

El Islam (622-1800). Un ensayo desde la Historia Económica

Rafael Barquín Gil
UNED

Introducción

1.- La religión

- 1.1 Una visión legalista
- 1.2 Las fuentes de derecho
- ~~1.3 La incierta utopía del islam~~

2.- Costumbre, sociedad y poder en el Islam Clásico

- 2.1 *Charía* pública y privada
- 2.2 Los incumplimientos de la ley
- ~~2.3 Mahoma, Alí y la *Fitna*~~

3.- La evolución económica del Islam

- 3.1 El Islam Clásico
- 3.2 La crisis de los siglos XIII y XIV
- 3.3 Los tres grandes imperios islámicos
- 3.4 Condicionantes y posibilidades de la Geografía
- ~~3.5 Comercio y ciudades~~
- ~~3.6 Nobleza y propiedad de la tierra~~

4.- Los factores culturales

- 4.1 Introducción
- 4.2 El derecho sucesorio y la formación de sociedades mercantiles
- 4.3 La regulación de las relaciones sociales a través de la Ley
- 4.4 Mercados de capital
- 4.5 Ciencia, arte, guerra y alfabetismo
- ~~4.6 Cambio político y rigorismo legal~~

5.- Occidente y el Islam

- 5.1 De la Reconquista a las cruzadas
- 5.2 El Turco, Portugal y la Ruta de las Indias
- ~~5.3 Los imperios holandés y francés en Oriente~~
- ~~5.4 La construcción del Imperio británico en la India~~
- ~~5.5 La colonización y la no-colonización europea~~

6.- Conclusiones

Bibliografía

Introducción

Este libro tiene varios propósitos. En primer lugar, ofrecer una primera aproximación a la Historia Económica del mundo islámico desde los tiempos de Mahoma hasta comienzos de la Edad contemporánea. Se trata de un período y un ámbito geográfico que apenas tratan los manuales de esta disciplina. Lo que, *grosso modo*, estos suelen decir del Islam durante esos cerca de 1.200 años se puede resumir en lo siguiente: la civilización islámica tuvo unos comienzos florecientes. Se levantaron ciudades populosas, se abrieron nuevas rutas de comercio, los marineros árabes viajaron a Catay, aparecieron muchos e importantes matemáticos, filósofos y astrónomos, etc. Por supuesto, los manuales editados en España hablan de Al-Ándalus para, más o menos, decir lo mismo con respecto al emirato y califato de Córdoba. El período siguiente, las catastróficas invasiones de mongoles y turcos, apenas es mencionado. Finalmente los manuales abordan el Imperio otomano y la India mogol, en los dos casos desde una perspectiva europea. Es decir, el primero como partícipe del juego político y militar del siglo XVI en el Mediterráneo, y el segundo por sus relaciones comerciales con Europa. Todo esto es correcto, pero también insuficiente. El Islam suscita mucho menos interés que la Roma Imperial, China o Japón. Con relación a su importancia económica o humana, o a sus logros materiales, incluso las civilizaciones precolombinas están mejor tratadas.

Así pues, dedicar un pequeño libro a la Historia Económica del Islam en esos siglos no parece fútil. Por supuesto, existen espléndidos libros escritos en inglés y otros idiomas sobre Economía e Historia del Islam. En los últimos años han ido apareciendo traducciones al castellano de algunos de ellos. Combinando la lectura de unos y otros es relativamente sencillo construir una Historia Económica del Islam en las Edades Media y Moderna. Pero hasta dónde yo sé, ahora mismo no existe un libro en español que aborde de modo comprensivo todos los temas que justifican éste; es decir, una Historia Económica del Islam entre 622 y 1800. Este libro no se dirige a ningún público en particular; sólo a quien tenga interés en el tema y, acaso, una mínima formación en Historia Mundial.

Debido a su carácter subsidiario, pero también por otros motivos, el período de estudio se detiene hacia 1800 (aunque se hacen algunas incursiones en el siglo XIX). No es tan necesario tratar la Edad Contemporánea porque a partir de, más o menos, 1870, los manuales al uso vuelven a interesarse en el mundo islámico; y de modo creciente a medida que nos acercamos a la época actual. Aunque sea un asunto esencialmente político, el conflicto árabe-israelí ocupa un espacio nada desdeñable. Pero sin duda el tema "estrella" es el petróleo: el reparto de Oriente Medio, las "Siete Hermanas", la crisis de 1973, el conflicto Irán-Irak, la guerra del Golfo, etc. La atención preferente hacia esos asuntos relega a otros a un segundo plano. En conjunto, el Islam está menos atendido que la Unión Soviética, China o Japón. Pero algunos países islámicos reciben una atención enorme; son los mismos que los que aparecen en periódicos e informativos.

Dicho de otro modo, el tratamiento del Islam por parte de la Historia Económica es eurocéntrico. Ese mundo no nos interesa salvo por lo que directamente nos concierne. Así pues, una segunda finalidad de este libro es contar su Historia desde una perspectiva diferente, no-eurocéntrica. Es decir, la perspectiva de los propios musulmanes, de lo que ellos pensaban, decían y hacían. Tal y como yo lo veo, ser eurocéntrico no tiene nada que ver con ser pro o antieuropeo. La Historia no se escribe, o no debería escribirse, atendiendo a sus resultados (el imperialismo, la occidentalización, etc.), sino a sus enfoques. Y en este sentido no es menos culpable de eurocentrismo quien alaba el mundo musulmán y condena el occidental que quien hace lo contrario. Sólo es inocente quien explica lo que sucede en el interior de ese mundo, y por qué sucede. A veces esto exige hablar de Europa, y muchas veces no. Sin embargo, en la práctica me he visto obligado a mitigar esta actitud porque un libro de estas características, breve y orientado hacia un público occidental (y español) no especializado, debe servirse de la comparación con lo que nos resulta familiar; sobre todo a la hora de abordar ciertos asuntos culturales.

Hay muchas razones obvias detrás de ese eurocentrismo. Una que no lo es tanto es la siguiente: todo estudioso de la Historia siente un lógico deseo de explicarla a través de un reducido número de factores. De ahí que resulte tan atractivo contar la completa historia del mundo (y no sólo del islámico) a través de un guión simple, ya sea el de la intervención divina, la lucha de clases o, como creo que sucede a menudo, la intervención europea. En lo que hace a la Historia Económica del Islam, la forma de rebatir esa posición se reduce a explicar algo muy simple: los problemas de desarrollo de esa civilización surgieron mucho antes de que los europeos empezaran a condicionar su marcha. Lo que, por otro lado, constituye un motivo adicional para centrar el estudio en el período anterior a 1800. No obstante, y aunque el comercio y la política europeos no fueran relevantes para explicar lo sucedido parece necesario tratarlos. De ello se ocupa la última parte del libro.

Obviamente, al adoptar una postura estoy escribiendo algo distinto a un manual de Historia Económica. Un manual es un libro que pretende ser objetivo. Por supuesto, no lo es: ningún libro de Historia es verdaderamente objetivo. Pero los manuales guardan una cierta apariencia de objetividad al emplear un gran número de enfoques y mantener una prudente distancia académica con el objeto de estudio. Lo contrario de un manual es un ensayo, es decir, un texto en el que se tratan problemas concretos desde una perspectiva más personal e incompleta. Manuales y ensayos son igualmente necesarios. No se pueden escribir ensayos sin leer manuales. Pero un saber enciclopédico basado en la lectura de muchos manuales no es un verdadero saber o sirve de poco. Este texto es más ensayo que manual. En cuanto que aspira a ser una aproximación a la Historia Económica del Islam es lo primero. Pero principalmente es un ensayo porque trata de responder a una cuestión que creo interesante: ¿por qué una civilización tan brillante en los siglos VIII al XIII acabó siendo una de las más retrasadas en el siglo XVII? Por supuesto, me estoy refiriendo a la economía; pero también, por ejemplo, a la política, la guerra o el arte. Mi hipótesis, por supuesto discutible, es que la causa última de esa decadencia se encuentra en el excesivo carácter normativo de la religión.

Unas puntualizaciones sobre la transcripción de palabras árabes y de otros idiomas, y sobre el uso de ciertos términos. Como norma he empleado la grafía más aceptada en castellano con preferencia al inglés. Es decir, "hadiz" en lugar de "hadith", o "charía" en lugar de "sharia". También he procurado usar la transcripción más próxima a la pronunciación real, como en este último caso o en "jelali", en lugar de "celali". Prefiero no emplear transcripciones literales si existe una alternativa en español cuyo significado sea próximo. Por ejemplo, "comunidad" (de creyentes) en lugar de "umma", o "califas electivos" en lugar de "rashidun". Por un motivo semejante escribo "Islam" y no "Dar el Islam". Y siempre me refiero al "islam" como religión y al "Islam" como civilización, siguiendo el criterio de la Real Academia Española. Las fechas corresponden al calendario occidental.

1.- La religión

1.1 Una visión legalista

El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) define la voz "religión" a partir de cuatro elementos: creencias acerca de la divinidad, sentimientos de veneración y temor, prácticas rituales, y normas morales tanto privadas como públicas. Es una definición muy deficiente pues no cubre a muchas grandes confesiones. Aplicada estrictamente, el budismo, el confucianismo, o los cultos chamánicos no serían religiones completas, pues en cada caso se prescinde de uno o varios de esos elementos. Muchos nativos de Siberia ven en la religión una experiencia mística alcanzada con el ayuno y el consumo de alucinógenos. Semejante actitud religiosa podría ser compartida por ermitaños y místicos de todo tipo, pero resultaría insoportable para la mayoría de los musulmanes o cristianos corrientes. La definición del DRAE parece el resultado de esa educación de coleccionista que venimos padeciendo desde la Enciclopedia, según la cuál todo puede ser desmenuzado, registrado y guardado en un estante.

Con todo, esa definición quizás sea un buen punto de partida pues resume bien el saber convencional. De acuerdo a ella, y *stricto sensu*, hoy en día sólo habría tres grandes religiones: el cristianismo, el judaísmo y el islam. Con un poco más de amplitud de miras también deberíamos considerar religiones (o religiones “occidentales”) a otras que prácticamente han desaparecido o que son incipientes, como el zoroastrismo, el maniqueísmo o el bahaísmo. Todas ellas comparten esos cuatro elementos, aunque en distinto grado. Es más: una misma religión puede haber cambiado su “centro de gravedad” a lo largo del tiempo, de modo que lo que en una época era esencial al cabo termina olvidándose. Así, para los cristianos del Bajo Imperio romano y el Imperio bizantino los problemas de la Trinidad o la naturaleza de Jesucristo eran fundamentales. En cambio, para los europeos del siglo XVI lo verdaderamente importante era saber cómo la conducta individual podía ajustarse al Plan Divino. El mismo Cervantes puso a Sancho Panza en un aprieto al obligarle a tomar postura en el controvertido asunto del *filoque*; es decir, la “intrigante” cuestión de si el Espíritu Santo fue creado por el Padre, o por el Padre y el Hijo conjuntamente. Es muy obvio que Cervantes se estaba mofando de cuestiones teológicas de altura que en su día hicieron correr ríos de sangre; pero que en la España de los Austrias no importaban a nadie. Y esto no deja de ser llamativo, pues era un hombre prudente que evitaba conflictos: el Caballero de la Triste Figura, *alter ego* del Manco de Lepanto, topa con iglesias pero nunca entra en ellas.

También el islam ha experimentado cambios en sus “centros de gravedad”, aunque mucho menos radicales que en el cristianismo. En parte, porque los musulmanes no se han detenido tanto en ciertas cuestiones espinosas muy características del pensamiento especulativo occidental, como la teología. Pero también porque el objeto central de su religión siempre ha sido el mismo: la conducta propia y colectiva. En fin, la norma. Ésta no es prioritariamente una “moral privada y pública”, como señala el DRAE, sino, sobre todo, pública. O, más bien, jurídica. Desde la perspectiva musulmana la exigencia de un comportamiento éticamente aceptable se puede y debe traducir en una estricta observancia legal. No es que no exista una moral musulmana. Lo que sucede es que se encuentra subsumida dentro de la Ley, de modo que es inimaginable el enfrentamiento entre una y otra. Por supuesto, la realidad cotidiana puede poner a prueba esta dependencia. Pero el resultado de ese hipotético combate nunca será la anulación de la norma sino, como mucho, una ligera reinterpretación de algún precepto. Tampoco es fácil que suceda.

La importancia de la norma dentro de la civilización islámica es difícil de exagerar. Se extiende a todos los ámbitos de la vida social. Allí donde el islam ha tenido una presencia importante las cuestiones jurídicas han merecido una especial atención, incluso entre aquellos que ni siquiera eran musulmanes. Por ejemplo, los judíos. La gran obra colectiva del pueblo hebreo tras su expulsión de Israel en el siglo II fue el Talmud, es decir, la interpretación de la *Tora* (el Pentateuco de la Biblia); un proceso que guarda interesantes similitudes y diferencias con la elaboración de la *charía* por los musulmanes, sobre la que luego volveremos. Los campos que aborda el Talmud son muy numerosos. De ahí que sea una obra gigantesca, una de las mayores obras colectivas de la humanidad, si no la mayor. En la Edad Media los principales centros talmudistas se encontraban en dos regiones: la frontera entre Alemania y Francia, y Al-Ándalus. Sus dos principales representantes fueron Rabí Shlomo Yarji, conocido como Rashi, y Moshé ben Maimón, conocido como Maimónides. Son los modelos de dos escuelas talmúdicas completamente diferentes. Para Rashi el principal tema de investigación es la propia investigación: sus métodos, sus fines y los problemas de la lengua y el lenguaje. Su trabajo es brillante, pero no parece muy útil para la vida cotidiana. La principal preocupación de Maimónides es averiguar y explicar los principios que deben ordenar la vida de los judíos. Un planteamiento legal y práctico, pero menos atractivo y espiritual que el de Rashi. No parece casual que Maimónides fuera discípulo del filósofo musulmán Averroes y que viviera toda su vida entre musulmanes. Mientras Rashi indaga sobre la Verdad última de las cosas, es decir, de las palabras, Maimónides se conforma con diferenciar lo justo de lo injusto, pues ya conoce la Verdad. Del mismo modo, el islam no siente un particular interés por las cosas divinas porque casi todas están fuera de su alcance, y las que no lo están las conoce gracias a Mahoma. En cambio, le interesan mucho los problemas del día a día de los hombres, y quiere ordenarlos y resolverlos.

Este enfoque religioso pragmático y legalista tiene inconvenientes muy obvios. Ni las leyes mejor elaboradas ni los jueces más imparciales logran jamás hacer verdadera Justicia. En realidad,

Justicia y Ética son dos asuntos muy distintos y no pocas veces contrapuestos. Desde la perspectiva de los propios musulmanes existe un sentimiento de frustración por la incapacidad de los creyentes de llevar a su plenitud el ideal de construir una sociedad regida por normas perfectas tanto por ser justas como por ser morales. A los ojos de un occidental semejante pretensión parece utópica o infantil; el islam sería una religión “ingenua” que carece del “recorrido” de su gran rival en el campo monoteísta. Claro que el punto de vista de los musulmanes sobre esto mismo es muy diferente: el islam sería la culminación de un proceso de maduración de las religiones que parte del judaísmo –una religión de la Obediencia, indicada para los niños–, y el cristianismo –una religión del Amor, indicada para los jóvenes–. El islam sería la religión de las personas adultas en la que se logra un perfecto equilibrio entre la Obediencia y el Amor. Por irracionales que puedan parecer algunas de sus normas religiosas, lo cierto es que el islam llama a la parte racional de nuestra personalidad. Es decir a su lado normativo y maduro, al equilibrio entre pulsiones y al apaciguamiento de los impulsos. Al contrario de lo que piensan muchos occidentales, el islam otorga un enorme valor a la moderación, a la búsqueda de un “justo medio” entre posiciones extremas. Esto es un aspecto sobre el que los apologistas del islam insisten con frecuencia, bien entendido que esa moderación debe ser entendida desde la Ley. Tanto la sociedad como el individuo deben ajustar su comportamiento a la norma islámica, que es justa, razonable, humana y también divina. Y un tanto fría.

La preeminencia de este aspecto legal también reporta ventajas para el creyente y la comunidad. Por ejemplo, la sencillez. Al poner todo el acento en la Ley, otros elementos de la religión quedan relegados o reducidos; en particular, los escatológicos. La teología islámica es un estricto monoteísmo sin mayores complicaciones. Dios no tiene personas, ni ha tomado la forma de un ser humano; ni, en realidad, tiene nada de humano. En claro contraste con las versiones más modernas y “simpáticas” del cristianismo actual, Alá es un dios totalmente inaccesible e incomprensible (sin entrar en matices, el término “Alá” equivale a “Dios”). Al hombre sólo le cabe someterse a su voluntad. Y, en efecto, “sumisión” es el significado más cercano a la palabra “islam”. Los hombres han ido conociendo esa voluntad por medio de la revelación de varios profetas, como Abraham, Moisés y Jesús. Desgraciadamente, sus mensajes fueron malinterpretados hasta el punto de que sus mismas biografías están repletas de falsedades. Por ejemplo, los cristianos creen erróneamente que Jesucristo era Hijo de Dios (la misma idea es aberrante) o que murió en la cruz. No obstante, aciertan al creer que nació de una virgen. Aunque esos profetas son dignos de respeto, sus enseñanzas no deberían ser tomadas al pie de la letra porque no se conocen bien. Sólo la última revelación, la de Mahoma (o Mohamed, Muhammad o, en turco, Mehmet) es perfecta y completa. De hecho, “El” Profeta por antonomasia es Mahoma. Y por eso mismo no habrá más revelaciones. Aparte de alguna breve referencia al mundo celestial, todas las enseñanzas de Mahoma sobre el Más Allá se reducen a un abrumador sentimiento de ignorancia e inferioridad. Es cierto que los teólogos musulmanes, como los cristianos, abordaron cuestiones intrincadas como los atributos de Dios o el conflicto entre la libertad humana y la omnipotencia divina. Unos y otros trataron de buscar un equilibrio entre la verdad revelada y la razón (con una clara victoria de la primera). Pero, en conjunto, el desarrollo de todas estas especulaciones se quedó muy por debajo de lo que se hizo en el cristianismo. Por ejemplo, la apologética o disciplina encargada de demostrar la existencia de Dios es característicamente cristiana, no musulmana. Lo que normalmente se conoce como teología islámica es la interpretación de los textos sagrados para su aplicación a la vida real.

Para ser musulmán no se exige ni un conocimiento particularmente profundo del islam ni realizar ritos complejos. Basta con una declaración pública en tal sentido, la *shahada* o profesión de fe. La sencillez de todo el procedimiento explica porque a lo largo de la Historia ha habido muchos musulmanes efímeros, ocultos o dudosos. Por ejemplo, Blas Infante, el muy idealista fundador del andalucismo, o Wallace Fard, el fundador de la *Nation of islam* norteamericana. Es probable que ellos, como muchos otros, nunca comprendieran los fundamentos básicos de la religión que adoptaron (en el caso de Fard esto se puede dar por seguro). Claro que eso mismo se podría decir de muchos creyentes de todas las religiones. En el caso del islam, y como consecuencia de ésta y de otras circunstancias, surge un extraño problema estadístico: no se sabe cuántos musulmanes hay en el mundo porque no siempre es fácil definir “musulmán”. En países con una larga tradición islámica el hijo de un creyente es, con casi absoluta seguridad, otro creyente. Pero no se puede decir lo mismo en muchos otros países con

tradiciones recientes; o en aquellos en los que se han desarrollado variantes heréticas. Hay muchos supuestos musulmanes que practican un tipo de religión sincrética en la que se mezclan las enseñanzas de Mahoma con creencias animistas, cristianas o hindúes.

El monoteísmo del islam es expreso y absoluto. En sus versiones más rigurosas cualquier advocación ajena a la de Alá es idolatría. El mismo Mahoma no le conoce, de modo que aunque ocupa el primer lugar en el Paraíso no está más cerca de Él que el más humilde de los creyentes. En consecuencia, sería de esperar que en el islam no hubiera culto a los santos. Sin embargo, la fe popular ha ido descubriéndolos con lo que la religión tradicional se ha ido cargando de *imames*, *mahdies* y hombres santos de todo tipo, cuya veneración en vida se trasladó a la muerte. Y no sólo en el mundo chií, tan volcado en la conmemoración trágica de sus fundadores; también en el mayoritario mundo suní. Con todo, el islam está muy lejos de la barroca profusión del santoral católico. Externamente, la austeridad del protestantismo le cuadra mejor. Al igual que las iglesias de presbiterianos o cuáqueros, las mezquitas carecen de elementos devocionales pues sólo son edificios destinados a la oración que, por eso mismo, normalmente pueden ser visitados por los no-creyentes (otra cosa es que algunos Estados impongan restricciones). En general, la idea de la intercesión, tan característica del catolicismo, ha sido extraña al islam. Aunque, como sucede a menudo en una religión tan compleja y, a veces, contradictoria, tampoco ha estado completamente ausente. Allí, el yerno de Mahoma, ha venido a desempeñar ese papel mediador. Tampoco ha sido el único.

El prototipo de creyente islámico no es apasionado; o no lo es “al modo cristiano”. El fervor religioso tal y como lo entendemos en Occidente (la viejecita que reza arrodillada al pie del altar, el anónimo penitente de la Semana Santa castellana, etc.) no es un modelo para el islam. Por supuesto, al musulmán se le exige una creencia sincera en unas pocas verdades indemostrables. En realidad, una sola, expresada en la *shahada*: “No hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta”. Obviamente, también se le exige la observancia de muchos preceptos. Pero nunca lo que en Occidente llamamos “piedad religiosa”. El islam no es sentimental. La fe llama a la razón, aunque ésta sea incomprensible a los hombres. También llama a su sentido del deber y del honor; incluso al sacrificio personal. Pero no al afecto. La recurrente afirmación cristiana de que “Dios es Amor” no tiene aplicación en el mundo musulmán ortodoxo; aunque sí en muchas formas heterodoxas. Evidentemente, esto tampoco quiere decir que se defiendan sentimientos contrarios a la bondad natural. En el Islam, como en cualquier sociedad normal, la gente que se comporta bien con los demás recibe “premios” en forma de consideración, respeto o cariño. Pero así como en el cristianismo esas cuestiones son expresamente abordadas, incluso con cierta ruindad (“me porto bien para que los demás me quieran”), en el islam predomina el enfoque racional y legal.

Este enfoque resulta decepcionante para muchos creyentes, lo que ha dado lugar a un movimiento muy peculiar, el sufismo. Definirlo es complicado. Por un lado, es una suerte de misticismo musulmán, un “camino” de investigación interior hacia Dios. Pero también es un movimiento de liberación personal de una norma omnipresente y agobiante. El sufismo sería una llamada a un tipo de sensibilidad religiosa ajena al islam mayoritario, demasiado correcto. De ahí que los sufíes hayan recorrido caminos cercanos a la herejía (sí es que se puede hablar de “herejía” en una religión sin una sola ortodoxia). Y quizás por eso ha sido el campo en el que se han desarrollado muchas doctrinas extrañas a la religión oficial, desde el alauísmo sirio hasta el islam sincrético de los *abangan* de Indonesia. A menudo el sufismo ha sido equiparado con el esoterismo o la magia negra, de modo que sólo su contradictoria organización en órdenes ciudadanas o cofradías, incluso de carácter militar, le ha permitido sobrevivir. Lo más relevante es que a pesar de su mala imagen, sus contradicciones y su confusión, desde el siglo X hasta el presente no ha habido una sola sociedad islámica en la que no haya habido sufíes. Además, esa particular sensibilidad religiosa no sólo no parece estar en declive, sino que en los últimos tiempos se ha ido extendiendo en el islam oficial. En realidad, las visiones estrictamente legalistas del islam de los primeros tiempos ya no son comunes.

Todos los musulmanes deben realizar cinco oraciones diarias agrupadas en tres o cuatro momentos. Sin duda, es una obligación muy penosa, pero el rito en sí mismo no tiene mayores complicaciones. Por ejemplo, no hay ninguna obligación de hacerlo en una mezquita, lo que no deja de

ser lógico si se quiere compaginar con una actividad laboral normal. Sólo es necesario que se haga mirando a La Meca. Tampoco el rezo público es particularmente complicado. En las mezquitas no se hace ningún sacrificio u ofrenda. El día festivo musulmán, el viernes, no tiene la connotación religiosa del sábado judío o del domingo cristiano. Es cierto que la oración del viernes al mediodía es la más importante de la semana porque sirve para congregar a la comunidad. Es un acto social relevante; incluso políticamente puede ser muy importante. Pero esa oración no tiene más valor que la de cualquier otro día. Otra cosa es que por imitación al *weekend* occidental algunos Estados hayan decidido hacer del viernes un día no-laboral. Claro que otros han preferido hacer que ese fin de semana se corresponda al modelo cristiano de sábado y domingo. Lo cierto es que no hay una regla fija porque se trata de un asunto menor; son festividades laicas, no religiosas. En fin, la sencillez de los ritos explica porque no hay un verdadero clero musulmán (salvo en el chiismo). La oración es dirigida por cualquier creyente que se ofrezca a hacerlo y que cuente con el reconocimiento de la comunidad.

En fin, lo que realmente hace del islam una religión distinta de las demás es la rigurosa exigencia del respeto a ciertas normas que se suponen transmitidas por Dios. De hecho, la palabra árabe para designar nuestro concepto latino de “religio”, *din*, significa exactamente eso: el conjunto de obligaciones de los hombres hacia Dios. Por eso, desde la perspectiva del creyente el islam no es “una” religión, sino “la” religión. La única completamente verdadera, existente desde el principio de los tiempos y que permanecerá incluso si no hubiera musulmanes. No hay ninguna necesidad de explicar el motivo por el que existen esas normas. Simplemente están ahí y deben ser cumplidas. Fueron establecidas por Alá en el pacto primigenio que firmó con el ser humano que también Él creó. Ni fueron negociadas ni pueden ser modificadas. Lo demás, cristianismo, judaísmo... etc., sólo son aproximaciones a la verdadera religión; quizás loables, pero imperfectas.

