Una breve historia de los árabes

JOHN McHUGO

TURNER NOEMA



Una breve historia de los árabes

JOHN McHUGO

JOSÉ ADRIÁN VITIER

COLECCIÓN NOEMA

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Título:
Una breve historia de los árabes
© John McHugo, 2013
Edición original en inglés: *A Concise History of the Arabs* Saqi Books, 2013

De esta edición:
© Turner Publicaciones S.L., 2015
Rafael Calvo, 42
28010 Madrid
www.turnerlibros.com
Primera edición: septiembre de 2015

De la traducción del inglés: © José Adrián Vitier, 2015

La traducción de este libro se ha sufragado con la ayuda de Casa Árabe.

ISBN: 978-84-16354-63-4

Diseño de la colección:
Enric Satué
Ilustración de cubierta:
Enric Jardí

La editorial agradece todos los comentarios y observaciones:
turner@turnerlibros.com

Reservados todos los derechos en lengua castellana. No está permitida la reproducción total ni parcial de esta obra, ni su tratamiento o transmisión por ningún medio o método sin la autorización por escrito de la editorial.

Para Diana

ÍNDICE

Lista de mapas
Glosario
Prefacio
Unas notas sobre la terminología

I **Cuando la historia cambió de rumbo**
II **El distanciamiento**
III **Occidente toma el control**
IV **Un bocado indigesto para compartir**
V **Laicismo e islamismo**
VI **Occidente parece replegarse**
VII **La guerra de los Seis Días y sus consecuencias**
VIII **Irak, Israel, militancia y terrorismo**
IX **La era de los autócratas y el auge del islamismo**
X **Algo se rompe: la Primavera Árabe y sus repercusiones**

Agradecimientos
Notas
Bibliografía
Sugerencias de nuevas lecturas

LISTA DE MAPAS

Arabia occidental, con los imperios persa y bizantino, en vísperas de iniciarse las conquistas árabes

Las conquistas árabes, bajo el ‘Rashidun’ y los omeyas

Los estados cruzados y las conquistas mongolas

El imperio otomano, en su época de máxima extensión

El mundo árabe en 1914

Los mandatos de la Sociedad de Naciones para las provincias otomanas de lengua árabe

La partición de Palestina y las líneas del armisticio de 1949

El mundo árabe a principios de 1967

El mundo árabe en vísperas de la Primavera Árabe

GLOSARIO

Alauita: miembro de la enigmática secta musulmana del alauismo, cuyo origen se remonta al s. XI. Su población se concentra en Siria, sobre las montañas que rodean Latakia y más al este, en áreas del valle del Orontes. También hay población alauita en Turquía.

Al Azhar: la institución docente más importante del islam suní, fundada en El Cairo durante la década de 1970.

Banu (o *Bani*): "hijos" o "niños", a menudo es parte del nombre de una tribu.

Bey: título otomano.

Chií: seguidor del chiismo, la segunda mayor corriente del islam.

Copto: miembro de una comunidad cristiana de origen egipcio, cuyas raíces se remontan a la predicación de san Marcos en Alejandría durante el siglo I. Hoy los coptos constituyen quizá el 10% de la población egipcia.

Druso: miembro de una secta hermética, escindida del islam. Son numerosos en partes del Líbano y en la región siria del Haurán, al sureste de Damasco. También hay una comunidad drusa en Israel.

Fella (pl. *fellahin*): campesino.

Fitna: disturbio o discordia civil.

Hadiz: frases o tradiciones atribuidas al profeta Mahoma.

Halal: permisible para los musulmanes según las enseñanzas del islam. En lenguaje coloquial suele aproximarse a "moral" pero el concepto es distinto. Comer a mediodía durante el mes de ayuno de Ramadán puede que no sea inmoral, pero para un musulmán no es *halal*.

Haram: prohibido para los musulmanes según las enseñanzas del islam. Esta palabra no se emplea para significar "prohibido" en otros contextos. Aparcar tu coche transgrediendo el reglamento de tráfico puede estar prohibido, pero no es *haram*.

Hégira: emigración.

Ijtihad: juicio independiente, especialmente en un contexto legal o teológico.

Imán: líder religioso. Dependiendo del contexto, esta palabra puede significar simplemente el que dirige las oraciones, pero para los chiíes la palabra designa al maestro de inspiración divina e infalible al que se cree que todos los musulmanes deben seguir.

Jahiliyya: literalmente, "la era de la Ignorancia", la era anterior a la prédica del islam.

Jeque: literalmente, "anciano". El término denota respeto y se aplica a un anciano o líder tribal o religioso. Un hombre que se aprende de memoria el Corán entero deviene automáticamente jeque, sea cual fuere su edad.

Majlis: sitio, u ocasión, de sentarse. Un *majlis* puede ser también un salón o estancia grande donde se recibe a los visitantes.

Mameluco: soldado esclavo. Era habitual que fueran jóvenes y niños traídos de países lejanos, criados para formar parte de una élite militar.

Maronita: miembro de una antigua comunidad cristiana, que ha estado en comunión con la iglesia de Roma desde las cruzadas. Su población es predominante en algunas partes del Líbano.

Millet: secta o denominación religiosa.

