hégira, había introducido algunas prácticas (como la oración comunitaria de los viernes por la tarde, cuando los judíos se preparaban para el *sabbat*, y el ayuno en el Día de Expiación judío) para acercar el islam al judaísmo. Su decepción cuando los judíos de Medina se negaron a aceptarle como auténtico profeta fue una de las mayores de su vida. Para los judíos, la era de la profecía ya había pasado; no resultaba sorprendente, pues, que no pudieran aceptar a Mahoma. Pero la polémica con los judíos de Medina ocupa una parte importante del Corán, lo que demuestra que era algo que preocupaba a Mahoma. Algunos de los relatos coránicos sobre profetas como Noé o Moisés son distintos de los de la Biblia. Muchos judíos solían mofarse cuando se recitaban dichos relatos en la mezquita. Asimismo, las tres principales tribus judías estaban resentidas por la influencia de Mahoma: habían formado un poderoso bloque antes de su llegada a la población, pero ahora se sentían degradados, y decidieron librarse de él.

Sin embargo, algunos de los judíos de los clanes más pequeños se mostraron más amistosos, y ampliaron los conocimientos que Mahoma tenía de las escrituras judías. A este le agradó especialmente escuchar que, según el Génesis, Abraham había tenido dos hijos: Isaac e Ismael (que en árabe se convirtió en Ismail), este último hijo de su concubina Agar. Abraham se había visto obligado a expulsar a Agar y a Ismail al desierto, pero Dios les había salvado y había prometido que Ismail sería también el padre de una gran nación, los árabes^[15]. La tradición local era que Agar e Ismail se habían establecido en La Meca, que Abraham les había visitado allí y que, juntos, Abraham e Ismail habían reconstruido la Kaaba (que había erigido originariamente Adán, pero que había caído en un estado de deterioro)^[16]. Esto sonó a música a oídos de Mahoma. Parecía que después de todo los árabes no habían quedado al margen del plan divino, y que la Kaaba poseía unas venerables credenciales monoteístas.

En el año 624 era ya evidente que la mayoría de los judíos de Medina jamás se reconciliarían con el Profeta. Mahoma también se había sentido conmocionado al saber que los judíos y los cristianos (quienes él había supuesto que pertenecían a una sola fe) tenían, en realidad, serias diferencias teológicas, aunque parece que creía que no todos los *ahl al-kitab* aprobaban aquel desafortunado sectarismo. En enero del año 624 Mahoma hizo lo que seguramente fue uno de sus gestos más creativos: durante la azalá, dijo a los fieles allí reunidos que se dieran la vuelta, de modo que rezaran en dirección a La Meca, y no mirando hacia Jerusalén. Este cambio en la alquibla

equivalía a una declaración de independencia. Al apartar la vista de Jerusalén para mirar hacia la Kaaba, que no tenía conexión alguna con el judaísmo o con el cristianismo, los musulmanes mostraban tácitamente que volvían al originario monoteísmo puro de Abraham, quien había vivido antes de la revelación tanto de la Tora como del Evangelio, y, por tanto, antes de que la religión que adoraba a un solo Dios se hubiera dividido en distintas sectas enfrentadas entre sí^[17]. Los musulmanes se dirigirían solo a Dios; era idólatra inclinarse ante un sistema humano o una religión establecida en lugar de hacerlo ante el propio Dios:

En cuanto a los que han escindido su religión en sectas, es asunto que no te incumbe. [...] Di: «A mí, mi Señor me ha dirigido a una vía recta, una fe verdadera, la religión de Abraham, que fue *hanif* y no asociador». Di: «Mi azalá, mis prácticas de piedad, mi vida y mi muerte pertenecen a Dios, Señor del universo»^[18].

El cambio de la alquibla agradó a todos los árabes musulmanes, especialmente a los emigrantes que habían realizado la *hach* a La Meca. Los musulmanes ya no habían de caminar dificultosamente junto a aquellos judíos y cristianos que ridiculizaban sus aspiraciones, sino que seguirían su propio camino hacia Dios.

El segundo acontecimiento importante ocurrió poco después del cambio de la alquibla. Mahoma y los emigrantes de La Meca carecían de medios para ganarse la vida en Medina: no había bastante tierra para labrar, y, en cualquier caso, ellos eran mercaderes y negociantes, no labradores. Los medineses, a quienes se conocía como los *ansar* (los «ayudantes»), no podían permitirse mantenerlos gratis, de modo que los emigrantes hubieron de recurrir a los *ghazu*, o «incursiones», que en Arabia eran una especie de deporte nacional, además de constituir un eficaz método de redistribución de los recursos en un territorio donde simplemente no había medios para todos. Los grupos de asaltantes podían atacar una caravana o un contingente de una tribu rival, y llevarse botín y ganado, evitando cuidadosamente matar a nadie, ya que ello daría lugar a una venganza. Estaba prohibido realizar una incursión contra una tribu que se hubiera convertido en aliada o «cliente» (un grupo tribal más débil que hubiera buscado protección de una de las tribus más poderosas). Los emigrantes, que habían sido perseguidos por los quraysíes y obligados a abandonar sus hogares, empezaron a efectuar *ghazu* contra las ricas caravanas mequíes, lo que les proporcionaba unos buenos ingresos; pero efectuar *ghazu* contra la *propia* tribu constituía una seria violación de la costumbre. Las partidas de asaltantes disfrutaron de cierto éxito inicial, pero en marzo del año 624 Mahoma guio a un gran grupo de emigrantes hasta la costa para interceptar a la mayor caravana mequí de aquel año. Cuando supieron de aquella afrenta, los quraysíes enviaron a un ejército para defender la caravana; pero, contra todo pronóstico, los musulmanes infligieron una asombrosa derrota a los mequíes en el pozo de Badr. Aunque los mequíes eran superiores en número, lucharon

al antiguo estilo árabe, con despreocupada bravuconería y cada jefe dirigiendo a sus propios hombres. Las tropas de Mahoma, en cambio, estaban cuidadosamente entrenadas y lucharon bajo el mando unificado de este. Fue una derrota que impresionó a las tribus beduinas, algunas de las cuales se regocijaron con el espectáculo de ver humillados a los poderosos quraysíes.

Después vinieron días de desesperanza para la *umma*. Mahoma hubo de enfrentarse a la hostilidad de algunos de los paganos de Medina, que, resentidos por el poder de los nuevos conversos musulmanes, estaban decididos a expulsarlos de la población. También hubo de luchar contra La Meca, donde Abu Sufyan dirigía ahora la campaña contra él y había lanzado dos importantes ofensivas contra los musulmanes de Medina. Su objetivo no era simplemente derrotar a la *umma* en el campo de batalla, sino aniquilar a todos los musulmanes. La dura ética del desierto implicaba que en la guerra no había medias tintas: si era posible, se esperaba que un jefe victorioso exterminara al enemigo; la *umma* se enfrentaba, pues, a la amenaza de su extinción total. En el año 625 La Meca infligió una severa derrota a la *umma* en la batalla de Uhud, pero dos años después los musulmanes derrotaron a los mequíes en la batalla de la Trinchera, llamada así porque Mahoma protegió a la población cavando una zanja alrededor de Medina, lo cual provocó la confusión de los quraysíes —que todavía veían la guerra como un juego caballeresco y no habían visto nunca trucos tan poco deportivos—, haciendo inútil su caballería. Aquella segunda victoria de Mahoma sobre un ejército de quraysíes numéricamente superior (había diez mil mequíes contra tres mil musulmanes) representó un punto de inflexión. Convenció a las tribus nómadas de que Mahoma encarnaba el futuro e hizo decididamente obsoleta la visión de los quraysíes. Era evidente que los dioses en cuyo nombre luchaban no se ponían de su parte. Muchas de las tribus deseaban convertirse en aliadas de la *umma*, y Mahoma empezó a construir una poderosa confederación tribal, cuyos miembros juraban no atacarse unos a otros y luchar contra los enemigos mutuos. Algunos de los mequíes también empezaron a desertar y a realizar la hégira a Medina; finalmente, después de estar durante cinco años en peligro de muerte, Mahoma podía confiar en que la *umma* sobreviviría.

En Medina, las principales víctimas de este éxito musulmán fueron las tribus judías de Qaynuqa, Nadir y Qurayza, que estaban decididas a destruir a Mahoma y que, de manera independiente, habían establecido alianzas con La Meca. Tenían poderosos ejércitos, y obviamente suponían una amenaza para los musulmanes, dado que su territorio estaba situado de tal forma que podían fácilmente reunir un ejército de asedio mequí o atacar la *umma* por la retaguardia. Después de que la tribu de Qaynuqa organizara una fallida rebelión contra Mahoma, en el año 625, aquella fue expulsada de Medina siguiendo la costumbre árabe. Mahoma trató de tranquilizar a la tribu de Nadir, e hizo un tratado especial con sus miembros. Pero cuando descubrió que estos habían conspirado para asesinarle también los envió al exilio; entonces se reunieron en el cercano asentamiento judío de Jaybar, donde trataron de conseguir que

las tribus árabes del norte apoyaran a Abu Sufyan. La tribu de Nadir demostró representar un peligro todavía mayor fuera de Medina; en consecuencia, cuando la tribu judía de Qurayza se puso del lado de La Meca durante la batalla de la Trinchera —en un momento en que había parecido que los musulmanes iban a ser derrotados—, Mahoma no mostró misericordia. Los setecientos hombres de la tribu de Qurayza fueron asesinados, y sus mujeres y niños vendidos como esclavos.

La matanza de la tribu de Qurayza constituyó un episodio horrible, pero sería un error juzgarlo según los parámetros de nuestra época. Se trataba de una sociedad muy primitiva: los propios musulmanes habían escapado por poco al exterminio, y si Mahoma simplemente hubiera enviado a la tribu de Qurayza al exilio, sus miembros se habrían unido a la oposición judía en Jaybar y habrían librado una nueva guerra contra la *umma*. En la Arabia del siglo VII no se esperaba que ningún jefe árabe mostrara misericordia ante traiciones como aquella. Aquellas ejecuciones representaban un lúgubre mensaje para Jaybar, y ayudaron a disipar la oposición pagana en Medina, puesto que los líderes paganos habían sido los aliados de los judíos rebeldes. Era una lucha a muerte, y todos habían sabido siempre lo que estaba en juego. Aquella contienda no indicaba ninguna hostilidad hacia los judíos en general, sino solo hacia las tres tribus rebeldes. El Corán siguió reverenciando a los profetas judíos e instando a los musulmanes a que respetaran a las «gentes del libro». En Medina siguieron viviendo pequeños grupos judíos, y posteriormente los judíos, como los cristianos, disfrutarían de plena libertad religiosa en los imperios islámicos. El antisemitismo es un vicio cristiano. El odio hacia los judíos no se hizo patente en el mundo musulmán hasta la creación del estado de Israel, en 1948, y la consecuente pérdida de la Palestina árabe. Resulta significativo que los musulmanes se vieran obligados a importar sus mitos antisemitas de Europa, y tradujeran al árabe textos antisemitas tan virulentos como los *Protocolos de los ancianos de Sión*, debido a que ellos carecían de tales tradiciones. A causa de esta nueva hostilidad hacia el pueblo judío, algunos musulmanes citan hoy los pasajes coránicos que aluden a la lucha de Mahoma contra las tres tribus judías rebeldes para justificar sus prejuicios. Al sacar estos versículos de su contexto, distorsionan tanto el mensaje del Corán como la actitud del Profeta, quien no sentía tal odio hacia el judaísmo.

La intransigencia de Mahoma para con la tribu de Qurayza estaba encaminada a poner fin a las hostilidades lo antes posible. El Corán enseña que la guerra es una catástrofe tal que los musulmanes deben utilizar todos los métodos que estén en su poder para restaurar la paz y la normalidad en el plazo más corto posible^[19]. Arabia era una sociedad crónicamente violenta, y la *umma* había de abrirse camino hacia la paz. Un cambio social tan importante como el que Mahoma intentaba en la península raramente se consigue sin derramamiento de sangre. Pero después de la batalla de la Trinchera, cuando Mahoma hubo humillado a La Meca y sofocado la oposición en Medina, consideró que había llegado el momento de abandonar la *yihad* e iniciar una ofensiva pacificadora. En marzo de 628 lanzó una atrevida e imaginativa iniciativa

que pondría fin al conflicto. Anunció que iba a realizar la *hach* a La Meca, y pidió voluntarios para acompañarle. Dado que los peregrinos tenían prohibido llevar armas, los musulmanes iban a meterse directamente en la boca del lobo y ponerse a merced de los hostiles y resentidos quraysíes. Sin embargo, alrededor de un millar de musulmanes aceptaron unirse al Profeta y emprendieron el viaje a La Meca, ataviados con las tradicionales ropas blancas de la *hach*. Si los quraysíes prohibían a los árabes acercarse a la Kaaba o atacaban a auténticos peregrinos, traicionarían su deber sagrado de guardianes del santuario. A pesar de ello, los quraysíes enviaron tropas para atacar a los peregrinos antes de que llegaran al área que rodeaba la ciudad, donde estaba prohibido todo tipo de violencia; pero el Profeta las esquivó, y, con la ayuda de algunos de sus aliados beduinos, logró llegar al borde mismo del santuario, acampó en Hudaybiya y esperó los acontecimientos. Finalmente, aquella manifestación pacífica obligó a los quraysíes a firmar un tratado con la *umma*. Fue un paso impopular en ambos bandos. Muchos de los musulmanes estaban ansiosos por entrar en acción y consideraron que el tratado era vergonzoso, pero Mahoma estaba decidido a lograr la victoria por medios pacíficos.

Hudaybiya representó otro punto de inflexión. Impresionó aún más a los beduinos, y la conversión al islam se convirtió en una tendencia todavía más irreversible. Finalmente, en el año 630, cuando los quraysíes violaron el tratado atacando a uno de los aliados tribales del Profeta, Mahoma marchó sobre La Meca con un ejército de diez mil hombres. Enfrentados a aquella fuerza aplastante, y — como buenos pragmáticos— dándose cuenta de lo que significaba, los quraysíes aceptaron la derrota, abrieron las puertas de la ciudad y Mahoma tomó La Meca sin derramar una gota de sangre. Destruyó los ídolos que rodeaban la Kaaba, la consagró a Alá, el único Dios, y dotó a los antiguos ritos paganos de la *hach* de un significado islámico vinculándolos a la historia de Abraham, Agar e Ismael. Ninguno de los quraysíes fue obligado a hacerse musulmán, pero la victoria de Mahoma convenció a algunos de sus más fervientes adversarios, como Abu Sufyan, de que la antigua religión había quebrado. Cuando murió Mahoma, en el año 632, en brazos de su amada esposa Aisha, casi todas las tribus de Arabia se habían unido a la *umma* como confederados o como musulmanes conversos. Dado que, obviamente, los miembros de la *umma* no podían atacarse unos a otros, el terrible círculo de guerras tribales, venganzas y contravenganzas había terminado. Mahoma había llevado por sí solo la paz a la devastada Arabia.

Los «rashidun» (632-661)

La vida y las obras de Mahoma afectarían para siempre a la visión espiritual, política y ética de los musulmanes. Estas expresaban la experiencia islámica de «salvación», que no consiste en la redención de un «pecado original» cometido por Adán y el paso a la

vida eterna, sino en el advenimiento de una sociedad que ponga en práctica los deseos de Dios para la raza humana. Esto no solo redimía a los musulmanes de la especie de infierno político y social que existía en la Arabia preislámica, sino que también les proporcionaba un contexto en el que podían realizar más fácilmente aquella entrega incondicional a Dios que era lo único que podía satisfacerles. Mahoma se convirtió en el ejemplo arquetípico de aquella perfecta sumisión a lo divino, y los musulmanes, como veremos, tratarían de adaptarse a esa pauta en su vida espiritual y social. Mahoma no fue nunca venerado como una figura divina, pero se le consideró el Hombre Perfecto. Su entrega a Dios había sido tan completa que transformó la sociedad y permitió a los árabes vivir juntos en armonía. El término *islam* se halla relacionado etimológicamente con *salam* («paz»), y en aquellos primeros años el islam fomentó la cohesión y la concordia.

Pero Mahoma debía su éxito al hecho de haber sido el destinatario de una revelación divina. A lo largo de toda su trayectoria, Dios le había enviado los oráculos que formaron el Corán. Cuando se enfrentaba a una crisis o a un dilema, Mahoma penetraba profundamente en su interior y escuchaba la solución, inspirada por Dios. Su vida había representado, pues, un diálogo constante entre la realidad trascendente y los violentos, desconcertantes y perturbadores acontecimientos del mundo terrenal. Por tanto, el Corán había seguido el curso de los acontecimientos públicos y actuales, llevando a la política la guía y la iluminación divinas. Los sucesores de Mahoma, sin embargo, no eran profetas, y en consecuencia habrían de depender de su propio entendimiento humano. ¿Cómo podían asegurarse de que los musulmanes siguieran respondiendo de manera creativa y directa a este sagrado imperativo? La *umma* que ellos gobernarán habría de ser mucho mayor y más compleja que la pequeña comunidad de Medina, donde todos se conocían entre sí y donde no había habido necesidad de funcionarios ni de burocracia. ¿Cómo preservaría el nuevo lugarteniente (*jalifa*, o «califa») de Mahoma la esencia de la primera *umma* en unas circunstancias tan distintas?

Los primeros cuatro califas que sucedieron a Mahoma hubieron de enfrentarse a estas difíciles cuestiones. Todos ellos eran hombres que se habían contado entre los compañeros más íntimos del Profeta, y que habían desempeñado un importante papel en La Meca y en Medina. Se les conoce como los *rashidun*, los califas «rectamente guiados», y la época de su gobierno constituiría un período no menos constructivo que el del propio Profeta. Los musulmanes se definirían a sí mismos y definirían su teología en función de cuál fuera su valoración de los turbulentos, gloriosos y trágicos acontecimientos de aquellos años.

Después de la muerte del Profeta, los musulmanes más destacados habían de decidir qué forma debería adoptar la *umma*. Posiblemente algunos no creían que esta debiera ser un «estado», un tipo de unidad política que carecía de precedentes en Arabia. Otros parecían pensar que cada grupo tribal debía elegir su propio imán («imam», o jefe). Pero los compañeros del Profeta Abu Bakr y Umar ibn al-Jattab

sostenían que la *umma* debía ser una comunidad unida, y debía tener un único gobernante, como había ocurrido bajo el gobierno del Profeta. Algunos creían que Mahoma hubiera deseado que le sucediera Alí ibn Abu Talib, su pariente masculino más cercano. En Arabia, donde los lazos de sangre eran sagrados, se consideraba que las cualidades especiales de un jefe se transmitían a sus descendientes, y algunos musulmanes creían que Alí había heredado algo del especial carisma de Mahoma. Pero aunque la piedad de Alí estaba fuera de toda duda, él era todavía joven e inexperto, y, en consecuencia, Abu Bakr fue elegido primer califa del Profeta por mayoría de votos.

El reinado de Abu Bakr (632-634) fue breve, pero crucial. Su principal preocupación la constituyeron las guerras llamadas de *ridda* («apostasía»), cuando varias tribus trataron de separarse de la *umma* y de reafirmar su anterior independencia. Sería un error, no obstante, considerar este hecho como una defección religiosa generalizada. Las revueltas fueron meramente políticas y económicas. La mayoría de las tribus beduinas que habían entrado en la confederación islámica apenas tenían interés en los detalles de la religión de Mahoma. El Profeta, de carácter realista, había advertido que las alianzas que había formado era puramente políticas, una cuestión relacionada con el hecho de que un jefe uniera fuerzas con otro, tal como era costumbre en las estepas árabes. Puede que algunos jefes creyeran que su pacto era solo con Mahoma, y no con su sucesor, y que tras la muerte de aquel ellos eran libres de realizar incursiones entre las tribus de la *umma*, atrayendo sobre sí la réplica musulmana.

Resultaba significativo, sin embargo, que muchos de los rebeldes se sintieran impulsados a dar una justificación religiosa a sus revueltas; con frecuencia, sus líderes afirmaban ser profetas y elaboraban «revelaciones» en estilo coránico. Los árabes habían pasado por una profunda experiencia. Esta no era «religiosa» en el sentido que actualmente damos a este término, ya que para muchos no equivalía a una religiosidad privada, consecuencia de una conversión interior. El Profeta había roto el antiguo molde, y repentinamente —aunque también transitoriamente— los árabes se habían encontrado por primera vez siendo miembros de una comunidad unida, libre de la carga de una guerra constante y debilitadora. Durante el breve período de liderazgo de Mahoma habían vislumbrado la posibilidad de un modo de vida completamente diferente, vinculado a un cambio religioso. Lo que había ocurrido había sido tan asombroso que incluso quienes querían separarse de la *umma* no podían sino pensar en términos proféticos. Fue probablemente durante las guerras de *ridda* cuando los musulmanes empezaron a afirmar que Mahoma había sido el último y el mayor de los profetas, una afirmación que nunca se hace explícitamente en el Corán; con ello, los musulmanes respondían al desafío de los profetas de la *ridda*.

Abu Bakr sofocó los levantamientos con sabiduría y clemencia, y de ese modo completó la unificación de Arabia. Abordó constructivamente las quejas de los rebeldes, y no hubo represalias contra los que volvieron al redil. Algunos se dejaron

tentar por la perspectiva de tomar parte de nuevo en las lucrativas incursiones, o *ghazu*, realizadas en los territorios vecinos, que experimentaron un gran auge bajo el mandato del segundo califa, Umar ibn al-Jattab (634-644). Aquellas incursiones constituían la respuesta a un problema que la nueva paz islámica había planteado en la península. Durante siglos los árabes habían complementado sus insuficientes recursos por medio de los *ghazu*, pero el islam había puesto fin a dicha práctica, pues no permitía que las tribus de la *umma* se atacaran entre sí. ¿Qué reemplazaría entonces a los *ghazu*, que habían permitido a los musulmanes arañar un magro sustento? Umar comprendió que la *umma* necesitaba orden. Había que poner los elementos ilegales bajo control, y las energías que anteriormente se habían desperdiciado en incursiones y disputas se debían canalizar ahora hacia una actividad común. La respuesta obvia fue una serie de *ghazu* contra las comunidades no musulmanas de los países vecinos. La unidad de la *umma* se vería preservada por medio de una ofensiva dirigida hacia el exterior. Eso reforzaría también la autoridad del califa. Tradicionalmente los árabes sentían aversión por la realeza, y cualquier gobernante que adoptara las maneras de un monarca habría despertado recelos. Pero sí aceptaban la autoridad de un jefe durante una campaña militar o mientras se desplazaban en busca de nuevos pastos. En consecuencia, Umar se denominó a sí mismo *amir al-muminim* («comandante de los creyentes»), y los musulmanes aceptaron sus decisiones en las materias relacionadas con la *umma* en su conjunto, aunque no en aquellas en las que los individuos podían decidir por sí mismos.

Así pues, bajo la dirección de Umar los árabes irrumpieron en Iraq, Siria y Egipto, logrando una serie de asombrosas victorias. Vencieron al ejército persa en la batalla de Qadisiya (637), que llevó a la caída de la capital de los sasánidas persas, Ctesifonte; así, en cuanto contaran con el suficiente número de hombres los musulmanes ocuparían todo el Imperio persa. Más firme fue la resistencia que encontraron en el Imperio bizantino, y en Anatolia, que constituía el corazón de dicho imperio, no lograron conquistar territorio alguno. Sin embargo, los musulmanes sí salieron victoriosos de la batalla del Yarmuk (636), en el norte de Palestina, conquistaron Jerusalén en 638, y en 641 controlaban íntegramente Siria, Palestina y Egipto. Los ejércitos musulmanes pasaron después a apoderarse de la costa del norte de África, llegando hasta Cirenaica. Solo veinte años después de la batalla de Badr, los árabes se hallaban en posesión de un considerable imperio. Esta expansión continuó: un siglo después de la muerte del Profeta el Imperio islámico se extendía desde los Pirineos hasta el Himalaya. Aquello parecía otro milagro más y un signo del favor de Dios. Antes del advenimiento del islam, los árabes habían sido un grupo despreciado; pero en un espacio de tiempo notablemente breve habían infligido importantes derrotas a dos imperios mundiales. La experiencia de conquista reforzó su sensación de que algo tremendo les había ocurrido. Pertenecer a la *umma* constituía, pues, una experiencia trascendente, puesto que iba más allá de todo lo que habían conocido o habían podido imaginar en la vieja época tribal. Su éxito también respaldaba el mensaje del Corán,

golpe de espada. Esta es una interpretación inexacta de las guerras de expansión musulmanas. No había nada religioso en aquellas campañas, y Umar no creía que tuviera el mandato divino de conquistar el mundo. El objetivo de Umar y sus guerreros era totalmente pragmático: deseaban el botín y una actividad común que preservara la unidad de la *umma*. Durante siglos los árabes habían tratado de hacer incursiones en las ricas tierras habitadas situadas más allá de la península; la diferencia era que esta vez se habían encontrado con un vacío de poder. Tanto Persia como Bizancio se habían enzarzado durante décadas en una larga y debilitadora serie de guerras mutuas. Y ambos imperios estaban exhaustos. Persia vivía una lucha entre distintas facciones, y las inundaciones habían destruido la agricultura del país. La mayoría de las tropas sasánidas eran de origen árabe, y durante la campaña se pasaron al bando de los invasores. En las provincias de Siria y el norte de África, Bizancio se había ganado la enemistad de la población local debido a la intolerancia religiosa de la jerarquía ortodoxa griega, y aquella no estuvo dispuesta a acudir en su ayuda cuando atacaron los árabes, si bien los musulmanes no lograron avanzar hasta Anatolia, el centro del Imperio bizantino.

Posteriormente, cuando ya los musulmanes habían establecido su gran imperio, la ley islámica daría una interpretación religiosa a aquella conquista, dividiendo el mundo entre la *Dar al-Islam* («La Casa del Islam»), por una parte, en perpetuo conflicto con la *Dar al-Harb* («La Casa de la Guerra»), por otra. Pero en la práctica los musulmanes aceptaron que para entonces habían alcanzado ya los límites de su expansión, y coexistieron amigablemente con el mundo no musulmán. El Corán no santifica la guerra. Desarrolla la noción de una justa guerra de autodefensa para proteger los valores correctos, pero condena la matanza y la agresión^[20]. Por otra parte, una vez que los árabes hubieron salido de la península, se encontraron con que casi todo el mundo pertenecía a los *ahl al-kitab*, o «gentes del libro», que habían recibido escrituras auténticas de Dios. Por consiguiente, no les obligaron a convertirse al islam; de hecho, hasta mediados del siglo VIII no se fomentó la conversión. Los musulmanes suponían que el islam era una religión para los descendientes de Ismail, al igual que el judaísmo era la fe de los hijos de Isaac. Los miembros de las tribus árabes siempre habían extendido su protección a los clientes más débiles (*marwali*). Una vez que, en su nuevo imperio, los judíos, cristianos y mazdeístas se habían convertido en *dhimmi* (súbditos protegidos), no podían hacer incursiones contra ellos o atacarlos de forma alguna. Siempre había sido cuestión de honor entre los árabes tratar bien a sus clientes o protegidos, acudir en su ayuda o vengar cualquier ofensa que se les hiciera. Los *dhimmi* pagaban un impuesto personal a cambio de protección militar, y se les permitía que practicaran su propia fe como ordenaba el Corán. De hecho, algunos cristianos romanos, que habían sido perseguidos por los ortodoxos griegos debido a sus opiniones heréticas, preferían con mucho el gobierno musulmán al bizantino.

Umar estaba decidido a mantener la disciplina. Los soldados árabes no debían disfrutar de los frutos de la victoria; las tierras conquistadas no se repartirían entre los generales, sino que se dejarían en manos de los agricultores que las habitaran, quienes pagarían un alquiler al estado musulmán. No se permitía a los musulmanes establecerse en las ciudades. En cambio, se construyeron nuevas «plazas fuertes» (*amsar*) para ellos, situadas en lugares estratégicos: Kufa y Basora, en Iraq; Qum, en Irán, y Fustat, en la cabecera del Nilo. Damasco fue la única ciudad antigua que se convirtió en un centro musulmán. En cada plaza fuerte se construyó una mezquita, donde las tropas musulmanas asistían a las oraciones del viernes. En aquellas plazas fuertes se enseñaba a los soldados a vivir una vida islámica. Umar hizo especial hincapié en la importancia de los valores familiares, se mostró inflexible con la embriaguez y ensalzó las virtudes ascéticas del Profeta, quien, como el propio califa, había vivido siempre frugalmente. Pero las plazas fuertes eran también enclaves árabes, donde aquellas tradiciones que podían adaptarse a la visión coránica del mundo se mantenían también en territorio extranjero. En aquel momento el islam era esencialmente una religión árabe. Cualquier *dhimmi* que se convirtiera debía pasar a ser «cliente» de una de las tribus y ser asimilado de ese modo en el sistema árabe.

Pero este período de triunfo tuvo un abrupto final en noviembre de 644, cuando Umar fue apuñalado en la mezquita de Medina por un prisionero de guerra persa que tenía un agravio personal contra él. Los últimos años de los *rashidun* se caracterizarían por la violencia. Uzman ibn Affan fue elegido tercer califa por seis de los compañeros del Profeta. Aunque este tenía un carácter más débil que sus predecesores, durante los primeros seis años de su reinado la *umma* siguió prosperando. Uzman gobernó bien, y los musulmanes conquistaron nuevos territorios. Arrebataron Chipre a los bizantinos, expulsándolos así finalmente del Mediterráneo oriental, y en el norte de África sus ejércitos llegaron hasta Trípoli, en la actual Libia. Hacia el este, las tropas musulmanas tomaron gran parte de Armenia, penetraron en el Cáucaso y establecieron un gobierno musulmán que se extendía hasta el río Oxus, en Irán, Herat, en Afganistán, y Sind, en el subcontinente indio.

Sin embargo, a pesar de estas victorias los soldados estaban cada vez más descontentos. Habían experimentado un cambio enorme. En solo un decenio habían cambiado la dura existencia nómada por el tipo de vida, totalmente distinto, del ejército profesional. Pasaban el verano luchando y el invierno lejos de su hogar, en las plazas fuertes. Las distancias eran ahora tan inmensas que las campañas resultaban más agotadoras y, además, conseguían menos botín que antes. Uzman seguía negándose a permitir que los comandantes y las familias mequíes más ricas establecieran fincas privadas en países como lo que hoy es Iraq, y eso le hizo impopular, sobre todo en Kufa y Fustat.

Uzman también se ganó la enemistad de los musulmanes de Medina al otorgar los cargos más prestigiosos a los miembros de su propia familia Omeya. Le acusaron de nepotismo, a pesar de que muchos de los oficiales omeyas eran hombres de gran

talento. Así, por ejemplo, Uzman había nombrado a Muawiya, hijo del antiguo enemigo de Mahoma Abu Sufyan, gobernador de Siria. Este era un buen musulmán y un administrador experimentado, conocido por su firmeza de carácter y su comedida valoración de las circunstancias. Pero a los musulmanes de Medina, que todavía se jactaban de ser los *ansar* («ayudantes» o «auxiliares») del Profeta, les pareció mal que se les marginara a ellos en favor de la descendencia de Abu Sufyan. Por otra parte, los encargados de recitar el Corán, que conocían la escritura de memoria y se habían convertido en las principales autoridades religiosas, también se encolerizaron cuando Uzman exigió que en las plazas fuertes se utilizara solo una versión del texto sagrado y suprimió las demás variantes, que muchos de ellos preferían, pero que diferían en detalles menores. Cada vez más, los descontentos volvían los ojos hacia Alí ibn Abu Talib, primo del Profeta, quien, al parecer, se había opuesto tanto a las políticas de Umar como a las de Uzman, defendiendo «los derechos de los soldados» contra el poder de la autoridad central.

En el año 656 el descontento culminó en una rebelión abierta. Un grupo de soldados árabes de Fustat regresaron a Medina para plantear sus exigencias, y cuando se les intentó dar largas, sitiaron la sencilla vivienda de Uzman, irrumpieron en ella y le asesinaron. Los amotinados aclamaron a Alí como nuevo califa.

La primera «fitna»

Alí parecía una opción obvia. Había crecido en la casa del Profeta y se había imbuido de los ideales propugnados por Mahoma. Fue un buen soldado y escribió inspiradas cartas a sus funcionarios, que todavía hoy constituyen textos clásicos musulmanes, predicando la necesidad de justicia y la importancia de tratar compasivamente a los pueblos sometidos. Sin embargo, a pesar de su intimidad con el Profeta su gobierno no fue universalmente aceptado. Alí contaba con el respaldo de los *ansar* de Medina y de los mequíes resentidos por el auge de los omeyas. También gozaba del apoyo de los musulmanes que aún vivían la existencia nómada tradicional, sobre todo en Iraq, cuya plaza fuerte Kufa era un reducto alida. Pero el asesinato de Uzman —quien, como el propio Alí, había sido yerno de Mahoma, además de uno de los primeros conversos al islam— fue un acontecimiento terrible que inspiró una guerra civil en el seno de la *umma* que duró cinco años, conocida como la *fitna*, o «tiempo de tentación».

Después de un breve período, Aisha, la esposa favorita de Mahoma, junto con su pariente Talha, y Zubayr, uno de los compañeros mequíes del Profeta, atacaron a Alí por no haber castigado a los asesinos de Uzman. Dado que el ejército estaba en las provincias, los rebeldes marcharon desde Medina hasta Basora. Alí se hallaba en una posición difícil. Seguramente él mismo se sintió conmocionado por el asesinato de Uzman, algo que, como hombre devoto que era, no podía perdonar. Pero sus partidarios insistían en que Uzman merecía la muerte, puesto que no había gobernado

justamente de acuerdo con el ideal coránico. Alí no podía renegar de sus partidarios, y buscó refugio en Kufa, que convirtió en su capital. Luego avanzó con su ejército hasta Basora, donde derrotó sin dificultad a los rebeldes en la batalla del Camello, así denominada porque Aisha, que acompañaba a las tropas, observó la lucha desde lomos de su camello. Tras la victoria, Alí dio los mejores cargos a sus partidarios y dividió su tesoro entre ellos, pero siguió sin concederles plenamente sus «derechos de soldados» al no permitirles anexionarse el Sawad, la rica tierra agrícola que rodeaba Kufa y que había proporcionado al antiguo Imperio persa la mayor parte de sus rentas. Con ello, no solo no satisfacía a sus propios partidarios, sino que, al no condenar el asesinato de Uzman, sembraba la duda acerca de sí mismo.

El gobierno de Alí no había sido bien aceptado en Siria, donde Muawiya encabezaba la oposición desde su capital, Damasco. Uzman había sido su pariente, y, como nuevo jefe de la familia Omeya, su deber de jefe árabe era vengar la muerte de aquel. Contaba con el respaldo de los clanes mequíes más adinerados, así como de los árabes de Siria, que apreciaban su fuerte y sabio gobierno. Probablemente Alí sentía cierta simpatía por la posición de Muawiya, e inicialmente no tomó ninguna medida contra él. Pero el espectáculo de los parientes y compañeros del Profeta prestos a atacarse entre sí resultaba profundamente perturbador. La misión de Mahoma había consistido en promover la unidad entre los musulmanes e integrar la *umma* para que reflejara la unidad de Dios. Para evitar la espantosa posibilidad de un nuevo conflicto, los dos bandos trataron de negociar un acuerdo en Siffin, en el alto Eufrates, en 657; pero las negociaciones no tuvieron ningún resultado. Los partidarios de Muawiya pusieron copias del Corán en las puntas de sus lanzas y pidieron a los musulmanes neutrales que arbitraran en el conflicto de acuerdo con la palabra de Dios. Parecía que el arbitraje iba en contra de Alí, y muchos de sus seguidores intentaron persuadirle de que lo aceptara. Sintiendo de ese modo legitimado, Muawiya depuso a Alí, envió tropas a Iraq y se hizo proclamar califa en Jerusalén.

Pero algunos de los partidarios más radicales de Alí se negaron a aceptar el arbitraje y se sintieron conmocionados por su sumisión. En su opinión, Uzman no había sabido vivir según la pauta del Corán. Y Alí se había comprometido con los partidarios de la injusticia al no corregir los errores cometidos por Uzman, y, por tanto, no era un auténtico musulmán. Se retiraron de la *umma*, de la que decían que había traicionado el espíritu del Corán, y establecieron su propio campamento, con un comandante independiente. Alí reprimió a aquellos extremistas, que pasarían a conocerse como *jariyíes* («salientes»), eliminando a los rebeldes originarios; pero el movimiento fue ganando adeptos en todo el imperio. Muchos de ellos estaban molestos por el nepotismo del reinado de Uzman, y deseaban llevar a la práctica el espíritu igualitario del Corán. Los jariyíes fueron siempre un grupo minoritario, pero su postura fue importante, ya que se trató del primer ejemplo de una importante tendencia del mundo musulmán, por la cual la política que afectaba a la moralidad de la *umma* daba lugar a un nuevo desarrollo teológico. Los jariyíes insistían en que el

gobernante de la comunidad islámica no debía ser el más poderoso, sino el musulmán más devoto; los califas no debían mostrarse ansiosos de poder como Muawiya. Dios había dotado a los seres humanos de libre albedrío, y, puesto que era justo, castigaría a quienes hacían el mal como Muawiya, Uzman y Alí, quienes, traicionando el islam, se habían convertido en apóstatas. Los jariyíes eran extremistas, pero obligaron a los musulmanes a considerar la cuestión de quién era, y quién no era, musulmán. Tan importante era el liderazgo político como concepto religioso que dio lugar a debates sobre la naturaleza de Dios, la predestinación y la libertad humana.

El cruel trato que Alí dio a los jariyíes le costó el apoyo de muchos musulmanes, incluso en Kufa, mientras que el de Muawiya no dejaba de aumentar y muchos árabes permanecían neutrales. Un segundo intento de arbitraje, por el que se trató de encontrar a otro candidato para el califato, fracasó; el ejército de Muawiya logró vencer la resistencia a su dominio en Arabia, y en 661 Alí fue asesinado por un jariyí. Quienes en Kufa permanecían fieles a la causa de Alí aclamaron a su hijo Hasan, pero este llegó a un acuerdo con Muawiya, y, a cambio de una retribución económica, se retiró a Medina, donde viviría apartado de la política hasta su muerte, en 669.

La *umma* había entrado, pues, en una nueva fase. Muawiya estableció su capital en Damasco y se propuso restaurar la unidad de la comunidad musulmana. Pero se había establecido una pauta. Los musulmanes de Iraq y Siria se sentían ahora enfrentados entre sí. Retrospectivamente se veía ahora a Alí como un hombre piadoso y decente que había sido derrotado por la lógica de la práctica política. El asesinato del hombre que había sido el primer varón convertido al islam y el pariente masculino más próximo del Profeta se consideraba, con razón, un acontecimiento desgraciado, que planteaba graves cuestiones acerca de la integridad moral de la *umma*. Según la creencia árabe común, se consideraba que Alí había heredado algunas de las cualidades excepcionales del Profeta, y a sus descendientes masculinos se les veneraría como a destacadas autoridades religiosas. El destino de Alí, un hombre traicionado por sus amigos además de por sus enemigos, se convertiría en un símbolo de la injusticia intrínseca de la vida. De vez en cuando, los musulmanes que protestaban contra el comportamiento del califa gobernante se retirarían de la *umma*, como los jariyíes, e instarían a todos los auténticos musulmanes a que se unieran a ellos en una lucha (*yihad*) en favor de las más elevadas normas islámicas. A menudo afirmarían pertenecer a los *Shia i-Ali*, «los partidarios de Alí».

Otros, sin embargo, adoptarían una postura más neutral. Las criminales divisiones que habían desgarrado la *umma* les habían horrorizado, y desde entonces la unidad se convertiría más que nunca en un valor fundamental del islam. Muchos de ellos se habían sentido descontentos con Alí, pero se daban cuenta de que Muawiya estaba mucho del ideal. Empezaron a mirar atrás, al período de los cuatro *rashidun*, considerándolo una época en la que los musulmanes habían sido gobernados por hombres devotos, que habían estado cerca del Profeta pero habían sucumbido a los malhechores. Los acontecimientos de la primera *fitna* habían adquirido una carácter

simbólico, y las diversas facciones rivales se aprovecharon de aquellos trágicos incidentes en su lucha por dar sentido a su vocación islámica. Todos estaban de acuerdo, sin embargo, en que el desplazamiento de la capitalidad de Medina, la capital del Profeta y de los *rashidun*, a la Damasco omeya, era algo más que una medida política. La *umma* parecía estar alejándose del mundo del Profeta y se hallaba en peligro de perder su razón de ser. Los musulmanes más piadosos y comprometidos estaban decididos a encontrar nuevas maneras de llevarla otra vez por el buen camino.

2. La evolución

Los omeyas y la segunda «fitna»

El califa Muawiya (661-680) logró restaurar la unidad del imperio. Los musulmanes se habían sentido horrorizados por la *fitna*, y se habían dado cuenta de lo vulnerables que resultaban en sus plazas fuertes, aislados de los demás árabes y rodeados de súbditos potencialmente hostiles. Sencillamente no podían permitirse una guerra civil letal como aquella. Querían un gobierno fuerte, y Muawiya, que era un gobernante capaz, logró dárselo. Este resucitó el sistema empleado por Umar consistente en separar a los musulmanes árabes del resto de la población, y aunque en Arabia algunos musulmanes seguían clamando por el derecho a establecer propiedades en los territorios ocupados, Muawiya siguió prohibiéndolo. Asimismo, se abstuvo de fomentar la conversión y estableció una administración eficaz. El islam, pues, siguió siendo la religión de la elite conquistadora árabe. Al principio, los árabes, que no tenían ninguna experiencia de gobierno imperial, dependían de la experiencia de los no musulmanes, que anteriormente habían servido a los imperios bizantino y persa; pero poco a poco los árabes empezaron a echar a los *dhimmi* de los cargos más importantes. En el transcurso del siglo siguiente los califas omeyas transformarían gradualmente las dispares regiones conquistadas por los ejércitos musulmanes en un imperio unificado, con una ideología común. Se trataba de un gran logro; pero, naturalmente, la corte empezó a desarrollar una rica cultura y una vida lujosa, haciéndose en muchos aspectos indistinguible de cualquier otra clase dominante.

Aquí surge un dilema. Después de varios siglos de experiencia se había llegado a considerar que la monarquía absoluta constituía la única forma efectiva de gobernar un imperio como aquel —es decir, un imperio premoderno con una economía de base agraria—, y que aquella resultaba mucho más satisfactoria que una oligarquía militar, donde los comandantes solían competir entre sí por el poder. La idea de hacer a un hombre tan privilegiado que ricos y pobres resulten igualmente vulnerables frente a él nos resulta repugnante en nuestro presente democrático; pero debemos tener en cuenta que la democracia solo es posible en una sociedad industrializada que posea la tecnología necesaria para reproducir sus recursos indefinidamente, y esta opción no existía antes del advenimiento de la modernidad occidental. En el mundo premoderno, un monarca que fuera tan poderoso que no tuviera rival no necesitaba librar batallas, podía apaciguar a los grandes y no tenía razón alguna para ignorar las súplicas de quienes hablaban en favor de los pobres. Tan fuerte fue esta preferencia por la monarquía que, como veremos, a pesar de que en los grandes imperios quienes

ostentaban el verdadero poder eran los gobernadores locales, nominalmente estos rendían homenaje al rey y afirmaban actuar como vasallos suyos. Los califas omeyas gobernaron un vasto imperio, que siguió expandiéndose bajo su reinado. Y descubrieron que, para poder mantener la paz, habían de convertirse también en monarcas absolutos. Pero ¿cómo se avenía esto con las tradiciones árabes, por una parte, y con el igualitarismo radical del Corán, por otra?

Los primeros califas omeyas no fueron monarcas absolutos. Muawiya gobernó todavía como un jefe árabe, como *primus inter pares*. Los árabes siempre habían desconfiado de la realeza, que no resultaba factible en una región en la que numerosos grupos reducidos habían de competir por los mismos recursos insuficientes. Carecían de un sistema de gobierno dinástico, puesto que siempre necesitaban como jefe al mejor de los hombres. Pero la *fitna* había mostrado los peligros de una sucesión disputada. Sería un error pensar en los omeyas como en unos gobernantes «seculares». Muawiya fue un hombre religioso y un devoto musulmán, acorde con la concepción predominante del islam. Se consagró al carácter sagrado de Jerusalén, la primera alquibla musulmana y el hogar de tantos grandes profetas del pasado. Se esforzó en mantener la unidad de la *umma*. Su gobierno se basó en la insistencia coránica en que todos los musulmanes eran hermanos y no debían luchar entre sí. Otorgó a los *dhimmi* libertad religiosa y derechos personales basándose en las enseñanzas coránicas. Pero la experiencia de la *fitna* había convencido a algunos musulmanes, como los jariyíes, de que el islam había de significar algo más que eso, tanto en la esfera pública como en la privada.

Existía, pues, un conflicto potencial entre las necesidades del estado agrario y el islam, y esto se hizo trágicamente evidente tras la muerte de Muawiya. Este ya se había dado cuenta de que, para asegurar su sucesión, debía apartarse de las tradiciones árabes, y antes de morir dejó dispuesta la sucesión al trono de su hijo, Yazid I (680-683). Sin embargo, inmediatamente estallaron las protestas. En Kufa, los alidas leales exigieron que gobernara el segundo hijo de Alí, Husayn, quien se desplazó desde Medina a Iraq con un pequeño grupo de seguidores, junto con sus mujeres e hijos. Mientras tanto, los kufíes, intimidados por el gobernador local omeya, le retiraron su apoyo. Sin embargo, Husayn se negó a abandonar, convencido de que la visión de la familia del Profeta en aquella marcha en defensa de los auténticos valores islámicos recordaría a la *umma* cuál era su principal deber. En la llanura de Karbala, en las afueras de Kufa, él y sus seguidores fueron rodeados por las tropas omeyas y exterminados. Husayn fue el último en morir, mientras sostenía en brazos a su hijo pequeño. Todos los musulmanes lamentaron la trágica muerte del nieto del Profeta, pero el destino de Husayn centró la atención de quienes se consideraban a sí mismos los *Shia i-Ali* aún más intensamente en los descendientes del Profeta. Al igual que el asesinato de Alí, la tragedia de Karbala se convirtió para los musulmanes shiíes en un símbolo de la injusticia crónica que parece impregnar toda la vida humana; asimismo,

parecía mostrar la imposibilidad de integrar el imperativo religioso en el duro mundo de la política, que daba la impresión de resultar mortalmente opuesto a aquel.

Aún más grave fue la revuelta en el Hiyaz, dirigida por Abdallah ibn al-Zubayr, el hijo de uno de los rebeldes que lucharon contra Alí en la batalla del Camello; este fue también un intento de retornar a los prístinos valores de la primera *umma*, arrebatando el poder de manos de los omeyas y restituyéndoselo a La Meca y Medina. En el año 683 las tropas omeyas tomaron Medina, pero abandonaron el sitio a La Meca tras la confusión que siguió a la prematura muerte de Yazid I, y a la de su hijo Muawiya II, aún niño, aquel mismo año. De nuevo la *umma* se vio desgarrada por la guerra civil. Ibn al-Zubayr gozaba de un amplio reconocimiento como califa, pero cuando los rebeldes jariyíes establecieron un estado independiente en Arabia central, en 684, se quedó aislado en el Hiyaz; en Irán e Iraq hubo, además, otras revueltas jariyíes, mientras en Kufa los shiíes se alzaban para vengar la muerte de Husayn y favorecer la candidatura de otro de los hijos de Alí. Todos los rebeldes hicieron valer los ideales igualitarios del Corán, pero fueron las fuerzas sirias las que triunfaron al imponer finalmente a Marwan, un omeya primo de Muawiya I, y a su hijo Abd al-Malik. En 691 se habían deshecho de todos sus rivales, y al año siguiente derrotaron y asesinaron al propio Ibn al-Zubayr.

