

NEW LEFT REVIEW 86

SEGUNDA ÉPOCA

MAYO - JUNIO 2014

EDITORIAL

SUSAN WATKINS Anexiones 5

ENTREVISTA

SULEIMAN MOURAD Los enigmas del libro 16

ARTÍCULOS

NANCY FRASER Tras la morada oculta de Marx 57
ROBIN BLACKBURN Acerca de Stuart Hall 77

SIMPOSIO

PETER DEWS ¿Nietzsche para perdedores? 99
RAYMOND GEUSS Sistemas, valores, igualdad 117
KENTA TSUDA ¿Una comunidad vacía? 128
MALCOLM BULL La política de la caída 137

CRÍTICA

ROB LUCAS Xanadú como Falansterio 149
CHRISTOPHER PRENDERGAST A través del «entre» 159
ANDERS STEPHANSON Un monumento a sí mismo 168

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde el
Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN,

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE



traficantes de sueños

SULEIMAN MOURAD

Entrevista

ENIGMAS DEL LIBRO

¿Cuándo se escribió el Corán y cuántas composiciones diferentes lo forman?

LA TRADICIÓN DICE que el Corán fue revelado al profeta Mahoma a lo largo de un periodo de veintidós años, entre 610 y 632. Los musulmanes creen que Mahoma era analfabeto y por eso él mismo no pudo escribir el Corán. Lo memorizó, y unos cuantos de sus seguidores hicieron lo mismo con algunas partes o las pusieron por escrito. Así que, cuando murió, el año 632, no existía un código como tal. Había diferentes versiones escritas por diferentes discípulos, algo que en el año 650 creó la necesidad de elaborar una versión canónica; Uthman Ibn Affan –el entonces califa– temía que esas diferencias pudieran crear divisiones entre los musulmanes. Por eso reunió un comité con la tarea de elaborar un texto común para los fieles. Este es el relato tradicional sobre el origen del texto escrito, que estaba en circulación a mediados del siglo VII. Apenas tenemos evidencias documentadas del propio siglo VII, solamente tradiciones orales cuya autenticidad resulta difícil comprobar, con muchas narrativas contradictorias que hacen que la tarea del investigador sea muy difícil. Hay unas pocas excepciones, como la inscripción que hay en la Cúpula de la Roca en Jerusalén (construida en 692), que recoge unos cuantos versos del Corán (v. gr., 4.171-4.172).

Como historiador, cuando empiezas a examinar el Corán, te das cuenta de que es un texto muy difícil. No es como la Biblia hebrea y no se puede comparar con los Evangelios. No nos cuenta la historia de una persona o de un pueblo. La Biblia hebrea es la historia de los israelitas; los Evangelios recogen la historia del ministerio de Jesús. El Corán no es la historia de los

árabes o del ministerio de Mahoma y el singular carácter de su narrativa plantea especiales problemas para el historiador. Si solamente leyeras el Corán, no sabrías mucho sobre La Meca, Mahoma y Arabia. Los musulmanes siempre han leído el Corán utilizando libros sobre la vida de Mahoma que ayuden a explicar las intenciones del libro. No hay en él ninguna de ambas historias, algo que realmente el Corán reconoce. Aparte de algunos versos que abordan cuestiones legales, el Corán tiene una tendencia a la brevedad y alude a historias, acontecimientos y temas dando por supuesto que ya son conocidos por su audiencia.

Algunos historiadores modernos han postulado un agente humano como autor del libro, pero ¿se trata de uno o de varios autores? Durante mucho tiempo, los estudiosos de la materia –el más influyente fue John Wansbrough– pensaban que el Corán se finalizó a finales del siglo VIII o principios del IX. Sin embargo, ahora tenemos algunas inscripciones anteriores y un reciente descubrimiento de manuscritos parciales del Corán que se remontan a finales del siglo VII o principios del VIII, lo que hace que esa perspectiva haya perdido credibilidad. El material y el tipo de caligrafía que se utiliza nos dicen cuándo fueron escritos. Por ejemplo, a mediados del siglo VIII o principios del IX el mundo musulmán ya utilizaba mayoritariamente el papel. El cuero, el papiro y el pergamino se abandonaron porque eran mucho menos prácticos. La caligrafía también es importante. En el siglo VII la caligrafía principal era cúfica, que se cree que fue desarrollada en Iraq. Más tarde, a medida que los musulmanes empezaron a desarrollar nuevos estilos de escritura, quedó completamente abandonada. Así que, en general, cualquier escrito que utilice una caligrafía cúfica debe proceder de los siglos VII u VIII, especialmente si está realizado sobre papiro o pergamino.

¿Dónde se encontraron esos nuevos manuscritos?

Cuando a principios de la década de 1970 se estaba rehabilitando la Gran Mezquita de Saná, detrás de un falso techo se descubrió un altísimo secreto que contenía un montón de viejos manuscritos. La tradición del Oriente Próximo (que también comparten cristianos y judíos) es que, si un manuscrito contiene el nombre de Dios o el nombre del Profeta, no se puede destruir por las buenas. Lo mejor que puedes hacer es retirarlo o enterrarlo, como los pergaminos del mar Muerto o los textos de Nag Hamadeh. No los ocultas porque sí, sino para evitar que sean corrompidos y, de ese modo, se insulte a Dios. Ese fue el

caso de Saná. Se permitió que una investigadora alemana estudiara los hallazgos, pero apenas ha publicado sus conclusiones por temor a las consecuencias políticas; parece ser que el Gobierno yemení amenazó a Alemania con repercusiones si aparecía alguna cuestión embarazosa. Pero de unos cuantos de los pergaminos del escondite, que utilizan la caligrafía cúfica, sabemos que se remontan a finales del siglo VII o principios del VIII, y en ellos encontramos una significativa diferencia con la versión canónica del Corán. La historia tradicional nos dice que no había variaciones importantes entre las diferentes versiones ensambladas por el califa Uthman alrededor del año 650, aunque sabemos que, por cuestiones de orgullo local, hasta el siglo VIII se conservaron en determinadas regiones –Iraq o Siria– versiones más populares del Corán. El manuscrito yemení, sin embargo, contiene una divergencia muy importante. En el Corán canónico hay un verso con la forma imperativa del verbo decir, «di» [*qul*] –Dios dando instrucciones a Mahoma–, mientras que en el texto de Saná, el mismo verso dice «él dijo» [*qala*]. Eso sugiere que algunos de los primeros musulmanes pudieron considerar el Corán como la palabra del Profeta y que solamente algún tiempo después su discurso se convirtió en un mandamiento divino. También hay algunos cambios importantes respecto al tamaño de algunos capítulos.

También hay otra temprana variación. En la Cúpula de la Roca se pueden ver tres conjuntos de versos de diferentes partes del Corán que se refieren a Jesús. En los versos originales de uno de ellos Jesús dice: «La paz me acompañó el día de mi nacimiento, el día de mi muerte y el día que resucité». Sin embargo, la inscripción en la Cúpula de la Roca dice: «La paz acompañó a Jesús el día que nació, el día que murió y el día que resucitó». Aquí el cambio de la primera a la tercera persona no es un cambio muy importante, pero podría ser una cierta variación respecto al Corán oficial.

¿Qué se puede decir sobre la composición interna de la propia versión canónica?

Esto plantea un problema más amplio sobre la composición del Corán como texto. Hay una gran diferencia entre los versos de La Meca –los que se cree que fueron revelados o elaborados en La Meca entre los años 610 y 622– y los revelados o elaborados en Medina entre 622 y 632. El mismo libro contiene dos estilos muy contrastados. En el primero, la rima es fundamental, los versos son cortos y bastante ambiguos, con

muchas referencias que nadie entiende realmente. Los estudiosos han sugerido que algunos de estos versos, especialmente los más antiguos, que ahora están al final del libro, pueden haber tenido una función litúrgica, ya que parecen implicar un sacerdote que habla y una comunidad que responde de forma ritual. Una manera de describir las partes del Corán elaboradas en La Meca es señalando su carácter unitario: abogan por un estricto monoteísmo que no trata a los cristianos y judíos como forasteros, al mismo tiempo que invoca a Abraham como el abuelo espiritual de todos los que adoran a un solo Dios. Esto es comprensible porque, cuando Mahoma estaba en La Meca, no tenía una posición de liderazgo. Su manera de reunir seguidores era oponerse al politeísmo árabe; no al paganismo, al que el Corán desdeña, sino a un politeísmo donde hay un dios principal (el Dios del monoteísmo) cuya adoración había sido corrompida por la adición de otras deidades como intermediarios (los dioses menores de La Meca) o por unos socios (la Trinidad). En este sentido, el dios del Corán es un Dios extremadamente bíblico, una celosa deidad que se niega a ser asociada con cualquier otra, insistiendo en que, si le rindes culto, tienes que adorarlo en exclusiva y, si no lo haces, es muy vengativo.

Por otra parte, cuando Mahoma va a Medina, ya no es un creyente normal. Ahora es un Profeta y un hombre de Estado, el dirigente religioso de sus seguidores y el dirigente político en una ciudad que incluye a gente que no pertenece a su comunidad religiosa. En Medina había judíos, politeístas y nuevos inmigrantes de La Meca llamados musulmanes. En La Meca todos eran primos de todos, pertenecían a la tribu *quraysh* y tenían que resolver sus problemas mediante la ley de la tribu. En Medina había diferentes tribus sin relaciones entre sí, diferentes religiones y diferentes comunidades. Así que, cuando Mahoma se convierte en dirigente de todas ellas, el Corán adquiere repentinamente una forma diferente. Se vuelve menos poético, más prosaico, centrándose en fronteras legales y cuestiones de jurisprudencia; se muestra cada vez más agresivo contra otros monoteístas y categóricamente agresivo contra el politeísmo.

¿La división entre los dos componentes del texto es una clara ruptura?

Los investigadores modernos aceptan el esquema tradicional de que hay partes que pertenecen a La Meca y otras a Medina, aunque no siempre estamos seguros al cien por cien de a cuál pertenece cada una de ellas. Por ejemplo, se nos habla de varios versos individuales

revelados en La Meca que fueron incluidos en capítulos que fueron revelados en Medina, y a la inversa. Dado que no tenemos una cronología clara de los versos, no se puede ordenar el Corán en un orden histórico exacto (el orientalista Richard Bell lo intentó y quedó completamente desconcertado). El lenguaje del texto muestra una clara evolución, algunas palabras se pierden por completo y surgen otras nuevas. También hay algunos errores gramaticales básicos: algunas veces una frase empieza en singular y acaba en plural, algunas vocales están mal puestas en las declinaciones. Esto, desde el punto de vista del lingüista; desde la perspectiva tradicional, no se trata de errores, ya que el Corán es milagroso. Aquí es importante señalar que, cuando fue ensamblado el texto canónico oficial, alrededor del año 650, el comité optó por ordenar el Corán en orden decreciente empezando por los capítulos más largos y acabando con los más cortos. Pusieron un breve capítulo inicial y los estudiosos de los primeros siglos estuvieron debatiendo si ese capítulo era realmente parte del Corán o no.

¿Hay anacronismos en el texto? Si no los hay, ¿confirmaría eso las dataciones más antiguas que se hacen de él?

Sí, si el Corán datara de finales del siglo VIII o principios del IX, habría huellas filológicas de ello. Si te fijas en el famoso Tapiz del Apocalipsis de Angers, que se remonta al siglo XIV y representa el Libro de la Revelación (del Nuevo Testamento), en uno de los paneles la figura de un león con siete cabezas que lleva una flor de lis (representando a Francia) se enfrenta a un dragón de siete cabezas (que representa a Inglaterra): aquí la guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra se proyecta sobre una imagen formada mil trescientos años antes. Si el Corán fuera una producción posterior, reflejaría algunas de las enconadas disputas que estallaron entre los fieles una vez que murió el Profeta: las grandes divisiones teológicas y los conflictos claramente políticos que se produjeron alrededor de su sucesión. Pero el Corán no habla en absoluto sobre el tema de la sucesión.