Muftí: erudito religioso lo bastante eminente como para emitir opiniones sobre asuntos de ley islámica que sería razonable que los otros musulmanes decidieran seguir.

Mujabarat: la contrainteligencia o los servicios de seguridad de un estado árabe moderno.

Muwaatinoon: ciudadanos o nacionales de un país.

Muyahidín: literalmente, "alguien que lucha" o "alguien que pelea en una yihad" pero también puede usarse en un contexto no religioso.

Pasha: título otomano, generalmente superior al de *bey;* también empleado en las monarquías egipcia, iraquí y jordana en el siglo XX.

Rashidun: los primeros cuatro califas, Abu Bakr, Umar, Uthman y Alí, que son aceptados por los musulmanes suníes.

Salaf: ancestros, predecesores.

Salafí: adjetivo de *salaf*; en los siglos XX y XXI la palabra se utiliza para designar a un musulmán devoto que cree que los musulmanes deben emular rígidamente la conducta del profeta y sus compañeros hasta en los más mínimos detalles de su comportamiento.

Sharía: la ley revelada, o canónica, del islam.

Shirk: politeísmo, idolatría.

Sunna: práctica habitual o tradición, específicamente la del profeta Mahoma, que ha llegado a ser vista como un precedente con fuerza legal.

Suní: seguidor del sunismo, la corriente del islam más numerosa.

Taabiboon: seguidores.

Takfir: declarar que otro musulmán ha traicionado la fe cometiendo apostasía y que por tanto merece la muerte. De ahí se deriva *takfiri*, la persona que hace tal declaración.

Tanzimat: una serie de reformas acometidas durante el s. XIX en el imperio otomano.

Umma: "comunidad", en especial (pero no necesariamente) la comunidad de los musulmanes.

Wahabí: seguidor espiritual del movimiento puritano fundado por Mohamed Ibn Abdul Wahab en el siglo XVII. El wahabismo es la ideología en la que se apoya la dinastía gobernante en Arabía Saudí.

Wasta: literalmente "intermediariedad". Expresión coloquial empleada para referirse al intercambio recíproco de favores en una u otra dirección a lo largo de las jerarquías del poder, la riqueza y la influencia.

Yihad: se traduce literalmente como "esfuerzo". La yihad es la lucha que cada musulmán debe librar contra su ego y por su religión. Puede implicar una guerra religiosa.

PREFACIO

I

*E*ste libro examina la larga historia de los árabes para ver cómo ha conducido a los problemas que padece su mundo hoy, y por qué ese mundo resulta a menudo hostil e incomprensible para muchas personas en "occidente". ¿Los actuales disturbios distanciarán aún más a occidente y al mundo árabe, o son parte de un proceso purgativo que pudiera, en última instancia, exorcizar los demonios que se han interpuesto entre nosotros? El mundo árabe se halla en un periodo de transición, pero por ahora es difícil ver hacia dónde se dirige.

Los sucesos que en su momento llamamos la Primavera Árabe comenzaron súbitamente en Túnez a finales de 2010, y al principio se extendieron como un incendio en varias direcciones. Hallaron a los autócratas árabes sumidos en la autocomplacencia y la negación, pese a que, supuestamente, nada escapaba a sus temibles servicios de inteligencia. Fue asimismo una sorpresa para los estrategas, expertos y analistas de Europa y América, el ver a aquellos manifestantes de países árabes reclamando elecciones justas y derechos humanos; unas libertades que más bien damos por sentadas en occidente. Pero, desde el primer momento, las potencias extranjeras tuvieron en cuenta sus propios intereses y actuaron con frialdad, lo que inhibió inevitablemente sus reacciones. Las manifestaciones que sacudieron Egipto en enero de 2011 despertaron temores en relación con la seguridad del canal de Suez, y, al extenderse la agitación social hasta la Libia del coronel Gadafi, surgieron graves preocupaciones en torno al suministro de petróleo. Cuando este país se precipitó hacia una guerra civil, los europeos temieron la llegada a sus costas de una inmigración descontrolada, un temor que no ha hecho más que crecer exponencialmente desde entonces.

Por un tiempo, los regímenes dieron la impresión de desmoronarse como fichas de dominó. Nadie sabía qué país árabe sería el siguiente en caer. ¿Y si los disturbios acababan por extenderse hasta Arabia Saudí, el principal exportador de petróleo del mundo y el país que dio origen a Al Qaeda? Hay seis países árabes entre los quince mayores exportadores de petróleo, lo que hace de la región árabe un centro vital para el resto del mundo. En occidente, los dirigentes ya tenían suficientes dolores de cabeza con el bagaje de problemas no resueltos de la región. Fue en ella donde germinaron las semillas del terrorismo islámico a finales del siglo XX. Y había otros dos graves conflictos regionales que se resistían a desaparecer: el pleito inconcluso entre árabes e israelíes, que llevaba décadas siendo un factor desestabilizante, y la beligerancia creciente entre musulmanes suníes y chiíes.