Abd al-Malik (685-705) logró reafirmar el dominio omeya, y los últimos doce años de su reinado fueron prósperos y pacíficos. No era todavía un monarca absoluto, aunque después de la segunda *fitna* la tendencia en esa dirección resultaba bastante clara. Mantuvo la solidaridad de la *umma* en contra de los jefes árabes locales, sometió a los rebeldes y llevó a cabo una decidida política de centralización. El árabe reemplazó al persa como lengua oficial del imperio; por primera vez se acuñaron monedas islámicas, decoradas con frases coránicas. En Jerusalén, en el año 691, se completó la Cúpula de la Roca, el primer gran monumento islámico, que declaraba orgullosamente la supremacía del islam en la ciudad santa —la cual contaba con una gran mayoría cristiana—, anunciando su definitiva implantación. La cúpula también sentó las bases de un estilo arquitectónico y artístico característico del islam. No habría arte figurativo, que podría distraer a los fieles de la trascendencia, la cual, por otra parte, no se podía expresar adecuadamente con imágenes humanas. En lugar de ello, el interior de la cúpula se decoró con versículos coránicos, es decir, con la Palabra de Dios. La propia cúpula como objeto geométrico, que tan característica llegaría a ser de la arquitectura musulmana, constituye un destacado símbolo de la ascensión espiritual al cielo a la que aspiran todos los creyentes; pero refleja también el perfecto equilibrio de la *tawhid*. Su exterior, que se eleva hacia la infinitud de los cielos, es una perfecta réplica de su dimensión interna. Ilustra el modo en que lo humano y lo divino, el mundo interior y el mundo exterior, se complementan mutuamente como las dos mitades de un todo. Los musulmanes confiaban cada vez más en sí mismos, y empezaban a expresar su propia y peculiar visión espiritual.

En este clima de cambios, las estrictas normas que habían aislado a los musulmanes de los pueblos sometidos se relajaron poco a poco. Los no musulmanes empezaron a establecerse en las plazas fuertes; los campesinos fueron a trabajar en las zonas musulmanas y aprendieron a hablar árabe. Los mercaderes empezaron a comerciar con los musulmanes, y, a pesar de que seguían sin fomentarse las conversiones, algunos funcionarios imperiales abrazaron el islam. Sin embargo, en la medida en que se empezó a romper la antigua segregación la población empezó también a mostrarse resentida por los privilegios de los musulmanes árabes. La represión de los jariyíes y los shiíes había dejado mal sabor de boca, y Abd al-Malik era consciente de la existencia de un nuevo movimiento islámico, tanto en Arabia como en las plazas fuertes, que exigía una aplicación más rigurosa de los ideales islámicos. Abd al-Malik estaba interesado en aquellas nuevas ideas, pero afirmaba que el Corán respaldaba precisamente sus propias políticas. Algunos de aquellos nuevos «pietistas», sin embargo, deseaban que el Corán asumiera un papel más activo y fuera el que señalara el camino, en lugar de ser utilizado como mero punto de apoyo.

El movimiento religioso

Las guerras civiles plantearon numerosas cuestiones cruciales. ¿Cómo una sociedad que mataba a sus jefes devotos (imanes) podía afirmar que estaba guiada por Dios? ¿Qué clase de hombre era el que había de dirigir la *umma*? ¿El califa había de ser el más piadoso de los musulmanes (como creían los jariyíes), un descendiente directo del Profeta (como sostenían los shiíes), o bien los fieles debían aceptar a los omeyas, con todas sus deficiencias, en interés de la paz y la unidad? ¿Habían tenido razón Alí o Muawiya durante la primera *fitna*? ¿Y en qué medida el estado omeya era un estado islámico? ¿Podían unos gobernantes que vivían en aquel lujo y sancionaban la pobreza de la inmensa mayoría de la gente ser auténticos musulmanes? ¿Y qué ocurría con la situación de los árabes convertidos al islam, que se habían convertido en «clientes» (*marwali*) de alguna de las tribus árabes? ¿No hacía eso pensar en una desigualdad que resultaba totalmente incompatible con el Corán?

Fue a partir de esos debates políticos de donde empezó a surgir la religión y la piedad del islam tal como hoy la conocemos. Los encargados de recitar el Corán, así como otras personas preocupadas por aquellas cuestiones, se preguntaban qué significaba realmente ser musulmán. Deseaban que su sociedad fuera islámica primero, y árabe después. El Corán habla de la unificación (*tawhid*) del conjunto de la vida humana, lo que significaba que todas las acciones del individuo y todas las instituciones del estado deberían expresar una fundamental sumisión a la voluntad de Dios. En un período igualmente constitutivo de su historia, los cristianos habían sostenido con frecuencia acalorados debates sobre la naturaleza y la persona de Jesús, que les ayudaron a desarrollar su visión distintiva de Dios, la salvación y la condición

humana. Aquellos intensos debates musulmanes sobre el liderazgo político de la *umma* tras las guerras civiles desempeñaron en el islam un papel parecido a los grandes debates cristológicos de los siglos IV y V de la cristiandad.

El prototipo y ejemplo supremo de esta nueva piedad musulmana fue Hasan al-Basri (m. 728), que se había educado en Medina, en círculos próximos a la familia del Profeta, y sobrevivió a la muerte de Uzman. Más tarde se desplazó a Basora, donde desarrolló una espiritualidad basada en el desprecio de los bienes terrenales, que recordaba al tipo de vida ascético del Profeta. Pero Hasan se convirtió en el más famoso predicador de Basora, y su frugal tipo de vida, en una elocuente y potencialmente subversiva crítica al lujo de la corte. Hasan inició en Basora una reforma religiosa, enseñando a sus seguidores a meditar profundamente en el Corán, y que la reflexión, la autocrítica y una entrega total a la voluntad de Dios constituían la fuente de la auténtica felicidad, dado que resolvían las tensiones entre los deseos humanos y lo que Dios deseaba para los hombres y las mujeres. Hasan apoyaba a los omeyas, pero dejó claro que se reservaba el derecho a criticarlos si se lo merecían. Había optado por una teología conocida como *qadariya*, debido a que estudiaba los decretos (*qadar*) de Dios. Los seres humanos gozaban de libre albedrío y eran responsables de sus acciones; no estaban predestinados a actuar de una determinada manera, ya que Dios era justo y no les mandaría vivir virtuosamente si eso no estuviera en su mano. En consecuencia, los califas habían de rendir cuentas de sus obras, y se les debía reprender si desobedecían las claras enseñanzas de Dios. Cuando el califa Abd al-Malik oyó que Hasan estaba difundiendo aquella doctrina potencialmente rebelde, le mandó llamar a la corte, pero Hasan era tan popular que no se atrevió a castigarle. Este había dado inicio a la que constituiría una arraigada tradición musulmana: combinar una vida interior disciplinada con la oposición política al gobierno.

Los qadaríes aceptaban el gobierno omeya, puesto que solo este parecía capaz de preservar la unidad de la *umma*; se oponían, pues, a los jariyíes, que sostenían que los omeyas eran apóstatas y merecían la muerte. Wasil ibn Ata (m. 748), discípulo de Hasan, fundó una escuela moderada que se «abstenía» (*itazahu*) de aquellas dos posturas extremas, la escuela mutazilí. Los mutazilíes coincidían con los qadaríes en subrayar la libertad de la voluntad humana, en condenar el lujoso tipo de vida de la corte y en su insistencia en la igualdad de todos los musulmanes. Pero el énfasis de los mutazilíes en la justicia de Dios les hacía ser sumamente críticos con los musulmanes que explotaban a los demás. En lo relativo a la cuestión política, se abstenían de emitir un juicio entre Alí y Muawiya, dado que sostenían que solo Dios podía saber lo que había en el corazón de los hombres. Esto, obviamente, contrastaba con el extremismo de los jariyíes; sin embargo, frecuentemente los mutazilíes se mostraron políticamente muy activos. El Corán exhorta a los musulmanes: «¡Ordena lo que está bien y prohíbe lo que está mal!»^[21]; y, al igual que los jariyíes, algunos mutazilíes se tomaron esta exhortación muy en serio. Algunos de ellos apoyaron las rebeliones shiíes; otros, como

Hasan al-Basri, fustigarón a los gobernantes que no vivían el ideal coránico. Los mutazilíes dominarían el panorama intelectual en Iraq durante más de un siglo. Desarrollaron una teología racionalista (*kalam*) que subrayaba la estricta unidad y simplicidad de Dios, que la integridad de la *umma* se suponía que reflejaba.

Los muríes, otra escuela teológica, se negaban también a juzgar entre Alí y Muawiya, puesto que lo que contaba era la disposición interior del hombre. Según el Corán, los musulmanes debían «aplazar» (*arja*) el juicio^[22]. En consecuencia, no había que prejuzgar a los omeyas ni tacharlos de gobernantes ilegítimos antes de que hubieran hecho algo para merecerlo; pero habían de ser severamente reprendidos si contravenían las normas de la escritura. El más famoso miembro de esta escuela fue Abu Hanifa (699-767), un mercader de Kufa. Tras convertirse al islam, fue el primero en estudiar la nueva disciplina de la jurisprudencia (*fiq*), que tendría un gran impacto en la piedad islámica y se convertiría en la principal disciplina de la educación superior en el mundo musulmán. La *fiq* tiene también sus orígenes en el descontento generalizado que siguió a las guerras civiles. Los hombres se reunían en sus casas o en las mezquitas para tratar de las insuficiencias del gobierno omeya. ¿Cómo se podía gobernar una sociedad según los principios islámicos? Los juristas deseaban establecer normas legales precisas que convirtieran el mandato coránico de construir una sociedad justa, que se entregara totalmente y en todos sus detalles a la voluntad de Dios, en una posibilidad real antes que en un sueño piadoso. En Basora, Kufa, Medina y Damasco, aquellos primeros juristas (*faqi*, «faquíes» o «alfaquíes») elaboraron un sistema legal para su localidad concreta. El problema era que el Corán apenas contiene legislación, y que las leyes que en él se mencionan habían sido diseñadas para una sociedad mucho más simple. Así, algunos de los juristas empezaron a recopilar «noticias» o «informes» (los *abadiz*, o «hadices») sobre el Profeta y sus compañeros para descubrir cómo habían actuado en una situación dada. Otros tomaron la práctica consuetudinaria (*sunna*) de los musulmanes de su propia ciudad como punto de partida, y trataron de buscar sus orígenes en alguno de los compañeros del Profeta que hubiera residido allí en los primeros tiempos del islam. Así —creían— alcanzarían el auténtico *ilm*, el conocimiento de lo que era correcto y de cómo comportarse. Abu Hanifa se convirtió en el mayor experto jurídico del período omeya, y fundó una escuela de jurisprudencia (*madhab*) que los musulmanes siguen todavía hoy (la denominada *hanifi*). Él escribió muy poco, pero sus discípulos preservaron sus enseñanzas para la posteridad; otros juristas posteriores, que desarrollaron teorías ligeramente distintas, fundarían nuevas *madhab*.

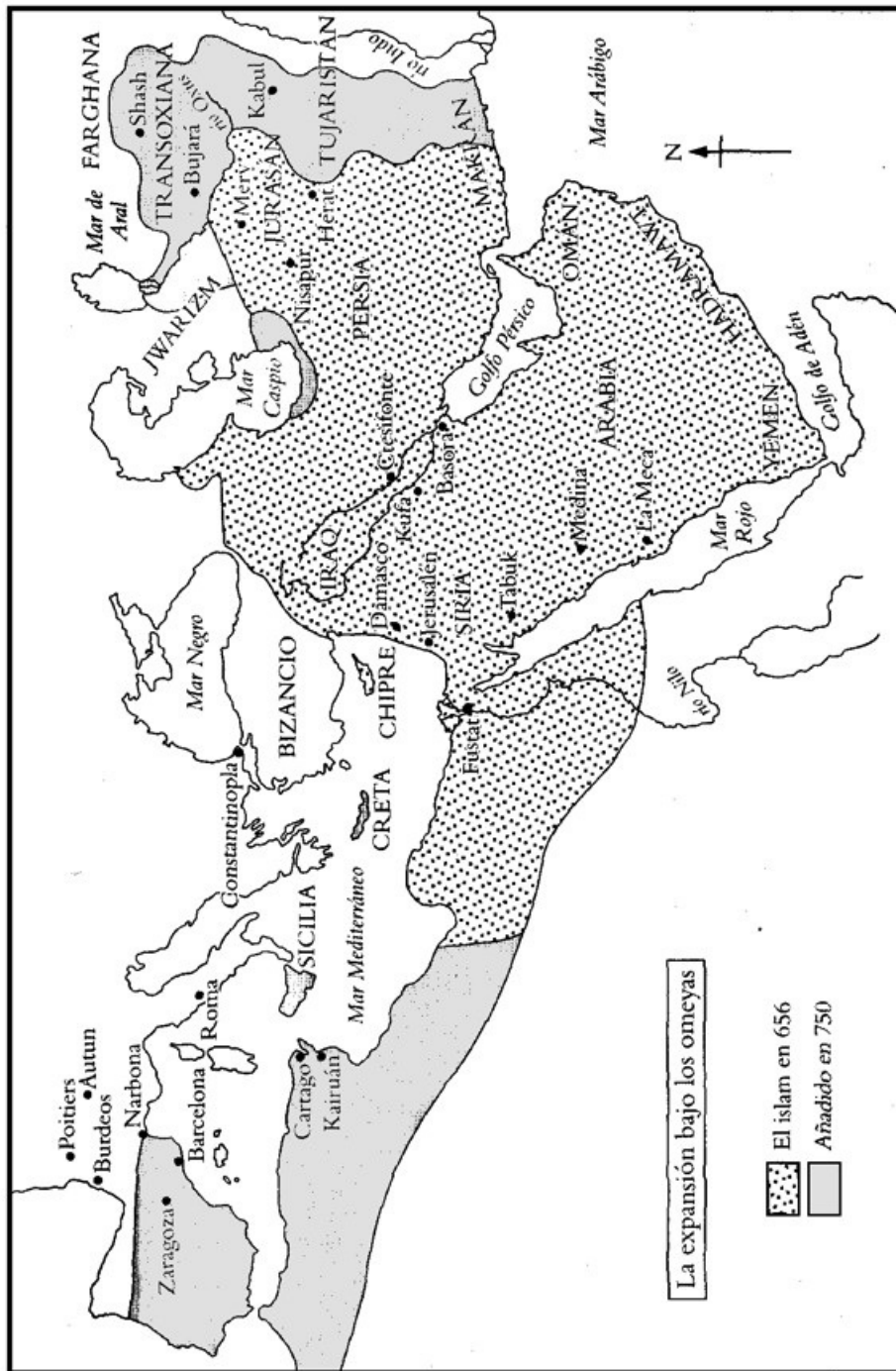
La historiografía islámica surgió del mismo tipo de grupos de debate. Para poder dar una solución a las dificultades del momento, los musulmanes descubrieron que habían de volver la vista atrás, al período del Profeta y los *rashidun*. ¿Debía el califa ser miembro de la tribu de los quraysíes, o resultaba aceptable que fuera descendiente de uno de los *ansar*? ¿Había expresado Mahoma alguna opinión acerca de esta cuestión?

¿Qué disposiciones había hecho el Profeta respecto a su sucesión? ¿Qué había ocurrido realmente tras la muerte de Uzman? Historiadores como Muhammad ibn Ishaq (m. 767) empezaron a recopilar hadices que explicaban algunos de los pasajes del Corán relacionándolos con las circunstancias históricas en las que el Profeta había recibido una determinada revelación. Ibn Ishaq escribió una biografía detallada (*sira*) del profeta Mahoma, que subrayaba la virtud de los *ansar* y la iniquidad de los mequíes que se habían opuesto a él. Se inclinaba claramente hacia la postura shií de que no resultaba apropiado que los musulmanes fueran gobernados por los descendientes de Abu Sufyan. La historia se convertía, así, en una actividad religiosa que justificaba una oposición al régimen por principio.

La fortaleza política de la *umma* constituyó, pues, una cuestión fundamental para la naciente piedad islámica. Mientras el califa y su administración luchaban con los problemas que acosaban a cualquier imperio agrario, y trataban de construir una monarquía poderosa, los devotos se oponían completamente a aquella clase de solución. Por lo tanto, ya desde fecha muy temprana la conducta y las políticas del gobernante habían adquirido un significado religioso que tuvo profundas repercusiones en el ascetismo, el misticismo, la jurisprudencia sagrada y las primeras especulaciones teológicas del mundo musulmán.

Los últimos años de los omeyas (705-750)

A pesar de la desaprobación de los más devotos, Abd al-Malik logró asegurarse de que su hijo al-Walid I le sucediera: por primera vez, el mundo islámico aceptaba el principio dinástico sin objeciones. La dinastía Omeya había alcanzado su cenit. Bajo el reinado de al-Walid los ejércitos musulmanes continuaron la conquista del norte de África y establecieron un reino en España. Este marcó el límite de la expansión occidental del islam. Cuando Carlos Martel derrotó a las tropas musulmanas en Poitiers, en el año 732, los musulmanes no lo consideraron un gran desastre. En Occidente se suele exagerar la importancia de Poitiers, que, desde luego, no fue precisamente una especie de Waterloo. Los árabes no sentían ninguna obligación — religiosa o de otro tipo — de conquistar la cristiandad occidental en nombre del islam. En realidad, Europa les parecía bastante poco atractiva: en aquel primitivo remanso apenas había oportunidades para el comercio y poco botín del que apoderarse; además, el clima era terrible.



Hacia el final del reinado de Umar II (717-720) el imperio atravesaba una situación difícil. Cualquier imperio premoderno había de tener un período de vida limitado: basado como estaba en el excedente agrario, inevitablemente llegaría un momento en el que aquel estado en expansión, cada vez mayor, superaría sus propios recursos. Umar tuvo que pagar su desastroso intento de conquistar Constantinopla, que no solo había fracasado, sino que había supuesto una gran pérdida de hombres y de equipamiento. Fue el primer califa que favoreció la conversión de los *dhimmi* al islam, y estos se mostraron ansiosos por unirse a aquella nueva y dinámica religión; sin embargo, dado que al hacerlo dejaban de pagar el impuesto personal (*yizya*), la nueva política trajo como consecuencia una drástica pérdida de renta. Umar era un hombre

devoto, que había crecido en Medina y había recibido la influencia de los movimientos religiosos que allí florecieron. Trató de modelar su conducta basándose en la de los *rashidun*, hizo hincapié en el ideal de unidad islámica, trató a todas las provincias con equidad (en lugar de favorecer a Siria) y se mostró humanitario con los *dhimmi*. Fue sumamente popular, pero sus políticas islámicas, que le granjearon las simpatías de los más piadosos, no resultaron tan buenas para la economía de un imperio que ya estaba en declive. Los reinados de sus sucesores estuvieron marcados por las revueltas y un persistente descontento. Poco importaba que los califas fueran disolutos, como Yazid II (720-724), o devotos, como Hisham I (724-743). Hisham fue un califa fuerte y efectivo, capaz de dotar de nuevo al imperio de una base económica más sólida; pero para lograrlo, hubo de hacer el estado más rígidamente centralizado y su propio gobierno más autocrático. Empezó a parecerse más a un monarca absoluto convencional, y el imperio se benefició de ello políticamente. El problema era que, para los fieles, ese tipo de autocracia resultaba detestable y fundamentalmente antiislámica. ¿Acaso no era posible regir un estado según los principios islámicos? Los shiíes se hicieron cada vez más activos. Sus líderes afirmaban que descendían de Alí, y creían que el *ilm* que permitiría a los musulmanes inaugurar una sociedad justa había sido preservado sobre todo en la familia de Mahoma, y que solo sus miembros debían gobernar. Los shiíes más radicales culpaban de todos los problemas que afligían a la *umma* a los tres primeros *rashi-dun* (Abu Bakr, Umar y Uzman), quienes habrían debido permitir que Alí hubiera sido el primero en asumir el gobierno. Muchos de los shiíes más extremistas (conocidos como *ghulat*, «exageradores») eran conversos, e incorporaron al islam algunas de sus antiguas ideas. Consideraban a Alí una encarnación de lo divino (como Jesús), y creían que los líderes shiíes que habían muerto en una insurrección se hallaban transitoriamente «ocultos» y regresarían para inaugurar un reino utópico de justicia y paz en los Últimos Días.

Pero no eran solo las personas religiosas las que estaban descontentas con el gobierno omeya. Los conversos al islam (*marwali*, «clientes») se oponían a su estatus de musulmanes de segunda clase. Entre los musulmanes árabes había divisiones tribales, y algunos de ellos deseaban establecerse e integrarse en los pueblos sometidos, mientras otros querían continuar con las antiguas guerras de expansión. Pero el sentimiento islámico se había difundido tanto que casi todas las revueltas y levantamientos adoptaban una ideología religiosa. Esto fue especialmente cierto en el caso de la revuelta que finalmente derribó a la dinastía Omeya. La facción abasí capitalizaba el deseo generalizado de ver en el trono a un miembro de la familia de Mahoma, y hacía hincapié en el hecho de que su líder descendiera del tío del Profeta, Abbas, y de su hijo, Abdallah, uno de los primeros y más eminentes recitadores del Corán. En 743 empezaron a obtener un amplio respaldo en las provincias iraníes, en agosto de 749 ocuparon Kufa, y al año siguiente derrotaron al último califa omeya,

Mansur II, en Iraq. Cuando finalmente hubieron sometido el imperio, los califas abasíes inauguraron un tipo de sociedad muy distinto.

Los abasíes: auge del período califal (750-935)

Los abasíes habían obtenido su apoyo presentándose bajo una apariencia shií, pero una vez en el poder se despojaron de aquel camuflaje religioso y mostraron que estaban decididos a convertir el califato en una monarquía absoluta según la forma agraria tradicional. Abu al-Abbas al-Saffa (750-754), el primer califa abasí, exterminó a todos los omeyas que cayeron en sus manos: hasta entonces la matanza indiscriminada de una familia noble árabe habría sido algo impensable. El califa Abu Yafar al-Mansur (754-775) asesinó a todos los líderes shiíes a quienes consideró peligrosos para su reinado. Estos califas se dieron a sí mismos títulos que expresaban el derecho divino de los reyes: al-Mansur («el victorioso») aseguraba que Dios le proporcionaba «ayuda especial» para lograr la victoria; su hijo se autodenominó al-Mahdi («el guiado»), el término utilizado por los shiíes para aludir a un líder venidero que establecería una era de justicia y paz.

Es posible que el califa al-Mahdi (775-785), al elegir este título, tratara de ganarse de nuevo a los shiíes tras el derramamiento de sangre cometido por su padre. Los abasíes eran muy conscientes del descontento que había ayudado a derribar a los omeyas, y se daban cuenta de que habían de hacer concesiones a los grupos desafectos. A pesar de que ellos mismos eran también árabes, su victoria acabó con la antigua práctica de otorgar a los árabes un estatus privilegiado en el imperio. Trasladaron su capital de Damasco a Iraq, estableciéndose primero en Kufa y más tarde en Bagdad. Prometieron tratar con equidad a todas las provincias y no permitir que ningún grupo étnico gozara de privilegios especiales, lo cual satisfizo especialmente a los *marwali*. El suyo fue un imperio igualitario en el que cualquier hombre de talento podía acceder a la corte y a la administración. Pero el traslado de Kufa a Bagdad resultaba significativo: los califas dejaban atrás el ambiente de las plazas fuertes, construidas según el antiguo modelo tribal y donde todos los barrios eran iguales e independientes. El centro de Bagdad era la famosa «ciudad redonda», que albergaba la administración, la corte y la familia real. Los bazares y viviendas de los artesanos y sirvientes quedaban relegados a la periferia. Bagdad se construyó en una situación muy conveniente, a orillas del Tigris y cerca del Sawad, la base agrícola de Iraq. Pero también se hallaba cerca de Ctesifonte, la capital de los sasánidas persas, y de hecho el nuevo califato se modeló según la antigua autocracia preislámica.

En la época del califa Harun al-Rashid (786-809) la transformación era ya completa. Al-Rashid gobernó como un monarca absoluto al viejo estilo, y ya no como un *rashidun*. Estaba aislado de sus súbditos: la antigua ausencia de ceremonias que había caracterizado la vida durante el reinado de los primeros califas había sido

reemplazada por una elaborada pompa. En su presencia los cortesanos besaban el suelo, algo que habría resultado inimaginable en los tiempos en que los árabes únicamente se postraban ante Dios. Mientras que cualquiera que quisiera dirigirse al Profeta lo hacía siempre sin ceremonia alguna y llamándole por su nombre, como a todos los demás mortales, el califa se autodenominaba «la Sombra de Dios en la tierra». El verdugo permanecía siempre tras él, para mostrar que el califa tenía poder sobre la vida y la muerte. Por otra parte, el califa ya no supervisaba por sí mismo los asuntos de la *umma*, sino que dejaba el gobierno en manos de su visir. Su papel consistía en ser una especie de tribunal de apelación definitivo, más allá de las facciones y de las intrigas. Dirigía las oraciones de los viernes por la tarde, y encabezaba su ejército en las batallas importantes. Sin embargo, el propio ejército también había cambiado. Ya no era un ejército popular, abierto a cualquier musulmán, sino un cuerpo integrado por persas, que habían ayudado a los abasíes a acceder al poder y a quienes se veía como las tropas personales del califa.

Obviamente, todo esto resultaba detestable para el movimiento religioso, cuyos miembros habían puesto inicialmente sus esperanzas en los abasíes tras su accesión al poder. No obstante, y por muy antiislámico que fuera, en sus primeros tiempos el nuevo califato constituyó un éxito político y económico. El papel del califa era proporcionar seguridad a sus súbditos, y bajo el reinado de Harun al-Rashid — cuando el califato alcanzó su punto culminante— el imperio disfrutó de una paz sin precedentes. Las revueltas se habían sofocado despiadadamente y el pueblo pudo comprobar que la oposición a aquel régimen resultaba inútil; pero la contrapartida era que la gente podía vivir una existencia más normal y tranquila. Harun al-Rashid fue un mecenas de las artes y de la erudición, e inspiró un gran renacimiento cultural. Florecieron la crítica literaria, la filosofía, la poesía, la medicina, las matemáticas y la astronomía, no solo en Bagdad, sino también en Kufa, Basora, Yunday Sabur y Harrán. Los *dhimmi* participaron en aquella eclosión traduciendo los textos filosóficos y médicos del helenismo clásico del griego y el siríaco al árabe. Basándose, así, en los conocimientos del pasado, que ahora tenían a su disposición, los eruditos musulmanes realizaron más descubrimientos científicos durante esa época que en toda la historia anterior registrada. También florecieron la industria y el comercio, y la elite vivía en el lujo y el refinamiento. Sin embargo, resultaba difícil ver qué tenía aquel régimen de islámico. El califa y su séquito vivían en un espléndido aislamiento, que no podía haber representado un contraste más marcado con el ascetismo del Profeta y los *rashidun*. Lejos de limitarse a las cuatro esposas prescritas en el Corán, los califas poseían inmensos harenes, al estilo de los monarcas sasánidas. A pesar de ello, los reformadores religiosos no tuvieron otra opción que aceptar a los abasíes: el islam es una religión práctica y realista, que normalmente no fomenta el espíritu del martirio ni alienta a asumir riesgos inútiles.

Este realismo resultaba especialmente evidente entre los shiíes. Después de la trágica muerte de Husayn en Karbala, sus descendientes inmediatos habían vivido una

existencia retirada y devota en Medina, aunque muchos les consideraban los legítimos imanes de la *umma*. El hijo mayor de Husayn, Alí Zayn al-Abidin (m. 714) —a quien los shiíes conocían como el «cuarto imán», puesto que sucedió a Alí, Hasan y Husayn —, fue un místico y dejó una hermosa colección de oraciones^[23]. Muhammad al-Baqir, el quinto imán (m. 735), desarrolló un método esotérico para leer el Corán: cada palabra, cada versículo, tenía un significado oculto (*batin*) que únicamente se podía discernir mediante técnicas místicas de concentración similares a las desarrolladas en todas las religiones del mundo para dar acceso contemplativo a las regiones interiores del ser. Probablemente este significado *batin* explicaba la nueva doctrina de al-Baqir acerca del imanato. Su hermano Zayd ibn Alí era un activista político, que moriría en una revuelta contra los omeyas en 740. Para contrarrestar la pretensión de Zayd de ser el imán de su época, al-Baqir afirmaba que el excepcional *ilm* del Profeta se transmitía por la línea de los descendientes inmediatos de Alí. Cada uno de los imanes elegía su sucesor, y le transmitía el saber esotérico que le permitía descubrir el significado sagrado de la escritura. Solo el imán que había sido objeto de esta especial designación (*nass*) por parte de su predecesor era el jefe legítimo de los musulmanes. Él, al-Baqir, había recibido la *nass* de su padre; Zayd no. En el año 740, sin embargo, al-Baqir tenía muy pocos seguidores: la mayoría de los shiíes preferían la política revolucionaria de Zayd al místico quietismo de al-Baqir; pero después de la inexorable represión de la que fueron objeto los disidentes shiíes, estos se mostraron dispuestos a escuchar a Yafar al-Sadiq (m. 765), el sexto imán, él mismo encarcelado por el califa al-Mansur. Al-Sadiq consolidó y desarrolló la doctrina de la *nass*, declarando que, a pesar de que él, en cuanto imán «designado», era el auténtico jefe de la *umma*, no pretendía aspirar al califato. Desde entonces el imán pasaría a ser un maestro espiritual; impartiría el *ilm* divino a su generación y la guiaría en la lectura del significado *batin* del Corán, aunque, en aquel peligroso clima político, los shiíes habrían de mantener en secreto sus doctrinas y sus creencias políticas.

Todo esto, sin embargo, apelaba únicamente a una elite predispuesta a la mística. La mayoría de los musulmanes necesitaban un tipo de piedad más accesible, y la encontraron en una nueva clase de devoción, la cual, aunque había surgido inicialmente al final del período omeya, no adquirió prominencia hasta el reinado de Harun al-Rashid. Era similar a la devoción cristiana hacia Jesucristo, puesto que veía el Corán como la Palabra increada de Dios, que existía con él desde toda la eternidad, y que, por así decirlo, se había encarnado y había tomado forma humana en la escritura revelada a Mahoma. Los musulmanes no podían ver a Dios, pero podían escucharle cada vez que oían recitar el Corán, y entonces sentían que se hallaban ante la presencia divina. Cuando pronunciaban las inspiradas palabras del Corán, era la Palabra de Dios la que se expresaba por medio de sus lenguas y sus labios; y cuando sostenían el libro sagrado era a Dios a quien sostenían en sus manos. Eso horrorizó a los mutazilíes, puesto que ofendía a su piedad racional y a su estricto sentido de la unidad y la absoluta simplicidad de Dios, y aquella doctrina parecía hacer del Corán

un segundo ser divino. Sin embargo, y al igual que ocurría con la esotérica *shia*, la *mutazila* era solo para una minoría intelectual, mientras que la devoción al Corán se hizo extremadamente popular. Se conocía a sus partidarios como *ahl al-hadiz*, o «gentes del hadiz», puesto que insistían en que la ley musulmana debía basarse en aquellos «informes» de testigos presenciales de las máximas y prácticas habituales (*sunna*) del Profeta. Discrepaban en ello de los seguidores de Abu Hanifa, quienes habían considerado esencial que los juristas utilizaran su capacidad de «razonamiento independiente» (*ichtihad*), afirmando que habían de tener libertad para elaborar nuevas leyes aunque estas no se basaran en un hadiz o una sentencia coránica.

Los *ahl al-hadiz* eran, pues, conservadores: enamorados de un pasado idealizado, veneraban a todos los *rashidun*, e incluso a Muawiya, que había sido uno de los compañeros del Profeta. A diferencia de los mutazilíes, que solían ser activistas políticos, ellos insistían en que el deber de «ordenar lo que está bien y prohibir lo que está mal» era solo para unos pocos, mientras que el grueso de la población debía obedecer al califa cualesquiera que fueran sus credenciales religiosas. Estas ideas resultaban del agrado de Harun al-Rashid, deseoso de atraerse a los movimientos más piadosos y de sancionar la tendencia contrarrevolucionaria representada por los *ahl al-hadiz*. Los mutazilíes cayeron en desgracia en Bagdad, y las gentes del hadiz de sintieron con fuerza suficiente para aislarles socialmente: en ocasiones incluso el gobierno encarceló a destacados mutazilíes a petición suya.

Los abasíes eran conscientes de la fortaleza del movimiento religioso, y, una vez establecida su dinastía, habían tratado de dotar de legitimidad al régimen islámico. En consecuencia, fomentaron el desarrollo de la *fiq* para regular la vida de la población. Una grieta escindió el imperio. Las vidas de las personas comunes y corrientes se regían ciertamente por la *sharia* —como se denominaba al corpus de la doctrina islámica—, pero los principios musulmanes no prevalecían en los círculos cortesanos, ni tampoco entre los altos funcionarios del gobierno, que se adherían a las normas —más autocráticas— de la época preislámica con el fin de hacer del estado abasí un negocio próspero.

Bajo los omeyas, cada ciudad había desarrollado su propia *fiq*; los abasíes, sin embargo, presionaron a los juristas para que elaboraran un sistema de leyes más unitario. La naturaleza de la vida musulmana había cambiado drásticamente desde la época del Corán. Puesto que se había fomentado la conversión al islam, los *dhimmi* eran cada vez más minoritarios. Los musulmanes ya no constituían una pequeña elite, aislada de la mayoría no musulmana en las plazas fuertes: ahora formaban la mayoría. Algunos de los musulmanes habían adoptado su nueva fe recientemente, y todavía estaban imbuidos de sus antiguas prácticas y creencias. Para regular la vida islámica de las masas se requería un sistema más racionalizado y una institución religiosa reconocida. Empezó a surgir una clase netamente diferenciada de *ulama*, o «ulemas» (eruditos religiosos). Los jueces (*qadi*, o «cadíes») empezaron a recibir una formación

más rigurosa, y tanto al-Mahdi como al-Rashid fomentaron el estudio de la ley convirtiéndose en mecenas de la *fiq*. Dos destacados eruditos realizaron una permanente contribución en este ámbito. En Medina, Malik ibn Anas (m. 795) elaboró un compendio al que denominó *al-Mutarwatta* («El camino allanado»). Se trata de una exhaustiva recopilación del derecho consuetudinario y la práctica religiosa de Medina, los cuales, según creía Malik, todavía preservaban la *sunna* original de la comunidad del Profeta. Los discípulos de Malik desarrollaron sus teorías en la escuela (*madhab*) denominada *malikí*, que se convertiría en la predominante en Medina, Egipto y el norte de África.

Otros, sin embargo, no estaban convencidos de que la Medina de entonces constituyera realmente una guía fiable del islam prístino. Muhammad ibn Idris al-Shafii (m. 820), que había nacido en Gaza en el seno de una familia pobre y había estudiado con Malik en Medina, afirmaba que no era seguro basarse únicamente en una ciudad islámica por muy egregia que fuera su genealogía. Lejos de ello, la jurisprudencia había de basarse en los hadices sobre el Profeta, a quien se debía considerar un intérprete inspirado del Corán, y no solo su transmisor. Había que comprender las órdenes y leyes de la escritura a la luz de las palabras y obras de Mahoma. Sin embargo —insistía Shafii—, cada hadiz había de contar con el respaldo fidedigno de una cadena (*isnad*) de musulmanes devotos que llevara directamente hasta el propio Profeta. La *isnad* había de ser rigurosamente examinada, y si dicha cadena se rompía o si se podía demostrar que alguno de sus «eslabones» había sido un mal musulmán, había que rechazar el hadiz. Al-Shafii trató de mediar entre los *ahl al-hadiz* y aquellos juristas que, como Abu Hanifa, habían insistido en la necesidad de la *ichtihad*. Shafii estaba de acuerdo, hasta cierto punto, en que la *ichtihad* era necesaria, pero creía, que había, de limitarse a una estricta analogía (*qiya*) entre una de las costumbres del Profeta y la práctica contemporánea. Para al-Shafii, el derecho sagrado (*usul al-fiq*) tenía cuatro «raíces»: el Corán, la *sunna* del Profeta, las *qiya* («analogías») y la *ichma*, el «consenso» de la comunidad. Dios no permitiría que todo el conjunto de la *umma* se equivocara; por lo tanto, si todos los musulmanes aceptaban una determinada costumbre, esta se debía reconocer como auténtica a pesar de que no se pudiera encontrar ninguna referencia coránica o hadiz que la sustentara. El método de al-Shafii no podía asegurar la estricta historicidad de la *sunna* del Profeta según nuestras actuales pautas de certeza, pero al menos sentó las bases para la creación de un modo de vida que ciertamente proporcionó a los musulmanes una profunda y satisfactoria experiencia religiosa.

La innovadora obra de al-Shafii animó a otros eruditos a estudiar los hadices de acuerdo con sus criterios. Debemos a al-Bujari (m. 870) y a Muslim (m. 878) dos sólidas y autorizadas antologías, las cuales estimularon el interés por la *fiq* y a la larga condujeron a la creación de una vida religiosa homogénea, basada en la ley sagrada de la *sharia*, en toda la vasta extensión del Imperio islámico. La inspiración de la ley era

la persona del Profeta, el Hombre Perfecto. Al imitar los más mínimos detalles de su vida externa y reproducir la forma en que comía, se lavaba, amaba, hablaba y rezaba, los musulmanes esperaban poder adquirir su actitud interior de perfecta entrega a Dios. Las ideas y prácticas religiosas arraigan no porque las fomenten vigorosos teólogos, no porque se pueda demostrar que poseen una sólida base histórica o racional, sino porque en la práctica resulta que proporcionan a los fieles un sentido de trascendencia sagrada. Hasta hoy los musulmanes permanecen profundamente vinculados a la *sharia*, que les ha hecho interiorizar en un nivel muy profundo la figura arquetípica de Mahoma, la cual, liberada de su atadura material al siglo VII, se ha convertido en una presencia viva en su existencia y en una parte de sí mismos.

Pero, al igual que todos los demás aspectos de la piedad islámica, la *sharia* era también política. Constituía una protesta contra una sociedad que las personas religiosas juzgaban corrupta. Tanto Malik ibn Anas como al-Shafii habían tomado parte en las revueltas shiíes contra los primeros abasíes; ambos habían sido encarcelados por sus ideas políticas, aunque posteriormente fueron liberados y protegidos por al-Mahdi y Harun al-Rashid, respectivamente, que deseaban aprovecharse de sus conocimientos y crear un sistema jurídico unificado para todo el imperio. La *sharia* rechazaba totalmente el espíritu aristocrático y sofisticado de la corte. Restringía el poder del califa, subrayando que este no tenía el mismo papel que el Profeta o los *rashidun*, sino que únicamente se le permitía administrar la ley sagrada. Así pues, se condenaba la cultura cortesana como antiislámica. El espíritu de la *sharia*, como el del Corán, era igualitario. En ella se estipulaba específicamente que se protegiera a los débiles, y que ninguna institución, como el califato o la corte, tenía poder alguno para interferir en las decisiones y creencias personales del individuo. Cada musulmán tenía la responsabilidad única de obedecer los mandatos de Dios, y ninguna autoridad religiosa, ninguna institución (como «la Iglesia») y ningún grupo especializado de «clérigos» podía interponerse entre Dios y el musulmán individual. Todos los musulmanes eran iguales: no habría ninguna elite sacerdotal o clero que actuara como intermediario. La *sharia* constituía, pues, un intento de reconstruir la sociedad basándose en criterios totalmente distintos de los de la corte. Aspiraba a configurar una contracultura y un movimiento de protesta que no tardaría mucho tiempo en entrar en conflicto con el califato.

Hacia el final del reinado de Harun al-Rashid era evidente que el momento culminante del califato ya había quedado atrás. Ningún gobierno podía controlar indefinidamente un territorio tan vasto en una época anterior al advenimiento de las comunicaciones modernas y de los modernos medios de coerción. Algunas de las provincias periféricas, como al-Andalus (donde en el año 756 un omeya fugitivo había establecido una dinastía rival), estaban empezando a distanciarse. La economía se hallaba en declive. Harun al-Rashid trató de resolver el problema dividiendo el imperio entre sus dos hijos, pero eso únicamente trajo como consecuencia una guerra civil (809-813) entre los hermanos después de su muerte. Un síntoma del espíritu

secular que caracterizaba a la corte en esa fecha era el hecho de que, a diferencia de las guerras de *fitna* del pasado, no había ninguna motivación ideológica o religiosa en aquella lucha, sino que se trataba simplemente de un conflicto de ambiciones personales. Cuando al-Mamun surgió victorioso e inició su reinado (813-833), estaba claro que en el imperio había dos grandes bloques de poder. Uno era el círculo aristocrático de la corte; el otro, igualitario y «constitucionalista», se basaba en la *sharia*.

Al-Mamun era consciente de la fragilidad de su gobierno. Su reinado se había iniciado con una guerra civil, una rebelión shií en Kufa y Basora (814-815), y una revuelta jariyí en Jurasán. Trató de granjearse la confianza de todos estos grupos dispares y de reducir la tensión religiosa, pero sus políticas no hicieron sino empeorar las cosas. De talante intelectual, se sintió naturalmente atraído por el racionalismo de los mutazilíes, que volvieron a gozar de su favor. También se dio cuenta de que el movimiento populista de los *ahl al-hadiz*, que insistían en que la ley divina resultaba directamente accesible a cualquier musulmán, no era compatible con la monarquía absoluta. Una vez estuvieron de nuevo en el poder, los mutazilíes arremetieron contra los *ahl al-hadiz*, quienes durante mucho tiempo les habían perseguido a ellos. Se estableció una especie de «inquisición» (*mihna*), que hizo encarcelar a las más destacadas «gentes del hadiz», en especial al popular Ahmad ibn Hanbal (m. 833). Ibn Hanbal se convirtió en un héroe popular. Además, defender a los mutazilíes no había hecho ningún bien a al-Mamun: simplemente le había granjeado la enemistad de las masas. En cierto momento el califa trató de acercarse a los shiíes nombrando heredero a Alí al-Rida, octavo imán; pero los shiíes, al igual que los mutazilíes, no eran más que otra elite espiritual e intelectual, y no podían forzar el apoyo de la gente corriente. Unos meses después, al-Rida murió muy oportunamente, es posible que debido a alguna maniobra criminal.

Los posteriores califas trataron también de ganarse a los shiíes y oscilaron entre una y otra facción religiosa, aunque en vano. El califa al-Mutasim (833-842) intentó fortalecer la monarquía haciendo del ejército su guardia personal. Sus tropas estaban integradas por esclavos turcos, que habían sido capturados más allá del río Oxus y convertidos al islam. Pero eso no hizo sino distanciarle todavía más del pueblo, a la vez que se generaban tensiones entre los soldados turcos y la población de Bagdad. Para aliviar dicha tensión, el califa trasladó su capital a Samarra, situada a unos cien kilómetros hacia el sur; pero eso le aisló todavía más, mientras que los turcos, que no tenían ningún vínculo natural con la población, se hacían más poderosos decenio tras decenio, hasta que finalmente pudieron arrebatar el control efectivo de manos de los califas. A finales del siglo IX y principios del X se incrementó el número de revueltas armadas realizadas por aquellos militantes shiíes que seguían comprometidos con el activismo político, en lugar de adoptar un místico quietismo, mientras la crisis económica iba de mal en peor.

Pero aquellos años de desintegración política presenciaron también la consolidación de lo que pasaría a conocerse como el islamismo sunní. Gradualmente, los diversos juristas, los mutazilíes y los *ahl al-hadiz* fueron limando sus diferencias y aproximando sus posturas. Una importante figura en este proceso fue Abu al-Hasan al-Ashari (m. 935), que trató de reconciliar la teología de los mutazilíes con la de las «gentes del hadiz». Los mutazilíes se mostraban tan temerosos respecto a las nociones antropomórficas de Dios que negaban que lo divino tuviera ningún atributo «humano» en absoluto. ¿Cómo se podía decir que Dios «hablaba» o «se sentaba en un trono», tal como aseveraba el Corán? ¿Cómo se podía hablar del «conocimiento» o del «poder» de Dios? Los *ahl al-hadiz* replicaban que aquella prevención despojaba la experiencia de Dios de todo contenido y reducía lo divino a una abstracción filosófica carente de significado religioso. Al-Ashari se mostraba de acuerdo con ello, pero apaciguaba a los mutazilíes afirmando que los atributos de Dios no eran como las cualidades humanas. El Corán era la Palabra increada de Dios, pero las palabras humanas que expresaba, así como la tinta y el papel del propio libro, eran creados. No valía la pena buscar una esencia misteriosa subyacente a la realidad. Lo único que podíamos conocer a ciencia cierta eran los hechos concretos de la historia. Para al-Ashari, no había leyes naturales. El mundo se ordenaba en cada momento por la intervención directa de Dios. Tampoco había libre albedrío: los hombres y las mujeres no podían pensar a menos que lo divino pensara en y por ellos; el fuego no quemaba porque estuviera en su naturaleza el hacerlo, sino porque Dios lo quería.

La *mutazila* había resultado siempre demasiado abstrusa para la inmensa mayoría de los musulmanes, y el asharismo se convirtió en la filosofía predominante del islamismo sunní. Obviamente no era un credo racionalista, sino más bien una disciplina mística y contemplativa. Alentaba a los musulmanes a ver en todas partes la presencia divina; a observar, a través de la realidad externa, la realidad trascendente inmanente que aquella encerraba, tal como enseñaba el Corán. Así, satisfacía el hambre —tan evidente en las ideas de las «gentes del hadiz»— de la experiencia inmediata de Dios en la realidad concreta. Asimismo, era una filosofía coherente con el espíritu de la *sharia*. Al observar la *sunna* del Profeta en los menores detalles de sus vidas, los musulmanes se identificaban con Mahoma, cuya vida había estado saturada de lo divino. Al imitar al Profeta, el Amado (*habib*) de Dios —mostrándose bondadoso con los huérfanos, los pobres o los animales, o comportándose en la mesa con cortesía y refinamiento—, iba a ser objeto del amor de Dios mismo. Al tejer con el imperativo divino los intersticios de sus vidas, los musulmanes cultivaban el constante «recuerdo» (*dhikr*) de Dios que ordenaba el Corán^[24]. A mediados del siglo X, esta piedad basada en la *sharia* se había establecido en todo el imperio. Había cuatro escuelas jurídicas reconocidas, a las que el igualitarismo musulmán consideraba igualmente válidas: hanifí, malikí, shafuí y hanbalí, la última de las cuales preservaba los ideales de Ibn Hanbal y de las «gentes del hadiz». En la práctica, estas cuatro *madhab* no diferían entre sí de una forma marcada. Cada musulmán podía escoger a

cuál deseaba seguir, aunque la mayoría de ellos tendían a elegir la que prevaleciera en su comunidad local.

Sin embargo, y como cabría esperar, el principal factor que agrupaba a todos los musulmanes sunníes era político. Lo divino se experimentaba en la forma adoptada por la comunidad, y ello afectaba a la piedad personal de cada musulmán. Todos los musulmanes sunníes reverenciaban a Mahoma y a los cuatro *rashidun*. A pesar de las deficiencias de Uzman o de Alí, estos gobernantes habían sido hombres devotos que habían superado de lejos a otros soberanos contemporáneos en la calidad de su entrega a Dios. Los sunníes se negaban a rebajar a los tres primeros *rashidun*, tal como hacían los shiíes, que consideraban que solo Alí había sido el legítimo imán de la *umma*. La piedad sunní era más optimista que la trágica visión de los shiíes. Afirmaba que Dios podía estar con la *umma* incluso en los momentos de fracaso y de conflicto. La unidad de la comunidad era un valor sagrado, puesto que expresaba la unidad de Dios, y era mucho más importante que cualquier división sectaria. En consecuencia, en aras de la paz era fundamental reconocer a los califas del momento presente, a pesar de sus evidentes deficiencias. Si los musulmanes vivían según la *sharia*, podían crear una contracultura que transformara el corrupto orden político de su época, haciendo que se sometiera a la voluntad de Dios.

Los movimientos esotéricos

Sin embargo, a pesar de haberse convertido en la fe de la mayoría, esta piedad no satisfacía a todos los musulmanes. Quienes sentían una mayor inclinación intelectual o mística necesitaban interpretar la religión de una manera distinta. Durante el período abasí surgieron cuatro formas más complejas de filosofía y espiritualidad islámica, que resultaban más atractivas para una determinada elite. Estas ideas se mantuvieron en secreto, ya que los adeptos creían que, si se divulgaban entre las masas, podían ser fácilmente malinterpretadas por las personas de menor inteligencia, y, además, solo tenían sentido en un contexto de oración y contemplación. El secretismo era también un mecanismo de autoprotección. Yafar al-Sadiq, sexto imán de la *shia*, enseñaba a sus discípulos a practicar la *taqiya* («disimulo») por su propia seguridad. Eran tiempos peligrosos para los shiíes, amenazados por el *establishment* político. Los ulemas —los eruditos religiosos— también dudaban de la ortodoxia de esos grupos esotéricos; la *taqiya*, pues, reducía al mínimo la posibilidad de conflicto. En el cristianismo las personas que sustentaban creencias distintas de las predominantes solían ser perseguidas como herejes; en el islam, en cambio, los potenciales disidentes mantenían silencio respecto a sus ideas, y normalmente morían en la cama. Pero la política de secretismo tenía también un significado más profundo. Los mitos y las ideas teológicas de los esotéricos formaban parte de un modo de vida global. Las doctrinas místicas, en particular, se podían experimentar como imaginativa

e intuitivamente válidas, pero no resultaban necesariamente comprensibles para el entendimiento racional ordinario de un extraño. Eran como un poema o una obra musical, cuyo efecto no se puede explicar racionalmente, y que a menudo requieren cierto grado de formación y experiencia ascéticas si se desea apreciarlas plenamente.