Por eso no hay razón para dudar de que el Corán que tenemos actualmente se asemeja bastante al Corán que el profeta Mahoma dijo a sus seguidores que era la revelación que había recibido. Sin embargo, hay una salvedad que tener en cuenta. En el alfabeto árabe, hay muchas letras que tienen la misma forma; lo que las diferencia como sonidos es la vocal o los puntos que llevan. Pero no sucedía así en el siglo VII,

todavía no se habían inventado las vocales o los puntos. Por ejemplo, las tres consonantes *jim*, *ha'* y *kha'* (e igualmente otras parejas o tríos) se escribían utilizando la misma letra. Igualmente, tienes otras varias letras que no están consonánticamente relacionadas en absoluto –*ba'* tendría un punto debajo; *ya'*, dos puntos debajo, y *nun*, un punto arriba– sin embargo, todas tienen la misma forma cuando las escribes sin puntos, especialmente al principio o en medio de una palabra. Si tienes una palabra de cuatro letras y cada una puede tener dos o tres maneras de leerla, entonces tienes un buen lío. Algunas veces el contexto te dice el significado, lo que hace más fácil el leer las letras sin puntos, pero a menudo no lo hace. Por ejemplo, una importante diferencia entre los suníes y los chiíes gira en torno a una vocal y un punto. En un verso del Corán, una palabra puede leerse bien como *umma*, «comunidad» o como *a'imma*, «imanes», en una frase que para los suníes dice «bendiciones sobre la *umma*», o que para los chiíes dice «bendiciones sobre los imanes», lo que cambia toda la dinámica del capítulo. Para los chiíes valida la institución de los imanes, mientras que para los suníes autoriza a la comunidad a decidir quién la gobierna.

Después de la muerte de Mahoma, el Corán lo leían gentes que habían aprendido el árabe, pero no era su lengua nativa y no conocían las tradiciones orales que había detrás de él. Cada una de ellas estaba proponiendo maneras diferentes de leer determinadas palabras. Así que alrededor del año 700 se formó otro comité –una contribución de la dinastía omeya– para poner las vocales y los puntos que establecieran firmemente el texto, de manera que cualquiera que no conociera el Corán oral pudiera coger y leerlo. Así el *jim* ahora se escribe con un punto debajo de la letra; *ha'* no lleva punto y *kha'* lleva un punto encima de la letra.

¿Pero cada bando acordó una única versión propia?

No, en los tiempos de la codificación omeya ya existían y circulaban muchas maneras diferentes de leer el Corán. Por ello, en vez de provocar una división entre los musulmanes insistiendo en una sola lectura, en el siglo VIII los estudiosos decidieron incorporar siete lecturas como canónicas e incluso tolerar también otras menos importantes. Desde entonces ha habido varias maneras canónicamente sancionadas de leer muchas palabras del Corán.

¿Significa esto que un ferviente joven musulmán que lea el Corán y desee estudiarlo apropiadamente necesita un aparato explicativo sobre cuáles son las variaciones?

Sí y no. Para hacer que las cosas sean más simples para los niños, los textos se elaboran de acuerdo con una lectura que memorizas en una escuela del Corán. Pero si quieres estudiar y enseñar adecuadamente el texto tienes que aprender el campo de la exégesis, y ahí aprendes las variaciones. Eso se convirtió en una ciencia, cualquier profesor del Corán tiene que conocerlas todas. Sin embargo, a finales del siglo XIX un comité en Egipto elaboró un Corán para los musulmanes modernos con el propósito de unificar el mundo del islam. Con su producción y distribución en masa, esa versión se generalizó en todas partes acabando con cualquier conciencia general de que hay diferentes lecturas del Corán. En ese sentido, la mayoría de los musulmanes contemporáneos no practican correctamente el islam, porque, aunque algunos pueden leerlo, no son conscientes de la manera en que fue revelado o como se supone que hay que leerlo.

Dices que pueden leerlo, pero sin duda el árabe ha sufrido muchas modificaciones desde los siglos VII y VIII.

Desde luego. Muy poco del Corán resulta inteligible para una persona media que actualmente hable árabe. Tampoco es árabe clásico. El lenguaje del Corán, es en parte, el dialecto de La Meca y, en parte, el de otras tribus de la época. Tiene mucho en común con la poesía preislámica de finales del siglo VI: imágenes, alusiones, metáforas, modismos, brevedad de las palabras. Esta era una clase de poesía en la que un caballo podía invocarse en un poema de noventa y cuatro versos designándolo cada vez con una palabra diferente: de manera increíble, nunca se repite dos veces la misma palabra para referirse al caballo. Era una poesía oral, pero ya en el siglo VIII los estudiosos empezaron a poner por escrito estos poemas como un medio para explicar el Corán. El árabe clásico, al contrario, es un lenguaje inventado en Iraq en el siglo VIII, principalmente por clérigos y burócratas persas que tenían que administrar un imperio gobernado por árabes. Necesitaban controlar el lenguaje así que empezaron por escribir las primeras gramáticas y diccionarios, algo que no existía anteriormente. Por eso, el árabe clásico, al haber sido elaborado en un entorno totalmente diferente, no te proporciona todo el conocimiento que se necesita para entender el Corán. También el árabe

moderno estándar es algo totalmente diferente. Se trata de otra invención del siglo XIX, creado por un comité en Egipto a finales de la década de 1800 como un lenguaje dirigido a ser enseñado en las escuelas con el propósito de promover la unidad panárabe, no islámica.

El Corán se presenta a menudo como la culminación de la tradición monoteísta, con una estratigrafía de capas judías y cristianas que es extremadamente visible. ¿Es eso correcto?

En cierto sentido es correcto, pero es necesario entender en qué sentido. Durante mucho tiempo los estudiosos decían que el Corán se aproximaba mucho a este o aquel pasaje de la Biblia o del Nuevo Testamento, pero que Mahoma estaba un poco confundido e interpretaba mal sus fuentes. Pero ahora que conocemos mejor las tradiciones del cristianismo siríaco y las costumbres rabínicas, podemos decir que el Corán va en paralelo a lo que un comentarista rabínico o un exégeta cristiano estaba exponiendo en esa época sobre la Biblia o el Nuevo Testamento. Como dije anteriormente, es una equivocación comparar el Corán con la Biblia judía o con los Evangelios; hay que compararlo con las tradiciones exegéticas que les rodeaban en el mundo de la antigüedad tardía del cristianismo y el judaísmo. Es un compromiso con las culturas vivas cristiana y judía y con seiscientos años de reflexión cristiana sobre las escrituras judías y cristianas, o de reflexión rabínica sobre la Torá y la Mishná.

Evidentemente, Mahoma vivió en estrecha proximidad con cristianos y judíos, pero había algo especial en La Meca que puede explicar mejor la aparición de un nuevo credo monoteísta allí. Se trataba de una ciudad religiosa, con un santuario sagrado en su centro, pero también era una ciudad comercial en la que la lógica del comercio había alterado las prácticas religiosas originales. Los ancianos de La Meca señalaron el camino: «¿Por qué necesitamos limitar exclusivamente en La Meca el culto a nuestro dios? Si abrimos el culto y dejamos que todos traigan sus propias deidades, ángeles o santos y los muestren aquí, entonces vendrán todos los años y eso generará un montón de comercio y beneficio para nosotros». Eso hará que la ciudad sea más importante y más capaz de competir con otros centros religiosos de Arabia. Esta es la razón por la que el Corán está tan obsesionado con el politeísmo. Mahoma refleja las tensiones de una sociedad en la que se percibe que la religión ha quedado corrompida. Su predicación es una llamada para regresar a un monoteísmo puro, al monoteísmo de Abraham. Pero finalmente fue

demasiado lejos con su predicación y, cuando su movimiento pareció que podía poner en peligro el bienestar de La Meca, fue expulsado.

Una vez que llegó a Medina, todo el contexto cambió. En las partes del Corán atribuidas al periodo de La Meca hay innumerables referencias positivas hacia los cristianos y judíos. En la parte atribuida a Medina, la animosidad contra cristianos y judíos surge abruptamente en versos que son a menudo muy agresivos contra ellos. Repentinamente, hay que combatir contra esa gente. No solamente se atacan sus posiciones ideológicas, sino que hay que librar una guerra real contra ellos. Apenas había cristianos en Medina, no suponían ninguna amenaza política o militar para la autoridad de Mahoma, pero los judíos eran numerosos y la tradición deja claro que representaban un desafío religioso y militar. Por eso Mahoma ordenó la masacre de un clan judío y la expulsión de otros dos.

Si nos fijamos en dos autoridades de este periodo, Hugh Kennedy y Fred Donner, el relato que hacen tiene muchos aspectos comunes¹. Pero hay un punto en el que parecen disentir. Kennedy manifiesta claramente que la principal forma de monoteísmo entre los árabes era el cristianismo, pero que en Medina los judíos eran el principal enemigo de Mahoma, mientras que Donner dice que había judíos en la mayoría de los lugares de Arabia, pero que en el Corán hay muchos más pasajes antitrinitarios dirigidos contra los cristianos que objeciones al judaísmo. También señala que en el Corán no hay huellas del ascetismo cristiano, y que su actitud hacia los placeres y posibilidades de este mundo está mucho más cerca de lo que él llama la rectitud del sentido común del judaísmo rabínico. ¿Cuál es tu opinión?

En cierta medida creo que la posición de Donner es más sostenible. Pero también necesitamos entender lo que Kennedy está diciendo. El cristianismo estaba ampliamente extendido entre los árabes en el sentido de que la mayoría de los árabes vivían en lo que no es actualmente Arabia. Se habían extendido a la Siria medieval (Siria moderna, Jordania, Palestina e Israel) e Iraq, y allí se habían convertido al cristianismo desde el siglo III. Los árabes del este de Arabia (el Kuwait moderno, la zona nororiental de Arabia Saudí, Bahréin, Qatar, Emiratos Árabes y Omán) también eran mayoritariamente cristianos, igual que muchos árabes en Yemen y Najran (en la frontera del Yemen moderno y Arabia Saudí). Pero en el

¹ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Londres, 2014, pp. 20, 36, 37. Fred Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge (MA), 2010, pp. 30, 31, 67, 68.

Hijaz, donde surgió el islam, había muy pocos cristianos, pero muchos judíos, especialmente en Medina. En el Corán hay muchos paralelismos con el judaísmo rabínico: la necesidad de vivir observando la ley de Dios y disfrutar con moderación de lo que Dios te da. También hay muchas más referencias a la Biblia judía que a los Evangelios, haciéndose eco de la exégesis rabínica de ella. Si se compara la famosa historia del sacrificio de Isaac en el Corán y en el Génesis, se ve que en el primero Isaac es un participante activo en todo el episodio, que anima a su padre, «Tienes que hacer exactamente lo que Dios te ha ordenado». En el Génesis no aparece nada de eso, pero en la tradición rabínica del periodo las influencias de la narrativa cristiana de la crucifixión de Jesús se incorporaron a la historia de Isaac haciendo que fuera mucho más activo, como le vemos en el Corán. Eso no sorprende. Las pocas excavaciones arqueológicas realizadas en Arabia Saudí han señalado la existencia de judíos en muchas partes del Hijaz.

Por lo que se refiere al cristianismo, ¿cuál era la opinión de Mahoma sobre la doctrina cristiana? El Corán ataca la idea de la Trinidad y reprende a los cristianos por deificar a Jesús, pero por lo demás su construcción del ministerio de Jesús coincide con la corriente cristiana. Se le describe como la Palabra de Dios (es decir, el *Logos*) y el Espíritu de Dios. El Corán reproduce las narrativas canónicas de la Anunciación de Jesús y adopta una de las primeras posiciones sobre la Inmaculada Concepción de María. No hay ninguna referencia a Jesús como el hijo de José: en el Corán, Jesús no tiene padre. No hay huellas de las versiones heréticas de la historia de Jesús. La diferencia se encuentra solamente en su divinidad. Eso es lo que el Corán no tolera.

¿Cuál es tu opinión sobre el argumento de Donner de que Mahoma estaba dirigiéndose a una comunidad de creyentes que, para él, estaba definida simplemente por su fe en un solo dios, en oposición a varios? ¿Estás de acuerdo en que no trataba de predicar un nuevo credo, lo que llegaría a llamarse el islam?

Aunque sin duda se pueden plantear objeciones acerca de la teoría de Donner, hay muchas cosas en el Corán que hablan a su favor. Necesitamos entender el marco de referencia. Si lees el Evangelio de Juan sin conocer su contexto histórico, puedes pensar que se trata de un texto antisemita. Sin embargo, las investigaciones han encontrado que salió del grupo más judío de los primeros cristianos, de una comunidad que acababa de ser expulsada de la sinagoga y estaba reaccionando

airadamente ante su expulsión. También si lees los libros de los profetas en la Biblia hebrea, sin saber que sus autores fueron israelitas, podrías pensar que esa gente odiaba realmente a los judíos. De la misma manera, si vuelves al Corán y piensas en él como la obra de un monoteísta que se concibe a sí mismo como heredero de estas tradiciones, verás que no se trata de que Mahoma sea específicamente antijudío aquí y anticristiano allá; si estás dentro de la tradición y observas lo que consideras transgresiones contra ella, estas parecerán más acusadas que si no perteneces a la misma. El mensaje del Corán, como el de los profetas bíblicos, es que tu deber es vivir de acuerdo con la ley de Dios y, si no lo haces, la cólera de Dios caerá sobre ti.