Desde la perspectiva musulmana ningún ámbito de la esfera pública o privada está libre de este plan divino. No hay actos realmente neutrales, de forma que todo se puede clasificar como bueno o malo –*halal* o *haram*– a los ojos de Alá. Aunque, obviamente, en la práctica muchos actos son considerados como poco más que indiferentes. El afán por establecer una norma para todo conduce al extremo de que existan instrucciones de variable carga censora sobre la forma correcta de llevar a cabo los actos más cotidianos o íntimos. Ni qué decir tiene que ni hay una observancia completa ni un solo corpus de normas. Pero sí existe la aspiración de que en un futuro más o menos remoto todos los hombres sean musulmanes y se comporten como tales en todos sus actos.

El cumplimiento de esas normas tiene un carácter legal antes que moral. Pero no existiendo un clero propiamente dicho, la interpretación y el desarrollo de esas normas quedan sin concretar. De ahí que pronto se hizo necesario buscar una solución profesional, crear un cuerpo específico de doctores en la Ley musulmana: los *ulemas*. Desde hace siglos estos vienen desempeñando un papel fundamental en la resolución de conflictos dentro de la comunidad musulmana; así como en la enseñanza de sus normas. Sin embargo, no son ni jueces ni maestros, pues para ello hay profesiones específicas. A veces esos trabajos son desempeñados por ulemas propiamente dichos; pero muchas veces no. Dados sus conocimientos podría decirse que los ulemas son jurisperitos. Y ésta parecería una definición adecuada si no fuera porque también existen jurisperitos propiamente dichos, los *alfaqíes*; que, claro está, normalmente son ulemas. Quizás la mejor aproximación sea partir del hecho de que no estamos ante una simple categoría profesional. La condición de ulema no sólo exige el conocimiento de la religión sino también el reconocimiento de la comunidad por sus cualidades humanas y su devoción. Sólo disponiendo de esa doble condición el ulema puede abordar los muchos cometidos para los que es llamado, y que abarcan los asuntos más variados. Incluso insólitos. Un ejemplo que no es ficción. No hace mucho el Consejo de Ulemas de Malasia se reunió para tratar la siguiente cuestión: ¿cómo cumplir las obligaciones del Corán en una nave espacial que orbita alrededor de La Tierra (por ejemplo, cómo orar mirando a La Meca)? Resulta relevante que este problema fuera planteado por el primer astronauta de ese país, Sheij Muszaphar Shukor, que participaba en un programa espacial ruso-americano, y que preveía viajar a la Estación Espacial Internacional en pleno mes del ramadán. Sheij Muszaphar no es un tenebroso integrista surgido del hampa de Al-Qaeda; sólo es un creyente normal que brinda a los periodistas gráficos la más franca sonrisa.

Como en todo cuerpo legislativo al creyente no se le pide comprensión, sino respeto. El musulmán para serlo debe creer que hay un solo Dios, Alá, y que Mahoma fue su profeta. Pero fuera de este testimonio personal (y que bajo circunstancias especiales ni siquiera tendría que ser público), ninguna otra creencia o sentimiento le es exigida. No tiene que sentir compasión hacia el prójimo, ni lealtad hacia el líder, ni odio hacia el enemigo. Los únicos sentimientos relevantes son los inmediatamente derivados de la fe. Por ejemplo, un guerrero musulmán que participe en una guerra santa –*yihad*, en una de sus acepciones– debe hacerlo por devoción hacia Alá y sentido del deber hacia la comunidad islámica. Pero, sobre todo, debe asegurarse de que la misma *yihad* esté justificada; es decir, haya sido declarada por motivos justos. Cualquier otra consideración es menor. Más aún: no debe interferir en el desarrollo de la campaña. Por eso es tan importante que una autoridad competente establezca la legalidad de la guerra. El problema de todo esto es que al no existir un clero esa autoridad no está bien definida. En la práctica, los *ulemas* son los encargados de pronunciarse al respecto, lo que, como veremos, condujo a que todas las guerras hayan podido ser consideradas justas según el parecer del que las declaraba. Incluso los participantes en atentados terroristas suicidas están amparados por alguna autoridad religiosa, por bajo que sea su rango (aunque tampoco está claro cómo medir éste).

Las obligaciones del buen musulmán son muchas, pero no todas tienen la misma importancia. Ante todo debe acatar los llamados *cinco pilares*. Estos comprenden, además de la anterior afirmación de fe, la oración diaria –*azalá* o *salat*–; el ayuno durante las horas diurnas del mes de ramadán –*sawm*–; la limosna –*azaque* o *zakat*–; y la peregrinación a La Meca, –*hajg*, *hajj* o *hayy*–, que debe hacerse una vez en la vida, siempre y cuando sea posible. Sin duda, los cinco pilares definen un comportamiento religioso, pero por sí solos son muy poco para construir una vida religiosa completa. De todos modos, el islam es bastante prudente a la hora de contabilizar los méritos y deméritos de cada individuo. En general, se supone que llevar una vida decente y más o menos acorde con los principios islámicos, aunque no se sea formalmente musulmán, tiene una recompensa feliz. Un cristiano o un judío pueden llegar al Cielo del mismo modo que un musulmán puede terminar en el Infierno. Al fin y al cabo, todo lo relativo a Dios y el Más Allá es un arcano.

En resumen, antes que una doctrina el islam es una práctica cotidiana. Los musulmanes deben adaptar su comportamiento a un conjunto de normas muy amplio sobre su vida pública y privada. Por supuesto, nada impide a un creyente vivir entre infieles; pero siempre le será más fácil cumplir las normas dentro de una sociedad que las comparte. Es una situación semejante al tabaquismo. Cualquiera puede dejar de fumar en el mismo momento en el que se lo proponga, pero le resultará mucho menos penoso si vive en un entorno en el que, por Ley o costumbre, nadie fuma. De ahí que muchas veces en el pasado para los musulmanes haya sido importante vivir en comunidades separadas de los infieles. Y si eso no era posible, cultural y políticamente dominadas por ellos.

1.2 Las fuentes de Derecho

La elaboración de esas normas se ha realizado a partir de varios textos sagrados. En primer lugar el Corán, una obra que ocupa un lugar cenital en la religión islámica y que, sin embargo, tiene un papel modesto en la ordenación de la vida de los musulmanes. Se supone que habría sido revelado a Mahoma; es decir, no habría sido “inspirado”, tal y como los cristianos de todas las épocas han entendido la Biblia, sino “descendido”. Literalmente, dictado palabra por palabra por Alá a Mahoma, al parecer durante un sueño. No obstante, esa revelación no fue escrita entonces sino en los años siguientes a partir de los testimonios orales o escritos de quienes tuvieron la oportunidad de escuchar al Profeta. Desde la perspectiva del creyente el Corán es perfecto en forma y fondo. Representa el canon de la lengua árabe, por lo que en último término es intraducible. De ahí también que se recomiende su memorización en la infancia, un esfuerzo que exige, según la capacidad, voluntad y lengua materna del alumno, una dedicación de no menos de tres años. Para sus apologistas, el Corán es una obra de belleza insuperable y una cima del conocimiento. Al fin y al cabo, es la misma Palabra de Dios, no una interpretación o traducción afortunada.

No obstante, las investigaciones realizadas por los propios eruditos musulmanes a menudo retan esta visión cuasi-mágica. Se cree que la primera recopilación definitiva del Corán fue redactada durante el califato de Utman, el tercer sucesor de Mahoma; si bien las actuales versiones proceden de la revisión crítica ordenada por el Rey Fuad de Arabia en 1923, y que intentan acercarse al texto original, sobre el que existen algunas discrepancias menores. El Corán es un texto relativamente corto, unas 150.000 palabras en su traducción al castellano. Consta de 6.236 párrafos denominados *aleyas* o versículos, que son agrupados en 114 capítulos llamados *azoras* o *suras*. Cada una tiene un título más o menos evocador. Normalmente, conforme el texto avanza, las suras son más breves. La primera es un simple exordio de siete versículos. La segunda, “La vaca”, es la más larga con 296. La última, “Los hombres”, sólo tiene seis versículos. Los especialistas musulmanes del Corán reconocen dos tipos de azoras, las mequíes, más espirituales, y las medinenses, más orientadas a la organización de la comunidad. Los especialistas no-musulmanes reconocen hasta cuatro fuentes diferentes. Las interpretaciones sobre el sentido general del texto son amplísimas, desde las metafóricas hasta las de corte analítico. Lo único claro es que no hay una estructura bien definida, un eje vertebrador del texto. Y tampoco lo suele haber en cada sura. Por ejemplo, la número 17, “El viaje nocturno”, contiene 111 versículos que tratan, entre otros temas, de la generosidad de Alá con los suyos, la dureza del castigo a los infieles, la Historia de Adán y de Israel, la importancia de orar, la de no caer en la fornicación, y afirmaciones como que Alá conoce nuestros pensamientos. En lo que hace a las enseñanzas prácticas las hay muy concretas –“no matéis a vuestros hijos por temor a la pobreza” (¿es que hay algo que lo justifique?)– y muy vagas (y no menos sensatas) –“no transitéis por La Tierra con arrogancia”–.

El carácter heteróclito del Corán lo convierte en un texto de difícil calificación. Desde luego, no es un libro de filosofía, pues en él no hay nada que permita comprender racionalmente el Cosmos. Más bien se describe su naturaleza de forma acrítica e incuestionable, lo que precisamente es la antítesis del pensamiento filosófico. Pero la naturaleza o la misma divinidad (hay muchísimas loas a Alá) no son el tema principal del texto, sino el ser humano. Predominan las aseveraciones de carácter moral, a menudo con la forma de un discurso o relato breve. Hay numerosas reflexiones espirituales, aforismos, metáforas y, sobre todo, muchas formas de expresar los castigos y premios que los hombres recibirán de Alá según su conducta. Pese a ello, no se da el salto a un texto jurídico. Es cierto que de algunos versículos se pueden extraer conclusiones muy claras sobre, por ejemplo, el consumo de carne de cerdo, radicalmente prohibido; pero poco más. No se reconoce una intención oculta de construir algo parecido a un código de leyes. De hecho, de sus más de 6.000 versículos menos de 200 son propiamente normas, y casi todas se refieren al derecho de familia o sucesorio; que, en este caso, sí es muy concreto.

Por este motivo los *hadices* (o *jadices*; también es frecuente el anglicismo *hadiths*) tienen un papel más relevante en la formación de la doctrina islámica. Estos son recopilaciones de los dichos y hechos del Profeta relatados como pequeñas anécdotas o breves discursos. Vienen precedidos de una referencia *-isnad-* del tipo “Z escuchó de Y, que escuchó de X, que escuchó de W... que le oyó decir al Profeta lo siguiente:” Y es que en los primeros tiempos la tradición oral era considerada superior a la escrita, de modo que un texto sagrado debía estar probado por una cadena de “transmisores” fiables que terminarían en uno de los “compañeros” del Profeta. Nadie sabe cuántos *hadices* hay. El número máximo bien podría rondar los 30.000. Además, los chiíes incorporan los suyos, en los que se relatan los hechos de Alí, el yerno de Mahoma, considerado por esta comunidad como una figura de importancia muy cercana a la del mismo Profeta. Evidentemente, esta profusión de relatos es poco menos que inmanejable, de modo que incluso los ulemas mejor preparados sólo emplean unos pocos miles. Esto es muy razonable porque, además, tampoco todos tienen el mismo valor. En los primeros siglos hubo eruditos que establecieron una graduación atendiendo a la credibilidad de los transmisores, su estructura lógica interna, su coherencia con otros *hadices*, y otras consideraciones. Se establecieron varias categorías, desde lo “cierto” hasta lo “apócrifo”. Con las primeras categorías se elaboraron listas con los *hadices* más confiables. Pero de modo previsible hubo discrepancias no pequeñas. Lo que para un especialista era “cierto” para otro no pasaba de “endeble”. En la práctica, sólo se tienen por “irrefutables” aquellos *hadices* que coinciden en varios autores. Sobre todo, en los dos más reconocidos, Sahih al-Bujari y Muslim ibn al-Hachach, que vivieron en el siglo VIII. Como consecuencia de la existencia de lecturas contradictorias hay toda una “ciencia” sobre su interpretación. Por supuesto, también hay

recopilaciones más breves y utilizables. Incluso hay una tradición popular según la cual basta la memorización de 40 de ellos para alcanzar el Cielo.

El consenso *-isma-* entre los eruditos constituye una tercera fuente de derecho. Esto es especialmente relevante para aquellas situaciones que no encuentran un referente concreto en el Corán y los *hadices*. A través de ese consenso se han introducido normas cuyo origen se encuentra en la costumbre o que se adaptaban a las necesidades de cada época. Evidentemente, el campo que abre la *isma* es muy amplio; tanto que una de las escuelas coránicas, la *hanbalí*, la rechaza como fuente de derecho. El empleo de analogías *-qiyas-* constituye la cuarta fuente de derecho islámico. La idea básica consiste en que un problema concreto pero no planteado por las tres fuentes anteriores puede ser resuelto si encuentra una situación análoga. Por ejemplo, el consumo de estupefacientes con respecto al del alcohol. De nuevo estamos ante una fuente muy amplia pues, por analogía, prácticamente todo puede ser prohibido o permitido; y por eso mismo también es rechazada por los *hanbalíes*. En definitiva, existe una graduación de fuentes desde la más respetada pero vaga, el Corán, hasta la más discutible pero práctica, la *qiya* (y otras más, como la opinión de expertos *-ray-*, y la “conveniencia por la mejor opción” *-isthisán-*). Incluso dentro de cada fuente hay una graduación (hay *hadices* verdaderos y apócrifos, etc.).

Con semejante cuerpo de doctrina jurídico-religiosa podría esperarse que el islam fuera una religión en constante reconstrucción. Pero la realidad es más bien la contraria. En los primeros siglos hubo un esfuerzo notable para resolver el mayor número de cuestiones con el mayor consenso posible. Como consecuencia de ello, desde hace seis, siete u once siglos (según opiniones) se ha alcanzado un acuerdo en los aspectos esenciales, y en otros que no lo son tanto. Tal y como dicen los propios musulmanes, “la Puerta de la Interpretación *-lytihad-* ha sido cerrada”. Aunque quizá sería más correcto hablar de “puertas”. La diferente confiabilidad de los textos y los distintos modos de aplicación a los problemas cotidianos –por ejemplo, la extensión de las *qiyas-*, ha dado lugar al desarrollo de varias *escuelas jurídicas* o *coránicas -madhab-*. Aunque en el pasado hubo otras, algunas muy populares, desde hace varios siglos sólo quedan cuatro: las escuelas *hanafí*, *malikí*, *shafíí* y *hanbalí*. Esos nombres se deben a sus respectivos fundadores: Abu Hanifa al-Numán, Malik ibn Anas al-Asbahi, Mohamed ibn Idris al-Shafi y Ahmed ibn Hanbal. Hoy en día cada una tiene una zona de influencia mejor o peor definida pues, en teoría, nada impide a un musulmán mantener su adhesión a una escuela particular fuera de su zona. Por el número de adeptos quizás la más importante sea la *hanafí*, especialmente entre los pueblos no-árabes de Asia. Es difícil saber si el segundo lugar corresponde a la escuela *malikí* – fuertemente asentada en el Norte de África– o a la *shafíí* –muy dispersa–. Pero sobre lo que no hay ninguna duda es que la menor es la *hanbalí*, que ni siquiera cubre la totalidad de la Península Arábiga, su única gran área de influencia.

En cualquier caso, las escuelas coránicas no deben considerarse confesiones o sectas; entre otros motivos, porque no hay una “Iglesia” musulmana de la que distinguirse. Ni siquiera se puede hablar de ritos distintos como, por ejemplo, el mozárabe, el maronita o el romano dentro del catolicismo. Con todo, esta última aproximación puede ser la más acertada porque gran parte de las diferencias existentes entre ellas son estrictamente rituales; entendido el concepto de “rito” en un sentido amplio, como una parte del comportamiento humano, más o menos normalizado y repetitivo, que tiene un origen religioso. En general, en el islam la mera existencia de opiniones diferentes no recibe una sanción social tan dura como ha sido habitual en el cristianismo. Incluso se considera una manifestación de fe. No obstante, se recomienda al creyente que no tenga especiales conocimientos religiosos que adapte su comportamiento al de la escuela de su lugar de residencia a fin de evitar conflictos. Dicho de otro modo, se considera más importante la integración en la comunidad que la defensa de las pequeñas diferencias doctrinales. Esta visión pragmática, que reaparece a menudo en otros campos, es coherente con el carácter legalista del islam. La religión es, ante todo, una norma que sirve para ordenar las relaciones sociales. Por eso debe ser justa; pero también útil y aceptada. La discrepancia intelectual es muy respetable, pero sólo en tanto en cuanto el individuo no quiebre la unidad del grupo.

De un modo u otro la religión aparece como la fuente básica del Derecho. En realidad, es puro Derecho. En esto el islam se diferencia del cristianismo y del resto de las grandes religiones. En la mayor parte de los países occidentales los sistemas legislativos se basaron en el Derecho Romano, nunca en la Biblia. En parte, esto fue debido a que el cristianismo se difundió en una sociedad, la romana, que ya contaba con un sistema legal muy avanzado. Cuando el Imperio sucumbió el Derecho Romano se preservó porque era útil a gobernantes y gobernados, y no había necesidad de inventar nada nuevo. No obstante, este argumento es insuficiente porque tampoco parece que los cristianos tuvieran mucho interés en emplear la Biblia o los textos de los Padres de la Iglesia para levantar una nueva base jurídico-religiosa. Así, en Gran Bretaña, donde el derrumbe de la civilización romana fue completo, el sistema legal se levantó sobre la costumbre germánica. Y algo parecido sucedió en Escandinavia, que nunca formó parte del Imperio romano y que no se cristianizó hasta comienzos del siglo XI. En cambio, en los países conquistados por los caudillos árabes o turcos el sistema legal se construyó sobre el islam, cualquiera que fuera la base jurídica previa. El Derecho Romano quedó restringido a la resolución de conflictos dentro de la comunidad cristiana, y pronto quedó en desuso. Sólo persistió parcialmente por vías indirectas; por ejemplo, en algunos de los *hadices*.

La edificación de una sociedad de acuerdo a normas perfectamente definidas y dictadas por Dios constituye la esencia del ideal religioso musulmán. El conjunto de las normas emanadas del Corán, los *hadices*, la *isma*, la *qiya*, etc., así como su interpretación por las *escuelas jurídicas*, es conocido como *charía* (o *saría*; el anglicismo *sharia* o *sharía* es muy frecuente). Por lo dicho, no forman un corpus legal único, aunque sí bastante uniforme. Se supone que el cumplimiento de la *charía* proporciona al creyente una vida plena, así como una recompensa en el Cielo. Muchos musulmanes creen que esas normas forman un conjunto coherente de indicaciones sensatas que permitirían a cualquiera alcanzar una vida buena y sana. Es evidente que en esta creencia hay bastante autoengaño. Abstenerse de comer y beber en un país cálido durante un mes, desde el amanecer hasta el anochecer, puede ser muy meritorio, pero no tiene nada de sensato. De todos modos, tampoco merece la pena ser demasiado incisivo sobre unas prácticas que han ordenado la vida de millones de personas durante varios siglos; que siguen más o menos vigentes; y que, al fin y al cabo, han proporcionando a esas personas un modo de vida que quizás sea más satisfactorio que el nuestro.

La filosofía que inspira esas normas es profundamente conservadora. Esto obedece a varias razones, siendo la más obvia es que un mensaje con 1.400 años de antigüedad difícilmente puede ser actual. En ese tiempo, y sobre todo en los últimos 200 años, la Humanidad en su conjunto ha progresado mucho. El islam, como cualquier otra gran religión, se formó para dar respuestas a problemas diversos, muchos de los cuales hoy ni siquiera se plantean porque el modo de vida de la gente ha cambiado. Además, ahora los creyentes exigen respuestas a problemas que entonces no existían. No obstante, ese inevitable conservadurismo se ha visto reforzado por otros elementos. Uno de ellos es la evolución histórica de las sociedades islámicas, sobre lo que luego volveremos. Otro, quizás más importante y permanente, es su carácter legalista. La aspiración de cualquier ley es la duración pues en sí misma subyace una exigencia de seguridad jurídica. Si, además, la ley ha sido dictada por Dios no puede haber caducidad ni apelación. De ahí que cuando la sociedad experimenta cambios el conflicto está asegurado. Por supuesto, ese choque puede evitarse proporcionando cierta holgura en la aplicación de las normas. De hecho, éste ha sido el proceder habitual. Pero tampoco se puede ir muy lejos por este camino porque, como hemos visto, “la Puerta de la Interpretación ha sido cerrada”.

1.3 La incierta utopía del islam

No disponible en esta visualización

2.- Costumbre, sociedad y poder en el Islam Clásico

2.1 Charía pública y privada

Así pues, la Ley es un elemento definitorio del islam como no lo es en ninguna otra gran religión moderna. Por eso, la *charía*, el conjunto de normas que surgen de la interpretación del Corán, los *hadices* y las otras fuentes de Derecho, constituyen una parte esencial de la religión. En realidad, es la propia religión. Para el creyente la búsqueda de las “grandes verdades” como la naturaleza de Dios, la existencia del alma o la libertad, el fin último de la vida, etc., no es prioritaria o, incluso, posible. Al fin y al cabo, la distancia entre Dios y el hombre es insuperable, de modo que a éste le resulta imposible comprender siquiera una mínima parte de los propósitos de Alá. Pero tampoco importa. Lo único relevante es su propio comportamiento, especialmente dentro de la comunidad. Sólo algunas minorías, como los sufíes, han interpretado el islam de un modo menos rígido; por ejemplo, como un camino hacia la comprensión del Más Allá, o buscando la identificación con Dios o, al menos, con quienes fueron portadores de su Palabra. Con todo, normalmente ni siquiera estos han tratado de reducir el peso de *charía* en la sociedad. Su mensaje ha sido complementario más que contradictorio con el del islam oficial.

Por razones que veremos en este capítulo la aplicación de esa *charía* ha sido muy desigual, lo que estrictamente significa que el islam ha sido desigualmente aplicado. Entre los creyentes existe un claro desencanto por la incapacidad de las sociedades islámicas de todos los tiempos para gobernarse de acuerdo a la Ley de Dios. Desde esta perspectiva el islam sería un proyecto fallido. Pero existe otra forma de ver la misma situación: el islam es un ideal. Habría habido un tiempo, con Mahoma y los cuatro primeros califas, en el que existió un gobierno justo y una correcta aplicación de la Ley. Nada impide que en un futuro se pueda volver a aquella situación. Así pues, la fe se mueve entre dos pulsiones: la frustración por la sucesión de fracasos y la esperanza de alcanzar una nueva y definitiva Edad Dorada.

En cualquier caso, ningún musulmán pone en duda que la *charía* ha sido deficientemente aplicada, no ya en tiempos recientes, con la llegada de los europeos, sino desde mucho antes. A menudo, esas normas habrían sido incumplidas en numerosos terrenos en los que, en teoría, debieran haberse aplicado sin problemas. En último término, en todos los que conformaban la vida política de la comunidad. De todos modos, tampoco es fácil discernir la parte de la *charía* que se ha cumplido de la que no lo ha sido. En primer lugar, porque existen diferentes interpretaciones sobre la importancia de cada norma en cada campo concreto. Además, el mero paso del tiempo ha ido imponiendo nuevos retos a cada generación, y la respuesta que se les ha dado no siempre ha sido la más adecuada; aunque tampoco es fácil averiguar cuál hubiera sido esa solución correcta. El mismo espíritu de moderación y consenso generó inseguridad sobre si se había ido demasiado lejos, o demasiado poco lejos, en la interpretación de un precepto. Así pues, y aunque ese sentimiento de relativo fracaso alcanza a todos los musulmanes, la gravedad con la que es contemplado siempre ha sido muy variable.

Empecemos por hacer una clasificación de la *charía* en dos grandes bloques: *charía* pública y privada. La primera comprendería aquellas normas en las que el Estado es parte interesada: por ejemplo, la guerra, los impuestos o el régimen político. En la *charía* privada el Estado no participa o, de hacerlo, no está directamente interesado en su resultado; por ejemplo, el derecho penal, el matrimonio o las normas sobre el vestido o la alimentación. Por supuesto, en teoría el Estado es parte interesada en todo pues es el garante último de todas las normas. Así pues, la separación entre una y otra *charía* no deja de ser un tanto artificial. No obstante, es obvio que los primeros asuntos merecen más atención por parte del Estado; o, mejor dicho, por parte de los gobernantes. Y precisamente son esos asuntos aquellos en los que los incumplimientos de la norma han sido más flagrantes.

A pesar del esfuerzo requerido, muchas de las exigentes normas de conducta personal de la *charía* privada, como la obligación diaria de rezar, han sido más o menos respetadas por la mayor parte de los creyentes a lo largo de los siglos. Es probable que parte de este éxito deba ser atribuida a que

muchas de esas normas se han aplicado de forma distinta en cada país y época. Esa tolerancia ha permitido que los aspectos nucleares de cada norma se cumplieran –por ejemplo, el ocultamiento de gran parte del cuerpo femenino– cediendo espacios para la libertad personal –los distintos tipos de velos–. Por encima de todo el islam buscó evitar la confrontación. Muchas veces el consenso se logró por la fuerza del sentido común. Pero a veces la búsqueda del acuerdo condujo a la rendición de la mayoría, y del sentido común, ante una minoría irreductible.