Los esotéricos no creían que sus ideas fueran heréticas, sino simplemente que podían ver en la revelación un significado más profundo que los ulemas comunes y corrientes. Hay que recordar también que las creencias y las doctrinas no son tan importantes en el islam como en el cristianismo. Al igual que el judaísmo, el islam es una religión que exige a las personas vivir de una cierta manera, antes que aceptar un credo determinado. Hace hincapié en la «ortopraxis» antes que en la ortodoxia. Todos los musulmanes que se sentían atraídos por las disciplinas esotéricas observaban los cinco «pilares» (*ruk'n*) o prácticas esenciales del islam; todos ellos se mostraban perfectamente de acuerdo con la *shahada*, la breve confesión de fe musulmana: «No hay otro Dios que Alá, y Mahoma es su profeta»; hacían la azalá cinco veces al día, pagaban el azaque, ayunaban durante el ramadán, y, si sus circunstancias lo permitían, realizaban la *hach* a La Meca al menos una vez en la vida. Cualquiera que permaneciera fiel a los cinco pilares era un auténtico musulmán, fueran cuales fuesen sus creencias.

Ya hemos abordado aquí la forma quietista del shiísmo, expuesta por Yafar al-Sadiq poco después de que los abasíes accedieran al poder. Aunque los shiíes estaban tan comprometidos con la *sharia* como los sunníes y tenían su propia *madhab* (la escuela yafarí, que tomó su nombre del propio al-Sadiq), confiaban sobre todo en la guía del imán contemporáneo, depositario del *ilm* divino para su generación. El imán era un director espiritual infalible y un perfecto cadí. Como los sunníes, los shiíes querían experimentar a Dios tan directamente como los musulmanes de la primera comunidad, quienes habían sido testigos presenciales del desarrollo de la revelación del Corán al Profeta. El símbolo del imán inspirado por Dios reflejaba el sentido shií de la presencia sagrada, discernible únicamente a los auténticos contemplativos, pero, a pesar de ello, inmanente en un mundo turbulento y peligroso. La doctrina del imanato mostraba también la extrema dificultad de encarnar un imperativo divino en las trágicas condiciones de la vida política ordinaria. Los shiíes sostenían que todos y cada uno de los imanes habían sido asesinados por el califa de su época. El martirio de Husayn, el tercer imán, en Karbala constituía un ejemplo especialmente elocuente de los peligros que podía acarrear el intento de hacer la voluntad de Dios en este mundo. En el siglo X los shiíes lloraban a Husayn el día de *ashura* (el 10 de *muharram*), aniversario de su muerte. Recorrían las calles en procesión, llorando y golpeándose el pecho, declarando su inquebrantable oposición a la corrupción de la vida política musulmana, que seguía privilegiando a los ricos y oprimiendo a los débiles a pesar de los claros mandatos del Corán. Puede que los shiíes que seguían a Yafar al-Sadiq abjuraran de la política, pero la pasión por la justicia social seguía constituyendo el núcleo de su devoción.

Durante el siglo IX la hostilidad entre el *establishment* abasí y los shiíes se acentuó con el declive del califato. El califa al-Mutawakkil (847-861) hizo llevar al décimo imán de Medina a Samarra, y lo puso bajo arresto domiciliario. Consideraba que no podía permitirse el riesgo de dejar que aquel descendiente directo del Profeta siguiera en libertad. Desde entonces los imanes resultaron prácticamente inaccesibles para los shiíes y solo pudieron comunicarse con los fieles a través de «intermediarios». Cuando, en 874, murió el undécimo imán, se dijo que había dejado un hijo pequeño, que se había tenido que esconder para salvar la vida. En realidad no había ningún rastro evidente del duodécimo imán, que bien podía haber muerto. Sin embargo, los agentes gobernaron a los shiíes en su nombre, guiando su estudio esotérico del Corán, recolectando el azaque y promulgando sentencias jurídicas. En 934, cuando el imán oculto habría llegado al término de su vida natural, el «intermediario» llevó a los shiíes un mensaje especial de su parte: se había «ocultado», había sido milagrosamente «eclipsado» por Dios, y ya no podría tener más contactos con los shiíes. Un día regresaría para inaugurar una era de justicia, pero solo después de que hubiera transcurrido un largo período de tiempo. El mito de la ocultación del imán oculto no estaba destinado a que se interpretara literalmente, como el relato de un hecho terrenal; se trataba más bien de una doctrina mística que expresaba el hecho de nuestra percepción de lo divino como algo escurridizo, ausente o simplemente fuera de nuestro alcance, presente en el mundo pero sin formar parte de él. Asimismo, simbolizaba la imposibilidad de llevar a cabo una auténtica política religiosa en este mundo, puesto que los califas habían destruido la línea hereditaria de Alí y, por tanto, habían alejado el *ilm* de la tierra. Desde entonces los ulemas shiíes se convirtieron en los representantes del imán oculto, y utilizaron sus propias percepciones místicas y racionales para captar su voluntad. Los shiíes duodecimanos (los que creían en los doce imanes) ya no tomarían parte en la vida política, puesto que, en ausencia del imán oculto, el auténtico jefe de la *umma*, ningún gobierno podía ser legítimo. Aquella devoción mesiánica, que anhelaba el regreso del imán, expresaba el descontento divino por el estado de la comunidad.

No todos los shiíes eran duodecimanos, ni todos ellos abjuraron de la política. Algunos (denominados «septimanos» o «ismailíes») sostenían que la línea hereditaria de Alí había terminado con Ismail, el hijo de Yafar al-Sadiq, quien había sido designado imán, pero había muerto antes que su padre. En consecuencia, no reconocían la legitimidad del segundo hijo de Yafar, Musa al-Kazim, a quien los duodecimanos reverenciaban como séptimo imán^[25]. Asimismo, desarrollaron una espiritualidad esotérica que buscaba un significado oculto (*batin*) en la escritura; pero en lugar de retirarse de la vida pública, trataron de elaborar un sistema político totalmente distinto, y solían ser activistas políticos. En el año 909 un jefe ismailí logró hacerse con el control de la provincia de Tunicia, otorgándose el mesiánico título de al-Mahdi («el guiado»). En 983 los ismailíes arrebataron Egipto a los abasíes y establecieron su propio califato rival en El Cairo, que duraría cerca de doscientos

años. También hubo células secretas ismailíes en Siria, Iraq, Irán y Yemen. Sus miembros eran iniciados gradualmente en la secta por el agente (*dai*) local. La religión practicada en los grados inferiores no se diferenciaba del sunnismo, pero a medida que el iniciado progresaba se le presentaba una filosofía y una espiritualidad cada vez más abstrusas, que utilizaban la matemática y la ciencia como medios para despertar un sentimiento de asombro trascendente. Las meditaciones de los ismailíes sobre el Corán les daban una visión cíclica de la historia, la cual, según creían, había entrado en una fase de declive ya desde que Satán se rebelara contra Dios. Había habido seis grandes profetas (Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Mahoma), cada uno de los cuales había invertido aquella tendencia descendente. Cada profeta tenía un «albacea» que enseñaba el significado secreto de su mensaje a quienes eran capaces de entenderlo. Aarón, por ejemplo, había sido el albacea de Moisés, mientras que Alí había sido el de Mahoma. En la medida en que los fieles se esforzaban por poner en práctica sus enseñanzas preparaban el mundo para el reinado final de la justicia, que sería inaugurado por el séptimo profeta, el *mahdi*.

Se trataba de un movimiento atractivo. Mientras que la protesta de los sunníes contra la corte les había vuelto recelosos frente a las artes y las ciencias, el ismailismo ofrecía a los musulmanes más intelectuales la posibilidad de estudiar la nueva filosofía de una forma religiosa. Su exégesis espiritual era un proceso de *tarwil* (recuerdo), que dirigía la atención del devoto más allá del significado literal de la escritura, hacia la oculta realidad divina que constituía su fuente original. El Corán insiste en que Dios se comunica con los fieles mediante «símbolos» (*ayat*), puesto que lo divino jamás se puede expresar en un discurso plenamente racional o lógico. Los ismailíes aludían siempre a Dios con la frase: «Aquel a quien la audacia del pensamiento no puede contener». Asimismo, creían que ninguna revelación o sistema teológico podía ser nunca definitivo, puesto que Dios era siempre más grande que el pensamiento humano. Los ismailíes aceptaban que Mahoma había sido el último y más importante de los seis profetas principales, pero también insistían en que el pleno significado de la revelación que él había llevado a los árabes únicamente quedaría claro cuando llegara el *mahdi*. En consecuencia, estaban abiertos a la posibilidad de una nueva verdad, lo cual resultaba alarmante para los ulemas más conservadores. Pero los ismailíes no constituían simplemente una secta contemplativa. Como todos los auténticos musulmanes, se preocupaban por el destino de la *umma*, y creían que la fe era inútil si no se combinaba con el activismo político. Trabajando en favor de una sociedad justa y decente prepararían el camino para la llegada del *mahdi*. El éxito de los ismailíes a la hora de establecer un califato duradero mostró que su ideal tenía un potencial político. A pesar de ello, nunca podía atraer a la mayoría: la visión ismailí era demasiado jerárquica y elitista para atraer a algo más que a un pequeño grupo de intelectuales musulmanes.

Los ismailíes extrajeron buena parte de su simbolismo cósmico de la *falsafa*, el tercero de los movimientos esotéricos que aparecieron en aquella época. Este surgió

del renacimiento cultural inaugurado por los abasíes, en especial del descubrimiento de la filosofía, la ciencia y la medicina griegas, a las que ahora los árabes podían acceder en su propia lengua. Los *faylasuf* se sentían cautivados por el culto helenístico a la razón; creían que el racionalismo constituía la forma superior de religión, y querían relacionar sus ideas más elevadas con la revelación del Corán. No era una tarea fácil. La Deidad Suprema de Aristóteles y Plotino era muy diferente de Alá. Aquella no se preocupaba por los acontecimientos mundanos, no había creado el mundo y tampoco juzgaría a los hombres al final de los tiempos. Mientras que los monoteístas habían experimentado a Dios en los acontecimientos históricos de este mundo, los *faylasuf* coincidían con los griegos en que la historia era una ilusión: no tenía principio, medio o final, puesto que el universo emanaba eternamente de su Causa Primera. Los *faylasuf* querían ir más allá del flujo pasajero de la historia y aprender a ver el mundo inmutable e ideal de lo divino que se oculta tras él. Consideraban la razón humana un reflejo de la Razón Absoluta, que era Dios. Al purificar nuestros intelectos de todo lo que no era racional y aprender a vivir de un modo totalmente razonable, los seres humanos podíamos invertir el proceso de emanación eterna de lo divino, ascendiendo desde la multiplicidad y la complejidad de la vida de aquí abajo hasta la simplicidad y la singularidad de lo Uno. Este proceso de catarsis —creían los *faylasuf*— constituía la religión primordial de toda la humanidad. Todos los demás cultos eran sencillamente versiones deficientes de la auténtica fe de la razón.

Pero los *faylasuf* solían ser hombres devotos, que se consideraban buenos musulmanes. Su propio racionalismo era una especie de fe, ya que se necesita valor y una gran confianza para creer que el mundo está racionalmente ordenado. Un *faylasuf* se dedicaba a vivir toda su vida de una manera razonable; deseaba unir todas sus experiencias y valores de modo que formaran una cosmovisión coherente, total y lógica. Era, quizá, una versión filosófica de la *tawhid*. Los *faylasuf* también eran buenos musulmanes en lo relativo a su preocupación social: despreciaban la lujosa sociedad de la corte y el despotismo de los califas. Algunos de ellos aspiraban a transformar la sociedad de acuerdo con su ideal. Trabajaron como astrólogos y médicos en la corte, y también para otras grandes familias, y ello tuvo un efecto notable —aunque marginal— en la cultura. Sin embargo, ninguno de los *faylasuf* intentó realizar una reforma tan exhaustiva como los ulemas ni produjo nada que tuviera el atractivo popular de la *sharia*.

Yaqub ibn Ishaq al-Kindi (m. 870) fue el *primer faylasuf*, o «filósofo», importante del mundo musulmán. Nacido en Kufa y educado en Basora, se estableció finalmente en Bagdad, donde gozó de la protección de al-Mamun. En la capital trabajó en estrecha colaboración con los mutazilíes en su intento de despojar a la teología (*kalam*) del antropomorfismo; pero, a diferencia de estos, no se limitó a las fuentes musulmanas, sino que buscó también el conocimiento de los sabios griegos. Así, aplicó la prueba aristotélica de la existencia de la Causa Primera al Dios del Corán.

Como harían también los *faylasuf* posteriores, creía que los musulmanes debían buscar la verdad allí donde se encontrara, incluso en pueblos extranjeros cuya religión fuera diferente de la suya propia. Las enseñanzas reveladas en el Corán acerca de Dios y el alma eran parábolas de verdades filosóficas abstractas que las hacían accesibles a las masas, incapaces de un pensamiento racional. La religión revelada era, pues, la «*falsafa* del hombre mediocre», por así decirlo. Un *faylasuf* como al-Kindi no trataba de subordinar la revelación a la razón, sino de ver el alma interior de la escritura, de manera muy parecida a como los shiíes buscaban la verdad *batin* del Corán.

Sería, sin embargo, un músico de origen turco quien consolidaría plenamente la tradición de la filosofía racionalista islámica. Abu Nasr al-Farabi (m. 950) fue aún más lejos que al-Kindi a la hora de considerar la filosofía superior a la religión revelada, la cual, en su visión, se convertía en un mero expediente y una necesidad social natural. Sin embargo, donde al-Farabi se distanciaba tanto de los racionalistas griegos como de los filósofos cristianos era en la importancia que otorgaba a la política. Da la impresión de que creía que el triunfo del islam había hecho posible finalmente construir la sociedad racional con la que Platón y Aristóteles solo habían podido soñar. El islam era una religión más razonable que sus predecesoras. Carecía de doctrinas ilógicas, como la de la Trinidad, y subrayaba la importancia de la ley. Al-Farabi creía que el islamismo shií, con su culto al imán como guía de la comunidad, podía preparar a los musulmanes comunes y corrientes para vivir en una sociedad gobernada por un rey-filósofo que se basara en principios racionales. Platón había afirmado que una sociedad bien ordenada necesitaba doctrinas que las masas consideraran de inspiración divina. Mahoma había traído una ley, respaldada por castigos divinos como el infierno, que persuadiría a los ignorantes de un modo que los argumentos más lógicos no podían hacer. La religión era, pues, una rama de la ciencia política, y un buen *faylasuf* debía estudiarla y observarla, aun cuando este hubiera de profundizar más en el meollo de la fe que el musulmán común y corriente.

Resulta significativo, no obstante, que al-Farabi fuera sufí practicante. Los distintos grupos esotéricos tendían a coincidir en muchos aspectos y a presentar más elementos comunes entre sí que con los ulemas, más conservadores. Los shiíes con inclinaciones místicas y los *faylasuf* tendían a coincidir, así como los shiíes y los sufíes: puede que tuvieran diferentes visiones políticas, pero compartían una perspectiva espiritual similar. El sufismo —el misticismo del islam sunní— es distinto de las demás escuelas que hemos considerado, ya que no desarrollaba una filosofía abiertamente política. En lugar de ello, parecía haber vuelto la espalda a la historia, y los sufíes buscaban a Dios en las profundidades de su ser antes que en los acontecimientos del momento. Sin embargo, casi todos los movimientos religiosos del islam partían al menos de una perspectiva política, y el sufismo no era una excepción. Tenía sus raíces en el ascetismo (*zuhd*) que se desarrolló durante el período omeya como reacción contra la creciente mundanería y el lujo de la sociedad musulmana. Era un intento de volver a la primitiva simplicidad de la *umma*, cuando todos los

musulmanes habían vivido como iguales. Los ascetas solían vestir el tipo de prenda de lana burda (*tasaʿwʿwuf*) que era la norma entre los pobres, tal como había hecho el Profeta. A principios del siglo IX el término *tasaʿwʿwuf* (del que se derivará «sufí») se había convertido en sinónimo del movimiento místico que se iba desarrollando poco a poco en la sociedad abasí.

Probablemente el sufismo fue también una reacción contra el auge de la jurisprudencia, que a algunos musulmanes les parecía que estaba reduciendo el islam a un conjunto de normas puramente externas. Los sufíes aspiraban a reproducir en su propio interior el estado mental que permitió a Mahoma recibir las revelaciones del Corán. Era esta *islam* interior la que constituía el auténtico fundamento de la ley, antes que la *usul al-fiq* de los juristas. Mientras que el islam oficial se hacía cada vez menos tolerante, considerando el Corán la única escritura válida y la religión de Mahoma la única fe verdadera, los sufíes revivían el espíritu del Corán en su apreciación de las tradiciones de otras religiones. Algunos, por ejemplo, eran especialmente devotos a Jesús, a quien veían como el sufí ideal, puesto que había predicado un evangelio de amor. Otros afirmaban que incluso un pagano que se postrara ante una piedra estaba adorando a la Verdad (*al-haqq*) que existía en el corazón de todas las cosas. Mientras que los ulemas y los juristas tendían cada vez más a considerar la revelación como algo terminado y completo, los sufíes, como los shiíes, estaban constantemente abiertos a la posibilidad de nuevas verdades, que se podían encontrar en cualquier parte, incluso en otras tradiciones religiosas. Mientras que el Corán describía a un Dios de justicia estricta, los sufíes, como la gran asceta Rabia (m. 801), hablaban de un Dios de amor.

En todo el mundo y en todas y cada una de las principales tradiciones religiosas, los hombres y mujeres dotados para este tipo de viaje interior han desarrollado ciertas técnicas que les permiten penetrar profundamente en la mente inconsciente y experimentar lo que parece ser una presencia en las profundidades de su ser. Los sufíes aprendieron a concentrar sus poderes mentales mientras respiraban profunda y rítmicamente; ayunaban, pasaban noches en vela y salmodiaban como un mantra los Divinos Nombres atribuidos a Dios en el Corán. En ocasiones esto inducía un éxtasis tempestuoso y desenfrenado, y los místicos que lo practicaban pasaron a conocerse como «sufíes ebrios». Uno de los primeros fue Abu Yazid al-Bistami (m. 874), que cortejaba a Alá como un amante. Pero también enseñaba la disciplina de la *fana* (aniquilación). Al despojarse gradualmente de las diversas capas del egotismo (que, como coinciden en señalar todos los escritores espirituales, nos mantiene alejados de la experiencia de lo divino), al-Bistami descubrió un yo potenciado en el sustrato de su propio ser, que no era otro que el propio Alá, quien le dijo: «Yo soy a través de Ti; no hay otro dios que Tú». Esta reformulación de la *shahada*, potencialmente escandalosa, expresa una profunda verdad, descubierta por místicos de muchas tradiciones religiosas distintas. La *shahada* proclamaba que no había otro Dios, otra realidad, más que Alá; en consecuencia debe ser cierto que, una vez eliminado

finalmente el yo en un perfecto acto de *islam*, todos los seres humanos son potencialmente divinos. Se dice que Husayn al-Mansur (m. 922), conocido también como al-Hallach (el «cardador de lana»), afirmó algo parecido a esto, gritando: «¡Ana al-Haqq!» («¡Yo soy la Verdad!», o «¡Yo soy lo Real!»), aunque algunos estudiosos han sugerido que la frase se debería leer como: «¡Yo *veo* la Verdad!».

Hallach fue ejecutado por los ulemas por afirmar que era posible realizar una *bach* válida en espíritu y sin abandonar el hogar. Su muerte muestra la creciente hostilidad entre los sufíes y los ulemas. Yunayd de Bagdad (m. 910), el primero de los llamados «sufíes sobrios», se alejó de estos extremismos. Creía que la intoxicación experimentada por al-Bistami era meramente una fase que el místico debía trascender para poder alcanzar una percepción del yo más elevada y un dominio de sí mismo más completo. Cuando un sufí oía por primera vez la llamada divina se hacía consciente de su dolorosa separación de la fuente de todo ser. El viaje místico era simplemente un retorno a lo que resulta en verdad natural a la humanidad, una doctrina muy similar a la que sostienen los budistas. El sufismo siguió siendo un movimiento marginal durante el primer período abasí, pero los posteriores maestros sufíes se basarían en el sistema de Yunayd para crear un movimiento esotérico que, a diferencia de los otros que aquí hemos considerado, cautivaría a la mayoría de los musulmanes.

A pesar de que todos ellos afirmaban ser musulmanes comprometidos y devotos, los esotéricos habían cambiado la religión del Profeta. Mahoma se habría sobresaltado ante las doctrinas de los *faylasuf*, y seguramente Alí no habría reconocido las ideas y los mitos de los shiíes, quienes se declaraban partidarios suyos. Sin embargo, y a pesar de las convicciones de la mayoría de los fieles de cualquier tradición, que están convencidos de que la religión nunca cambia y de que sus creencias y prácticas son idénticas de las de los fundadores de su fe, las religiones deben cambiar para poder sobrevivir. Los reformadores musulmanes consideraron falsas las formas esotéricas del islam y trataron de volver a la pureza de la primera *umma*, antes de que esta se corrompiera por aquellas posteriores adiciones. Pero no se puede retroceder en el tiempo. Cualquier «reforma», por muy conservadora que sea su intención, constituye siempre un nuevo punto de partida y una adaptación de la religión a los retos concretos de la propia época del reformador. A menos que una tradición lleve en sí misma la flexibilidad necesaria para desarrollarse y crecer, morirá. El islam demostró que poseía esa capacidad creadora. Podía atraer, a un nivel profundo, a hombres y mujeres que vivían en condiciones muy distintas de las de la desesperada y brutal época del Profeta. Estos podían hallar en el Corán un significado que iba mucho más allá del sentido literal de las palabras y que trascendía las circunstancias de las revelaciones originarias. El Corán se convirtió en una fuerza en sus vidas, que les proporcionaba indicios de lo sagrado y que les permitía elaborar nuevas espiritualidades de gran potencia y penetración.

Los musulmanes de los siglos IX y X se hallaban muy lejos de la pequeña y acosada *umma* de Medina. Su filosofía, su *fiq* y sus disciplinas místicas tenían sus raíces en el

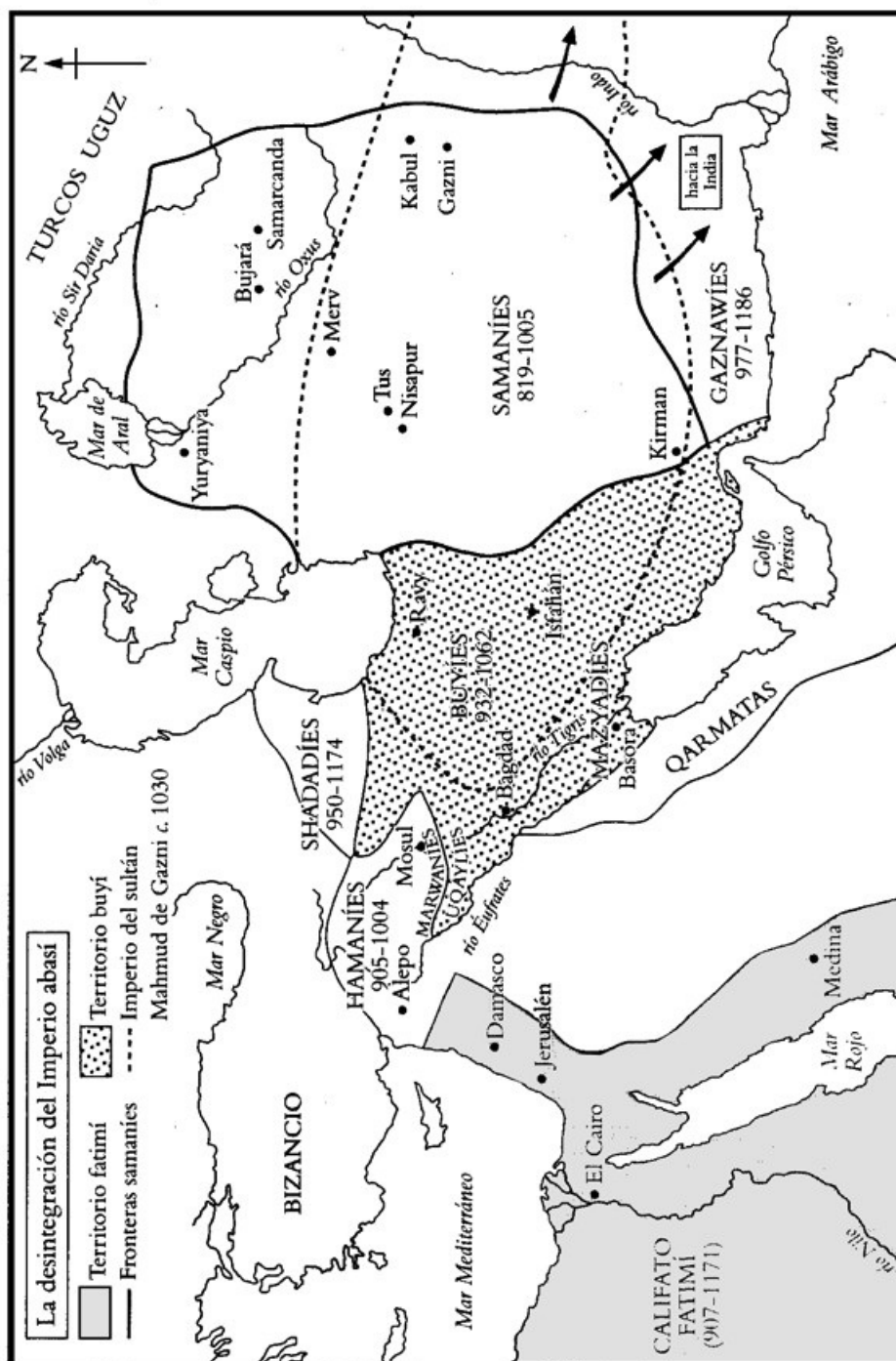
Corán y en la querida figura del Profeta, pero, dado que la escritura era la palabra de Dios, se consideraba que era infinita y susceptible de múltiples interpretaciones. Podían, pues, hacer que la revelación hablara a unos musulmanes que vivían en un mundo que el Profeta y los *rashidun* no podían siquiera haber imaginado. Sin embargo, había algo que sí permanecía constante. Al igual que la religión de la primera *umma*, la filosofía, el derecho y la espiritualidad del islam eran profundamente políticos. Los musulmanes eran muy conscientes —de un modo que resultaba admirable— de que, a pesar de todos sus brillantes logros culturales, el imperio que habían creado no se ajustaba a las pautas marcadas por el Corán. El califa era el jefe de la *umma*, pero vivía y gobernaba de una forma que habría horrorizado al Profeta. Siempre que se daba una discrepancia notable entre el ideal coránico y la política del momento, los musulmanes sentían que se habían violado sus valores más sagrados; la salud política de la *umma* podía afectar al núcleo más profundo de su ser. En el siglo X, los musulmanes más perspicaces podían ver ya que el califato pasaba por una situación difícil; pero tan alejado se hallaba este del espíritu del islam que los musulmanes experimentarían su decadencia como una liberación.

3.

La culminación

Un nuevo orden (935-1258)

En el siglo X resultaba evidente que el islam ya no podía funcionar eficazmente como una sola unidad política. El califa seguía siendo el jefe de la *umma* y conservaría una función simbólica y religiosa; pero en la práctica las distintas regiones del imperio eran gobernadas de forma independiente. Desde Egipto, el escindido califato de los ismailíes fatimíes^[26] gobernaba el norte de África, Siria, gran parte de Arabia y Palestina; en Iraq, Irán y Asia central, diversos oficiales del ejército turco (*amir*, o «emires») tomaron el poder y establecieron lo que en realidad eran estados independientes, que luchaban entre sí militarmente. Se ha dado en llamar al siglo X el «siglo shií», debido a que muchas de estas dinastías tenían vagas tendencias shiíes. Sin embargo, el ideal de la monarquía absoluta estaba tan arraigado que todos los emires siguieron reconociendo al califa abasí como supremo jefe de la *umma*. Estas dinastías tuvieron algún éxito político. Una de ellas incluso logró fundar un enclave musulmán permanente en el noroeste de la India, a principios del siglo XI. Pero ninguna de ellas logró sobrevivir durante mucho tiempo hasta que los turcos selyúcidas, procedentes de la cuenca inferior del *Sir Daria*, tomaron el poder en Bagdad en el año 1055 y llegaron a un acuerdo especial con el califa, quien los reconoció como sus lugartenientes en toda la *Dar al-Islam*. Durante los años que precedieron a la victoria selyúcida parecía que el imperio estuviera condenado a una perpetua desintegración. Mientras una dinastía sucedía a otra y las fronteras cambiaban, un observador extraño podría haber supuesto justificadamente que, tras un período inicial de éxito, el islam se hallaba en decadencia.



Sin embargo, se habría equivocado. En realidad, y casi por accidente, estaba surgiendo un nuevo orden que resultaría mucho más acorde con el espíritu musulmán. A pesar de la turbulencia política, la religión islámica se hacía cada vez más fuerte. Cada región tenía su propia capital, de modo que, en lugar de un solo centro cultural en Bagdad, ahora había varios. El Cairo se convirtió en una ciudad clave para el arte y el conocimiento bajo el gobierno de los fatimíes. Floreció la filosofía, y en el siglo X los califas fundaron el colegio de al-Azhar, destinado a convertirse en la universidad islámica más importante del mundo. Samarcanda presenció también un renacimiento literario persa, una de cuyas figuras más destacadas fue el *faýlasuf* Abu Alí Ibn Sina (980-1037), conocido en Occidente como Avicena. Ibn Sina había sido discípulo de

al-Farabi, pero se tomó la religión mucho más en serio. Para él, un profeta era el filósofo ideal, y no simplemente alguien que proporcionaba a las masas una verdad racional abstracta, puesto que tenía acceso a ideas que no dependían del pensamiento discursivo. Ibn Sina estaba interesado en el sufismo, y reconocía que los místicos alcanzaban una experiencia de lo divino a la que no se podía llegar mediante procesos lógicos, pero que resultaba coherente con las nociones de los *faýlasuf*. Tanto la *falsafa* como la fe de los místicos y la piedad convencional se hallaban, pues, en armonía.

También Córdoba experimentó un florecimiento cultural, a pesar de que en el año 1010 el califato omeya de España prácticamente se había desintegrado en una serie de reinos rivales e independientes, los llamados primeros reinos de taifas. El renacimiento hispánico fue especialmente famoso por su poesía, semejante a la de la tradición trovadoresca francesa. El poeta musulmán Ibn Hazm (994-1064) desarrolló una devoción más sencilla, basada únicamente en los hadices, y desechó la complejidad de la *fiq* y de la filosofía metafísica. Uno de los más destacados personajes intelectuales hispánicos fue el *faýlasuf* Abu al-Walid Ahmad ibn Rushd (1126-1198), menos importante en el mundo musulmán que Ibn Sina, pero cuyo pensamiento racionalista influiría en otros filósofos judíos y cristianos como Maimónides, Tomás de Aquino y Alberto Magno. En el siglo XIX el filólogo Ernest Renan saludaba a Ibn Rushd (conocido en Occidente como Averroes) como a un espíritu libre, un paladín *avant la lettre* del racionalismo contra la fe ciega. Pero en realidad Ibn Rushd era un devoto musulmán y un cadí, es decir, un juez de la *sharia*. Como Ibn Sina, creía que no había contradicción alguna entre la religión y la *falsafa*; sin embargo, mientras que la religión era para todo el mundo, solo una elite intelectual podían acceder a la filosofía.

Parece que, una vez se abandonó el califato —a efectos prácticos—, el islam gozó de una nueva vida. Siempre había habido tensión entre los ideales de la monarquía absoluta y el Corán. Las nuevas políticas que estaban surgiendo en el mundo islámico mediante un proceso de ensayo y error se hallaban más cerca de la cosmovisión islámica. No es que todos los nuevos gobernantes fueran piadosos musulmanes — nada más lejos de la realidad—, sino que el sistema de cortes y soberanos independientes, todos ellos en pie de igualdad con los demás pero limitados por una vaga unidad teórica, se aproximaba más auténticamente al espíritu igualitario del Corán. También se hallaba en armonía con el arte que estaba surgiendo en el mundo musulmán en aquel período. Así, por ejemplo, el arabesco no da más relevancia a una letra que a otra: cada carácter tiene su lugar y aporta su contribución única al conjunto. Los historiadores musulmanes, como Ibn Ishaq y Abu Yafar al-Tabari (m. 923), apenas se esforzaban por sincronizar las diversas tradiciones, a veces contradictorias, sobre la vida del Profeta, sino que simplemente yuxtaponían versiones rivales, dando a cada una de ellas el mismo valor. Los musulmanes habían aceptado el califato debido a que garantizaba la unidad de la *umma*; pero una vez que los califas mostraron que ya no podían mantener el imperio íntegro, se contentaron con

relegarlos a un estatus simbólico. También se produjo un cambio en la devoción islámica. Hasta entonces, la teología y la espiritualidad casi siempre arraigaban en una respuesta política a las circunstancias históricas de la comunidad musulmana. Pero ahora que los musulmanes contaban con unas estructuras políticas más acordes, el pensamiento y la devoción islámicos se veían menos afectados por los acontecimientos del momento. Significativamente, el islam se haría de nuevo más político durante el período moderno, cuando los musulmanes se enfrentaron a nuevos riesgos que, en su sentir, ponían en peligro el bienestar moral, cultural y religioso de la *umma*, e incluso amenazaban su propia supervivencia.

Fueron los turcos selyúcidas quienes —más por accidente que por designio— dieron la más plena expresión al nuevo orden en el Creciente Fértil, donde esta descentralización era más acusada. Los selyúcidas eran sunníes, con una fuerte tendencia al sufismo. Desde 1063 a 1092 su imperio fue gobernado por el brillante visir persa Nizam al-Mulk, quien deseaba utilizar a los turcos para restaurar la unidad del imperio y reconstruir la antigua burocracia abasí. Pero era demasiado tarde para revivir Bagdad, dado que la región agrícola del Sawad, la base de su economía, se hallaba en una fase de irreversible declive. Nizam al-Mulk tampoco fue capaz de controlar al ejército selyúcida, una fuerza de caballería nómada que hacía su voluntad y se desplazaba con sus rebaños a donde le venía en gana. Sin embargo, y con la ayuda de un nuevo cuerpo de esclavos, Nizam al-Mulk sí construyó un imperio que llegaba hasta Yemen en el sur, las cuencas del *Sir Daria* y del Oxus (o Amu Daria) en el este, y Siria en el oeste. Este nuevo Imperio selyúcida tenía muy pocas instituciones políticas oficiales, y quienes imponían el orden en el ámbito local eran los emires y los ulemas, que establecieron una especie de asociación *ad hoc*. Los emires que mandaban en los diversos distritos evitaron los planes centralizadores de Nizam al-Mulk haciéndose prácticamente independientes, administrando sus propias regiones y tomando las rentas de la tierra directamente de sus habitantes en lugar de hacerlo de Bagdad. No se trataba, sin embargo, de un sistema feudal, ya que, cualquiera que pudiera haber sido la intención del visir, los emires no eran vasallos ni del califa ni del sultán selyúcida, Malik *Sba*. Los emires eran nómadas que no tenían interés alguno en cultivar sus tierras, de modo que no formaban una aristocracia feudal vinculada a la tierra. Eran soldados, y no demasiado interesados en la vida civil de sus súbditos, la cual, de hecho, pasó a ser competencia de los ulemas.

Los ulemas mantenían unidos todos aquellos regímenes militares dispersos. Durante el siglo X se habían mostrado insatisfechos con el nivel de su educación y habían establecido las primeras *madrasas*, colegios para el estudio de las ciencias islámicas. Esto hizo que su formación se hiciera más sistemática y su aprendizaje más uniforme, y mejoró el estatus del clero. Nizam al-Mulk favoreció la construcción de madrasas en todo el Imperio selyúcida, añadiendo al currículo diversas materias que permitieron a los ulemas trabajar en el gobierno local. En 1607 fundó la prestigiosa madrasa Nizamiya, en Bagdad. Ahora, con sus propias instituciones, los ulemas

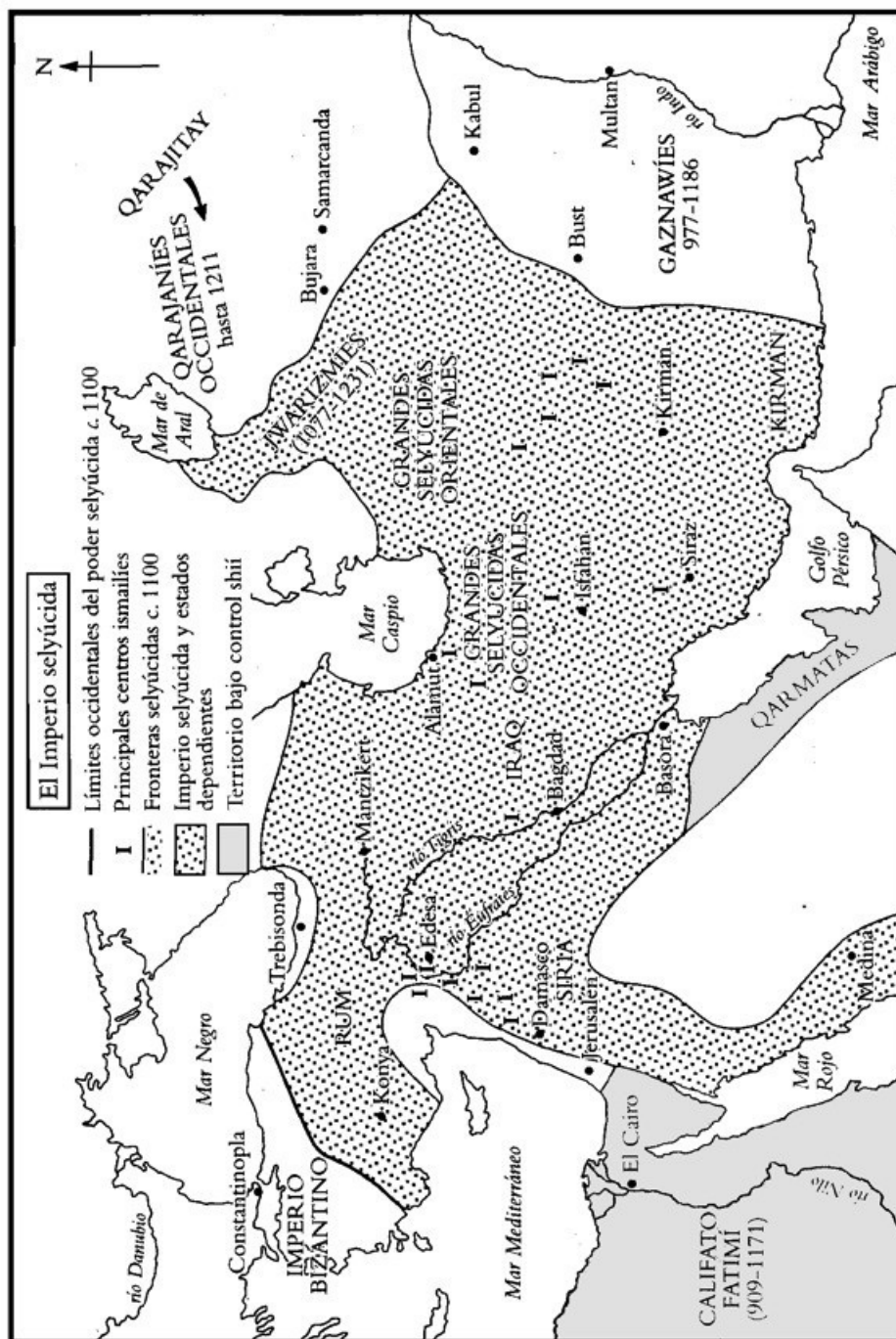
contaban con una base de poder, distinta pero equivalente a las cortes militares de los emires. Dada su estandarización, las madrasas favorecieron también la homogeneidad del tipo de vida musulmana fomentado por la *sharia* en todos los dominios selyúcidas. Los ulemas también monopolizaron el sistema jurídico con sus tribunales basados en la *sharia*. Se había producido una brecha entre el poder político y la vida civil de la comunidad. Ninguno de los miniestados regidos por los emires duró mucho tiempo, puesto que carecían de ideología política. Los emires eran meros funcionarios temporales, y todas las ideas del imperio provenían de los ulemas y de los maestros sufíes (*pir*), que tenían su propio ámbito claramente diferenciado. Los ulemas más instruidos se desplazaban de una madrasa a otra; los *pir* sufíes gozaban también de una notable movilidad, viajando de una ciudad y de un centro a otro. Los miembros del estamento religioso empezaron a proporcionar el adhesivo que mantendría unida a aquella sociedad tan dispar.

Así pues, tras la desaparición efectiva del califato el imperio se hizo más islámico. En lugar de sentir que pertenecían a uno de los efímeros estados de los emires, los musulmanes empezaron a verse a sí mismos como miembros de una sociedad más internacional, representada por los ulemas, cuya extensión se aproximaría más a la de la *Dar al-Islam*. Los ulemas adaptaron la *sharia* a aquellas nuevas circunstancias. En lugar de utilizar la ley musulmana para construir una contracultura, la *sharia* contemplaba ahora al califa como el simbólico guardián de la ley sagrada. Mientras los emires se sucedían, los ulemas, con el respaldo de la *sharia*, se convirtieron en la única autoridad estable, y en la medida en que el sufismo se fue haciendo más popular, la devoción de la gente se hizo también más profunda y adquirió una dimensión interior.

El islamismo sunní parecía estar en auge en casi todas partes. Algunos de los ismailíes más radicales, desilusionados del Imperio fatimí, que tan estrepitosamente había fracasado a la hora de imponer la verdadera fe a la *umma*, establecieron una red clandestina de guerrillas con el objetivo de derrocar a los selyúcidas y destruir a los sunníes. A partir del año 1090 se dedicaron a realizar incursiones desde su fortaleza montañosa de Alamut, al norte de Qazwin, apoderándose de fortificaciones selyúcidas y asesinando a destacados emires. En 1092 sus acciones se habían convertido en una revuelta a gran escala. Los rebeldes llegaron a conocerse entre sus enemigos como *hashishin* (de donde deriva el término «asesino»), debido a que, según se decía, utilizaban hachís (*hashish*) para dotarse del coraje necesario para tomar parte en unos ataques que a menudo significaban su propia muerte. Los ismailíes se consideraban los paladines de la gente corriente, también víctima del acoso de los emires; pero su campaña de terror hizo que la mayoría de los musulmanes se pusieran en contra de ellos. Los ulemas difundieron historias inexactas y disparatadas sobre ellos (uno de esos mitos fue la leyenda del hachís), se acorralaba y asesinaba a las personas sospechosas de ser ismailíes, y aquellas matanzas no hicieron sino renovar los ataques de estos. A pesar de la oposición, los ismailíes lograron construir un estado en torno a Alamut, que duró ciento cincuenta años y que solo los invasores mongoles pudieron

destruir. Sin embargo, el efecto inmediato de su *yihad* no fue, como ellos esperaban, el advenimiento del *mahdi*, sino el descrédito del conjunto de la *shia*. Los duodecimanos, que no habían tomado parte en la revuelta ismailí, tuvieron especial cuidado en apaciguar a las autoridades sunníes y en abstenerse de cualquier participación política. Por su parte, los sunníes se aprestaron a responder a un teólogo que había sido capaz de dar una definición magistral de su fe y del que se ha dicho que fue el musulmán más importante después del profeta Mahoma.

En el año 1095, Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali (m. 1111), protegido del visir Nizam al-Mulk, profesor en la madrasa Nizamiya, en Bagdad, y experto en derecho islámico, sufrió una crisis nerviosa. La revolución ismailí se hallaba por entonces en su momento culminante, pero al-Ghazzali estaba angustiado, sobre todo, por la posibilidad de estar perdiendo la fe. Se quedó paralizado y sin poder hablar. Los médicos le diagnosticaron un conflicto emocional profundamente arraigado, y posteriormente al-Ghazzali explicaría que estaba preocupado por el hecho de que, a pesar de que sabía mucho *sobre* Dios, no conocía realmente a Dios. Entonces se fue a Jerusalén, practicó ejercicios sufíes, y diez años después regresó a Iraq para escribir su obra maestra, *Iya alum al-Din* («El renacer de la ciencia religiosa»), que se convertiría en el texto musulmán más citado después del Corán y los hadices. Se basaba en la importante idea de que solo el ritual y la oración podían proporcionar a los seres humanos un conocimiento directo de Dios; los argumentos de la teología (*kalam*) y de la *falsafa*, en cambio, no podían darnos ninguna certeza sobre lo divino. La *Iya* proporcionaba a los musulmanes un régimen espiritual y práctico diario, destinado a prepararlos para su experiencia religiosa. A todas las normas de la *sharia* relativas a la forma de comer, de dormir y de lavarse, a la higiene y la oración, se les daba una interpretación devota y ética, de modo que dejaban de ser simples directrices externas para permitir a los musulmanes cultivar aquella perpetua conciencia de lo divino por la que abogaba el Corán. Así, la *sharia* dejaba de ser un simple medio de conformidad social y una servil imitación exterior del Profeta y la *sunna*, para convertirse en una forma de alcanzar la *islam* interior. Al-Ghazzali no escribía para los expertos religiosos, sino para las personas devotas. En su opinión, había tres clases de personas: los que aceptaban las verdades de la religión sin cuestionarlas; los que trataban de hallar una justificación para sus creencias en la disciplina racional de la *kalam*, y finalmente los sufíes, que tenían una experiencia directa de la verdad religiosa.



Al-Ghazzali era consciente de que, en sus nuevas circunstancias políticas, la gente necesitaba diferentes soluciones religiosas. Le desagradaba la devoción ismailí a un imán infalible: ¿dónde estaba ese imán?, ¿cómo podía encontrarlo la gente corriente? Esa dependencia de una autoridad parecía violar el igualitarismo del Corán. La *falsafa* —reconocía— era indispensable para disciplinas tales como las matemáticas o la medicina, pero no podía proporcionar una guía fiable en aquellas materias espirituales que escapaban al uso de la razón. Para al-Ghazzali, la respuesta estaba en el sufismo, puesto que sus disciplinas podían llevar a una comprensión directa de lo divino. En los primeros tiempos el sufismo había alarmado a los ulemas, que lo consideraban un peligroso movimiento marginal. Ahora al-Ghazzali instaba a los eruditos religiosos a

practicar los rituales contemplativos que habían desarrollado los místicos sufíes y a promover aquella espiritualidad interior a la vez que propagaban las reglas externas de la *sharia*. Ambos aspectos resultaban fundamentales para el islam. Al-Ghazzali daba, así, un fuerte impulso a la mística, utilizando su autoridad y su prestigio para asegurar la incorporación de esta al núcleo de la vida musulmana.

Al-Ghazzali ya fue reconocido en su propia época como suprema autoridad religiosa. Durante ese período el sufismo, hasta entonces limitado a una elite, se convirtió en un movimiento popular. Ahora que la devoción popular ya no se preocupaba, como en los primeros tiempos, por la política de la *umma*, la gente se aprestaba a realizar el viaje interior, mítico y ahistórico, de la mística. En lugar de ser una práctica solitaria de musulmanes esotéricos, el *dhikr* (la salmodia de los Nombres Divinos) se convirtió en una actividad de grupo que impulsaba a los musulmanes hacia un estado de conciencia alternativo, bajo la guía de su *pir*. Los sufíes escuchaban música para elevar su conciencia de la trascendencia. Se agrupaban en torno a sus *pir*, como antaño hicieran los shiíes en torno a sus imanes, considerándoles sus guías hacia Dios. De hecho, cuando un *pir* moría se convertía en un «santo», en un foco de sacralidad, y la gente rezaba y celebraba *dhikr* en su tumba. Cada ciudad tenía ahora su *janqa* («convento»), además de una mezquita o una madrasa, donde el *pir* local instruía a sus discípulos. Se formaron nuevas órdenes sufíes (*tariqa*), que no estaban vinculadas a un área geográfica concreta, sino que eran internacionales, con ramas que abarcaban toda la *Dar al-Islam*. Estas *tariqa* se convirtieron, pues, en otra fuente de unidad en el descentralizado imperio, como también lo fueron las nuevas hermandades y gremios (*futuwwa*) de artesanos y comerciantes de las ciudades, fuertemente influenciados por los ideales sufíes. Cada vez más eran las instituciones islámicas las que mantenían unido el imperio, y, al mismo tiempo, incluso la fe de los musulmanes más incultos adquiriría una resonancia interior antaño reservada a una elite sofisticada y esotérica.