Aun así, un postulado central del judaísmo es que los judíos son un pueblo elegido y otros no lo son. ¿Habla el Corán sobre esto?

Sí, el Corán realmente afirma que los israelitas fueron una vez el pueblo elegido (la mayor parte del Capítulo 3 habla precisamente sobre eso), pero eso cambió porque se rebelaron contra Dios y violaron sus mandamientos. En este aspecto va en paralelo con la idea cristiana de que los judíos infringieron la ley de Dios tantas veces que Dios decidió finalmente abrir el pacto a todos: la teología de Pablo. Ahora se dirige a toda la humanidad. En eso está en consonancia con una influencia cristiana.

El Corán emite un específico e inequívoco reproche a los cristianos: la creencia en la Trinidad es una lamentable desviación del monoteísmo. ¿Hay algún punto doctrinal comparable donde el Corán se oponga a la fe judía?

Hay uno y nadie sabe de dónde viene. El Corán ataca a los judíos por decir que Uzayr es el hijo de Dios. Algunos estudiosos le identifican con Esdras, pero nadie sabe realmente los orígenes de la creencia. Por lo demás, a los judíos simplemente se les reprocha no vivir de acuerdo con la ley –por ejemplo, algunos trabajan en el *Sabbath*– desobedeciendo el pacto que tenían con Dios. Sin embargo, hay algo más: la recomposición de la tradición en torno a Abraham y, con ello, la degradación de Moisés. Esto era perfectamente lógico. Si te encuentras en La Meca poniendo en marcha un movimiento religioso, ¿qué dices si alguien desafía tu legitimidad como verdadero monoteísta? No eres un judío, no eres un cristiano, eres un árabe y hasta ese momento Dios no ha mandado profetas a los árabes. Así que tienes que pensar en un vínculo con el Pacto. En la tradición judía toda la legitimidad proviene del momento en que

Abraham siguió a Dios, que le pone a prueba pidiéndole que sacrifique a su hijo Isaac. La exclusividad judía restringe el Pacto a un linaje: Abraham-Isaac-Jacob-Doce Tribus de Israel. El cristianismo desafió esta exclusividad de ascendencia dejándola abierta. Así que, si miras la genealogía de Jesús en el Evangelio de Lucas, te encuentras dos temas con los que estaban luchando los primeros cristianos. Por una parte, la genealogía de Jesús se remonta hasta Adán, de quien se dice que era el hijo de Dios, de modo que lo que se trata es decir que todos los hijos de Adán son hijos de Dios. Pero hay algo más que en sí mismo no tiene sentido. La genealogía pasa por José aunque él no sea «el padre» de Jesús. La pregunta es por qué los primeros cristianos estaban presentando la genealogía de Jesús pasando por José si pensaban que él no era su padre. La respuesta se encuentra en el tema de la legitimidad: Jesús no puede ser el Mesías a no ser que sea de la casa de David, y José proporciona ese vínculo. María no pertenece a la casa de David, ella es de la casa de Aarón (el hermano de Moisés).

Eso era exactamente lo que Mahoma necesitaba, un linaje desde Abraham para ser parte del Pacto y así tener legitimidad como profeta. Por ello se construye una genealogía que llega hasta Ismael, el hijo que tuvo Abraham no con su esposa Sarah, sino con su concubina Hagar. Para la tradición rabínica, solamente contaban Isaac y su hijo Jacob. Si no eras descendiente de Jacob, no eras parte del Pacto (aunque algunos rabinos se interesaban por la suerte de Ismael y le incluían en el Pacto). Ahora, una nueva Escritura había llegado a un descendiente de Ismael, y el Corán parece enfatizar que iba dirigida a los árabes. Aunque su mensaje se dirige más allá de los árabes, a todo el mundo, Dios ha llegado ahora a los árabes, un pueblo con el que anteriormente nunca se había comprometido por completo.

Donner recalca que el término «musulmanes», refiriéndose a «aquellos que se someten», se utiliza muy poco en el Corán; el término preferido es «creyentes». Sostiene que para Mahoma el sometimiento y la creencia no eran la misma cosa. El sometimiento era para los politeístas, la creencia era para todos los monoteístas, incluyendo a cristianos y judíos, que ya creían en un solo Dios. De ello deriva que el proyecto de Mahoma no era crear una religión separada, sino simplemente unificar una comunidad de creyentes². ¿Estás de acuerdo con eso?

² F. Donner, *Muhammad and the Believers*, cit., pp. 70-72.

Estaría de acuerdo haciendo algunas reservas. Creo que Donner tiene razón al decir que al principio el proyecto de Mahoma en La Meca no era comenzar algo totalmente nuevo. Pero en Medina se vio obligado a definir no solo las reglas que gobernaban a sus propios seguidores, sino también las mismas relaciones de la comunidad con aquellos que no pertenecían a ella. Ahí es donde se empiezan a ver las primeras señales de un cambio. Después de su muerte, fue fácil para sus seguidores decir que aquellas eran las enseñanzas de una nueva religión. Las posteriores conquistas árabes trajeron la confrontación directa con el mundo del cristianismo bizantino y del zoroastrismo del Imperio persa, lo que provocó una definición doctrinal más inequívoca. Pero, por lo que podemos saber, durante al menos medio siglo no hubo ninguna predisposición a hacer o aceptar conversiones en los territorios conquistados por los ejércitos árabes. Eso encaja con el sentimiento de que eran parte de una comunidad de creyentes, no los portadores de algo nuevo.

Hasta el reinado del quinto califa omeya, Abd al Malik (685-705) no se dan pasos reales para hacer del islam algo muy diferenciado. Un ejemplo, que ha recibido poca atención de los estudiosos, es el testimonio de la fe, lo que en árabe llamamos la *shahada*. Todas las *shahada* que tenemos en inscripciones, monedas o papiros del siglo VII –incluso la inscripción en la Cúpula de la Roca– dicen: «No hay más Dios que Dios, sin más acompañantes». Ningún monoteísta de cualquier clase pondría objeciones a eso. Abd al Malik ordenó una nueva acuñación que dijera: «No hay más Dios que Dios, Mahoma es el mensajero de Dios». Ningún cristiano o judío podía aceptar eso. Esto era un credo islámico dirigido a separar a los musulmanes de otros monoteístas y a proclamar su superioridad sobre ellos. Más tarde, los chiíes desarrollarían su propia *shahada*, que tiene tres partes: «No hay más Dios que Dios, Mahoma es el mensajero de Dios y Alí es el amigo de Dios». La fórmula identifica quién es y quién no es un chií.

¿No buscaba también Abd al Malik crear una nueva legitimidad para el dominio omeya, después de las guerras civiles que habían dividido al mundo musulmán durante las décadas anteriores?

Totalmente. Después de llegar al poder como contrario al califa en el año 685, sin ninguna legitimidad, Abd al Malik enarbó un nuevo proyecto de islam para lograr la aceptación de su poder. En Jerusalén –a menudo nos olvidamos de esto– deliberadamente construyó la Cúpula de la Roca

en el emplazamiento del Templo de Salomón. Eso era una manera de decir: nosotros, los musulmanes, somos ahora los más poderosos, los herederos del judaísmo cuya legitimidad pasa al islam. Su estrategia fue una combinación de arabización –convirtiendo el árabe en el lenguaje del imperio– e islamización, creando una identidad exclusivamente islámica para hacer que todos los musulmanes siguieran las mismas pautas. También buscó promoverse como el Califa de Dios, más que como un sucesor del Profeta. El término califa significa «sucesor», y antes que él, todo el mundo lo usaba refiriéndose a sucesor de Mahoma, con una menor implicación teológica. Abd al Malik contrató a poetas para que le ensalzaran como el Califa de Dios en todos los sentidos.

Esto desencadenó toda una serie de consecuencias que nos dicen algo sobre hasta qué punto Mahoma se percibía a sí mismo como iniciador de una nueva religión y hasta qué punto eso fue un desarrollo posterior de sus seguidores. Si te fijas en la evolución de la jurisprudencia islámica, la *Sharía*, puedes observar un fenómeno muy llamativo: a los cuatro primeros califas –esto puede parecer un poco sorprendente– no les importaba en absoluto lo que dijera el Profeta. No tenían que llevarse las manos a la cabeza y preguntarse qué era lo que pensaba el Profeta sobre algún tema. Daban sus propias normas y a menudo esas normas contradecían directamente lo que algunos recordaban que había dicho el Profeta. Algunos juristas musulmanes en los dos primeros siglos del islam hicieron lo mismo.

¿Por ejemplo?

Está la famosa cuestión de si todas las criaturas del mar son comestibles o no. El Profeta supuestamente dijo que sí lo eran, exceptuando la rana. El primer califa, Abu Bakr, dijo que todo era permisible. Abu Hanifa (699-767), que creó lo que se convertiría en la escuela *hanafi* de derecho, dijo que solamente el pescado. Ningún jurista musulmán se atrevería a decir que solamente lo que el Profeta dijo es *Sharia* y que las otras afirmaciones no lo son. Cada una de ellas tiene su lugar en el conjunto de la jurisprudencia islámica, de forma que, como individuo, tienes la opción de quedarte con las palabras del Profeta, del califa Abu Bakr o del jurista Abu Hanifa. Hay contradicciones mayores que esta. Por ejemplo, el Corán nos dice que el matrimonio por placer –*mut'a*– es aceptable. Cuando los guerreros salían a combatir, podían establecer contratos de uniones carnales con mujeres por un periodo de una semana, una cierta clase

de matrimonio formal que se anulaba pasados siete días. El califa Umar prohibió esta práctica, de manera que los suníes no la practican porque Umar la prohibió, aunque el Corán la autoriza. También está el castigo por el adulterio. El Corán dice que la pena es la lapidación, al igual que la tradición judía, pero se convirtió en cien latigazos. Si el Corán es un texto revelado cuyas prescripciones deben ser seguidas por los musulmanes, ¿por qué hay tantas cosas en la *Sharía* que son contrarias al Corán? La respuesta es que para los musulmanes el Corán realmente no es la primera fuente que sirve de guía para la conducta. Para los suníes es la *Sunna* del Profeta, que se extiende en varias enormes compilaciones y se complementa con un conjunto incluso mayor de opiniones de importantes figuras sancionadas por el sunismo. Así que no importa si las disposiciones coránicas contradicen al Profeta, el conjunto de la *Sunna* es lo que cuenta. Los chiíes siguen las enseñanzas de sus imanes.

¿Cómo encaja eso con la idea de que el Corán no es la enseñanza de Mahoma, sino directamente la palabra de Dios? ¿Los pronunciamientos de Dios no están por encima de cualquier palabra humana?

Dentro del mundo musulmán no funcionan así. Simbólicamente, la palabra de Dios es definitivamente lo que cuenta. Sin embargo, resulta llamativo que en el islam todos los movimientos que surgieron sosteniendo que la palabra de Dios está por encima de cualquier otra cosa quedaron marginados; cada uno de los movimientos de esta clase fue un fracaso. Para los chiíes lo que cuenta son las palabras de los imanes, y el Profeta es uno de ellos. Para los suníes es el amplio conjunto de dichos del Profeta, de sus compañeros, sucesores y de unos cuantos estudiosos fundamentales posteriores. Así que, mientras que el Corán puede ser tratado de forma bastante flexible, los imanes y la *Sunna* se convirtieron en intocables; si empiezas cuestionándolos o dudando de ellos, todo el sistema se colapsa. Por eso las caricaturas sobre el Profeta generaron mucha más violencia en el mundo musulmán que cualquier otra cosa.

Todos los textos teológicos están llenos de contradicciones: los cuatro Evangelios no concuerdan entre sí, el Pentateuco es un montón de discrepancias. ¿Cuál es el grado de coherencia del Corán?

La coherencia es un criterio moderno. Cualquier texto medieval está lleno de contradicciones. Cuando un escritor hace una afirmación, reúne todos los argumentos necesarios para apoyarla, luego pasa a otro

tema utilizando argumentos para hacer otra afirmación que puede contradecir lo que dijo unas páginas atrás. Así que en el Corán hay muchas contradicciones y también las hay en leyes fundamentales que supuestamente se derivan de él. ¿Está o no está prohibido el alcohol en el Corán? En última instancia, la *Sharía* dice que *sí* está prohibido. Pero un verso del Corán nos dice que el vino fue creado por Satán y otro (16.67) que Dios creó los dátiles y las uvas para disfrutar de ellas como alcohol o alimento. Así que Dios es el creador del alcohol y Satán es el creador del alcohol. Obviamente, la tradición trató de dar sentido a las contradicciones, pero sus soluciones no eran siempre lógicas. ¿El Corán predica la predestinación o el libre albedrío? Puedes enumerar versos en apoyo de cualquiera de las dos opciones, y lo mismo sucede con otras muchas cosas. La teología del Corán habla para el momento, más que para una posición uniforme que se sostenga a lo largo de veintidós años de diferentes experiencias y compromisos. Refleja las circunstancias de cada situación a lo largo del tiempo y sus contradictorias necesidades.