Las esperanzas, por tanto, se empañaron de nerviosismo y desconcierto en tanto los gobiernos de todo el mundo reaccionaban sin unidad a los sucesos de los distintos países árabes, y a cada crisis le sucedía otra. Las revoluciones tienen vida propia. Pueden degenerar en guerras civiles. Así ocurrió de modo catastrófico en Siria cuando el régimen aprendió las lecciones de Túnez y Egipto y se negó a ceder el control. Las fuerzas mejor organizadas, no necesariamente las más populares o democráticas, son las que a menudo triunfan al final. Ninguno de estos levantamientos comenzó en nombre del islam, pero los políticos islamistas parecieron ser los

beneficiarios de las primeras elecciones genuinamente democráticas en décadas en los países árabes. Aunque desde entonces los islamistas han sufrido algunos reveses, como el derrocamiento del presidente Morsi en Egipto, en julio de 2013, y la pérdida de escaños del partido Nahda en Túnez, en las elecciones de octubre de 2014, esto no ha hecho sino volver más confuso el panorama y más impredecible el curso probable de los acontecimientos.

Lo que está sucediendo en los países árabes nos afecta a todos. Occidente y el mundo árabe están entretejidos, y no es posible contar la historia de los árabes sin analizar su interacción con el mundo occidental, que no siempre ha sido positiva para uno u otro bando. Incluso antes del 11 de septiembre de 2001, cuando el equipo de terroristas suicidas de Osama bin Laden estrelló sus aviones secuestrados contra las Torres Gemelas y el Pentágono, ya en los países occidentales se hablaba con ligereza de un "choque de civilizaciones".[1] Creo que el enfoque de este pensamiento es fundamentalmente erróneo. Las culturas civilizadas se influyen y se benefician mutuamente. En caso contrario, simplemente no son culturas civilizadas. La expresión "choque de civilizaciones" ha devenido casi un eslogan. Encuentra resonancia en personas con determinada actitud mental y determinada visión de la historia. Yo considero que lastra seriamente la investigación y el debate.

Por lo menos desde la guerra de octubre de 1973 entre Israel y sus vecinos árabes, Estados Unidos ha sido la potencia predominante en Oriente Próximo. Tras el derrumbe de la Unión Soviética, ha gozado de una cuasi hegemonía que ahora se le está escurriendo entre los dedos. Pero esta imposición de su voluntad traía aparejado un coste inmenso y a menudo pírrico. La intrusión de la política interna en su libertad de acción asemejaba a Estados Unidos a un borracho jugando con un cubo de Rubik. Por más que lo intentara, por mucha energía que empleara, los cuadrados de colores se negaban obstinadamente a alinearse, y el jugador perdía cada tanto la concentración. El problema era que, al igual que Gran Bretaña y Francia en periodos anteriores, las buenas intenciones estadounidenses quedaban sacrificadas regularmente ante el altar de la conveniencia política.

No es difícil dar con las razones de este fracaso. Con demasiada frecuencia, europeos y estadounidenses se han creado su propia imagen de los países de lengua árabe y del islam. Y han procedido a tratar con esta imagen y no con la realidad. La memoria distorsiona los retratos que crea, aunque normalmente hacemos lo todo lo posible por corregir esos retratos una vez que percibimos su distorsión. Sin embargo, a veces las emociones nos ganan la partida y la mente encuentra el modo de rechazar cualquier conflicto con el ideal que nos hemos construido. El mundo árabe y el islam se han vuelto puntos críticos en las guerras culturales de occidente, y en torno a ellos se han ido tejiendo los discursos históricos correspondientes. En algunos círculos, las actitudes que alguien muestre hacia el mundo árabe y el islam pueden considerarse un indicador de su postura hacia la propia civilización occidental. Incluso hay gente que necesita al parecer de un retrato negativo u hostil de los árabes y musulmanes para su propia imagen positiva de occidente.

Esta imagen tiene su espejo, pues las emociones también pueden ganarles la partida a árabes y musulmanes. Hay gente en los países árabes que ve a occidente como la causa de todas las calamidades que han afligido desde siempre a sus tierras, el gran violador, el vil seductor que arrebata aquello que codicia y deja a sus víctimas sin defensa: el asesino del orgullo y el homicida del honor. En ausencia de una voluntad de refrenarlo, el extremismo de estos puntos de vista occidentales y arábigo-musulmanes puede llevar un día a una mutua y segura destrucción. Mi objetivo es ayudar a los lectores a comprender la situación en la que se encuentra hoy el mundo árabe y la relación de esta situación con nosotros, los occidentales. Tales imágenes

perderían entonces su poder.

II

Este libro se propone presentar por primera vez la historia de los árabes a los lectores occidentales que no estén familiarizados con ella. No presupone conocimiento alguno del tema, y fue escrito teniendo en mente a un público no especializado. He debido tomar decisiones difíciles sobre qué cosas dejar fuera, y se incluyen al final algunas sugerencias de lecturas.

Este libro demuestra que lo que ha estado aconteciendo durante décadas –de hecho, durante siglos– no es un choque de civilizaciones sino una concatenación de sucesos históricos, políticas erradas y terca ignorancia que han ido generando el creciente desencuentro de Europa y Estados Unidos por una parte y el mundo árabe por la otra. En consecuencia, a veces se ha abierto la puerta al nihilismo moral y se han empleado métodos turbios para la consecución de los fines. Allí donde esto ha sucedido se han originado ciclos de hostilidad cada vez más profundos. Por lo tanto, es vital comprender cómo ha llegado el mundo árabe adonde se encuentra hoy en día, y solo es posible lograrlo aprendiendo su historia; de lo contrario, no podremos disipar las discordias entre nosotros.