A partir de entonces no habría en el islam discurso teológico o filosófico que no se hallara profundamente unido a la espiritualidad, y los nuevos «teósofos» se encargarían de exponer esta moderna síntesis musulmana. En Alepo, Yahya Suhrawardi (m. 1191) fundó una escuela de iluminación (*al-ishraq*) basada en el antiguo misticismo preislámico iraní. Consideraba que la auténtica filosofía era el resultado del matrimonio entre la formación disciplinada del intelecto a través de la *falsafa* y la transformación interior del corazón realizada por el sufismo. Razón y misticismo habían de ir de la mano: ambos resultaban esenciales para los seres humanos, y ambos eran necesarios en la búsqueda de la Verdad. Las visiones de los místicos y los símbolos del Corán (como el cielo, el infierno y el Juicio Final) no se podían demostrar empíricamente, sino que únicamente se podían vislumbrar por la cultivada facultad intuitiva de los contemplativos. Fuera de esta dimensión mística los mitos de la religión no tenían sentido, puesto que no eran «reales» como los fenómenos mundanos que experimentamos en nuestra normal conciencia cotidiana.

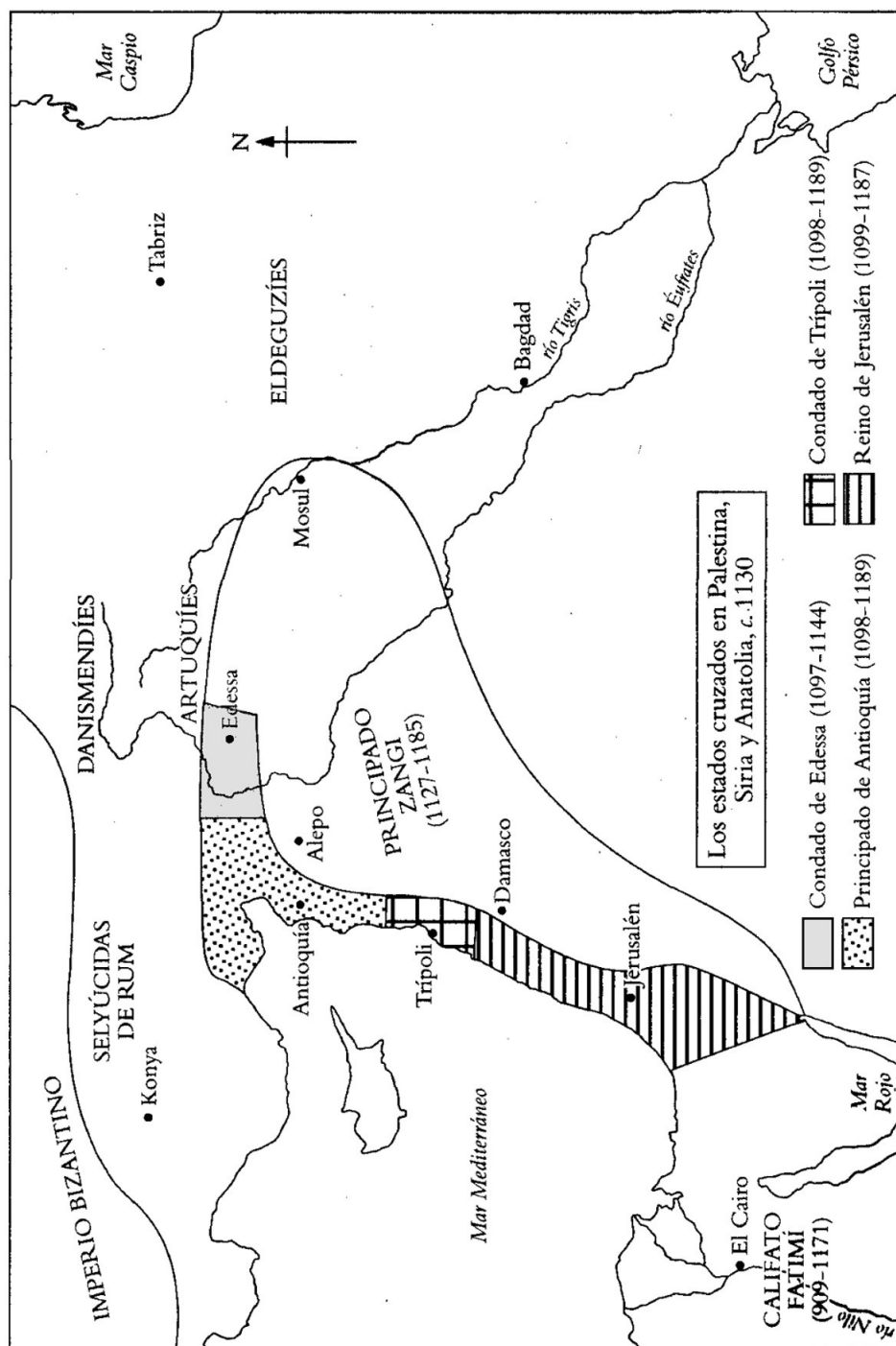
El místico aprendía a ver la dimensión interior de la existencia terrenal por medio de las disciplinas sufíes. Los musulmanes habían de cultivar la noción del *alam al-mizal*, «el mundo de las imágenes puras», cuya existencia se halla entre nuestro mundo ordinario y el de Dios. Incluso quienes no eran místicos adiestrados tomaban conciencia de este mundo en los sueños o en las imágenes hipnagógicas que pueden aflorar cuando nos quedamos dormidos o cuando nos hallamos en trance. Cuando un profeta o un místico tenía una visión —creía Suhrawardi—, se hacía consciente de su reino interior, que vendría a corresponder a lo que hoy denominamos la mente inconsciente.

Este tipo de islamismo les habría resultado irreconocible a Hasan al-Basri o a Shafii. Puede que Suhrawardi fuera ejecutado por sus opiniones, pero era un musulmán devoto, que citaba el Corán más extensamente que cualquier otro de los *faylasuf* anteriores, y sus obras se siguen leyendo como clásicos de la mística. Lo mismo se puede decir de los libros del prolífico e influyente teósofo español Muhyi al-Din ibn al-Arabi (m. 1240), quien también instó a los musulmanes a descubrir el *alam al-mizal* en su interior, y enseñó que el camino de Dios pasaba por la imaginación creadora. Las obras de Ibn al-Arabi no eran fáciles y apelaban a los musulmanes más intelectuales; pero él creía que cualquiera podía ser sufí, y que todo el mundo debía buscar el significado simbólico y oculto de la escritura. Los musulmanes tenían el deber de crear sus propias teofanías, adiestrando su imaginación para ver tras las apariencias la sagrada presencia que residía en todo y en todos. Cada ser humano era una única e irrepetible revelación de uno de los atributos divinos de Dios, y el único Dios que podíamos conocer era el Nombre Divino inscrito en nuestro ser más recóndito. Esta visión de un Dios personal estaba condicionada por la tradición religiosa en la que hubiera nacido cada persona concreta. Por lo tanto, el místico debía considerar todas las religiones igualmente válidas y sentirse en su hogar igualmente en la sinagoga, la mezquita, el templo o la iglesia, puesto que, como dice Dios en el Corán: «Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios»^[27].

Así pues, tras la desaparición del califato se había producido una revolución religiosa que había afectado tanto a los más humildes artesanos como a los más sofisticados intelectuales. Había surgido un auténtico pueblo musulmán, que había aprendido a basar su fe en un nivel profundo. Los musulmanes habían respondido a lo que podría haber sido un desastre político con una vasta renovación espiritual, que reinterpretaba su fe para adaptarla a la nueva situación. El islam florecía ahora sin el respaldo del gobierno. En realidad, constituía la única constante en un mundo de continuos cambios políticos.

Las cruzadas

El nuevo orden basado en los emires políticamente autónomos, surgido bajo los turcos selyúcidas, continuó después de que su imperio de derrumbara a finales del siglo XI. El sistema presentaba inconvenientes obvios. Los emires luchaban entre sí constantemente y les resultaba muy difícil unirse frente a un enemigo externo. Esto se hizo trágicamente evidente en julio de 1099, cuando los cruzados cristianos procedentes de Europa occidental atacaron Jerusalén, la tercera ciudad santa del mundo islámico después de La Meca y Medina, exterminaron a sus habitantes y establecieron varios estados en Palestina, el Líbano y Anatolia. Los emires de la región, que luchaban entre sí mientras el Imperio selyúcida declinaba, no pudieron dar una respuesta unitaria y parecían impotentes frente a aquella agresiva intrusión occidental. Habrían de pasar todavía cincuenta años para que Imad al-Din Zan-gi, emir de Mosul y de Alepo, lograra expulsar a los cruzados de Armenia, en 1144, y casi otro medio siglo más para que Yusuf ibn Ayub Salah al-Din, el general kurdo a quien en Occidente se conocería como Saladino, arrebatara en 1187 Jerusalén a los cruzados, quienes, sin embargo, lograron mantener su posición en Oriente Próximo, a lo largo de la costa, hasta finales del siglo XIII. Debido a esta amenaza externa, la dinastía ayubí, fundada por Saladino, duró mucho más que los efímeros estados de los emires en el Creciente Fértil. En los comienzos de su campaña Saladino había derrotado a la dinastía fatimí en Egipto, incorporando dicho territorio a su imperio en expansión y propiciando el retorno de sus habitantes al islamismo sunní.



Las cruzadas constituyeron un acontecimiento vergonzoso, aunque importante para la historia occidental. Aunque resultaron devastadoras para los musulmanes de Oriente Próximo, para la inmensa mayoría de los musulmanes de Iraq, Irán, Asia central, Malaca, Afganistán y la India representaron únicamente remotos incidentes fronterizos. Solo en el siglo XX, cuando Occidente se había hecho más poderoso y amenazador, los historiadores musulmanes empezaron a ocuparse de las cruzadas medievales, contemplando con nostalgia la victoria de Saladino y suspirando por un líder que fuera capaz de contener la nueva cruzada del imperialismo occidental.

Expansión

La causa inmediata de las cruzadas había sido la conquista selyúcida de Siria por los fatimíes, en 1070. Durante su campaña habían entrado en conflicto con el Imperio bizantino, ya en declive, cuyas fronteras se hallaban mal defendidas. Cuando la caballería selyúcida cruzó las líneas y penetró en Anatolia infligió una devastadora derrota a los bizantinos en la batalla de Mantzikert, en 1071. En un decenio los nómadas turcos vagaban libremente por Anatolia con sus rebaños, y diversos emires fundaban allí pequeños estados, regidos por musulmanes que veían Anatolia como la nueva frontera y una tierra de oportunidades. Impotente para detener el avance turco, en 1091 el emperador bizantino Alejo I Comneno pidió ayuda al papa; como respuesta, Urbano II proclamó la primera cruzada. El hecho de que los cruzados logaran ocupar diversas zonas de Anatolia no detuvo la conquista turca de la región. A finales del siglo XIII los turcos habían llegado al Mediterráneo; durante el XIV atravesaron el Egeo, se establecieron en los Balcanes y llegaron hasta el Danubio. Nunca antes un gobernante musulmán había logrado infligir tal derrota a Bizancio, al que respaldaba el prestigio del antiguo Imperio romano. Fue un acto de orgullo, pues, que los turcos denominaran *Rum* («Roma») a su nuevo estado en Anatolia. A pesar de la decadencia del califato, los musulmanes se habían expandido hacia dos áreas que no habían formado parte de la *Dar al-Islam* —Europa oriental y una parte del noroeste de la India— y que en el futuro inmediato se convertirían en dos regiones innovadoras.

El califa al-Nasir (1180-1225) trató de restaurar el califato en Bagdad y sus alrededores. Buscando el poder del resurgimiento religioso, trató de servirse del islam para sus fines. Originariamente la *sharia* se había desarrollado como protesta contra el gobierno califal; pero ahora al-Nasir estudió para convertirse en ulema de las cuatro escuelas jurídicas sunníes. Asimismo, se inició en uno de los *futuwwa* con el fin de convertirse en gran maestro de todos los *futuwwa* de Bagdad. Tras su muerte, sus sucesores mantuvieron la misma política. Pero era demasiado tarde: pronto el mundo islámico se vería sumido en una catástrofe que finalmente llevaría al califato abasí a un violento y trágico final.

Los mongoles (1220-1500)

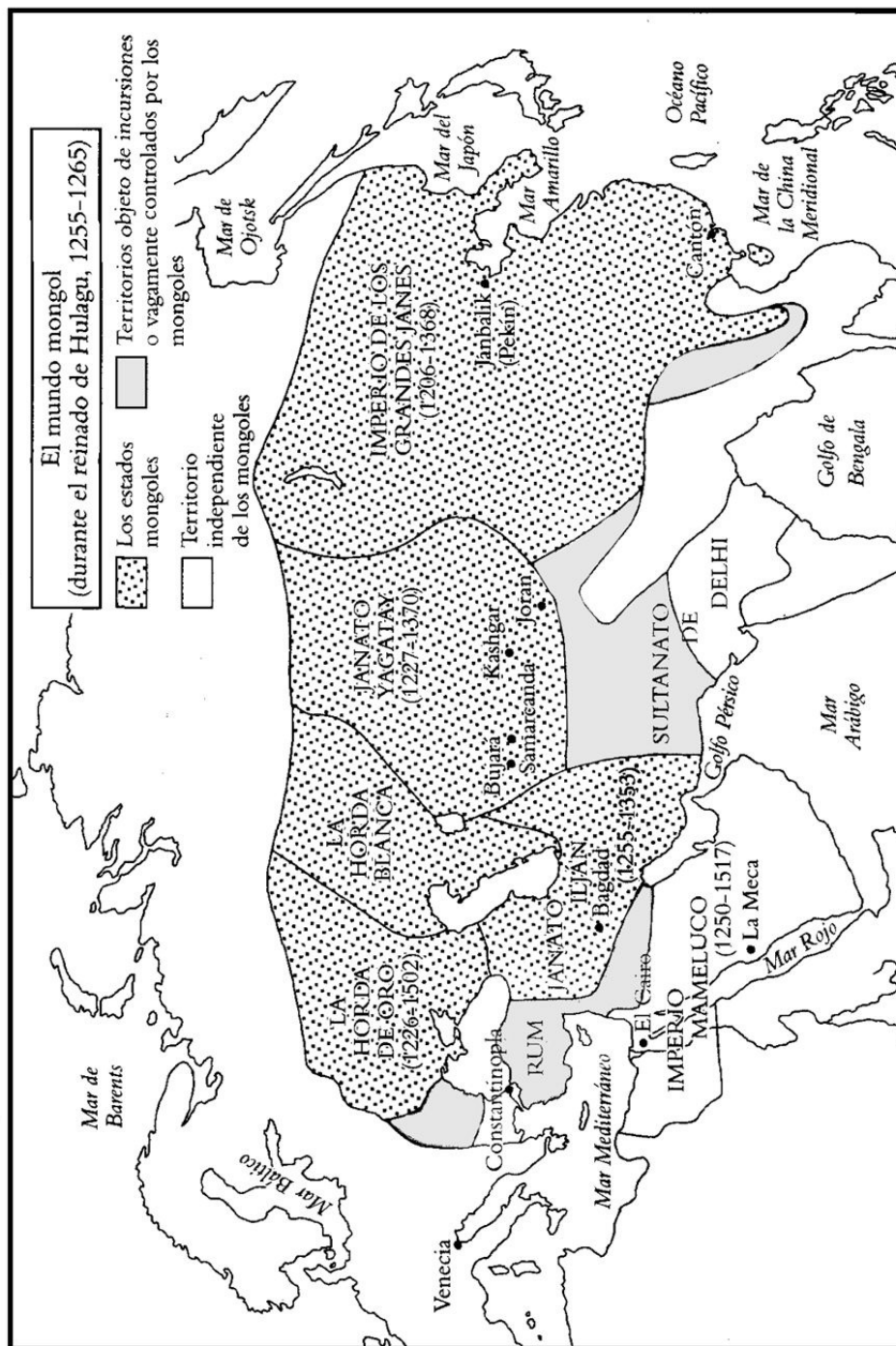
En Extremo Oriente, el jefe mongol Gengis Jan estaba construyendo un imperio mundial, y el choque con el islam resultaba inevitable. A diferencia de los selyúcidas, Gengis Jan había logrado controlar y disciplinar a sus hordas nómadas, convirtiéndolas en una máquina de guerra con un poder destructivo que el mundo jamás había visto antes. A cualquier gobernante que no se sometiera inmediatamente a los jefes mongoles solo le cabía esperar que sus principales ciudades fueran totalmente arrasadas y sus gentes exterminadas. La ferocidad de los mongoles constituía una técnica deliberada, pero al mismo tiempo expresaba el hondo

resentimiento de los nómadas frente a la cultura urbana. Cuando Muhammad, *sha* de los turcos de Jwarizm (1200-1220), trató de construir un califato musulmán por sí solo en Irán y en la región del Oxus, el general mongol Hulagu lo consideró un acto de insolente orgullo. Desde 1219 hasta 1229 los ejércitos mongoles persiguieron a Muhammad y a su hijo Yalal al-Din a través de Irán y por todo Azerbaiyán hasta Siria, dejando tras de sí un rastro de muerte y desolación. En 1231 se iniciaron una nueva serie de incursiones. Una gran ciudad musulmana tras otra fueron demolidas. Bujará quedó reducida a escombros; Bagdad cayó después de una única batalla y arrastró consigo al moribundo califato: los cadáveres llenaban las calles, y los refugiados huyeron a Siria, Egipto o la India. Los ismailíes de Alamut fueron exterminados, y aunque la nueva dinastía selyúcida de Rum se sometió enseguida a los mongoles, nunca se recuperó plenamente. El primer soberano musulmán que logró parar los pies a los mongoles fue Baybars, sultán del nuevo estado egipcio regido por una milicia de esclavos turcos. Estos mamelucos (del árabe *mamluk*, «esclavo») se habían hecho con el dominio el ejército del Imperio ayubí fundado por Saladino; en 1250 los emires mamelucos habían dado un golpe contra el estado ayubí y habían fundado su propio imperio en Oriente Próximo. En 1260 Baybars derrotó al ejército mongol en Ayn Yalut, en el norte de Palestina. Después de que su incursión en la India se viera frenada por el nuevo sultanato de Delhi, los mongoles se conformaron con disfrutar de los frutos de su victoria, creando imperios en el corazón del islam que deberían lealtad a Qubilai, el jan mongol de China.

Los mongoles crearon cuatro grandes estados. Los descendientes de Hulagu, conocidos como ilján (representantes del jan supremo), al principio se negaron a aceptar que su derrota supusiera el término de su expansión y destruyeron Damasco; no obstante, finalmente se conformaron con retirarse a su imperio en los valles del Tigris y del Eufrates y las regiones montañosas de Irán. Los mongoles yagatai establecieron un estado en las cuencas del *Sir Daria* y del Oxus, mientras que la Horda Blanca se estableció en la región del Irtish y la Horda de Oro lo hizo en torno al Volga. Ello supuso la mayor transformación política en Oriente Próximo desde las invasiones árabes del siglo VII; pero a diferencia de los árabes musulmanes, los mongoles no llevaban consigo una espiritualidad específica. Eran, sin embargo, tolerantes con todas las religiones, aunque sentían preferencia por el budismo. Su código jurídico, o *yasa* —atribuido al propio Gengis Jan—, constituía un sistema estrictamente militar que no afectaba a los civiles. La política mongola se basaba en las tradiciones locales una vez que se había sometido una determinada zona; en consecuencia, a finales del siglo XIII y principios del XIV los cuatro imperios mongoles se habían convertido al islam.

Los mongoles se convirtieron, pues, en la principal potencia musulmana de los territorios islámicos centrales. Sin embargo, fuera cual fuese su lealtad oficial al islam, la principal ideología de sus estados era el «mongolismo», que glorificaba el poder imperial y militar de los mongoles y soñaba con conquistar el mundo. Todo el estado

se gobernaba según pautas militares. El monarca era el comandante en jefe, del que se esperaba que guiara a sus hombres por sí mismo y no dejara ninguna campaña en manos de sus lugartenientes. Debido a ello, en los primeros tiempos no hubo ninguna capital: la capital era cualquier lugar donde en aquel momento acamparan el jan y su ejército. Todo el aparato del estado se regía como un ejército, y la administración acompañaba a los soldados en su marcha. Aquella intrincada cultura militar se gestionaba con notable eficacia. Había dos objetivos políticos principales: la hegemonía mundial y la perpetuación de la dinastía gobernante, que justificaban toda crueldad. Se trataba de una ideología similar a la del antiguo estado absolutista, que había creído que, cuanto mayor fuera el poder del soberano, mayor sería la paz y la seguridad del estado. Los decretos de todos los monarcas de una dinastía seguían siendo válidos en tanto la familia permanecía en el poder, marginando a todos los demás sistemas legales. Todos los altos cargos del gobierno se otorgaban a miembros de la familia y a sus clientes y protegidos locales, que se incorporaban al séquito del gran ejército nómada, el corazón del estado.



Apenas podría hallarse mayor contraste con el igualitarismo del islam; sin embargo, en cierto sentido se trataba de una continuación de la militarización de la sociedad que había tenido lugar en los últimos años del califato abasí, cuando los emires habían gobernado desde guarniciones, dejando a los civiles y a los ulemas a merced de sus propios recursos. Siempre había existido la posibilidad de que los militares intervinieran más en los asuntos civiles cuando un emir lograba algo que se pareciera a una cierta estabilidad. En alguna medida, eso fue lo que ocurrió bajo los gobiernos mongoles, que fueron lo bastante poderosos para imponer nuevas restricciones a los ulemas. Ya no se permitiría que la *sharia* fuera un código potencialmente subversivo. En el siglo XV se acordó que los ulemas ya no podían usar

su propio juicio independiente (*ichtihad*) en la elaboración de leyes innovadoras: se dijo que «las puertas de la *ichtihad*» se habían cerrado. Los musulmanes se vieron obligados a adaptarse a las normas de las autoridades del pasado. La *sharia* se había convertido en un sistema de normas establecidas que no pudieran poner en peligro el derecho dinástico, más dinámico, de la casa gobernante.

La irrupción de los mongoles en la vida musulmana había sido traumática: habían dejado a su paso un rastro de ciudades y bibliotecas arruinadas, además de la recesión económica. Pero una vez hubieron logrado la victoria, los mongoles reconstruyeron a una grandiosa escala las ciudades que habían devastado. Asimismo establecieron brillantes cortes, que fomentaron la ciencia, el arte, la historia y la mística. Por horroroso que hubiera sido el azote mongol, los soberanos mongoles se sentían fascinados por sus súbditos musulmanes. Sus estructuras políticas seguían siendo duraderas y, como veremos, influirían en los imperios musulmanes posteriores. El poder de los mongoles había sugerido nuevos horizontes. Parecía que habían estado a punto de conquistar el mundo, y habían constituido el anuncio de un nuevo tipo de imperialismo, que unía la posibilidad de un dominio universal a la destrucción masiva. El esplendor de sus estados era deslumbrante, al mismo tiempo que socavaba las ideas preconcebidas de los musulmanes. Pero estos no se limitaron a quedarse estupefactos ante los horrores por los que habían pasado ni ante la derrota política que representaban aquellos estados mongoles. El islam es una fe muy resistente. Con frecuencia, a lo largo de su historia los musulmanes han respondido positivamente ante el desastre, y lo han utilizado constructivamente para obtener nuevas ideas religiosas. Y lo mismo hicieron después de las invasiones mongolas, cuando la gente percibió con claridad que el mundo que había conocido tocaba a su fin, pero también que era posible un orden mundial completamente nuevo.

Esto resultaba claramente manifiesto en la visión del místico sufí Yalal al-Din Rumi (1207-1273); a pesar de ser él mismo víctima de los mongoles, sus enseñanzas expresaban el sentimiento de posibilidad ilimitada que estos trajeron consigo. Rumi había nacido en Jurasán; su padre era ulema y maestro sufí, y él mismo era experto en *fiq*, teología y literatura árabe y persa. Su familia se vio obligada a huir para escapar de las hordas mongolas. Llegaron como refugiados a Konya, la capital del sultanato de Rum, en Anatolia. La espiritualidad de Rumi estaba inundada por un sentimiento de abandono cósmico y de separación de Dios, la fuente divina. La mayor desgracia que podría ocurrirle a cualquier ser humano —insistía Rumi— era que no sintiera el dolor de la separación, que era el que espoleaba al hombre o a la mujer a la búsqueda religiosa. Debíamos ser conscientes de nuestra insuficiencia y de que nuestra noción del yo era ilusoria. Nuestro ego nos ocultaba la realidad, y cuando nos libráramos del egotismo y del egoísmo, descubriríamos que Dios era lo único que quedaba.

Rumi era un «sufí ebrio». Su vida espiritual y personal pasaba de un extremo emocional a otro; buscaba el éxtasis en la danza, el canto, la poesía y la música, y a los miembros de la orden que fundó se les conoce como «derviches danzantes», o

«torneros», a causa de su majestuosa danza giratoria, que induce un estado de extática trascendencia. A pesar de su evidente inestabilidad, ya en vida sus discípulos le denominaron *maʿwlana* («nuestro señor»), y su orden (*maʿwlaʾw* o *mevlevi*: derviches «de nuestro señor») tiene una gran influencia en Turquía todavía en la actualidad. A su gran obra, los *Maznaʿwi* («Dísticos»), se la califica como las «escrituras sufíes». Mientras que ibn al-Arabi escribía para los intelectuales, Rumi instaba a todos los seres humanos a que vivieran más allá de sí mismos y a que trascendieran las rutinas de la vida cotidiana. Los *Maznaʿwi* celebran el tipo de vida sufí, que puede hacer de cualquiera el indómito héroe de una batalla que se libra perpetuamente en el cosmos y dentro del alma. Las invasiones mongolas habían originado un movimiento místico que ayudó a que la gente aceptara la catástrofe que había experimentado en los niveles más profundos de su mente, y Rumi constituye su más importante figura y ejemplo. Las nuevas *tariqa* sufíes fundadas en aquella época hacían hincapié en el ilimitado potencial de la vida humana. Los sufíes podían experimentar en el plano espiritual lo que los mongoles habían estado a punto de lograr en la política terrenal.

Otros respondieron a los trastornos de aquel período de forma muy distinta. La destrucción producida por las invasiones, en las que tanto se había perdido, dio lugar a una intensificación del conservadurismo que siempre había caracterizado a la sociedad agraria. Cuando los recursos eran limitados resultaba imposible fomentar la inventiva y la originalidad del modo en que lo hacemos hoy en el Occidente moderno, en que esperamos saber más que la generación de nuestros padres y que nuestros hijos experimenten un avance aún mayor. Ninguna sociedad anterior a la nuestra podía permitirse el constante reciclaje de personal y el continuo reemplazo de infraestructuras que la innovación a tal escala requiere. En consecuencia, en todas las sociedades premodernas, incluyendo la de la Europa agraria, la educación estaba destinada a preservar lo que ya se había logrado y a poner freno a la ingenuidad y la curiosidad del individuo, que podría socavar la estabilidad de una comunidad que carecía de medios para integrar o explotar las ideas nuevas. En las madrasas, por ejemplo, los alumnos aprendían antiguos textos y comentarios de memoria, y la enseñanza consistía en una explicación palabra por palabra de un libro de texto estándar. Los debates públicos entre eruditos daban por sentado que uno de los polemistas tenía razón, mientras que el otro estaba equivocado. En aquel tipo de estudio, basado en preguntas y respuestas, no cabía la idea de permitir el choque de dos posturas opuestas para elaborar una nueva síntesis. Así, las madrasas promovían la aceptación de aquellas nociones que podían unir a los musulmanes de todo el mundo, al tiempo que señalaban las ideas heterodoxas que causaban disensión y tentaban a la gente a abandonar el camino recto y a seguir su propio rumbo.

En el siglo XIV el estudio y la observación de la *sharia* constituía el único tipo de devoción que aceptaban todos los musulmanes, sunníes y shiíes, sufíes y *faylasuf*. En aquella época, a los ulemas les gustaba creer que aquellas leyes existían desde los mismos comienzos de la historia islámica. Así, aunque algunos sufíes, como Rumi,

empezaban a vislumbrar nuevos horizontes, muchos de los ulemas creían que nunca cambiaría nada; en consecuencia, estaban contentos de que las «puertas de la *ichtihad*» estuvieran cerradas. Después de la pérdida de tantos conocimientos del pasado, la destrucción de manuscritos y la matanza de eruditos, era más importante recuperar lo perdido que inaugurar nuevos cambios. Dado que el código militar mongol no contemplaba ninguna medida destinada a la sociedad civil, los ulemas siguieron gobernando la vida de los creyentes, y su influencia tendió a ser conservadora. Mientras que los sufíes como Rumi creían que todas las religiones eran válidas, hacia el siglo XIV los ulemas habían transformado el pluralismo del Corán en un duro sectarismo, que consideraba todas las demás tradiciones reliquias irrelevantes del pasado. Se prohibió a los no musulmanes visitar las ciudades santas de La Meca y Medina, y hacer comentarios insultantes sobre el profeta Mahoma se convirtió en una ofensa capital. No resulta sorprendente que el trauma de las invasiones hiciera sentirse inseguros a los musulmanes: los extranjeros no solo eran sospechosos, sino que podían llegar a ser tan letales como los mongoles.

Sin embargo, hubo ulemas que se negaron a aceptar el cierre de las «puertas de la *ichtihad*». A lo largo de toda la historia islámica, en los momentos de grave crisis política —especialmente durante un período de invasión extranjera— con frecuencia surgía un reformador (*muchdadid*) que solía renovar la fe islámica de modo que se adaptara a las nuevas condiciones. Estas reformas seguían a menudo una pauta similar: eran conservadoras, puesto que trataban de volver de nuevo a los fundamentos en lugar de crear una solución totalmente innovadora; pero en su deseo de regresar al prístino islam del Corán y la *sunna*, los reformadores solían actuar de forma iconoclasta, deshaciéndose de posteriores innovaciones medievales que habían pasado a considerarse sagradas. Asimismo, se mostraban recelosos frente a las influencias extranjeras y las adiciones foráneas, que, para ellos, corrompían la pureza de la fe. Este tipo de reformador se convertiría en una característica distintiva de la sociedad musulmana. Muchas de las personas a las que en nuestros días se denomina «fundamentalistas musulmanes» corresponden exactamente a este antiguo patrón establecido por los *muchdadid*.

En el mundo posmongol, el gran reformador de la época fue Ahmad ibn Taymiya (1263-1328), un ulema de Damasco que había sufrido terriblemente a manos de los mongoles. Ibn Taymiya procedía de una antigua familia de ulemas que pertenecían a la *madhab* hanbalí, y deseaba reforzar los valores de la *sharia*. Declaró que, aunque los mongoles se hubieran convertido al islam, en realidad eran infieles y apóstatas, puesto que habían promulgado el *yasa* en lugar de la *sharia*. Como un auténtico reformador, atacó, por falsas, las innovaciones islámicas que habían tenido lugar después del Profeta y los *rashidun*: el shiísmo, el sufismo y la *falsafa*. Pero también planteaba un programa positivo. En aquellos tiempos cambiantes había que actualizar la *sharia* para que se adaptara a las circunstancias que en aquel momento vivían los musulmanes, aun cuando ello supusiera deshacerse de una gran parte de la *fiq*, que se había

desarrollado durante siglos. Resultaba esencial, pues, que los juristas utilizaran la *icbtihad* para encontrar una solución jurídica conforme al espíritu de la *sharia*, aunque infringiera la letra de la ley tal como se había interpretado en la época más reciente. Ibn Taymiya era un personaje inquietante para la clase dominante. Puede que su retorno a los fundamentos del Corán y la *sunna*, y su negación de una gran parte de la rica espiritualidad y filosofía del islam, fueran reaccionarios; pero a la vez eran también revolucionarios. Ibn Taymiya escandalizó a los ulemas conservadores, que se aferraban a las respuestas de los libros de texto, y criticó al gobierno mameluco de Siria por realizar prácticas que contravenían la ley islámica tal como él la entendía. Fue encarcelado, y se dice que murió de tristeza debido a que sus carceleros no le permitieron escribir. Pero las personas corrientes de Damasco le apreciaban, puesto que podían darse cuenta de que sus reformas de la *sharia* eran liberales y de que había tenido en cuenta sus intereses. Su funeral se convirtió en una masiva manifestación de reconocimiento popular.

El cambio podía resultar emocionante, pero también era perturbador. En Túnez, Abd al-Rahman ibn Jaldún (1332-1406) observaba cómo caía una dinastía tras otra en el Magreb, la región occidental del mundo islámico. La peste destruía comunidades enteras. Las tribus nómadas habían emigrado desde Egipto al norte de África, causando una devastación masiva y la consecuente decadencia de la sociedad beréber tradicional. El propio Ibn Jaldún había emigrado a Tunicia desde España, donde los cristianos habían iniciado la «reconquista» del territorio musulmán, tomando Córdoba en 1236 y Sevilla en 1248. Todo lo que quedaba del floreciente reino musulmán de al-Andalus era la ciudad-estado de Granada, que sería finalmente conquistada por los cristianos en 1492, por fortuna después de que se hubiera construido el magnífico palacio de la Alhambra, a mediados del siglo XIV. El islam se hallaba claramente en crisis: «Cuando se da una total alteración de las circunstancias —reflexionaba Ibn Jaldún—, es como si toda la creación hubiera cambiado y todo el mundo se hubiera transformado, como si hubiera una nueva creación, un renacimiento, un mundo que viniera de nuevo a la existencia»^[28].

Ibn Jaldún deseaba descubrir las causas subyacentes de ese cambio. Probablemente fue el último *faylasuf* hispanoárabe; su gran innovación consistió en aplicar los principios del racionalismo filosófico al estudio de la historia, hasta entonces considerada poco digna de la atención del filósofo, puesto que trataba solo de acontecimientos breves y pasajeros, y no de verdades eternas. Sin embargo, Ibn Jaldún creía que, tras el flujo de los incidentes históricos, había leyes universales que gobernaban los destinos de la sociedad. Decidió que era el fuerte sentimiento de solidaridad de grupo (*asabiya*) lo que permitía sobrevivir a un pueblo y, si las circunstancias eran las adecuadas, someter a otros pueblos. Esa conquista significaba que el grupo dominante podía absorber los recursos de los pueblos sometidos, desarrollar una cultura y una vida urbana compleja. Pero en la medida en que la clase dominante se acostumbraba a un tipo de vida lujoso, caía en la autocomplacencia y

perdía su vigor. Dejaba de prestar la suficiente atención a sus súbditos, aparecían la envidia y las luchas internas, y la economía empezaba a declinar. Entonces el estado se hacía vulnerable a un nuevo grupo tribal o nómada cuya *asabiya* se hallara en plena efervescencia, y todo el ciclo se iniciaba de nuevo. La obra maestra de Ibn Jaldún, *Al-Muqaddima*, una introducción a la historia, aplicaba su teoría a la historia del islam, y en los años venideros muchos musulmanes forjadores de estados la leerían con atención, como también lo harían los historiadores occidentales del siglo XIX, que considerarían a Ibn Jaldún un pionero de su estudio científico de la historia.

Ibn Jaldún pudo presenciar la decadencia de los estados mongoles durante la segunda mitad del siglo XIV, lo que confirmaba claramente su teoría. Su *asabiya* originaria había alcanzado su punto culminante, habían caído en la autocomplacencia y todo estaba dispuesto para que otros grupos dominantes tomaran el control. Parecía probable que los nuevos líderes no vinieran de los territorios centrales del islam, sino de los límites del mundo musulmán, que no se habían sometido al dominio mongol. En aquella época, el Imperio mameluco de Egipto y Siria también había iniciado su declive. En su momento de máximo esplendor los mamelucos habían creado una vibrante sociedad, con un fuerte espíritu corporativo, y una floreciente cultura. Pero en el siglo XV las necesidades del imperio habían sobrepasado a sus recursos, y, como cualquier otro estado agrario, había empezado a desmoronarse.

El gobernante que más plenamente expresó el espíritu de la época fue un turco originario del valle del *Sir Daria*, que había crecido en el estado mongol *yagatai*, en Samarcanda, y era un ardiente defensor del ideal mongol. Timur (1336-1405), conocido como Timur Lang («Timur el Cojo») debido a su pronunciada cojera, y como Tamerlán en Occidente, tomó el poder del decadente Imperio *yagatai*, se proclamó de ascendencia mongola y empezó a reconquistar el antiguo territorio mongol con el salvajismo que había caracterizado a las invasiones originarias. Timur combinaba su sed de triunfos y su ansia de destrucción con su pasión por el islam, y debido a que encarnaba de forma tan perfecta el entusiasmo de su época se convirtió en un héroe popular. Erigió magníficos edificios en Samarcanda, donde presidía una espléndida corte. Su versión del islam —intolerante, cruel y violenta— tenía muy poca relación con la devoción conservadora de los ulemas o con la doctrina sufí del amor. Timur se consideraba a sí mismo la cólera de Alá, enviado para castigar a los emires musulmanes por sus prácticas injustas. Su principal preocupación era establecer el orden y castigar la corrupción, y aunque sus súbditos temían su brutalidad, también apreciaban la fortaleza de su gobierno tras la desintegración de los últimos años. Como los mongoles antes que él, Timur parecía imparable, y durante un tiempo dio la impresión de que lograría conquistar el mundo. En 1387 había sometido íntegramente las tierras altas de Irán y las llanuras de Mesopotamia. En 1395 conquistó la antigua Horda de Oro, en Rusia, y en 1398 bajó hasta la India, donde exterminó a miles de prisioneros hindúes y devastó Delhi. Dos años después había

conquistado Anatolia, saqueado Damasco y perpetrado una matanza en Bagdad. Finalmente, en 1404, partió hacia China, donde sería asesinado al año siguiente.

Nadie fue capaz de mantener intacto el imperio de Timur. Era evidente que la conquista del mundo seguía siendo un sueño imposible; pero el descubrimiento de las armas de fuego durante el siglo XV permitiría a otros nuevos gobernantes musulmanes establecer imperios importantes, aunque más manejables, a finales de aquel mismo siglo y comienzos del XVI, que también tratarían de unir el ideal mongol con el islam. Esos nuevos imperios arraigarían en la India, Azerbaiyán y Anatolia.

El sultanato de Delhi había sido establecido durante el siglo XIII, y a principios del XIV el islam estaba sólidamente asentado en la cuenca del Ganges hasta Bengala. En las regiones montañosas, unos pocos hindúes rajputas, la clase dominante india, se mantuvieron independientes; pero la mayoría de los hindúes aceptaron la supremacía musulmana. Esto no resulta tan sorprendente como podría parecer. El sistema de castas restringía el ejercicio de la autoridad política a un limitado número de familias, pero cuando estas se hubieron agotado los hindúes estuvieron dispuestos a aceptar a cualquiera en su lugar, con tal que ello no infringiera las normas relativas a las castas. Como extranjeros, los musulmanes no estaban vinculados por aquellas restricciones, y contaban con el respaldo de una poderosa sociedad internacional. Los musulmanes seguían siendo minoría en la India. Los miembros de algunas castas y oficios inferiores, incluyendo a algunos «intocables», se convirtieron al islam, a menudo como resultado de la predicación de *pir* sufíes; pero la mayoría conservaron su fe hindú, budista o jainí. No es cierto, como frecuentemente se afirma, que los musulmanes destruyeran el budismo en la India. Solo hay evidencias de un ataque a un monasterio, y no existe ningún dato concreto que respalde la posibilidad de una matanza generalizada. En 1330 la mayor parte del subcontinente había reconocido la autoridad del sultanato de Delhi, pero el imprudente gobierno de los sultanes dio origen a diversas rebeliones entre los emires musulmanes, y se hizo evidente que el sultanato era demasiado grande para que lo gobernara una sola persona. El poder central se desintegró de la manera habitual, y los emires pasaron a gobernar sus propios estados con la ayuda de los ulemas. Hasta la invención de la pólvora, el sultanato de Delhi siguió siendo una potencia más en la India musulmana.

En los límites de los estados mongoles, los guerreros *ghazi* habían pasado a gobernar sus propios emiratos, reconociendo a los soberanos mongoles como sus señores. Estos estados *ghazi* solían ser religiosos, con una fuerte tendencia al sufismo. En Azerbaiyán y Anatolia se formaron *tariqa* que adaptaron algunas de las formas más audaces del sufismo al espíritu revolucionario de la antigua *shia*. Estas revivieron la «extremista» teología *ghuluww* que había inspirado a los primeros shiíes, venerando a Alí como a una encarnación de lo divino, creyendo que sus emires muertos se habían «ocultado» y, con frecuencia, venerando a su líder como el *mahdi*, que había regresado para inaugurar una nueva época de justicia. Los derviches *bejtashi*, en Anatolia, que tuvieron una amplia aceptación popular, predicaban el inminente advenimiento de un

nuevo orden que barrería las antiguas normas religiosas. Parecidamente iconoclasta era la orden safawí, de Azerbaiyán, que empezó como una *tariqa* sunní, pero que en el siglo XV se había dejado seducir por las ideas *ghuluww*, y cuyos miembros se calificaban a sí mismos de shiíes duodecimanos. Creían que su líder era descendiente del séptimo imán, y que, por lo tanto, era el único jefe legítimo de la *umma* musulmana. A principios del siglo XVI Ismail, *pir* de la orden, quien posiblemente creía ser una reencarnación del imán oculto, fundaría un Imperio shií en Irán.

Cuando los estados mongoles se derrumbaron, el conjunto de Anatolia se dividió en pequeños estados *ghazi* independientes, los cuales, desde finales del siglo XIII, empezaron a arrebatar pueblos y ciudades de manos del Imperio bizantino, entonces en declive. Uno de los más pequeños de dichos estados estaba gobernado por la familia Osmanlí, que durante los primeros años del siglo XIV se hizo cada vez más poderosa. En 1326 los osmanlíes, u otomanos, habían conquistado Bursa, que convertirían en su capital; en 1329 habían tomado Iznick, y en 1372 habían conquistado la mayor parte del territorio de Bizancio. Establecieron una nueva capital en Edirne (antigua Adrianópolis), y redujeron al emperador bizantino al papel de un aliado dependiente. El secreto del éxito otomano era la disciplina de su bien entrenada infantería, conocida como la «nueva tropa» (*yeni-sheri*, o «jenízaros»), un cuerpo integrado por esclavos. Murat I (1360-1389) se había convertido en el más poderoso de los soberanos musulmanes occidentales, y en 1372 ya estaba preparado para avanzar hacia los Balcanes y atacar los reinos independientes de Bulgaria y Serbia, las potencias más importantes de la península balcánica. En 1389 los otomanos derrotaron al ejército serbio en la batalla de Kosovo, en la Serbia central. Murat murió en la batalla, pero el príncipe serbio Hrelbeljanovic Lazar fue capturado y ejecutado. Esto supuso el final de la independencia serbia, y todavía hoy los serbios veneran al príncipe Lazar como a un mártir y un héroe nacional, además de alimentar un profundo odio al islam. Pero el avance otomano continuó, y para la mayoría de los súbditos bizantinos no fue en absoluto impopular. El antiguo imperio se había sumido en la confusión; los otomanos traían el orden y una economía revitalizada, y gran parte del pueblo se sintió atraído por el islam. Los otomanos sufrieron un importante revés en 1402, cuando Timur derrotó a su ejército en Angora (actual Ankara); pero tras la muerte de aquel pudieron consolidar de nuevo su poder, y en 1453 Mehmet II (1451-1481) logró conquistar la propia Constantinopla utilizando las nuevas armas de fuego.

Durante siglos, el Imperio bizantino, al que los musulmanes denominaron *Rum* («Roma»), había mantenido a raya al islam. Un califa tras otro se habían visto obligados a aceptar la derrota. Ahora, sin embargo, Mehmet el Conquistador había realizado el viejo sueño. Los musulmanes estaban a punto de iniciar una nueva era. Habían sobrevivido al trauma mongol y habían encontrado nuevas fuerzas. A finales del siglo XV el islam constituía el mayor bloque de poder del mundo. Había avanzado por Europa oriental hasta las estepas eurasiáticas, y había penetrado en el África

subsahariana siguiendo las huellas de los comerciantes musulmanes. En el siglo XIII los mercaderes musulmanes se habían establecido también a lo largo de la costa de los mares del sur, en África oriental, Arabia meridional y la costa occidental del subcontinente indio. Asimismo, estos mercaderes —cada uno de ellos un auténtico misionero de su fe— se habían establecido en Malaca en una época en la que el comercio budista se había colapsado, y pronto gozaron de un inmenso prestigio. Tras los comerciantes llegaron los predicadores sufíes, y en los siglos XIV y XV Malaca era ya predominantemente musulmana. Todo el mundo parecía volverse islámico: incluso quienes no vivían bajo el dominio musulmán descubrían que los musulmanes controlaban los mares y que cada vez que abandonaban su propia tierra habían de enfrentarse al islam. Ni siquiera cuando los navegantes europeos realizaron sus asombrosos descubrimientos a finales del siglo XV y principios del XVI pudieron desalojar a los musulmanes de las rutas marítimas. El islam parecía invencible, y ahora los musulmanes estaban preparados para establecer nuevos imperios, que se convertirían en los más poderosos y actuales del mundo.

4.

El triunfo del islam

El islam imperial (1500-1700)

El descubrimiento y explotación de la pólvora llevó al desarrollo de una tecnología militar que proporcionó a los gobernantes más poder sobre sus súbditos del que habían tenido nunca. Ahora podían controlar áreas más grandes y con mayor efectividad, con tal de que al mismo tiempo desarrollaran una administración eficaz y racionalizada. El estado militar, que ha constituido un rasgo distintivo de la política islámica desde la decadencia del poder abasí, podía mostrarse ahora en todo su esplendor. También en Europa los soberanos empezaban a forjar grandes estados centralizados y monarquías absolutas, con una maquinaria gubernamental más racionalizada. A finales del siglo XV y comienzos del XVI se crearon tres importantes imperios islámicos: el Imperio safawí, en Irán; el Imperio mogol, en la India, y el Imperio otomano, en Anatolia, Siria, norte de África y Arabia. También aparecieron otros impresionantes estados. En Uzbekistán, en las cuencas del *Sir Daria* y del *Oxus*, se formó un gran estado musulmán; en Marruecos se estableció otro estado, de tendencia shií; y aunque en aquella época los musulmanes competían con los comerciantes chinos, japoneses, hindúes y budistas por el control del archipiélago malayo, en el siglo XVI aquellos tomarían la delantera.

Era, pues, un período de triunfo. Sin embargo, los tres principales imperios parecían volver la espalda a las tradiciones igualitarias del islam, estableciendo monarquías absolutas. Casi cada una de las facetas de la vida pública se regía con precisión sistemática y burocrática, y los imperios desarrollaron una sofisticada administración. Todos ellos estaban influenciados por la idea mongola del estado-ejército, pero en sus políticas imperiales contaban también con los civiles, de modo que sus dinastías obtuvieron un mayor respaldo popular. Sin embargo, estos imperios eran muy distintos del antiguo estado abasí en un importante aspecto. Los califas abasíes y sus cortes nunca habían sido auténticas instituciones islámicas; nunca se habían sometido a las leyes de la *sharia* y habían desarrollado su propio sistema de valores mundano. Los nuevos imperios, en cambio, tenían una marcada orientación islámica, fomentada por los propios gobernantes. En el Irán safawí, el shiísmo se convirtió en la religión del estado; la *falsafa* y el sufismo constituyeron influencias dominantes en la política mogola, mientras que el Imperio otomano se regía íntegramente según las directrices de la *sharia*.