Considerando el mensaje religioso global del Corán, ¿cuáles son los postulados fundamentales que transmitió a la fe que se convirtió en el islam?

En el islam hay cinco pilares. La unidad y singularidad de Dios es el criterio fundamental. Pero tampoco puedes ser un creyente y, por extensión, un musulmán sin creer en los ángeles. Si dudas de los ángeles, no eres un creyente, porque sin ángeles no hay comunicación entre Dios y la humanidad y, por extensión, la validez de las Escrituras se pone en duda. Tampoco puedes ser un monoteísta sin aceptar a los profetas que llegaron antes de Mahoma y los mensajes que trajeron. No puedes ser un monoteísta sin creer en la realidad de la Resurrección y en el Día del Juicio. Todas estas cosas son «obligaciones». Después, tu deber como monoteísta es regirte por la ley de Dios como está revelada en el Corán y encarnada en la *Sharía* de Dios (que el Corán no define por completo). Sin embargo, en el islam la *Sharía* se define de forma ligeramente diferente en cada escuela de la ley (cuatro en el sunismo y unas cuantas en el chiísmo). En nuestros días estas cosas están mucho menos claras para los musulmanes, pero hace cien años no decías, «soy musulmán y punto», tenías que decir: Soy *hanafi* o *shafi'i* o *imami*, es decir, especificando la escuela a la que te adherías.

El enorme caos reinante en el mundo musulmán actual puede atribuirse en parte a que la mayoría de la gente no sabe qué es la *Sharía*. No hay

una única *Sharía* islámica, cada escuela la definía a su manera y eras un musulmán de acuerdo con la *Sharía* de esa escuela. Se ocupaba prácticamente de todos los aspectos de la vida. Por ejemplo, cuando alguien fallecía, necesitaba ser enterrado de acuerdo con la *Sharía* de la escuela a la que pertenecía. Si no se observaba el ritual, era una grave ofensa al muerto, prácticamente como no enterrarle en absoluto. En nuestros días todo esto está oscuro y poco claro. Mucha gente simplemente dice: «Soy un musulmán» y afirma que sigue la *Sharía* islámica. Pero ¿cuál es la *Sharía* islámica? ¿Dónde la encuentras? No tienen ninguna pista, piensan que la *Sharía* la define algún clérigo. Pero ¿qué pasa si eres paquistaní y ese clérigo es de una escuela que no se practica en Pakistán? Las prácticas eclécticas en el mundo islámico moderno son más un reflejo de su caos que un cumplimiento real o una claridad sobre lo que es el islam.

Mencionabas el componente escatológico del mensaje del Profeta sobre el que algunos estudiosos hacen un considerable énfasis, la creencia en que se acerca un Día del Juicio, no demasiado lejano. ¿Cómo valoras eso?

Este es uno de los temas donde se puede detectar una evolución dentro del Corán. En las partes atribuidas a La Meca está mucho más pronunciado. El escatón como el Final de los Tiempos es un tropo que funciona solamente si golpea la imaginación de los oyentes como su última oportunidad: el Día del Juicio está a la vuelta de la esquina y a no ser que te arrepientas estás condenado. En el periodo de Medina, el Día del Juicio sigue siendo una realidad, pero se ha vuelto más remota. Digo esto porque hay una característica muy desconcertante en estas partes del Corán. La única parte de la ley que está establecida con todo detalle es la ley de la herencia. Si un movimiento está obsesionado por el final de los tiempos, ¿para qué se iba a tomar tantas molestias en determinar exactamente cómo hay que dividir una herencia? No solo el dejar la herencia a tu hijo, o si tienes una hija, dejarle la mitad o una cuarta parte. También especifica qué obtiene la madre o el padre o qué pasa si solamente sobreviven mujeres. Se contemplan muchos escenarios diferentes. Se trata claramente de una comunidad que no está presa del pánico ante un inminente Día del Juicio. Este cambio es muy parecido al de los escritos cristianos del siglo I, cuando se hacía evidente que la nueva Jerusalén no acababa de llegar: «No podemos seguir esperándola y tenemos que vivir, así que ¿cómo vivimos como cristianos?» El centro de atención de la tradición cambia y creo que esto sucedió bastante rápidamente ya en vida de Mahoma, más que después de su muerte. Una vez que se trasladó

a Medina, se convirtió en un gobernante y la dinámica religiosa cambió. Ya no estaba luchando por unificar una comunidad mediante una advertencia escatológica, podía utilizar el poder político para imponer su voluntad. En ese momento, el Día del Juicio se convierte en un elemento secundario en vez del punto central.

¿Qué evidencias biográficas tenemos sobre la vida del propio Mahoma?

La primera biografía, la *Sira*, escrita por Ibn Ishaq de Medina data de mediados del siglo VIII, aunque no tenemos ninguna copia de ella. La obra se conserva solamente en las citas de libros de historia escritos en el siglo IX o como alguna clase de totalidad mediante algún escritor que esencialmente plagió la mayor parte de ella casi ochenta años después de la muerte de Ibn Ishaq. Los estudiosos han llegado a la conclusión de que realizó una primera versión, después obtuvo nuevas informaciones y cambió ciertas historias, a menudo alargándolas. El estilo de Ibn Ishaq era muy interesante. Juntaba montones de diferentes informes y con gran habilidad tejía una historia basada en ellos, produciendo una narrativa coherente que era realmente nueva y diferente de la que circulaba con anterioridad. En este aspecto, todos los biógrafos del Profeta crearon un nuevo retrato suyo, porque, aunque los materiales que podían usar procedían de alguien, el *collage* que hacían con ellos ofrecía cada vez un icono diferente. Ibn Ishaq elaboró una imagen del Profeta totalmente desconocida para las generaciones anteriores. Más tarde otros escritores –utilizando tradiciones orales– introdujeron en la vida del Profeta los milagros o las reflexiones místicas, elaborando una figura que tampoco se encontraba en Ibn Ishaq. Así que, aunque no se puede decir nada cierto sobre la vida del Profeta, podemos estar seguros de que poco después de su muerte empezó un proceso de glorificación y los musulmanes continuaron embelleciéndolo a medida que nuevas situaciones necesitaban construir una imagen del Profeta más próxima a lo que predicaban, promovían o incluso imaginaban que debía ser la vida de un profeta. Así que, de repente, en los siglos IX y X –y a partir de entonces– empiezan a aparecer biografías que representan al Profeta como un místico. No hay ninguna antes del siglo IX e incluso en ese siglo hubo místicos que reconocían que el Profeta no era uno de ellos, pero una vez que los místicos se convirtieron en los gobernantes del mundo musulmán, el Profeta *tenía* que ser un místico. Biografías más recientes describen a Mahoma como un adalid de los derechos humanos, del feminismo, de la democracia, etcétera.

De la misma manera, pero un poco antes, los musulmanes empezaron a coleccionar historias de milagros atribuidos a Mahoma, aunque el Corán dice que, mientras que los profetas judíos y Jesús realizaron muchos milagros, Mahoma no los hizo. El único milagro de Mahoma era la trasmisión del Corán. Entonces, ¿por qué tenía que haber una biografía del Profeta llena de milagros? Si estás actuando en un entorno cristiano, ¿cómo puedes esperar que la gente acepte a un profeta que no realiza milagros? Todas las biografías están modeladas por estas diferentes necesidades. Una vez que el islam empezó a cristalizar como una religión diferenciada, a finales del periodo omeya, la primera cosa que se necesitaba era una historia del Profeta. El Corán no te la ofrece. Pero, más importante, tienes unas Escrituras que necesitas explicar, lo que solamente se puede hacer relatando cómo el Profeta las recibió. Por eso se inventó la *Sira*, para proporcionar una cronología del Profeta y para ayudar a explicar el Corán.

Podemos fijarnos en el desarrollo del cristianismo. Pablo no encontró ninguna razón para escribir una narrativa de la vida de Jesús. Pasaron por lo menos otros veinte años hasta que se escribió el Evangelio de Marcos, alrededor del año 70. Eso fue cuando los cristianos empezaron a preguntar: «¿Quién es ese Jesús de Nazaret?» Antes de ese momento, todos eran sus seguidores o los seguidores de sus seguidores. Ahora, había gente en Roma que nunca había oído hablar de Palestina, nunca había estado allí, no sabía nada de ella y necesitaba que se la informara. Así que, en la evolución de cualquier movimiento religioso, siempre llega un momento en que esa información se vuelve fundamental. De ahí vienen los Evangelios. Después, en el siglo II, los cristianos empezaron a preguntarse: «¿Qué pasa con María? ¿Quién era?» De esa manera se llega al protoevangelio de Santiago, debidamente seguido por narraciones de la infancia de Jesús en una cierta clase de progresión natural. La *Sira* es exactamente lo mismo, surge a medida que los musulmanes empiezan a preguntar hacia finales del siglo VII y comienzos del VIII quién era Mahoma. La demanda produjo la oferta, con la vista puesta también en la interpretación del Corán.

Por esa razón, sin la *Sira*, que está llena de problemas historiográficos, no podemos entender el Corán. Incontables modernistas musulmanes en Egipto, India y otros lugares buscaron un estilo «protestante», *sola scriptura*, con el Corán como la palabra de Dios. Pero todos se dieron cuenta de que no tenían ningún recurso para entender el Corán por

sí mismo al margen de la vida del Profeta. Por ello, todos los problemas del islam clásico se reprodujeron en el islam moderno. El Profeta era un hombre del siglo VII y los diferentes libros medievales sobre su vida le presentaban de acuerdo con el consenso de ideales premodernos. Ahora estamos viviendo en el siglo XXI. Se casó con catorce mujeres, ¿qué gobierno musulmán podría abordar eso desde un punto de vista legal? Sería bastante incómodo.

Dentro de este conjunto de bibliografías ¿hay disputas importantes sobre la vida del Profeta?

Sí. No sabemos dónde nació. No sabemos cuál fue la primera revelación que recibió, se ofrecen diferentes versos coránicos. No sabemos dónde estaba cuando recibió la revelación. ¿Fue a Jerusalén físicamente, en espíritu o en un sueño? ¿Su ascensión a los Cielos se produjo en La Meca o fue lo mismo que su Viaje Nocturno a Jerusalén? En los modernos libros de texto islámicos tenemos una narrativa canónica o, por lo menos, una narrativa mucho más armonizada, pero en las narrativas musulmanas clásicas no sucede lo mismo. Aparte del panorama general no se pueden discernir muchos detalles. Los chiíes tienen sus propias versiones de la *Sira*, que los suníes rechazan. Por ejemplo, la historia según la cual, hacia finales de su vida, Mahoma se encuentra con Alí y, poniéndole la mano sobre el hombro, le trasmite el liderazgo con las palabras: «Aquel que me toma como su señor, para él Alí es el señor». Debido a sus implicaciones políticas, este episodio se convierte en un tema polémico entre chiíes y suníes. Los chiíes afirman que es cierto. Los suníes niegan que llegara a suceder o que Mahoma dijera lo que dijo o que pusiera su mano sobre el hombro de Alí. Y dado que no tenemos prácticamente nada escrito del primer siglo sobre Mahoma, estamos a merced de tradiciones orales precariamente construidas a partir del siglo VIII, incluyendo la tentativa de Ibn Ishaq de armonizarlas en narrativas continuas. Pero debido a que muchos estudiosos intentaron hacer lo mismo, ahora tenemos muchas variaciones sobre su vida y un panorama bastante confuso.

El otro componente importante de la tradición son los hadices. ¿Cómo surgieron?