Un buen ejemplo de lo segundo es la forma en la que se abordó el consumo de alcohol. Por sorprendente que hoy pueda parecer, durante los primeros siglos del Islam la ingesta de vino estuvo permitida. De hecho, hay muchos poemas de esa época en los que se glosan sus cualidades y los estados de enajenación que provoca. Bien mirado, nada de esto es extraño. En primer lugar, porque este tipo de literatura simplemente recoge una tradición que se remonta a los griegos. Pero, además, porque el mismo Corán resulta contradictorio al respecto. Uno de sus versículos, el 5.90, califica al vino (y las apuestas con dinero) de “abominación y obra del Demonio”. En otro, el 2.219, se dice que el vino encierra pecado y ventajas; pero siendo mayor el primero sólo se debe gastar lo que resulte “superfluo”. Lo que se podría deducir de lo anterior es que se debe hacer un uso moderado y responsable; sobre todo, en términos económicos. Una idea semejante se desprende del versículo 4.43, según el cual no se debe rezar “con la mente nublada, a menos que se pueda entender todo lo que se dice”. Por tanto, el consumo de alcohol estaría permitido mientras no se llegue a un estado de embriaguez tal que impida la atención al rezo. Los versículos 83.25 y 47.15 celebran el consumo del vino en el Más Allá. En el primero se afirma que los justos sentirán la delicia de beber “un vino generoso”. En el segundo que en el Jardín prometido por Alá habrá “arroyos de vino delicia de bebedores”. De estos versículos podría deducirse que el vino es bueno y deseable, una suerte de anticipo del Cielo. Pero el versículo más permisivo es el 16.67, que dice: “Entre los frutos tenéis los de la palmera y de la vid, de los que obtenéis vino y un saludable sustento. Ciertamente, hay en ello un signo para gente que razona.” Así pues, beber sería propio de personas inteligentes. Dicho sea de paso, este versículo es tan contundente que en muchas versiones del Corán en lugar de “vino” se emplea algún eufemismo, como “bebida embriagadora”. En fin, los *hadices* tampoco son muy concluyentes. Básicamente, se dice que es estúpido beber en exceso, afirmación que podría ser suscrita por cualquier persona sensata de cualquier credo. Incluso las escuelas coránicas expresan opiniones diferentes. Así, la *hanafi* permite la ingesta de cierta bebida destilada de los dátiles, mientras la *hanbali* castiga al bebedor con 80 latigazos. Quizás la postura más razonable, y más común en la mayoría de los países musulmanes, haya sido la de considerar al alcohol como algo malo –*haram*– o peligroso, pero cuyo comercio no debía prohibirse.

Esta permisividad hace mucho tiempo que ha desaparecido. Es muy probable que en este terreno, como en otros, la búsqueda del consenso entre las distintas escuelas haya terminado favoreciendo a los más rigurosos. A medida que se reafirmaba lo indeseable de su consumo las normas restrictivas se fueron reforzando con el propósito de que los más intransigentes se sumaran a la mayoría. Tampoco era una situación tan grave porque siempre quedaron espacios para el consumo libre, ya que las minorías cristianas no se veían afectadas por esas normas. De este modo, se llegó a una situación en la que el alcohol quedó restringido a sectores minoritarios de las sociedades islámicas, los cristianos y las clases dirigentes, que podían permitirse el lujo de acudir a un mercado restringido o, incluso, ilegal; pero que nunca había dejado de existir. Una situación que recuerda a la del consumo del opio en la China de comienzos del siglo XIX. Han sido muchos los ilustres musulmanes aficionados en exceso al alcohol. El sultán otomano Selim II (1566-1574) pasó a la Historia como Selim “el borracho”. Aunque no se reconozca oficialmente, es de sobra conocido que el fundador de la moderna República de Turquía, Mustafá Kemal *Ataturk* (1923-1938) murió de cirrosis.

Tampoco las normas sobre vestimenta han sido inmutables; y, desde luego, no han sido uniformes. La esclavitud, la poligamia, el opio y muchas otras cosas han sido prohibidas en los últimos tiempos. Y otras han sido permitidas; por ejemplo, la representación, incluso caricaturesca, de las personas. Como en el islam no existe una única autoridad religiosa es inevitable que aparezcan posiciones distintas hacia los mismos problemas. Un ejemplo de actualidad es el aborto. Unas escuelas jurídicas sostienen que el realizado en los primeros cuatro meses del embarazo es reprobable pero no prohibido, una posición con una carga reprobatoria leve. En cambio, otras creen que debe ser prohibido

y sancionado en todos los supuestos. Parece razonable suponer que la razón por la que existen discrepancias tan notables radica en que hasta tiempos recientes el aborto provocado no ha constituido un asunto de debate en el Islam (ni en ningún sitio) debido a que la falta de conocimientos y garantías médicas lo hacían inusual. Evidentemente, cuando cada escuela coránica plantea normas diferentes, que además cambian con el tiempo, más de un creyente llegará a la conclusión de que se está incumpliendo la Voluntad de Dios. Claro que el problema último estriba en saber cuál es esa Voluntad. De ahí la necesidad de encontrar algún consenso.

Pero seguramente donde el incumplimiento de la *charía* privada ha sido mayor es en el Derecho penal; que, significativamente, ocupa un espacio cercano a la *charía* pública. El problema esencial consiste en que en muchos delitos se fijaban penas muy duras. Quizás el caso más conocido por su impacto mediático sea la muerte por lapidación, que todavía es aplicada en algunos países a ciertos delitos considerados especialmente graves, como el adulterio. Precisamente porque esas penas son muy severas la propia *charía* estableció un sistema muy estricto de validación de pruebas y testimonios. La lógica que había detrás era muy obvia: si se quiere condenar a alguien a morir bajo una lluvia de piedras hay que estar muy seguro de que sea culpable. El problema fue que el sistema de valoración de pruebas y testimonios desarrollado desde las *escuelas jurídicas* era tan garantista que, en la práctica, aseguraba un veredicto exculpatario. Así, las pruebas circunstanciales no se aceptaban porque ni la más evidente de ellas era por completo concluyente. Por ejemplo, el hecho de que una mujer diera a luz no implicaba que hubiese mantenido relaciones sexuales porque existía el precedente de una persona que había nacido del vientre de una virgen: Jesucristo. Del mismo modo, las pruebas de cargo debían ser absolutamente incontrovertibles. Para probar un delito de adulterio era necesario que dos (o cuatro) testigos varones musulmanes encontraran a los amantes en flagrante delito; el testimonio de otros dos (o cuatro) varones musulmanes en sentido contrario anulaba la condena. Estos problemas han sido tan obvios que el Derecho penal en los países musulmanes nunca se ha apoyado en los textos sagrados, o sólo lo ha hecho de forma oportunista y limitada. Por cierto: las ejecuciones por lapidación, que en sí mismas son discutibles desde un punto de vista jurídico (se basan en un hadiz bastante dudoso) casi siempre son contrarias a la *charía* porque incumplen los requisitos de prueba.

Otros problemas aparecieron en ciertos campos de la vida civil en los que las fuentes más sólidas de Derecho, el Corán y los *hadices*, no decían nada relevante o, en caso de hacerlo, era contrario al simple sentido común. De ahí que pronto las otras fuentes de derecho, como el consenso, la analogía, la opinión de los expertos, la costumbre, etc., acabaron siendo aceptadas. La necesidad de encontrar argumentos que salvaran la apariencia islámica, pero preservaran las tradiciones anteriores al Islam o el interés de distintos grupos, dio origen a una multitud de escritos del más variado contenido. Se desarrolló toda una ciencia de, literalmente, “argucias jurídicas” destinadas a, por ejemplo, hacer pasar un crédito con interés como una mera transacción. Fue algo tan común que las mismas escuelas coránicas, especialmente la *hanafí*, recurrían a ellas para resolver todo tipo de problemas incómodos. Por este camino formalista se llegó a situaciones asombrosas. Un estudioso escribió una recopilación de juramentos con doble sentido para que el juramentado no se viera comprometido a nada. En ciertos ámbitos privados, como los relativos al comercio, la *charía* acabó teniendo un grado de cumplimiento completamente formal. En otros, como el Derecho penal, simplemente era ignorada. Pero en otros sí que era atendida, por ejemplo en lo relativo a la vida y el patrimonio familiar.

Esta situación originó un entramado judicial difícilmente comprensible para un extranjero. Por un lado, estaba el sistema judicial en sentido estricto. Los jueces –*cadíes*– se inspiraban en la *charía*; pero debido a sus insuficiencias también en otras fuentes. Al fin, la arbitrariedad era considerable, lo que explica la temprana aparición de otras dos figuras. Por un lado los *mutawínes*. Podría decirse que eran censores generales cuya función era “impedir el mal e invitar al bien”, siempre desde la *charía*. Sus funciones eran muy amplias. Les competía hacer que la Ley Sagrada se cumpliera en ámbitos tan diversos como la decencia pública y el peso exacto de las medidas empleadas en el comercio. Al mismo tiempo, aparecieron los *mazalim*, funcionarios dependientes del emir cuya misión era corregir los abusos del sistema judicial y de los *mutawínes*. En cierto modo, eran su contrapeso. Así como los *mutawínes* no podían escapar de la *charía*, los *mazalim* apenas entraban en ella, pues su legitimación procedía del gobernante, y a su voluntad se remitían. Su papel era doble, positivo y negativo:

compensaban los excesos de *cadíes* y *mutawínes*, pero también eran un instrumento de los gobernantes en la persecución de quienes resistían su poder.

Un asunto de cierto interés es averiguar hasta qué punto ha habido un endurecimiento del conjunto de la *charía*. Hemos visto cómo el recurso a distintas fuentes de Derecho tenía como principal finalidad adaptar la norma a la realidad; es decir, relajar su aplicación. Pero por otro lado, la búsqueda del consenso y de una norma escrita y universal que “cerrase la Puerta de la Interpretación” apuntaba en sentido opuesto. El resultado de la acción de estas fuerzas contrapuestas ha sido contradictorio. Lo sucedido con el alcohol revela que, en efecto, se han endurecido ciertas normas. Pero también ha habido una relajación de otras como por ejemplo, el crédito. En muchos terrenos la situación es más imprecisa: no está claro si las actuales normas sobre vestimenta, variables de un país a otro, son hoy más o menos estrictas que hace mil años. Quizás lo único que se pueda afirmar con seguridad es que los periodos de inestabilidad política y social coincidieron con fases de reforzamiento de la intolerancia y el legalismo; y lo contrario ocurrió en las etapas de prosperidad. A menudo el rigor de la norma ha dependido del estadio evolutivo en el que se encontraba cada sociedad; pero también de tradiciones culturales cuyo origen se pierde en el tiempo. Así, los pueblos turcos suelen ser más liberales que los árabes en asuntos relativos a la vida doméstica; y menos en lo relativo a la vida económica. En muchos aspectos (pero no en todos) la *charía* chií es más permisiva que la suní. El simple atraso económico aparece como el factor más relevante a la hora de explicar el rigorismo. Desde luego, la barbarie no es ajena a la pobreza, pero la pobreza tampoco implica barbarie. Así, la ablación o extirpación del clítoris a las niñas, o los asesinatos por “honor” (la ejecución de las mujeres que deciden casarse con alguien que disgusta a la familia) son insólitos en los países centrales del Islam, y están expresamente condenados por la *charía*. Muchas autoridades religiosas musulmanas de todos los países musulmanes han calificado esos comportamientos como anti-islámicos. Sin embargo, la ablación es una práctica habitual en muchos pueblos del Sahel (y no siempre musulmanes); y los asesinatos por honor lo son entre los beluches y otros pueblos de Afganistán y Pakistán. Lo que esas sociedades tienen en común es su miseria. Y es sintomático que muchas veces las clases ilustradas y ricas de esos países no aceptan esos comportamientos.

2.2 Los incumplimientos de la ley

Con todas sus contradicciones y excepciones, parece claro que en el Islam ha habido un esfuerzo sincero para lograr que la *charía* privada sea cumplida. En cambio, todo lo que se puede decir de la *charía* pública es un relato de cómo un incumplimiento ha seguido a otro, hasta convertirla en un instrumento inútil. Esto es mucho más que un problema político: es un cuestionamiento absoluto de la misma religión. La distinción que hemos hecho entre *charía* pública y privada, aunque resulte útil para identificar esos incumplimientos, no puede esconder el hecho de que se trata de un cuerpo único que no es posible romper en piezas menores. En el islam predomina un afán de consenso y agrupación que impide concebir de forma separada las distintas facetas de la experiencia vital. Y precisamente por eso el papel de la dirigencia, su sentido de la moralidad y de la justicia, es tan importante.

Para entenderlo es necesario retrotraerse a la época califal. A diferencia de otros fundadores de religiones, Mahoma no sólo fue un profeta, sino también un comerciante y un gran monarca. A su muerte (632) había logrado unificar Arabia gracias a una hábil combinación de diplomacia, guerra y fe. Durante las siguientes tres décadas, sus sucesores, los “califas electivos” (también llamados conjuntamente *rashidun*) incorporaron a su imperio Libia, Egipto, Palestina, Siria, Irak e Irán. Estas conquistas fueron facilitadas por el enfrentamiento que desangraba a los dos grandes imperios del Creciente Fértil, el romano-oriental y el sasánida. Además, el primero llevaba mucho más tiempo padeciendo varios conflictos civiles por ciertas divergencias teológicas acerca de la naturaleza de Cristo. Por supuesto, no era la primera vez, ni sería la última, que una horda de jinetes conquistaba un buen puñado de naciones ricas y decadentes. Y como en otras ocasiones el ímpetu inicial fue apagándose. El Imperio árabe siguió creciendo durante la dinastía omeya (661-750), pero más despacio. La siguiente dinastía, los abasíes, prácticamente no incorporó ningún nuevo territorio.

En sus comienzos, con Mahoma, los califas electivos y los omeyas, la organización del imperio fue sencilla. Los conquistadores árabes se sirvieron de los aparatos administrativos de los imperios romano-oriental y sasánida; pero con la ventaja de disponer de un botín fabuloso y de una fuerza militar inigualable. Como sólo los musulmanes estaban libres de pagar la mayor parte de los impuestos, y como las conversiones eran mínimas, los ingresos eran más que suficientes. A pesar de las disensiones entre partidarios y adversarios de Alí, la unidad se mantuvo durante 120 años, de forma que los musulmanes casi siempre se enfrentaron a no-musulmanes. Las victorias fueron tantas y tan fulgurantes que se creyeron invencibles. Quizás lo eran. Si las conquistas no fueron mayores fue, al menos en parte, porque los territorios limítrofes no tenían demasiado interés –desierto del Sahara y Europa– o estaban demasiado lejos –China–.

En muchos sentidos el imperio omeya-abasí guardaba estrechas semejanzas con el romano. Los dos eran imperios “comerciales” provistos de buenas vías de comunicación –mares interiores y ríos navegables– que permitían la comunicación y especialización regional. Eran Estados “macrocefálicos” en los que la capital, Roma, Damasco o Bagdad, absorbía una parte no pequeña del excedente generado por las provincias. Y también eran Estados “depredadores”, en los que el botín de guerra y el comercio de esclavos desempeñaban un papel importante. Quizás la principal diferencia estaba en esa esclavitud, no tanto por su cuantía como por su carácter. En el Imperio romano era la palanca sobre la que se sostenía la economía agrícola de los grandes latifundios de las provincias occidentales. En el Imperio omeya-abasí tenía relevancia en algunas explotaciones agrícolas de España, el Norte de África y, sobre todo, Mesopotamia. Pero, en conjunto, estaba mucho menos concentrada regional y profesionalmente. Esto obedecía a varias razones. Por un lado, cuando llegaron los conquistadores árabes el propio sistema esclavista ya estaba en decadencia. En algunos lugares prácticamente había desaparecido como consecuencia de la crisis económica y política que acompañó la entrada de los pueblos bárbaros en el Imperio romano. Esa crisis no golpeó tanto la parte oriental del imperio, donde se asentaron los árabes, pero precisamente allí era donde la importancia del esclavismo era menor porque la tierra era explotada por medio de jornaleros o campesinos sometidos a fuertes exacciones. De hecho, la llegada de los árabes supuso un ligero renacer de la esclavitud debido a la apertura de nuevas vías de “aprovisionamiento” en África Oriental y Europa. En conjunto, el comercio árabe de esclavos fue el mayor de toda la Historia de la Humanidad; si bien el tráfico negrero europeo en la Edad Moderna, y especialmente en el siglo XVIII, fue, en ese siglo, aún mayor. Aunque la precisión está fuera del alcance de los historiadores, se cree que entre los siglos VIII y XIX los traficantes de esclavos árabes arrancaron de sus hogares a alrededor de 20 millones de personas. Por supuesto, el número de víctimas totales causadas por este tráfico infame (heridos y muertos en las razias, abandono de la agricultura, etc.) tuvo que ser muy superior, pero todavía más incierto.

Con o sin esclavos, la supervivencia del imperio árabe y de sus sucesores dependía del mantenimiento de unas fronteras seguras; lo que, por otro lado, garantizaba unas relaciones comerciales estables que también contribuían a la salud económica de los Estados. Aunque la expansión territorial se detuvo hacia el siglo VIII, la iniciativa militar siguió del lado árabe durante dos o tres siglos más. Sólo hacia el siglo XI se tuvo que hacer frente a nuevas amenazas procedentes del desierto del Sahara y, sobre todo, las estepas del Asia Central. Ese período intermedio, desde el siglo VIII al XI o XII, corresponde al momento álgido de la civilización islámica. Es interesante observar que la fragmentación del Imperio abasí aparentemente no tuvo efectos negativos sobre el comercio o la economía en general. Muy al contrario, los Estados sucesores, como el emirato-califato omeya de Al-Ándalus, los Imperios aglabí y fatimí del Norte de África, el emirato buyí en Irak o el Imperio gaznaví en Irak e Irán, fueron prósperos. El secreto de su éxito fue que no pusieron cortapisas al movimiento de mercancías dentro o fuera de sus territorios. Incluso pudieron aprovecharse de nuevas rutas comerciales, como las que se empezaron a abrir con Amalfi y otras ciudades italianas.

Pero desde la perspectiva del Erario la situación fue empeorando de modo inexorable. Aunque creciera la actividad comercial (y el tráfico de esclavos), aún más rápido crecían las necesidades financieras de los Estados. Acabado el botín de guerra el sistema fiscal se mostró incapaz de atender todas las necesidades. Éste se fundaba sobre la confesión de los contribuyentes. La *charía* estipulaba que los musulmanes sólo tenían la obligación de dar limosna, lo que se conocía como *azaque*. En la

práctica, y desde tiempos de Mahoma, se entendió que esta piadosa obligación debía adoptar la forma de un impuesto que serviría para sufragar los gastos del Estado. De todos modos, el azaque era una imposición leve, semejante al diezmo cristiano; insuficiente para mantener el aparato militar y administrativo del Imperio. De ahí que la mayor carga fiscal recayera en los *dhimmin*. Esto explica porque ni omeyas ni abasíes hicieran esfuerzos en convertir a la población no-musulmana. En realidad, hasta el siglo XI muchas de las regiones del Islam clásico siguieron siendo mayoritariamente cristianas. No obstante, poco a poco se fue consolidando una mayoría musulmana en las ciudades. Luego, la aparición de gobiernos más intolerantes aceleró las conversiones en las comarcas rurales en las que se seguían practicando otros cultos. En contra de lo que pudiera haberse esperado, la islamización de la sociedad no sólo no hizo más fuertes a los Estados, sino todo lo contrario. Por un lado, los nuevos conversos resultaron mucho más díscolos que los antiguos cristianos. Pero, sobre todo, enfrentó a los gobernantes a un problema que hasta entonces habían podido eludir: el de la fiscalidad. Llegó un momento en el que no quedó más remedio que trasladar parte de la carga tributaria hacia los musulmanes, ignorando lo prescrito por la misma *charía*.

Entre los deberes del Estado no se incluía la atención de los más débiles ni la prestación de servicios de interés general. Para atender esas necesidades se contemplaba la entrega a perpetuidad de bienes inmuebles a ciertas entidades llamadas *awaqf* (singular, *waqf*; en el Magreb *habús*). Estos bienes, normalmente propiedades rústicas, no podían ser enajenados; de modo semejante a cómo las propiedades de la Iglesia o de ciertos grandes linajes europeos estaban "amortizadas". Inicialmente, los *awaqf* proveían fondos para el mantenimiento de escuelas, obras pías y, en general, cualquier servicio del que se beneficiara la comunidad. Pero pronto comenzaron a emplearse para preservar el patrimonio familiar, un asunto importante en el Islam debido a la gran repartición derivada de las normas sobre sucesión. El argumento legal empleado era que los bienes del *waqf* destinados a un fin colectivo podían ser temporalmente empleados por la familia del fundador. Se suponía que en algún momento ésta lo cedería para el uso que originalmente previó el donante; pero ese momento nunca llegaba. Con el paso del tiempo, y al igual que sucedió en Europa, pero con varios siglos de anticipación, estos "bienes de manos muertas" despertaron la codicia de los gobernantes. En distintas ocasiones fueron expropiados para cubrir los gastos del Estado. En resumen, tanto por la constitución de los *awaqf* familiares como por su expropiación, y la de los que eran públicos, todo lo relativo a este asunto terminó poniendo en cuestión la *charía*.

La forma arbitraria de gobierno fue otra quiebra de la *charía*. Desde luego, esto no constituye ninguna peculiaridad del Islam ni de ninguna civilización. El poder es, casi por definición, arbitrario; y el poder absoluto lo es aún más. A menudo, la forma en la que los gobernantes han actuado resulta increíblemente brutal. Tanto, y tantas veces, que tiene mucho sentido preguntarse por los motivos que explican esos comportamientos, que, al fin y al cabo, son contrarios a la naturaleza de la inmensa mayor parte de la gente. Desde luego, la propia psique del gobernante es fundamental. Y la forma en la que éste accede al poder, a través del crimen o de una corte de aduladores, explica gran parte de la patología criminal. No obstante, hay otros factores que no requieren reconstruir complejos perfiles psicológicos, y que también deben tenerse en cuenta. Por ejemplo, la crueldad puede ser útil para amedrentar al enemigo. De hecho, uno de los rasgos definitorios del gran crimen de Estado es su publicidad. Gengis Kan o Timur Lenk no construían pirámides con las cabezas de sus enemigos por mero sadismo; fundamentalmente lo hacían como advertencia. Otra motivación para el crimen o, más bien, el genocidio es el deseo de homogeneizar el cuerpo social y liberarlo de elementos potencialmente hostiles; por ejemplo, judíos en el Tercer Reich, *kulaks* en la Unión Soviética o armenios en el último Imperio otomano. En fin, las tradiciones políticas y el ejemplo de los pasados gobernantes, especialmente de los más venerados, también son importantes porque sirven de coartada para el crimen.

No parece que el Islam haya generado ni más ni menos tiranos que otras civilizaciones orientales. Por supuesto, éste es otro terreno en el que las comparaciones, además de odiosas, son complicadas. Sea como fuere, es evidente que algunos gobernantes musulmanes alcanzaron excelsas cotas de genuina barbarie. Pero lo que sorprende es la impunidad con la que actuaron. Por ejemplo, Husein Al-Hakim, el sexto califa fatimí de Egipto (996-1021). Es posible que no pase a la Historia mundial

del crimen como el tirano más sanguinario; más que nada, porque la lista de corredores es muy larga. Pero sí que merece una posición destacada en el ranking de los más extravagantes. Al-Hakim puso fin a la tradicional política de tolerancia de los fatimíes; al fin y al cabo, chiíes en un mundo suní. Durante su largo reinado se prodigó en persecuciones contra judíos y cristianos, y ordenó la ejecución de miles de ellos. A algunos, incluidos antiguos maestros y ministros, los mató con sus propias manos. Obligó a los miembros de esas comunidades a llevar un gorro negro, así como colgantes con símbolos de su religión, un becerro y una cruz de madera, según el caso. Entre sus “hazañas” bélicas sobresale la destrucción de la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén. Pero su furia no sólo se dirigió contra esas minorías, sino también contra sus hermanos musulmanes. Dictó leyes absurdas cuyo incumplimiento se pagaba con la muerte. Entre otras, prohibió a las mujeres salir de casa y a los hombres salir de noche, comer cierta clase de pescado muy popular en Egipto, jugar al ajedrez o fabricar zapatos de mujer. Y también ordenó matar a todos los perros del país, pues le molestaban sus ladridos. Quizás la más absurda de todas sus leyes absurdas fue la que obligaba a los cairotas a no dormir de noche y no trabajar de día. Es posible que esas insomnes costumbres tengan algo que ver con su muerte. Por razones que se ignoran, una noche se adentró en el desierto con la única compañía de un burro. A la mañana siguiente se encontró al animal en un charco de sangre sin rastro alguno del cadáver de su dueño. Se rumoreó que había sido asesinado por unos sicarios pagados por su propia hermana por la que, al parecer, sentía un amor nada fraternal.

Ni qué decir tiene que Al-Hakim estaba completamente loco. Sin embargo, ni su locura ni todo el cúmulo de crímenes, despropósitos y violaciones de la *charía* le impidieron reinar como califa durante un cuarto de siglo. A pesar de que durante su reinado existían tensiones latentes entre diversas facciones, y a pesar de la rivalidad con los califas de Bagdad, nunca tuvo que hacer frente a una oposición organizada. En realidad, su trono nunca estuvo en peligro, y podría haber reinado mucho más tiempo pues accedió al califato siendo niño y murió con sólo 36 años. Pero lo más notable de esta historia es que alrededor de Al-Hakim se formó un partido de leales que a su muerte crearon un nuevo y sorprendente mito a propósito de la desaparición de su cadáver. Decían que seguía vivo y descansaba en el desierto; y que algún día volvería como *mahdi* –enviado de Alá– para salvar a la Humanidad. Este mito constituye el origen de la fe de los drusos del Líbano, Israel y Siria, que son chiíes *ismailíes*, pero que también profesan ciertas creencias esotéricas todavía mal conocidas (debido, precisamente, al secretismo de su doctrina). Al día de hoy rondan los dos millones de personas. Es difícil o imposible encontrar paralelos a esta sorprendente historia. Por supuesto, ha habido muchos reyes locos con instintos criminales; pero pocos han ido tan lejos en la promulgación de leyes estúpidas; menos aún han logrado mantenerse vivos tanto tiempo. Y a ninguno la muerte le ha santificado, aunque sólo sea por un reducido (o no tanto) grupo de acólitos.

El delirante reinado de Al-Hakim es un período extraordinario pero no único. La aparición de chiflados sanguinarios no es algo excepcional en el Islam. Lo que estos trágicos reinados ponen de relieve es que la *charía* nunca ha entorpecido los planes criminales de los gobernantes. El modelo de gobierno que preveía la legislación musulmana no era otro que el califato “perfecto” de Mahoma y los califas electivos; es decir, la autocracia. La *charía* depositaba todo el control del gobierno en la religiosidad del califa. Se esperaba que su piedad le impidiera actuar de un modo incorrecto. El verdadero problema era que la *charía* no preveía mecanismos o instituciones que indirectamente frenaran la arbitrariedad. No existía siquiera el concepto de “contrapoder”.