Pero los viejos problemas seguían sin resolver. Por muy piadoso que un determinado monarca absoluto pudiera parecer, su autocracia era fundamentalmente

opuesta al espíritu del Corán. La mayoría de la gente seguía viviendo en la pobreza y sufría las injusticias endémicas de la sociedad agraria. Había también nuevas dificultades. Tanto la India mogola como Anatolia, el corazón del Imperio otomano, eran lugares en los que los musulmanes eran relativamente recién llegados. En ambos tendrían que aprender a relacionarse con sus súbditos no musulmanes, que constituían la mayoría de la población. El establecimiento de un imperio shíi provocó una nueva y decisiva brecha entre sunníes y shíies, llevando a la intolerancia y a un agresivo sectarismo sin precedentes en el mundo islámico, pero muy similar al agrio conflicto entre católicos y protestantes que estalló al mismo tiempo en Europa. También estaba el desafío de la propia Europa, que hasta entonces había sido una región atrasada y de poco interés para los musulmanes. Sin embargo, Europa estaba empezando a desarrollar un tipo de civilización totalmente nuevo, libre de las restricciones de la sociedad agraria, que a la larga permitiría a Occidente no solo superar, sino también someter al mundo islámico. La nueva Europa estaba empezando a hacer alarde de su fuerza, pero en el siglo XVI aún no constituía una amenaza real. Cuando los rusos invadieron las ciudades musulmanas de Kazán y Astraján (1552-1556) e impusieron allí el cristianismo, los musulmanes aprovecharon su derrota para abrir nuevas rutas comerciales con la Europa meridional. Los navegantes ibéricos que habían descubierto las Américas en 1492 y habían abierto nuevas rutas marítimas alrededor del globo proporcionaron una mayor movilidad a los comerciantes portugueses. En la segunda mitad del siglo XVI, estos trataron de arruinar el comercio musulmán en los mares del sur llevando a cabo una especie de nueva cruzada en el mar Rojo. Estas hazañas de los portugueses fueron de gran importancia para Occidente, pero apenas tuvieron impacto en el mundo islámico. Los musulmanes estaban mucho más interesados en establecer un imperio shíi en Irán. Los espectaculares éxitos de los primeros safawíes supusieron un grave golpe para las expectativas sunníes: por primera vez en siglos, se había instaurado un estado shíi estable, poderoso y duradero en pleno corazón del islam.

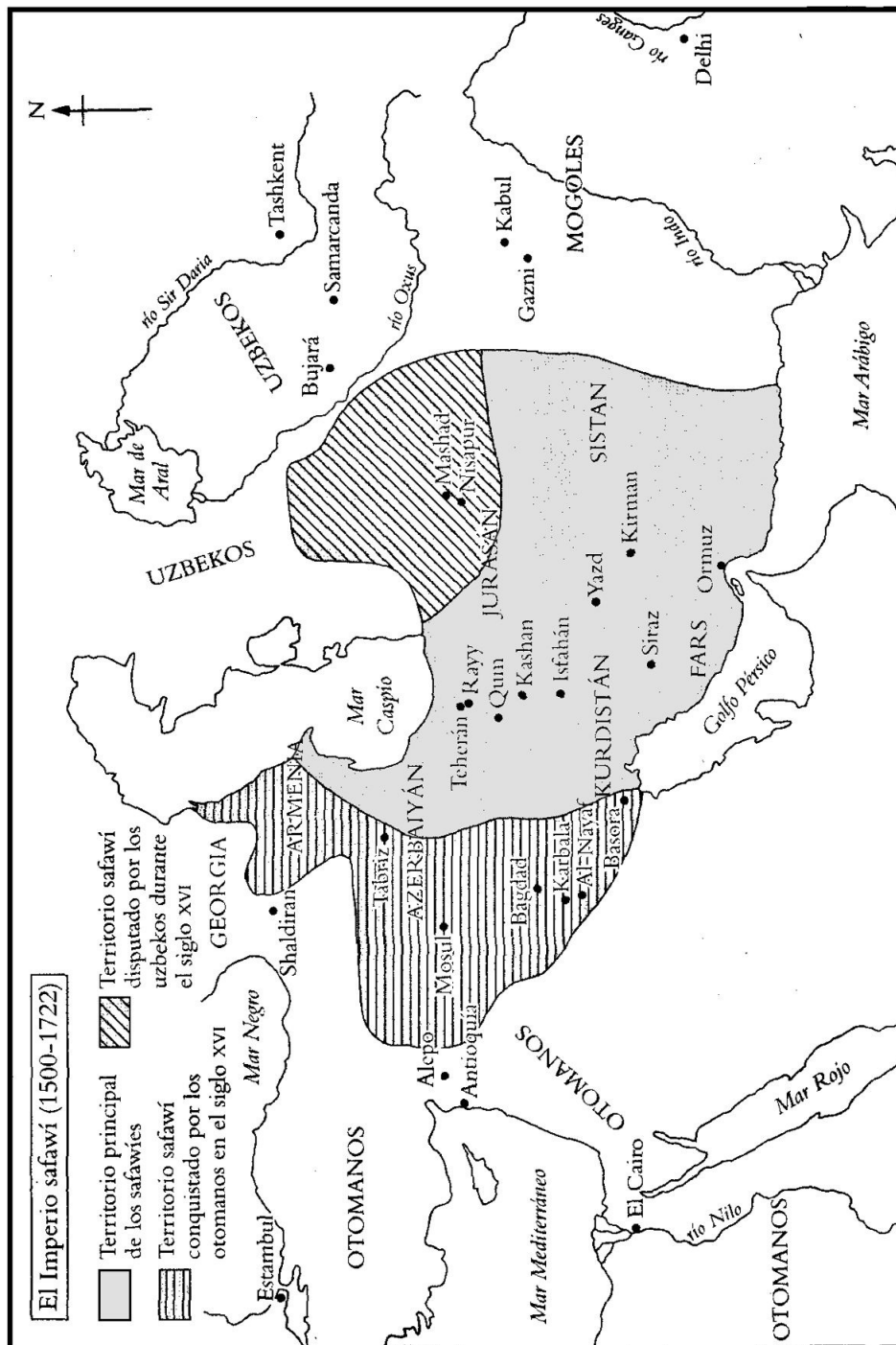
El Imperio safawí

La orden sufí safawí, de Azerbaiyán, que se había convertido al shiísmo duodecimano, durante algún tiempo había estado realizando *ghazu* contra los cristianos de Georgia y el Cáucaso; pero también había provocado la ira de los emires de Mesopotamia e Irán occidental. En 1500, Ismail, de dieciséis años, se convirtió en gran maestro de la orden y se propuso vengar a su padre, que había muerto a manos de los emires. En 1501 Ismail conquistó Tabriz en el curso de su campaña, y durante el siguiente decenio logró someter al resto de Irán. Entonces declaró que el shiísmo duodecimano sería la religión oficial de su nuevo imperio.

Aquello constituía una asombrosa novedad. Hasta la fecha, la mayoría de los shiíes habían sido árabes. En Irán había ya centros shiíes, en Rayy, Kashan y Jurasán, así como en la antigua plaza fuerte de Qum; pero la mayoría de los iraníes eran sunníes. En consecuencia, Ismail se propuso eliminar el sunnismo de Irán: se suprimieron las *tariqa* sufíes, y los ulemas fueron ejecutados o deportados. A los miembros de la administración se les exigió que maldijesen a los tres primeros *rashidun*, que habían «usurpado» el poder que por derecho le correspondía a Alí. Nunca antes un gobernante shií había intentado algo de tal envergadura; pero las armas modernas proporcionaban a la clase dirigente religiosa un nuevo poder de coacción. En los últimos doscientos años la tensión entre shiíes y sunníes se había ido reduciendo. Durante siglos, el shiísmo duodecimano había constituido una secta esotérica y mística, que se había retirado de la política en la creencia de que, en ausencia del imán oculto, ningún gobierno podía ser legítimo. ¿Cómo podía haber entonces un «shiísmo de estado»? Pero el *sha* Ismail no se guiaba por este razonamiento. Probablemente sabía muy poco de la ortodoxia duodecimana, puesto que suscribía el extremista y popular shiísmo *ghuluww* de las nuevas *tariqa*, que creía que la utopía mesiánica estaba a la vuelta de la esquina. Incluso es posible que dijera a sus seguidores que él era el imán oculto, y que había regresado para librar las batallas de los Últimos Días. Su *yihad* contra el islamismo sunní no acabó en Irán. En 1510 expulsó a los uzbekos sunníes de Jurasán, empujándoles hasta el norte del Oxus; también atacó a los otomanos sunníes, pero fue derrotado por el sultán Selim I en la batalla de Shaldiran, en 1514. Su intento de reprimir a los sunníes fuera de sus dominios fracasó, pero la ofensiva de Ismail dentro de Irán sí se vio coronada por el éxito. A finales del siglo XVII la mayoría de los iraníes eran firmemente shiíes, y así han permanecido hasta hoy.

El *sha* Ismail estableció un estado militar, pero contó en gran medida con los civiles, que dirigieron la administración. Como los antiguos monarcas sasánidas y abasíes, se calificaba al *sha* de la «Sombra de Dios en la Tierra»; pero la legitimidad safawí se basaba en la pretensión de Ismail de ser descendiente de los imanes. Sin embargo, los safawíes no tardaron mucho tiempo en darse cuenta de que su ideología extremista, que en la oposición despertara su celo revolucionario, no les sería de la misma utilidad una vez convertidos en la clase dirigente. El *sha* Abbas I (1588-1629) despojó a su burocracia de todas aquellas personas que sostenían puntos de vista *ghuluww*, importó a ulemas shiíes árabes del extranjero para que enseñaran a las gentes una forma más ortodoxa de shiísmo duodecimano, construyó madrasas para ellos y les proporcionó un generoso apoyo financiero. Bajo el reinado de Abbas el imperio alcanzó su cenit. Consiguió importantes victorias territoriales contra los otomanos, y su capital, Isfahán, disfrutó de un renacimiento cultural que, como el reciente Renacimiento italiano, obtuvo su inspiración del pasado pagano de la región, lo cual, en el caso de Irán, era tanto como decir de la antigua cultura persa preislámica. Fue este el período de los grandes pintores safawíes, como Bihzad (m. 1535) y Riza-i

Abbari (m. 1635), que produjeron luminosas y fantásticas miniaturas. Isfahán se convirtió en una magnífica ciudad de parques, palacios y enormes plazas públicas, con imponentes mezquitas y madrasas.



Sin embargo, los nuevos inmigrantes ulemas se hallaban en una situación extraña. Como grupo privado, nunca antes habían tenido sus propias madrasas shiíes, y siempre se habían reunido para estudiar y debatir en sus propias casas. Y también siempre, en principio, se habían mantenido distanciados del gobierno. Pero ahora se les pedía que se encargaran del sistema educativo y jurídico de Irán, además de realizar las tareas del gobierno de carácter más religioso. El *sha* les dio generosos

donativos y subvenciones que a la larga les hicieron económicamente independientes. Ellos consideraron que no podían rechazar aquella oportunidad única de propagar su fe, a pesar de lo cual siguieron recelando del estado, rechazaron los cargos oficiales en el gobierno y prefirieron que se les siguiera catalogando como súbditos. Su posición podía llegar a ser muy poderosa: según la ortodoxia duodecimana, eran los ulemas —y no los *shas*— los únicos representantes legítimos del imán oculto. De momento, sin embargo, los safawíes todavía podían mantenerles a raya, y los ulemas no podrían explotar plenamente su posición hasta que el conjunto del pueblo iraní se hubiera convertido a la *shia*. Pero su nuevo poder implicó que algunas de las manifestaciones más atractivas del shiísmo duodecimano permanecieran ocultas. En lugar de aspirar a una profunda exégesis mística, algunos de ellos se volvieron bastante prosaicos. Muhammad Baqir Majlisi (m. 1700) se convertiría en uno de los ulemas más influyentes de todos los tiempos, pero también haría gala de una nueva intolerancia shií. Trató de suprimir la enseñanza de la *falsafa* y de la mística (*irfan*) en Isfahán, y persiguió despiadadamente a los sufíes que quedaban. Desde aquel momento —afirmó— los ulemas deberían concentrarse en la *fiq*. Majlisi introdujo en el shiísmo iraní una desconfianza respecto a la mística y la filosofía que todavía sigue vigente en la actualidad.

Para reemplazar a las antiguas devociones sufíes, como el *dhikr* colectivo y el culto a los santos sufíes, Majlisi fomentó los rituales de duelo en honor de Husayn, el mártir de Karbala, con el fin de enseñar al pueblo los valores y la piedad de la *shia*. Se trataba de elaboradas procesiones donde se entonaban emotivos cantos fúnebres, mientras la gente gemía y lloraba a voz en grito. Estos ritos se convirtieron en una importante institución iraní. Durante el siglo XVIII se desarrolló la *taziya*, un drama religioso que representaba la tragedia de Karbala, y donde los asistentes, lejos de ser meros espectadores pasivos, pasaban a dar una emotiva respuesta llorando y golpeándose el pecho, y añadían su propia tristeza al sufrimiento del imán Husayn. Estos rituales proporcionaron una importante válvula de escape. Mientras gemía, se daba palmadas en la frente y lloraba desconsoladamente, el público despertaba en su interior ese anhelo de justicia que constituye el núcleo de la piedad shií, preguntándose por qué parece que siempre sufren los buenos y el mal prevalece casi constantemente. Pero Majlisi y los *shas* tuvieron buen cuidado de suprimir el potencial revolucionario de estos ritos. En lugar de protestar contra la tiranía en su propio país, se enseñaba a la gente a vituperar al islamismo sunní. En lugar de jurar que seguirían a Husayn en la lucha contra la injusticia, se enseñaba a la gente a verlo como un protector, que podía asegurarles su entrada en el Paraíso. El rito quedaba, pues, neutralizado y se ponía al servicio del *statu quo*, e instaba al pueblo a ponerse del lado de los poderosos y a preocuparse únicamente por sus propios intereses. Solo en la revolución iraní de 1978-1979 el culto volvería a convertirse en un medio para que los oprimidos expresaran sus agravios contra el gobierno corrupto.

Sin embargo, algunos de los ulemas permanecieron fieles a las antiguas tradiciones shiíes, y sus ideas inspirarían a los reformadores y revolucionarios hasta nuestra época, no solo en Irán, sino en todo el mundo musulmán. Mir Damad (m. 1631) y su discípulo Mulla Sadra (m. 1640) fundaron una escuela de filosofía mística en Isfahán, que Majlisi hizo todo lo posible por reprimir. Siguieron la tradición de Suhrawardi, uniendo filosofía y espiritualidad, y enseñando a sus discípulos disciplinas místicas que les permitiesen adquirir la noción del *alam al-mizal* y del mundo espiritual. Ambos insistían en que un filósofo tenía que ser tan racional y científico como Aristóteles, pero también tenía que cultivar el camino imaginativo e intuitivo a la verdad. Ambos eran completamente opuestos a la nueva intolerancia de algunos de los ulemas, a la que consideraban una perversión de la religión. La verdad no se podía imponer por la fuerza, y el conformismo intelectual era incompatible con la verdadera fe. Mulla Sadra consideraba también que la reforma política era inseparable de la espiritualidad. En su obra maestra, *Al-Afsan al-Arbaad* («El cuádruple viaje»), describía la formación mística que tenía que recibir un dirigente antes de poder empezar a transformar el mundo terrenal. Primero tenía que deshacerse de su ego, y recibir la iluminación divina y la comprensión mística de Dios. Era un camino que podía llevarle al mismo tipo de percepción espiritual de los imanes shiíes, aunque no, por supuesto, en el mismo nivel que ellos. El ayatolá Jomeini (1902-1989) se vería profundamente influenciado por las enseñanzas de Mulla Sadra, y en su último discurso al pueblo iraní antes de morir le pediría que continuara el estudio y la práctica de la *irfan*, puesto que no podía haber una auténtica revolución islámica a menos que hubiera también una reforma espiritual.

Mulla Sadra estaba profundamente preocupado por una idea totalmente nueva que poco a poco iba ganando terreno entre los ulemas de Irán, y que también tendría fatales consecuencias políticas en nuestros días. Un grupo que se denominaba a sí mismo *usulí* creía que los musulmanes comunes y corrientes eran incapaces de interpretar por sí solos los principios básicos (*usul*) de la fe. En consecuencia, debían buscar a uno de los ulemas instruidos y seguir sus directrices jurídicas, ya que solo estos tenían la autoridad del imán oculto. Los ulemas shiíes nunca habían aceptado cerrar «las puertas de la *ichtihad*» como los sunníes. De hecho, denominaban *mughtahid* a los juristas destacados, un término que designa a alguien que se ha ganado el derecho a ejercer el «razonamiento independiente» a la hora de formular la legislación islámica. Los usulíes enseñaban que incluso el propio *sha* debía obedecer las *fatwa* del *mughtahid* al que hubiera elegido como su mentor, puesto que necesitaba sus conocimientos jurídicos. Durante el siglo XVII los usulíes no obtuvieron un apoyo demasiado amplio, pero a finales de siglo, cuando ya estaba claro que el Imperio safawí se hallaba en declive, su postura se popularizó. Ahora la necesidad de establecer una fuerte autoridad jurídica que pudiera compensar la debilidad del estado se había convertido en algo fundamental.

En aquella época, el imperio había sucumbido al destino de toda economía agraria, y ya no podía hacer frente a sus responsabilidades. El comercio se había deteriorado, existía una gran inseguridad económica y los últimos *shas* se mostraban incompetentes. Cuando varias tribus afganas atacaron Isfahán, en 1722, la ciudad se rindió ignominiosamente. Uno de los príncipes safawíes escapó a la matanza, y con la ayuda del brillante pero implacable comandante Nadir Jan logró expulsar a los invasores. Durante más de veinte años, Nadir Jan, que se deshizo de su colega safawí y se convirtió en *sha*, mantuvo Irán unido y logró notables victorias militares. Pero era un hombre cruel y brutal, y en 1748 fue asesinado. Durante este período, dos acontecimientos cruciales dieron a los ulemas de Irán un poder sin parangón en ninguna otra parte del mundo musulmán. En primer lugar, cuando Nadir Jan trató —aunque sin éxito— de restablecer el islamismo sunní en Irán, los principales ulemas abandonaron el imperio y buscaron refugio en las ciudades santas shiíes de Al-Nayaf y Karbala (consagradas respectivamente a Alí y a Husayn). Inicialmente aquello pareció un desastre, pero en Al-Nayaf y Karbala, que se hallaban en el Iraq otomano, encontraron una base desde la que poder instruir a la gente fuera del alcance de los gobernantes temporales de Irán. En segundo término, durante el oscuro interregno que siguió a la muerte de Nadir Jan —de hecho, no habría una autoridad temporal en Irán hasta que Aga Muhammad, de la tribu turcomana de los qayaríes, lograra hacerse con el control del país en 1779 y fundara la dinastía qayarí— los ulemas se aprovecharon del vacío de poder. La postura usulí se hizo obligatoria, y los acontecimientos posteriores demostrarían que los ulemas podían ordenar la devoción y la obediencia del pueblo iraní mucho más eficazmente que cualquier *sha*.

El Imperio mogol

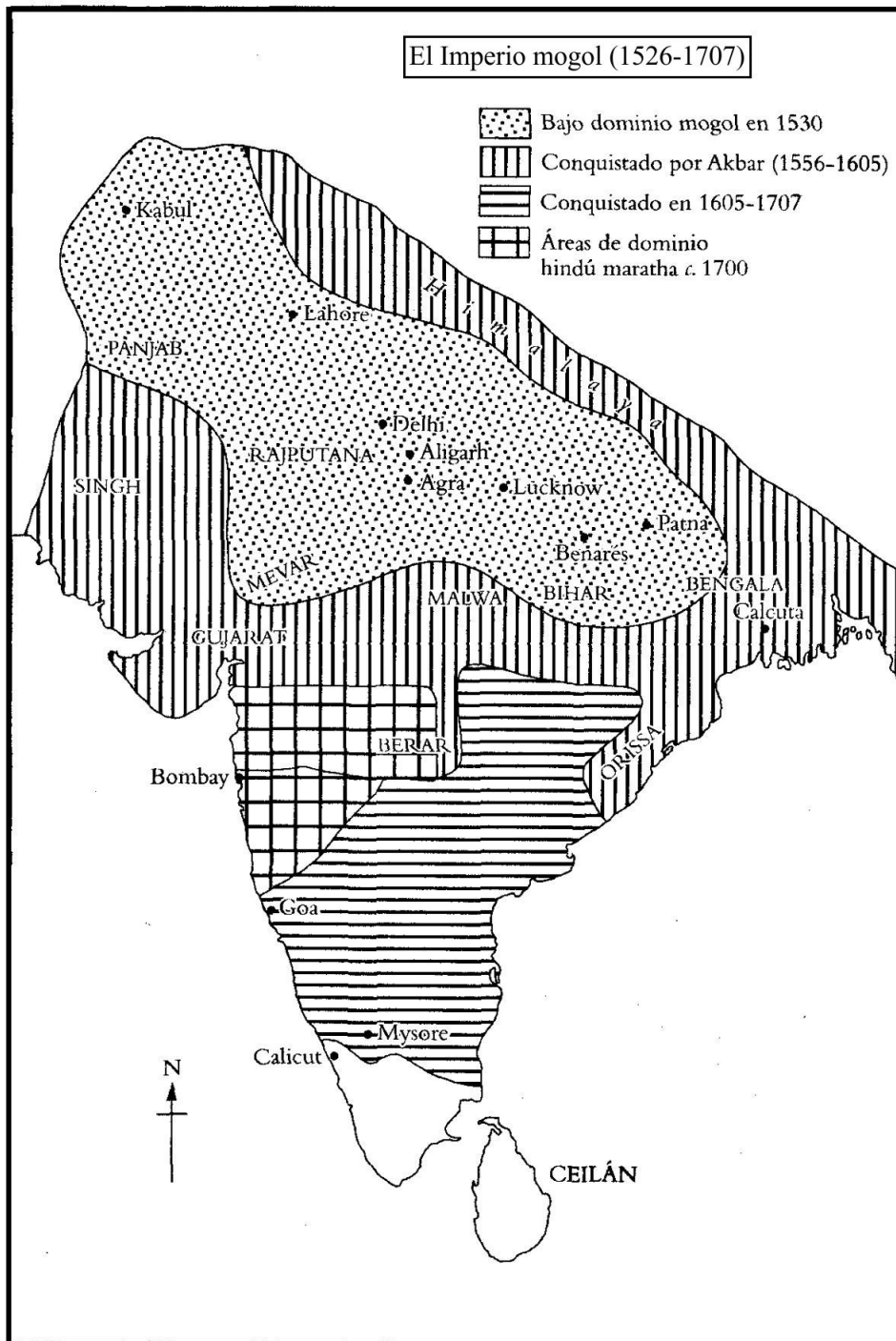
El trastorno ocasionado por la *yihad* shií de Ismail *Sha* contra el islamismo sunní fue, en parte, el responsable del establecimiento de un nuevo Imperio musulmán en la India. Su fundador, Babar (m. 1530), había sido aliado de Ismail, y durante la guerra entre los safawíes y los uzbekos se había refugiado en Kabul, en las montañas afganas, donde había logrado hacerse con el control de lo que quedaba del estado allí establecido por Timur Lang. Desde allí lograría establecer poco después una base de poder en el norte de la India, que trató de regir según las directrices mongolas que Timur había favorecido. Su estado no perduró, y se produjo una lucha de facciones entre los emires afganos que duró hasta 1555 y en la que Humayun, el más capaz de los descendientes de Babar, se hizo con el trono; aunque este murió casi inmediatamente, un regente de confianza mantuvo intacto el poder «mongol» (o «mogol») hasta que el hijo de Humayun, Akbar (1542-1605) alcanzó la mayoría de edad, en 1560. Akbar logró establecer un estado integrado en el norte de la India, donde fue reconocido como soberano indiscutible. Conservó el antiguo hábito

mongol de regir el gobierno central como un ejército bajo el mando directo del sultán. Estableció una eficiente burocracia, y, con la ayuda de sus armas de fuego, el Imperio mogol empezó a expandirse a expensas de otros gobernantes musulmanes, hasta llegar a controlar el Indostán, el Panjab, Malwa y el Decán.

Sin embargo, y a diferencia de Ismail, Akbar no oprimió ni persiguió a sus súbditos, ni tampoco trató de convertirlos a su propia fe. De haberlo hecho, su imperio no habría sobrevivido. Los musulmanes constituían una pequeña minoría gobernante en un país en el que nunca se había tratado de imponer la conformidad religiosa. Cada casta hindú tenía sus propias prácticas religiosas, y a los budistas, jacobitas, judíos, jainíes, cristianos, mazdeístas, sunníes e ismailíes se les permitía practicar su culto sin ningún obstáculo. Durante los siglos XIV y XV los hindúes de todas las castas, e incluso algunos musulmanes, habían unido sus fuerzas para establecer una forma de monoteísmo contemplativa y espiritualizada, que abjurara de la intolerancia sectaria. La religión sij, fundada por Guru Nanak (m. 1469), había surgido de aquellos círculos, insistiendo en la unidad y la compatibilidad del hinduismo y el islam. Sin embargo, siempre existía la posibilidad de una confrontación violenta. En la India el universalismo estaba firmemente establecido, y un estado intolerante habría ido en contra de la propia naturaleza de la cultura índica. Los gobernantes musulmanes eran conscientes de ello desde hacía tiempo, y habían empleado a hindúes tanto en su ejército como en su administración. Akbar acentuó esta tradición. Abolió la *yizya*, el impuesto que la *sharia* prescribía para los *dhimmi*; se hizo vegetariano para no ofender la sensibilidad hindú, y también renunció a la caza (un ejercicio con el que disfrutaba mucho). Akbar fue respetuoso con todas las religiones. Construyó templos para los hindúes, y en 1575 estableció una «casa de culto» donde los eruditos de todas las religiones pudieran reunirse para debatir. Asimismo, fundó su propia orden sufí, consagrada al «monoteísmo divino» (*tarwid-e ilahî*), basándose en la creencia coránica de que el Dios único podía revelarse en cualquiera de las religiones rectamente guiadas.

Aunque ciertamente se mantenía fiel al espíritu del Corán, el pluralismo de Akbar era muy distinto del sectarismo radical que se había desarrollado en algunos círculos de la *sharia*, y se hallaba a años luz de la intolerancia del reciente conflicto entre sunníes y shiíes. Pero cualquier otra política habría resultado desastrosa en la India. Al principio de su reinado Akbar había cortejado a los ulemas, pero nunca estuvo demasiado interesado en la *sharia*. Se inclinaba más bien hacia el sufismo y la *falsafa*, ambas con tendencia a una visión universalista. Akbar deseaba forjar la sociedad modélica que habían descrito los *faylasuf*. Su biógrafo, el historiador sufí Abdulfazl Allami (1551-1602), le consideraba el rey-filósofo ideal. También creía que era el Hombre Perfecto que los sufíes creen que existe en cada generación para proporcionar una guía divina a la *umma*. Akbar forjaba una civilización, la cual —afirmaba Allami— ayudaría a la gente a cultivar tal espíritu de generosidad que el conflicto resultaría imposible. Se trataba de un estado que expresaba el ideal sufí de la *sulh-e kull* («paz

universal»), la cual constituía meramente un preludio del *mahabbat-e kull*, el «amor universal», que buscaría positivamente el bienestar material y espiritual de todos los seres humanos. Desde esta perspectiva la intolerancia no tenía sentido; el rey *faylasuf* ideal, como Akbar, estaba por encima de los prejuicios del sectarismo estrecho de miras.



Algunos musulmanes, sin embargo, se sintieron ofendidos por el pluralismo religioso de Akbar. Ahmad Sirhindi (m. 1625), quien también era sufi, consideró que este universalismo (del que echaba la culpa a Ibn al-Arabi) resultaba peligroso. Sirhindi proclamó que el Hombre Perfecto de su época era él, y no Akbar. Solo se

podía lograr la unidad con Dios cuando los musulmanes observaran piadosamente las leyes de la *sharia*, que en su opinión se estaba haciendo por entonces más sectaria. Sin embargo, en la primera parte del siglo XVII pocos musulmanes de la India suscribían los puntos de vista de Sirhindi. *Sha* Yahan, nieto de Akbar, que reinó desde 1627 hasta 1658, mantuvo la mayor parte de las políticas de aquel. Su Taj Mahal continuaba la tradición de su abuelo de mezclar los estilos arquitectónicos musulmán e hindú. En su corte protegió a los poetas hindúes, y las obras científicas musulmanas se tradujeron al sánscrito. Pero *Sha* Yahan tendía a mostrarse hostil con el sufismo, y su devoción se basaba más estrictamente en la *sharia* que la de Akbar.

Sha Yahan resultó ser una figura de transición. A finales del siglo ya era evidente que el Imperio mogol había iniciado su declive. Tanto el ejército como la corte se habían hecho demasiado costosos; los emperadores seguían invirtiendo en actividades culturales, pero descuidaban la agricultura, de la que dependía su riqueza. La crisis económica llegó a su punto culminante durante el reinado de Aurangzeb (1658-1707), quien creía que la respuesta estaba en una mayor disciplina en la sociedad musulmana. Su inseguridad se expresó en su odio a los musulmanes «herejes», así como a quienes se adherían a otras religiones. Sus políticas sectarias contaron con el apoyo de aquellos musulmanes que, como Sirhindi, estaban descontentos con el anterior pluralismo. En la India se suprimieron las celebraciones shiíes en honor de Husayn, se prohibió el vino por ley (lo que dificultó las relaciones con los hindúes), y el número de fiestas hindúes a las que asistía el emperador se vio drásticamente reducido. Se reinstauró la *yizya*, y se duplicaron los impuestos de los mercaderes hindúes. Pero lo peor fue que también se destruyeron templos hindúes en todo el imperio. La respuesta a todo esto mostró lo acertada que había sido la antigua tolerancia. Hubo serias revueltas, dirigidas por jefes hindúes y sij, y estos últimos iniciaron una campaña para tener su propio estado en el Panjab. Cuando murió Aurangzeb el imperio se hallaba en un estado lamentable, y nunca se recuperaría del todo. Sus sucesores abandonaron sus políticas sectarias, pero el daño ya estaba hecho. Incluso los musulmanes se mostraban desafectos: no había nada auténticamente islámico en el celo de Aurangzeb, puesto que la *sharia* predica la justicia para todos, incluyendo a los *dhimmi*. El imperio empezó a desintegrarse, y los funcionarios musulmanes locales tendieron a controlar sus regiones como unidades autónomas.

A pesar de ello, los mogoles lograron permanecer en el poder hasta 1739, y durante el siglo XVIII se produjo un acercamiento entre hindúes y musulmanes en la corte; cada uno de estos dos grupos aprendió a hablar la lengua del otro, y juntos tradujeron libros procedentes de Europa. Pero los jefes hindúes y sij de las regiones montañosas todavía seguían luchando contra el régimen, y en el noroeste las tribus afganas que habían derribado al Imperio safawí en Irán realizaron una tentativa — aunque sin éxito — de establecer un nuevo imperio musulmán en la India. Los musulmanes indios empezaron a sentirse incómodos con su situación, y sus problemas presagiaban muchas de las dificultades y debates que seguirían afectando a los

musulmanes durante el período moderno. Ahora sentían que eran una minoría acosada, y en una zona que no constituía —como los territorios centrales del Imperio otomano, en Anatolia— una región periférica, sino una de las culturas nucleares del mundo civilizado. No solo luchaban contra hindúes y sij, sino que los británicos también estaban estableciendo una fuerte presencia comercial, que se iba haciendo cada vez más política, en el subcontinente. Por primera vez, los musulmanes se enfrentaban a la perspectiva de verse gobernados por infieles, y, dada la importancia de la *umma* en la devoción islámica, eso resultaba profundamente perturbador. No era una simple cuestión política, sino que afectaba a los más profundos recovecos de su ser. La vida musulmana en la India se caracterizaría por una nueva sensación de inseguridad. ¿Se iba a convertir el islam simplemente en otra casta hindú? ¿Perderían los musulmanes su identidad cultural y religiosa, y se verían arrollados por tradiciones extrañas y distintas de las de Oriente Próximo, donde había nacido el islam? ¿Habían perdido acaso sus raíces?

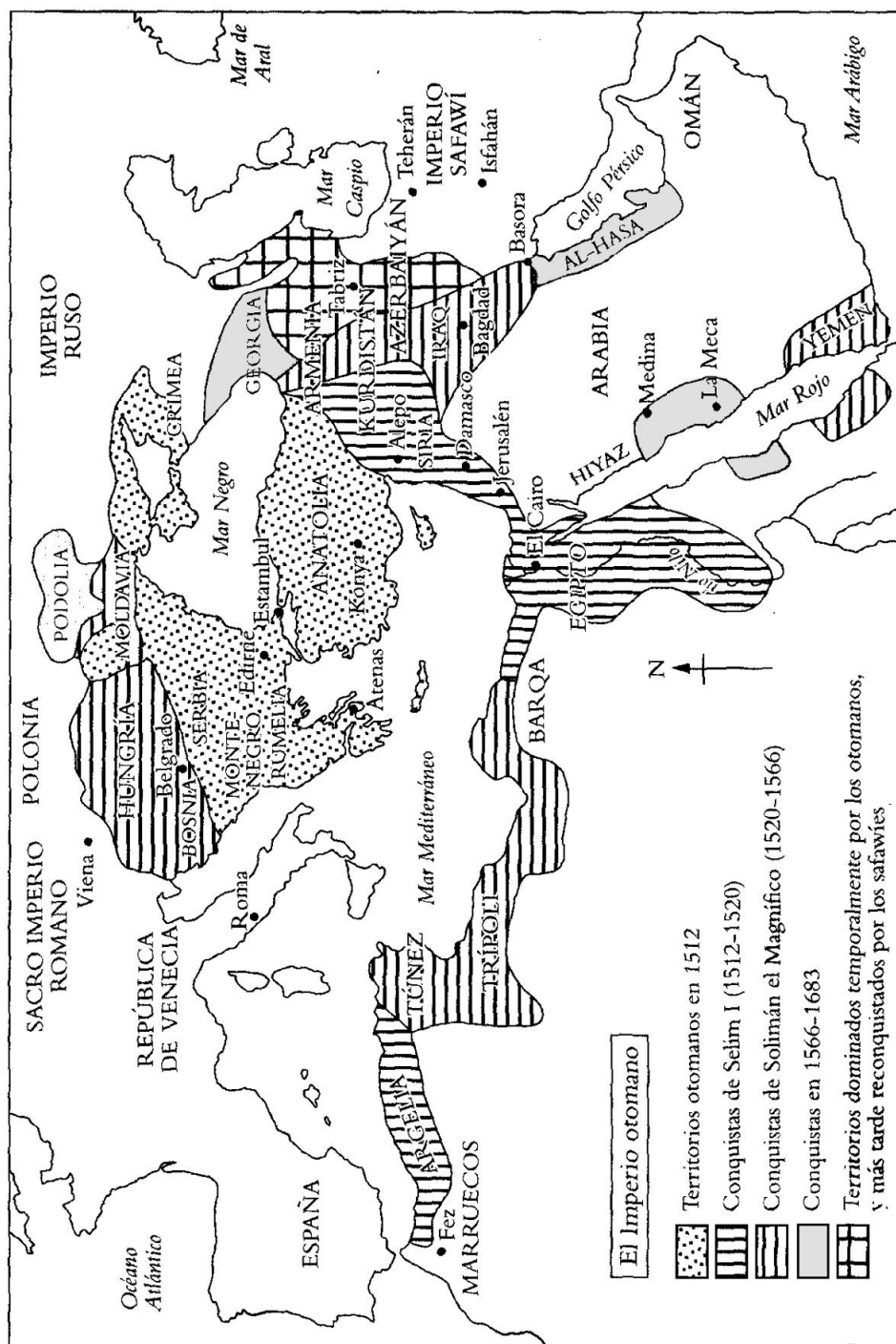
El pensador sufí *Sha Wali Ullah* (1703-1732) creía que la respuesta se hallaba en la postura de Sirhindi, y sus puntos de vista seguirían influyendo en los musulmanes de la India hasta bien entrado el siglo XX. De hecho expresaban la nueva sensación de acoso, y cuando los musulmanes sintieron que su poder de desvanecía en otras partes del mundo y experimentaron temores similares respecto a la supervivencia del islam, otros filósofos y reformadores llegarían a conclusiones similares. En primer lugar, los musulmanes debían unirse, enterrar sus respectivas diferencias sectarias y presentar un frente unido contra sus enemigos. Había que adaptar la *sharia* a las especiales condiciones del subcontinente, y convertirla en un medio para resistirse a la hinduización. Era esencial que los musulmanes obtuvieran ventaja tanto militar como políticamente. Hasta tal punto preocupaba esta cuestión a Wali Ullah que incluso apoyó la desastrosa tentativa afgana de revivir el poder musulmán. En el pensamiento musulmán había penetrado una actitud defensiva que seguiría caracterizando la devoción islámica durante el período moderno.

El Imperio otomano

Cuando los otomanos hubieron conquistado Constantinopla (que pasaría a denominarse Estambul) en 1453, se hallaron en situación de establecer un imperio, el cual, gracias a que pudo evolucionar de manera gradual, estaba más firmemente arraigado que los demás y se convertiría en el más fructífero y duradero de todos ellos. Los primeros jefes otomanos habían sido típicos gobernantes *ghazí*, pero en Estambul los sultanes establecieron una monarquía absoluta, basada en el modelo bizantino, con un elaborado ritual cortesano. El estado, sin embargo, se basaba principalmente en la antigua idea mongola, considerando el poder central como un enorme ejército a la disposición personal del sultán. El poder de Mehmet el Conquistador se basaba en el

apoyo de la nobleza balcánica, gran parte de la cual se convertía ahora al islam, y en la infantería —los jenízaros—, que tras la invención de las armas de fuego había adquirido mayor importancia. Los jenízaros —que, como esclavos conversos, eran extranjeros sin intereses territoriales— se convirtieron en una fuerza independiente, firmemente a favor de los sultanes. Los otomanos conservaban también el espíritu de su antiguo ideal, y se veían a sí mismos como la guarnición de un estado fronterizo, consagrado a la *yihad* contra los enemigos del islam. En el oeste se enfrentaban a la cristiandad, y en el este a los shiíes safawíes. Los otomanos se hicieron tan criminalmente sectarios como estos últimos, y hubo varias matanzas de shiíes que habitaban en los dominios otomanos.

La *yihad* tuvo un éxito arrollador. La campaña de Selim I (1467-1520) contra los safawíes, que había detenido el avance iraní, se convirtió en una victoriosa guerra de conquista que puso Siria y Egipto bajo el dominio otomano. También el norte de África y Arabia se incorporaron al imperio. En el oeste, los ejércitos otomanos continuaron su conquista de Europa, y antes de 1530 llegaron hasta las puertas de Viena. Los sultanes gobernaban ahora un imperio formidable, con una extraordinaria eficacia burocrática que no tenía rival en ningún otro estado de la época. El sultán no imponía la uniformidad a sus súbditos ni trataba de obligar a que los dispares elementos de su imperio formaran un único y enorme conjunto. El gobierno se limitaba a proporcionar un marco que permitía a los distintos grupos —cristianos, judíos, árabes, turcos, beréberes, mercaderes, ulemas, *tariqa* y gremios comerciales— convivir pacíficamente, realizando cada uno de ellos su propia contribución y siguiendo sus propias creencias y costumbres. El imperio era, pues, una colección de comunidades, cada una de las cuales reclamaba la inmediata lealtad de sus miembros. El imperio se dividía en provincias, regidas por un gobernador (*pasha*, «pachá» o «bajá»), que respondía directamente ante Estambul.



El imperio alcanzó su apogeo bajo el reinado de Solimán al-Qanuni («el legislador») (1520-1566), conocido en Occidente como el Magnífico. Bajo su gobierno el imperio alcanzó los límites de su expansión, y Estambul disfrutó de un renacimiento cultural caracterizado principalmente por una soberbia arquitectura, en especial la del arquitecto de la corte, Mimar Sinan (m. 1578). Las mezquitas otomanas que surgieron en todo el imperio compartían un estilo característico: todas ellas eran espaciosas, llenas de luz, con cúpulas bajas y altos minaretes. La corte protegió también la pintura, la historia y la medicina a gran escala; construyó un observatorio en 1579 y se interesó por los nuevos descubrimientos europeos en navegación y geografía. De hecho, existió un ávido intercambio de información con

Occidente durante aquellos años de expansión, en los que, a pesar de los logros de Europa, el estado otomano era el más poderoso del mundo.

Como los otros dos imperios, también el otomano dio a su estado una particular orientación islámica. Bajo el reinado de Solimán la *sharia* obtuvo un estatus más elevado que en cualquier otro estado musulmán anterior. Esta se convirtió en el derecho común oficial para todos los musulmanes, y los otomanos fueron los primeros en dar una estructura regular a los tribunales de la *sharia*. Los expertos jurídicos —los *qadi*, o «cadíes», que administraban la justicia en los tribunales; los *mufti*, o «muftíes», que interpretaban la ley, y los maestros de las madrasas— se convirtieron en un cuerpo gubernamental oficial, creando un vínculo moral y religioso entre el sultán y sus súbditos. Esto resultaba especialmente valioso en las provincias árabes, donde la asociación entre el estado y los ulemas ayudó a la gente a aceptar el dominio turco. Los ulemas no solo tenían el respaldo de la ley sagrada y, por tanto, daban legitimidad al régimen, sino que a menudo, puesto que eran originarios de una determinada provincia, actuaban como intermediarios esenciales entre la población autóctona y el gobernador turco.

Los súbditos otomanos estaban, en general, orgullosos de pertenecer a un estado basado en la *sharia*. El Corán enseñaba que una *umma* que viviera según la ley de Dios prosperaría, puesto que estaba en armonía con los principios fundamentales de la existencia. Los espectaculares éxitos de los primeros otomanos, cuya legitimidad se basaba en gran medida en su devoción a la ley revelada por Dios, parecían confirmar esa creencia. Los ulemas podían considerar también que el imperio era *su* estado, y que los otomanos habían alcanzado una rara integración entre política pública y conciencia musulmana. Pero esta asociación —por fructífera que resultara— tuvo una cara negativa, dado que, lejos de potenciar a los ulemas, a la larga acabaría por amordazarles e, incluso, desacreditarles. La *sharia* se había iniciado como un movimiento de protesta, y gran parte de su dinamismo se derivaba de su postura de oposición. Bajo el sistema otomano eso se perdió inevitablemente, y los ulemas se hicieron dependientes del estado. Como funcionarios del gobierno, el sultán y sus bajos podían controlarles —como en efecto hicieron— amenazándoles con retirarles sus subvenciones. Abu al-Sund Jola Shelebi (1490-1574), que planificó los principios de la alianza entre otomanos y ulemas, dejó claro que los cadíes derivaban su autoridad del sultán, guardián de la *sharia*, y, por tanto, estaban obligados a aplicar la ley según sus directrices. Así pues, se hizo que la *sharia* viniera a refrendar el sistema de la monarquía absoluta (ahora más poderosa que nunca), al que originariamente estaba destinada a oponerse.

Los ulemas shiíes de Irán se habían liberado del estado y habían obtenido el respaldo del pueblo. Muchos de los ulemas iraníes se convertirían en reformadores comprometidos y serían capaces de proporcionar a la gente un liderazgo efectivo contra los *shas* despóticos. Un significativo número de ellos se mostrarían abiertos a las ideas democráticas y liberales del período moderno. Pero en el Imperio otomano se

les había coartado; despojados de su carácter político, se hicieron conservadores y opuestos a cualquier cambio. Tras el reinado de Solimán, el plan de estudios de las madrasas se redujo: se eliminó el estudio de la *falsafa* en favor de una mayor concentración en la *fiq*. La postura islámica del Imperio otomano, un enorme estado *ghazi*, era absolutamente sectaria. Los musulmanes se consideraban los paladines de la ortodoxia contra los infieles, que presionaban desde todas partes. Los ulemas, e incluso los sufíes, se impregnaron de este sistema de valores, y cuando el imperio empezó a mostrar los primeros signos de debilidad esta tendencia se hizo aún más marcada. Mientras que la corte seguía abierta a las nuevas ideas que llegaban de Europa, las madrasas se convirtieron en centros de oposición a cualquier experimentación derivada de los infieles europeos. Así, por ejemplo, los ulemas se opusieron al uso de la imprenta para los libros islámicos. Se distanciaron de las comunidades cristianas del imperio, muchas de las cuales miraban hacia el nuevo Occidente con entusiasmo. La influencia de los ulemas en el pueblo marcó a los principales sectores de la sociedad otomana, haciéndolos resistentes a la idea del cambio en un momento en el que dicho cambio resultaba inevitable. Estancados en el antiguo sistema de valores, los ulemas se mostrarían incapaces de ayudar a la gente cuando la modernidad occidental golpeará al mundo musulmán, y este habría de buscar su guía en otra parte.

Ni siquiera el poderoso Imperio otomano estaba a prueba de las limitaciones de la sociedad agraria, que no pudo seguir el ritmo de su expansión. La disciplina militar se debilitó, de modo que los sultanes se encontraron con que ya no podían ostentar un poder absoluto. El hundimiento de la economía llevó a la corrupción y a los abusos tributarios. Las clases altas vivían en la opulencia, mientras las rentas disminuían; el comercio declinaba como resultado de una competencia europea más eficaz, y los gobernadores locales tendían a enriquecerse cuanto podían. Sin embargo, el imperio no se derrumbó, sino que mantuvo una vigorosa vida cultural durante todo el siglo XVII. En el siglo XVIII, sin embargo, el declive se hizo evidente, en especial en las regiones periféricas. Allí varios reformadores locales trataron de restaurar el orden por medio de la reforma religiosa.

En la península arábiga, Muhammad ibn Abd al-Wahab (1703-1792) logró escindir de Estambul y establecer un estado en Arabia central y el golfo Pérsico. Era un reformador clásico, en la tradición de Ibn Taymiya. Creía que la crisis de su época se podía afrontar mejor mediante un retorno fundamentalista al Corán y la *sunna*, y por medio del rechazo militante de todos los añadidos posteriores, que incluían la *fiq* medieval, la mística y la *falsafa*, que la mayoría de musulmanes consideraban ya parte de la normativa. Puesto que los sultanes otomanos no se ajustaban a su visión del auténtico islam, Abd al-Wahab declaró que eran apóstatas y merecían la muerte. En cambio, él trató de crear un enclave de fe pura, basada en su visión de la primera *umma*, en el siglo VII. Sus agresivas técnicas serían utilizadas por algunos fundamentalistas del siglo XX, un período aún de mayor cambio y malestar. El

wahabismo es la forma de islamismo que se practica todavía hoy en Arabia Saudí, una religión puritana basada en una interpretación estrictamente literal de la escritura y la más antigua tradición islámica.

En Marruecos, el reformador sufí Ahmad ibn Idris (1780-1836) abordó el problema de manera distinta. Su solución consistía en educar a las personas y hacerlas mejores musulmanes. Viajó extensamente por el norte de África y Yemen, instruyendo a la gente común y corriente en su propio dialecto, y enseñándoles cómo realizar correctamente rituales tan básicos como la azalá. En su opinión, los ulema no habían cumplido con su deber, se habían aislado en sus madrasas, interesados solo en las minucias de la *fiq*, y habían abandonado a la gente a sus propios recursos. Otros neosufíes —como se denominó a estos reformadores— realizaron misiones parecidas en Argelia y Medina. Muhammad ibn Alí al-Sanusi (m. 1832) fundó el movimiento sanusí, que actualmente sigue siendo la forma de islamismo predominante en Libia. Los neosufíes no tenían interés en el nuevo Occidente, ni tampoco lo conocían, pero desarrollaron ideas similares a las planteadas por la Ilustración europea mediante sus propias tradiciones místicas. Insistían en que la gente se basara en sus propias ideas, en lugar de hacerlo en las de los ulemas. Ibn Idris llegaba incluso a rechazar la autoridad de todos y cada uno de los pensadores musulmanes, excepto el Profeta. En consecuencia, instaba a los musulmanes a deshacerse de los viejos hábitos de respeto y a valorar lo nuevo, en lugar de aferrarse a las tradiciones del pasado. Su misticismo se basaba en la figura del Profeta, y enseñaba a las personas a tomar como modelo a un ser humano ideal en lugar de suspirar por un Dios distante, en una especie de humanismo devoto.

Obviamente, no había ninguna razón intrínseca por la que los musulmanes hubieran de rechazar el sistema de valores de la nueva Europa. Con los siglos habían cultivado virtudes que también resultarían cruciales para el Occidente moderno: la pasión por la justicia social, un estado igualitario, la libertad de expresión y, a pesar del ideal de la *tawhid*, una separación —de hecho, o (en el caso del shiísmo) por principio— entre religión y política. Pero a finales del siglo XIX los musulmanes más despiertos se habían visto forzados a reconocer que Europa les había superado. En sus primeros tiempos los otomanos habían infligido imponentes derrotas a las potencias europeas; pero en el siglo XVIII ya no podían defenderse de ellas, ni tratarlas como iguales. En el siglo XVI Solimán había concedido inmunidad diplomática a los comerciantes europeos. Los tratados conocidos como las Capitulaciones (debido a que se estructuraron en diversos *capita*, o apartados) establecían que a los comerciantes europeos que vivieran en territorio otomano no se les exigiría que observaran el derecho común; sus ofensas serían juzgadas según sus propias leyes y en sus propios tribunales, presididos por su propio cónsul. Solimán había negociado aquellos tratados con las naciones de Europa como un igual. Pero en el siglo XVIII era ya evidente que las Capitulaciones estaban debilitando la soberanía otomana, especialmente después de que, en 1740, se extendieran a los *millet* cristianos del imperio, que ahora estaban

«protegidos» como los europeos expatriados y dejaban de estar sujetos al control gubernamental.