Los *hadices*, los dichos atribuidos al profeta Mahoma, representan el material bruto de donde se forma la *Sunna*. Nos referimos a ellos como el *Hadiz*, esto es, el enorme conjunto de *hadices*. Tiene una gran

relevancia legal y ayuda a responder a un sinnúmero de preguntas. ¿Puedo beber alcohol? ¿Qué dijo el Profeta sobre eso? ¿Puedo romper el ayuno durante el día? ¿Qué dijo el Profeta sobre eso? Cuando entro en mi casa, ¿debo entrar con el pie derecho o con el izquierdo? ¿Cómo entraba el Profeta? Así, el *Hadiz* se necesitaba para especificar la *Sharía*. Diferentes grupos empezaron a coleccionar *hadices* quizá ya hacia finales del siglo VIII y comienzos del IX. Un famoso estudioso de las leyes llamado Shafi'i recalca que los musulmanes debían vivir de acuerdo con las normas de un hombre perfecto, Mahoma, ya que solamente él había practicado el islam de manera intachable. Por ello, lo que viene en primer lugar es la *Sunna*: lo que Mahoma dijo e hizo y cómo vivió. Si un tema no se aborda en el *Hadiz* de Mahoma, hay que buscar en el Corán para ver si habla de él. Si Mahoma y el Corán no están de acuerdo en algún tema, el musulmán debe seguir lo que Mahoma dijo o hizo porque la creencia es que la *Sunna* también viene de Dios. Obviamente, los estudiosos musulmanes no toleraban la idea de que el *Hadiz* y el Corán pudieran no estar de acuerdo. Una vez que Shafi'i definió de esta manera la forma correcta de vivir, se volvió urgente coleccionar o inventar todos los dichos posibles y atribuirlos al Profeta. Después empezaron a compilarse volúmenes y volúmenes de los que están etiquetados como buenos *hadices*, y se hicieron esfuerzos para descartar *hadices* falsificados. También sucedió que un gran número de dichos de compañeros del Profeta se asignaron al propio Profeta sobre la base de que debían haber seguido su modelo o repetido lo que él decía. Así, el *Hadiz* se convirtió en un enorme conjunto de tradiciones, la mayor parte de ellas inventadas, ya que hablan de problemas dentro de la comunidad musulmana –sucesión política, libre albedrío, predestinación y otros muchos– que surgieron solamente después de la muerte de Mahoma.

¿La autenticidad de esta tradición nunca se puso en duda?

Sí, muchos estudiosos se vieron expuestos a que les llamaran mentirosos y a que se les acusara de inventarse los *hadices*. En teoría había una estricta ciencia alrededor del *Hadiz* para separar el trigo de la paja. Una fuente puede ser fiable en sí misma, pero si solamente tiene una línea que la vincula con el Profeta, no se puede depender demasiado de ella, se la llama *singular*; otra fuente puede haber olvidado el nombre de la persona que le contó el *hadiz*, lo que la proporciona cierta debilidad; algunas veces se puede detectar al falsificador de un *hadiz* y su cadena

de transmisión hasta el Profeta, ya que sabemos que nunca se reunió con la persona que dijo y de la que supuestamente oyó el *hadiz*. La mayoría de las colecciones de *hadices* que se hicieron excluyeron a los que no se consideraban fiables. A los verdaderos *hadices* se les llama *Sahih* (bien fundamentado). Son relativamente pocos en comparación con la enorme cantidad de *hadices* en circulación. Cuando Bukhari recopiló su colección en el siglo IX –murió en el año 870–, dijo que de los cerca de 70.000 *hadices* que había examinado, solo podía considerar bien fundamentados 4.800, ni siquiera el 10 por 100. Pasaron tres o cuatro siglos antes de que estas recensiones adquirieran autoridad, cuando se convirtieron en lecturas obligadas en los planes de estudio de los seminarios. Antes de ese momento, todos los estudiosos importantes del *Hadiz* elaboraban su propia colección. La ventaja de Bukhari era que su compilación tenía un tamaño relativamente pequeño. Las colecciones de estudiosos posteriores fueron cada vez más grandes, cada vez menos verificadas. Una vez que un *hadiz* había sido puesto en circulación, al margen de su autenticidad o fundamento, algunos estudiosos acababan aceptándolo.

Si nos fijamos en lo que normalmente se denominan las conquistas árabes, parece haber una notable brecha entre una fe muy ecuménica, como la retratan Donner y otros, y la asombrosamente rápida expansión de la fe por la fuerza de las armas. Parece haber dos versiones principales de lo que pudo haber sucedido. Una de ellas, que se encuentra en Donner, sostiene que solamente se produjo un enfrentamiento mínimo, ya que no hay evidencias arqueológicas de mucha destrucción durante este periodo. Pudo haber algunos episodios violentos, pero solamente pasajeros, y si hubo algún saqueo, quizá se debió principalmente a forajidos. Para un historiador como Kennedy, al contrario, la expansión del islam estaba fundamentada en la dinámica de la unificación de Mahoma de la propia península arábiga, donde todo el modo de existencia de los beduinos dependía de incursiones tribales en las que cada hombre era por definición un guerrero. Una vez que las tribus fueron unidas en una fe común –así sigue el razonamiento–, esas incursiones quedaron prohibidas y la dinámica guerrera de los beduinos se proyectó hacia el exterior en una arrolladora serie de conquistas. En una tercera versión, una variante de la posición de Kennedy que se encuentra en Patricia Crone, la novedad del islam fue la unión entre la idea de una fe universal y un imperio universal. Anteriormente había habido conquistadores universales, como Alejandro y otros, pero no trajeron una fe; por otro lado, había una fe universal, especialmente el cristianismo, pero estaba desconectada de la idea de un imperio

universal³. Todas estas versiones tienen en común que las conquistas precedían a las conversiones en masa, y que solamente hacia finales del siglo IX apareció en el actual Oriente Próximo una población mayoritariamente musulmana. ¿Cuál es tu opinión sobre el equilibrio entre estas interpretaciones?

Durante mucho tiempo fue habitual hablar de «conquistas islámicas», pero ahora nos damos cuenta de que esa denominación es poco apropiada. Fueron conquistas árabes, o árabo-islámicas. Mahoma había conseguido la unificación de Arabia por la fuerza, la tradición no ocultaba eso. Cuando murió el Profeta, se formaron nuevas alianzas que podían remodelar la península, de manera que Abu Bakr mandó a sus generales para mantener la recientemente establecida unidad contra tribus que ahora estaban aprovechando la ocasión para resistirse. Pero como dirigente astuto, después canalizó hacia el exterior la ira que habían levantado sus campañas, liberando las energías de los beduinos sobre territorios fuera de la península. En este aspecto, las conquistas árabes recuerdan las conquistas nómadas a lo largo de la historia y que llegan hasta los tiempos de los mongoles y los turcos: la motivación principal de los guerreros a caballo era el saqueo. Lo que atrajo a la mayoría de los combatientes árabes fue simplemente la posibilidad de un botín, no tenían en mente el convertirse en los señores del Mundo Antiguo conocido.

Sin embargo, los jinetes árabes empezaron a cabalgar fuera de la península en un momento en que las dos grandes superpotencias del Mundo Antiguo, los Imperios bizantino y persa, estaban exhaustas después de medio siglo de conflictos entre ellos, después de consumir sus finanzas y energías en una serie de guerras agravadas por disputas religiosas y golpes palaciegos. Así, los árabes llegaron a zonas donde la población estaba deseosa de cierta clase de estabilidad, y en su mayor parte encontraron sociedades dispuestas a tolerar su mandato en vez de seguir bajo la opresión sasánida o bizantina. Eso no significa que los conquistadores no se preocuparan por el botín, pero en los fértiles territorios y en las ricas culturas de Palestina, Siria, Egipto, Iraq y Persia, la lógica de las incursiones cambió. Aquí no se trataba de atacar a otra tribu del desierto y huir con el botín. Estas eran comunidades y ciudades capaces de pagar mucho más de lo que se podía ganar simplemente saqueándolas. Cuando los ejércitos árabes alcanzaron Damasco, hay dos versiones

³F. Donner, *Muhammad and the Believers*, cit., pp. 106-118; H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, cit., pp. 21-22, 58-59; Patricia Crone, «Yihad: Idea and History», *openDemocracy*, 1 de mayo de 2007.

de lo que sucedió, que se apoderaron de ella por la fuerza o que entraron pacíficamente a cambio de un pago. Probablemente, fue una mezcla de ambas, pero la toma de la ciudad se produjo sin que hubiera una gran batalla. Jerusalén fue conquistada pacíficamente a cambio de un pago. La mayor parte de Egipto cayó de la misma manera. Las principales excepciones parecen haberse producido en Iraq e Irán, donde el ejército sasánida ofreció más resistencia. Pero ahí probablemente interviene un factor religioso. La conquista árabe encontró menos resistencia en Siria o Egipto porque las creencias religiosas que incorporaba –esto encajaría con el argumento de Donner– se aproximaban mucho a las de las comunidades conquistadas. Iraq era predominantemente cristiana y judía en aquel momento, pero estaba bajo el control del Imperio persa, cuyo zoroastrismo pertenecía a otro universo religioso.

En la ley islámica tenemos una reflexión sobre ese contraste. En su mayor parte, la tierra en Siria y Egipto no se convirtió técnicamente en propiedad de los musulmanes, permaneció en poder de las poblaciones locales, que debían pagar a los musulmanes un impuesto, la *jizya*. En Iraq e Irán, sin embargo, la tierra pasó a ser propiedad de los musulmanes porque conquistaron esas zonas por la fuerza. Este es un sólido indicio de que en las demás partes de Oriente Próximo las conquistas árabes se realizaron relativamente con poca violencia. Donner tiene razón al señalar la ausencia de cualquier evidencia arqueológica de una gran destrucción, lo que es sorprendente dada la magnitud de la conquista militar. Durante mucho tiempo se asumió que un cierto estrato de destrucción era obra de los ejércitos árabes, pero al examinarse se demostró que procedía de la conquista persa del año 614. Las conquistas árabes se entienden mejor como el despliegue de tribus guerreras fuera de la península –que probablemente estaba sufriendo un exceso de población– con unos planteamientos que inicialmente eran bastante tradicionales hasta que se dieron cuenta de que habían tropezado con un panorama social para el que no estaban preparados.

Cuando los árabes llegaron al Creciente Fértil y a Egipto, se dieron cuenta de que en las regiones que ahora tenían que gobernar eran una minoría, no solo religiosa, sino también étnica. No querían volver a Arabia. La Meca había quedado en gran parte abandonada por su tribu, cuyos miembros se marcharon a Damasco, Egipto o Iraq. Muy pocos de los habitantes originales se quedaron en La Meca o en Medina y lo mismo sucedió con muchas otras poblaciones. La sociedad y la economía árabe

no ofrecían demasiado, la península era árida y la gente, pobre, mientras que ahora podían disfrutar de los palacios y lujos de los dos imperios que habían heredado. ¿Por qué volver al desierto? Así que los árabes se establecieron en sus conquistados territorios conscientes de que en ellos eran una minoría étnica, lingüística y religiosa. La tradición nos dice que en este periodo prohibieron la conversión al islam, lo que sugiere lo poco que estaba motivada la conquista por cuestiones religiosas, exactamente lo contrario de la típica imagen occidental de guerreros con el Corán en una mano y la espada en la otra. (Además, ya que el Corán solamente se puede coger con la mano derecha, todos estos guerreros tendrían que ser zurdos). En realidad, las poblaciones de Siria, Egipto e Iraq siguieron siendo mayormente cristianas hasta el siglo IX o X, aunque mantuvieran una significativa presencia judía. La sociedad iraní permaneció localmente sobre todo zoroástrica o cristiana hasta el siglo IX. Cuando llegaron las conversiones, no fueron por obligación, sino más bien por conveniencia, para acceder a puestos en la administración o en el ejército, o a toda clase de servicios y trabajos que estaban abiertos solamente a los musulmanes.

¿Cómo figura el concepto de yihad –si es que lo hace– en las conquistas? Crone habla de «guerra misionera» sosteniendo que el deber supremo de los fieles era luchar por el islam. ¿Consideras eso una equivocación?

Nuestra única evidencia sobre el uso original de yihad viene del Corán, donde el término, y derivados de su raíz *j-h-d*, pueden significar dos cosas: hacer un esfuerzo o luchar en el sendero de Dios. El primero indica esforzarse en cualquier empresa; haces un esfuerzo para estudiar o para ser una buena persona. «Hacer un esfuerzo» es el significado básico del término en árabe. Pero también tiene un significado religioso que se ha vuelto idiomático: luchar en el sendero de Dios, a menudo haciendo la guerra. Está ahí desde el comienzo. Cuando el Corán utiliza yihad en este sentido, el contexto es invariablemente la guerra para enfrentarse a un peligro que amenaza a la comunidad musulmana. En Medina, donde Mahoma fue atacado y respondió a ese ataque, la yihad era una respuesta ideológica a los desafíos que afrontaba. Eso no significa que fuera una respuesta necesariamente defensiva, era el producto de la hostilidad recíproca entre el Profeta y sus oponentes.