Los árabes vinieron originalmente de la península arábiga, que actualmente se halla dividida entre los estados soberanos de Arabia Saudí, Yemen, Omán, Emiratos Árabes Unidos (EAU), Qatar, Baréin y Kuwait. Sin embargo, en muchos sentidos, Egipto (la nación más populosa del mundo árabe) y las tierras del Creciente Fértil (Irak, Siria, Líbano, Jordania y lo que fuera Palestina antes de la guerra árabe-israelí de 1947-1949) son las que han constituido el centro histórico del mundo árabe. Me he concentrado en la historia política de estas tierras centrales debido a su papel clave en la historia antigua del islam y en la Edad Media, así como en el encuentro con occidente en la era moderna. Esto ha implicado inevitablemente hablar menos de otros lugares. El árabe se habla a todo lo largo de la costa mediterránea hasta el océano Atlántico, y hasta bien adentro en el Sáhara. Es el idioma de la mayoría del pueblo de Marruecos, Argelia, Túnez, Libia y Sudán, y de mucha gente en Mauritania y Chad. Lamento no haber podido dedicar mucho espacio a estos países, y a otros de la península arábiga, salvo cuando los acontecimientos en ellos hayan sido esenciales para el argumento del libro.

Hay otros temas relacionados en los que no he podido ahondar por falta de espacio. Muchas minorías étnicas están desperdigadas por todo el mundo árabe. Solo las he mencionado cuando ha sido necesario en función de otros objetivos más amplios. Así pues, he incluido unas pocas palabras acerca de los kurdos de Irak y Siria, pero casi nada acerca de los amazigh o bereberes del norte de África que son especialmente numerosos en Marruecos y Argelia, o los nubios que están repartidos entre Egipto y Sudán. Son pueblos antiguos y orgullosos. Es importante reconocer la existencia de sus identidades independientes, que probablemente cobrarán mayor importancia en el futuro.

No todos los árabes son musulmanes, pero el islam está entretejido en la identidad árabe. Sería por tanto ridículo intentar contar la historia de los árabes sin explicar lo que es el islam y decir algo sobre su relación con el cristianismo y el judaísmo. He incluido una considerable cantidad de material sobre el islam, pero está presentado con estos objetivos en mente. No hemos abordado la historia del islam en otras partes del mundo, incluidos Irán y otras áreas conquistadas por los árabes pero donde el árabe no llegó a ser la lengua nativa. Cuando toco asuntos culturales o sociológicos (tales como la situación de la mujer) lo hago con el objetivo de

explicar un determinado aspecto.

Como ya he apuntado, la historia de los árabes no ha sido escrita únicamente por ellos mismos. Por ello, algunos capítulos de este libro incluyen material acerca de sus actores no árabes. En los capítulos II y III aparecen elementos de la historia de la Turquía otomana, mientras que el encuentro de los árabes con occidente, desde 1798 en adelante, llena buena parte de los capítulos subsiguientes. No es casual que casi todas las fronteras de los estados árabes modernos fueran trazadas originalmente por funcionarios en París, Londres y (en menor medida) Estambul (cuando era Constantinopla) y Roma. Las principales excepciones están en la península arábiga, donde muchas fronteras no quedaron trazadas sino hasta el fin de la época colonial. Desde 1948 ha habido también un estado no árabe situado en pleno corazón del mundo árabe. Este libro no es una historia de Israel y el proyecto sionista, pero menciona con cierto detalle algunos aspectos de la historia de Israel porque son esenciales para la comprensión del mundo árabe moderno de hoy.

JOHN MCHUGO,
junio de 2015

UNAS NOTAS SOBRE LA TERMINOLOGÍA

*P*ienso que el concepto “fundamentalismo” se presta a confusión aplicado al islam, y por ello ni este vocablo ni su derivado “fundamentalista” aparecen en este libro. Cuando aludo a los musulmanes que se adhieren al sentido literal de una sentencia del Corán, sin aceptar que es preciso analizarla a la luz del contexto en que surgió o las metodologías tradicionales de interpretación creadas por los estudiosos musulmanes, hablo de “literalistas” y de “literalismo”. Por “islamista” entiendo a todo aquel que tenga objetivos políticos declaradamente basados en el islam. Así pues, “islamista” incluye a aquellos que persiguen dichos objetivos exclusivamente por medios pacíficos y democráticos, y también a quienes creen poder alcanzarlos mediante la violencia. “Extremista” y “extremismo” no requieren ningún comentario. En el capítulo VIII se explica el significado de “terrorismo”. Cuando hablo de “laicismo” o utilizo la palabra “laico”, me refiero a la idea de que las afiliaciones religiosas deberían ser irrelevantes. No empleo estos términos para referirme a ideologías hostiles a la religión como tal; a estas las llamo “ateístas” (aunque no todos los ateos son hostiles a la religión).