A finales del siglo XVIII el Imperio otomano se hallaba en un estado crítico. El comercio había declinado todavía más; las tribus beduinas estaban fuera de control en las provincias árabes, y Estambul ya no lograba controlar suficientemente a los bajaes locales, que a menudo eran corruptos y explotaban a la población. Occidente, en cambio, pasaba de un triunfo a otro. Pero los otomanos no estaban excesivamente preocupados. El sultán Selim III trató de seguir el ejemplo europeo, suponiendo que una reforma militar al estilo occidental restauraría el equilibrio de poder. En 1789 inauguró varias escuelas militares con instructores franceses, donde los estudiantes aprendían lenguas europeas y estudiaban las nuevas ciencias de Occidente junto con las modernas artes marciales. Pero aquello no sería suficiente para contener la amenaza occidental. Los musulmanes no se habían dado cuenta aún de que Europa había desarrollado un tipo de sociedad completamente distinto desde que se estableciera el Imperio otomano, de que había superado irrevocablemente al islam y pronto se haría con el poder mundial.

A finales del siglo XVIII los tres grandes imperios estaban en declive. Ello no se debía a una esencial incompetencia o fatalismo del islam, como los europeos han supuesto a veces arrogantemente. Cualquier sociedad agraria tiene un período de vida limitado, y aquellos estados musulmanes, que representaban el último florecimiento del ideal agrario, simplemente habían llegado a un final natural e inevitable. En el período premoderno, los imperios occidentales y cristianos también habían experimentado su declive y su caída. Los estados islámicos ya se habían derrumbado antes; pero en cada ocasión los musulmanes habían podido surgir cual ave fénix de sus propias cenizas para alcanzar logros aún mayores. Esta vez, sin embargo, la situación era distinta. A finales del siglo XVIII la debilidad musulmana coincidió con el auge de un tipo de civilización completamente distinto en Occidente, y esta vez al mundo musulmán le iba a resultar mucho más difícil afrontar el desafío.

5.

Los problemas actuales del islam

La llegada de Occidente (1750-2000)

El auge de Occidente constituye un hecho sin paralelo en la historia universal. Durante siglos se había considerado a los países situados al norte de los Alpes una región atrasada, que se había adherido a la cultura grecorromana del sur y que gradualmente había ido desarrollando su propia versión peculiar del cristianismo y su propia forma de cultura agraria. Europa occidental quedaba muy por detrás del Imperio cristiano de Bizancio, donde el Imperio romano no se había colapsado como lo había hecho en Europa. En los siglos XII y XIII esos países del Occidente europeo acababan de situarse en el mismo nivel que las demás grandes culturas, y en el siglo XVI se había iniciado ya un importante proceso de transformación que permitiría a Occidente dominar al resto del mundo. El logro de tal ascendencia por un solo grupo constituye un hecho único. Es similar al auge de los árabes musulmanes como potencia importante en los siglos VII y VIII; pero los musulmanes no habían logrado la hegemonía mundial, ni tampoco habían desarrollado un nuevo modelo de civilización, como Europa empezó a hacer en el siglo XVI. Cuando los otomanos trataron de reorganizar su ejército al estilo occidental con la esperanza de contener la amenaza europea, sus esfuerzos estaban condenados al fracaso debido a que eran demasiado superficiales. Para derrotar a Europa en su propio terreno, una sociedad agraria tradicional tendría que transformarse de arriba abajo, y reformular íntegramente sus estructuras sociales, económicas, educativas, religiosas, espirituales, políticas e intelectuales. Y tendría que hacerlo muy rápidamente, una tarea imposible, dado que Occidente había necesitado casi trescientos años para lograr tal desarrollo.

La nueva sociedad de Europa y sus colonias americanas tenían una base económica distinta. En lugar de depender del excedente de la producción agrícola, se basaba en una tecnología y una inversión de capital que permitía a Occidente reproducir sus recursos indefinidamente, de modo que la sociedad occidental ya no estaba sujeta a las mismas restricciones que una cultura agraria. Esta importante revolución constituyó, de hecho, una segunda época axial, que exigía una revolución de las costumbres establecidas en varios ámbitos al mismo tiempo: político, social e intelectual. No se había planificado por adelantado, sino que había sido el resultado de un complejo proceso que había originado la creación de unas estructuras sociales seculares y democráticas. En el siglo XVI los europeos habían llevado a cabo una revolución científica que les proporcionó un control sobre el entorno mayor del que nadie había logrado nunca. Hubo nuevos inventos en medicina, navegación,

agricultura e industria. Ninguno de ellos resultaba decisivo por sí solo, pero su efecto acumulativo fue radical. Hacia 1600 las innovaciones se daban a tal escala que el progreso parecía irreversible: un descubrimiento en un ámbito solía dar origen a nuevas ideas en otro. En lugar de considerar el mundo regido por leyes inmutables, los europeos habían descubierto que podían alterar el curso de la naturaleza. Mientras que la sociedad conservadora creada por la cultura agraria no podía permitirse tal cambio, la confianza de las gentes de Europa y América iba en aumento. Ahora estaban preparadas para invertir y reinvertir capital, con la firme expectativa de un continuo progreso y de una continua mejora del comercio. Cuando la tecnificación de la sociedad llevó a la revolución industrial, en el siglo XIX, los occidentales sentían tal confianza en sí mismos que habían dejado de mirar al pasado en busca de inspiración, como ocurría en las culturas y religiones agrarias, y ahora miraban únicamente hacia el futuro.

La modernización de la sociedad implicó un cambio social e intelectual. La palabra clave era eficacia: un invento, o un estado, tenía que demostrar que funcionaba de forma eficaz. Se necesitaba a un creciente número de personas para tomar parte en los diversos proyectos científicos e industriales, y en niveles bastante humildes: impresores, oficinistas, obreros manuales; y para poder acceder al mínimo requerido por los nuevos estándares, estos habían de recibir algún tipo de formación. También se necesitaba gente para vender los productos fabricados en serie, de modo que, para mantener el progreso económico, un creciente número de personas tenían que vivir por encima del nivel de subsistencia. Y cuantos más conocimientos adquirían los trabajadores, mayor participación exigían en las decisiones del gobierno. Si una nación deseaba utilizar todos sus recursos humanos para aumentar su productividad, había de incorporar a grupos que hasta entonces habían estado segregados y marginados, como los judíos, a la cultura dominante. No se debía permitir que las diferencias religiosas y los ideales espirituales impidieran el progreso de la sociedad, y científicos, monarcas y funcionarios gubernamentales insistían en que debían estar fuera del control eclesiástico. Así, las ideas de democracia, pluralismo, tolerancia, derechos humanos y laicismo no eran simplemente bellos ideales soñados por los politólogos, sino que, al menos en parte, venían dictadas por las necesidades del estado moderno. Se descubrió que, para poder ser eficaz y productiva, una nación moderna había de organizarse según una base democrática y secular. Pero se descubrió también que, si las sociedades organizaban todas sus instituciones de acuerdo con las nuevas normas racionales y científicas, estas se hacían indomables y los estados agrarios convencionales ya no resultaban adecuados para ellas.

Esto tuvo consecuencias fatales para el mundo islámico. La naturaleza progresista de la sociedad moderna y la economía industrializada implicaban que aquella tenía que expandirse continuamente. Se necesitaban nuevos mercados, y, una vez que los del propio país se habían saturado, había que buscarlos en el extranjero. Por consiguiente, los estados occidentales empezaron a colonizar, de diversas formas, los países agrarios

externos a la Europa moderna con el fin de poderlos incorporar a sus redes comerciales. También este era un proceso complejo. El país colonizado proporcionaba materias primas para exportar, que alimentaban a la industria europea. A cambio, recibía bienes manufacturados occidentales baratos, lo que normalmente significaba la ruina de la industria local. La colonia también tenía que transformarse y modernizarse al estilo europeo; debía racionalizar su vida financiera y comercial, adaptándola al sistema occidental; y al menos algunos de los «nativos» habían de adquirir cierta familiaridad con las ideas modernas y los nuevos sistemas de valores.

Las colonias agrarias experimentaron esta colonización como un hecho hostil, perturbador y extraño. La modernización fue inevitablemente superficial, ya que un proceso que en Europa había necesitado trescientos años se había de llevar a cabo a la máxima velocidad. Mientras que en Europa las ideas modernas tuvieron tiempo de penetrar gradualmente en todas las clases de la sociedad, en las colonias solo un pequeño número de personas —los miembros de las clases altas y, significativamente, los militares— pudieron recibir una educación occidental y apreciar la dinámica de la modernidad. La inmensa mayoría de la población quedó forzosamente estancada en el viejo sistema de valores agrario. En consecuencia, la sociedad se dividió en dos grupos, y a cada uno de ellos le resultaba cada vez más difícil entender al otro. Quienes habían quedado al margen del proceso de modernización pasaron por la perturbadora experiencia de ver cómo su país se les hacía totalmente extraño, como un amigo que, desfigurado por una enfermedad, nos resulta irreconocible. Estaban gobernados por códigos jurídicos seculares y extranjeros, que ellos no podían entender. Sus ciudades se transformaban en la medida en que los edificios occidentales las «modernizaban», con frecuencia dejando la «ciudad vieja» como una pieza de museo, un reclamo turístico y una reliquia de una época ya superada. Los turistas occidentales suelen sentirse desorientados y perdidos en los tortuosos callejones y el aparente caos de una ciudad oriental: no siempre se dan cuenta de que para gran parte de la población autóctona sus modernizadas capitales resultan igualmente extrañas. La gente se sentía perdida en su propio país. Y, sobre todo, la población local de todas las clases sociales se resentía del hecho de que ya no controlaba su propio destino. Sentía que había perdido todo contacto con sus propias raíces, y experimentaba una angustiosa pérdida de identidad.

Mientras que los europeos y los norteamericanos habían podido modernizarse a su propio ritmo, estableciendo sus propios programas, los habitantes de los países colonizados hubieron de modernizarse demasiado rápidamente y se vieron forzados a cumplir programas ajenos a ellos. Pero incluso a la población de Occidente la transformación de su propia sociedad le había resultado dolorosa. Había experimentado casi cuatrocientos años de revoluciones políticas, a menudo sangrientas, reinados de terror, genocidios, violentas guerras de religión, expoliación del campo, vastas agitaciones sociales, explotación en las fabricas, malestar espiritual y una profunda anomia en las nuevas «megaciudades». Hoy podemos ver parecida

violencia, crueldad, revolución y desorientación en los países en vías de desarrollo, que están realizando un tránsito a la modernidad todavía más difícil. También es cierto que el espíritu moderno que se desarrolló en Occidente resulta fundamentalmente distinto. En Europa y Norteamérica tuvo dos rasgos principales: innovación y autonomía (el proceso de modernización vino marcado tanto en Europa como en Norteamérica por declaraciones de independencia en los ámbitos político, intelectual, religioso y social). Pero en los países en vías de desarrollo la modernidad ha venido acompañada, no de la autonomía, sino de una pérdida de la independencia y la autonomía nacional. En lugar de innovar, los países en vías de desarrollo solo pueden modernizarse imitando a Occidente, que se halla tan avanzado que dichos países no tienen ninguna esperanza de llegar a ponerse a su nivel. Dado que el proceso de modernización no ha sido el mismo, es improbable que el producto final se ajuste a lo que Occidente considera la norma deseable. Cuando no se dispone de los ingredientes correctos para elaborar un pastel —si se utiliza arroz en lugar de harina, huevos pasados en lugar de frescos, y especias en lugar de azúcar—, el resultado será distinto del pastel descrito en la receta. En el moderno pastel de los países colonizados se han utilizado ingredientes muy distintos, y no es probable que como resultado del proceso surjan la democracia, el laicismo, el pluralismo y todo lo demás como ocurrió en Occidente.

El mundo islámico se ha visto convulsionado por el proceso de modernización. En lugar de ser uno de los puntales de la civilización mundial, el islam fue rápida y permanentemente reducido al papel de un bloque dependiente por parte de las potencias europeas. Los musulmanes fueron objeto del desprecio de los colonialistas, quienes estaban tan imbuidos del sistema de valores moderno que a menudo se horrorizaban ante lo que únicamente podían ver como atraso, ineficacia, fatalismo y corrupción de la sociedad musulmana. Suponían que la cultura europea había sido siempre progresista y carecían de la perspectiva histórica necesaria para observar que lo que estaban contemplando era simplemente una sociedad agraria premoderna, y que unos siglos antes Europa estaba igual de «atrasada». Con frecuencia daban por sentado que los occidentales eran intrínseca y racialmente superiores a los «orientales», y expresaban su desprecio de mil formas distintas. No es extraño, pues, que todo esto tuviera un efecto corrosivo. A los occidentales les suele desconcertar la hostilidad y la rabia que los musulmanes suelen sentir hacia su cultura, debido a que para ellos, dado lo distinto de su experiencia, esta ha sido liberadora y potenciadora. Pero la respuesta musulmana no es insólita ni excéntrica; puesto que el mundo islámico era tan extenso y se hallaba tan estratégicamente situado, fue el primero en verse sometido, de forma concertada y sistemática, al proceso de colonización en Oriente Próximo, India, Arabia, Malaca y una parte importante de África. Los musulmanes de todos estos lugares sintieron pronto el peso de aquella agresión modernizadora. Y su respuesta no ha sido simplemente una reacción al nuevo Occidente, sino la reacción paradigmática. Nunca habrían podido acceder a la

modernidad de una forma tan fructífera o tan suave como, por ejemplo, Japón, que nunca había sido colonizado, cuya economía e instituciones habían permanecido intactas, y al que no se le había impuesto una debilitadora dependencia de Occidente.

La invasión europea del mundo islámico no fue uniforme, pero sí meticulosa y efectiva. Se inició en la India mogola. Durante la segunda mitad del siglo XVIII los comerciantes británicos se habían establecido en Bengala, y en aquella época, cuando la modernización se hallaba todavía en sus comienzos, los británicos convivían en pie de igualdad con los mercaderes hindúes y musulmanes. Sin embargo, esta fase de la actividad británica se conoce como el «saqueo de Bengala», debido a que perjudicó de forma permanente a la industria local y transformó la agricultura de modo que los bengalíes ya no cultivaban para sí mismos, sino que producían materias primas para los mercados occidentales industrializados. Bengala había sido reducida a un estatus de segunda categoría en la economía mundial. En la medida en que, poco a poco, los británicos se hacían más «modernos» y eficaces, adoptaban cada vez más una actitud de superioridad y se mostraban más decididos a «civilizar» a los indios, respaldados por los misioneros protestantes que empezaron a llegar en 1793. Pero no se alentó a los bengalíes a que desarrollaran por sí mismos una sociedad plenamente industrializada, sino que los administradores británicos introdujeron únicamente aquellos aspectos de la moderna tecnología que podían reforzar su propia supremacía y mantener a Bengala en un papel complementario. Los bengalíes se beneficiaron de la eficacia británica, que sirvió para poner freno a desastres como la enfermedad, el hambre y la guerra, y como resultado la población aumentó; pero esto creó nuevos problemas de hacinamiento y de pobreza, puesto que no existía la opción de emigrar a las ciudades, como en Occidente, y toda la población había de permanecer en el campo.

El saqueo económico de Bengala llevó a la dominación política. Entre 1798 y 1818, mediante tratados o por medio de conquistas militares, se estableció el dominio británico en toda la India, excepto en el valle del Indo, que se sometería entre 1843 y 1849. Al mismo tiempo, los franceses habían tratado de establecer un imperio por sí mismos. En 1798 Napoleón Bonaparte ocupó Egipto, con la esperanza de establecer una base en Suez que cortara las rutas marítimas británicas hacia la India. Llevaba consigo a un grupo de eruditos, una biblioteca de literatura europea moderna, un laboratorio científico y una prensa de imprenta dotada de tipos árabes. Desde el primer momento, pues, la avanzada cultura europea, acompañaba como iba por un ejército moderno tremendamente eficaz, fue experimentada en el Oriente Próximo musulmán como una agresión. La expedición napoleónica a Egipto y Siria fracasó. Napoleón había tratado de atacar la India británica desde el norte, con la ayuda de Rusia. Esto dotaba a Irán de una importancia estratégica completamente nueva, y durante el siguiente siglo Gran Bretaña estableció una base en el sur del país, mientras los rusos trataban de controlar el norte. Ninguno de ellos deseaba hacer de Irán una colonia o un protectorado (hasta el descubrimiento del petróleo, a principios del

siglo XX), pero ambas potencias dominaron a la nueva dinastía qayarí, de modo que los *shas* no se atrevían a dar un paso sin el respaldo de al menos una de ellas. Como en Bengala, tanto Gran Bretaña como Rusia fomentaron únicamente aquella tecnología que favorecía sus propios intereses, bloqueando inventos como el ferrocarril (que podría haber beneficiado al pueblo iraní), por si acaso ponían en peligro sus propias posiciones estratégicas.

Las potencias europeas colonizaron un país islámico tras otro. Francia ocupó Argelia en 1830, y Gran Bretaña colonizó Adén nueve años después. Tunicia fue ocupada en 1881; Egipto, en 1882; Sudán, en 1889, y Libia y Marruecos, en 1912. En 1915 el convenio Sykes-Picot dividía entre Gran Bretaña y Francia los territorios del moribundo Imperio otomano, que durante la primera guerra mundial se había alineado en el bando alemán, anticipándose a la victoria. Después de la guerra, Gran Bretaña y Francia establecieron consecuentemente protectorados y mandatos en Siria, Líbano, Palestina, Iraq y Transjordania. Este hecho se experimentó como una ofensa, dado que las potencias europeas habían prometido la independencia a las provincias árabes del Imperio otomano. En el corazón del imperio, Mustafá Kemal, conocido como Atatürk (1881-1938), logró mantener a raya a los europeos y estableció el estado independiente de Turquía. Los musulmanes de los Balcanes, Rusia y Asia central quedaron sometidos a la nueva Unión Soviética. Aunque después a algunos de estos países se les permitió hacerse independientes, normalmente Occidente siguió controlando la economía, el petróleo o recursos tales como el canal de Suez. La ocupación europea dejó a menudo una amarga herencia de conflictos. Cuando los británicos se retiraron de la India, en 1947, el subcontinente se dividió en dos países: una India hindú y un Pakistán musulmán, que hasta hoy mantienen una mortal hostilidad y cuyas armas nucleares apuntan mutuamente a las respectivas capitales. En 1948 los árabes de Palestina perdieron su patria a manos de los sionistas, que establecieron allí el estado secular judío de Israel con el respaldo de la ONU y de la comunidad internacional. La pérdida de Palestina se convirtió en un poderoso símbolo de la humillación del mundo musulmán a manos de las potencias occidentales, que parecían no sentir el menor escrúpulo ante la desposesión y el permanente exilio de cientos de miles de palestinos.

No obstante, en los primeros tiempos algunos musulmanes se enamoraron de Occidente. Los intelectuales iraníes Mulkum Jan (1833-1908) y Aga Jan Kirmani (1853-1896) instaron a los iraníes a adquirir una educación occidental y a reemplazar la *sharia* por un código jurídico moderno y secular, considerando que aquel era el único camino hacia el progreso. Los laicistas de aquellos círculos se unieron a los ulemas más liberales en la revolución constitucional de 1906, y obligaron a los qayaríes a establecer una constitución moderna, a limitar los poderes de la monarquía y a dotar a los iraníes de una representación parlamentaria. La mayoría de los *mughtabid* más destacados de Al-Nayaf apoyaron la constitución. El jeque Muhammad Husayn Naini expresó contundentemente aquella visión en su

Admonición a la nación (1909), donde afirmaba que limitar la tiranía de aquella manera constituía claramente un acto digno de la *shia*, y que un gobierno constitucional al estilo occidental era lo mejor que podía ocurrir después del retorno del imán oculto. El escritor egipcio Rifah al-Tahtawi (1801-1873) se sintió cautivado por las ideas de la Ilustración europea, cuya visión le recordó a la *falsafa*. Le gustaba el modo en que en París todo funcionaba adecuadamente; le impresionaba la precisión racional de la cultura francesa, y el nivel de conocimientos incluso de la gente común y corriente, y le fascinaba la pasión por la innovación: ansiaba ayudar a Egipto a entrar en aquel nuevo mundo feliz. En la India, Sayid Ahmad Jan (1817-1898) trató de adaptar el islam al moderno liberalismo occidental, afirmando que el Corán coincidía plenamente con las leyes naturales que estaba descubriendo la ciencia moderna. Fundó un colegio en Aligarh donde los musulmanes podían estudiar ciencias e inglés junto con las materias islámicas convencionales. Deseaba ayudar a los musulmanes a vivir en una sociedad modernizada sin convertirse en una mera imitación de los británicos, conservando el sentido de su propia identidad cultural.

Antes de que se iniciara la colonización en aquellas áreas, algunos gobernantes musulmanes habían tratado de fomentar la modernización por su propia iniciativa. En 1826, el sultán otomano Mahmud II había iniciado las reformas denominadas Tanzimat («regulaciones»), por las que se abolían los jenízaros, se modernizaba el ejército y se introducían algunas de las nuevas tecnologías. En 1839 el sultán Abdulhamid promulgó el edicto Gülhane, que hacía su gobierno dependiente de una relación contractual con sus súbditos y anunciaba una importante reforma de las instituciones del imperio. Más radical, no obstante, fue el programa de modernización del bajá albanés de Egipto Mehmet Alí (1769-1849), que hizo a Egipto prácticamente independiente de Estambul, y casi sin ayuda logró incorporar aquella atrasada provincia al mundo moderno. Sin embargo, la brutalidad de sus métodos mostró lo difícil que resultaba modernizar a una velocidad tan descabellada: la oposición política fue exterminada; se dice que unos veintitrés mil campesinos murieron en los campos de trabajo obligatorio que mejoraron el riego y las vías fluviales de Egipto; tan extendido estaba entre los campesinos el miedo al reclutamiento en el modernizado ejército de Mehmet Alí que con frecuencia algunos de ellos recurrían a la automutilación, cortándose los dedos e, incluso, cegándose. Para secularizar el país, Mehmet Alí simplemente confiscó gran parte de las propiedades religiosas y marginó sistemáticamente a los ulemas, despojándoles de cualquier vestigio de poder. Como resultado, los ulemas, que habían experimentado la modernidad como una terrible agresión, se aislaron todavía más y cerraron sus mentes al nuevo mundo que estaba surgiendo en su país. El nieto de Mehmet Alí, Ismail Bajá (1803-1895), logró éxitos aún mayores: pagó la construcción del canal de Suez, construyó 1500 kilómetros de vía férrea, irrigó unas 500 000 hectáreas de tierra hasta entonces no cultivada, fundó modernas escuelas para niños y niñas, y transformó El Cairo en una ciudad moderna. Por desgracia, el coste de este ambicioso programa

llevó a Egipto a la bancarrota, endeudó al país y proporcionó a Gran Bretaña un pretexto para realizar su ocupación militar, en 1882, con el fin de salvaguardar los intereses de los accionistas europeos. Mehmet Alí e Ismail Bajá habían pretendido hacer de Egipto un estado independiente y moderno; en lugar de ello, y como resultado de la modernización, el país se convirtió en la práctica en una colonia británica.

Ninguno de estos primeros reformadores comprendió plenamente las ideas subyacentes a la transformación de Europa; en consecuencia, sus reformas fueron superficiales. Pero otros reformadores posteriores, entre ellos Saddam Husayn, simplemente han tratado de adquirir la tecnología militar y las apariencias externas del Occidente moderno, sin molestarse demasiado por sus efectos en el resto de la sociedad. Desde un primer momento, sin embargo, algunos reformadores fueron extremadamente conscientes de esos peligros. Uno de los primeros en dar la alarma fue el activista iraní Yamal al-Din (1839-1897), que se denominaba a sí mismo al-Afghani («el afgano»), probablemente confiando en que atraería a una mayor audiencia en el mundo musulmán como afgano sunní que como iraní shií. Había estado en la India en la época de la gran revuelta de los hindúes y musulmanes contra el gobierno británico, en 1857; viajara a donde viajara, en Arabia, Egipto, Turquía, Rusia o Europa, se daba cuenta del ubicuo poder de Occidente, y estaba convencido de que este pronto dominaría y aplastaría al mundo musulmán. Podía ver los peligros que entrañaba la imitación superficial de la vida occidental, y pedía a la población del mundo islámico que uniera sus fuerzas contra la amenaza europea: debían acceder a la cultura científica del nuevo mundo en sus propios términos. En consecuencia, debían cultivar sus propias tradiciones culturales y comprender qué significaba el islam. Pero también el islam debía responder a la nueva situación y hacerse más racional y moderno. Los musulmanes habían de rebelarse contra el cierre, decretado desde hacía tanto tiempo, de las «puertas de la *ichtihad*», y utilizar su propia razón sin restricciones, como habían afirmado tanto el Profeta como el Corán.

La penetración occidental había convertido, una vez más, la política en un aspecto fundamental de la experiencia islámica. Desde la época del profeta Mahoma, los musulmanes habían visto los acontecimientos del momento como teofanías; habían encontrado a un Dios que se hacía presente en la historia, y habían planteado el reto constante de construir un mundo mejor. Los musulmanes habían buscado un significado divino en los acontecimientos políticos, e incluso sus reveses y tragedias habían dado lugar a importantes innovaciones en la teología y la espiritualidad. Una vez que los musulmanes hubieron logrado un tipo de comunidad política más acorde con el espíritu del Corán, tras el declive del califato abasí, dejaron de angustiarse tanto por la fortaleza política de la *umma* y pudieron desarrollar una devoción más interior. Pero la intromisión de Occidente en sus vidas planteó trascendentales cuestiones religiosas. La humillación de la *umma* no constituía meramente una catástrofe política, sino que afectaba a la propia alma musulmana. Esta nueva debilidad

constituía un signo de que algo se había malogrado seriamente en la historia islámica. El Corán había prometido que una sociedad que se entregara a la voluntad revelada de Dios no podría fracasar. Y la historia musulmana lo había demostrado. Una y otra vez, cuando el desastre les golpeaba, los musulmanes más devotos se habían vuelto hacia la religión buscando en ella el modo de abordar las nuevas circunstancias, y la *umma* no solo había revivido, sino que normalmente incluso había alcanzado mayores logros. ¿Cómo era posible que ahora el islam fracasara una y otra vez bajo la dominación de un Occidente secular e impío? Desde ese momento un creciente número de musulmanes se plantearían estas cuestiones, y sus intentos de llevar de nuevo la historia musulmana al buen camino parecerían a veces desesperados e, incluso, desesperantes. El terrorista suicida —un fenómeno casi sin precedentes en la historia islámica— demuestra que algunos musulmanes están convencidos de que libran una lucha desesperada.

Las campañas políticas de al-Afghani, con frecuencia estafalarias o completamente inmorales, tenían el sabor de esa nueva desesperación. En 1896, por ejemplo, uno de sus discípulos asesinó al *sha* de Irán. Sin embargo, su amigo y colega, el erudito egipcio Muhammad Abduh (1849-1905), fue un pensador más profundo y comedido. Creía que la respuesta era la educación, y no la revolución. Abduh se había sentido desolado por la ocupación británica de Egipto; pero amaba Europa, se sentía cómodo con los europeos y tenía amplios conocimientos de ciencia y filosofía occidentales. Sentía un gran respeto por las instituciones políticas, jurídicas y educativas del Occidente moderno, pero no creía que estas se pudieran trasplantar en masa a un país profundamente religioso, como Egipto, donde la modernización había sido demasiado rápida y había excluido forzosamente a la inmensa mayoría de la gente. Era esencial injertar innovaciones jurídicas y constitucionales modernas en las ideas tradicionales islámicas que la gente podía entender; una sociedad en la que la gente no puede comprender la ley se convierte, de hecho, en un país sin ley. Así, por ejemplo, el principio islámico de la *shura* («consulta») podía ayudar a los musulmanes a entender el significado de la democracia. También la educación necesitaba una reforma. Los estudiantes de las madrasas debían estudiar ciencias modernas, de modo que pudieran ayudar a los musulmanes a entrar en el nuevo mundo en un contexto islámico que lo dotara de significado para ellos. Pero también había que actualizar la *sharia*, y tanto Abduh como su más joven contemporáneo, el periodista Rashid Rida (1865-1935), sabían que ese sería un proceso largo y complejo. Rida se sentía alarmado ante el creciente laicismo de los intelectuales y expertos árabes, que en ocasiones hablaban con desprecio del islam en la creencia de que este impedía progresar a su gente. Esto —creía Rida— no podía sino debilitar a la *umma*, haciéndola aún más vulnerable al imperialismo occidental. Rida fue uno de los primeros musulmanes en abogar por el establecimiento de un estado plenamente modernizado, pero también plenamente islámico, basado en la *sharia* reformada. Deseaba establecer un colegio donde los estudiantes pudieran iniciarse en el estudio

del derecho internacional, la sociología, la historia universal, el estudio científico de la religión y la ciencia moderna, a la vez que estudiaban la *fiq*. Esto aseguraría que la jurisprudencia islámica se desarrollara en un contexto auténticamente moderno que fusionaría las tradiciones de Oriente y Occidente, y haría la *sharia* —un código jurídico agrario— compatible con el nuevo tipo de sociedad que Occidente había desarrollado.

Los reformadores sentían constantemente que tenían que responder a las críticas europeas al islam, ya que en los asuntos religiosos, como en los políticos, era Occidente quien ahora marcaba el ritmo a los musulmanes. En la India, el poeta y filósofo Muhammad Iqbal (1876-1938) insistía en que el islam era tan racional como cualquier sistema occidental. De hecho, era la más racional y avanzada de todas las religiones confesionales. Su estricto monoteísmo había liberado a la humanidad de la mitología, y el Corán había urgido a los musulmanes a observar atentamente la naturaleza, a reflexionar sobre sus observaciones y a someter sus actos a un constante examen. Así, el espíritu empírico que había dado origen a la modernidad se había originado, en realidad, en el islam. Esta era una interpretación parcial e inadecuada de la historia, pero no más sesgada que la tendencia occidental predominante en aquella época de ver el cristianismo como una religión superior y considerar que Europa había estado siempre en la vanguardia del progreso. El énfasis de Iqbal en el espíritu racional del islam le llevó a denigrar el sufismo. Ello representaba la nueva tendencia a alejarse del misticismo que se haría cada vez más predominante en el mundo musulmán en la medida en que se veía el racionalismo moderno como la única vía de progreso. Iqbal estaba profundamente influenciado por el pensamiento occidental, y, de hecho, se había doctorado en Londres. Pero creía que Occidente había elevado el progreso a expensas de la continuidad; su individualismo secular desvinculaba la noción de personalidad de Dios, y eso le convertía en idólatra y potencialmente demoníaco. Como resultado, Occidente acabaría destruyéndose a sí mismo, una idea que resultaba más fácil de entender después de la primera guerra mundial, que se podía ver como el suicidio colectivo de Europa. En consecuencia, los musulmanes tenían la misión vital de dar testimonio de la dimensión divina de la vida, no retirándose del mundo para dedicarse a la contemplación, sino mediante un activismo que pusiera en práctica los ideales sociales de la *sharia*.

Los reformadores que hemos considerado hasta ahora eran intelectuales, que hablaban sobre todo a la elite instruida. En Egipto, el joven maestro de escuela Hasan al-Banna (1906-1949) fundó una organización que llevara sus ideas a las masas. La Sociedad de los Hermanos Musulmanes se convirtió en un movimiento popular en todo Oriente Próximo, y él fue el único ideólogo de su época capaz de atraer a todos los sectores de la sociedad. Al-Banna sabía que los musulmanes necesitaban la ciencia y la tecnología occidentales, y que debían reformar sus instituciones políticas y sociales. Pero también estaba convencido, como los reformadores, de que ello debía ir acompañado de la reforma espiritual. Cuando al-Banna vio que los británicos vivían

rodeados de lujo en la zona del canal de Suez, se le saltaron las lágrimas por el contraste con las miserables casuchas de los trabajadores egipcios. Y lo consideró un problema religioso, que necesitaba una solución islámica. Mientras que los cristianos solían responder a los desafíos de la modernidad reafirmando su doctrina, los musulmanes habían respondido realizando un esfuerzo (*yihad*) social o político. Al-Banna insistía en que el islam era una forma de vida: la religión no podía limitarse a la esfera privada, como afirmaba Occidente.

La sociedad que fundó trataba de interpretar el Corán de una forma que se adaptara al espíritu de la nueva era, pero también de unir a las naciones islámicas, de aumentar su nivel de vida, de lograr un mayor nivel de justicia social, de luchar contra el analfabetismo y la pobreza, y de liberar a los territorios musulmanes de la dominación extranjera. Bajo los colonialistas se había separado a los musulmanes de sus raíces. En la medida en que emularan a otros pueblos seguirían siendo híbridos culturales. Además de enseñar a los hermanos y hermanas los rituales de la oración y la vida coránica, al-Banna construyó escuelas, fundó un moderno movimiento escultista, dirigió escuelas nocturnas para trabajadores, y colegios dedicados a preparar a los alumnos para los exámenes de la administración pública. Los Hermanos fundaron clínicas y hospitales en las zonas rurales; construyeron fabricas donde los musulmanes tenían mejor paga, mejor seguro de enfermedad y más vacaciones que en el sector público, y enseñaron a los musulmanes las modernas leyes laborales para que pudieran defender mejor sus derechos.

La sociedad tenía también sus defectos. Una pequeña minoría participó en actos terroristas, y ello provocó su disolución (aunque después revivió, con un planteamiento distinto). Sin embargo, la mayoría de sus miembros —que en 1948 se contaban por millones— no sabían nada de aquellas actividades marginales y consideraban fundamental su misión asistencial y religiosa. El éxito instantáneo de la sociedad, que en los años de la segunda guerra mundial se había convertido en la más poderosa institución política de Egipto, mostraba que la inmensa mayoría de la gente deseaba ser moderna y religiosa a la vez, independientemente de lo que aseguraran los intelectuales o el gobierno laicista. Este tipo de obra social ha seguido caracterizando a muchos de los modernos movimientos islámicos, especialmente a Muyamah (Congreso Islámico), fundada en Gaza por el jeque Ahmad Yasin, que construyó un imperio asistencial similar, destinado a llevar los beneficios de la modernidad a los palestinos de los territorios ocupados por Israel tras la guerra de los Seis Días (junio de 1967), aunque en un contexto islámico.

¿Cómo ha de ser un estado musulmán moderno?

La experiencia colonial y la colisión con Europa habían dislocado a la sociedad islámica. El mundo había cambiado irrevocablemente. A los musulmanes les resultaba

difícil saber cómo habían de responder a Occidente, puesto que el desafío planteado no tenía precedentes. Si pretendían participar como miembros de pleno derecho en el mundo moderno, los musulmanes habían de incorporar aquellos cambios. En particular, Occidente había juzgado necesario separar la religión de la política con el fin de liberar al gobierno, a la ciencia y a la tecnología de las restricciones de la religión conservadora. En Europa, el nacionalismo había reemplazado a la lealtad religiosa que anteriormente propiciara la cohesión de sus sociedades. Pero este experimento decimonónico había resultado problemático. En 1870 los estados-nación de Europa se embarcaron en una carrera armamentística que a la larga llevaría a las dos guerras mundiales. Las ideologías seculares demostraron ser exactamente tan criminales como la antigua intolerancia religiosa, tal como quedaría de manifiesto en el holocausto nazi y el gulag soviético. Los filósofos de la Ilustración habían creído que, cuanto más se instruyera a las personas, más racionales y tolerantes serían. Pero esta esperanza resultó ser tan utópica como cualquiera de las antiguas fantasías mesiánicas. Finalmente, la sociedad moderna se había comprometido con la democracia, y esta, en general, había hecho la vida más justa y equitativa para más gente tanto en Europa como en América. Pero la población de Occidente había dispuesto de varios siglos para prepararse para el experimento democrático. Habría sido muy distinto si los modernos sistemas parlamentarios se hubieran impuesto a unas sociedades que seguían siendo todavía predominantemente agrarias o se hubieran modernizado de forma imperfecta, y donde la inmensa mayoría de la población consideraba incomprensible el discurso político moderno.

La política nunca había tenido un papel fundamental en la experiencia religiosa cristiana. Al fin y al cabo, Jesucristo había dicho que su Reino no era de este mundo. Durante siglos, los judíos de Europa se habían abstenido por principio de participar en política. Para los musulmanes, en cambio, la política no era una cuestión secundaria. Ya hemos visto que esta había constituido el escenario de su búsqueda religiosa. La salvación no significaba la redención del pecado, sino la creación de una sociedad justa en la que el individuo pudiera realizar con mayor facilidad aquella entrega existencial de todo su ser que comportaría su propia realización. La comunidad política constituía, pues, un asunto de suprema importancia, y durante todo el siglo XX se ha sucedido un intento tras otro de crear un auténtico estado islámico. Pero esto ha resultado siempre difícil, ya que es una aspiración que requiere una *yihad*, una lucha que podría tener consecuencias nada fáciles de abordar.

Parecería que el ideal de la *tarwihid* excluye la idea del laicismo; pero en el pasado tanto los shiíes como los sunníes habían aceptado la separación entre religión y política. La política pragmática es sucia y, a menudo, cruel; el estado musulmán ideal no es algo «dado» que simplemente haya que aplicar, sino que requiere ingenio creador y disciplina para llevar a la práctica el ideal igualitario del Corán en las tristes realidades de la vida política. No es cierto que el islam haga imposible para los musulmanes crear una sociedad secular moderna, como a veces imaginan los

occidentales. Pero sí lo es que la secularización ha sido muy distinta en el mundo musulmán. En Occidente, normalmente esta se ha experimentado como algo benigno. En los primeros tiempos, filósofos como John Locke (1632-1704) la concibieron como un forma nueva y mejor de ser religioso, puesto que liberaba a la religión del coercitivo control estatal y le permitía ser más fiel a sus ideales espirituales. En el mundo musulmán, en cambio, el laicismo ha consistido a menudo en un ataque brutal a la religión y a los religiosos.

Atatürk, por ejemplo, cerró todas las madrasas, suprimió las órdenes sufíes y obligó a hombres y mujeres a vestir al moderno estilo occidental. Este tipo de coerción resulta siempre contraproducente. En Turquía el islam no desapareció: simplemente pasó a la clandestinidad. Mehmet Alí también expolió a los ulemas egipcios, les arrebató sus propiedades y les despojó de toda influencia. Más tarde, Gamal Abdel Nasser (1918-1970) se mostró durante algún tiempo activamente antiislámico, y reprimió a los Hermanos Musulmanes. Uno de ellos, que pertenecía a una secreta rama terrorista de la sociedad, había atentado contra su vida; pero la mayoría de los miles de Hermanos que languidieron durante años en los campos de concentración de Nasser no habían hecho nada que fuera más subversivo que repartir folletos o asistir a un mitin. En Irán, los monarcas de la dinastía pahlavi se mostraron también implacables en su laicismo. Reza *Sha* Pahlavi (que reinó entre 1921 y 1941) despojó a los ulemas de sus propiedades y reemplazó la *sharia* por un sistema civil; suprimió las celebraciones *ashura* en honor de Husayn, y prohibió a los iraníes realizar la *hach*. Se prohibió la vestimenta islámica, y los soldados de Reza solían arrancar el velo a las mujeres con sus bayonetas y rasgarlo en pedazos en la calle. En 1935, en una manifestación pacífica contra las Leyes de Indumentaria celebrada en el santuario del octavo imán, en Mashad, los soldados dispararon sobre la multitud desarmada y hubo centenares de víctimas. Los ulemas, que en Irán habían disfrutado de un poder sin parangón, hubieron de contemplar cómo su influencia se desmoronaba. Pero el ayatolá Muddaris, el religioso que atacó a Reza en la Asamblea parlamentaria, fue asesinado por el régimen en 1937, y los ulemas se sintieron demasiado amedrentados como para realizar nuevas protestas. El hijo y sucesor de Reza, Muhammad Reza *Sha* (que reinó entre 1944 y 1979), demostró no ser menos hostil ni despreciativo hacia el islam. Así, se disparó contra centenares de estudiantes de las madrasas que se atrevieron a protestar contra el régimen en la calle; las madrasas se cerraron, y destacados ulemas fueron torturados hasta la muerte, encarcelados o enviados al exilio. No había, pues, nada de democrático en aquel régimen secular. La Savak, la policía secreta del *sha*, encarcelaba a los iraníes sin juicio previo y los sometía a torturas e intimidaciones; no había ninguna posibilidad de un gobierno auténticamente representativo.

El nacionalismo, del que los propios europeos habían empezado a distanciarse en la segunda mitad del siglo XX, también resultó problemático. La unidad de la *umma* había sido siempre un ideal muy apreciado; pero ahora el mundo musulmán se dividía

en reinos y repúblicas, cuyas fronteras eran arbitrariamente trazadas por las potencias occidentales. No resultaba fácil construir un espíritu nacional cuando los musulmanes se habían acostumbrado a pensar en sí mismos como en ciudadanos otomanos y en miembros de la *Dar al-Islam*. En ocasiones, lo que pasaba por ser nacionalismo constituyó una postura meramente negativa y se identificó con el deseo de deshacerse de Occidente. Algunas de las nuevas naciones resultaban tan forzadas que no podía menos que producirse tensión entre sus ciudadanos. La región meridional de Sudán, por ejemplo, era en su mayoría cristiana, mientras que el norte era musulmán. Para un pueblo acostumbrado a definir su identidad en términos religiosos resultaba difícil establecer un nacionalismo «sudanés» común. El problema era todavía más acusado en el Líbano, donde la población se hallaba igualmente dividida entre al menos tres comunidades religiosas —sunní, shií y cristiana maronita—, que hasta entonces habían sido siempre autónomas. Resultó imposible compartir el poder. Aquella bomba de relojería demográfica llevaría a una trágica guerra civil (1975-1990) que desgarraría el país. En otros países, como Siria, Egipto o Iraq, el nacionalismo sería adoptado por la elite, pero no por las masas, más conservadoras. En Irán, el nacionalismo de los pahlavi resultó abiertamente hostil al islam, ya que trató de cortar el vínculo del país con el shiísmo y de basarse en la antigua cultura persa del período preislámico.

También la democracia planteó problemas. Los reformadores que trataron de implantar la modernidad en una infraestructura islámica señalaban que, en sí mismo, el ideal de democracia no era hostil al islam. La ley islámica promovía los principios de *shura* («consulta») e *ichma*, cuando una ley había de ser aprobada por «consenso» de un parte representativa de la *umma*. Los *rashidun* habían sido elegidos por un voto mayoritario. Y todo esto resultaba bastante compatible con el ideal democrático. Pero parte de la dificultad estribaba en el modo en que Occidente formulaba la democracia como «el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo». En el islam es Dios, y no el pueblo, quien da legitimidad a un gobierno. Esta elevación de la humanidad podría parecer idolatría (*shirk*), puesto que constituía una usurpación de la soberanía de Dios. Pero no resultaba imposible para los países musulmanes introducir formas representativas de gobierno sin necesidad de obedecer el eslógan occidental. Sin embargo, en la práctica el ideal democrático frecuentemente se había contaminado. Cuando los iraníes establecieron su Majlis (Asamblea) tras la revolución constitucional de 1906, los rusos ayudaron al *sha* a cerrarlo. Más tarde, cuando —en el decenio de 1920— los británicos trataban de convertir Irán en un protectorado, los norteamericanos señalaron que aquellos solían amañar las elecciones para obtener un resultado favorable a sus propios intereses. El posterior apoyo norteamericano al impopular Muhammad Reza *Sha* —quien no solo cerró el Majlis para llevar a cabo su programa de modernización, sino que negó sistemáticamente a los iraníes derechos humanos fundamentales que se suponía que la democracia garantizaba— vino a dar la impresión de que existía una doble moral. Occidente proclamaba orgullosamente la

democracia para sus propias gentes, pero se esperaba que los musulmanes se sometieran a crueles dictaduras. En Egipto hubo diecisiete elecciones generales entre 1923 y 1952, y en todas ellas obtuvo la victoria el popular partido Wafd; sin embargo, solo en cinco ocasiones se permitió gobernar a este partido, ya que normalmente o los británicos o el rey de Egipto le forzaba a retirarse.

Resultaba, pues, difícil para los musulmanes forjar un estado-nación moderno y democrático, donde la religión se relegara al ámbito privado. Otras soluciones apenas parecían mejores. El reino de Arabia Saudí, fundado en 1932, se basaba en el ideal wahabí. El punto de vista oficial era que no hacía falta Constitución alguna, puesto que el gobierno se basaba en una lectura literal del Corán. Pero el Corán contiene muy poca legislación, y en la práctica siempre ha sido necesario complementarlo con jurisprudencia más compleja. Los saudíes proclamaron que ellos eran los herederos del prístino islam de la península arábiga, y los ulemas legitimaron el estado; a cambio, los reyes impondrían valores religiosos conservadores. Así, las mujeres deben ir cubiertas y deben estar recluidas (a pesar de que en tiempos del Profeta no fuera ese el caso), el juego y el alcohol están prohibidos, y el sistema jurídico ampara los castigos tradicionales, como la mutilación de los ladrones. La mayoría de los estados y organizaciones musulmanas no consideran que la fidelidad al Corán exija tales prácticas penales premodernas. Los Hermanos Musulmanes, por ejemplo, condenaron desde un primer momento el uso de los castigos islámicos por parte de los saudíes como algo arcaico e inadecuado, especialmente cuando la ostentosa abundancia de la elite dominante y la desigual distribución de la riqueza atentaban contra valores coránicos más fundamentales.

Pakistán constituyó otro experimento islámico moderno. Muhammad Alí Yinnah (1876-1948), el fundador del estado, estaba imbuido del moderno ideal secular. Ya en la época de Aurangzeb los musulmanes se sentían descontentos e inseguros en la India: temían por su identidad y les angustiaba el poder de la mayoría hindú. Lógicamente, esta situación se agravó tras la partición británica del subcontinente, en 1947, cuando la violencia sectaria estalló en ambos bandos y miles de personas perdieron la vida. Yinnah había deseado crear un ámbito político en el que los musulmanes no estuvieran definidos o limitados por su identidad religiosa. Pero ¿qué podía significar ser «secular» para un estado musulmán que hacía un gran uso de los símbolos islámicos? El Yamaat-i-Islami, fundado por Abul Ala Mawdudi (1903-1979), presionó en favor de una aplicación más estricta de la *sharia*, y en 1956 una Constitución definía oficialmente a Pakistán como una República Islámica. Esto representaba simplemente una aspiración, que ahora se había de encarnar en las instituciones políticas del país. El gobierno del general Muhammad Ayub Jan (1958-1969) fue un ejemplo típico del laicismo agresivo que ya hemos analizado antes. Nacionalizó las propiedades religiosas (*arwaqaf*), impuso restricciones a la enseñanza en las madrasas y fomentó un sistema jurídico puramente secular. Su objetivo consistía en convertir el islam en una religión civil, susceptible de control

estatal; pero, inevitablemente, esto produjo tensiones con los islamistas, y a la larga desencadenó la caída de Jan.

Durante el decenio de 1970 las fuerzas islámicas se convirtieron en el principal foco de oposición al gobierno, y el primer ministro Zulfikar Alí Bhutto (1971-1977), izquierdista y laicista, trató de apaciguarlas prohibiendo el alcohol y el juego. Pero no fue suficiente, y en julio de 1977 el devoto musulmán Muhammad Zia al-Haq encabezó un golpe de estado y estableció un régimen aparentemente más islámico. Restableció la indumentaria musulmana tradicional y restauró el derecho penal y comercial islámico. Pero incluso el presidente Zia prescindió del islam en los asuntos políticos y económicos, donde su política fue declaradamente laicista. Desde su muerte en un accidente aéreo, en 1988, la política pakistaní ha estado dominada por el conflicto étnico, las rivalidades y los escándalos de corrupción entre los miembros de las clases dominantes, aunque los islamistas han perdido influencia. El islam continúa siendo importante para la identidad pakistaní e impregna todos los aspectos de la vida pública, pero sigue sin afectar a la política práctica. Este compromiso recuerda a las soluciones de los abasíes y los mongoles, que contemplaban una separación de poderes parecida. El estado parece haber forzado a los partidos islámicos a adaptarse a la situación; pero este estado de cosas dista mucho de ser ideal. Al igual que en la India, se gastan sumas desproporcionadas en armas nucleares, mientras que al menos una tercera parte de la población se halla sumida en una desesperada pobreza, una situación que repugna a la sensibilidad auténticamente musulmana. Los activistas musulmanes que se sienten coartados por el estado vuelven los ojos hacia el fundamentalismo talibán, en el vecino Afganistán.