Por el contrario, nuestras fuentes no describen las conquistas árabes como ejemplos de la yihad, son la *futuh*, el término literal para

«conquista». Sin embargo, hay otro término que se utilizaba para las campañas de Abu Bakr dirigidas a recuperar a las tribus que después de la muerte del Profeta habían abandonado el pacto que habían firmado con él. Esta era la guerra contra la apostasía, la *riddah*. Pero una vez que el centro del mundo musulmán se trasladó al norte hasta el antiguo Oriente Próximo y los omeyas llegaron al poder en el año 661, se creó un Imperio árabe expansionista que chocó con el poder bizantino y con remanentes del antiguo Imperio sasánida, desplazando fuerzas hacia Afganistán, el Norte de África e incluso hasta España. Esto ya no era la *fituh*: ahora era la yihad. Algunos buenos estudios modernos han examinado el Imperio omeya como un Estado de la yihad, que desata una nueva clase de choque entre el mundo del islam y el mundo fuera del islam. Esta es la primera vez que tienes una yihad entre la Morada del Islam y la Morada de la Guerra, *dar al Islam* y *dar al Harb*. Estos dos conceptos no existían anteriormente.

Abd al Malik se vio obligado a pagar y conceder territorios a los bizantinos para que no le atacaran, en una inversión del modelo musulmán de expansión, porque estaba preocupado por tener que luchar contra sus oponentes en el propio mundo musulmán. El resultado fue que nació una nueva visión preventiva de la yihad que exigió expediciones contra los infieles prácticamente anuales. A partir de Abd al Malik, algunos estudiosos sostuvieron que el califa tenía la obligación de realizar una campaña de yihad una vez al año. Pero cuando los abasíes acabaron con el dominio omeya a mediados del siglo VIII, encontraron que el imperio que habían heredado era difícil de gobernar y que esas campañas eran demasiado costosas y desviaban la atención de otras cuestiones. Sin querer que los estudiosos les obligaran a realizarlas, contrataron a sus propios eruditos para redefinir la yihad como un deber colectivo, no individual. Esto transformó la práctica. Por poner un ejemplo, la oración es un deber individual, tu padre o tu hijo no pueden cumplirlo en tu nombre. Tienes que hacerlo tú mismo y, si no lo haces, es una trasgresión contra Dios e incurres en un castigo. Hacer pan, por otra parte, no es un deber individual, no todo el mundo tiene que ser panadero, pero si unos cuantos individuos deciden ser panaderos, pueden producir suficiente pan para todos. La yihad se redefinió como semejante vocación: si unos cuantos la realizan de forma suficiente, eso cubre las necesidades de la sociedad y no es de la incumbencia del resto.

Esta doctrina, expuesta por estudiosos a sueldo de los abasíes, irritó a muchos otros que preferían la definición anterior de la yihad como el deber de todos los individuos; incluso si el propio califa no hacía un llamamiento a su favor, era obligación de todos los musulmanes coger las armas e ir a las fronteras para luchar. Por ello, en el primer periodo de dominio abasí había guerreros turcos, recientemente convertidos al islam, que hacían el largo viaje desde Asia Central para luchar en la frontera bizantina, porque ahí era donde podían cumplir el deber que los califas estaban ignorando. El propósito de redefinir la yihad era domesticarla. Una vez que realizar un llamamiento a la yihad era una prerrogativa del califa, este podía tener un millón de excusas para no hacerlo. Desde luego, el Estado siempre podía invocarla cuando fuera necesario, pero la mayor parte del tiempo los abasíes no tuvieron ninguna intención de hacerlo: este era un periodo de un próspero comercio entre el mundo musulmán y el Imperio bizantino e India y no querían que se perturbase con cada loco que viniera diciendo: «voy a hacer la yihad porque estos son infieles».

¿Qué pasa entonces con las campañas de los ghaznavid en India?

Hubo excepciones. El poder de los *ghaznavid*, que se extendía sobre partes del este de Irán, por la mayor parte de Afganistán y llegaba al Asia Central, era autónomo de Bagdad aunque debía lealtad nominal al califa abasí. Étnicamente, el Estado *ghaznavid* era mayoritariamente afgano, pero tenía una mezcla de turcos, uzbekos y kazakos. A finales del siglo X y comienzos del XI, su dirigente más famoso, Mahmud de Ghazna, invadió India diecisiete veces, destruyendo y saqueando templos y ciudades en nombre de la yihad, dejando un legado de animosidad entre hindúes y musulmanes que se sigue recordando en el subcontinente. Pero esto estaba, fuera de la influencia de los abasíes.

¿Revivieron los cruzados las ideas de la yihad en el mismo Oriente Próximo?

Desde luego. Las cruzadas plantearon un gran desafío al mundo musulmán: pensábamos que nosotros éramos la última religión de la salvación y ahora los cristianos estaban invadiendo y apropiándose de territorio en el corazón del islam, creando el temor a que la propia ciudad de La Meca pueda caer: «¿Nos van a destruir?» Esa fue la reacción. Así que se empiezan a ver algunos intentos por refundir de nuevo la yihad como un deber que incumbe a todos los individuos. El derecho a proclamar la

yihad había sido apropiado por los califas, pero los califas estaban sentados sin hacer nada. Cuando Jerusalén fue conquistada por los cruzados en 1099, una delegación de estudiosos –paradójicamente no de Siria o Jerusalén– salió hacia Bagdad para suplicar al califa abasí que declarara la yihad y enviara refuerzos para recuperar Jerusalén. La tradición dice que los delegados llegaron durante el mes del Ramadán y deliberadamente rompieron el ayuno públicamente, una gran transgresión dirigida a crear una conmoción, una manera de decir: «Lo que hemos perdido es mucho más grave que lo que nos veis hacer». El califa abasí permaneció completamente indiferente.

El resultado fue que se levantaron cada vez más voces sosteniendo que no podíamos depender de los gobernantes; luchar contra el infiel tenía que volver a ser un deber individual. Durante el periodo de las cruzadas, se escribieron más libros sobre la yihad que en cualquier momento anterior o posterior. Fueron obra de estudiosos comprometidos próximos a gobernantes, de los que el más importante fue el príncipe turco Nureddin de Alepo (1118-1174). Occidente conoce a Saladino, el sobrino de uno de sus generales, pero fue realmente Nureddin el que puso en marcha la estrategia y la visión que más tarde condujo, con Saladino, a las decisivas derrotas del reino de las cruzadas. La yihad floreció durante este periodo, en el que por primera vez también empezó a ir en contra de otros musulmanes, especialmente chiíes, pero también suníes desviados. Así que, cuando llegamos a un pensador como Ibn Taymiyya (1263-1328), una importante influencia para Bin Laden y los militantes modernos, su intransigencia no es original. Refleja la energía de una intolerancia hacia otros musulmanes que surgió mucho antes, cuando los eruditos empezaron a sostener que era la falta de unidad lo que permitía las invasiones de los infieles: «El enemigo interior es el verdadero problema, no el exterior. Si estamos unidos podemos derrotar a los cruzados, son los elementos internos los que nos hacen ser débiles». Esta perspectiva alcanzó un extremo sin precedentes una vez que los mongoles entraron en Oriente Próximo, mientras los cruzados todavía seguían allí, saqueando Bagdad en 1258 y realizando masacres en Damasco y Alepo. Estaban a punto de entrar en Egipto cuando fueron detenidos en Ain Jalut, en el norte de Palestina, por los mamelucos, un ejército de esclavos turcos.

Durante los primeros cuarenta o cincuenta años de su historia, los mamelucos estuvieron incluso más comprometidos con la yihad que sus predecesores, librando una guerra contra los cruzados después de que los

mongoles se retiraran. Pero una vez que la amenaza mongol había desaparecido y los cruzados habían sido expulsados, los mamelucos empezaron a abrazar las costumbres abasíes, olvidándose de la yihad a medida que empezaban a disfrutar de la vida palaciega y a controlar el enorme comercio de especias y las relaciones comerciales con las ciudades Estado italianas, especialmente con Venecia. Pero aunque los mamelucos dejaron de tener interés por la yihad, a diferencia de los abasíes no encargaron a un grupo de estudiosos que desmontaran la manera en que se había desarrollado la doctrina en los dos siglos anteriores. De ese modo, las últimas energías de la yihad, que databan del periodo de las cruzadas, quedaron dentro de la corriente principal de la tradición suní como un recurso dispuesto a ser activado sin que hubiera ninguna oposición. A diferencia de la doctrina abasí de la responsabilidad colectiva, esta posterior ideología de la yihad nunca quedó desacreditada. Así que, si ahora vas a un seminario, esa es la formulación de la yihad que se enseña.

¿Pero el Estado otomano, a su vez, no tenía, como los omeyas, una sólida ideología de la yihad, con campañas anuales contra los infieles?

Los otomanos adquirieron la cultura de la yihad del periodo de los cruzados, y lucharon bajo su estandarte contra los bizantinos durante un largo periodo. El término turco *ghazi* es sinónimo del término yihadista. Algunos revisionistas otomanos modernos quieren convencernos de que los *ghazis* no estaban haciendo realmente la yihad. Históricamente, eso no tiene sentido y procede del deseo de inventar un pasado otomano aceptable para la UE, de manera que Turquía pueda unirse a ella. El hecho de que hubiera auxiliares cristianos en la maquinaria de guerra turca no significa que los propios otomanos no estuvieran librando la yihad. Incluso las primeras conquistas árabes pudieron en ocasiones contar con fuerzas cristianas: un ejército armenio luchó con los árabes contra los bizantinos. La utilización de grupos de otras creencias como un complemento militar no implica la tolerancia hacia esa creencia. La sociedad turca de la época todavía era una sociedad tribal, una sociedad guerrera que había internalizado la ideología de la yihad. Pero no produjo un desarrollo de la doctrina porque era incapaz de hacer eso. Los religiosos otomanos se sentían débiles porque, excepto unos pocos, no dominaban el árabe. Los otomanos llevaron juristas árabes a Estambul, pero eso fue algún tiempo antes de que pudieran imponer su autoridad religiosa en el mundo musulmán. Desde luego, una vez que tuvieron que gobernar un gran imperio, empezaron a asentarse y la yihad entró en declive.

Las grandes expediciones a los Balcanes, el sitio de Viena en 1683 no se consideraban yihad?

El impulso seguía estando allí, un residuo de la Morada del Islam y la Morada de la Guerra. Para aquel momento los otomanos habían trasladado su atención a Europa pensando que pertenecían a ella más que a Egipto o Siria. Pero en el siglo XVI el principal empuje de la yihad otomana era contra los safávidas en Irán, que para ellos representaban más una amenaza que una recompensa, porque no estaban interesados en conquistar Irán. Pero los safávidas eran un problema porque eran chiíes y había una gran población chií en el sudeste de Anatolia sobre la que los otomanos estaban inquietos. El resultado fue una preventiva animosidad otomana contra la influencia safávida en su propio reino por miedo a que pudiera cortar el Imperio otomano en dos mitades. Por ello realizaron muchas campañas contra los *qizilbash* o «cabezas rojas», como llamaban a los chiíes del este de Anatolia, probablemente debido a una vieja costumbre griega de llevar sombreros rojos.

Eso plantea la cuestión realmente importante de la división dentro de la umma entre los chiíes y los suníes. ¿Cómo describirías la naturaleza original de la división? ¿Qué explica la extrema brutalidad de las guerras civiles que estallaron por cuestiones de sucesión, después de que las conquistas hubieran sido relativamente suaves?

Cuando el Profeta murió, en 632, surgió inmediatamente el tema de la sucesión. La tradición nos quiere hacer creer que ahí fue cuando se produjo la división inicial. Pero de hecho realmente tardó bastante tiempo. Antes del siglo IX no se puede hablar realmente de sunismo o chiísmo. Lo que podemos llamar protochiísmo empezó como una cuestión política, con la creencia de que Alí debía haber sido el sucesor directo de Mahoma porque era su primo y el marido de su hija Fátima. Pero si analizamos detalladamente el tema de la sucesión, nos damos cuenta de que ese no pudo ser un argumento serio. Si había grupos que pensaban que Alí debía haber sido el sucesor, era por otras razones. Digo esto porque hay un modelo muy claro entre los cinco primeros califas, un modelo que los historiadores parecen no haber percibido aunque lo tengan delante. Los dos primeros califas fueron los suegros del Profeta: Abu Bakr era el padre de Aisha, y Umar era el padre de Hafsa; ambas mujeres estaban casadas con Mahoma. El tercer califa, Uthman, estaba casado con dos hijas del profeta, de aquí su apodo, Dhu al Nurayn, que

significa «el que tiene dos luces». Hay muchas discusiones sobre si se casó con las dos al mismo tiempo o lo hizo por separado, porque la ley islámica prohíbe casarse con dos hermanas a la vez. Puedes casarte con una, divorciarte y casarte con la otra, pero no hacerlo simultáneamente. Por eso hay un debate sobre si fue una excepción anterior a la regla. Después vino Alí, que estaba casado con Fátima, la hija de Mahoma. Después Mu'awiya, cuya hermana estaba casada con el Profeta. Así, los cinco primeros califas están relacionados con el Profeta por el matrimonio. ¿No es eso una sucesión de acuerdo a determinadas reglas tribales de preferencia? La jerarquía va desde el suegro al yerno y al cuñado.