En todo esto el contraste con el Occidente medieval es tan acusado como relevante. En la cristiandad desde el primer momento se desarrollaron argumentos que, de un modo u otro, negaban la posibilidad de un poder absoluto. En particular, dos teorías políticas: el doble gobierno del Emperador y el Papa, y la teoría de los tres estamentos, *oratores*, *bellatores* y *laboratores*. Las dos redundaban en lo mismo: la separación del poder religioso del civil. De acuerdo a la primera, las máximas autoridades de uno y otro poder debían ser distintas. De acuerdo a la segunda, existían dos estamentos rentistas con funciones separadas pero orientadas a campos diferentes, la religión y la guerra (y un tercero que les sustentaba). Pero en el Islam medieval o de la Edad Moderna no exista nada siquiera comparable. Ante todo, porque no existía una “Iglesia islámica”. Los ulemas y otros hombres religiosos no tenían atribuciones semejantes a las de obispos y sacerdotes; y, sobre todo, no eran independientes. Lo más

parecido a una Iglesia en el Islam es el cuerpo de ayatolás chiíes de Irán. Pero su relevancia fue mínima porque el chiismo siempre fue minoritario y no desarrolló ese cuerpo profesional hasta que se “institucionalizó” en el Irán safaví de los siglos XVI y XVII. Por otro lado, tampoco existía propiamente una clase de *bellatores*, es decir; de nobles vinculados a la tierra prestos a luchar por su rey... y también prestos a levantarse contra él. Sobre esto volveremos más adelante. Lo que ahora conviene señalar es que el califa no tenía que arrostrar la resistencia de instituciones o clases poderosas. De este modo, los focos de resistencia a su arbitrariedad eran grupos con poca o nula capacidad para ofrecer una resistencia efectiva: disidentes religiosos, mercenarios, campesinos pobres, etc. Con todo, algunos de ellos tuvieron éxito en la lucha contra los autócratas. Pero conquistado el poder, nunca construyeron algo diferente. Nunca hubo un verdadero cambio de régimen. La autocracia como sistema de gobierno nunca dejó de existir.

3.- La evolución económica del Islam

3.1 El Islam Clásico

A comienzos del segundo milenio la civilización descrita hasta ahora, lo que ha venido en llamarse “Islam Clásico”, era uno de los tres faros que iluminaban a una gran parte de la Humanidad. Desde una perspectiva política el mundo islámico vivió casi desde sus inicios un proceso continuo de descomposición. Pero desde cualquier otro punto de vista esos primeros siglos fueron brillantes. Conforme avanzaba la desintegración política se afirmaba la integración cultural y comercial. Se realizaron valiosas aportaciones al conocimiento y las artes. En fin, fue un tiempo próspero para los parámetros de la época.

La base de esa prosperidad era el comercio. Los diferentes Estados que fueron apareciendo a uno y otro lado del imperio no pusieron obstáculos al tráfico mercantil. A diferencia del cristianismo, en el islam no existía ni el más mínimo reparo ético a esa actividad. De hecho, la proliferación de poderes autónomos propició la formación de nuevas capitales y cortes; y por esta vía, del comercio. Como veremos, el Islam de los siglos VIII a XII fue una de las sociedades más urbanizadas de la Edad Media. Algunas ciudades, como Bagdad, El Cairo, Cairuán o Córdoba alcanzaron un tamaño considerable; incluso sorprendente para la riqueza agrícola de las comarcas circundantes. Luego volveremos sobre ello. Lo cierto es que durante algunos de estos siglos, el territorio nuclear del califato abasí bien pudo haber sido la región más avanzada del planeta. En el antiguo Creciente Fértil, la “media Luna” que se extendía desde El Cairo hasta Basora pasando por Mosul, se ubicaba la mayor concentración de ciudades de tamaño grande o mediano del planeta. Y por esto mismo, una de las regiones comerciales más importantes.

Pero la existencia de grandes ciudades no fue ni la única ni la principal razón de la actividad mercantil en el Islam. Al fin y al cabo, su aparición puede ser contemplada como “causa” igual que como “consecuencia” de ese comercio. Hubo otras razones más directas. En primer lugar, la propia conquista. Es decir, la formación de un espacio político inicialmente unificado, y luego unido por la existencia de una civilización común que se extendía desde la India y el desierto del Gobi hasta Somalia, Marruecos y España. En gran parte de este mundo, el correspondiente al antiguo Imperio Romano, el árabe se fue convirtiendo en la lengua habitual de la gente. En el resto del Islam, Persia y los países situados al Este, así como en los puertos de la India, Indonesia y hasta China, fue el idioma de los negocios, la nueva koiné. En parte, esto se vio facilitado por las nuevas conversiones; pero también porque el árabe era un idioma con una norma bien conocida, la de los textos sagrados del islam.

Con el imperio omeya vino la unificación monetaria de la mano del tercero de sus califas, Mohamed ibn Mansur al-Mahdi (775-785), que definió las dos monedas que serían empleadas durante siglos en los Estados islámicos, y más allá: el dinar de oro y el dirham de plata. En teoría, el segundo vendría a equivaler al 7% del primero; pero la relación real podía variar dependiendo, entre otras cosas, de la disponibilidad en cada momento de oro y plata. El sistema de monedas se terminaría de perfilar bajo el califato de al-Mamun (813-833).

Pero seguramente el factor más decisivo en la expansión comercial fue el derecho; lo que es decir la religión. El comercio precisaba códigos y tribunales capaces de resolver cuestiones relativamente intrincadas que, en principio, eran indiferentes al poder. De ahí que éste no estuviera particularmente interesado en desarrollarlos. El islam hizo una contribución decisiva a su creación como parte del trabajo empleado en la elaboración de la *charía*. Además, de este modo todo el sistema contaba con un doble respaldo, civil y religioso. El desarrollo normativo recayó en ulemas con

conocimientos de derecho comercial que proporcionaron la base jurídica necesaria para dar un adecuado soporte legal a instituciones como la *mudaraba* y la *musharaka*, que luego veremos. Se hizo un uso amplio de las fuentes jurídicas disponibles; por ejemplo, más de una vez se recurrió al Derecho romano. También se desarrollaron instrumentos con los que soslayar los impedimentos a, por ejemplo, el préstamo con interés. En resumen, el sistema reunía tres condiciones esenciales para el desarrollo del comercio: minuciosidad, seguridad jurídica y flexibilidad. No obstante, los mismos principios legalistas que lo inspiraban impedían la creación de algo sustancialmente nuevo o que fuera contradictorio con los textos sagrados. Como veremos, a largo plazo esto pudo terminar siendo un serio obstáculo al desarrollo.

Al menos en los primeros tiempos los Estados musulmanes apenas condicionaron la actividad comercial; o, de hacerlo, su intervención fue más bien positiva. Una actitud bien diferente a la que había existido en los últimos tiempos de Roma y Bizancio, Estados que parecían estar interesados únicamente en obtener ingresos con los que sostener la guerra y los gastos imperiales. Hubo varias razones para este cambio, pero de forma resumida se pueden agrupar en dos. Por un lado, el islam era ideológicamente contrario a la intervención del Estado en la economía. La doctrina establecía que los impuestos debían recaer sobre las personas y la propiedad agrícola; y siempre según la religión del sujeto. Es decir, excluían el ámbito de la ciudad musulmana. De hecho, ésta existía, en gran medida, como perceptora de rentas que gravaban el trabajo y la propiedad rural. Por otro lado, los Estados musulmanes carecían de los problemas hacendísticos de los viejos imperios porque eran victoriosos y expansivos. En consecuencia, inicialmente mantuvieron una presión fiscal baja.

Asimismo, el islam era una vía de penetración comercial en tierras extrañas. Tal y como había sucedido en el Imperio romano con los comerciantes sirios, o sucedía en aquellos mismos años en la Europa Medieval con los judíos, los árabes se sirvieron de la solidaridad de grupo para extender redes comerciales en países no-islámicos. Cada nuevo visitante era un embajador del Islam y una “cabeza de playa” para los negocios de sus sucesores; no necesariamente para nuevas conversiones. Los árabes exploraron nuevas rutas, como las que por medio de caravanas atravesaban el desierto del Sahara desde las ciudades costeras del Mediterráneo hasta las minas de oro de Sudán y Senegal. Otras ya existentes adquirieron un nuevo vigor, como las que partían de Basora en dirección a Tanzania, la India y hasta China. De hecho, en el siglo VIII en Cantón existía una enorme comunidad árabe. Aunque a ese país también se podía llegar por la Ruta de la Seda que enlazaba Siria con Sinkiang y Mongolia a través de las grandes capitales de las estepas de Asia Central, como Samarcanda, Bujara, Merv o Herat.

Al calor del crecimiento urbano y de la expansión comercial se alcanzaron notables logros en otros campos de la vida material, como la arquitectura, la agricultura de regadío, etc. Pero seguramente lo más sorprendente fue el avance científico. Entre los años 800 y 1200 un numeroso grupo de pensadores desarrolló investigaciones valiosas y originales en diversas ramas del saber. Al menos de una de ellas, el álgebra, se puede decir que nació en estos años y en esta región del mundo. Así pues, el pensamiento árabe habría sido cofundador de las matemáticas modernas, surgidas de la fusión de la anterior con la geometría griega. Pero el campo de investigaciones iba mucho más allá. La lista de eruditos y sabios árabes de este tiempo es muy larga. Y también difícil de ordenar, pues a menudo cada uno de ellos tocaba diferentes disciplinas. Aunque sea al precio de incurrir en muchas injusticias, se pueden recordar al astrónomo y geógrafo Al-Juarismi (780-850), al filósofo y astrónomo (y muchas más cosas) Al-Kindi (801-873), al médico Al-Razi (865-925), al médico y filósofo ibn Sina (conocido en Occidente como Avicena, 980-1037), al físico ibn al-Haytham (conocido como Alhacén, 965-c.1039), al astrónomo y matemático Al-Biruni (973-1048) y al filósofo, médico y astrónomo ibn Rushd (conocido como Averroes, 1126-1198). El epígono de estos genios, quizás muy sobrevalorado, fue el filósofo y “padre” de la sociología ibn Jaldún (1332-1406). Por supuesto, es imposible encontrar características comunes a todos estos pensadores; pero sí que hay algunas que se repiten con frecuencia. Muchos vivieron en esa área nuclear del Islam, el Creciente Fértil. Casi todos conocían el pensamiento filosófico y científico grecorromano, del que partieron en muchas de sus investigaciones. En general, solían ser más o menos cercanos a la escuela *mutazalí*, una corriente de pensamiento filosófico que podríamos definir como “racionalizante”. Muchos de ellos contaron con el beneplácito de los gobernantes; o

sufrieron su persecución; o las dos cosas sucesivamente. En cualquier caso, lo que casi todos tenían en común fue que el poder no les era indiferente.

Este era el Islam alrededor del año 1000. No era un mundo perfecto. Y desde la perspectiva de los propios musulmanes era un mundo muy imperfecto que había fracasado en la consecución del ideal islámico. Con todo, posiblemente era uno de los mejores sitios en el que vivir en aquella época. Un faro de luz en la noche oscura de la Edad Media.

3.2 La crisis de los siglos XIII y XIV

Un comienzo tan prometedor auguraba un espléndido progreso. Pero incluso si admitimos que al cabo de los siglos lo previsible no es lo que sucede, aún podríamos esperar que el Islam mantuviera un destacado grado de desarrollo. Sin embargo, sucedió lo contrario de lo previsible: un declive general y continuo. Lo de menos es que el Islam se viera superado por Occidente. Lo verdaderamente llamativo es que con relación a China, la otra gran civilización mundial, su evolución también fue muy decepcionante. Y que podemos hacer comparaciones igualmente desfavorables con otros ámbitos culturales, como Japón o Rusia. Incluso dentro del mismo Islam los menguantes grupos no musulmanes supieron adaptarse mejor a las circunstancias que el común de los creyentes. Además, esa decadencia sucedió al mismo tiempo que el Islam ampliaba notablemente su ámbito territorial. Es cierto que hay precedentes de imperios expansivos y decadentes; por ejemplo, China en el siglo XIX. Pero en ningún caso una ampliación territorial tan grande fue acompañada de un estancamiento cultural tan hondo. Lo que geográficamente llamamos Islam Clásico sólo es una parte menor del Islam actual. Y aún más pequeña si nos referimos a la población. Sin embargo, los nuevos países aportaron muy poco a la civilización islámica, cuyos rasgos estaban ya establecidos muy definidos hacia el siglo XII.

Si hubiera que marcar un año como el del comienzo de esa decadencia sin duda sería 1258. El 13 de febrero un ejército mongol comandado por Hulagu, nieto de Gengis Kan, entró en Bagdad. Durante una semana la ciudad fue sometida a un saqueo salvaje, uno de los muchos actos execrables de aquellas hordas. Se estiman los muertos en aquel pillaje en varios cientos de miles; quizás 800.000, es decir, la práctica totalidad de la población bagdadí. La inmensa mayor parte de los edificios, el sistema de canales y todas las infraestructuras fueron destruidas. En fin, fue una hecatombe. Pero no sería la última: 150 años más tarde, en 1401, otro ejército dirigido por Timur Lenk (Timur “el cojo”; en español, Tamerlán) volvió a arrasarla ciudad penosamente levantada de las ruinas de la anterior destrucción. El asalto de Bagdad por Hulagu es importante por otro motivo: señala el fin del califato abasí. Ciertamente, su autoridad a mediados del siglo XIII se reducía a Mesopotamia; pero seguía siendo el heredero directo del imperio levantado por Mahoma. Y el califa de Bagdad era, en teoría, la máxima autoridad religiosa del islam. Por cierto, la toma de Bagdad por los mongoles casi coincide en el tiempo con la conquista de Córdoba (1236), Murcia (1243) y Sevilla (1248) por los castellanos, que prácticamente puso fin a la Reconquista (aunque ésta no concluirá hasta la toma de Granada en 1492).

La conquista de Bagdad sólo fue un episodio de una de las campañas de conquista mundial en las que Gengis y sus sucesores embarcaron al pueblo mongol a finales del siglo XII. En poco tiempo acabaron con varios grandes Estados seculares a uno y otro lado de Asia, y levantaron el más extenso de los imperios de la Historia. Sumando a las conquistas de Gengis las de sus hijos y nietos –los más conocidos fueron Ogodei, Kublai y Hulagu–, la extensión de los territorios dominados por los kanes de las estepas cubría la mayor parte de Asia y parte de Europa, desde los países bálticos hasta Indochina, y desde el mar Rojo hasta Corea. Los mongoles fueron los más eficaces ejecutores de conquistas de su tiempo, llevando la guerra a un grado de perfección criminal difícil de superar (pero superable, como demostró Timur). Sin embargo, no fueron grandes estadistas. Con la relativa excepción de la China de los Yuan y de algunos inanes reinos tártaros, los Estados que fundaron se deshicieron en poco tiempo. Los mongoles fueron incapaces de mantener el control del territorio que conquistaban; quizás porque su amplitud excedía en mucho las posibilidades de un pueblo relativamente poco numeroso. De hecho, incluso para la conquista precisaron del auxilio de un número creciente de turcos. Además, y con algunas excepciones, como Kublai, mostraron una escasa capacidad de adaptación al entorno. Por

ejemplo, las creencias religiosas de Hulagu y sus sucesores –que gobernaron un Estado menguante conocido como Ilkanato mongol (1256-1335)–, oscilaban entre el cristianismo en su rama nestoriana y el budismo. Con independencia de que esto último fuera una extravagancia contradictoria con su modo de vida, esas opciones eran muy poco adecuadas para gobernar un imperio mayoritariamente musulmán. Dicho sea de paso, al cabo de medio siglo estos ilkanes finalmente se convirtieron al islam, y de modo casi inmediato desataron varias olas de persecuciones contra los cristianos, en las que había mucho de revancha por la anterior persecución contra los musulmanes. Como consecuencia de ello, en esa primera mitad del siglo XIV tuvo lugar la islamización definitiva de Oriente Medio. Muchos cristianos jacobitas, católicos, ortodoxos y asirios se vieron forzados a convertirse al islam. La Iglesia nestoriana en Oriente Medio fue prácticamente aniquilada. Pero nada de esto evitó que el ilkanato se deshiciera a mediados del siglo XIV en un sinfín de pequeños Estados.

Pero lo peor de la invasión mongola fue que el ejemplo cundió. Las conquistas de Gengis y sus hijos y nietos demostraron que aquellos grandes Estados tenían los pies de barro y que no eran capaces de resistir el empuje de una horda de jinetes dispuestos a todo. Entre los siglos XII y XVIII Oriente Medio conoció a varios de estos grandes caudillos que construyeron efímeros imperios a sangre y fuego. Igual que Bagdad, otras grandes ciudades como Alepo, Damasco, Merv o Isfahán fueron reducidas a cenizas (pero siempre renacieron de ellas). Algunos de esos comandantes lograron construir estructuras políticas estables, como los tres grandes Imperios otomano, safaví y mogol, sobre los que volveremos enseguida. Otros, como los imperios de Timur o Nadir, apenas sobrevivieron a la muerte de sus fundadores. En cualquier caso, la guerra, a menudo practicada de forma inmisericorde, se instaló en la región. Especialmente, entre mediados del siglo XIII y comienzos del XV, cuando el mundo tuvo la desgracia de conocer la furia de Timur. Las campañas de aquel soberano de Samarcanda alcanzaron tal grado de destrucción que hicieron palidecer a las de los mongoles. Sólo en un aspecto el Imperio timúrida fue mejor que el mongol: abarcaba un territorio más pequeño, desde la actual Turquía hasta Uzbekistán y Pakistán. Para colmo de males, la peste negra, la misma que había golpeado a Europa, invadió la región en 1348-49. En fin, durante esos siglos todas las calamidades parecían haberse reunido en esta parte del planeta. El desastre fue tan completo que algunas regiones, especialmente en Irán, abandonaron la economía agrícola y retornaron al nomadismo, desconocido desde la época de los sasánidas.

Se ha atribuido la decadencia del Islam a las consecuencias de estas guerras e invasiones, pero hay poca base para creerlo así. En primer lugar, porque a largo plazo aquellas campañas ampliaron el área de influencia de los Estados musulmanes al Asia Central y el interior de la India. El islam ganó nuevos espacios lo que favoreció el comercio internacional. De hecho, la Ruta de la Seda se reactivó con los mongoles. Las guerras también provocaron amplios movimientos de población; sobre todo, por el reasentamiento de pueblos turcos. Pero muchos de esos cambios sucedieron en territorios que, o bien no estaban poblados por árabes, como Anatolia, o eran relativamente marginales, como Kurdistán. En cualquier caso, al cabo de no demasiado tiempo las ciudades se recuperaron; en ocasiones con una población étnicamente distinta, pero sin mayores diferencias.

Pero lo que constituye un argumento más rotundo es el hecho de que las invasiones no fueron un elemento diferenciador en la evolución del Islam. Hubo muchos territorios que se libraron de esta plaga. El Norte de África y la Península Arábiga resistieron gracias a la efectiva defensa del recién creado sultanato mameluco que supo aprovechar las barreras naturales del mar Rojo y el calor. Los mongoles fueron derrotados decisivamente en 1260 en la batalla de Ain Yalut. Es cierto que el Norte de África sufrió su particular invasión de nómadas, la de los beduinos del desierto; pero sus destrucciones no parecen comparables. En cuanto a la India, las invasiones tuvieron efectos aún menores. De hecho, no hubo cambios demográficos siquiera comparables a los del Oeste; entre otros motivos porque los invasores procedentes de Irán y Afganistán ya habían sufrido procesos de aculturación y se limitaron a establecer reinos islámicos –el principal fue el sultanato de Delhi– que se adaptaron rápidamente a las estructuras políticas y económicas ya existentes. La cuestión es que a largo plazo la Historia del Islam no encuentra diferencias apreciables entre los territorios que se libraron de las invasiones y los que no.

3.3 Los tres grandes imperios islámicos

Los grandes protagonistas de los movimientos de población del Asia Central fueron los turcos. Ésta denominación agrupa a pueblos diversos pero que comparten una misma lengua. De hecho, actualmente los habitantes de países tan alejados como Turquía, el Azerbaiyán iraní y Kazajstán pueden entenderse porque hablan formas dialectales de un mismo idioma turco (lo que no pueden hacer es escribirse, pues cada uno emplea un alfabeto distinto). Desde el siglo X, antes de la llegada de los mongoles, varios pueblos turcos venían asentándose en las zonas fronterizas del Califato abasí. Pronto constituyeron un efímero gran Estado, el Imperio selyucí, que se extendía desde la actual Turquía hasta Irán, que fue una suerte de avanzadilla del horror mongol y timúrida. Los turcos derrotaron al Imperio bizantino en la batalla de Mankizert en 1071 y se asentaron en Anatolia, por lo que fueron conocidos como selyucíes del Rum (es decir, de la tierra de los *rumi* o cristianos). Con la llegada de los mongoles el Imperio selyucí en Anatolia se fragmentó en muchos pequeños principados. Uno de ellos, constituido cerca de las ciudades de Nicea y Bursa, dio origen a un nuevo Imperio, el otomano (1281-1918). A mediados del siglo XIV saltaron a Grecia. En 1389 derrotaron al Principado de Serbia y sus aliados en la batalla de los Campos de los mirlos, Kosovo, y conquistaron gran parte de los Balcanes. Sólo Constantinopla pudo mantenerse, y sólo porque a comienzos del siglo XV Timur les infringió una espantosa derrota que casi acaba con su imperio. Sin embargo, los turcos lograron reconstruir su poder desde las bases europeas, y en 1453 finalmente conquistaron Constantinopla, que en adelante sería conocida como Estambul (aunque oficialmente no tomó ese nombre hasta el siglo XX). En 1526 derrotaron al ejército húngaro en Mohacs, haciéndose con un nuevo pedazo de Europa. Y cuatro años después pusieron sitio a Viena, aunque sin éxito. Aquel ímpetu guerrero también se proyectó hacia el Este y Sur. En 1517 conquistaron Siria, Egipto y Arabia, lo que movió al sultán otomano a reclamar el título de califa, que entonces ostentaba el último heredero de la dinastía abasí que residía en Constantinopla. Poco después, en 1536, la propia Bagdad fue tomada por los turcos. Además, todos los Estados del Magreb salvo Marruecos se declararon vasallos de la “Sublime Puerta” de Estambul. En resumen, hacia 1540 todo el espacio ocupado por el Islam clásico salvo Persia, Marruecos y Al-Ándalus formaba parte del Imperio otomano, que también se extendía por territorios nuevos, como Turquía y Europa Oriental. Este proceso de construcción política debe mucho a algunos sultanes de los siglos XV y XVI que dieron muestras de notables dotes militares y organizativas: Murad II (1421-1451), Mehmet II (o Mohamed, 1444-1481), Beyazid II (o Bayaceto, 1481-1512), Selim I (1512-1520) y, quizás más que a ningún otro, Solimán I el Magnífico (1520-66).

El mismo año en el que el ejército turco lograba la victoria de Mohacs, 1526, un caudillo de origen afgano, Baber (o Babur), derrotaba al último sultán de Delhi y conquistaba su capital. Este sultanato había sido el último y más duradero de los Estados musulmanes que desde el siglo XI se venían levantando en la región noroccidental de la India. Lo cierto es que ninguno había logrado mantenerse mucho tiempo en el complejo sistema político indio, aunque sí habían logrado extender el islam. Pero el Imperio mogol de la India (1526-1803) sería algo diferente a sus predecesores. Esto de “mogol” es un nombre equivoco. Baber afirmaba descender de Timur, quien decía de sí mismo ser descendiente de Gengis. En consecuencia, y desde su más que improbable punto de vista, Baber era mongol y descendiente de su más grande caudillo; y en consecuencia su imperio también debía ser mongol. Luego, “mogol” (o “moghul”) llegó por deformación del original. Ni qué decir tiene que probablemente lo que haya de cierto en esta historia es nada. Pero es interesante notar que en este caso, como en otros –la Chía, la monarquía alauí de Marruecos, etc.– la legitimidad de las armas se refuerza con la de la sangre, aunque la vinculación con el fundador, Mahoma, Alí o Gengis, sea más que dudosa.

Lo cierto es que Baber ni siquiera fue el verdadero fundador de ese gran Imperio, sino su nieto, Akbar, uno de los gobernantes más interesantes de todos los tiempos. Akbar fue el restaurador y organizador de aquel Estado, y el que le dotó de sus rasgos característicos hasta la desafortunada llegada al poder de Aurangzeb. Los dos problemas principales del Imperio mogol eran la seguridad y la gobernabilidad. En la India la población musulmana era muy minoritaria (mucho más de lo que lo es ahora). En el Sur pervivían varios Estados hindúes (pero también algunos gobernados por reyes musulmanes) hostiles a los mogoles. La frontera norte era permeable e insegura por la presencia de tribus nómadas. Incluso la frontera nororiental con Birmania era insegura. Así pues, construir un Estado

fuerte sobre los valles del Indo y el Ganges exigía un sistema recaudatorio eficaz pero no extenuante que mantuviera un ejército poderoso capaz de hacer frente tanto a las amenazas externas como a las internas. Éste debía servir para sostener los argumentos de una diplomacia lo bastante activa como para no perderse en el laberíntico entramado político de la península del Decán, y desanimar la sublevación de las tribus nómadas del norte y de la retahíla de grupos hindúes del Indostán. Ése fue el gran mérito de Akbar y sus inmediatos sucesores. El Imperio mogol fue capaz de mantener ese delicado equilibrio. Y lo hizo con sorprendente éxito. Hasta mediados del siglo XVII las fronteras del Imperio mogol fueron ampliándose de forma lenta pero constante. Un imperialismo que, consciente de su debilidad intrínseca, se movía con prudencia.

Entre el Imperio mogol y el Imperio otomano se extendió el tercer gran Estado musulmán de la Edad Moderna, el Imperio safaví (1501-1722). Como en los casos anteriores fue levantado por nómadas turcos. Como los Imperios otomano y mogol contó con un ejército poderoso y un eficiente sistema tributario. Como ellos, inicialmente se benefició del talento o perspicacia de algunos grandes gobernantes. Sobre todo, Ismail I (1502-1524) y Abbas I el grande (1588-1629). Como los otros imperios, los primeros decenios fueron prósperos, a pesar de la guerra. Su principal peculiaridad fue religiosa. En el siglo XVI la inmensa mayor parte de los iraníes, como del resto de los musulmanes, eran suníes. Sin embargo, los safavíes eran chiíes, pero lograron imponer su versión del Islam a sus súbditos a pesar de la oposición de sus vecinos otomanos. Este exitoso proselitismo se explica por la relativa poca distancia del “salto” religioso; y también por el estado de absoluta miseria en el que se encontraba el país tras las feroces campañas de los mongoles y Timur. En más de un sentido, Irán era una tabla rasa sobre la que era posible hacerlo todo de nuevo. A pesar de ello, el proceso de “chiización” no culminaría hasta los últimos tiempos de la dinastía safaví o, incluso, más tarde, con los Zand (1750-1794).