El hecho de que los musulmanes no hayan encontrado todavía un régimen político ideal para la época actual no significa que el islam sea incompatible con la modernidad. La lucha por encarnar el ideal islámico en estructuras estatales y por hallar al dirigente correcto ha preocupado a los musulmanes a lo largo de toda su historia. Dado que, como cualquier valor religioso, la noción de un estado auténticamente islámico resulta trascendente, esta no se puede expresar perfectamente en forma humana y escapa siempre a la comprensión de los frágiles e imperfectos seres humanos. La vida religiosa es difícil, y el racionalismo secular de nuestra moderna cultura plantea especiales problemas a los miembros de todas las tradiciones religiosas importantes. Los cristianos, más preocupados por la doctrina que por la política, luchan actualmente con diversas cuestiones dogmáticas en su esfuerzo por hacer su fe compatible con la sensibilidad moderna. Así, por ejemplo, debaten su creencia en la divinidad de Cristo, y algunos de ellos se adhieren a las antiguas formulaciones del dogma, mientras que otros buscan soluciones más radicales. A veces estas discusiones se hacen angustiosas e incluso ásperas, puesto que se trata de cuestiones que afectan al núcleo de religiosidad que forma el corazón de la cosmovisión cristiana. La lucha por un estado islámico moderno es el equivalente musulmán a este dilema. Todas las gentes religiosas, de todas las épocas, tienen que

hacer que sus tradiciones se enfrenten a los desafíos de su particular modernidad, y la búsqueda de una forma ideal de gobierno musulmán no se debería contemplar como algo aberrante, sino como una actividad esencial y típicamente religiosa.

El fundamentalismo

Los medios de comunicación occidentales suelen dar la impresión de que la empecinada y, en ocasiones, violenta forma de religiosidad conocida como «fundamentalismo» constituye un fenómeno puramente islámico. Pero no es ese el caso. El fundamentalismo es un hecho universal que ha aflorado en todas y cada una de las principales religiones como respuesta a los problemas planteados por nuestra modernidad. Así, hay un judaísmo fundamentalista, un cristianismo fundamentalista, un hinduismo fundamentalista, un budismo fundamentalista, un sijismo fundamentalista e incluso un confucianismo fundamentalista. Este tipo de fe afloró inicialmente en el mundo cristiano, en Estados Unidos, a comienzos del siglo XX. Este hecho no fue casual. El fundamentalismo no es un movimiento monolítico: cada forma de fundamentalismo, aun dentro de una misma tradición, se desarrolla de forma independiente y tiene sus propios símbolos y sus propios seguidores; pero sus distintas manifestaciones muestran todas un parecido familiar. Se ha observado que un movimiento fundamentalista no surge de forma inmediata, como una respuesta refleja al advenimiento de la modernidad occidental, sino que únicamente toma forma cuando el proceso de modernización se halla ya bastante avanzado. Al principio las personas religiosas tratan de reformar sus tradiciones y de efectuar una fusión entre ellas y la cultura moderna, como ya hemos visto hacer a los reformadores musulmanes. Pero cuando estas medidas moderadas resultan vanas algunas personas recurren a métodos más extremos, y nace un movimiento fundamentalista. Retrospectivamente, resulta fácil ver que era lógico que el fundamentalismo se diera a conocer inicialmente en Estados Unidos, el escaparate de la modernidad, y no apareciera en otros lugares del mundo hasta más tarde. En realidad, de las tres religiones monoteístas, el islam fue la última en desarrollar una rama fundamentalista, lo cual ocurrió cuando la cultura moderna empezó a arraigar en el mundo musulmán, a finales de los decenios de 1960 y 1970. Para entonces el fundamentalismo era ya un hecho bastante consolidado entre los cristianos y los judíos, que llevaban más tiempo expuestos a la experiencia moderna.

Los movimientos fundamentalistas de todas las religiones comparten ciertas características. Revelan una profunda decepción y un profundo desencanto respecto al experimento de la modernidad, que no ha cumplido todo lo que había prometido. Asimismo expresa un auténtico temor. Todos y cada uno de los movimientos fundamentalistas que he estudiado personalmente están convencidos de que el *establishment* secular está decidido a erradicar la religión. Esta no siempre constituye

una reacción paranoide. Ya hemos visto que en el mundo musulmán el laicismo se ha impuesto a menudo de una forma muy agresiva. El fundamentalismo busca su inspiración en una «edad de oro» anterior a la irrupción de la modernidad, pero no se trata de un atávico retorno a la Edad Media. Se trata de movimientos intrínsecamente modernos, que no podrían haber aparecido en otra época que no fuera la nuestra. Todos son innovadores y, a menudo, radicales en su reinterpretación de la religión. En este sentido, el fundamentalismo constituye una parte esencial del panorama moderno. Allí donde arraiga la modernidad es probable que surja paralelamente un movimiento fundamentalista como una reacción consciente. A menudo los fundamentalistas expresarán su descontento frente a una innovación moderna potenciando aquellos elementos de su tradición que se oponen a ella. Todos ellos — incluso en Estados Unidos— se muestran sumamente críticos con la democracia y el laicismo. Y dado que la emancipación de la mujer ha sido uno de los rasgos distintivos de la cultura moderna, los fundamentalistas tienden a hacer hincapié en los papeles atribuidos a ambos sexos en la sociedad tradicional agraria, cubriendo de nuevo a las mujeres con los velos y recluyéndolas en el hogar. Se puede considerar, pues, a la comunidad fundamentalista como la cara oscura de la modernidad; pero aquella también puede poner de relieve algunos de los lados más oscuros del experimento moderno.

Por lo tanto, el fundamentalismo se da en una relación simbiótica con el laicismo coercitivo. Los fundamentalistas casi siempre se sienten atacados por el *establishment* liberal y modernizador, y, como resultado, sus puntos de vista y su comportamiento se vuelven más extremos. Tras el famoso «juicio Scopes» (1925), celebrado en Tennessee a raíz de que los fundamentalistas protestantes trataran de impedir la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas, estos fueron ridiculizados de tal modo por la prensa laicista que su ideología se hizo aún más reaccionaria y excesivamente literal, y pasaron de la izquierda a la extrema derecha del espectro político. Así, cuando el ataque laicista ha sido más violento es probable que la reacción fundamentalista haya sido aún mayor. El fundamentalismo, pues, revela una fisura en la sociedad, polarizada entre quienes disfrutan de la cultura secular y quienes la contemplan con terror. A medida que pasa el tiempo los dos bandos resultan cada vez menos capaces de entenderse. Así, el fundamentalismo se inicia como una disputa interna contra los liberalizadores o laicistas de dentro de la propia cultura o nación. El fundamentalismo musulmán, por ejemplo, en primera instancia suele oponerse a los propios compatriotas o correligionarios musulmanes que adoptan una visión más positiva de la modernidad, antes que a enemigos externos como Occidente o Israel. Con mucha frecuencia, los fundamentalistas empiezan por distanciarse de la cultura predominante para crear un enclave de fe pura (como, por ejemplo, en el caso de las comunidades judías ultraortodoxas de Jerusalén o de Nueva York). Por consiguiente, en ocasiones realizan una ofensiva, que adopta muchas formas distintas, destinada a devolver a la cultura predominante al buen camino y a resacralizar el mundo. Todos los

fundamentalistas sienten que están luchando por su supervivencia, y, dado que se encuentran entre la espada y la pared, pueden creer que han de combatir para abrirse paso y superar el obstáculo. En este marco mental, y en raras ocasiones, algunos de ellos recurren al terrorismo. La inmensa mayoría, sin embargo, no cometen actos de violencia, sino que simplemente abordan su fe de una forma más legítima y convencional.

Hasta ahora los fundamentalistas han tenido éxito en su pretensión de sacar a la religión de entre bastidores y devolverla al centro del escenario, de modo que ahora esta desempeña de nuevo un importante papel en los asuntos internacionales, algo que habría resultado inconcebible a mediados del siglo XX, cuando el laicismo parecía estar en auge. Este ha sido ciertamente el caso del mundo islámico desde el decenio de 1970. Pero el fundamentalismo no constituye simplemente una forma de «usar» la religión para un fin político. Se trata, esencialmente, de una rebelión contra la exclusión laicista de lo divino de la vida pública, y de un intento, frecuentemente desesperado, de hacer prevalecer los valores espirituales en el mundo moderno. Pero la desesperación y el temor que alimentan a los fundamentalistas también tienden a distorsionar la tradición religiosa y acentúan sus aspectos más agresivos a expensas de aquellos otros que predicán la tolerancia y la reconciliación.

El fundamentalismo musulmán coincide muy estrechamente con estas características generales. No es correcto, pues, imaginar que el islam contiene en su seno una vena militante y fanática que impulsa a los musulmanes a un rechazo enloquecido y violento de la modernidad. Los fundamentalistas musulmanes sintonizan con los fundamentalistas de otras religiones de todo el mundo, que comparten sus profundos celos ante la moderna cultura secular. También habría que decir que los musulmanes se oponen al uso del término *fundamentalismo*, señalando, bastante acertadamente, que este fue acuñado por los protestantes norteamericanos como orgullosa divisa y que ni siquiera se puede traducir adecuadamente al árabe. Como ya hemos visto, el término *usul* designa los principios fundamentales de la jurisprudencia islámica, y, dado que todos los musulmanes están de acuerdo con ellos, se podría decir que todos ellos suscriben la *usuliya* («fundamentalismo»). Sin embargo, y a pesar de sus inconvenientes, lo cierto es que *fundamentalismo* es el único término de que disponemos para describir este tipo de movimientos religiosos, y resulta difícil dar con un sustituto más satisfactorio.

Uno de los primeros ideólogos fundamentalistas fue Mawdudi, el fundador del Yamaat-i-Islami en Pakistán.

Este creía que el enorme poder de Occidente estaba retiniendo fuerzas para aplastar al islam. Los musulmanes —afirmaba— deben unirse para luchar contra este laicismo invasor si quieren que su religión y su cultura sobrevivan. Los musulmanes ya se habían enfrentado antes a sociedades hostiles y habían experimentado desastres; pero, desde Afghani, un nuevo matiz impregnaba el discurso islámico. La amenaza occidental había hecho que los musulmanes se pusieran por primera vez a la

defensiva. Mawdudi desafiaba a todo el sistema de valores laicista, proponiendo una teología de la liberación islámica. Dado que solo Dios era soberano, nadie estaba obligado a aceptar órdenes de ningún otro ser humano. La revolución contra las *potencias* coloniales no *constituía solo un derecho*, sino un deber. Mawdudi llamaba a una *yihad* universal. Del mismo modo que el Profeta había luchado contra la *yabiliya* (la «ignorancia» y la barbarie del período preislámico), así también los musulmanes debían utilizar todos los medios a su alcance para resistirse a la moderna *yabiliya* de Occidente. Mawdudi afirmaba que la *yihad* era el principio fundamental del islam. Y eso constituía una auténtica innovación. Nadie había afirmado nunca antes que la *yihad* fuera equivalente a los cinco pilares del islam; pero Mawdudi consideraba que aquella innovación estaba justificada por la urgencia del momento. La tensión y el temor a la aniquilación cultural y religiosa habían llevado al desarrollo de una distorsión de la fe más extrema y potencialmente violenta.

Pero el verdadero fundador del fundamentalismo islámico en el mundo sunní fue Sayid Qutb (1906-1966), influenciado en gran medida por Mawdudi, Lejos de ser extremista, originariamente había mostrado entusiasmo por la cultura occidental y la política secular. Incluso después de unirse a los Hermanos Musulmanes, en 1953, había sido un reformador, y confiaba en dotar a la democracia occidental de una dimensión islámica que evitara los excesos de una ideología íntegramente laicista. Sin embargo, en 1956 fue encarcelado por Nasser debido a su pertenencia a los Hermanos Musulmanes, y en el campo de concentración se convenció de que las personas religiosas y los laicistas no podían convivir en paz en la misma sociedad. Mientras presenciaba la tortura y ejecución de los Hermanos y reflexionaba sobre la manifiesta decisión de Nasser de relegar la religión a un papel marginal en Egipto, pudo ver todas las características de la *yabiliya*, que definió como la barbarie que era siempre y en todo momento la enemiga de la fe, y contra la que los musulmanes, siguiendo el ejemplo del profeta Mahoma, estaban obligados a luchar hasta la muerte. Qutb iba aún más lejos que Mawdudi, quien solo había considerado *yabili* a las sociedades no musulmanas, y aplicaba el término *yabiliya* —que en la historiografía musulmana convencional se había utilizado simplemente para describir el período preislámico en Arabia— a la sociedad musulmana contemporánea. Y aunque un gobernante como Nasser aparentemente profesaba el islam, sus palabras y sus actos demostraban que era un apóstata, y los musulmanes estaban obligados a derrocar aquella clase de gobierno, del mismo modo que Mahoma había sometido a la clase dirigente pagana de La Meca (la *yabiliya* de su época).

El violento laicismo de Nasser había llevado a Qutb a adherirse a una forma de islam que distorsionaba tanto el mensaje del Corán como la vida del Profeta. Qutb decía a los musulmanes que imitaran a Mahoma: que se alejaran de la sociedad imperante (del mismo modo que Mahoma había realizado la hégira de La Meca a Medina) y que emprendieran una violenta *yihad*. Pero, de hecho, Mahoma había logrado finalmente la victoria gracias a una ingeniosa política de no violencia; el

Corán se oponía firmemente a la fuerza y la coacción en asuntos religiosos, y su visión —lejos de predicar la exclusión y la separación— era tolerante e inclusiva. Qutb insistía en que el mandato coránico de la tolerancia solo se podía dar después de la victoria política del islam y del establecimiento de un auténtico estado musulmán. Aquella nueva intransigencia brotaba del profundo temor que constituye el núcleo del fundamentalismo religioso. Qutb no sobrevivió: debido a la insistencia personal de Nasser, fue ejecutado en 1966.

Las ideas de Qutb han influido en todos los movimientos fundamentalistas sunníes. Quizá lo más terrible haya sido el hecho de que inspiraran a los musulmanes a asesinar a líderes como Anwar al-Sadat, denunciado como gobernante *yahili* a causa de sus políticas opresivas para con su propio pueblo. Los talibanes, que tomaron el poder en Afganistán en 1994, también se hallan influenciados por esta ideología. Están decididos a regresar a lo que ellos consideran como la visión originaria del islam: los ulemas son los dirigentes del gobierno; las mujeres deben llevar velo, y no se les permite tomar parte en la vida profesional; solo se permiten emisoras religiosas, y se han reintroducido los castigos islámicos de la lapidación y la mutilación. En algunos círculos occidentales se ve a los talibanes como musulmanes en estado puro; sin embargo, su régimen viola varios preceptos fundamentales del islam. La mayoría de los talibanes (o «estudiantes» de las madrasas) pertenecen a la tribu pashto, y tienden a enfrentarse sobre todo a los grupos no pertenecientes a dicha tribu, que luchan contra el régimen desde el norte del país. Esta clase de xenofobia estaba prohibida por el Profeta y por el Corán. También el trato cruel que los talibanes dispensan a las minorías se opone claramente a las exigencias coránicas. Por otra parte, su discriminación de las mujeres se opone frontalmente a la práctica del Profeta y a la conducta de la primera *umma*. Sin embargo, los talibanes son típicamente fundamentalistas en su visión de la religión, sumamente selectiva (un reflejo de su estricta educación en las madrasas de Pakistán), que pervierte la fe y la encamina en una dirección totalmente opuesta a la originaria. Como ocurre en todas las grandes religiones, los fundamentalistas musulmanes, en su lucha por la supervivencia, convierten su fe en un instrumento de opresión e incluso de violencia.

Pero la mayoría de los fundamentalistas sunníes no han recurrido a tales extremos. Todos los movimientos fundamentalistas que surgieron durante los decenios de 1970 y 1980 trataban de cambiar el mundo que les rodeaba de formas menos drásticas, aunque significativas. Tras la humillante derrota de los ejércitos árabes en la guerra de los Seis Días contra Israel en 1967, en todo Oriente Próximo se produjo un viraje hacia la religión. Las antiguas políticas laicistas de dirigentes como Nasser parecían desacreditadas. La gente sentía que los musulmanes habían fracasado por no haber sido fieles a su religión. Se daba cuenta de que, aunque el laicismo y la democracia funcionaban muy bien en Occidente, en el mundo islámico no beneficiaban a los musulmanes comunes y corrientes, sino solo a una elite. Se puede ver el fundamentalismo como un movimiento «posmoderno», que rechaza algunos de los

principios y afanes de la modernidad, como el colonialismo. En todo el mundo islámico, los estudiantes y obreros empezaron a transformar su entorno inmediato. Crearon mezquitas en las universidades y en las fábricas donde poder hacer la azalá, y establecieron sociedades asistenciales —al estilo de al-Banna— con una orientación islámica, demostrando que para el pueblo el islam resultaba más útil que los gobiernos laicistas. Cuando los estudiantes declaraban que un sombreado trozo de césped —o incluso un tablón de anuncios— era zona islámica, sentían que realizaban un pequeño pero significativo esfuerzo por apartar el islam del ámbito marginal al que había sido relegado en la sociedad laicista, y estaban reclamando una parte del mundo —por muy diminuta que fuera— para el islam. Estaban ensanchando las fronteras de lo sagrado, de forma muy parecida a los fundamentalistas judíos de Israel que establecían asentamientos en la Cisjordania ocupada, reivindicando territorio árabe y colocándolo bajo la égida del judaísmo.

El mismo principio subyace en el retorno a la indumentaria islámica. Cuando esta se impone a la gente contra su voluntad (como hacen los talibanes), constituye una coacción, y es probable que cree una reacción violenta como las agresivas técnicas de Reza *Sha* Pahlavi. Sin embargo, muchas mujeres musulmanas consideran que el velo representa un retorno simbólico al período precolonial, antes de que su sociedad se viera trastornada y desviada de su verdadero rumbo. Eso no significa que se hayan limitado a hacer retroceder el reloj: las encuestas muestran que una gran proporción de las mujeres que llevan velo sustentan puntos de vista progresistas en los asuntos relativos a las diferencias de sexo. A algunas mujeres, que han acudido a la universidad procedentes de zonas rurales y son los primeros miembros de su familia que avanzan más allá del nivel de alfabetización básica, la asunción de la indumentaria islámica les proporciona continuidad, y hace que su tránsito a la modernidad resulte menos traumático de lo que podría haber sido. Así, vienen a incorporarse al mundo moderno, pero en sus propios términos y en un contexto islámico que lo dota de un significado sagrado. También se puede considerar el velo como una crítica tácita a algunos de los aspectos menos positivos de la modernidad. Por ejemplo, supone un desafío a la extraña compulsión occidental de «enseñarlo todo» en materia sexual. En Occidente, las personas suelen ostentar sus cuerpos bronceados y bien moldeados como un signo de privilegio; tratan de contrarrestar los signos del envejecimiento y de aferrarse a esta vida. El cuerpo islámico cubierto, en cambio, declara su orientación a la trascendencia, mientras que la uniformidad de la indumentaria elimina las diferencias de clase y subraya la importancia de la comunidad por encima del individualismo occidental.

La gente ha utilizado frecuentemente la religión como una forma de hacer comprensibles las ideas y los afanes modernos. Así, por ejemplo, no todos los calvinistas norteamericanos de la época de la revolución de 1776 compartían, o siquiera entendían, el sistema de valores laicista de los padres fundadores de Estados Unidos. En consecuencia, dieron a la lucha un matiz cristiano que les permitió combatir junto a los laicistas por la creación de un nuevo mundo. Algunos

fundamentalistas sunníes y shiíes también utilizan la religión para hacer que el extraño talante de la cultura moderna resulte familiar, dotándolo de un contexto de significado y espiritualidad que lo haga más accesible. Una vez más, están afirmando tácitamente que es posible ser moderno basándose en unos términos culturales distintos de los dictados por Occidente. Se puede interpretar la revolución iraní de 1978-1979 desde esta perspectiva. Durante el decenio de 1960, el ayatolá Ruhollah Jomeini (1902-1989) convocó al pueblo iraní a salir a la calle para protestar contra las crueles e inconstitucionales políticas de Muhammad Reza *Sha*, a quien identificaban con Yazid, el califa omeya responsable de la muerte de Husayn en Karbala y paradigma del gobernante injusto en el islamismo shií. Los musulmanes tenían el deber de luchar contra aquella tiranía, y la mayoría de la gente, que habría permanecido totalmente impasible ante la llamada a una revolución socialista, respondió a las convocatorias de Jomeini, que apelaban a sus más profundas tradiciones. Jomeini demostró ser una alternativa shií al nacionalismo secular del *sha*, y vino a parecer cada vez más un imán: al igual que todos ellos, había sido atacado, encarcelado y casi asesinado por un gobernante injusto; como algunos de los imanes, se vio forzado a exiliarse y se le despojó de todo lo que poseía; como Alí y Husayn, se había enfrentado valientemente a la injusticia y había defendido los auténticos valores islámicos; como todos los imanes, tenía fama de místico practicante; y del mismo modo que el hijo de Husayn fue asesinado en Karbala, el propio hijo de Jomeini, Mustafá, fue asesinado por agentes del *sha*.

Cuando estalló la revolución en 1978, después de una campaña difamatoria contra Jomeini publicada por el periódico semioficial *Ettelaat* y tras la escandalosa matanza de jóvenes estudiantes de madrasas que habían salido a la calle como protesta, Jomeini pareció dirigir las operaciones desde lejos (concretamente desde Al-Nayaf, su residencia en el exilio), lo que recordaba al imán oculto. Los laicistas y los intelectuales estaban dispuestos a unir fuerzas con los ulemas, pues sabían que solo Jomeini podía obtener el apoyo popular. La revolución iraní fue la única revolución del siglo XX inspirada en una ideología del propio siglo (ya que las revoluciones rusa y china debieron su inspiración a la visión decimonónica de Karl Marx). Jomeini desarrolló una interpretación radicalmente nueva del shiísmo: en ausencia del imán oculto, solo un jurista místicamente inspirado, que conociera la ley sagrada, podía gobernar la nación de una forma válida. A pesar de que, durante siglos, los shiíes duodecimanos habían prohibido a los religiosos participar en el gobierno, los revolucionarios (si no gran parte de los ulemas) estaban dispuestos a suscribir esta teoría del *velayat i-faqi* («el mandato del jurista»)[29]. Durante toda la revolución el simbolismo de Karbala constituyó un factor predominante. Las tradicionales ceremonias religiosas que lloraban la muerte de Husayn, y las celebraciones *ashura* en su honor, se convirtieron en manifestaciones contra el régimen. El mito de Karbala inspiró a los shiíes comunes y corrientes el valor necesario para enfrentarse a las armas del *sha* y morir a millares, algunos de ellos envueltos en el blanco sudario del martirio. La religión demostró ser

una fuerza lo bastante poderosa para derribar el estado pahlavi, que hasta entonces parecía el más estable y fuerte de Oriente Próximo.

Sin embargo, y como todos los fundamentalismos, la visión de Jomeini también era distorsionadora. La captura de los rehenes norteamericanos en Teherán (que más tarde repetirían en el Líbano los radicales shiíes, inspirados por el ejemplo iraní) viola claramente los preceptos coránicos relativos al trato dispensado a los prisioneros, a quienes hay que tratar con dignidad y respeto, y a los que se debe liberar lo antes posible. El captor incluso está obligado a contribuir al rescate con sus propios recursos. De hecho, el Corán prohíbe expresamente hacer prisioneros excepto durante una guerra convencional, lo cual, evidentemente, descarta la posibilidad de tomar rehenes en tanto no se inicien las hostilidades^[30]. Tras la revolución, Jomeini insistió en lo que denominaba «unidad de expresión», reprimiendo cualquier voz disidente. Sin embargo, la exigencia de libertad de expresión no solo había constituido una de las principales preocupaciones de la revolución, sino que el islam no había insistido nunca en la conformidad ideológica, sino únicamente en la uniformidad de la práctica. El Corán prohíbe la coacción en cuestiones religiosas, que también repugnaba a Mulla Sadra, el mentor espiritual de Jomeini. Cuando este último promulgó su *fatwa* contra el novelista Salman Rushdie, el 14 de febrero de 1989, por su descripción supuestamente blasfema de Mahoma en su libro *Los versos satánicos*, contravenía asimismo la apasionada defensa que hiciera Sadra de la libertad de pensamiento. La *fatwa* fue declarada antiislámica por los ulemas de Al-Azhar y de Arabia Saudí, y al mes siguiente fue condenada por cuarenta y ocho de los cuarenta y nueve estados miembros de la Conferencia Islámica.

Sin embargo, da la impresión de que la revolución islámica pudo haber ayudado al pueblo iraní a acceder a la modernidad en sus propios términos. Poco antes de su muerte Jomeini trató de otorgar mayor poder al Parlamento, y, con su aparente bendición, Hashemi Rafsanjani, presidente del Majlis, dio al *velayat i-faqi* una interpretación democrática. Las exigencias del estado moderno habían convencido a los shiíes de la necesidad de la democracia; pero en esta ocasión esta venía en un contexto islámico que hacía que resultara aceptable para la mayoría de la gente. Esto pareció verse confirmado el 23 de mayo de 1997, cuando el *hoyatoleslam* Sayid Jatamí fue elegido presidente en una aplastante victoria. Este dejó inmediatamente claro que deseaba forjar una relación más positiva con Occidente, y en septiembre de 1998 desvinculó a su gobierno de la *fatwa* contra Rushdie, un paso que posteriormente contaría con el respaldo del ayatolá Alí Jamenei, supremo faquí de Irán. La elección de Jatamí señalaba el fuerte deseo por parte de un *importante* segmento de la población de un mayor pluralismo, de una interpretación más benévola de la ley islámica, de una mayor democracia y de una política más progresista en lo relativo a la mujer. Esta batalla aún no se ha ganado. Los religiosos conservadores que se oponían a Jomeini, y a quienes este apenas hizo caso, todavía pueden bloquear muchas de las reformas de Jatamí; pero la lucha por crear un estado islámico viable, fiel al espíritu

del Corán y, no obstante, sensible a la situación actual, sigue constituyendo una importante preocupación del pueblo iraní.

Musulmanes en minoría

El espectro del fundamentalismo islámico produce escalofríos a la sociedad occidental, que parece no sentirse ni de lejos tan amenazada por los fundamentalismos de otras religiones, igualmente extendidos y violentos. Ciertamente, esto ha afectado a la actitud de la población occidental hacia los musulmanes que residen en sus países. En Europa viven entre cinco y seis millones de musulmanes, mientras que en Estados Unidos viven entre siete y ocho millones. Actualmente existen unas mil mezquitas tanto en Alemania como en Francia, y alrededor de quinientas en Gran Bretaña. Aproximadamente la mitad de los musulmanes de Occidente han nacido allí, de padres que emigraron en los decenios de 1950 y 1960. Estos rechazan la actitud sumisa de sus padres, poseen una educación superior y aspiran a una mayor presencia y aceptación. En ocasiones sus esfuerzos resultan poco acertados, como, por ejemplo, la petición por parte del doctor Kalim Siddiqui de un Parlamento musulmán en el Reino Unido, a principios del decenio de 1990, un proyecto que apenas recibió el apoyo de los musulmanes británicos, pero que, en cambio, hizo temer a la gente que los musulmanes no estuvieran dispuestos a integrarse en la sociedad predominante. Durante la crisis de *Los versos satánicos* se produjo una inmensa hostilidad contra la comunidad musulmana cuando los musulmanes de Bradford (Gran Bretaña) quemaron públicamente el libro. Puede que la mayoría de los musulmanes británicos desaprobaban la novela, pero no tenían el menor deseo de ver muerto a Rushdie. A los europeos parece resultarles difícil relacionarse con sus compatriotas musulmanes de una forma natural y equilibrada. Varios emigrantes turcos han sido asesinados en disturbios raciales en Alemania, mientras que en Francia las muchachas que han optado por vestir la *hiyab* para ir a la escuela han sido objeto de un trato extremadamente hostil por parte de la prensa. En Gran Bretaña suele ser objeto de escándalo el hecho de que los musulmanes pidan escuelas separadas para sus hijos, aunque la gente no plantea las mismas objeciones cuando se trata de escuelas especiales para judíos, católicos romanos o cuáqueros: es como si se viera a los musulmanes como una especie de quinta columna que conspirara para socavar la sociedad británica.

Algo mejor les ha ido a los musulmanes en Estados Unidos. Los emigrantes musulmanes que viven allí tienen una educación superior y suelen ser de clase media. Trabajan como médicos, académicos o ingenieros, mientras que en Europa la comunidad musulmana sigue siendo predominantemente de clase trabajadora. Los musulmanes estadounidenses sienten que están en Norteamérica por propia elección: desean ser norteamericanos, y en un crisol de razas y culturas como Estados Unidos

las posibilidades son mayores que en Europa. Alguno de ellos, como Malcolm X (1925-1965), el carismático líder del grupo separatista negro llamado la Nación del Islam, obtuvo un amplio respeto en la época del movimiento proderechos civiles y se convirtió en un emblema del poder negro y musulmán. Sin embargo, la Nación del Islam era un partido heterodoxo. Fundado en 1930 por Wallace Fard, un vendedor ambulante de Detroit, y, tras la misteriosa desaparición de este en 1934, dirigido por Elijah Muhammad (1897-1975), afirmaba que Dios se había encarnado en Fard, que los blancos son intrínsecamente malos y que no hay vida después de la muerte, todos ellos puntos de vista heréticos desde una perspectiva islámica. La Nación del Islam pedía un estado separado para los afroamericanos, como compensación por los años de esclavitud, y se mostraba firmemente hostil a Occidente. Malcolm X, sin embargo, se desilusionó de la Nación del Islam cuando descubrió la laxitud moral de Elijah Muhammad, y condujo a sus seguidores al islamismo sunní: dos años después moriría asesinado por su apostasía. A pesar de ello, la Nación del Islam sigue siendo objeto de mayor atención por parte de los medios de comunicación que la Misión Musulmana de América, de mucha mayor envergadura y fundada por Malcolm X, que en la actualidad es totalmente ortodoxa, envía a sus miembros a estudiar a Al-Azhar y examina la posibilidad de trabajar junto con los norteamericanos blancos por una sociedad más justa. Pero puede que la extravagante y negativa postura de la Nación se acerque más al estereotipo occidental del islam como una religión intrínsecamente intolerante y fanática.

En la India, los musulmanes que no emigraron a Pakistán en 1947 y sus descendientes suman hoy ciento quince millones de personas. Sin embargo, a pesar de su enorme número, muchos de ellos se sienten aún más acosados y en peligro que sus hermanos y hermanas de Occidente. Los hindúes y musulmanes de la India siguen angustiados por la trágica violencia desencadenada por la partición del subcontinente en 1947, y aunque en la India hay muchos hindúes que defienden los derechos de los musulmanes, estos siguen teniendo mala prensa. Se les acusa de tener espíritu de gueto, de ser leales en el fondo a Pakistán o a Cachemira; se les culpa por tener demasiados hijos y por estar atrasados. A los musulmanes indios se les fuerza a abandonar sus aldeas, les resulta muy difícil encontrar trabajo y con frecuencia se les niega un alojamiento decente. Los únicos signos que quedan del glorioso pasado mogol son las grandes construcciones; el Taj Mahal, el Fuerte Rojo y la mezquita de Juneh, que también se han convertido en el punto de encuentro de un grupo fundamentalista hindú, el partido Bharatiya Janata (BJP), que afirma que en realidad fueron construidos por hindúes, y que los musulmanes destruyeron los templos de la India y edificaron mezquitas en su lugar. El principal objetivo del BJP fue la mezquita de Babar, fundador de la dinastía mogola, en Ayodhya, que este grupo desmanteló en diez horas, en diciembre de 1992, ante la mirada impasible de la prensa y el ejército. El impacto de este hecho en los musulmanes de la India ha sido devastador, pues ahora temen que esta destrucción simbólica sea solo el principio de nuevos problemas

y que pronto ellos y su memoria sean borrados de la India. Es este mismo terror a la aniquilación el que está detrás de su frenética oposición a *Los versos satánicos*, que parecían constituir otra amenaza más a su fe. Sin embargo, el sectarismo y la intolerancia van en contra de las más tolerantes y civilizadas tradiciones del islam indio. Una vez más, el temor y la opresión han distorsionado la fe.

La vía de salida

En vísperas del segundo milenio de la era cristiana los cruzados exterminaron a unos treinta mil judíos y musulmanes en Jerusalén, convirtiendo la floreciente ciudad santa islámica en un osario maloliente. Durante al menos cinco meses las zanjas y fosos que rodeaban la ciudad se llenaron de cadáveres putrefactos, demasiado numerosos para que el pequeño número de cruzados que quedaron después de la expedición pudieran recogerlos, y el hedor se apoderó de Jerusalén, donde las tres religiones de Abraham habían podido coexistir en relativa armonía bajo el gobierno islámico durante cerca de quinientos años.

Esta fue la primera experiencia que tuvieron los musulmanes del Occidente cristiano, cuando este empezaba a emerger de la oscura época en la que se había precipitado tras la caída del Imperio romano en el siglo V, y luchaba por recuperar su lugar en el panorama internacional. Los musulmanes sufrieron a manos de los cruzados, pero su presencia no les incomodó durante mucho tiempo. En 1187 Saladino logró recuperar Jerusalén para el islam, y aunque los cruzados permanecieron en Oriente Próximo durante otro siglo, representaron un episodio poco importante y pasajero en la larga historia de esta zona geográfica. A la mayoría de los habitantes del islam las cruzadas no les afectaron en absoluto y siguieron sin sentir ningún interés por Europa occidental, la cual, a pesar de su espectacular desarrollo cultural durante la época de las cruzadas, seguía manteniéndose por detrás del mundo musulmán.

Los europeos, sin embargo, no olvidaron las cruzadas, ni podían ignorar la *Dar al-Islam*, que, con el paso de los años, parecía dominar todo el globo. Ya a partir de las cruzadas la población de la cristiandad occidental desarrolló una imagen estereotipada y distorsionada del islam, al que consideraban enemigo de la civilización virtuosa. Este prejuicio vino a entrelazarse con las fantasías europeas sobre los judíos, las otras víctimas de los cruzados, y con frecuencia reflejaba una soterrada preocupación por la conducta de los cristianos. Así, por ejemplo, fue durante las cruzadas —en que fueron precisamente los cristianos quienes instigaron una serie de brutales guerras santas contra el mundo musulmán— cuando los monjes eruditos de Europa describieron el islam como una religión intrínsecamente violenta e intolerante, que solo había logrado imponerse a golpe de espada. El mito de la supuesta intolerancia fanática del islam se ha convertido en una de las ideas estándar de Occidente.

Sin embargo, en el nuevo cambio de milenio algunos musulmanes parecen encajar con esa percepción occidental, y, por primera vez, han hecho de la violencia sagrada un deber islámico cardinal. Estos fundamentalistas suelen denominar al colonialismo occidental y al imperialismo occidental poscolonial *al-Salibiya*: «la cruzada». La cruzada colonial ha sido menos violenta, pero su impacto ha resultado más devastador que el de las guerras santas medievales. El poderoso mundo musulmán se ha visto reducido a un bloque dependiente, y la sociedad musulmana ha resultado gravemente trastornada en el curso de un acelerado programa de modernización. En todo el mundo, como ya hemos visto, las poblaciones de todas las grandes religiones se han tambaleado bajo el impacto de la modernidad occidental, y han producido la obcecada y frecuentemente intolerante religiosidad que denominamos «fundamentalismo». En la medida en que luchan para rectificar lo que consideran los efectos perjudiciales de la moderna cultura secular, los fundamentalistas se defienden, y, al hacerlo, se distancian de los valores fundamentales de la compasión, la justicia y la benevolencia que caracterizan a todas las religiones del mundo, incluyendo el islam. Se puede abusar de la religión, como de cualquier otra actividad humana; pero en el mejor de los casos esta ayuda a los seres humanos a cultivar la noción de la sagrada inviolabilidad de todo individuo, y, por tanto, a mitigar la criminal violencia a la que nuestra especie resulta trágicamente tan propensa. La religión ha cometido atrocidades en el pasado, pero en su breve historia el laicismo ha demostrado que puede resultar igual de violento. Como ya hemos visto, las agresiones y persecuciones seculares han llevado frecuentemente a un incremento de la intolerancia y el odio religiosos.

Esto se hizo trágicamente evidente en Argelia, en 1992. Durante el resurgimiento religioso del decenio de 1970, el Frente Islámico de Salvación (FIS) desafió la hegemonía del partido nacionalista secular, el Frente de Liberación Nacional (FLN), que en 1954 había encabezado la revolución contra el gobierno colonial francés y en 1962 había establecido un gobierno socialista en el país. La revolución argelina contra Francia había sido una fuente de inspiración para otros árabes y musulmanes que asimismo luchaban para independizarse de Europa. El FLN se parecía a los demás gobiernos seculares y socialistas de aquella época en Oriente Próximo, que habían relegado al islam al ámbito privado siguiendo la pauta occidental. En el decenio de 1970, sin embargo, la población de todo el mundo musulmán se sentía cada vez menos satisfecha de aquellas ideologías laicistas que no habían cumplido lo que prometían. Abbas Madani, uno de los miembros fundadores del FIS, deseaba crear una ideología política islámica para el mundo moderno, mientras que Alí ibn Hach, imán de una mezquita en un barrio pobre de Argel, encabezaba un ala más radical del FIS. Poco a poco, el FIS empezó a construir sus propias mezquitas sin pedir permiso al gobierno, y también arraigó en la comunidad musulmana de Francia, donde los trabajadores pedían lugares de oración en las fabricas y oficinas, incurriendo en la ira del partido derechista dirigido por Jean-Marie Le Pen.

En el decenio de 1980 Argelia era víctima de una crisis económica. El FLN había puesto al país en la senda de la democracia y la autonomía, pero con los años el partido se había corrompido. La vieja guardia se mostraba renuente a intentar nuevas reformas democráticas. Además, se había producido una explosión demográfica: la mayoría de sus treinta millones de habitantes tenían menos de treinta años, muchos de ellos estaban en paro y había una grave escasez de vivienda. Se produjeron disturbios. Frustrados por el estancamiento y la ineptitud del FLN, los jóvenes querían algo nuevo y volvieron los ojos a los partidos islámicos. En junio de 1990 el FIS obtuvo importantes victorias en las elecciones locales, especialmente en las áreas urbanas. Los activistas del FIS eran en su mayoría jóvenes, cultos e idealistas; eran conocidos por su honestidad y eficacia en las tareas de gobierno aun cuando se mostraran dogmáticos y conservadores en ciertas áreas, como en su insistencia en la indumentaria islámica tradicional para las mujeres. Pero el FIS no era antioccidental. Sus líderes hablaban de fomentar los vínculos con la Unión Europea y de alentar nuevas inversiones de Occidente. Tras las victorias electorales en el ámbito local, todo hacía prever que ganaría las elecciones generales, previstas para 1992.

Sin embargo, no habría ningún gobierno islámico en Argelia. Los militares organizaron un golpe de estado, echaron al presidente liberal del FLN, Bendjedid (que había prometido reformas democráticas), reprimieron al FIS y encarcelaron a sus líderes. Si en Irán y en Pakistán se hubieran evitado las elecciones de una forma tan violenta e inconstitucional, Occidente habría puesto el grito en el cielo. Un golpe de estado así se habría considerado un ejemplo de la supuesta aversión endémica del islam a la democracia y de su incompatibilidad básica con el mundo moderno. Pero, puesto que el gobierno que se había frustrado con el golpe era un gobierno islámico, la prensa occidental lo celebró con júbilo: se había salvado a Argelia de la amenaza islámica; los bares, casinos y discotecas de Argel estaban a salvo; y, de alguna forma misteriosa, aquella acción antidemocrática había asegurado la democracia en Argelia. El gobierno francés apoyó a la nueva línea dura del FLN, representada por el presidente Liamín Zerual, y reforzó su decisión de no mantener más diálogos con el FIS. No resulta sorprendente que el mundo musulmán se sintiera conmocionado por esta nueva muestra de doble moral occidental.

El resultado era trágicamente previsible. Apartados de las vías legales, ultrajados y sin esperanzas de justicia, los miembros más radicales del FIS se escindieron para formar una organización guerrillera, el Grupo Islámico Armado (GIA), e iniciaron una campaña de terror en las regiones montañosas del sur de Argel. Hubo matanzas en las que se asesinó a los habitantes de aldeas enteras. También se atentó contra periodistas e intelectuales, laicos y religiosos. Inicialmente se supuso que los islamistas eran plenamente responsables de aquellas atrocidades; pero poco a poco fueron surgiendo dudas que apuntaban al hecho de que algunos elementos de las fuerzas militares argelinas no solo consentían, sino que participaban en los asesinatos para desacreditar al GIA. Se llegó a una espantosa situación de tablas. Tanto el FLN como el FIS se

desgarraron por las luchas internas entre los pragmáticos, que deseaban una solución, y los partidarios de la línea dura, que se negaban a negociar. La violencia del golpe inicial que detuvo las elecciones había llevado a una guerra abierta entre religiosos y laicistas. En enero de 1995 la Iglesia católica romana ayudó a organizar un encuentro en Roma para reunir a los dos bandos, pero el gobierno de Zeruál se negó a participar. Se había perdido una oportunidad de oro. El terror islámico continuó, y un referéndum constitucional prohibió todos los partidos políticos religiosos.

El trágico caso de Argelia no debe convertirse en un paradigma para el futuro. La represión y la coacción han ayudado a empujar a una minoría musulmana disgustada hacia una violencia que ofende a todos los principios fundamentales del islam. Un laicismo agresivo ha dado como resultado una religiosidad que constituye una parodia de la verdadera fe. Además, estos hechos han desacreditado el concepto de democracia, que Occidente se muestra tan ansioso por promocionar, pero que, según parece, resultó tener sus límites cuando el proceso democrático podía llevar al establecimiento de un gobierno islámico electo. Por otra parte, la población de Europa y Estados Unidos demostró su ignorancia respecto a los diversos partidos y grupos del mundo islámico. Así, se equiparó al moderado FIS con los grupos fundamentalistas más violentos, y en la mente occidental se asoció a la violencia, la ilegalidad y el comportamiento antidemocrático que en su momento habían exhibido, en realidad, los laicistas del FLN.

Sin embargo, y le guste o no a Occidente, el éxito inicial del FIS en las elecciones locales demostró que la gente deseaba alguna forma de gobierno islámico. Y este hecho enviaba un claro mensaje a Egipto, Marruecos y Túnez, donde los gobiernos laicistas son desde hace tiempo conscientes de la creciente religiosidad de sus países. A mediados del siglo XX el laicismo era predominante, y se creía que el islam había pasado de moda irremisiblemente. Ahora, cualquier gobierno laicista en Oriente Próximo era incómodamente consciente de que, si había unas elecciones auténticamente democráticas, podría darse muy bien el caso de que accediera al poder un gobierno islámico. En Egipto, por ejemplo, el islam es hoy tan popular como lo fuera el nasserismo en el decenio de 1950. Abunda la indumentaria islámica, y, dado el laicismo del gobierno de Mubarak, resulta evidente que se trata de una decisión voluntaria. Incluso en la laicista Turquía varias encuestas recientes han mostrado que alrededor del 70 por 100 de la población afirma ser devota, y que el 20 por 100 reza cinco veces al día. En Jordania la gente acude a los Hermanos Musulmanes, y los palestinos vuelven los ojos a Muyamah, al tiempo que la OLP, que en el decenio de 1960 vencía todos los obstáculos, parece ahora engorrosa, corrupta y anticuada. En las repúblicas de Asia central, los musulmanes están redescubriendo su religión después de varias décadas de opresión soviética. Tras haber probado las ideologías laicistas — que tan fructíferas han resultado en los países occidentales, donde han hallado un terreno propicio — los musulmanes desean cada vez más que sus gobiernos se adapten más estrechamente a la norma islámica.

Todavía no está clara la forma exacta que va a adoptar esta adaptación. En Egipto parece que a la mayoría de los musulmanes les gustaría ver que la *sharia* se convierte en la legislación nacional, mientras que en Turquía solo el 3 por 100 desean eso mismo. Pero incluso en Egipto algunos ulemas son conscientes de los grandes problemas que plantea adaptar la *sharia*, un código jurídico agrario, a las condiciones, tan distintas, de la modernidad. Rashid Rida se dio cuenta de ello ya en el decenio de 1930. Pero eso no equivale a decir que no pueda hacerse.

No es cierto que todos los musulmanes estén unánimemente llenos de odio a Occidente. En las primeras etapas de la modernización muchos pensadores destacados se encariñaron con la cultura europea, y a finales del siglo XX y comienzos del XXI algunos de los pensadores musulmanes más eminentes e influyentes se acercan de nuevo a Occidente. El presidente Jatamí de Irán constituye solo un ejemplo de esta tendencia, como también el intelectual iraní Abdolkarim Soroush, que desempeñó importantes cargos en el gobierno de Jomeini y que, a pesar de que suele sufrir el acoso de los *muchtabid* más conservadores, ejerce una gran influencia en quienes ostentan el poder. Soroush admira a Jomeini, pero ha ido más lejos que él. Sostiene que los iraníes tienen hoy tres identidades: la preislámica, la islámica y la occidental, que deben tratar de reconciliar. Soroush rechaza el laicismo occidental y cree que los seres humanos siempre necesitarán la espiritualidad; pero aconseja a los iraníes que estudien las ciencias modernas, aunque sin apartarse de la tradición shií. El islam debe desarrollar su propia *fiq* para adaptarse al moderno mundo industrial, y elaborar una filosofía de los derechos civiles y una teoría económica capaces de defenderse por sí mismas en el siglo XXI.

Varios pensadores sunníes han llegado a conclusiones parecidas. La hostilidad occidental hacia el islam surge de la ignorancia, afirma Rashid al-Ghannushi, líder en el exilio del tunecino Partido del Renacimiento Islámico. También surge de una mala experiencia del cristianismo, que asfixió el pensamiento y la creatividad. Se describe a sí mismo como un «islamista democrático», y no ve incompatibilidad alguna entre el islam y la democracia; pero rechaza el laicismo de Occidente debido a que el ser humano no se puede dividir y fragmentar de ese modo. El ideal musulmán de la *ta'whid* niega la dualidad de cuerpo y espíritu, intelecto y espiritualidad, hombres y mujeres, moralidad y economía, Oriente y Occidente. Los musulmanes quieren la modernidad, pero no una modernidad que les imponga Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia. Los musulmanes admiran la eficacia y la magnífica tecnología occidentales; se sienten fascinados por el modo en que en Occidente puede cambiar un régimen sin que haya derramamiento de sangre. Pero cuando observan la sociedad occidental, descubren que esta carece de luz, de corazón, de espiritualidad. Ellos desean conservar sus propias tradiciones religiosas y morales, y, al mismo tiempo, tratar de incorporar algunos de los mejores aspectos de la civilización occidental. Yusuf Abdallah al-Qaradawi, licenciado en Al-Azhar y miembro de los Hermanos Musulmanes, actualmente director del Centro para el Estudio de la Sunna y la Sira de

la Universidad de Qatar, adopta un planteamiento similar. Cree en la moderación, y está convencido de que la intolerancia que recientemente ha surgido en el mundo musulmán empobrecerá a la gente, privándole de las ideas y puntos de vista de otros seres humanos. El profeta Mahoma decía que había venido para traer una «vía intermedia» de vida religiosa que evitara los extremos, y Qaradawi cree que el extremismo actual de algunos sectores del mundo islámico es ajeno al espíritu musulmán y no perdurará. El islam es una religión de paz, como mostró el Profeta al establecer un impopular tratado con los quraysíes en Hdaybiya, una hazaña que el Corán califica de «claro éxito»^[31]. Occidente —insiste— debe aprender a aceptar el derecho de los musulmanes a vivir su religión y, si así lo deciden, a incorporar el ideal islámico a su régimen político. Deben comprender que no hay una única forma de vida. La diversidad beneficia a todo el mundo. Dios concedió a los seres humanos el derecho y la posibilidad de elegir, y algunos pueden optar por una forma de vida religiosa —incluyendo un estado islámico—, mientras otros prefieren el ideario secular.