Con el nombre de “Gran Siria” me refiero a toda el área desde el desierto del Sinaí hasta Cilicia en la actual Turquía, conformada por las áreas al este del Mediterráneo, al sur de los montes Tauro, y al norte y al oeste de los desiertos y estepas de la península arábiga. Hoy, este nombre significa esencialmente la moderna Siria, Líbano, Israel, los territorios palestinos ocupados y Jordania, así como una región que ha permanecido dentro de Turquía. El uso de la expresión “Gran Siria” ayuda a que el análisis de esta región no se vea oscurecido por unas divisiones políticas que datan tan solo del siglo XX.

I
CUANDO LA HISTORIA CAMBIÓ DE RUMBO

1

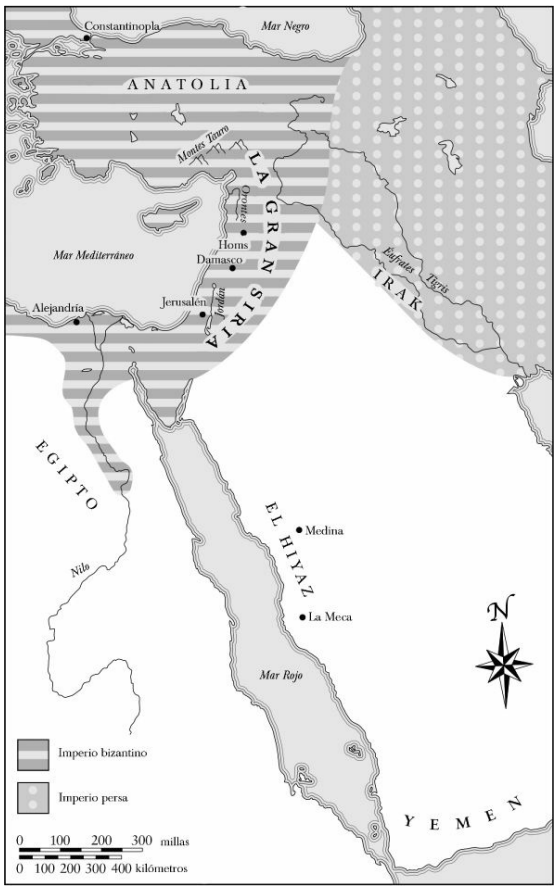
*I*ntentar dar con el lugar donde se producen el amanecer o el crepúsculo es tan fútil como perseguir el arcoíris, pues al movernos en esa dirección provocamos que cambie su emplazamiento. “Oeste” y “este” deben ser vistos siempre como términos relativos. Por tanto, los credos universales como la cristiandad y el islam no se imaginan a sí mismos –o no deberían hacerlo– como occidentales u orientales. Entonces, ¿cómo y por qué tantos en Europa y América nos percibimos como “occidentales” y hemos decidido que los árabes y los musulmanes son “orientales” de un modo que para demasiada gente establece un burdo par de opuestos irreconciliables llamados “nosotros” y “ellos”? Ha aparecido una fisura de falla, así que no deberíamos sorprendernos si esta de vez en cuando ocasiona terremotos.

Comencemos por el principio, antes de que existieran el mundo árabe o el occidental. Hoy en día, para los occidentales hay algo de único en las principales regiones Oriente Próximo, donde ahora predomina el árabe: Egipto, la Gran Siria e Irak. Esto sucede porque los orígenes de occidente pueden remontarse a dichos países. Nos dieron las matemáticas, la arquitectura, las ciencias, la semana de siete días y mucho más. El europeo que visite las ruinas de los emplazamientos paganos de Palmira y Baalbek, o cristianos como Qalat Simaan y Qalb Lozeh, encuentra una arquitectura que le resulta familiar. Le recuerda a Grecia y a Roma y está estrechamente relacionada con su herencia. Casi podría decirse lo mismo de los pórticos, columnas y urnas tallados en las rocas multicolores de Petra. En la arquitectura, las estatuas y los mosaicos del mundo grecolatino existió una unidad de diseño y decoración que se extendía desde York, en la provincia de Britania, hasta Palmira, en el desierto sirio. No volvería a verse nada similar en todo el Mediterráneo hasta que los estilos occidentales, que estaban basados en gran medida en modelos clásicos, comenzaron a reaparecer en las ciudades de las costas sur y oriental en el siglo XIX.

Columnas y capiteles, columnatas y cúpulas eran parecidos en todas partes. Los mosaicos que mostraban escenas de la mitología grecolatina y las estatuas con ropajes que podían ser reconocidos como clásicos se encontraban por todo el Mediterráneo. Toda ciudad que se preciara tenía su propio anfiteatro. La basílica de San Simeón Estilita, hoy en ruinas, en las lomas de las afueras de Alepo, y la mezquita omeya en Damasco –que tiene una deuda considerable con la arquitectura de la basílica– demuestran que los sirios están igualmente justificados para afirmar que fue en su país donde se originó la arquitectura románica, aunque hoy consideramos el románico una gloria de la Alta Edad Media europea y el precursor de un estilo esencialmente europeo como es el gótico. ¿Cuántos europeos hoy son conscientes de que los soldados de la Gran Siria sirvieron alguna vez en la muralla de Adriano y en los fuertes romanos a lo largo del Rin? ¿Y de que tanto la Gran Siria como África del norte dieron a Roma emperadores y papas, que Egipto suministraba a Roma su trigo, y que Constantino, el que construyó la nueva capital romana de Constantinopla –hoy Estambul– fue proclamado emperador por primera vez en York?