Alí se convirtió en el cuarto califa cuando Uthman fue asesinado el año 656 en oscuras circunstancias. Durante su breve reinado no solo combatió contra Aisha, la mujer del Profeta, sino que mató a dos estrechos compañeros del Profeta, Talha y Zubair. Estos dos estaban entre un grupo de diez, los compañeros más próximos del Profeta, que se consideraba que habían recibido garantías de ascenso directo al cielo como hombres que no podían hacer el mal. Sin embargo, Alí, uno de los diez, eliminó a dos de ellos. Después de la muerte de Uthman esto planteó graves problemas teológicos. ¿Quién de los tres actuó mal? Además, un grupo de partidarios de Alí, a los que más tarde se conocería como los Disidentes, los *khawarij*, se rebelaron contra Alí acusándole de ser un infiel que había violado el Corán y le mataron. Después de su muerte, en el año 661, Mu'awiya –que había rehusado reconocer a Alí como califa acusándole de haber protegido a los asesinos de Uthman– era la elección natural para califa por ser cuñado del Profeta, algo que le proporcionaba legitimidad dentro de la comunidad.

Cuando murió Mu'awiya, no quedaba nadie que estuviera directamente emparentado con el Profeta por medio del matrimonio. Mu'awiya había conseguido transmitir la sucesión a su hijo, Yazid. Eso no se había hecho nunca anteriormente en el islam y creó una nueva institución: el gobierno hereditario. Mucha gente se opuso a eso, incluyendo a Husayn, el hijo menor de Alí y Fátima. Pero ya que el hijo mayor de Alí, Hasan, había sido sobornado para que no presentara ninguna reclamación y aceptara a Yazid, Husayn tuvo que esperar a que muriera su hermano antes de poder poner en marcha una rebelión. No sabemos exactamente cuál fue su papel en esta revuelta, pero parece que fue convencido por un grupo de seguidores de su padre para que fuera a Kufa, en el sureste de Iraq, y preparara un levantamiento contra los omeyas, lo que muestra

que ya había allí una comunidad protochií. Cuando Yazid se enteró de esto, ordenó a su general en Iraq que preparara una emboscada, matara a Husayn y le trajera su cabeza a Damasco. Husayn era nieto del Profeta y este episodio emborronó la imagen de Yazid para siempre.

¿Explica eso la extraña asimetría de las tradiciones posteriores, un tremendo relato chií de la villanía de Mu'awiya y Yazid sin ningún contraataque suní comparable sobre la leyenda de Husayn?

Sí, incluso aunque Yazid es una figura protosuní, no se quiere hablar mucho de él; es un personaje al que se quiere mantener fuera del escenario. No puedes condenarle, pero tampoco puedes aceptarle fácilmente. En el periodo de las cruzadas hubo intentos para lavar su imagen como un dirigente que condujo la yihad contra los infieles y que transmitió *hadices* conservando la *Sunna* del Profeta. Pero anteriormente los abasíes no tenían ningún interés en eso. Históricamente, como podemos ver ahora, fue la muerte de Husayn la que provocó la creación de un movimiento religioso que reimaginó la legitimidad musulmana como una secuencia de imanes, de la que el primero fue Alí y el tercero, Husayn. El sexto imán, Jafar Sadiq, un estudioso descendiente de Alí que vivió a mediados del siglo VIII, fue probablemente el que dio forma al primer chiísmo como un sistema de creencias, aunque gran parte de su figura pertenece a la leyenda más que a la historia. Descartando la ideología de la yihad, impulsó la retirada de los devotos para ocuparse de la comunidad y transmitir el conocimiento de la escritura.

Antes de morir, Sadiq declaró que su hijo Ismael sería el siguiente imán. Pero Ismael murió antes que su padre y Sadiq convirtió a su otro hijo en el sucesor. Sin embargo, un grupo de cortesanos que se habían reunido alrededor de Ismael se negaron a aceptar la decisión. Defendían que, una vez que se anunciaba quién era el siguiente imán, ya no había marcha atrás, por lo que el hijo de Ismael era el que debía tomar el lugar de su padre. El resultado fue un cisma dentro de la comunidad chií y el nacimiento de la secta de los ismailíes, o los «septimanos», que sostenían que Ismael era el séptimo imán. La otra línea de imanes acabó con la desaparición del decimosegundo imán, cuyo milagroso regreso todavía espera la corriente chií de los Doce. Los alauitas, por su parte, no creen que el duodécimo imán llegara a existir, se quedaron en el undécimo. Los zaydíes, que son importantes en Yemen, pero que también solían encontrarse en el noroeste de Irán y en otros lugares, no creen que el

imanato esté restringido a los descendientes de Alí y su mujer, Fátima. Piensan que cualquier descendiente de Alí puede ser un imán, abriendo el campo para los hijos que Alí tuvo con esclavas, pero sostienen que un imán tiene que demostrarse tanto en el campo de batalla como entre la comunidad de estudiosos. A finales del siglo VIII tenemos un montón de escritos de imanes zaydíes que hablan de la formación de una secta específicamente chií. Para entonces el chiísmo había empezado a echar raíces como identidad religiosa.

¿El sunismo como credo surgió solamente más tarde, como una reacción?

No, fue aproximadamente al mismo tiempo cuando un protosunismo se hizo consciente de sí mismo en respuesta al chiísmo. Pero al principio el sunismo presentaba un escenario caótico donde cada estudioso podía levantar una nueva escuela de la ley y llamarla suní. La tradición dice que alrededor del año 850 el califa abasí Mutawakkil puso fin a esa situación, estableciendo que a partir de entonces solamente se tolerarían cinco escuelas suníes y una chií. La escuela chií recibió el nombre de Jafari en memoria de Ja'far Sadiq y sus códigos particulares los establecieron sus seguidores. Las cinco escuelas suníes eran Hanafi, Shafi'i, Maliki, Hanbali y Dawudi o Zahiri (esta última acabo desapareciendo aunque fue popular en la Andalucía medieval). Gradualmente, la decisión de Mutawakkil significó que cada creyente debía seguir una de estas escuelas, y cada estudioso, trabajar dentro de una de ellas. Muchas de las escuelas eran bastante fluidas en el siglo VIII y principios del IX, aunque quedaron claramente definidas solamente en el siglo IX. Así que, por lo que se refiere a la ley, el sunismo podía ser abigarrado, pero en términos de teología los intentos oficiales por imponer un sistema unificado produjeron marcadas divisiones (para los suníes estas divisiones incluían escuelas como *ash'ari*, *maturidi*, *hanbali*, *mu'tazili* y *sufi*, y para los chiíes incluían *zaydi*, *ismaelí*, de los Doce, *nusayri* y *drusa*). Bastante pronto, los suníes tendrían su propia versión de la vida del Profeta y de lo que sucedió después de su muerte, contrapuestas a las versiones chiíes, y cada una de ellas proyectaba sobre el Profeta las opiniones que apoyaban su propia teología.

¿Cuándo se volvió chií la mayoría de la población iraquí? ¿Hasta qué punto la propagación del chiísmo fue una apropiación de la doctrina islámica por grupos étnicos que eran marginales dentro de una comunidad de Estado más amplia, por ejemplo, los búyidas en Iraq o los bereberes en Túnez, que dieron lugar a la dinastía fatimí en Egipto?

No. Es un error pensar que el chiísmo apeló a elementos marginales de la sociedad. Esos dos movimientos –uno procedente de Túnez y el otro, del este de Irán– surgieron porque en esas zonas el control del gobierno central era más débil, no porque expresaran una identidad étnica diferenciada. Realmente, después de los primeros tres o cuatro califas, la base de apoyo de la dinastía abasí era en gran medida turca. Sabemos con seguridad que los abasíes trasladaron su capital a Bagdad en el año 762 porque no podían soportar la energía de los alids –seguidores de Alí– en Kufa, donde los protosuníes estaban totalmente amedrentados por la hostilidad de los protochiíes. Así que los abasíes querían irse y establecer su propia ciudad y decidir quién podía y quién no podía residir allí. Por eso al principio Bagdad parecía más un centro protosuní que protochií. Pero entonces todo el mundo empezó a trasladarse allí.

¿Quiénes eran los búyidas? Una dinastía chií con un origen mezclado kurdo y daylami del noroeste de Irán que en los siglos X y XI gobernó Iraq e Irán bajo la autoridad nominal abasí. Originalmente parecen haber sido zaydíes, pero algunos de ellos también pertenecían a la corriente de los Doce y estuvieron en el poder en Iraq e Irán como sultanes chiíes bajo la égida formal del califa suní. Esta fue la primera vez que una dinastía chií tenía semejante poder y lo utilizaron para fomentar el chiísmo. En Alepo, los hamdanidas eran una dinastía de los Doce y en Egipto la casa gobernante de los fatimíes era ismaelita. Por ello, a mediados del siglo X la mayor parte del mundo musulmán estaba gobernada por los chiíes. Igual que en siglos anteriores mucha gente se hizo musulmana por conveniencia, ahora se volvieron chiíes. La Siria rural seguiría siendo predominantemente chií hasta la llegada de los otomanos. En el siglo XIV, un gran número de chiíes del sur de Líbano se trasladaron a Irán, que hasta entonces había seguido siendo principalmente suní, aumentando allí el peso de la población chií.

Las mismas presiones de Estado funcionaron a la inversa cuando los gobernantes suníes tenían la posición dominante. La costa del Líbano actual estaba habitada por chiíes y cristianos, pero cuando a finales del siglo XIII llegaron los mamelucos con su máquina guerrera obligaron a todos los chiíes –de los Doce, fatimíes o drusos– a marchar a las montañas y algunas veces hacia el valle de Bekaa, e importaron tribus turcomanas y kurdas para colonizar las áreas que habían limpiado. Los otomanos prosiguieron con esa política a gran escala, intimidando a muchos chiíes para que se convirtieran al sunismo. Por eso, si te fijas en

la topografía de la actual Siria, encuentras todos esos pueblos chiíes alrededor de Alepo, que era mayoritariamente chií hasta que una serie de gobernantes suníes –Nureddin, Saladin, después los mamelucos y otomanos– cambiaron la composición de la ciudad haciendo que la gente se convirtiera o se marchara a los pueblos de los alrededores.

De la misma manera, el Irán contemporáneo ahora es mayoritariamente chií, pero eso es el resultado de políticas similares seguidas por los safávidas desde finales del siglo xv, intimidando a los suníes para que se convirtieran o se fueran. Durante un largo periodo, el sur de Iraq también estuvo bajo el control safávida y, debido a que allí se encontraban los santuarios más sagrados de los chiíes, hubo un enorme movimiento deliberado de población para ocuparse de las peregrinaciones que llegaban. Eso explica por qué el sur de Iraq es predominantemente chií mientras que el norte –durante mucho tiempo bajo control otomano– es suní; también por qué los kurdos en Irán no son suníes, sino chiíes, mientras que en el norte de Iraq y en Turquía son suníes.

La comunidad alauita de Siria no tiene conexión con el periodo del dominio hamdanida, ¿su versión del chiísmo es bastante diferente?

Hay dos comunidades chiíes cuya teología disgusta a la corriente principal chií de los Doce, por no hablar de los suníes. Los alauitas son técnicamente *nusayris* que creen que Alí era el Profeta de Dios, pero que el ángel Gabriel se confundió y se dirigió a Mahoma; cuando Alí murió ascendió a los cielos y espera allí regresar el Día del Juicio. También están los drusos, cuya religión mezcla elementos que van desde el budismo a la antigua filosofía griega; Platón es un profeta y Juan el Bautista otro. En la Gran Mezquita de Damasco, el sepulcro de Juan lo visitan principalmente los drusos. Vehementemente denunciados por los estudiosos suníes, fueron empujados a las zonas montañosas del oeste de la Gran Siria o del sudeste de Anatolia.

¿Qué explica el virulento agravamiento actual del antagonismo entre suníes y chiíes en Oriente Próximo? A esta escala, las tensiones entre las dos comunidades no se había producido durante muchos siglos, ¿cuál es la dinámica contemporánea que hay tras ellas?

Hay tres grandes figuras en el islam moderno que eran panislamistas: Sayyid Qutb, en Egipto; Jomeini, en Irán, y Maududi, en India-Pakistán.