«Es mejor para Occidente que los musulmanes sean religiosos —afirma Qaradawi—, conserven su religión y traten de ser morales»^[32]. Esto plantea una cuestión importante. Mucha gente en Occidente también se siente cada vez más incómoda ante la ausencia de espiritualidad en su vida. Estas personas no desean necesariamente regresar a un tipo de vida religiosa premoderna, o a la fe institucional convencional. Pero sí existe la creciente sensación de que, en sus aspectos positivos, la religión ha ayudado a los seres humanos a cultivar unos valores morales. El islam otorgó durante siglos a las nociones de justicia social, igualdad, tolerancia y compasión práctica un papel preponderante en la conciencia musulmana. Los musulmanes no siempre viven conforme a esos ideales, y a menudo les resulta difícil encarnarlos en sus instituciones sociales y políticas. Pero la lucha para lograrlo constituyó durante varios siglos la razón principal de la espiritualidad islámica. La población occidental debe hacerse consciente de que el hecho de que el islam se mantenga saludable y fuerte redundará también en su propio interés. Occidente no ha sido el único responsable de las formas extremas del islam, que han cultivado una violencia que quebranta las más sagradas normas de la religión; pero ciertamente ha contribuido a su desarrollo, y, si desea aliviar el temor y la desesperación que constituyen la raíz de toda visión fundamentalista, en este tercer milenio de la era cristiana debería cultivar una valoración más certera del islam.

Figuras clave en la historia del islam

Abbas I, *sha* (1588-1629): presidió el apogeo del Imperio safawí en Irán, desarrolló una magnífica corte en Isfahán e hizo traer a ulemas shiíes del extranjero para que instruyeran a los iraníes en la ortodoxia duodecimana.

Abd al-Malik: califa omeya (685-705) que restauró el poder omeya después de un período de guerra civil; bajo sus auspicios se completó la Cúpula de la Roca, en Jerusalén, en el año 691.

Abd al-Wahab, Muhammad ibn (1703-1792): reformador sunní que trató de llevar a cabo un retorno radical a los fundamentos del islam. El wahabismo es la forma de islamismo que se practica actualmente en Arabia Saudí.

Abduh, Muhammad (1849-1905): reformador egipcio que trató de modernizar las instituciones islámicas para permitir que los musulmanes dieran sentido a los nuevos ideales occidentales e intentó reunificar el país.

Abdulfazl Allami (1551-1602): historiador y biógrafo sufí del emperador mogol Akbar.

Abdulhamid: sultán otomano (1839-1861) que promulgó el edicto *Gülhane*, que modificaba el poder absoluto y hacía al gobierno dependiente de un acuerdo contractual con los súbditos otomanos.

Abu al-Hakam (conocido también en el Corán como Abu Yahl, «Padre de las Mentiras»): encabezó la oposición contra Mahoma en La Meca.

Abu al-Qasim Muhammad, conocido también como el imán oculto: fue el duodécimo imán de la *shia*, de quien se dijo que en 874 hubo de esconderse para salvar la vida; en 934 se anunció su «ocultación»: Dios —se dijo— había ocultado milagrosamente al imán, y este ya no podría mantener más contactos directos con los shiíes. Poco antes del Juicio Final regresará como *mahdi* para inaugurar una época dorada de justicia y paz tras destruir a los enemigos de Dios.

Abu Bakr: uno de los primeros conversos al islam; íntimo amigo del profeta Mahoma, tras la muerte de este se convirtió en el primer califa (632-634).

Abu Hanifa (699-767): pionero del estudio de la *fiq* y fundador de la escuela hanifí de jurisprudencia.

Abu Sufyan: encabezó la oposición contra el profeta Mahoma tras la muerte de Abu al-Hakam (*véase*); pero finalmente, cuando se dio cuenta de que Mahoma era invencible, se convirtió al islam. Pertenece a la familia Omeya de La Meca, y su hijo Muawiya (*véase*) se convertiría en el primer califa omeya.

Aga Muhammad Jan (m. 1797): fundador de la dinastía qayarí en Irán.

Agar: en la Biblia, esposa de Abraham y madre de su hijo Ismael (en árabe Ismail) (*véase*), quien se convertiría en el padre de los pueblos árabes. Debido a ello se venera

a Agar como a una patrona del islam y se la recuerda con especial reverencia en las ceremonias celebradas durante la *hach* a La Meca.

Ahmad ibn Hanbal (780-833): recopilador de hadices, jurisconsulto y destacada figura de los *ahl al-hadiz*. Su espíritu se encarna en la escuela hanbalí de jurisprudencia islámica.

Ahmad ibn Idris (1780-1836): reformador neosufí, que ejerció su actividad en Marruecos, norte de África y Yemen; prescindió de los ulemas y trató de llevar una forma de islam más vibrante directamente al pueblo.

Ahmad Jan, *Sir Sayid* (1817-1898): reformador indio que trató de adaptar el islam al moderno liberalismo occidental, y que instó a los indios a colaborar con los europeos y a aceptar sus instituciones.

Ahmad Sirhindi (m. 1625): reformador sufí, que se opuso al pluralismo del emperador mogol Akbar (*véase*).

Aisha: la esposa favorita del profeta Mahoma, quien murió en sus brazos. Era hija de Abu Bakr (*véase*), y durante la primera *fitna* encabezó la oposición de Medina a Alí ibn Abu Talib (*véase*).

Akbar: emperador mogol de la India (1560-1605). Desarrolló una política tolerante de cooperación con la población hindú, y su reinado presenció el apogeo del poder mogol.

Alí al-Hadi: décimo imán shií. En 848 el califa al-Mutawakkil lo mandó llamar a Samarra, y una vez allí lo puso bajo arresto domiciliario. Murió en la fortaleza de Askari, en 868.

Alí al-Rida: octavo imán shií. El califa al-Mamun le nombró su sucesor en 818, en un intento de congraciarse con los shiíes descontentos de su imperio; pero fue una medida impopular, y al-Rida moriría —posiblemente asesinado— al año siguiente.

Alí ibn Abu Talib: primo, pupilo y yerno del profeta Mahoma, y el pariente masculino más cercano que le sobrevivió. En 656 se convirtió en el cuarto califa, pero fue asesinado por un extremista jariyí en 661. Los shiíes creen que debería haber sido el sucesor de Mahoma, y lo veneran como el primer imán de la comunidad islámica. Su sepulcro se halla en Al-Nayaf, en Irán, que constituye un importante centro de peregrinación shií.

Alí Zayn al-Abidin (m. 714): cuarto imán shií; un místico que vivió una existencia retirada en Medina y no desempeñó ningún papel activo en política.

Aurangzeb: emperador mogol (1658-1707) que puso fin a la política tolerante de Akbar, inspirando diversas rebeliones hindúes y sij.

Ayub Jan, Muhammad: primer ministro de Pakistán (1958-1969), quien desarrolló una política fuertemente laicista que a la larga desencadenó su caída.

al-Banna, Hasan (1906-1949): reformador egipcio y fundador de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes. Fue asesinado por el gobierno laicista de Egipto en 1949.

Baybars, Rukn al-Din (m. 1277): sultán mameluco que derrotó a las hordas mongolas en Ayn Yalut, en el norte de Palestina, y eliminó la mayoría de las últimas

fortalezas de los cruzados en la costa siria.

Bhutto, Zulfikar Alí: primer ministro de Pakistán (1971-1977); aunque hizo concesiones a los islamistas, fue derrocado por Zia ul-Haq, más devoto.

al-Bistami, Abu Yazid (m. 874): uno de los primeros «sufíes ebrios», que predicaba la doctrina de la *fanah* («aniquilación») en Dios, y el descubrimiento de lo divino en los más profundos recovecos del propio ser después de prolongados ejercicios místicos.

al-Bujari, Abu Abdallah Muhammad (m. 870): autor de una colección autorizada de hadices.

al-Farabi, Abu Nasr (m. 950): el más racionalista de todos los *faylasuf*, que también fue sufí practicante y ejerció de músico en la corte hamdaní, en Alepo.

al-Ghannushi, Rashid (n. 1941): líder en el exilio del tunecino Partido del Renacimiento Islámico, que se califica a sí mismo de «islamista democrático».

al-Ghazzali, Abu Hamid Muhammad (m. 1111): el teólogo de Bagdad que dio su definitiva expresión al islamismo sunní e incorporó el sufismo a la devoción predominante.

Harun al-Rashid: califa abasí (786-809), cuyo reinado coincidió con el apogeo del poder absoluto califal, y que presidió un grandioso florecimiento cultural.

Hasan al-Ashari (m. 935): el filósofo que reconcilió a los mutazilíes y los *ahl al-hadiz*; su filosofía atomística se convirtió en una de las principales expresiones de la espiritualidad del islamismo sunní.

Hasan al-Askari (m. 874): undécimo imán shií, que vivió y murió en la fortaleza de Askari, en Samarra, como prisionero de los califas abasíes. Como la mayoría de los imanes, se cree que fue envenenado por las autoridades abasíes.

Hasan al-Basri (m. 728): predicador en Basora y dirigente de una reforma religiosa; criticó abiertamente a los califas omeyas.

Hasan ibn Alí (m. 669): hijo de Alí ibn Abu Talib (*véase*) y nieto del profeta Mahoma. Los shiíes le veneran como segundo imán shií. Tras el asesinato de su padre, los shiíes le aclamaron como califa, pero Hasan aceptó retirarse de la política y vivir una existencia tranquila y en cierto modo lujosa en Medina.

Husayn ibn Alí: segundo hijo de Alí ibn Abu Talib (*véase*) y nieto del profeta Mahoma. Los shiíes le veneran como tercer imán, y su muerte a manos del califa Yazid (*véase*) se conmemora cada año durante el mes de *muharram*.

Ibn al-Arabi, Muhyi al-Din (m. 1240): místico y filósofo hispanoárabe, que viajó por todo el Imperio musulmán. Escritor prolífico y sumamente influyente, predicaba una visión teológica unitaria y pluralista, en la que la espiritualidad se funde indisolublemente con su filosofía.

Ibn al-Zubayr, Abdallah (m. 692): uno de los principales adversarios de los omeyas durante la segunda *fitna*.

Ibn Hazm (994-1064): pensador, poeta y religioso español de la corte de Córdoba.

Ibn Ishaq, Muhammad (m. 767): autor de la primera gran biografía del profeta Mahoma, basada en hadices cuidadosamente seleccionados.

Ibn Jaldún, Abd al-Rahman (1332-1406): autor de *Al-Muqaddima*, una introducción a la historia. Como *faylasuf*, aplicó los principios de la filosofía al estudio de la historia y buscó las leyes universales subyacentes al flujo de los acontecimientos.

Ibn Rushd, Abu al-Walid Ahmad (1126-1198): *faylasuf* y cadí de Córdoba, conocido como Averroes en Occidente, donde su filosofía racionalista ejerció mayor influencia que en el mundo musulmán.

Ibn Sina, Abu Alí (980-1037): conocido en Occidente como Avicena, representa el apogeo de la *falsafa*, que él vinculaba a la experiencia religiosa y mística.

Ibn Taymiya (1263-1328): reformador que trató de contrarrestar la influencia del sufismo y de retornar a los principios fundamentales del Corán y la *sunna*. Murió en prisión, en Damasco.

Imán oculto: véase Abu al-Qasim Muhammad.

Iqbal, Muhammad (1876-1938): poeta y filósofo indio, que subrayó la racionalidad del islam para demostrar que resultaba totalmente compatible con la modernidad occidental.

Ismail Bajá: se convirtió en gobernador de Egipto (1863-1879), y el sultán otomano le concedió el título de jedive (gran príncipe). Su ambicioso programa de modernización llevó al país a la bancarrota y finalmente desembocó en la ocupación británica de Egipto.

Ismail ibn Yafar: designado séptimo imán de la *shia* por su padre, Yafar al-Sadiq (véase). Algunos shiíes (conocidos como ismailíes o septimanos) creen que fue el último de los descendientes directos de Alí ibn Abu Talib (véase) que accedió al imanato, y no reconocen el imanato de Musa al-Kazim, el hijo menor de Yafar al-Sadiq, a quien los shiíes duodecimanos veneran como séptimo imán.

Ismail, *sha* (1487-1524): primer *sha* safawí de Irán, que impuso el shiísmo duodecimano al país.

Ismail: el profeta conocido como Ismael en la Biblia, hijo mayor de Abraham, que fue arrojado al desierto por mandato divino junto con su madre, Agar, pero fue salvado por Dios. La tradición musulmana establece que Agar e Ismail vivieron en La Meca, que Abraham acudió allí a visitarles, y que Abraham e Ismail reconstruyeron la Kaaba (que originariamente había sido construida por Adán, primer profeta y padre de la humanidad).

Jadiya: primera esposa del profeta Mahoma y madre de todos los hijos que le sobrevivieron. Fue también la primera conversa al islam, y murió antes de la hégira, durante la persecución de los musulmanes por parte de los quraysíes en La Meca (616-619), posiblemente como resultado de las privaciones que sufrió.

Jatamí, *hoyatoleslam* Sayid: presidente de Irán desde 1997. Trata de contemplar una interpretación más liberal de la ley islámica en el país y de fomentar las relaciones con Occidente.

Jomeini, ayatolá Ruhollah (1902-1989): mentor espiritual de la revolución islámica contra el régimen pahlavi y faquí supremo de Irán (1979-1989).

Kemal, Mustafá, también conocido como Atatürk (1881-1938): fundador de la Turquía moderna y secular.

al-Kindi, Yaqub ibn Ishaq (m. 870): el primer gran *faylasuf*, que colaboró con los mutazilíes en Bagdad, pero también buscó el conocimiento de los sabios griegos.

Kirmani, Aga Jan (1853-1896): reformador laicista iraní.

al-Mahdi, califa: califa abasí (775-785) que reconoció la piedad de los musulmanes más religiosos, fomentó el estudio de la *fiq* y ayudó a los religiosos a aceptar el régimen.

Mahmud II: sultán otomano (1808-1839), que introdujo las reformas modernizadoras Tanzimat.

Mahmud, Ala al-Din: gobernante de una dinastía jwarizmí (1200-1220) que trató de establecer una monarquía fuerte en Irán, pero incurrió en la ira de los mongoles y precipitó la primera invasión mongola.

Majlisi, Muhammad Baqir (m. 1700): ulema que mostró la forma menos atractiva del shiísmo duodecimano después de que este se convirtiera en la religión oficial de Irán, reprimiendo vigorosamente la enseñanza de la *falsafa* y persiguiendo a los sufíes.

Malcolm X (1925-1965): el carismático líder del grupo separatista negro Nación del Islam, que tuvo un amplio eco en Estados Unidos en la época del movimiento proderechos civiles. En 1963 se separó de la heterodoxa Nación del Islam y condujo a sus seguidores al islamismo sunní predominante; como resultado moriría asesinado dos años después.

Malik ibn Anas (m. 795): fundador de la escuela malikí de jurisprudencia islámica.

al-Mamun: califa abasí (813-833), cuyo reinado marcó el comienzo del declive abasí.

al-Mansur: califa abasí (754-775), que reprimió firmemente a los disidentes shiíes y trasladó la capital del imperio a la nueva ciudad de Bagdad.

al-Mansur, Husayn (también conocido como al-Hallach, el «cardador de lana»): uno de los más famosos «sufíes ebrios», de quien se dice que, estando en éxtasis, llegó a gritar «¡Ana al-Haqq!» («¡Yo soy la Verdad!»), debido al convencimiento de su total unión con Dios. Fue ejecutado por hereje en 922.

Mawdudi, Abul Ala (1903-1979): ideólogo fundamentalista pakistaní, cuyas ideas han ejercido una gran influencia en el mundo sunní.

Mehmet Alí, bajá (1769-1849): oficial albanés del ejército otomano, que hizo a Egipto prácticamente independiente de Estambul y llevó a cabo una importante modernización del país.

Mehmet II: sultán otomano (1451-1461), conocido como el Conquistador debido a que logró conquistar la Constantinopla bizantina en 1453.

Mir Damad (m. 1631): fundador de la escuela de filosofía mística de Isfahán y maestro de Mulla Sadra (*véase*).

Muawiya ibn Abu Sufyan: el primero de los califas omeyas, que reinó desde 661 hasta 680, y proporcionó a la comunidad musulmana un gobierno fuerte y eficaz tras la conmoción de la primera *fitna*.

Muddaris, ayatolá Hasan (m. 1937): religioso iraní que atacó a Reza *Sba* en el Majlis y fue asesinado por el régimen.

Muhammad al-Baqir (m. 735): quinto imán shií. Vivió una existencia retirada en Medina, y se dice que desarrolló el método esotérico de lectura del Corán característico del shiísmo duodecimano.

Muhammad ibn Abdallah (Mahoma) (c. 570-632): el profeta que llevó el Corán a los musulmanes, y estableció la religión monoteísta y una sola unidad política en Arabia.

Muhammad ibn Alí al-Sanusi (m. 1832): reformador neosufí que fundó el movimiento sanusí, que sigue siendo predominante en Libia.

Muhammad Reza Pahlavi: segundo *sba* pahlavi de Irán (1944-1979), cuyas políticas agresivamente modernizadoras y laicistas desencadenaron la revolución islámica.

Mulkum Jan, Mirza (1833-1908): reformador laicista iraní.

Mulla Sadra (m. 1640): filósofo místico shií, cuya obra sería una inspiración para varios intelectuales, revolucionarios y modernizadores, especialmente en Irán.

Murat I: sultán otomano (1360-1389) que derrotó a los serbios en la batalla de Kosovo.

Muslim, Abu al-Husayn (m. 878): recopilador de una antología autorizada de hadices.

al-Mutawakkil, califa: califa abasí (847-861), responsable del encarcelamiento de los imanes shiíes en la fortaleza de Askari, en Samarra.

Nadir Jan (m. 1748): revivió temporalmente el poder militar del Irán shií tras la caída de la dinastía safawí.

Naini, jeque Muhammad Husayn (1850-1936): *muchtabid* iraní, cuyo tratado *Admonición a la nación* supuso un fuerte respaldo shií a la noción de un gobierno constitucional.

Naser, Gamal Abdel: presidente de Egipto (1952-1970), que dirigió un gobierno militantemente nacionalista, laicista y socialista.

al-Nasir, califa: uno de los últimos califas abasíes, que trató de utilizar las instituciones islámicas para fortalecer su dominio en Bagdad.

Nizam al-Mulk, Abu Alí Hasan: el brillante visir persa que gobernó el Imperio selyúcida entre 1063 y 1092.

Qutb, Sayid (1906-1966): miembro de los Hermanos Musulmanes, ejecutado por el régimen de Nasser; su ideología desempeña un papel crucial en todos los fundamentalismos sunníes.

Reza Jan: *sha* de Irán (1921-1941) y fundador de la dinastía pahlavi. Su gobierno fue agresivamente laicista y nacionalista.

Rida, Muhammad Rashid (1865-1935): periodista que fundó el movimiento salafí en El Cairo y fue el primero que defendió un estado islámico plenamente modernizado.

Rumi, Yalal al-Din (1207-1275): maestro sufí de gran influencia y popularidad, que tuvo un gran número de seguidores y fundó la orden *mevlevi*, cuyos miembros se conocen como «derviches danzantes».

Salah al-Din, Yusuf ibn Ayub (m. 1193): el general kurdo que se convirtió en sultán de un extenso imperio en Siria y Egipto, reintegró a este último país al islamismo sunní después de derrotar al califato fatimí, y expulsó a los cruzados de Jerusalén. Salah al-Din (conocido en Occidente como Saladino) fue el fundador de la dinastía ayubí.

Selim I: sultán otomano (1512-1520) que arrebató Siria, Palestina y Egipto a los mamelucos.

Selim III: sultán otomano (1789-1807) que intentó una reforma occidentalizadora del imperio.

Sha Wali Ullah (1703-1762): reformador sufí de la India y uno de los primeros pensadores musulmanes en percibir la amenaza que la modernidad occidental planteaba al islam.

Sha Yahan; emperador mogol (1627-1658), cuyo reinado presenció el apogeo del refinamiento y la sofisticación mogoles; encargó la construcción del Taj Mahal.

al-Shafii, Muhammad ibn Idris (m. 820): revolucionó el estudio de la *fiq*, estableciendo los principios (*usul*) de la ley islámica; fundador de la escuela shafii de jurisprudencia. Shelebi, Abu al-Sund Jola (1490-1574): elaboró los principios jurídicos del estado otomano basado en la *sharia*.

Sinan, Mimar (m. 1578): arquitecto de la mezquita Süleymaniye, en Estambul, y de la mezquita Selimye, en Edirne. Solimán I: sultán otomano (1520-1566), conocido como al-Qanuni, «el legislador», en el mundo islámico, y el Magnífico en Occidente. Diseñó las instituciones distintivas del imperio, que durante su reinado alcanzaron la más plena expresión de su poder.

Sorush, Abdolkarim (n. 1945): destacado intelectual iraní, que defiende una interpretación más liberal del shiísmo, aunque rechaza el laicismo occidental.

Suhrawardi, Yahya (m. 1191): filósofo sufí, fundador de la escuela de iluminación (*ishraq*), basada en el misticismo iraní preislámico. Fue ejecutado por el régimen ayubí en Alepo debido a sus creencias supuestamente heterodoxas.

al-Tabari, Abu Yafar (m. 923): estudioso de la *sharia* e historiador, que elaboró una historia universal describiendo los éxitos y fracasos de las diversas comunidades que habían sido llamadas a rendir culto a Dios, y concentrándose especialmente en la *umma* musulmana.

al-Tahtawi, Rifah (1801-1873): ulema egipcio que describió su apasionada valoración de la sociedad europea en un diario que luego sería publicado, fue responsable de la traducción al árabe de varios libros europeos y fomentó la idea de la modernización de Egipto.

Umar ibn al-Jattab: uno de los compañeros más íntimos de Mahoma. Después de la muerte del Profeta se convirtió en el segundo califa (634-644), y dirigió las primeras guerras de conquista árabes y la construcción de plazas fuertes. Fue asesinado por un prisionero de guerra persa.

Umar II: califa omeya (717-720) que trató de gobernar según los principios del movimiento religioso. Fue el primer califa que fomentó positivamente la conversión de los pueblos sometidos al Imperio del islam.

Uzman ibn Affan: uno de los primeros conversos al islam y yerno de Mahoma. Se convirtió en el tercer califa (644-656), pero fue un gobernante menos capaz que sus predecesores. Sus políticas le valieron la acusación de nepotismo y desencadenaron una revuelta durante la cual él mismo fue asesinado en Medina. Su muerte originó las primeras guerras de *fitna*.

al-Walid I: califa omeya (705-717) que reinó durante el apogeo del poder y el triunfo de los omeyas.

Wasil ibn Ata (m. 748): fundador de la escuela mutazilí de teología racional.

Yafar al-Sadiq (m. 765): sexto imán shií, que desarrolló la doctrina del imanato e instó a sus seguidores a apartarse de la política y a concentrarse en la contemplación mística del Corán.

Yamal al-Din al-Afghani (1839-1897): reformador iraní que instó a los musulmanes de todas las tendencias a unirse y modernizar el islam para evitar la hegemonía política y cultural de Europa.

Yasin, jeque Ahmad (n. 1936): creador de Muyamah (Congreso Islámico), una organización asistencial, en la Gaza ocupada por Israel. El grupo terrorista Hamas surgió como una rama de este movimiento.

Yazid I: califa omeya (680-683), recordado sobre todo por el asesinato de Husayn ibn Alí (*véase*) en Karbala.

Yinnah, Muhammad Alí (1876-1948): líder de la Liga Musulmana en la India en la época de la partición del país, y aclamado, por ello, como arquitecto de Pakistán.

Yunayd de Bagdad (m. 910): el primero de los «sufíes sobrios», que insistía en que la experiencia de Dios estribaba en la potenciación del dominio de sí mismo y en que la desenfrenada euforia de los «sufíes ebrios» era solo una etapa que el auténtico místico debía trascender.

Zayd ibn Alí (m. 740): hermano el quinto imán shií; Zayd fue un activista político, y es posible que el quinto imán desarrollara su filosofía quietista con el fin de contrarrestar sus aspiraciones al imanato. Desde entonces, a los shiíes que se muestran políticamente activos e ignoran el alejamiento de la política de los duodecimanos en ocasiones se les denomina zaydíes.

Zia ul-Haq, Muhammad: primer ministro de Pakistán (1971-1977), que aspiraba a un gobierno más abiertamente islámico, aunque manteniendo separada la religión de la política y de las políticas económicas.

Glosario de términos árabes e islámicos

Abadiz (singular, *hadiz*) [*hadices*]^[33]: noticias, informes. Tradiciones documentadas de las enseñanzas y obras del profeta Mahoma, que no figuran en el Corán, sino que fueron registradas para la posteridad por sus compañeros más próximos y los miembros de su familia.

Ahl al-hadiz: gentes del hadiz. Una escuela de pensamiento que surgió durante el período omeya, la cual no permitía que los juristas utilizaran la *ichtihad* (véase), sino que insistían en que toda la legislación se debía basar en los hadices (véase) válidos.

Ahl al-kitab: gentes del libro. Término coránico que designa a aquellos pueblos que, como el judío o el cristiano, se adhirieron a las escrituras más antiguas. Dado que el Profeta y la mayoría de los primeros musulmanes eran analfabetos, y poseían muy pocos libros —si es que tenían alguno—, se ha sugerido que el término se debería traducir más exactamente por «seguidores de una revelación más antigua».

Alam al-mizal: el mundo de las imágenes puras. Un reino de la psique humana que constituye la fuente de la experiencia visionaria de los místicos musulmanes y la sede de la imaginación creadora.

Alim: véase ulama.

Amir [emir]: jefe, comandante.

Ansar: los musulmanes de Medina, que se convirtieron en «ayudantes» del Profeta al proporcionar un hogar a los primeros musulmanes cuando estos se vieron obligados a abandonar La Meca en 622, y le ayudaron en el proyecto de establecer la primera comunidad musulmana.

Batin: la dimensión «oculta» de la existencia y de la escritura, que no se puede percibir por los sentidos o el pensamiento racional, sino que se discierne mediante las disciplinas contemplativas e intuitivas de la mística.

Dar al-Islam: la Casa del Islam. Los territorios bajo dominio musulmán.

Dhikr: el «recuerdo» de Dios, especialmente por medio de la recitación de los Nombres de Dios como un mantra para inducir estados de conciencia alternativos. Es una devoción sufí.

Dhimmi: «súbdito protegido» del Imperio islámico, que pertenecía a las religiones toleradas por el Corán, las de los *ahl al-kitab* (véase): judíos, cristianos, mazdeístas, hindúes, budistas y sij. A los *dhimmi* se les permitía la plena libertad religiosa, y podían organizar su comunidad según su propia ley consuetudinaria; pero se les exigía que reconocieran la soberanía islámica.

Faqi [*faquí*, *alfaquí*]: jurista, experto en la ley islámica.

Fatwa [*fatua*]: opinión o decisión jurídica oficial de un erudito religioso sobre una materia relacionada con la ley islámica.

Fiq: jurisprudencia islámica. El estudio y la aplicación del corpus de la sagrada ley musulmana.

Fitna: tentación, prueba. El término se utiliza específicamente para describir las guerras civiles que desgarraron a la comunidad musulmana durante la época de los *rashidun* (véase) y a comienzos del período omeya.

Futuwwa: grupo corporativo de jóvenes urbanos, formado a partir del siglo XII, caracterizado por sus especiales ceremonias de iniciación, sus rituales y su juramento de apoyo a un jefe, y fuertemente influido por los ideales y prácticas sufíes (véase).

Ghazu: originariamente, las «incursiones» realizadas por los árabes en busca de botín en el período preislámico. Después el guerrero *ghazi* pasó a ser el que luchaba en una guerra santa por el islam; el término se aplicó con frecuencia a las bandas organizadas de salteadores en las fronteras de la *Dar al-Islam* (véase).

Ghulat (adjetivo, *ghuluww*): las especulaciones extremas adoptadas por los primeros musulmanes shiíes (véase), que exageraban algunos aspectos de la doctrina.

Hach: la peregrinación a La Meca.

Hadiz: véase *ahadiz*.

Hijra [*hégira*]: la «emigración» del profeta Mahoma y la primera comunidad musulmana de La Meca a Medina, en el año 622.

Ichma: el «consenso» de la comunidad musulmana que otorga legitimidad a una decisión jurídica.

Ichtihad: el «razonamiento independiente» utilizado por un jurista para aplicar la *sharia* (véase) a las circunstancias del momento. Durante el siglo XIV, los musulmanes sunníes (véase) declararon que las «puertas de la *ichtihad*» estaban cerradas, y que los eruditos debían basarse en las decisiones jurídicas de las autoridades del pasado en lugar de hacerlo en sus propias ideas razonadas.

Ilm: conocimiento de lo que es correcto y de cómo deben comportarse los musulmanes.

Imam [*imán*]: el jefe religioso de la comunidad musulmana; los musulmanes shiíes (véase) utilizan el término para referirse a los descendientes del Profeta, a través de su hija Fátima y del marido de esta, Alí ibn Abu Talib, a quienes los shiíes consideran los auténticos gobernantes de la comunidad musulmana.

Itfan: la tradición mística musulmana.

Islam: «entrega» a la voluntad de Dios.

Janqa: edificio donde se realizan actividades sufíes (véase) como el *dhikr* (véase); donde los maestros sufíes viven e instruyen a sus discípulos.

Kaaba: santuario de forma cúbica situado en la ciudad santa de La Meca, que Mahoma consagró a Dios y convirtió en el lugar más sagrado del mundo islámico.

Kalam: discusión de cuestiones teológicas basada en presupuestos islámicos. El término se suele usar para describir la tradición de la teología escolástica musulmana.

Madhab («la vía elegida»): cada una de las cuatro escuelas legítimas de la jurisprudencia islámica.

Madrassa: escuela musulmana de enseñanza superior, donde los ulemas (*véase*) estudian disciplinas como la *fiq* (*véase*) o la *kalam* (*véase*).

Maṭwālī («clientes»): nombre dado a los primeros conversos al islam no árabes, que al hacerse musulmanes habían de convertirse en clientes nominales de una de las tribus.

Muchtabid: jurista que se ha ganado el derecho a ejercer la *ichtihad* (*véase*), normalmente en el mundo shií.

Musulmanes shiíes: quienes integran los *Shia i-Ali*, «los partidarios de Alí», que creen que Alí ibn Abu Talib, el pariente próximo varón más cercano del Profeta, debería haber gobernado en lugar de los *rashidun* (*véase*), y reverencian a una serie de imanes (*véase*) que son descendientes directos de Alí y de su esposa, Fátima, hija del Profeta. Su diferencia de la mayoría sunní es meramente política.

Musulmanes sunníes: término utilizado para designar a la mayoría de los musulmanes, que reverencian a los cuatro *rashidun* (*véase*) y respaldan el orden político islámico existente.

Pir: maestro sufí (*véase*), que puede guiar a sus discípulos por la vía mística.

Qadi [*cadí*]: juez que administra la *sharia* (*véase*).

Qibla [*alquibla*]: la «dirección» hacia la que miran los musulmanes durante la oración. En los primeros tiempos la alquibla era Jerusalén; más tarde Mahoma la cambió a La Meca.

Rashidun: los cuatro califas «rectamente guiados», que fueron los compañeros y los sucesores inmediatos del profeta Mahoma: Abu Bakr, Umar ibn al-Jattab, Uzman ibn Affan y Alí ibn Abu Talib.

Salat [*azalá*]: las oraciones rituales que los musulmanes realizan cinco veces al día.

Shahada: la declaración de fe musulmana, «Proclamo que no hay otro dios que Alá, y que Mahoma es su profeta».

Sharia: «el camino al abrevadero». El corpus de las leyes sagradas islámicas derivadas del Corán, la *sunna* (*véase*) y los hadices (*véase*).

Sufíes, sufismo: la tradición mística del islamismo sunní (*véase*).

Sunna: costumbre. Los hábitos y prácticas religiosas del profeta Mahoma, que fueron registrados para la posteridad por sus compañeros y familiares, y se consideran la norma islámica ideal. Así pues, se han incorporado a la ley islámica de modo que los musulmanes puedan acercarse a la figura arquetípica del Profeta, en su perfecta entrega (*islam*) a Dios.

Tariqa: una de las órdenes o cofradías que siguen la «vía» sufí (*véase*), tienen su propio *dhikr* (*véase*) y veneran a sus propios líderes religiosos.

Tawhid: que forma uno. La divina unidad, que los musulmanes tratan de imitar en sus vidas personales y sociales integrando sus instituciones y prioridades, y

reconociendo la total soberanía de Dios.

Ulama (singular, *alim*) [*ulemas*]: hombres instruidos; los guardianes de las tradiciones jurídicas y religiosas del islam.

Umma: la comunidad musulmana.

Umra: las vueltas rituales en torno a la Kaaba (*véase*).

Yabiliya (adjetivo, *yabili*): la Edad de la Ignorancia. Originariamente, el término se utilizaba para describir el período preislámico en Arabia. En la actualidad los fundamentalistas musulmanes suelen aplicarlo a cualquier sociedad, incluso a una sociedad nominalmente musulmana que, en su opinión, haya vuelto la espalda a Dios y se niegue a someterse a Su soberanía.

Yihad: lucha, esfuerzo. Este es el significado primario del término tal como se utiliza en el Corán, aludiendo a un esfuerzo interior para reformar los malos hábitos en la comunidad islámica o en el propio individuo musulmán. Se utiliza también, de forma más específica, para denotar una guerra realizada al servicio de la religión.

Yizya: el impuesto per cápita que se obligaba a pagar a los *dhimmi* (*véase*) a cambio de protección militar.

Zakat [*azaque*]: pureza. Término utilizado para designar un impuesto que representa un porcentaje fijo sobre los ingresos y el capital (normalmente el 2,5 por 100), y que todos los musulmanes deben pagar cada año para ayudar a los pobres.

Lecturas recomendadas

El profeta Mahoma

- Andrae, Tor, *Muhammad: The Man and His Faith*, trad. Theophil Menzel, Londres, 1936.
- Armstrong, Karen, *Muhammad: A Biography of the Prophet*, Londres, 1991.
- Gabrieli, Francesco, *Muhammad and the Conquests of Islam*, trad. Virginia Luling y Rosamund Linell, Londres, 1968.
- Guillaume, A. (trad. y ed.), *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's «Sirat Rasul Allah»*, Londres, 1955.
- Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Londres, 1983.
- Nasr, Sayyid Hossein, *Muhammad, the Man of Allah*, Londres, 1982.
- Rodinson, Maxime, *Mohammed*, trad. Anne Carter, Londres, 1971.
- Sardar, Ziauddin, y Zafar Abbas Malik, *Muhammad for Beginners*, Cambridge, 1994.
- Schimmel, Annemarie, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill y Londres, 1985.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.
- , *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.
- , *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an*, Edimburgo, 1988.
- Zakarra, Rafiq, *Muhammad and the Quran*, Londres, 1991.

Historia islámica

- Armed, Akbar, *Living Islam, from Samarkand to Stornoway*, Londres, 1993.
- , *Islam Today: A Short Introduction to the Muslim World*, Londres, 1999.
- Algar, Hamid, *Religion and State in Iran, 1785–1906*, Berkeley, 1969.
- Bayat, Margol, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*, Syracuse (NY), 1982.
- Esposito, John, *Islam, the Straight Path*, ed. rev., Oxford y Nueva York, 1998.
- , ed., *The Oxford History of Islam*, Oxford, 1999.
- Gabrieli, Francesco, *Arab Historians of the Crusades*, trad. E. J. Costello, Londres, 1984.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago y Londres, 1974.
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, Londres, 1991.

- , Philip S. Khoury y Mary C. Wilson, eds., *The Modern Middle East*, Londres, 1993.
- Keddie, Nikki R., ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1972.
- , ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, New Haven y Londres, 1983.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988.
- Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, Londres, 1950.
- , *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, 2 vols., Nueva York y Londres, 1976.
- , *The Jews of Islam*, Nueva York y Londres, 1982.
- , *The Muslim Discovery of Europe*, Nueva York y Londres, 1982.
- , *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*, Londres, 1995.
- Maalouf, Amin, *The Crusades Through Arab Eyes*, Londres, 1984.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*, New Haven y Londres, 1985.
- Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, Londres, 1985.
- Nasr, Seyyid Hosain, *Ideals and Realities of Islam*, Londres, 1966.
- Peters, F. E., *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton, 1994.
- , *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land*, Princeton, 1994.
- Peters, Rudolph, *Jihad in Classical and Medieval Islam*, Princeton, 1996.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago, 1979.
- Ruthven, Malise, *Islam in the World*, Londres, 1984.
- Saunders, J. J., *A History of Medieval Islam*, Londres y Boston, 1965.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton y Londres, 1957.
- Von Grunebaum, G. E., *Classical Islam: A History 600-1258*, trad. Katherine Watson, Londres, 1970.
- Walker, Benjamin, *Foundations of Islam: The Making of a World Faith*, Londres, 1998.
- Watt, W. Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, Londres, 1961.
- , *The Majesty that Was Islam: The Islamic World 660-1100*, Londres y Nueva York, 1974.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge, 1932.
- Wheatcroft, Andrew, *The Ottomans*, Londres, 1993.

Filosofía y teología islámicas

- Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi, Glencoe (Ill.), 1962.
- Corbin, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, París, 1964.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, 1985.
- McCarthy, Richard, *The Theology of al-Ashari*, Beirut, 1953.
- Morewedge, P., *The Metaphysics of Avicenna*, Londres, 1973.
- , ed., *Islamic Philosophical Theology*, Nueva York, 1979.
- , ed., *Islamic Philosophy and Mysticism*, Nueva York, 1981.
- Netton, I. R., *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Edimburgo, 1991.
- Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970.
- Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.
- Von Grunebaum, G. E., *Medieval Islam*, Chicago, 1946.
- Watt, W Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948.
- , *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali*, Edimburgo, 1963.
- , *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimburgo, 1973.

Mística y espiritualidad islámicas

- Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Ibnu'l-Arabi*, Cambridge, 1938.
- Arberry, A. J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950.
- Bakhtiar, L., *Sufi Expression of the Mystic Quest*, Londres, 1979.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, 1983.
- , *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, 1989.
- Corbin, Henri, *Avicenna and the Visionary Recital*, trad. W. Trask, Princeton, 1960.
- , *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trad. W. Trask, Londres, 1970.
- , *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shiite Iran*, trad. Nancy Pearson, Londres, 1990.
- Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj*, 4 vols., trad. H. Mason, Princeton, 1982.
- Nasr, Seyyid Hossein, ed., *Islamic Spirituality*, 2 vols., Londres, 1987.

- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Londres, 1914.
- Schimmel, A. M., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill y Londres, 1975.
- , *The Triumphant Sun: A Study of Maʿwlanā Rumi's Life and Work*, Londres y La Haya, 1978.
- Smith, Margaret, *Rabia the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*, Londres, 1928.
- Valiuddin, Mir, *Contemplative Disciplines in Sufism*, Londres, 1980.

La respuesta islámica al mundo moderno

- Ahmed, Akbar S., *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Londres y Nueva York, 1992.
- Akhavi, Shahrugh, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, 1980. Al-Ahmad, Jalal, *Occidentosis: A Plague from the West*, trad. R.
- Campbell, ed. Hamid Algar, Berkeley, 1984.
- Davis, Joyce M., *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam*, Nueva York, 1997.
- Djait, Hichem, *Europe and Islam: Cultures and Modernity*, Berkeley, 1985.
- Esposito, John, ed., *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York y Oxford, 1983.
- , *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford y Nueva York, 1995.
- , y John L. Donohue, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Nueva York y Oxford, 1982.
- , e Yvonne Yazbeck Haddad, *Muslims on the Americanization Path*, Atlanta, 1998.
- Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres y Nueva York, 1992.
- Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, Londres, 1990.
- Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, Londres y Nueva York, 1996.
- Hanna, Sami, y George H. Gardner, eds., *Arab Socialism: A Documentary Survey*, Leiden, 1969.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1962.
- Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1989.
- Keddie, Nikki R., *Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»*, Berkeley, 1968.
- Matin-Asgari, Afshin, «Abdolkarim Soroush and the Secularization of Islamic Thought in Iran», *Iranian Studies*, 30, 1997.
- Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, 1969.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, 1982.

Shariati, Ali, *The Sociology of Islam*, Berkeley, 1979.

—, *What Is To Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, s. 1., 1986.

—, *Hajj*, Teherán, 1988.

Tibi, Bassam, *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age*, Salt Lake City, 1988. Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, 1982.

Fundamentalismo islámico

Appleby, R. Scott, ed., *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, Chicago, 1997.

Armstrong, Karen, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, Londres y Nueva York, 2000.

Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*, Londres, 1990.

Fischer, Michael J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge (Mass.) y Londres, 1980.

Gaffney, Patrick D., *The Prophet's Pulpit: Mamic Preaching in Contemporary Egypt*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1994.

Hamas, *The Covenant of the Islamic Resistance Movement*, Jerusalén, 1988.

Heikal, Mohamed, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat*, Londres, 1984.

Hussain, Asaf, *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution*, Londres, 1985.

Jansen, Johannes J. G., *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, Nueva York y Londres, 1988.

Kepel, Gilies, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, trad. Jon Rothschild, Londres, 1985.

Khomeini, Sayeed Ruhollah, *Islam and Revolution*, trad. Hamid Algar, Berkeley, 1981.

Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Londres y Nueva York, 1990.

Marty, Martin E., y R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, Chicago y Londres, 1991.

—, *Fundamentalisms and Society*, Chicago y Londres, 1993.

—, *Fundamentalisms and the State*, Chicago y Londres, 1993.

—, *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago y Londres, 1994.

—, *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago y Londres, 1995.

Mawdudi, Abud Ala, *Islamic Law and Constitution*, Lahore, 1967.

—, *Jihad in Islam*, Lahore, 1976.

—, *The Economic Problem of Man and Its Islamic Solution*, Lahore, 1978.

—, *Islamic Way of Life*, Lahore, 1979.

Milton-Edwards, Beverley, *Islamic Politics in Palestine*, Londres y Nueva York, 1996.

Nasr, Seyyed Vali Reza, *The Vanguard of the Islamic Revolution, the Jama'at-i Islami of Pakistan*, Londres y Nueva York, 1994.

Qutb, Sayyid, *Islam and Universal Peace*, Indianápolis, 1977.

—, *Milestones*, Delhi, 1988.

—, *This Religion of Islam*, Gary, Indiana, s. f.

Ruthven, Malise, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam*, Londres, 1990.

Sick, Gary, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran*, Londres, 1985.

Sidhared, Abdel Salam, y Anonshirivan Ehteshani, eds., *Islamic Fundamentalism*, Boulder, 1996.

El islam y las mujeres

Afshar, Haleh, *Islam and Feminisms: An Iranian Case-Study*, Londres y Nueva York, 1998.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres, 1992.

—, *A Border Passage*, Nueva York, 1999.

Göle, Nilufa, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor, 1996.

Haddad, Yvonne Yazbeck, y John L. Esposito, eds., *Islam, Gender and Social Change*, Oxford y Nueva York, 1998.

Karam, Azza M., *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, Nueva York, 1998.

Keddie, Nikki R., y Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven y Londres, 1991.

Mernissi, Fatima, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, trad. Mary Jo Lakehead, Oxford, 1991.

—, *The Harem Within: Tales of a Moroccan Girlhood*, Londres, 1994.

—, *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Londres, 1996.

Percepciones occidentales del islam

- Armstrong, Karen, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*, Londres, 1988; Nueva York, 1991.
- Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edimburgo, 1960.
- , *The Arabs and Medieval Europe*, Londres y Beirut, 1975.
- Gibb, H. A. R., y H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Londres, 1957.
- Hourani, Albert, *Islam in European Thought*, Cambridge, 1991.
- Kabbani, Rana, *Europe's Myths of Orient*, Londres, 1986.
- , *Letter to Christendom*, Londres, 1989.
- Kedar, Benjamin, *Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslims*, Princeton, 1984.
- Rodinson, Maxime, *Europe and the Mystique of Islam*, Londres, 1984.
- Said, Edward W., *Orientalism*, Nueva York, 1978.
- Southern, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 1962.



KAREN ARMSTRONG (Wildmoor, Worcestershire, Reino Unido, 1944) es una escritora británica especializada en religión comparada, miembro del grupo de alto nivel de la Alianza de Civilizaciones y Premio princesa de Asturias de ciencias sociales 2017.

En 1964 y tras siete años como monja católica en la Society of Holly Child Jesus, abandonó los hábitos. Después de graduarse en la Universidad de Oxford ha dedicado gran parte de su vida a estudiar las religiones desde un punto de vista histórico y a enseñar literatura en la Universidad de Londres y en un colegio público. Miembro honorario de la Association of Muslim Social Scientist, su trabajo se ha traducido a cuarenta idiomas, y ha colaborado en tres documentales para la televisión. Es autora de más de veinte títulos entre los que destacan: *Una historia de Dios* y *Una historia de Jerusalén*.

Karen Armstrong se ha convertido un referente mundial en la historia de las religiones y escribe para varios medios de comunicación, entre otros es columnista de The Guardian.

Desde 2005, Karen Armstrong es miembro del Grupo de Alto Nivel de la Alianza de las Civilizaciones, una iniciativa de la ONU a instancias de la propuesta del presidente José Luis Rodríguez Zapatero para promover el compromiso de la comunidad internacional para tender puentes sobre la brecha abierta entre la sociedad islámica y la occidental. El Grupo de Alto Nivel de la Alianza de las Civilizaciones está copresidido por el español Federico Mayor Zaragoza y el turco Mehmet Aydin.

Notas

[1] Yalal al-Din Suyuti, *Al-ifqan fi ulum al aqram*, en Máxime Rodinson, *Mohammed*, trad. Anne Carter, Londres, 1971, p. 74. <<

[2] Muhammad ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah*, ed. y trad. A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Londres, 1955, p. 158. <<

[3] Corán, 25: 3; 29: 17; 44: 47; 69: 44. Las citas coránicas proceden de: *El Corán*, ed. y trad. Julio Cortés, Herder, Barcelona, 1995. <<

[4] Corán, 80: 11. <<

[5] Corán, 2: 129-132; 61: 6. <<

[6] Corán, 2: 256. <<

[7] En la versión del Corán que aquí manejamos (véase nota 3), J. Cortés traduce el término como «gente de la *Escritura*». (*N. del t.*) <<

[8] Corán, 29: 46. <<

[9] Corán, 25: 4-7. <<

[10] Corán, 74: 1-5, 8-10; 88: 21-22. <<

[11] Fue su concubina Mariam, que era cristiana, y no una de sus esposas, quien le dio un hijo, Ibrahim, el cual, para inmenso pesar del Profeta, murió en la infancia. <<

[12] Corán, 33: 28-29. <<

[13] Corán, 33: 35. <<

[14] Corán, 4: 3. <<

[15] Génesis, 16; 18: 18-20. <<

[16] D. Sidersky, *Les origines dans les légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris, 1933. <<

[17] Corán, 2: 129-132; 3: 58-62; 2: 39. <<

[18] Corán, 6: 159, 161-162. <<

[19] Corán, 8: 61. <<

[20] Corán, 2: 193, 251; 5: 64; 22: 39-41. <<

[21] Corán, 31: 17. <<

[22] Corán, 9: 106. <<

[23] Poco se sabe de la *shia* originaria. No sabemos con certeza si realmente los descendientes varones de Alí fueron venerados por un grupo de shiíes con tendencias místicas, o si esta historia se proyectó retrospectivamente a los primeros imanes una vez que la línea sucesoria se hubo extinguido y cuando el denominado «shiísmo duodecimano» adoptó su forma definitiva. <<

[24] Por ejemplo, Corán, 13: 28; 24: 37; 29: 45; 39: 23. <<

[25] Los orígenes del shiísmo «septimano» o ismailí resultan oscuros. La historia de la fidelidad de la secta al imán Ismail pudo haberse desarrollado después de que se formulara definitivamente la teología del shiísmo duodecimano, con el fin de justificar la postura ismailí. Es posible que los septimanos, que solían ser políticamente activos, fueran originariamente «zaydíes», es decir, shiíes que seguían el ejemplo de Zayd ibn Alí, el hermano del quinto imán, y que creían que los musulmanes tenían el deber de dirigir revueltas armadas contra los regímenes injustos. <<

[26] A la dinastía ismailí de El Cairo se la suele denominar dinastía «fatimí» debido a que, al igual que los duodecimanos, los ismailíes veneraban a imanes que eran descendientes directos de Alí y Fátima, la hija del Profeta. <<

[27] Corán, 2: 115. <<

[28] *Al-Muqaddima*, citado en Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Londres, 1990, p. 18. <<

[29] Los juristas ya habían abordado con anterioridad la teoría del *velayat i-faqi*, pero esta se conocía muy poco y siempre se había considerado excéntrica e, incluso, herética. Jomeini la convirtió en un aspecto fundamental de su pensamiento político, y posteriormente constituiría la base de su gobierno en Irán. <<

[30] Corán, 8: 67; 24: 33; 47: 4. <<

[31] Corán, 48: 1. <<

[32] Joyce M. Davis, *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam*, Nueva York, 1997, p. 231. <<

[33] En algunos casos en los que el término árabe ha dado origen en castellano a un término directamente equivalente pero de distinta grafía, lo indicamos entre corchetes y en cursiva. (*N. del t.*). <<