Así pues, desde comienzos del siglo XVI y hasta el siglo XVIII la inmensa mayor parte de los musulmanes vivieron en alguno de esos tres grandes imperios. Hacia 1500 en el Imperio otomano vivían unos 25 millones de personas, de los que más de la mitad eran musulmanes; en el safaví 5 o 6 millones; y en todo el Indostán unos 110 millones, de los que menos de una cuarta parte serían musulmanes. Por razones fáciles de imaginar, las estimaciones sobre la renta per cápita de esos imperios son muy inseguras. Lo que sostienen quienes las han realizado es que entre 1500 y 1800 no hubo cambios significativos. Dadas las limitaciones de las fuentes es mucho más interesante comparar el crecimiento demográfico, incluso como indicador de la propia evolución económica. Y lo que se puede decir, también con alguna incertidumbre, es que la población de los tres primeros imperios creció con fuerza en el siglo XVI, pero se estancó o declinó en los siglos XVII y XVIII. Algo semejante podría decirse de la evolución demográfica de, entre otras, Europa y Japón; pero con la importante diferencia de que, en conjunto, el balance de esos tres siglos fue mucho más pobre en el Islam que en casi todas las demás sociedades. En fin, dentro del mismo Islam se aprecian diferencias muy significativas. El crecimiento demográfico de los territorios europeos del Imperio otomano fue bastante mayor que el de los territorios asiáticos. El menos musulmán de los tres Estados, la India, fue el que conoció un mayor crecimiento demográfico (a pesar de que se detuvo abruptamente en el siglo XVIII). En cualquier caso, y desde la estricta perspectiva demográfica, el siglo XIX fue mucho más próspero que cualquiera de los tres siglos anteriores.

La evolución política de esos imperios guarda curiosas analogías. Los tres fueron creados desde regiones colindantes: Anatolia Oriental, Azerbaiyán y Afganistán. Inicialmente en los tres Estados surgieron líderes capaces y de talante liberal que levantaron o consolidaron una administración eficaz. Los tres fueron desde el principio y hasta el final autocracias militaristas. En los tres se desarrollaron procesos de burocratización castrense que envenenaron el funcionamiento del conjunto de la administración. La liberalidad de los primeros gobernantes se fue trocando en intransigencia. Pero ni siquiera al principio se puede hablar de un progreso cultural nítido. Así como durante el califato abasí se produjeron avances notables en varios campos, los ocurridos en esos tres imperios fueron minúsculos o nulos. Y en más de un caso se puede hablar de retroceso. Tampoco se realizaron grandes obras arquitectónicas salvo las directamente relacionadas con las dinastías gobernantes o el culto religioso. No se ampliaron las rutas comerciales. No mejoraron los sistemas agrícolas (salvo por la introducción de cultivos traídos por los europeos). No se contuvieron las pandemias, que siguieron siendo recurrentes.

No se fortalecieron las instituciones políticas. En suma, aquellos Estados aportaron muy poco al bienestar de sus súbditos.

Los tres imperios fueron organizaciones que arrojaron con éxito las amenazas externas. De hecho, su expansión territorial no se detuvo hasta finales del siglo XVII. En 1683 los otomanos todavía intentaron tomar Viena por segunda vez, aunque todo se saldó con una gran derrota. En aquellos mismos años el Imperio mogol alcanzó su mayor extensión territorial bajo el reinado de Aurangzeb (1658-1707); aunque precisamente como consecuencia de ello poco después colapsaría. Encerrado entre esos dos grandes Estados, el relativamente modesto Imperio safaví no tenía posibilidades reales de expansión; pero el hecho de que pudiera mantener sus fronteras hasta muy poco antes de su desaparición es un claro indicio de su fortaleza. Así pues, fueron Estados fuertes hacia fuera. Pero también fueron Estados frágiles hacia dentro, con la única excepción del safaví. Ni los otomanos ni los mogoles fueron capaces de proporcionar seguridad a quienes vivieron bajo su gobierno. Las revueltas internas de todo tipo jalaron su historia, si bien pocas veces pusieron en peligro el trono de los gobernantes. De todos modos, fueron las guerras civiles las que destruyeron al Imperio mogol; y el otomano acabó reducido a un tercio de su tamaño en gran medida por la secesión de muchos de sus territorios.

En general, la principal preocupación del califa-sultán de Estambul, del sah de Isfahán y del sultán de Agra era conservar el poder. Fuera de esto, sobresale la increíble futilidad de sus existencias. Unos la ocuparon en la decoración ornamental de sus enormes palacios; por ejemplo, cultivando especies exóticas de tulipanes. Otros se dedicaron a la poesía; y alguno incluso demostró cierto talento. Otros se entregaron a los placeres de sus fastuosos harenes. Algunos (afortunadamente pocos), trataron de imponer su propia fe a los demás. En general, la valía media intelectual o moral de aquellos gobernantes fue bastante baja; y muchos fueron verdaderas nulidades. Estas personalidades enfermizas pueden explicarse, al menos en parte, por la forma traumática en la que llegaban al trono. Siguiendo una tradición que se remontaba a los emperadores bizantinos, cada nuevo monarca se hacía con el poder venciendo a sus hermanos, cuyos derechos a la herencia de su padre no eran menores que el suyo. Esta forma de sucesión daba lugar a la formación de partidos dentro de la Casa del Sultán con una oscura secuela de mentiras, mezquindades y miserias. Cuando el sultán moría tenía lugar una breve guerra palaciega en la que los miembros del partido derrotado, los hermanos del nuevo monarca y sus amigos y deudos, eran asesinados. Obviamente, esto es un modelo que admite variaciones. A veces, la sucesión era pacífica y no daba lugar a grandes crímenes. Abbas resolvió el asunto de un modo muy bizantino y hasta humanitario: se limitó a cegar a sus hermanos. Otras veces la guerra palaciega se convertía en guerra abierta, dejando un reguero de miles de víctimas. Aurangzeb luchó durante dos años contra sus hermanos y su padre enfermo. En cualquier caso, los años de formación y ascenso al poder del futuro monarca estaban marcados por la incertidumbre y el miedo a morir en un inhumano juego de conspiraciones. No es extraño que una vez alcanzado el poder todos los esfuerzos de los emperadores sultán se dirigieran a conservar la vida y destruir a sus enemigos, aunque sólo fuera por venganza. Y tampoco es difícil imaginar los mecanismos mentales que les llevaban a abandonar la administración del imperio. En general, esas experiencias movían a la desconfianza y el conservadurismo más extremo.

Los gastos palaciegos sólo constituían una parte del gasto total que exigía el mantenimiento de los imperios. Una partida mucho más gruesa era la del Ejército, un instrumento del Estado que acabó siendo, como todo lo demás, un ejemplo de incompetencia, tradicionalismo y arbitrariedad. En cualquier caso, una institución cara. Y por eso mismo también una de las principales causas del fracaso de esos imperios. Las administraciones fiscales otomana, safaví y mogola se convirtieron en máquinas despiadadas, aunque poco eficientes, para la extracción de recursos a los más humildes. La abusiva tributación tenía numerosas consecuencias dañinas sobre la población y entorpecía la actividad comercial e industrial. Pero, además, no tenía consecuencias positivas de otro orden. Por ejemplo, con ejércitos tan poderosos hubiera sido relativamente fácil contener las epidemias imponiendo cuarentenas allí donde se desatase la enfermedad, tal y como se empezó a hacer en Europa en el siglo XVIII. Los emperadores podrían haberse interesado en la ciencia y haber promovido la creación de

bibliotecas y escuelas. También podrían haber empleado esos recursos en la realización de obras públicas, como puertos comerciales. Lo que se hizo al respecto fue muy poco.

La visión del Islam como una civilización atrasada con respecto a la europea y, en general, a muchas otras, tiene su origen en este período. Una etapa que, además, vino precedida por el desastre de las invasiones mongolas y turcas, y seguida de la “humillación” del colonialismo. Pero conviene no perder de vista que para muchos musulmanes de hoy en día nuestra visión de la Historia desde el mágico prisma del “progreso” no es la única válida; para algunos, ni siquiera es la principal. Junto a esta visión corre paralela la construida desde el ideal religioso musulmán y su ejecución incumplida a través de la *charía*. Así pues, desde la perspectiva de muchos musulmanes el fracaso de esos siglos tiene una doble vertiente, política y religiosa. Sea cual fuere la causa última, el designio de Alá o de Clío, parecería razonable suponer que los dos fracasos estuviesen relacionados de algún modo.

3.4 Condicionantes y posibilidades de la Geografía

Viene a ser un lugar común atribuir el fracaso o el éxito económico de muchas naciones a razones geográficas que caminan desde el tópico hasta la Academia pasando por todos los estadios intermedios. Argumentos como que “el mal clima favorece el desarrollo porque anima a la gente a quedarse en casa a leer o trabajar”, o que “la Revolución industrial no podía surgir, y no surgió, en los países que no tenían carbón en su subsuelo”, son buenos ejemplos de este tipo de afirmaciones. Su mayor problema es que siempre hay un caso que las refuta. Japón funciona como ejemplo de nación que, contra todo pronóstico, tiene éxito. Y Argentina como el de nación que, contra todo pronóstico, fracasa. En cualquier caso, en el Islam no hay necesidad de buscar contraejemplos porque no hubo carencias en recursos físicos o humanos que puedan explicar el estancamiento de los siglos XIV al XVIII. Lo que, por otra parte, es lógico tratándose de un espacio tan vasto y variado.

De hecho, existían muchos elementos favorables para la aparición de un crecimiento sostenido en los territorios que hoy, o en el pasado, formaron el Islam. En particular, hay dos circunstancias que merecen destacarse. A la primera ya nos hemos referido: las buenas comunicaciones marítimas. Gran parte del Islam clásico se desarrolló en las orillas meridional y oriental de la mayor extensión de agua en sentido longitudinal del planeta, el mar Mediterráneo. Esta gran “autopista” de agua conectaba con los mares Negro y Rojo; en este último caso superando un istmo. El mar Rojo enlazaba con el océano Índico, y desde aquí, con el Golfo Pérsico, la India y África Oriental. Además, existían buenas rutas fluviales en el Indo, Nilo y Éufrates (el Tigris tiene mayores problemas de navegabilidad).

Disponer de buenas comunicaciones es importante porque permite la especialización regional y el establecimiento de grandes urbes. Pero la madera de los barcos no alimenta a la gente. Es necesario que existan regiones con economías complementarias y excedentes agrícolas. Y también en esto la civilización islámica parece privilegiada. Su núcleo central comprende dos de los grandes valles fluviales en los que se originaron las grandes civilizaciones históricas; en realidad, los primeros, los formados por los ríos Nilo y Éufrates-Tigris. Otros dos grandes valles, los del Indo y Ganges, fueron parcialmente islamizados, y desde el siglo XVI, formaron parte de uno de los tres grandes imperios de la Edad Moderna, el mogol; como anteriormente habían sido el territorio nuclear del Sultanato de Delhi. Fuera de este ámbito quedan los tres grandes valles de la civilización china, los de los ríos Hoang-Ho, Yangtsé y Perla, y el gran valle del río Mekong, en Indochina. La característica común de estos ocho valles es que hasta el día de hoy son capaces de mantener una agricultura de irrigación de elevados rendimientos que tan sólo exige una mínima estabilidad institucional. Esto último es más o menos importante en cada caso; en general, más en Asia Oriental que en los otros lugares. En cualquier caso, incluso sin un gobierno fuerte que cuide los canales y diques, la tierra sigue siendo lo bastante feraz como mantener una elevada población rural y generar excedentes para las ciudades.

Resulta igualmente interesante que esos valles tengan acceso a comarcas con economías agrícolas o ganaderas con producciones complementarias. Tampoco en esto el Islam parece una civilización desafortunada. El valle del Nilo está literalmente encajado en el desierto; pero no así los

otros. Desde los grandes valles fluviales se accedía a llanuras bajas, a veces costeras, en las que se desarrollaron sistemas agropecuarios diferentes. Pronto aparecieron los intercambios. La escasez de ciertos bienes, singularmente madera y pieles, y también esclavos, propicio un tráfico mercantil intenso entre, por ejemplo, Irán e Irak o Egipto y Sudán. Por otro lado, con la incorporación de Asia Central se tuvo acceso a estepas frías en las que podía criarse una ganadería mayor. De todos modos, la relativa aridez de muchos territorios (quizás exagerada por la identificación entre mundo árabe y musulmán) ha impedido disponer de grandes cabañas ganaderas. Esto habría dificultado la provisión de proteínas y habría privado a las granjas de estiércol; dos problemas que se verían agravados por la inexistencia de ganado porcino por razones estrictamente religiosas. Sin embargo, no es fácil reconocer una relación clara entre esos factores y la falta de desarrollo económico. Si existe alguna entre una baja provisión de proteínas y un pobre desarrollo económico, desde luego no es inmediata. Por otro lado, el tipo de agricultura de regadío practicada en estas regiones no requería una provisión de abono particularmente elevada. En resumen, con este tipo de razonamientos podemos estar incurriendo en un problema de perspectiva, trasladando a esos países modelos agrícolas del Norte de Europa que no les son aplicables. No tiene sentido preguntarse si es más útil para el desarrollo económico disponer de vacas en un ambiente frío o de agua en un ambiente cálido.

Una carencia aparentemente más grave fue la falta de recursos mineros, y particularmente férricos y energéticos. Resulta irónico que precisamente una parte del Islam Clásico sea considerada hoy en día como una de las más ricas del mundo por sus recursos; es decir, por la existencia de yacimientos petrolíferos. Por supuesto, los recursos no han cambiado de sitio; lo que ha cambiado es la tecnología, que ha dado utilidad a algo que hasta fecha muy reciente no servía para prácticamente nada. En cambio, al carbón y al mineral de hierro sí que se le reconocían empleos como insumos industriales. En el territorio del Islam Clásico no había, o no eran conocidas, minas importantes de esos minerales. Pero resulta casi peregrino sostener la tesis del atraso del Islam sobre una base tan estrecha. En primer lugar, porque esa afirmación sólo es válida para una parte de su Historia, la anterior a la conquista por los turcos selyúcidas de la Península de Anatolia, a finales del siglo XI, donde sí existen minas importantes. Por otro lado, los recursos del Norte de África y otras regiones, aunque pequeños, eran suficientes para las necesidades corrientes. Además, mediante el comercio los musulmanes pudieron hacerse con metal procedente de Europa.

En realidad, este asunto suscita otro tipo de preguntas. Desde luego, sin grandes minas de carbón no se puede mantener una gran producción siderúrgica. Pero hasta fecha reciente en los países islámicos no ha existido una demanda importante para este tipo de productos. Los dos grandes centros productores mundiales de hierro en la Edad Moderna eran Europa y China. En esas dos regiones existía una notable fabricación de artículos metálicos de diverso uso, pero también minas de carbón (aunque a menudo se empleaba el vegetal) y de hierro. Así pues, la cuestión estriba en dilucidar si la abundancia de un determinado recurso –carbón y hierro– explica el desarrollo de una tecnología –fraguas– que estimula la fabricación de ciertos bienes –azadas y espadas–; o si el proceso se desarrolla al revés: la demanda de ciertos bienes facilita el desarrollo de la tecnología y la explotación de los recursos mineros. Con anterioridad al siglo XIX, parece claro que el factor crítico era la demanda, pues ni la tecnología era especialmente sofisticada ni los recursos minerales eran inaccesibles. Por tanto, es más razonable suponer que el débil desarrollo de la industria siderúrgica y metalúrgica era un problema de demanda, no de oferta, y que los recursos mineros no explican nada.

En general, el Islam no ha sido un territorio carente de recursos naturales, sino todo lo contrario. Pero cualquiera que fuese la limitación existente, falta de ganado o de carbón, la extensión de las fronteras hacia el Norte (y, en menor medida, hacia el Este) debiera haber resuelto esas carencias. En particular, el Imperio otomano aparece como una entidad política grande, con muchos recursos, con muchas vías naturales de acceso a diferentes mercados, y con muchas producciones especializadas regionalmente. Lo previsible hubiera sido que se desarrollasen conexiones mercantiles para propiciar una estrecha integración económica del imperio. Resultados semejantes, aunque quizás menos espectaculares, serían de esperar en los otros dos grandes imperios. Y, por supuesto, en el conjunto del Islam.

3.5 Comercio y ciudades

No disponible en esta visualización

4.- Los factores culturales

4.1 Introducción

Como hemos visto, el Islam no promovió el sentido de la responsabilidad en los gobernantes. Al cabo de siete u ocho siglos, pero en muchos aspectos desde el principio, se había producido una masiva delegación de poderes en la jefatura de los Estados sin que simultáneamente se crearan contrapesos. Los emperadores de Estambul, Isfahán y Agra eran autócratas exitosos que habían destruido los posibles focos de resistencia a su poder. La religión institucionalizada nunca había sido un contrapoder. No existía un cuerpo semejante a la Iglesia católica, y el califa era la máxima autoridad religiosa. Tampoco se constituyó una verdadera nobleza porque quienes más o menos detentaban ese papel no podían legar sus títulos, y sus ingresos dependían enteramente de la voluntad del sultán. Las ciudades también eran por completo dependientes del poder central. El comercio a larga distancia de bienes de lujo no les permitía albergar a una población considerable ni actuar al margen del Estado. En fin, no había límites a la arbitrariedad del soberano. De ahí que fueran tantos los sultanes que vivieran dedicados a actividades ociosas, estúpidas o criminales. Lo peor era que esa política de depredación caprichosa se extendió al resto de la administración. Los sistemas tributarios eran poco eficaces pero muy provechosos; muchos parásitos pueden vivir de un cuerpo enfermo sin matarlo del todo.

La contradicción entre este escenario opresivo y el previsto por la *charía* no podía ser más acusada. Los califas “bien guiados” que habrían inspirado la teoría política del buen gobierno musulmán no se parecían en nada a los reales. O al menos ésa era la opinión que de aquellos se tenía. Supuestamente Mahoma y los califas electivos no habían sido gobernantes autócratas pues se debían a la Palabra de Dios. Eran esclavos de la norma en la misma medida, o incluso más, que el más humilde de los creyentes. Por ejemplo, Alí no tomó el poder a la muerte de Mahoma porque él también estaba sometido a la comunidad, pese a ser el más santo de los hombres. Y precisamente el tener que esperar 25 años demostraba sus extraordinarias cualidades como gobernante. Este comportamiento era muy distinto del de, por ejemplo, los emperadores de los tres grandes imperios islámicos, cuya sed de poder les llevaba a asesinar a sus propios hermanos. Su comportamiento no sólo era ajeno al islam, sino que resultaba abiertamente contradictorio con él. Pero esta evidencia no cuestionó el ideal islámico. La *charía* no había fallado sino que había sido flagrantemente incumplida. El sistema es perfecto, los hombres fallan.

Por supuesto, todo esto planteamiento parece bastante ingenuo. Pero dando por supuesto que ese sistema fuera, de algún modo, imperfecto, ¿en qué lo era exactamente? Parece claro que al menos una parte de la respuesta debe estar en la religión. En ninguna otra civilización ésta se ha imbricado tanto en la vida social como en el Islam. Hasta una época reciente, y cualquiera que sea el ámbito que se contemple, la separación entre la esfera religiosa y civil ha sido poco menos que imposible. De hecho, la misma distinción de esas dos esferas suele ser un ejercicio mental europeo. Por ejemplo, la distinción de dos tipos de administraciones paralelas en el Imperio otomano, una de orden territorial y otra de orden religioso, es una construcción de los historiadores occidentales. Sin duda, es útil para la comprensión del funcionamiento del imperio; incluso puede ser la única posible. Pero por ilógico que resulte no era una distinción realizada por las propias autoridades turcas. Desde fuera, su sistema de gobierno resultaba caótico precisamente porque ese ejercicio de clasificación sólo fue emprendido en la última fase del imperio, cuando la influencia europea estaba llegando a todos los ámbitos. En cierto modo, esa misma fusión entre lo civil y lo religioso hace que carezca de sentido atribuir al islam responsabilidad alguna en el fracaso de los siglos XVI al XVIII. Separar los elementos religiosos del resto para comprender en qué se falló llevaría a hablar de algo irreal: un Islam sin islam.

En principio, poco o nada en la religión de Mahoma es expresamente contrario al desarrollo económico. Esto es un resultado bastante previsible en cualquier religión que haya tenido cierto éxito. Lo que distingue a las sectas de las religiones no son sus contenidos, siempre indemostrables, sino la incapacidad de las primeras para asumir una vida económica normal. Por ejemplo, los movimientos

dualistas surgidos del maniqueísmo, y que sobrevolaron el cristianismo y el Islam durante más de un milenio, acabaron todos de forma trágica, ya fuera en las murallas de Montségur o en el desierto del Gobi. Tras una fase inicial de relativo éxito, las presiones de los gobiernos empujaban a los adeptos a aceptar cualquier religión oficial. Y así como los cátaros occitanos volvieron al redil católico, los bogomilos bosnios se convirtieron al islam. El problema de estas doctrinas dualistas era muy evidente: su rechazo a la “impura” materia les situaba fuera de lo política o económicamente razonable. Algunas sectas maniqueas radicales llevaron su ideal de pureza hasta el extremo de rechazar la procreación e, incluso, animar la castración. De forma nada sorprendente desaparecieron de la Historia.

El islam, una religión extraordinariamente exitosa, se encuentra en las antípodas de estas visiones ultra-ascéticas. Las posiciones radicales y contrarias al desarrollo económico han sido arrinconadas por la insistencia de la comunidad en la moderación y el consenso. A pesar de las batallas que tuvo que librar, y que a veces perdió, la escuela *hanafí* terminó siendo la más aceptada; y la menos la *hanbalí*. No por casualidad, la primera fue la más tolerante hacia actividades y actitudes corrientes en el mundo de la economía, desde la especulación hasta el sigilo por razón de interés. Y tampoco por casualidad la escuela *hanbalí* sólo se mantuvo en la parte más pobre y atrasada del Islam, la Península Arábiga (pobre, claro está, hasta el descubrimiento del petróleo). En el Islam Clásico las contradicciones entre el interés particular y la norma religiosa se resolvieron mediante un compromiso que salvara a ambas; pero sobre todo al primero. No de otro modo se explicaría que durante más de 500 años el Islam fuera una de las civilizaciones más brillantes del orbe. Y aunque los textos sagrados imponían restricciones a ciertas actividades, como el préstamo, los musulmanes encontraron mecanismos para sortearlas.

No obstante, con relación a otras civilizaciones el atraso económico ha sido un rasgo característico del Islam en los últimos siglos. Así pues, existe una contradicción entre lo que podría esperarse que sucediera y lo que finalmente sucedió. Podría argumentarse que esto fue debido a que el mismo islam cambió y se convirtió en un obstáculo al progreso. Pero esta hipótesis no es sostenible porque el corpus doctrinal se consolidó en los siglos finales del Islam Clásico; y los subsiguientes cambios no afectaron a aspectos nucleares de la religión. El islam del siglo XVII no era intelectualmente más renuente al comercio o el préstamo que el del siglo X; en todo caso, lo era menos. En esencia, era una doctrina “tradicionalista”; es decir, defendía una interpretación de la religión idéntica a la existente hasta ese momento. La aparición de ideologías que preconizaban una nueva lectura literal del Corán, lo que ignorando matices llamamos fundamentalismo o integrismo, tuvo lugar a comienzos del siglo XX. Con anterioridad podemos encontrar muchos precedentes, como el movimiento *wahabí* de Arabia; pero ninguno con verdadero eco en la sociedad. Por lo demás, no es tan evidente que esos postulados integristas sean necesariamente contrarios a la economía moderna.

Pero podemos dar un sentido diferente a esta hipótesis. Podrían haber existido contenidos religiosos que, aún siendo indiferentes o positivos en un primer momento, generasen problemas de desarrollo en el largo plazo. La idea de que “algo” puede permanecer “agazapado” durante mucho tiempo para emerger de modo imprevisto y causar un destroz es poco manejable por la Teoría Económica, un campo en el que casi todo es manifiesto y los agentes reaccionan de forma inmediata ante las señales del mercado, o sobre expectativas que puedan prever y que nunca se sitúan en el muy largo plazo. Pero la Historia Económica es más flexible. Su campo de estudio es el largo más que el corto plazo; y se acepta que fenómenos puntuales puedan tener consecuencias imprevistas. Es más: una de las cosas que más interesa al historiador económico es cómo determinadas instituciones, creadas bajo la presunción de que son perdurables, acaban favoreciendo o entorpeciendo el desarrollo económico. Ya hemos visto un argumento de este tipo al contemplar las posibles consecuencias de la inexistencia de una nobleza hereditaria. Quizás el mayor problema de este modo de acercarse a la realidad social es que podemos llegar a prácticamente cualquier sitio, pues a largo plazo las relaciones son complejas e imprevisibles. Es el “efecto mariposa”: el simple aleteo de una mariposa puede generar un tifón.

No vayamos tan lejos. La Historia del Islam, no es tan larga; y los tifones responden a causas meteorológicas bien estudiadas. Planteamos las cosas de forma más sencilla. Veamos qué contenidos concretos en la religión pudieron haber causado el atraso a largo plazo.

4.2 El derecho sucesorio y la formación de sociedades mercantiles

Una posible explicación al estancamiento económico, y en concreto al comercial, se encuentra en el derecho sucesorio. Éste es uno de los pocos aspectos en los que el Corán proporciona normas legales concretas. Por supuesto, éstas incluyen discriminaciones por razón de sexo; por ejemplo, las hijas deben recibir la mitad de los bienes a los que tienen derecho los hijos. Pero esta normativa pudo resultar comparativamente favorable con las mujeres con relación a otras civilizaciones. Como se indicó, en el Islam se asegura un amplio reparto de los bienes de los fallecidos, lo que suponía un importante mecanismo de solidaridad entre generaciones. Lo verdaderamente relevante es que esas normas también tenían efectos perturbadores sobre la actividad económica. Si moría uno de los socios de una empresa (enseguida veremos lo incierto que resulta este concepto) su participación se disolvía entre unos herederos con intereses que no tenían por qué coincidir ni entre ellos ni con los de esa empresa. Este problema podía resolverse con facilidad si el tamaño de la sociedad no era grande, y un solo heredero, o un número muy reducido de herederos, se hacían cargo de ella. Pero, obviamente, suponía un problema importante para las de gran tamaño. Dicho de otro modo: la posibilidad de que éstas tuvieran un capital suficiente para abordar determinadas operaciones ambiciosas dependía de la resolución de este problema legal.