Dado que los principales territorios donde hoy se habla árabe fueron parte de lo que se iba a convertir en occidente, conservan un lugar especial en la psique occidental. Después de todo, tanto el judaísmo como el cristianismo se originaron en Palestina. Sin embargo, lo que hoy consideramos "occidente" no apareció hasta mucho después de que el cristianismo hubiera conquistado el mundo mediterráneo, lo que a su vez solo ocurrió después de que el judaísmo se hubiera extendido a través de él.

Consideramos a nuestros antecesores, los griegos y los romanos, como "occidentales" debido a la historia subsiguiente. En muchos aspectos, los romanos tuvieron más interés en las ricas provincias que habían adquirido en el este que en los toscos celtas y germanos que vivían al norte y al oeste, donde el centro de la civilización occidental emergería más tarde. Incluso se identificaban a sí mismos como los descendientes de los refugiados troyanos que habían huido de su hogar en Asia Menor.



Arabia occidental, con los imperios persa y bizantino, en vísperas de iniciarse las conquistas árabes.

Los mayores peligros que afrontaron los romanos no estaban hacia el este, sino en el Rin y en el Danubio. Fue Alarico el visigodo, un bárbaro europeo, quien saqueó Roma en 410. Incluso cuando los persas sasánidas sitiaron sin éxito Constantinopla en 626, fueron sus aliados ávaros del valle del Danubio quienes cercaron los muros de la ciudad por el lado de tierra. Para entonces, el imperio romano había dejado de existir en occidente, pero su mitad oriental, lo que generalmente aún hoy llamamos el imperio bizantino, sobreviviría hasta el siglo xv.

Ese ataque persa en 626 no alteró el curso de la historia. Lo que lo provocó fue la aparición repentina del islam en la península arábiga unos pocos años después. La cristiandad occidental,

que preferiría el uso del latín en sus escritos durante los mil años que siguieron a la caída del imperio romano occidental, se quedó mirando con temor y recelo a un mundo nuevo que lo miraba desde el otro lado del Mediterráneo y que se extendía hacia lo lejos.

2

Mahoma nació alrededor del año 570 y creció en La Meca, una lejana ciudad oasis en los desiertos occidentales de Arabia. La Meca despertaba poco interés en el imperio bizantino, que todavía controlaba el Mediterráneo oriental y meridional, o en Persia, que incluía lo que son ahora Irak e Irán. Los bizantinos cristianos toleraban desdeñosamente el judaísmo, pero no así los antiguos cultos paganos de Grecia y Roma. La religión estatal del imperio persa era el zoroastrismo, pero el cristianismo y el judaísmo también se encontraban bien representados en su territorio, y existía la esperanza entre los bizantinos de que con el tiempo se convirtieran al cristianismo.

La confederación de tribus que vivía en La Meca y sus alrededores se las arreglaba bastante bien gracias al comercio entre la Gran Siria al norte y Yemen al sur. La tribu dominante en La Meca, los quraishíes, tenía una segunda fuente de ingresos: la religión. Aunque se asimilaba la creencia en un solo dios y la gente estaba familiarizada, al menos vagamente, con el cristianismo y el judaísmo, el punto focal de la religión árabe era la Kaaba, un santuario negro con forma de cubo, del que los quraishíes eran los guardianes oficiales. La Kaaba estaba rodeada por trescientos sesenta ídolos y había otros colocados en su interior. Las deidades individuales eran esencialmente locales y se ocupaban de necesidades específicas. Así, el dios Hubal, cuyo nombre invocaban los quraishíes al entrar en batalla, era también el dios de la lluvia. La Meca era el destino de una peregrinación anual desde distintas partes de Arabia que coincidía con un mercado importante y ayudaba a llenar las arcas de la localidad. Los seguidores de los cultos de La Meca y de Arabia occidental opusieron considerable resistencia a la nueva religión de Mahoma, lo que prueba que las antiguas costumbres aún conservaban cierto atractivo.

Mahoma pertenecía a la tribu Quraish, pero no a una familia importante. Había perdido a su madre cuando tenía seis años, y su padre había muerto antes de que él naciera. Lo criaron su abuelo y luego su tío, Abu Talib. De joven, se dice que se ganaba la vida como agente encargado de las caravanas que se dirigían a Siria, y que se casó con una de sus clientes, Jadiya, una señora rica, mucho mayor que él, pero que le dio varios hijos. De ellos, su hija Fátima le dio un nieto y continuó su linaje. En sus tratos comerciales tenía fama de honrado y justo, así como de hábil para apaciguar disputas. También era carismático y enérgico, pero poseía al mismo tiempo un lado solitario y meditabundo. Una noche se hallaba meditando en la caverna de una montaña en las afueras de La Meca cuando tuvo una visión en la que una figura, que posteriormente identificaría como el arcángel Gabriel, se le apareció y le dio un susto de muerte. La figura dijo:

> ¡Lee! En el nombre de tu Señor, quien creó todas las cosas.
> Creó al hombre de una célula embrionaria.
> ¡Lee! Que tu Señor es el más Generoso.
> Enseñó la escritura con la pluma
> y le enseñó al hombre lo que este no sabía.[1]

Como ha sido también el caso de otros visionarios, la experiencia le resultó completamente inesperada y lo llenó de confusión. Temió estar poseído por algún demonio y dudó de su cordura. Sin embargo, terminó por aceptar las revelaciones, que continuarían durante el resto de su vida, y pronto tuvo la inquebrantable convicción de que era el profeta de Dios y determinó que llevaría a cabo la tarea para la que había sido designado: transmitir el mensaje de Dios a la humanidad. Estas revelaciones conforman el Corán, que fue compilado en un solo volumen después de su muerte.