Los tres querían que los musulmanes trascendieran sus diferencias en una unidad islámica capaz de triunfar sobre los males gemelos del capitalismo decadente y el comunismo ateo. Para cada uno de ellos, los musulmanes estaban viviendo en un momento –había connotaciones escatológicas– en el que los creyentes estaban siendo oprimidos entre dos rocas, obligados a optar por una u otra. Ellos lanzaban el islam como alternativa, pero el islam solamente la podía ofrecer si estaba unido. En el mundo suní, Maududi y Qutb predicaban el panislamismo, pero ambos murieron antes de que sus ideas llegaran a una amplia audiencia. El éxito de la revolución iraní en 1979 fue lo que transformó el panorama ideológico. El proyecto original de Jomeini era un grandioso panislamismo, uniendo a chiíes y suníes en una batalla común contra los dos enemigos de todos los musulmanes. Pero una vez que Sadam Husein lanzó su ataque sobre Irán, amenazando la supervivencia de la República Islámica, Jomeini se vio obligado a pasar a la defensiva y a llegar a un compromiso con sus ideas. Asediados en casa, la unidad de todos los creyentes estaba fuera de alcance. Sin embargo, lo que sí se podía alcanzar era el panchiísmo. El régimen iraní abrió vías de comunicación con los chiíes de todo el mundo, proporcionándoles apoyo –armas, dinero y expertos– sin condiciones. Allí donde hubiera cualquier clase de chií –en Yemen, Siria, Líbano, Iraq– había un tremendo flujo de consejo y asistencia. Nunca antes, bajo ninguna dinastía chií, había habido este nivel de tolerancia hacia todas las formas del chiísmo. En el pasado, siempre había habido presiones para la conversión: había que entrar dentro de los Doce. El jomeinismo evitó eso. Los zaydíes, alauitas y drusos podían seguir siendo lo que eran sin recibir instrucciones teológicas desde Irán, todo lo que hacía falta era la solidaridad chií. La estrategia estuvo dirigida a crear un apoyo regional para la revolución iraní, que se consideraba –este es un tema recurrente en la historia moderna de Irán, desde el movimiento constitucional de 1908-1911 hasta el derrocamiento de Mossadeq en 1953 y a partir de entonces– objeto de una agresión occidental. El éxito de esta política se puso de manifiesto con el ascenso de Hezbolá como la fuerza más poderosa de Líbano a partir de 1982.

El segundo acontecimiento transformador fue la invasión soviética de Afganistán, también en 1979. Eso dio un impulso perfecto para un panislamismo desde la otra dirección, una variante suní. El éxito afgano en expulsar del país al Ejército Rojo tuvo un impacto ideológico comparable al derrocamiento del Sah. Los iraníes habían demostrado que podían derrotar a Occidente y los suníes habían derrotado ahora al

Oriente: el islam podía triunfar sobre el capitalismo y el comunismo. Pero igual que el panislamismo de Jomeini se vio obligado a retraerse en un panchiísmo por la guerra Irán-Iraq, el panislamismo suní se contrajo bajo la presión de la misma guerra en un pansunismo. El propio Sadam Husein, que empezó como un dirigente extremadamente secular, cambió a una retórica religiosa apelando a la ayuda suní una vez que vio que perdía la guerra, presentándose a sí mismo como un campeón del sunismo incluso aunque la mayoría de su ejército fuera chií. Entonces llegó en 2003 la invasión estadounidense de Iraq, que dividió a las comunidades chií y suní todavía más de lo que lo habían estado en el pasado y consolidó las hostilidades entre el panchiísmo y el pansunismo en el actual Oriente Próximo.

¿Hasta qué punto el pansunismo contemporáneo deriva sus ideas de Qutb o Maududi?

Las ideas de Qutb o Maududi están presentes hasta cierto punto. La paradoja es que el pansunismo es ahora un pansunismo salafista, principalmente la variante wahabi proclamada por la monarquía saudí y que ha hundido sus raíces en todo el mundo suní. Arabia Saudí y, en menor grado, Qatar, se presentan como los campeones del pansunismo contra Irán, a su vez los campeones del panchiísmo, cada uno de ellos con sus propias paranoias. Kuwait y el este de Arabia Saudí tienen considerables comunidades chiíes. Bahrein tiene una mayoría chií. Hay muchos iraníes en los Emiratos Árabes Unidos. Omán es ibadí, un temprano retoño del protochiísmo que se deriva del jariyismo que mató a Alí. Los zaydíes son fuertes en Yemen. De este modo, por todo el camino desde el sur de Iraq, pasando por el Golfo y rodeando la península hasta el extremo inferior del mar Rojo, Arabia Saudí está rodeada por un largo cinturón de sectas chiíes. Los alauitas todavía mantienen el poder en Siria y Hezbolá domina gran parte de Líbano. Al sur de Damasco, solamente Jordania se encuentra entre Arabia Saudí y otro arco chií hacia el norte. Si se añade la ansiedad que crea la posibilidad de que Irán tenga armas nucleares, tendremos todos los ingredientes para la escalada de una confrontación sectaria, ya que el régimen iraní piensa de la misma manera. Se siente rodeado por presiones estadounidenses que pretenden que se someta a la voluntad occidental. El resultado es una paranoia mutua que está alimentando la violencia chií-suní por toda la región.

Las dinámicas que describes preceden considerablemente a la primavera árabe. ¿Cómo valoras su efecto sobre los antagonismos que ya existían?

Al resquebrajar el viejo orden sin traer ninguno nuevo, simplemente ha creado un campo más abierto para esos antagonismos. Actualmente, ningún país árabe tiene ningún grado real de estabilidad. Egipto no lo tiene. Ni Libia, Sudán, Jordania, Líbano, Túnez, y no digamos ya Siria o Iraq. Tampoco Arabia Saudí es un país estable después de reprimir en el nordeste las manifestaciones chiíes por derechos elementales, enviando tropas a Bahreín tan pronto como se produjeron disturbios por la democracia. El único Estado regional que podía haber intentado mediar en estos conflictos era Turquía, pero Erdogan perdió su oportunidad y ahora parece ridículo con sus propios estallidos de paranoia, culpando de las protestas de la oposición en el país a conspiraciones internacionales.

¿Hasta qué punto Israel, al que a menudo se ha descrito como un moderno Estado de las cruzadas, ha desempeñado un papel como el de los cruzados en avivar las pasiones religiosas por toda la región?

Desde una perspectiva panislamista, Israel siempre ha sido un país muy pequeño con una población muy pequeña y que puede ser desalojado como lo fueron los Estados de los cruzados, una vez que el mundo musulmán estuviera unido. Pero siempre que los árabes han luchado contra Israel, han sido derrotados. Tanto en Siria como en Egipto, la guerra de 1973 se celebra como una fiesta nacional como si hubiera sido una victoria, pero evidentemente fue una dura derrota. A pesar de ello, la amenaza de Israel nunca ha sido un factor importante en la popularización del islamismo, cuyo resurgir no obedece demasiado a su impulso. La gran mayoría de los árabes se muestran hostiles hacia Israel como Estado judío, pero esa hostilidad coexiste con una amplia indiferencia hacia la causa palestina, que nunca ha sido un tema central entre los islamistas. La suerte de los palestinos figura solo marginalmente en el pensamiento de sus principales teóricos. Incluso cuando se lo invoca, Israel aparece no como una gran amenaza en sí mismo, sino como un representante de la amenaza real.

Lo que realmente galvanizó al islamismo contemporáneo y lo hizo atractivo fue el derrocamiento del Sah en Irán. Esta fue la primera revolución en la región que tuvo éxito en derrocar a un dirigente establecido.

Ningún otro cambio en el mundo musulmán se puede comparar con este. La revolución argelina se realizó contra un poder colonial. La caída de la monarquía en Egipto fue un simple golpe de Estado, como muchos otros en Siria o Iraq. En Irán, al contrario, unas masivas manifestaciones populares, barriendo a un lado al ejército, produjeron la caída del Sah; eso no tenía precedentes. ¿Quiénes fueron las figuras en este acontecimiento? Los mulás. Así que la religión podía traer el cambio, era la alternativa. Una ideología que ensayada por Maududi o Qutb, había tenido una recepción muy limitada empezó a encontrar una audiencia mucho más amplia.

En Afganistán, los salafistas se subieron al carro tomando su propia dirección. En Egipto, Sadat utilizó a grupos suníes radicales para debilitar la popularidad de socialistas y comunistas antes de lanzarse sobre ellos, y esto fue un modelo general en todos los regímenes militares del periodo, que buscaron tener buena fama como una barrera contra dos elementos lunáticos, manipulando a cada uno de ellos para desestabilizar al otro. La inteligencia israelí hizo lo mismo favoreciendo a Hamás frente a Fatah en los territorios palestinos.

Parece una gran paradoja que los visionarios que querían un islam unido hayan contribuido en los tiempos modernos a establecer una de las divisiones más violentas del islam. Las acusaciones de apostasía –takfir– han jugado un destacado papel en eso. ¿De dónde viene esta idea?

Puedes encontrar el término en Ibn Taymiyya, en el siglo XIII, utilizado contra los recientemente convertidos mongoles y otros musulmanes desviados, pero su utilización actual es completamente moderna. En principio, no se puede realizar la yihad contra compañeros musulmanes. Así que ¿cómo movilizas a la gente para una yihad contra gobernantes como Sadat o los monarcas saudíes? La única manera de poder hacerlo es demostrando que no son musulmanes. Si te fijas en la denuncia que hacía Osama bin Laden del estacionamiento de tropas estadounidenses en Arabia, después de la Guerra del Golfo, puedes ver que su argumento se dirigía a mostrar que la familia gobernante saudí era apóstata. Estaba diciendo a sus seguidores: necesitáis hacer lo que os digo porque esta gente ya no es musulmana: al invitar a los enemigos del islam a los lugares sagrados, ellos han abjurado de la fe. Lo mismo sucedía en Egipto. Los salafistas pueden ser fanáticos religiosos, pero tienen que cumplir lo esencial de la ley islámica. No puedes simplificar las cosas

y alentar a tus seguidores para que se lancen a la yihad contra compañeros musulmanes; tienes que demostrar que ya no son musulmanes. Así que el mecanismo del *takfir* es fundamental para el salafismo. No necesitas ninguna *fatwa* para matar infieles. Pero para los musulmanes no solamente necesitas una, necesitas que explique por qué ya no son musulmanes y qué han hecho para convertirse en unos apóstatas.

Por eso el teniente Islambouli, que disparó contra Sadat, no mató a Mubarak al mismo tiempo. Podía matar a Sadat porque este era un apóstata, pero no tenía una *fatwa* para matar a Mubarak. El análisis convencional del terrorismo islámico no presta atención a lo que sus militantes dicen realmente; se fija en los factores económicos o en las circunstancias históricas, mostrando solamente un sentido muy general de la religión y de la ideología e ignorando los términos precisos con los que justifican sus acciones. El director de la Escuela de Derecho en la Universidad de Qatar, dirigiéndose a una audiencia musulmana, dijo que la única manera que se podía derrotar al terrorismo islámico era entendiendo su teología y elaborando una respuesta para ella. Mientras neguemos, eso no hay ninguna manera de que podamos ganar al islam militante.

¿Hay un equivalente chií al salafismo?

Hezbollah. La diferencia es que el mensaje no se difunde, se mantiene dentro de un círculo cerrado. ¿Por qué Hezbollah está ahora implicado en Siria? Por la creencia de que aquellos que están luchando para derrocar al régimen sirio nos matarán a nosotros si nosotros no los matamos antes a ellos. Así que en el chiísmo existe la misma lógica. El mundo musulmán está ahora preso de la completa inutilidad de un conflicto asesino entre estas dos ideologías, es una tragedia. Si puedo añadir un comentario personal, diré que no soporto el volver otra vez a Líbano, porque cada vez que me siento con mi familia de lo único que quieren hablar es de lo horribles que son los chiíes. Yo procedo originalmente de un pueblo suní en un área cristiana del sur de Líbano, pero no tengo un solo amigo íntimo en Líbano que sea suní, todos mis amigos son chiíes o cristianos. Así crecí. En ningún momento me dijeron mis padres que no podía ser amigo de un chií o de un cristiano.

Pero en nuestros días la gente se ve obligada a tomar afiliaciones sectarias. Mi tío, un profesor de química que vivía en un vecindario de Beirut mayoritariamente chií y tenía montones de amigos chiíes, se ha

trasladado ahora a una zona mayoritariamente suní. Mi otro tío, que vivía en una zona predominantemente chií, también vive ahora en otra suní. Se trasladaron porque no se sentían seguros. Mi amigo más íntimo es un chií que pasó toda su vida en una zona suní. Allí es un hijo del vecindario, todo el mundo le conoce. Pero ahora en la zona hay montones de salafistas y no es tan segura para su mujer y sus hijos, así que ha tenido que trasladarse a otra zona de Beirut que sí lo es. Es un escenario increíblemente deprimente. Sin embargo, obviamente, Líbano todavía está un poco mejor que el caos de Siria o Iraq donde puede aparecer algún lunático que salte por los aires sin importarle quién está allí.