Por supuesto, esta dificultad no era exclusiva del Islam. En cualquier civilización la muerte y el posterior reparto del patrimonio generan problemas que pueden amenazar la supervivencia de las empresas. Para resolver esta contingencia, como otras, sólo existe una solución definitiva: otorgar a esa empresa una existencia propia e independiente de la de sus socios. La sociedad anónima por acciones constituye el modelo más acabado de ese tipo de sociedad ya que la gestión diaria puede ser, y muchas veces es, independiente de los socios. Pero, como vimos, la existencia de entidades jurídicas no personales es ajena a la tradición islámica. Sólo se contempla en los *awaqf*, y sólo porque eran instituciones destinadas a asegurar la financiación de servicios públicos más allá de la muerte de su fundador, aunque en muchos casos se constituyeran con otros fines. En todo caso, el *waqf* no es una entidad comercial. Puede preservar con éxito un patrimonio; incluso puede conceder crédito. Pero no puede ser empleado para realizar operaciones mercantiles. En resumen, hasta fecha tardía, y por influencia occidental, no se desarrollaron compañías formalmente semejantes a las europeas.

Esto puede explicar el éxito y posterior fracaso del comercio árabe. Las formas antiguas que sirvieron para dar cauce a la actividad comercial eran contractuales. La más habitual era la *mudaraba*, que a casi todos los efectos era un contrato idéntico al de la *commenda* europea. De hecho, la opinión más común sobre su origen es que ésta procede de aquella (otras hipótesis apuntan hacia ciertas formas contractuales bizantinas o judías). La *mudaraba* o *commenda* era un contrato entre un inversor y un mercader para la realización de un negocio y el reparto de riesgos y beneficios. El inversor, *commendator* o *rabb-ul-mal*, asumía el 100% del riesgo puesto que era él quien ponía los medios y las mercancías. Por eso también percibía la mayor parte de los beneficios; típicamente un 75%. El mercader, *commendatario* o *mudarib*, no asumía riesgos pero recibía una parte menor de los beneficios. Esto llevó al desarrollo de una segunda forma contractual, la *musharaka*, en la que el mercader incrementaba su participación en el negocio añadiendo capital; es decir asumiendo un cierto riesgo. Esta figura también tuvo su equivalente en Europa en la conocida, entre otras formas, como *societas maris*.

Lo crucial es que la historia de las formas societarias islámicas se detiene aquí. El siguiente paso, la formación de verdaderas sociedades, como la *compagnia*, no se dio hasta el siglo XVIII en el Imperio otomano, y sólo por influencia europea. Hay dos explicaciones no excluyentes. La primera es suponer que esas formas societarias no aparecieron porque el propio declive económico del Islam las hacía innecesarias. Además, el desarrollo de grandes compañías europeas, como las Compañías de las Indias Orientales inglesa y holandesa, supuso una competencia de tal envergadura que coparon el espacio que podrían haber llenado compañías equivalentes musulmanas. La verdad es que resulta difícil imaginar que los comerciantes árabes o turcos no encontrarán circunstancias que motivaran una

reunión de capitales mayor que la que se podía alcanzar con la *mudaraba* o la *musharaka*. Al fin y al cabo, los tráficos movilizados en cada operación podían ser considerables, sino en su volumen sí en el valor de las mercancías y la distancia. Por otro lado, y como veremos más adelante, la actitud europea ni fue necesariamente hostil –al contrario, frecuentemente hubo una estrecha colaboración– ni apartó a los comerciantes árabes de la mayor parte de las rutas marítimas. Y, obviamente, el comercio árabe dominó por completo las rutas terrestres.

De ahí que sea más razonable atribuir al menos una parte de la responsabilidad del declive comercial a la segunda explicación, los impedimentos legales. El sistema jurídico islámico no pudo superar las dificultades que entrañaba la creación de nuevas formas societarias debido a su intrínseco tradicionalismo. Pero esto tampoco resuelve la cuestión del estancamiento económico. Impedimentos legales mucho más serios existieron con respecto al préstamo con interés, pero esto no impidió que se desarrollase con la misma o mayor facilidad a como lo hizo en la Europa medieval. Por tanto, la cuestión no es tanto averiguar la causa de esos obstáculos legales como de los motivos por los que no fueron sorteados.

4.3 La regulación de las relaciones sociales a través de la Ley

Y la respuesta puede que no se encuentre en una u otra norma concreta, sino en lo que en sí mismo es el islam: una religión de leyes. Quizás la mejor forma de comprender lo que esto supone para el desarrollo económico sea compararla con el cristianismo y el judaísmo. Si hubiera alguna forma de resumir el Nuevo Testamento en una sola frase ésta podría ser la siguiente: una inacabable discusión entre los fariseos y Jesucristo. Esto es así no sólo porque a menudo estos aparezcan en el relato de vida de Jesucristo, y sean parcialmente responsables de su muerte. Lo que realmente les confiere un papel protagónico es el hecho de representar la visión más popular del judaísmo de su época; y que esa visión, o una parte de ella, es la que reta el mensaje de Jesucristo. De forma resumida, los fariseos defendían una interpretación de la religión basada en preceptos legales. Exactamente igual que en el islam, su ambición era lograr que los actos de los individuos y la comunidad se regulasen de acuerdo a la Ley de Dios. En el caso del judaísmo, esa Ley era un conjunto de normas conocido como *halajá*. Hoy en día es observado por las comunidades judías más conservadoras. Precisamente uno de sus principales compiladores fue Maimónides, aquel judío de Al-Ándalus que gozó de la amistad de muchos ilustres musulmanes, y cuyos conocimientos del Talmud le convirtieron en uno de sus más conocidos redactores.

No parece que la intención última de Jesucristo fuera crear una nueva religión como el de acabar con esa peculiar visión de la religión que en aras de un cumplimiento estricto de la Voluntad Divina conducía al resultado contrario, es decir, una observancia formal y falsa. De ahí que la palabra “fariseo” haya terminado siendo un sinónimo de “hipócrita”. Probablemente éste sea uno de los motivos por el que muchas de las afirmaciones y actos de Jesucristo sean simples provocaciones. Por ejemplo, cuando reduce la infinidad de mandamientos farisaicos a sólo dos: “amarás al Señor, tu Dios” y “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Marcos, 12, 28-34). O cuando habla y ayuda a la samaritana, al publicano y el centurión romano; es decir, a tres de los personajes más odiados por el común de los judíos de la época. A veces, incluso incurre en flagrantes contradicciones, como cuando golpea con un látigo a los mercaderes situados en los accesos al Templo. En el fondo, todo se reduce a lo mismo: actuar de acuerdo a la propia conciencia por encima de lo que señale la Ley. O dicho de otro modo, hacer de la ética una cuestión estrictamente personal.

Ni qué decir tiene que el que éste haya sido el mensaje fundamental de Jesucristo no significa que sus seguidores siempre, ni siquiera la mayor parte de las veces, lo hayan entendido así. El relato de los milagros de Jesucristo, y aún más los muy populares evangelios gnósticos, deshumanizan su figura asemejándole a un ser sobrenatural. Esto revela que el ambiente religioso del Bajo Imperio romano no era cercano a Jesús, el hijo de un carpintero de Nazaret. En cierto modo, resulta sorprendente que el cristianismo terminara siendo la religión oficial; sólo se explica porque ese mensaje central fue parcialmente ignorado. Todo indica que el ambiente religioso en el que se movía Mahoma era idéntico.

Por ejemplo, el episodio de su presunto viaje a los Cielos de la mano del arcángel Gabriel se corresponde bien con la imagen de Jesucristo que reflejan los evangelios gnósticos. Igualmente la prodigiosa capacidad amorosa (o, más bien, matrimonial) de Mahoma no es la propia de un ser humano normal. Cristianos y musulmanes transforman al hombre, Jesucristo o Mahoma, en algo diferente, un semi-Dios o un Profeta con cualidades sobrenaturales, respectivamente. Con todo, esas diferencias son importantes por otro motivo. Como Mahoma no era un Dios no había lugar para interrogarse sobre su naturaleza. Las cuestiones divinas fueron aparcadas bajo el manto de lo arcano. En cambio, en el cristianismo estos asuntos fueron objeto de interminables discusiones. Hasta la Baja Edad Media el mundo cristiano se hundió en interminables controversias sobre la Trinidad y la doble condición humana y divina de Jesucristo. Es decir, asuntos teológicos que, por importantes que fueran, no constituían la originalidad de su mensaje.

Pero hay otra diferencia más pertinente entre el islam y el cristianismo. El mensaje de Mahoma guarda muchas más similitudes con el judaísmo farisaico que con el cristianismo. Es posible que esto sea debido a la fuerte presencia de comunidades hebreas en el mar Rojo. O quizás sólo sea una consecuencia del afán regulador de Mahoma y su deseo de construir una religión civilizadora. Sea como fuere, en el islam hay un elevado grado de formalismo que lo asemeja a ese judaísmo. Es cierto que los actos se justifican por la existencia de un propósito o intención, la *niya*. Pero ésta no apela a la conciencia en un sentido cristiano, sino a la devoción a Alá, cuyo nombre es mil veces glorificado. Una vez afirmada la adhesión a la comunidad y a la fe en la *shahada*, sólo queda el cumplimiento externo de las normas. Tanto en el judaísmo farisaico como en el islam original lo bueno venía definido estrictamente por lo legal. Por eso muy pronto se desarrollaron extensos códigos de conducta: la *halajá* judía y la *charía* musulmana.

También en el cristianismo, donde el formalismo se articuló alrededor del dogma de la Iglesia. No obstante, hacia el siglo XII o XIII el ambiente religioso de Europa empezó a cambiar. Aparecieron movimientos populares en los que se planteaban inquietudes muy diferentes a las que habían surgido durante la ola de herejías del Bajo Imperio romano y el Imperio bizantino. Ahora las cuestiones fundamentales eran de naturaleza ética, así como las relacionadas con la Iglesia. Quizás el primer representante de esta nueva sensibilidad, y quizás el mejor en todos los sentidos, fue San Francisco de Asís. Su programa religioso era un retorno al verdadero Jesucristo. Insistía en la importancia de ser pobre y llevar una vida austera, en amar de forma incondicional a todas las criaturas, incluidos los animales. Sentía una fe inquebrantable en la capacidad del hombre para amar y ser amado. Todo en él es un canto a las mejores cualidades del ser humano. Pero, sobre todo, es un rechazo a la norma legal por su inferioridad con respecto a la simple conciencia. Es llamativo que San Francisco tuviese tantas dificultades para elaborar una regla aceptable que guiase su propia orden. O que los franciscanos fuesen observados con tanta suspicacia por las autoridades religiosas y civiles. La verdad es que no les faltaban motivos, pues en los decenios siguientes fueron el caldo de cultivo de muchas herejías, como la de los valdenses. No obstante, sobrevivieron, en parte por el prestigio de su fundador, en parte por su laboriosidad, y en parte porque al insistir tanto en su propia pobreza no eran una amenaza real para nadie. En este sentido, la historia de los templarios es prácticamente la contraria.

En los siguientes siglos aparecieron otros movimientos religiosos críticos con la religión oficial. Muchos tuvieron un claro sentido político. Algunos eran claramente heréticos. Unos pocos ni siquiera eran cristianos. Entre estos últimos la moderna imaginación popular ha encumbrado a los cátaros. Pero hubo otros propiamente cristianos de mayor trascendencia. El wyclifismo apelaba a una relación directa entre Dios y los hombres. Los husitas criticaban el enriquecimiento de la Iglesia. Tras el Cisma de Occidente el conciliarismo pretendía acabar con el escándalo de la existencia simultánea de varios papas. Todos ellos fueron derrotados por la Iglesia oficial, pero abrieron el camino a movimientos de mayor alcance en los albores de la Edad Moderna con la Reforma Protestante. El programa religioso de Lutero recogía gran parte de esas posiciones, como las críticas al enriquecimiento de la Iglesia y su papel mediador ante Dios. Pero sobre todo, volvía a dar una vuelta de tuerca sobre la idea de que la conciencia personal era la base última de la fe y el comportamiento, y que Dios nos juzgaría por la intención, y no sólo por la legalidad de nuestros actos. De ahí su insistencia en que los cristianos leyeran la Biblia; y también su rechazo al sacramento de la confesión. Sucesivamente, el calvinismo, los pietistas

alemanes, los presbiterianos, los metodistas, los cuáqueros y muchos otros volvieron una y otra vez sobre estas ideas.

En el islam hubo precedentes semejantes. El pensamiento religioso de los *jariyíes* evolucionó en esa dirección, pero no pudo ir más lejos porque la comunidad fue prácticamente aniquilada al cabo de tres siglos. Su testigo fue tomado por una corriente religiosa distinta, el *sufismo*, cuyas primeras formulaciones son algo anteriores a San Francisco de Asís. Como aquél, los sufíes buscaban una relación personal con Dios. En ocasiones expresaron su amor hacia Él en términos no muy diferentes a como lo hicieron los místicos españoles del siglo XVI. Y con consecuencias que, en ocasiones, fueron mucho más desgraciadas. Se hacían llamar amigos –*wali*– de Dios, y confiaban en que unos podrían interceder por otros para lograr la salvación de sus almas. Lo prioritario era atender a la propia conciencia y ser coherente con uno mismo, si bien normalmente reconocían la importancia de observar la *charía*. Los sufíes predicaban una vida austera pero no separada de la comunidad, tal y como prescribe el Corán. No obstante, algunos eligieron vivir en monasterios. En fin, eran versiones musulmanas de los movimientos religiosos del final de la Edad Media europea.

Por supuesto, también hay muchas diferencias en los movimientos desarrollados en los dos credos. Sobre todo, su evolución fue muy distinta. Los movimientos cristianos de protesta cristalizaron en formas de religiosidad más o menos integristas que alejaban a los fieles de la Iglesia; pero también a unos de otros. La insistencia en la lectura e interpretación de la Biblia hizo a los individuos más libres. Además, la multiplicación de creencias relativizaba el valor del mismo dogma. Por encima de todo, la religión se fue convirtiendo en una cuestión estrictamente personal sobre la que el Estado o cualquier otra forma de poder no tenían nada que decir. De ahí que en la Inglaterra de comienzos del siglo XVIII la pretensión de algunos, ya fueran católicos o protestantes *skinheads*, de considerar su visión de Dios como la única verdadera fuera condenada hasta la histeria. Los católicos sufrieron pogromos en Londres; los *puritanos* eran expulsados a Estados Unidos (o, más bien, se marchaban por su propio pie). Con el tiempo, actitudes semejantes se extendieron a Estados Unidos, donde la creencia en Dios se hizo tan universal como variopinta. O a los mismos países católicos, en los que la preeminencia de la Iglesia católica condujo a muchos al rechazo de la misma idea de Dios.

Sin embargo, en el Islam las cosas fueron diferentes. Durante mucho tiempo todo lo relacionado con el sufismo perteneció al ámbito de la marginalidad. Los sufíes se asentaron con gran éxito en los extremos geográficos del Islam, como Indonesia y Senegal. También tuvieron un notable predicamento entre las ramas más alejadas del Islam oficial, como los drusos o los *alevíes*. Algunos de ellos reforzaron sus vínculos mutuos en cofradías en las que desarrollaron ritos nuevos y extraños a los musulmanes corrientes. En algunas de esas cofradías fue apareciendo una organización jerárquica interna y, con el tiempo, se transformaron en órdenes de carácter militar con una creciente influencia política. Incluso llegaron a estar muy cerca del poder. La dinastía safaví toma su nombre de la orden sufí de los *safavíyas*, fundada en el siglo XIV por un místico kurdo. Otra orden sufí, los *bektaşî*, tuvo una importante influencia entre los jenizaros de la Casa del sultán de Estambul. Como antes los emiratos *jariyíes* e *ismailíes*, los órdenes militares sufíes demostraban que grupos reducidos pero unidos por una lealtad religiosa de tipo sectario tenían buenas opciones para conquistar el poder.

Sin embargo, otros sufíes también organizados en cofradías no desarrollaron esa línea militar. En su lugar canalizaron las expresiones de religiosidad popular que habían ido surgiendo alrededor de sus líderes o de personajes célebres tenidos por santos. Las tumbas de estos “amigos de Dios” se convirtieron en lugares de peregrinación; por supuesto, menores y supeditados a La Meca. En el Norte de África tuvo lugar una proliferación de advocaciones locales conocida como *morabitisimo*, que quizás esté relacionada con creencias pre-islámicas. En Turquía el sufismo se hizo extraordinariamente popular incorporando todo tipo de tradiciones, desde el cristianismo hasta supercherías de origen incierto. De este modo el sufismo se transformó en una suerte de folklore, con sus santuarios, amuletos, magia, ritos, etc. Todo tenía cabida dentro de él, aunque siempre dentro de una expresa, aunque vaga, lealtad a la comunidad islámica. Como no existía una “iglesia musulmana”, y como tampoco había un único corpus de ideas sufíes, tampoco se puede hablar de una herejía; ni siquiera de muchas herejías. El

sufismo se movía en un terreno demasiado impreciso para ser formalmente condenado. Por lo demás, hubiera sido imposible perseguir algo de perfiles tan vagos y, al mismo tiempo, tan popular.

En cualquier caso, el sufismo dejó de ser (quizás nunca lo fue) una opción política diferenciada. El sufismo “militar” se integró en el sistema; el sufismo “popular” se mantuvo al margen del sistema. Así pues, políticamente no aportó nada. Todo el potencial revolucionario de una reflexión religiosa que, en último término, descansaba en la propia experiencia, en la individualidad más radical, se diluyó en el marasmo de una multitud de cofradías militares y civiles, que no retaban al poder establecido. El sufismo ha sido el más esperanzador y el más frustrante de los movimientos religiosos de la Historia del islam.

Y esto pone de relieve hasta qué punto una religión de leyes puede ser una barrera mental insuperable para la transformación de una sociedad. Toda comunidad se organiza alrededor de unas normas. Todas las normas nacen con imperfecciones. Con el tiempo, esas imperfecciones se van haciendo más difíciles de soportar y crece la necesidad de cambiarlas. Cuando se alcanza un determinado malestar el gobierno debe asumir los cambios si no quiere ser derribado. En estos procesos la religión juega un doble papel. Ante todo, es el garante de la estabilidad de las normas. Pero también puede ser el instrumento que las subvierta. En la Europa de la Edad Moderna la visión individualista de la Reforma derribó los obstáculos políticos y económicos que entorpecían el desarrollo de un nuevo sistema económico que hemos venido en llamar capitalismo. Incluso la caída del Antiguo Régimen y la llegada de la democracia no se entienden si no es a través del cambio de mentalidad que supuso la Reforma y su idea de que el individuo es responsable de sus propios actos, y sólo de sus propios actos. Esta es una idea casi desconocida en el cristianismo romano y alto-medieval; pero que renace con San Francisco de Asís, Lutero y Calvino. Lo hace por caminos muy distintos –en realidad, nada tiene que ver la personalidad del primero con la de los otros dos– pero tiene un mismo origen en Jesucristo y su mensaje esencial de rechazo al fariseísmo. Pero estos procesos no sucedieron en el islam porque, pese a existir una sensibilidad religiosa similar expresada a través del sufismo, no había una base doctrinal a la que referirse. El problema no estaba en el Corán, un libro con pocas prescripciones normativas y, en cierto modo, espiritual. El problema estaba en los *hadices* y el desarrollo normativo de las escuelas coránicas que constituyen la esencia diaria de la práctica religiosa. Desde el momento en el que se reconoce la primacía de una ley religiosa sobre cualquier otra norma de conducta se entra en un juego en el que, con el tiempo, sólo se llega al conformismo. El conservadurismo se convierte en norma de conducta. Y la modificación de las normas es muy dificultosa. Volveremos sobre esto más adelante.

4.4 Mercados de capital

La preeminencia de la Ley sobre la propia conciencia genera problemas imprevistos. En primer lugar, eleva los costes de transacción. Es más económico y, sobre todo, más efectivo, dejar la seguridad en el ejercicio de los negocios a los propios negociantes que a una institución pública que haga cumplir las normas. Se ha atribuido la emergencia del capitalismo en Europa y Estados Unidos a la aparición del protestantismo y su “ética puritana”. El puritanismo combate el fraude en su mismo origen ya que los agentes económicos desarrollan sentimientos de culpa que les impide engañar a clientes y proveedores. La conciencia de pecar habría favorecido la emergencia del capitalismo al hacer a los hombres más honestos. La imagen del burgués protestante, serio, austero, fiable y un tanto aburrido, contrasta con la del burgués católico, dilapidador, pícaro, poco fiable y mucho más divertido. Donde llegaron los primeros los negocios prosperaron: las monedas no estaban cercenadas, las unidades de medida no estaban trucadas, las letras se giraban a banqueros con recursos, las mercancías eran lo que parecían, etc. La honradez en los negocios genera un ambiente de confianza que beneficia la inversión en nuevos productos y mercados de modo que, de forma inesperada, el puritanismo protestante termina siendo mucho más innovador.

¿Eran más confiables los hombres de negocio en la Europa protestante que en el Islam? Existe un modo imperfecto de acercarse a esta cuestión: comparar los tipos de interés. Si la morosidad es baja, los tipos de interés también lo son porque no es necesario cargar a los buenos prestatarios con los

desfalcos de los malos. Por supuesto, las circunstancias bajo las cuáles operaban los banqueros en el Islam y en Europa no eran exactamente las mismas. Pero sí que existía un mismo sustrato cultural y una gran semejanza en muchos negocios. En el Corán como en la Biblia el préstamo con interés estaba prohibido; pero tanto musulmanes como cristianos encontraron mecanismos para esconderlo bajo diversos instrumentos financieros. El negocio más atractivo de los mercaderes musulmanes era el mismo que el de los mercaderes cristianos: llevar especias de Este a Oeste. El ambiente político sí era muy distinto, pero no necesariamente peor en el Islam. La fortaleza del Estado y la incapacidad de la nobleza para constituir una clase social sólida no parecen, en principio, circunstancias favorables al desarrollo del comercio. Es cierto que las ciudades europeas gozaban de una libertad de la que carecían las islámicas. Pero eso no significa que las propiedades o los negocios de los comerciantes musulmanes estuviesen más amenazados que los de los cristianos. La inseguridad jurídica era algo más propio del mundo rural. Por lo demás, la presión fiscal, una forma de detracción de la propiedad individual, tampoco era necesariamente mayor. Es posible que lo fuera en el conjunto de los Estados musulmanes. De todos modos, tampoco el pago de impuestos es necesariamente contrario al comercio. En la medida en la que contribuye a la estabilidad institucional o a los negocios de los mercaderes puede ser muy beneficioso. En cualquier caso, en el Islam esa presión recaía fundamentalmente sobre los campesinos. En resumen, no hay razones claras para suponer que los tipos de interés en el Islam tuvieran que ser más elevados que en la Europa cristiana.

Pero lo cierto es que lo eran. Una vez más, el punto de inflexión parece situarse en el siglo XIV. Fue entonces cuando en Europa empezó a abaratare el precio pagado por el capital mientras que en el mundo islámico (y el resto del mundo) seguía siendo elevado y, a menudo, usurero. En realidad, hasta tiempos recientes no es posible encontrar tendencias claras en la evolución de los tipos de interés en los países islámicos. De modo casi automático, estos han sido más altos que sus equivalentes europeos en las mismas fechas y mercados. Sólo puntualmente, donde la actividad comercial era más intensa, es posible encontrar tipos relativamente bajos; pero no menores que los de Europa. Por ejemplo, en Surat, el gran puerto comercial de la India durante el Imperio mogol. Dicho sea de paso, en ese puerto, y en la India en general, la participación de comerciantes no-musulmanes era notoria. También eran relativamente bajos los intereses de los préstamos concedidos por los *awaaqf* de Bursa, el gran emporio de la seda del Imperio otomano. En todo caso, Surat y Bursa eran islas en medio de un pantano de tipos elevados. En Estambul superaban habitualmente el 20%. En Bengala los préstamos cobrados o pagados por la Compañía de las Indias Orientales Inglesa (EIC) rondaban el 12/18%. Y en Pune, al Sur de Surat, el 24%. Pero, además, los tipos excepcionalmente bajos de Bursa o Surat son más elevados que los existentes en Europa. Por ejemplo, los cobrados por los *awaaqf* de Bursa entre mediados del siglo XVI y comienzos del XIX se situaron entre el 11 y el 13%, marcando una leve tendencia al alza. Esto venía a ser el doble o el triple de los habituales en Holanda y otros países europeos. Una última observación sobre la que volveremos en el siguiente capítulo: el comercio internacional entre Europa y Asia durante la Edad Moderna era deficitario, por lo que se saldaba con salidas de metal precioso, normalmente plata americana, en dirección a Asia. Dicho de otro modo: los movimientos comerciales favorecían el abaratamiento del capital en los grandes Estados islámicos; sobre todo en la India.

Dado que los tipos de interés también eran elevados en China y otros países no-islámicos, quizás la cuestión que deba plantearse es por qué eran tan bajos en Europa, y no por qué eran tan altos en el Islam. En cualquier caso, aparentemente nada justifica que esta situación. Una posible explicación podría venir de la consideración social del préstamo. Aunque estuviera tolerado, la existencia de prescripciones claras contra el interés en los textos sagrados convertía al préstamo en una actividad poco respetable. Del mismo modo que cabe suponer que las actividades económicas toleradas pero mal vistas como la prostitución o el consumo de drogas tienen precios más elevados que las realizadas en un mercado libre, el préstamo podría tener un precio elevado porque no era socialmente respetable. También sería razonable esperar que la morosidad fuera mayor porque el impago estaba mejor visto (o menos mal visto) socialmente. El marco jurídico es importante para el desarrollo de cualquier actividad económica. Pero también lo es la actitud de la sociedad. En el fondo, el cumplimiento formal de la Ley supone un grado de exigencia muy corto. Lo verdaderamente útil es ir más allá, proporcionar información relevante, facilitar el servicio... en fin, reducir los costes de transacción que, en último término, permitirían la consolidación de mercados sólidos y transparentes.