Mahoma murió unos veintitrés años después de la primera ocasión en que creyó recibir la visita de Gabriel. Tras predicar por unos años, inicialmente a su familia y amigos, y luego más públicamente, su impacto en La Meca continuaba siendo limitado. Sus enseñanzas amenazaban el orden existente y la riqueza que esta localidad recaudaba gracias a los peregrinos que visitaban la Kaaba. Fue ridiculizado, le hicieron el vacío y corrió el riesgo de ser asesinado. Aquellos de sus seguidores que no contaban con la protección de una tribu poderosa, capaz de vengarlos en caso de ser asesinados o heridos, se encontraban en verdadero peligro. Por tanto, en 622 aceptó una invitación para trasladarse a Yatrib, un gran oasis a unas doscientas millas al norte, donde emplearía sus habilidades para resolver disputas actuando como árbitro entre las tribus del entorno. Se propuso establecer allí una nueva sociedad que estaría basada en su nueva religión. Y cambiaron el nombre de la ciudad a Medina, o *Al Madinah al Munawwarah:* la ciudad luminosa.

Una vez que Mahoma se estableció en Medina, surgieron nuevos problemas. Había cinco tribus en el oasis. Las dos principales, los Aws y los Jazrai, se convirtieron al islam. Aunque algunas conversiones nacieron del entusiasmo y el fervor, otras solo fueron superficiales y oportunistas. Además, aunque los líderes tribales parecieron aceptar el islam, en última instancia el poder político continuaba en sus manos. Mientras Mahoma residió en La Meca no se habían producido conversiones falsas. Se sospechaba de la lealtad de los *munafiqun*, "los simuladores" o "hipócritas", como se conoció a los falsos conversos. Existía la probabilidad de que conspiraran con los enemigos en La Meca, de quienes podía esperarse que hicieran lo imposible para desestabilizar el sistema de gobierno que se estaba gestando.

Lo mismo se aplicaba a las otras tres tribus del oasis. Estas estaban tomadas por árabes judíos: los Nadir, los Qainuqa y los Quraiza. Todos se encontraban bajo la protección de los Aws o los Jazrai, y, por tanto, sujetos a los acuerdos que esas tribus habían alcanzado con Mahoma. Algunos individuos se convirtieron, pero en su mayor parte hicieron como sus rabíes y rechazaron la nueva religión. Aunque Mahoma aceptaba que el judaísmo era uno de los caminos verdaderos a Dios, las tribus se encontraban entre las facciones que se le oponían y eran traidores en potencia a su nuevo sistema de gobierno. A su debido tiempo, dos de estas tribus fueron desterradas. Los Banu Quraiza, la tercera tribu, sufrieron un destino mucho peor. Se creyó que habían planeado traicionar a Medina en un momento crucial en la lucha contra La Meca que podía haber conducido a la caída del oasis. Los hombres adultos, excepto dos que optaron por convertirse al islam, fueron ejecutados, y las mujeres y los niños esclavizados.

Poco tiempo después la llegada de Mahoma a Medina, surgió un componente militar en el enfrentamiento con La Meca. Todo partió de una iniciativa de Mahoma y sus seguidores, quienes comenzaron a asaltar las caravanas comerciales mequíes. Él y sus seguidores habían perdido sus propiedades en La Meca y hasta cierto punto este componente militar se habría manifestado en las típicas incursiones tribales. Sin embargo, también indicaba que Mahoma creía que los habitantes de La Meca estaban decididos a extinguir la nueva fe, o al menos a frenar su expansión, y que, por tanto, el conflicto armado con ellos resultaba inevitable.

El primer encuentro importante fue la batalla de los Pozos de Badr. A principios de 624, en La

Meca se enteraron de que un destacamento de asalto intentaba interceptar una importante caravana que regresaba de Siria. Aunque la caravana cambió su ruta y escapó, una fuerza enviada desde La Meca a auxiliarla se topó con un ejército musulmán mucho más reducido y entraron en batalla. A pesar de ser más numerosos, los mequíes acabaron completamente derrotados. La victoria de Badr marcó el comienzo de la tradición marcial musulmana, y Mahoma recibió una revelación diciéndole que a él y a sus compañeros los habían ayudado unas legiones de ángeles. Desde el punto de vista político, realzó su prestigio y constituyó un desafío a los mequíes, que ahora tenían que vengar su derrota y aplastar a Mahoma. Desde entonces, Badr ha servido de inspiración a los musulmanes cada vez que van a la guerra.