4.5 Ciencia, arte, guerra y alfabetismo

El rigorismo legal tuvo consecuencias importantes y nefastas sobre otros campos de la vida social. La ciencia es uno de ellos. Como vimos anteriormente, entre los siglos VIII y XIII hubo una proliferación de científicos en campos muy diversos del saber. Sus aportaciones merecen distinta valoración. Unos se limitaron a desarrollar el pensamiento científico de la época grecorromana; otros fueron más allá y terminaron siendo considerados como los “padres” de determinadas disciplinas. En ocasiones, es posible encontrar un talento genial. Por ejemplo, en Al-Biruni, que midió con extraordinaria precisión el tamaño de la Tierra; un asunto que los europeos tardaron siglos en resolver (como es sabido, Cristóbal Colón descubrió América precisamente por no saber hacerlo). Es posible que esas aportaciones hayan sido sobrevaloradas por la coincidencia de ese período de esplendor con la catástrofe europea que siguió a las invasiones bárbaras. Pero en sí misma esta coincidencia no desmerece los logros alcanzados. Sin embargo, desde la conquista de Bagdad en 1258 las aportaciones científicas se vuelven esporádicas; y desaparecen por completo a partir del siglo XV. Desde luego, cuatro, cinco o seis siglos de investigación científica no pueden ser calificados como algo anecdótico. Pero lo que sí se puede afirmar es que ese esfuerzo ingente no tuvo continuidad en el Islam. Puesto que la ciencia es un proyecto de ámbito mundial tampoco puede decirse que todo fuera baldío. Los científicos europeos tomarían el relevo. Pero resulta desconcertante la muerte de ese foco del saber. Hasta bien entrado el siglo XX el Islam no ha generado ni un sólo descubrimiento o invención realmente valioso (con la posible excepción de la inoculación, un saber popular). Incluso hoy en día la producción científica atribuible a autores musulmanes –medida, por ejemplo, a través del número de artículos aparecidos en revistas científicas de prestigio– es muy baja. Se dice que es inferior a la de los científicos judíos.

Una primera pista para acercarnos a esta cuestión nos la ofrece el simple relato de la vida de esos sabios. Muchos de ellos tuvieron que enfrentarse a dificultades que no cabría esperar en hombres de ciencia; gente a la que, quizás erróneamente, o quizás no, suponemos demasiado ocupada en elevadas reflexiones como para perder el tiempo con asuntos mundanos. Sin embargo, normalmente los científicos musulmanes tuvieron que dedicar muchos esfuerzos a resolver cuestiones más urgentes que la investigación, como salvar la propia vida. Por ejemplo, el primero de los grandes filósofos musulmanes, Al-Kindi (801-873), sorteó difamaciones e intrigas hasta la avanzada edad de 60 años. Entonces el nuevo califa de Bagdad decidió atender las protestas de varios ulemas y ordenó que le propinaran públicamente 50 latigazos. Pasó el resto de su vida oculto a las miradas, sumido en una honda depresión. Al-Razi (865-925), el primer gran médico musulmán, perdió la vista por una brutal paliza ordenada por el emir de Bujara, que dispuso que le golpearan la cabeza con uno de sus libros hasta que se rompiera uno u otra. Precisamente en Bujara nació el filósofo, médico y astrónomo Avicena (980-1037), que a lo largo de su vida escapó de milagro de varias intrigas. En cierta ocasión los soldados fueron a buscarle a su casa en Hamadán (Irán). No le encontraron porque un amigo le avisó a tiempo, pero destruyeron su hogar. En otra ocasión fue encarcelado y escapó disfrazándose de sufí. Es una ironía que después de todo lo que pasó muriera al tratar de curarse a sí mismo de una dolencia intestinal. El físico y astrónomo Alhacén (965-c.1039), considerado el padre de la óptica moderna, tenía, como Avicena, un gran talento para el disimulo. Temiendo la ira del califa fatimí Al-Hakim por no poder satisfacer su último y extravagante capricho, regular el cauce del Nilo, consideró que lo más prudente era hacerse pasar por loco. Lo consiguió, pero precisamente por ello fue encerrado en su domicilio durante diez años, hasta la muerte del tirano. El resto de su vida la dedicó a sus investigaciones cerca de la mezquita de Al Azhar, en El Cairo. El filósofo Averroes (1126-1198) fue expulsado de Córdoba y recluido en la cercana Lucena por sus ideas religiosas. Asimismo, se ordenó que casi toda su obra fuera destruida. Por eso sólo se la conoce a través de las traducciones que se hicieron al hebreo y el latín en la llamada “Escuela de traductores de Toledo”. El que puede ser considerado como el último de los grandes pensadores musulmanes, ibn Jaldún (1332-1406), no sufrió persecución; quizás porque no era demasiado heterodoxo; o quizás porque era muy rico. Sea como fuere, sus obras fueron totalmente ignoradas hasta el siglo XIX, en que fue descubierto por pensadores occidentales como un sorprendente precursor de la sociología e, incluso, el marxismo.

En resumen, la vida de muchos de estos científicos fue muy difícil como consecuencia del rechazo que generaban sus opiniones, que a menudo fueron deliberadamente ignoradas u olvidadas. Por supuesto, no todos. Por ejemplo, Al-Juarismi (780-850) considerado con pleno derecho como el padre de la álgebra (esta palabra es una derivación del título de uno de sus libros) llevó una vida apacible en Bagdad. Otros, como Al-Biruni, tuvieron una vida complicada, cambiando de residencia muchas veces. Pero sus problemas no procedían de sus ideas sino de la inestabilidad política de la región y la época en la que vivieron. Por otro lado, tampoco se puede ignorar que otras sociedades han dado sobrados ejemplos de intolerancia y estupidez con sus hombres de ciencia. Galileo fue obligado por la Iglesia a reconocer que el Sol giraba alrededor de La Tierra. Y tuvo suerte en comparación a Miguel Servet, que acabó sus días en una hoguera preparada por Calvino y sus feligreses ginebrinos. Pero con toda su estupidez, ignorancia y horror, hay una diferencia fundamental entre las dos sociedades: en Occidente la opinión correcta se acabó imponiendo.

Y así sucedió incluso cuando todos los elementos estaban en contra. La discusión sobre el sistema heliocéntrico es ejemplar. La teoría de Nicolás Copérnico según la cual La Tierra y los planetas giraban alrededor del Sol se oponía expresamente a un pasaje del Antiguo Testamento. Por mera precaución Copérnico la presentó en forma de opúsculo y como un divertimento matemático para astrónomos aburridos. Su obra definitiva sería publicada póstumamente. El rechazo de la Iglesia fue inmediato. Con todo, pronto un número creciente de astrónomos se dio cuenta de que aquellas ideas eran algo más que un simple juego. Galileo y Kepler defendieron el sistema heliocéntrico. Y desde Newton nadie lo ha vuelto a poner en duda. Hay un detalle interesante que se suele pasar por alto: con los conocimientos disponibles en la época de Copérnico, Galileo y Kepler la teoría heliocéntrica era bastante discutible desde una perspectiva estrictamente científica. De hecho, algunos de los argumentos esgrimidos por Galileo, como todo lo relativo a las mareas, eran falsos. Así pues, la Iglesia tenía razones muy sólidas para condenarle. Aquella teoría no sólo era herética; además tenía todo el aspecto de ser falsa, una burda estafa. Pese a todo, esa extraña y aberrante teoría siguió siendo discutida durante dos siglos, hasta que, por la fuerza de las nuevas observaciones astronómicas, acabó imponiéndose.

Una historia semejante no se encuentra en el Islam. Muy al contrario, la línea de pensamiento filosófico que acabó imponiéndose era decididamente contraria al pensamiento científico, con lo que cualquier interpretación que contradijera la Tradición era rechazada sin someter a consideración los argumentos a favor o en contra. El debate científico murió. Esa corriente filosófica es conocida como *asharismo* o escuela *asharí*. Fue fundada por Abu Al-Hasan Al-Ashari, pero su principal referente fue el filósofo persa Abu Hamid Mohamed Al-Gazali (1058-1111) conocido en Occidente como Algazel. De modo semejante a como la Sunna se definió por su rechazo a la Chía, en materia científica y filosófica el pensamiento de Algazel y los *asharíes* se definió por su oposición a los *mutazalíes*, otra escuela de pensamiento que, como Santo Tomás de Aquino y casi toda la filosofía medieval europea, defendía la compatibilidad entre la razón y la religión. Hay que observar que durante mucho tiempo los *mutazalíes* representaron la ortodoxia. Fueron el grupo dominante durante el califato de Al Mamun (813-833), un período particularmente brillante para la ciencia y el arte islámico. Su influencia se prolongó durante varias generaciones. Pero al final sólo conservaron algunas posiciones dentro del chiismo.

Aún más significativo: el mismo Algazel parece haber estado muy cerca de los postulados *mutazalíes* en su juventud y en los últimos años de su vida. Sin embargo, lo que ha quedado de su obra es su doctrina *asharí*; la misma que, por ejemplo, sostenía ideológicamente a los almohades en España. La idea central era que todo tenía su causa directa en Dios. Por ejemplo, si una piedra se sumerge en un estanque no es porque su densidad sea mayor, sino porque en cada ocasión en la que la arrojamus Alá decide que se sumerja en el agua. En otras palabras: no es que Al Gazali (o el Algazel que quedó) tuviera concepciones científicas erróneas; directamente rechazaba la ciencia como vía de conocimiento. Puede parecer sorprendente, pero semejante modo de pensar sigue siendo válido para los postulantes de una educación verdaderamente islámica. Una conclusión interesante de este planteamiento es que, en rigor, cualquier previsión es incierta, pues Alá siempre puede cambiar de opinión. En resumen, lo que la

Tradicón estableció como correcto parece haberse impuesto a lo que los científicos descubrían con sus observaciones.

Pero la ciencia no fue la única víctima de este ambiente intelectual. Las prescripciones religiosas, la falta de seguridad y el duro sistema tributario también restringieron el desarrollo de las artes; aunque quizás sea más correcto decir que la prosperidad de algunas de ellas fue la consecuencia del declive de otras. La arquitectura y las artes decorativas son un buen ejemplo. Hasta una época reciente en el Islam se ha otorgado un lugar preferente a la ornamentación interior de espacios privados con motivos geométricos. Detrás de ello ha habido tres factores: 1º la necesidad de separar el espacio interior entre una zona pública y masculina, y otra privada y femenina. 2º la necesidad de preservar la intimidad de los moradores de la casa. 3º la prohibición de recurrir a motivos antropomórficos o animales. El interés por la decoración quizás explique porque, en general, las obras de edificios públicos civiles no han sido muy grandiosas. El palacio Topkapi en Estambul sorprende por su relativo pequeño tamaño. No dejan de ser un conjunto de estancias de una o dos plantas en las que durante cuatro siglos vivieron los monarcas de uno de los imperios más grandes del mundo. Fuera de algunos caravansares y palacios reales no existen demasiados ejemplos de gran arquitectura pública no religiosa (en este sentido, el bellissimo Taj Mahal resulta difícil de catalogar; estrictamente es un mausoleo). Hay una relativa escasez de casas de mercaderes lujosas. Por supuesto, en el Islam había comerciantes; y, como hemos visto, eran un grupo social relativamente privilegiado. Pero estos parecen haber sido reuuentes a exteriorizar su riqueza en las fachadas de las casas; al parecer, por temor a despertar las ambiciones de gobernantes o ladrones. El mismo Corán señala que no es piadoso hacer ostentación de la riqueza. Pero la Biblia y la Iglesia dicen cosas semejantes, lo que no ha impedido a muchos cristianos hacer alarde de vestimentas, joyas y grandes mansiones. La relativa excepcionalidad de la gran obra civil es relevante porque la construcción es un motor de la economía. Y también porque es el banco de pruebas en el que se ensayan técnicas diversas. Las posibles asociaciones son muchas, y las aplicaciones imprevisibles. La trayectoria de una bala de cañón es una parábola, como también lo es la curva de equilibrio de un arco ojival (que, por cierto, quizás llegó a Occidente desde Palestina, traído por los cruzados).

Otra de las vías a través de las cuales el Islam perjudicaba la innovación y creatividad era la prohibición, más o menos ignorada, de la representación de hombres o animales. Un hadiz recuerda a pintores y escultores que el día del Juicio Final serán conminados a que den vida a sus creaciones, lo que, obviamente, no podrán hacer. A partir de aquí la doctrina se ha dividido entre el rechazo absoluto a cualquier representación de hombres y animales, y la autorización de, incluso, la de otros dioses; así como todas las posiciones intermedias imaginables. En cualquier caso, el desarrollo de las artes plásticas en el Islam ha sido mucho más pobre que en Occidente o China. No se trata sólo de un problema de producción artística, sino de calidad. Por ejemplo, en el tratamiento de la perspectiva. En la pintura romana, bizantina y árabe las figuras se representaban en planos yuxtapuestos. Y lo mismo sucedió en la pintura cristiano-occidental hasta comienzos del siglo XIII, cuando Giotto empezó a hacer composiciones con una perspectiva lineal. Desde entonces los progresos fueron constantes. La perfección técnica alcanzó un grado difícilmente superable ya en el siglo XVII con el uso de cámaras oscuras en la pintura flamenca con objeto de reproducir fielmente la luz y superar la perspectiva lineal. Pero nada de esto sucedió en el Islam donde las formas siguieron pegadas al plano hasta la misma colonización. Sobre todo, resulta llamativo que no se imitasen los modelos europeos. Quizás la falta de reconocimiento de un arte sobre el que recaía cierta sospecha (cuando no la prohibición) impidió hacer grandes progresos. El coste del pobre desarrollo de las artes plásticas en el Islam pudo haber sido enorme, pero también es muy difícil de medir. La pintura y la escultura estimulan la creatividad. Es significativo que muchos de los grandes inventores, filósofos o políticos de Occidente hayan tenido una sensibilidad artística más o menos acusada. Son muchos los caminos en los que se encuentran el pensamiento artístico y el científico. Sea cual fuere su importancia, muchas de esas conexiones mentales se cerraron.

Algo semejante se puede decir de otras disciplinas artísticas. Por ejemplo, el teatro. Lo que se puede decir al respecto es poco más que nada. Pese a que el Islam era uno de los herederos de la civilización grecorromana y, por tanto, de Esquilo y Aristófanes, los árabes no desarrollaron el teatro en absoluto, y murió sin pena ni gloria (aunque siempre hubo titiriteros ambulantes). Quizás las tablas sean un terreno demasiado peligroso para una mentalidad conservadora; al fin y al cabo, su esencia es la

provocación. Pero precisamente el teatro es importante porque actúa como revulsivo para la sociedad. Seguramente por eso la música no ha tenido cortapisas serias, salvo cuando se dramatiza en la ópera. Es notable observar cómo ésta existe en prácticamente todas las civilizaciones. En dos de ellas, la occidental y la china, ha tenido tanta importancia que ha sido un campo de batalla político.

Con todas estas limitaciones no es extraño que los grandes pensadores musulmanes hayan destacado en campos especulativos, como las matemáticas. Por la misma razón la más querida de las artes árabes ha sido la poesía. Pero especulativas o no, la ciencia y el arte islámicos siguieron haciendo progresos hasta, aproximadamente, el siglo XV. Entonces se detuvieron. Claro que cabe preguntarse hasta qué punto la ciencia realmente es importante. Por supuesto, hoy en día nadie discutiría que sin investigación científica ninguna nación puede prosperar. Pero esta afirmación no es tan evidente si consideramos a la ciencia como algo distinto de la técnica. El gran debate científico de los siglos XVI y XVII en Europa, el surgido alrededor de la Teoría heliocéntrica de Copérnico, no tuvo aplicación práctica alguna en su época. Incluso hoy en día ninguno de nosotros sería más o menos feliz si descubriera que, al revés de lo que piensa desde pequeño, resulta que La Tierra no gira alrededor del Sol. Lo mismo puede decirse de casi toda la producción científica de todos los tiempos, incluida la islámica de los siglos VIII a XV. Por ejemplo, los extraordinarios avances de matemáticos de la talla de Al-Juarismi no tienen aplicación práctica en el mundo normal. Habitualmente la gente no dedica su tiempo a resolver sistemas de ecuaciones. Y tampoco lo hacían los grandes genios. Con honrosas excepciones, todos los inventores de la Edad Moderna, e incluso de la primera mitad del siglo XIX, no sabían nada de metodología científica. El concepto de falsabilidad no fue formulado hasta el siglo XX. Y puede decirse que de matemáticas sólo sabían lo más básico. Quienes realmente pusieron su grano de arena en el crecimiento económico eran inventores o, más bien, “hacedores de experimentos” cuyo principal o único método científico era la prueba y el error.

Quizás el progreso científico no sea tan importante como lo que hay detrás de él. Una sociedad que se preocupa por indagar sobre el origen de las cosas es una sociedad que puede cambiar. La curiosidad, o simplemente la imitación de lo ajeno, son fundamentales para el progreso. Lo más sobrecogedor del atraso en el que se hundió el Imperio otomano era su increíble indiferencia ante los avances realizados en Europa en materias no sólo científicas, sino de cualquier orden. Existen infinidad de testimonios que revelan cómo los turcos, a pesar de tener un conocimiento directo de esos avances, apenas tuvieron interés en imitarlos. Artefactos extraños como relojes mecánicos, lentes para la vista, o instrumentos de navegación fueron observados con espléndida indiferencia, desconfianza o desprecio. Muy pocas veces se hizo algún tímido esfuerzo por copiarlos.

Lo sucedido con la imprenta no sólo es representativo del estancamiento cultural del mundo islámico. En sí mismo constituye una de las razones de ese estancamiento. Al margen de los precedentes orientales, la primera imprenta moderna fue fabricada por Johannes Gutenberg hacia 1449, cuatro años antes de la conquista de Constantinopla por los turcos. En realidad, Gutenberg no parece que inventara nada; sólo introdujo mejoras sobre máquinas que se venían perfeccionando desde hacía tiempo. La imprenta era una invención casi inevitable a mediados del siglo XV, de modo que Gutenberg sólo fue el primero en verla. Eso explica porque su difusión fue tan rápida. Cuando murió en 1468 (por cierto, arruinado) prácticamente casi todos los grandes y pequeños países europeos contaban con algún taller de impresión de libros. Por supuesto, España no fue una excepción. Algunas imprentas pertenecían a judíos, que a raíz del decreto de expulsión de los Reyes Católicos huyeron a Estambul y Tesalónica, donde, ya en 1494 volvieron a imprimir libros. Pero no en árabe, persa o turco. Las autoridades otomanas no les permitían hacerlo porque veían inaceptable que el Corán fuese un libro impreso accesible al gran público. Aquellas imprentas turcas siguieron editando libros con caracteres latinos; y, obviamente, en el idioma que conocían sus dueños: castellano sefardí. Por grande que haya sido la difusión de la lengua de Cervantes en el mundo no parece probable que hubiera muchos turcos familiarizados con ella (o con la de Moliere o Shakespeare). La edición de libros impresos en el Imperio Otomano murió.

Sólo a comienzos del siglo XVIII las cosas empezaron a cambiar. Tras la derrota de los turcos en el segundo sitio de Viena y la pérdida de Hungría las clases dirigentes empezaron a sentir interés por

Occidente. En 1727 un húngaro nacido en Transilvania y convertido al Islam con el nombre de Ibrahim Muteferrika solicitó permiso para construir una imprenta y editar libros en Estambul. De nuevo los ulemas se opusieron, pero esta vez la limitación fue menos severa pues sólo se prohibieron los de temática religiosa. No obstante, hasta su muerte en 1745 Muteferrika sólo publicó 17 trabajos, con 23 libros de unas 500 a 1.000 copias. La mayoría de ellos eran históricos, pero también había tres sobre el lenguaje, otros tres científicos, y un atlas mundial que fue muy comentado en su época. No hay comparación posible entre esta minúscula producción y la occidental de esos mismos años. Consideremos otros dos casos. Primero, la España que quedó tras Rocroi, paradigma del oscurantismo y la miseria. Pese a todo, la edición de libros siempre fue un negocio relativamente boyante. En los mismos años en los que Muteferrika hacía modestísimas ediciones de exquisitos mapamundis y libros de historia, el número de ejemplares que se habían publicado del *Quijote* era descomunal; y lo mismo se puede decir de muchas otras obras literarias. Por supuesto, sólo una minoría de la población sabía leer; y muchos menos eran los que leían y compraban libros. Pero esos pocos españoles eran un mercado mucho más potente que todo el Imperio otomano. La segunda comparación son las colonias inglesas de lo que luego serían los Estados Unidos. Sus habitantes, a menudo indeseables puritanos huidos de la civilizada Inglaterra, eran quizás la población más alfabetizada y aficionada a la lectura del mundo. Lo interesante es que, en términos de bienestar material, las diferencias entre España, las colonias americanas, y Turquía no eran tan grandes. Sin entrar en detalles puede decirse que hacia 1700 los tres países eran pobres. Y en los tres, aunque de distinto modo, los estamentos religiosos –ulemas, Iglesia Católica e iglesias protestantes– impusieron severas restricciones al desarrollo de la cultura. Sin embargo, la demanda de libros y, en fin, de cultura, era muy distinta. Excepcional en Estados Unidos, mediana en España, ínfima en Turquía.

Así pues, hasta el siglo XVIII o XIX el desarrollo de la ciencia, el arte o la cultura en general tuvo que arrostrar las restricciones impuestas desde la religión. Pero no eran prohibiciones sobre cuestiones fundamentales. Más bien, estamos ante normas palaciegas inspiradas por ulemas retrógrados; o, simplemente, por un ambiente general hostil. Las políticas reformistas que se iniciaron en el siglo XVIII acabaron con esas prohibiciones. Pero hasta entonces el Islam fue una civilización renuente a cualquier forma de pensamiento crítico. El problema último no era lo que una u otra norma pudiera decir sobre cada campo. Más bien, era una actitud según la cual todo puede y debe estar regulado de acuerdo a normas que son perfectas e inmutables. Las palabras atribuidas al Profeta en un hadiz son extraordinariamente reveladoras: “Lo peor de todo son las novedades. Cualquier novedad constituye una innovación; cualquier innovación es un error; y cualquier error conduce al fuego del infierno.” Los hadices como otros textos sagrados deben ser contemplados con prudencia. Su interpretación ha sido realizada por las escuelas jurídicas que señalan los casos concretos en los que deben o no aplicarse. Pero este hadiz es relevante no tanto por su aplicación concreta como por lo que de él se desprende: un conservadurismo intransigente.

4.6 Cambio político y rigorismo legal

No disponible en esta visualización

5.- Occidente y el Islam

5.1 De la Reconquista a las cruzadas

No ha habido un solo siglo de la historia del Islam en el que musulmanes y cristianos de Occidente no hayan guerreado. Sin embargo, pocas veces, si es que alguna, han hecho de esos enfrentamientos el centro de sus ambiciones territoriales o de otro tipo. Si el mayor desprecio es no hacer aprecio, es muy evidente que los dos contendientes llevan siglos despreciándose. Los verdaderos enemigos, aquellos que han ocupado la mayor parte de sus fuerzas, estaban en otros lugares.

Ante todo, los musulmanes han hecho la guerra contra ellos mismos; con constancia, con saña y con eficacia. Y exactamente lo mismo se puede decir de los cristianos. En segundo lugar, musulmanes y cristianos han guerreado contra muchos pueblos a los que convencionalmente denominamos bárbaros: sajones, húngaros y vikingos en Europa; bereberes, turcos y afganos en el Islam; y en los dos casos (aunque mucho más los musulmanes), mongoles. Todos esos pueblos se convirtieron a la fe de aquellos contra los que lucharon. En tercer lugar, musulmanes y cristianos han hecho la guerra a otras civilizaciones. Europa guerreó con mayas, aztecas e incas en América, con muchos pequeños reinos en África e Indonesia, y con China ya en el siglo XIX. La mayor parte de estos conflictos fueron breves y victoriosos. El Islam mantuvo enfrentamientos largos y casi continuos con dos grandes civilizaciones, la bizantina, desde su mismo origen hasta 1453, y la india, desde el siglo VIII hasta la colonización británica. Indudablemente venció en el primer caso; y no se puede decir que fuera derrotado en el segundo. En comparación a todo lo anterior, los enfrentamientos directos entre el Islam y Occidente son poco importantes. Sólo en tiempos recientes, y sólo en el Islam, explican una parte considerable de sus respectivas historias.

En realidad, sólo ha habido una guerra realmente prolongada entre cristianos occidentales y musulmanes: la Reconquista. Pero España no dejaba de ser una región periférica y poco importante tanto para los cristianos como, sobre todo, para los musulmanes. Eso sí: fue un enfrentamiento muy largo, sólo comparable al que el Islam mantuvo con Bizancio. En 711 los árabes cruzaron el estrecho de Gibraltar al mando del general bereber Tarik ibn Ziyad. En tan sólo siete años se hicieron con toda la península, e incluso intentaron el asalto a Francia, siendo derrotados en 732 en Poitiers por Carlos Martel. Pero antes incluso de esa batalla, cuya importancia probablemente se haya exagerado, en Asturias se configuró un reino cristiano que hacia el 800 cubría todo el territorio situado al Norte del Duero. En los Pirineos se formaron otros núcleos de resistencia. Desde esas bases, y muy lentamente, la frontera entre la Cristiandad y el Islam fue avanzando hacia el Sur. La entidad política que conocemos como Al-Ándalus se definió por exclusión. Sería el territorio peninsular no controlado por los cristianos o que podría calificarse como "tierra de nadie"; más o menos, todo lo situado al sur del Sistema Central y del río Ebro, alrededor del 60% de la Península Ibérica. Allí se encontraban las regiones más áridas y, por eso mismo, sus correspondientes desiertos demográficos. Sólo Andalucía y algunas comarcas del Levante parecen haber albergado una población numerosa. El Norte, mucho más húmedo, casi con toda seguridad debió albergar una población rural más densa como sería de esperar de un territorio con un suelo agrícola más feraz. Sin duda, su población urbana era muy inferior. Pero tampoco en Al-Ándalus ésta debió suponer más del 15% del total. Así pues, desde el siglo IX o X los emires de Córdoba tuvieron que hacer frente a la amenaza de unos reinos cristianos que, en conjunto, no eran mucho menores que el propio emirato, y que contaban con tanta o más población. La Reconquista sería la historia de ese asedio. Lo sorprendente es que bajo semejantes circunstancias la guerra durase tanto.

La diferencia demográfica tenía otro significado. El Norte estaba casi completamente poblado por cristianos. Es incierto todo lo que se pueda decir del Sur, pero lo más razonable es suponer que nunca fue mayoritariamente musulmán, excepto en su fase final. Hay muchos indicios al respecto, como el mantenimiento de lenguas romances en Al-Ándalus o la poca entidad de las revueltas de los musulmanes de Andalucía Occidental, cuando aquel territorio pasó a ser gobernada por los reyes

cristianos. Lo que dicen los primeros censos fiables es que la población musulmana de Castilla excluida Granada era muy pequeña. Menor que la de judíos que formaban una minoría más gruesa en el reino nazarí. Salvo que supongamos que la Reconquista fue el más silencioso de los genocidios de la Historia, todo sugiere que el islam no penetró demasiado en el ámbito rural. O, quizás, que las poblaciones campesinas del Sur de España mantuvieron creencias mixtas o una fácil propensión a cambiar de una fe a otra. Es difícil saberlo porque la conversión religiosa parece haber sido el último paso de una cadena de abandonos culturales, incluido el de la propia lengua. Sea como fuere, la Reconquista acabó con un mundo, el Islam español, que se definió por no ser musulmán, sino una yuxtaposición de culturas diversas. Desde una perspectiva religiosa, cristiana, musulmana y judía. Desde una perspectiva cultural, árabe y latina.

Dado el relativo pequeño tamaño de la Europa cristiana en la Edad Media, la recuperación de esos territorios para la Cristiandad aún tuvo alguna importancia. Por entonces las conquistas de las principales ciudades españolas eran celebradas al Norte de los Pirineos. Incluso se organizó alguna cruzada. Pero, lo cierto es que, más allá de los gestos, la contribución efectiva de la Europa transpirenaica a la Reconquista fue minúscula. Los pocos caballeros que viajaron a España crearon tantos problemas que terminaron siendo una carga antes que una ayuda. La participación popular de los europeos no fue ni remotamente comparable a la que despertaron las cruzadas hacia Tierra Santa. En resumen, España era vista como un frente secundario de guerra; importante por su proximidad al centro de Europa, pero por poco más. Para el conjunto del Islam la pérdida de aquel lejano país fue aún menos relevante. En parte, porque fue paulatina; pero también porque Al-Ándalus sólo era un pequeño pedazo del gran Islam. Al contrario que en el Norte cristiano, la contribución exterior al esfuerzo de guerra fue notable. De hecho, la Reconquista podría haber terminado hacia el siglo XII si los musulmanes del Norte de África no hubiesen venido en auxilio de sus hermanos de la Península. Pero esa ayuda no sirvió para revertir las conquistas. Por ejemplo, en dos ocasiones, tras las batallas de Sagrajas (1086) y Alarcos (1195) los musulmanes estuvieron en condiciones de tomar Toledo. Pero desaprovecharon esas oportunidades porque surgieron otras urgencias políticas más al Sur. En realidad, todo ello pone de manifiesto lo difícil que les resultaba participar de un esfuerzo colectivo como la defensa frente al enemigo cristiano.

En realidad, no parece que los árabes hayan puesto un gran empeño en esas empresas. Por lo menos hasta el año 1000 el emirato o califato de Córdoba fue una entidad política más sólida que el débil reino carolingio de Francia, en rápida desintegración desde el siglo IX. Pero durante los siglos VIII, IX y X a los árabes les bastó con realizar incursiones de castigo al Norte del Duero o del Ebro, y tomar algunas islas –las Baleares, Córcega, Cerdeña y Sicilia– y bases –Toulon– con propósitos semejantes a los que tenían las razias de tierra. ¿Por qué no llevaron su conquista más allá? En parte, por la amplitud de las ya realizadas. También por las dificultades de la empresa. La resistencia de los territorios del Norte peninsular y las constantes revueltas de los cristianos de Al-Ándalus centraban los esfuerzos bélicos. Además, la propia fragmentación política dificultaba todas las operaciones. Pero hubo un factor adicional que tampoco debe pasarse por alto: la empresa no tenía demasiado interés. Hasta el siglo XI en la Europa medieval no había grandes ciudades, ni comercio, ni riquezas, ni nada por lo que mereciera la pena combatir. Y, por cierto, tampoco la gente. Sin entrar en mayores detalles, la opinión que los musulmanes tenían de los europeos era muy mala. Para los escritores de la época Europa era un continente bárbaro en el que sus habitantes practicaban una religión de Libro inferior al islam. Las descripciones que realizaban de los europeos coinciden en señalar el aspecto grosero, torpe y violento de sus costumbres. Era opinión general que las inconveniencias del clima explicaban ese carácter arisco (de modo que, dentro de lo malo, los españoles eran de lo más tolerable). En resumen, Europa era un continente frío y lluvioso, poco apto para el modo de vida árabe y, en general, para cualquier buen modo de vida. Sólo tenía interés como proveedor de esclavos y metal.

La mala opinión que los musulmanes tenían sobre los cristianos se vio reforzada durante las cruzadas. Visto con perspectiva, lo más llamativo de aquella sucesión de campañas no fue la sangre derramada, que fue mucha, sino lo disparatado de todo el proyecto. Los cristianos no se lanzaron a la guerra después de hacer un frío análisis económico en el que ponderaron prudentemente riesgos y oportunidades. Lo hicieron por fe: Cristo vivió y murió en Tierra Santa, y era intolerable que los Santos

Lugares fuesen profanados por infieles, o que individuos como el califa Al-Hakim destruyesen la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén. En el imaginario colectivo Palestina estaba muy cerca de los corazones de los europeos. Pero sobre el terreno aquél era un mundo tan distante de Europa como lo pudieran ser Basora, Senegal o Malaca. Los cruzados pronto descubrieron que la recuperación de aquel territorio no podría justificarse por la liberación de los cristianos del yugo musulmán, pues estos eran pocos y, en su mayor parte, no católicos (y, al parecer, recelosos de los europeos). Así pues, el entorno humano era hostil. Pero quizás no tanto como la propia naturaleza: muchos de los cruzados no murieron en combate, sino por el paludismo.

Lo sorprendente fue que, contra toda lógica, las expediciones europeas tuvieron bastante éxito pues lograron mantener la presencia cristiana en aquel lugar durante casi dos siglos. Ante todo, fue una simple cuestión de suerte. En las décadas anteriores a las cruzadas el Califato de Bagdad había perdido el control del territorio. Los débiles emiratos sucesores estaban más ocupados en sus propias riñas que en aquella lejana amenaza venida de Poniente. Y tenían razón para pensar así. Llegar por mar a Tierra Santa podía resultar más o menos fácil; pero hacerlo por tierra a través de Anatolia era casi imposible. No tuvo nada de extraño que la primera de aquellas expediciones, la cruzada popular de Pedro el Ermitaño, terminara en una atroz matanza. Sin embargo, los cruzados volvieron a intentarlo y acabaron fundando varios Estados cristianos con nombres tan sugerentes como Condado de Edesa, Principado de Antioquia o Reino de Jerusalén. Este éxito inicial debe mucho al “factor sorpresa” y al empleo de una brutalidad fuera de lo común. La toma de Antioquia y Jerusalén en 1098 y 1099 se saldó con el asesinato de casi todos sus habitantes. Por supuesto, en cuanto aparecieron nuevos y fuertes Estados musulmanes, como los formados por Nur al-Din y su sucesor Salah al-Din Yusuf —el célebre Saladino, fundador de la dinastía ayubí—, los reinos cristianos se replegaron a la costa. La resistencia se prolongó allí gracias a la protección que ofrecían las murallas de algunas ciudades y el apoyo de las flotas italianas. Las cruzadas tuvieron consecuencias positivas y no desdeñables en la propia Europa, pero en la memoria de los árabes no dejaron más huella que aquellas fortalezas imposibles y el recuerdo de una larga retahíla de crímenes.

Pero ni todos los cruzados eran iguales, ni eran del todo indiferentes al Islam. Algunos incluso mostraron una notable capacidad diplomática. El caso más comentado, y exagerado, fue el de Ricardo Corazón de León, cuya biografía es mucho menos atractiva que el retrato que nos ha dejado la, por otro lado, fantástica historia de Robin Hood. Mucho más interesante es el caso del emperador Federico II Hohenstaufen. Sin contar con la autorización del Papa, que le había excomulgado y declarado “Anticristo”, organizó su propia cruzada. Fue la sexta, y ha pasado a la Historia por ser la más pacífica y una de las que tuvo mejor resultado. Federico II hizo todo lo posible por llegar a un acuerdo con el sultán ayubí de Egipto. Las negociaciones se vieron facilitadas por el hecho de que hablaba árabe (y otras ocho lenguas; fue conocido como “Stupor mundi”) y sentía una gran admiración hacia la cultura árabe. Además, envidiaba del emir egipcio que no tenía que cargar con un poder religioso hostil. Se le atribuye una sentencia que podría resumir su talante: “El mundo ha sido engañado por tres impostores: Moisés, Jesucristo y Mahoma”. Sean cuales fueren sus verdaderas creencias, Federico II logró proclamarse rey de Jerusalén, recuperó algunas villas de valor simbólico para los cristianos, como Belén y Nazaret, y consiguió que los peregrinos cristianos de Europa pudiesen acceder a Tierra Santa.

Sin duda, Federico II era una *rara avis*; pero no era el único cristiano que admiraba la civilización islámica. Como él, muchos imitaron los modos, las costumbres o las invenciones árabes. Entre estas últimas, el azúcar, el arco de ojiva y los molinos de viento, que llegaron a Europa desde Levante. También lo hizo la moderna numeración árabe, aunque no exactamente desde el mismo lugar. En este caso, el propagandista de las cualidades de la contabilidad basada en el 0 y los nueve primeros números naturales fue Leonardo de Pisa (c. 1170 - c. 1250), también llamado Fibonacci, un hijo de mercaderes de la ciudad que, más que cualquier otra, había combatido a los musulmanes. Fibonacci conoció de primera mano esa nomenclatura porque viajó a Egipto, Siria y el Norte de África. En su primer destino, Bugia, Argelia, aprendió los números árabe-hindúes. A su regreso, con sólo 32 años, escribió un tratado, el *Liber Abaci*, en el que explicaba y demostraba sus ventajas (por otro lado, evidentes) sobre el antiguo sistema de numeración romano. Pero hizo algo más: descubrió la que hoy es conocida como serie de Fibonacci, una sucesión de números que guarda una estrecha y sorprendente

relación con el número ϕ , el llamado número (o sección, o proporción) áureo (o divino). El hecho es significativo porque fue la primera vez desde el Imperio Romano en la que los europeos hicieron una aportación reseñable a las Matemáticas. Los cristianos estaban empezando a copiar muchas de las cosas que los infieles sabían hacer mejor que ellos; e incluso mejoraban lo que copiaban. Y no sólo saberes teóricos, sino también otros más prácticos. Por ejemplo, modificaron los molinos de viento que vieron en Palestina para que pudieran orientarse según las cambiantes corrientes de aire de la Europa Atlántica.

Es igualmente significativo que la numeración árabe no fuera un resultado colateral de la guerra, sino del comercio. Antes del año 1000 las incursiones de los sarracenos desde el Norte de África habían dificultado considerablemente el tráfico marítimo entre Europa y Oriente; que, de todos modos, estaba en una situación crítica como consecuencia de las invasiones bárbaras. Con todo, algunas ciudades del Sur de Italia, como Amalfi y Gaeta, así como Venecia, reanudaron los tráficos. Hacia el siglo XI la armada de otra ciudad italiana, Pisa, expulsó de forma definitiva a los sarracenos de Córcega y Cerdeña. Estas guerras navales no sólo perseguían librar a habitantes de las ciudades costeras de la amenaza de los piratas, sino también hacerse con el comercio con los Imperios bizantino, fatimí y ayubí. Y esa misma finalidad explica la participación de Pisa, Venecia y Génova en las cruzadas. De hecho, hacia el siglo XII las dos últimas habían creado sendos “imperios”. Aquí el uso de las comillas es imprescindible. Estos imperios tienen poco que ver con lo que normalmente se conoce como tal. En términos territoriales, es decir, en kilómetros cuadrados de tierra, los imperios veneciano o genovés no eran más grandes que la República de Florencia o el Reino de Granada. Se extendían a lo largo de muchas pequeñas plazas e islas del Mediterráneo. Esas posesiones servían como base de operaciones para unas flotas que dominaban el mar (en la medida, claro está, en la que el mar se puede “dominar”). Aunque no siempre era importante o necesario el control político. En algunas ciudades, como Constantinopla, venecianos y genoveses se limitaron a levantar su propio barrio “franco” (es decir, cristiano) bajo la protección de las autoridades locales. Éste fue un modelo de imperio que imitarían los portugueses unos siglos más tarde.

5.2 El Turco, Portugal y la Ruta de las Indias

No disponible en esta visualización

6.- Conclusiones

En los últimos tiempos el Lejano Oriente se ha convertido en un objeto preferente de investigación de la Historia Económica. La pregunta a la que muchos investigadores tratan de responder es: ¿por qué la Revolución industrial surgió en Europa y no China? Aquella milenaria civilización tenía muchas ventajas sobre Occidente en aspectos capitales que la debieran haber permitido dar ese salto. Si esto no sucedió fue porque, al margen de lo que hicieran los europeos, algo falló en China. Identificarlo constituye una tarea complicada y fascinante. Pero en el Islam los problemas de investigación histórica son muy diferentes. Encontrar qué cosas funcionaban mal es relativamente fácil; lo difícil es discriminar. Desde el siglo XV o XVI no había ningún campo crítico del desarrollo en el que el Islam no sólo estaba por detrás de Europa, sino también de China o Japón. Se había perdido el impulso de los primeros tiempos. Los musulmanes vivían bajo autocracias militaristas en las que la curiosidad científica o de cualquier otro orden había muerto, la opresión de las clases poderosas sobre los campesinos era extenuante, y el comercio y las ciudades eran esencialmente iguales a las de un milenio atrás. Así pues, desde la perspectiva del historiador económico el problema no consiste en buscar la piedra filosofal del atraso, sino en no perderse en él.

Las tareas que esto exige, ordenar, clasificar y enumerar, son cosas que los historiadores hacemos fácilmente y sin consideración alguna a nuestros pacientes lectores. En nuestras manos la Historia se convierte en un relato de cómo una pluralidad de factores interactúan entre sí de modo que, con distintos retardos, se generan otra pluralidad de consecuencias que se convierten en los factores condicionantes de otros procesos... y así *ad infinitum*. Si la Historia es una ciencia (quizás no lo sea) desde luego no puede ser esto. Un modelo científico es una simplificación de la realidad que persigue hacerla comprensible. En otro caso, ¿de qué serviría? La Historia de una civilización tan extensa y diversa como el Islam no se puede reducir a dos centenares de páginas. Pero sí es posible elaborar una interpretación razonable sobre su trayectoria en el largo plazo que maneje un número manejable de variables.

La que se hace en este libro podría resumirse de este modo: Desde el primer momento el Islam se configuró como una civilización construida sobre una religión, el islam, fundada sobre la revelación a un profeta, Mahoma. De aquella época quedaron unos textos sagrados, el Corán y los hadices, que fueron la base para un desarrollo normativo muy prolijo. Parte de su contenido favorecía el comercio y el desarrollo económico en general, pero también le imponía serias trabas. Durante un tiempo éstas no fueron importantes o pudieron ser soslayadas mediante “argucias jurídicas” y todo tipo de interpretaciones de los textos sagrados que, manteniendo su carácter sacro, daban satisfacción a las demandas de los comerciantes y la gente corriente. La no-aplicación de la *charía* en el derecho penal pone de relieve que, llegado el caso, incluso la misma norma podía ignorarse. Como también se ignoró la prohibición del préstamo con interés o la no-imposición fiscal a los musulmanes. En cierto modo, ese proceso ha continuado hasta el día de hoy en asuntos como, por ejemplo, la interpretación del versículo 4.34 sobre el trato que los maridos deben dar a sus esposas. El problema de todo esto era que, en realidad, la religión estaba siendo flagrantemente incumplida. De esta situación tan poco deseable desde el punto de vista de los creyentes se responsabilizó a los gobernantes. Desde luego, estos no eran un modelo de piedad; pero, evidentemente, ésa no era la cuestión. Sobre todo, lo que se lograba con esta atribución de responsabilidades era exculpar a la propia norma y, por tanto, a la religión.

No obstante, desde la Baja Edad Media ese desarrollo normativo empezó a detenerse; o como dicen los musulmanes: “la puerta de la interpretación se cerró”. Es posible que la catástrofe de las invasiones mongolas y turcas haya sido el desencadenante de este proceso, pues el caos político empujó a un retraimiento social. Seguramente, la consolidación de los grandes imperios islámicos tuvo un papel más decisivo. Pero, en el fondo, ese “cierre” era inevitable, ya que no se podía mantener indefinidamente la tensión entre una norma fija dictada por el mismo Dios y un cuerpo legislativo

susceptible de todo tipo de interpretaciones. La imposibilidad de introducir cambios realmente profundos en unas estructuras que, desde hacía tiempo, necesitaban una transformación condujo a un estado de parálisis que se prolongó hasta el siglo XIX, pero que pudo ser ocultado tras los éxitos militares de mogoles y otomanos.

Los mecanismos concretos por medio de los cuales la norma entorpecía el desarrollo económico eran diversos. Quizás el más importante fuera la concepción autocrática del poder, que partía del propio Mahoma y los califas electivos. La no-separación del poder civil y religioso, la falta de independencia de las ciudades, y la inexistencia de una clase aristocrática tal y como se concebía en Europa y en otros lugares, convirtieron a los gobernantes musulmanes en tiranos caprichosos; y, a menudo, en verdaderas nulidades. Esos gobernantes eran una parte del problema porque eran los garantes últimos del rigorismo legal de los ulemas. A lo largo de la Edad Moderna, y mientras Europa experimentaba cambios profundos, el Islam se estancó. El desarrollo urbano y el comercio se vieron frenados por el derecho sucesorio y la imposibilidad de reconocer entidades jurídicas no-personales. Los mercados de capital no fueron todo lo eficientes que podrían haber sido debido a los elevados costes de transacción que implicaba descargar toda la vigilancia de los contratos en una compleja Administración judicial, y no en la simple conciencia. Incluso la impresión de libros fue rechazada porque, por algún motivo difícil de comprender, los textos sagrados eran demasiado sagrados como para nacer de los engranajes de una máquina. En el colmo del absurdo incluso las innovaciones europeas en materia militar fueron ignoradas o rechazadas. En muchas de estas actitudes subyacía una arrogancia fundada en algunos hechos ciertos. En el Imperio otomano, su misma fuerza militar en Europa Oriental (hasta 1683). En el Imperio safaví la relativa prosperidad en comparación a épocas inmediatas. En la India mogola, quizás el menos impermeable de los tres Estados, la irrelevancia política de las colonias europeas. En los tres imperios su mismo carácter de Estados "interiores" y el hecho de que la actividad comercial con Europa siempre se saldaba con entradas de metal precioso.

En resumen, por diversos motivos el conservadurismo se convirtió en el modo característico del Islam para resolver todos los retos de la modernidad. Al fin y al cabo, es difícil imaginar otro resultado en una civilización que ha querido regular su entero funcionamiento a través de unos textos religiosos escritos hace cientos de años, y que recogen de forma literal la misma Palabra de Dios. Con el tiempo, el conservadurismo no sólo se explicó por el discurso religioso dominante, sino también por el mero atraso económico. Dicho de otro modo, hubo una retroalimentación entre pobreza y rigorismo legal que llegó hasta el siglo XIX. Por este motivo, las interpretaciones religiosas más contrarias al normal desarrollo de la economía se mantuvieron en los países más atrasados. La alianza entre la monarquía saudí y el wahabismo ejemplifica esa asociación: un poder político contrario a un desarrollo económico y social normal sostuvo y se sostuvo en una versión radical y casi "herética" de la escuela *hanbalí*. Por supuesto, éste fue un caso relativamente extraño en el Islam del siglo XIX. Pero contemplado desde una perspectiva más amplia, en lo que las ideas y sentimientos religiosos tienen o no de conservadores, esa asociación fue la habitual en los siglos anteriores. Los ulemas y el resto del aparato religioso islámico nunca se enfrentaron abiertamente al poder civil de los emperadores porque, en realidad, defendían los mismos valores; en pocas palabras, el mantenimiento del *status quo*. Más bien, sirvieron de coartada a unas élites políticas cuyo principal o único objetivo era mantenerse en el poder.

Pero lo cierto es que el discurso religioso también podría haber sido el motor del cambio. Al fin y al cabo, sólo el Corán es una fuente de derecho totalmente incontrovertible; y lo que en él se dice que sea contrario al desarrollo económico, o incluso a una convivencia normal, es poco. Básicamente, lo relativo al trato a las mujeres y algunos asuntos menores imposibles de soslayar, como el consumo de carne de cerdo. *Jariyíes* y sufíes concibieron interpretaciones de los textos sagrados y de lo que debía ser la sociedad islámica diferentes a las defendidas desde el islam oficial, suní o chií. Pero fracasaron por diversos motivos, y terminaron siendo destruidos o traicionándose a sí mismos.

Con todo, el camino que abrieron ha sido continuado por muchos musulmanes en tiempos recientes. Hoy, en los albores del tercer milenio, el islam es muy diferente del de hace dos siglos. No ha cambiado la doctrina sino la sensibilidad religiosa. El viejo rigorismo legal que tantos obstáculos supuso para el bienestar de esos pueblos se ha quebrado. La distancia que hoy en día separa a los integristas de

los musulmanes corrientes de los grandes imperios de la Edad Moderna es mucho mayor de la que les separa de los musulmanes “laicos”. En el Islam moderno se asume como algo obvio que el verdadero compromiso religioso no sólo se deriva de la observancia externa de las normas, sino de la conciencia. También, claro está, que la coherencia no es una cualidad que abunde.

Las consecuencias de este nuevo modo de entender la relación entre el hombre y Dios son enormes. El que millones de personas salgan a las calles de Teherán para protestar contra la impostura y la tiranía tiene un significado que va mucho más allá de su nulo resultado práctico. Sin esa nueva forma de entender la religión no se explicarían ni esas demostraciones populares ni la posterior Primavera árabe. O hechos aparentemente más nimios, pero acaso más importantes, como el éxito de las telenovelas en Oriente Medio. Es posible que el principal motor del cambio en el Islam actual haya que buscarlo en la religión. O mejor dicho, en aquellos componentes religiosos que no llaman a la razón o al derecho, sino al corazón; a nuestra más íntima y verdadera condición de seres humanos. La principal debilidad de la religión predicada por Mahoma o elaborada a partir de sus enseñanzas era que esos elementos estaban ausentes. Podemos acatar todo tipo de normas, pero lo que realmente nos mueve a cumplirlas es la creencia de que actuamos por el bien de todos. Por eso la norma no puede reducirse a una simple enumeración de obligaciones. Debe ser reforzada con valores de naturaleza irracional, como el sentido del deber hacia la comunidad, el afecto por el otro o la conciencia de “pecado”. En fin, por eso que llamamos conciencia, y que, en realidad, no podemos explicar racionalmente.

Seguramente esta reflexión sobre el verdadero valor de nuestros actos no ha pasado desapercibida a muchos musulmanes anónimos. Su voz puede reconocerse en el muy popular poeta sufí Hafez Shirazi, que vivió en la Persia del siglo XIV. Shirazi canta al amor perdido o inalcanzable, a la embriaguez que consume las penas, y también a la culpa y el remordimiento. Y aunque pocas veces, también censura a aquellos que censuran con sus palabras pero consienten con sus actos. Hay una honda crítica a la hipocresía. La taberna, la tabernera y el vino, males reconocidos por el propio poeta, también son una forma sincera de afrontar el dolor y de ser coherente en la incoherencia. En sus propias palabras:

Pues estoy mortalmente enfermo de todas las Escuelas
Y ahora que, al fin, estoy un poco libre
De la sabiduría de los tontos
Sacaré provecho de ello
Y mi sed de belleza y vino
Por una vez aplacaré

Bibliografía

- Anderson, Perry, 2002: *El Estado absolutista*. Siglo XXI.
- Cahen, Claude, 1984: *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. Siglo XXI.
- Chebel, Malek, 2011: *El islam. Historia y modernidad*. Paidós.
- Çizarça, Murat, 1995: "Cash Waqfs of Bursa, 1555-1823" *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 38, 3: 313-54.
- Embree, Ainslie T. y Friedrich Wilhelm, 1974 (2002): *India*. Siglo XXI.
- Geertz, Clifford, 1968 (1994): *Observando el Islam*. Paidós.
- Goldschmidt Jr., Arthur, 2002: *A Concise History of the Middle East*. Wetsview Press.
- Gómez García, Luz, 2009: *Diccionario del Islam y el islamismo*. Espasa.
- Grunebaum, Gustave Edmund von, 1981: *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Siglo XXI.
- Holt, P.M., Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis (eds), 1970: *The Cambridge History of Islam*. Cambridge University Press.
- Hoodbhoy, Pervez, 2000: *El islam y la ciencia*. Bellaterra.
- Hourani, Albert, 1992: *Historia de los pueblos árabes*. Ariel.
- Ibn Warraq, 2003: *Por qué no soy musulmán*. Ediciones del Bronce.
- Jenkins, Philip, 2008: *The Lost History of Christianity*. Harper-Collins ebooks.
- Jones, Eric L., 1987, *El milagro europeo*. Alianza, Madrid.
- Kepel, Gilles, 2001: *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*. Península.
- Kulke, Hermann and Dietmar Rothermund, 1986: *A History of India*. Routledge.
- Kuran, Timur, 2011: *The long divergence*. Princeton University Press.
- Lewis, Bernard (ed), 1995: *El mundo del Islam. Gente, cultura, fe*. Destino.
- Maddison, Angus, 1971: *Class Structure and Economic Growth. India and Pakistan since the Moghuls* Routledge.
- Matthee, Rudolph P., 1999: *The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver, 1600-1730*. Cambridge University Press.
- Pipes, Daniel, 1987: *El Islam*. Espasa Calpe.
- Prakash, Om, 1998: *European Commercial Enterprise in Pre colonial India. The New Cambridge History of India*, Cambridge University Press.
- Richard, Yann, 2000: *El islam shií*. Bellaterra.
- Sellier, Jean y André, 1997: *Atlas de los pueblos de Oriente*. Acento.
- Shaw, Standford J., 1976: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge University Press.
- Vercellin, Giorgio, 2003: *Instituciones del mundo musulmán*. Bellaterra.