Los mequíes obtuvieron una venganza parcial al año siguiente en la batalla de Uhud. Mahoma resultó herido y llegó a temerse por su vida. La derrota fortaleció la reputación de los mequíes, pero no provocó la desintegración del nuevo sistema de gobierno de Mahoma. Los mequíes necesitaban hacer un último esfuerzo y para ello reunieron una enorme coalición.

A la tercera y última batalla se la conoce como la batalla de la Zanja o de la Trinchera *(al Jandaq)*. Como tenían alguna idea acerca del tamaño de las fuerzas que marchaban contra ellos, Mahoma y sus seguidores se prepararon para un asedio. Cavaron zanjas defensivas en varios puntos alrededor del oasis para imposibilitar que cruzara la caballería. La táctica funcionó, y los musulmanes consiguieron repeler los ataques. Cuando el tiempo empeoró por el frío y la humedad, la coalición mequí se rompió debido a problemas con el aprovisionamiento y al malestar entre las tribus que habían venido con la esperanza de tomar parte en el saqueo cuando cayera Medina.

Mahoma parecía tener ahora la ventaja. Anunció que deseaba realizar el peregrinaje al santuario de la Kaaba, el cual, según las tradiciones de la zona, había sido construido originalmente por Abraham con la ayuda de su hijo Ismael como templo al único Dios verdadero. Tras las conversaciones, se acordó que Mahoma y los musulmanes pospondrían su peregrinaje por un año, pero que al año siguiente los mequíes evacuarían la ciudad durante tres días para permitir la entrada de los musulmanes sin temor a los enfrentamientos. El aplazamiento implicó otra dolorosa concesión por parte de Mahoma, que acordó liberar a los mequíes que se hubieran acercado a él como conversos al islam durante ese periodo. Necesitó de toda su autoridad y carisma para persuadir a algunos de sus seguidores de que aceptaran lo que parecía un revés, pero estaba negociando con habilidad. Poco después de que los musulmanes hubieran hecho su peregrinación a La Meca, se aprovechó de un incumplimiento del armisticio por parte de los quraishíes. Cuando marchó contra La Meca, la oposición se derrumbó y Mahoma consiguió hacer una entrada triunfal en la ciudad.

Se suprimió entonces el politeísmo árabe y la Kaaba quedó limpia de ídolos. Los santuarios en los pueblos vecinos también quedaron desmantelados, en ocasiones tras encontrar resistencia. Las condiciones de Mahoma para la capitulación incluyeron siempre la adopción de la nueva fe. Los ejércitos y emisarios de Medina persuadieron a las confederaciones de tribus y a los gobernantes de la mayor parte de Arabia de que lo reconocieran como el profeta de Dios, aunque a menudo no tenían idea de lo que implicaba. Medina continuó siendo la capital, pero la reforma de los ritos de peregrinación preislámicos garantizó que La Meca fuera el punto focal de la nueva religión. En 632, el último año de su vida, Mahoma realizó la peregrinación con un gran número de sus seguidores. Estaba envejeciendo y tal vez fuera consciente de que no le quedaba mucha vida. Si ese fue el caso, es sorprendente que no dejara a la comunidad ninguna disposición que fuera aceptada universalmente después de su muerte.[2]

III

La nueva religión se ubicaba a grandes rasgos dentro de "el mismo universo de pensamiento"[3] que el cristianismo o el judaísmo. Las tres doctrinas comparten creencias clave como la trascendencia y unidad de Dios, el perdón de los pecados tras el arrepentimiento sincero, el juicio final, la resurrección del cuerpo, el cielo y el infierno. Como escribió recientemente Sidney Griffith, el propio Corán:

> en sus orígenes, obviamente, participó en un diálogo de escrituras, con la Torá, los Salmos, los Profetas y el Evangelio nombrados en el Corán como pariguales en esa conversación […]. [El Corán] presupone que su público está familiarizado con las narraciones bíblicas, así como con otros aspectos de las tradiciones, fe y prácticas judías y cristianas. En resumen, el Corán y el islam original resultan literalmente impensables fuera del entorno judeocristiano en el que nacieron y crecieron hasta alcanzar la madurez.[4]

La influencia tanto del cristianismo como del judaísmo sobre el islam es inmensa. No se trata solo de préstamos ocultos, tales como las enseñanzas de los Evangelios y la Torá repetidas en el Corán y en la *Sunna*, que los musulmanes ven como casos en los que la revelación de Mahoma confirmó otras revelaciones anteriores. También hay préstamos abiertamente reconocidos de fuentes cristianas y judías. Los monjes cristianos parecen haber sido especialmente estimados por los eruditos musulmanes, que a menudo citaban con aprobación sus intuiciones espirituales. Algunos monjes, al parecer, compartían este sentimiento. Ciertas secciones de las pastorales de Ghazali, el gran teólogo musulmán del siglo XII, fueron adaptadas por los monjes para el público cristiano.[5]

Sin embargo, pese a las muy señaladas coincidencias de sus doctrinas con las dos religiones que anteceden al occidente moderno, a los occidentales no siempre les resulta fácil entender el islam. Muchos no musulmanes que se aproximan al Corán con sincera curiosidad lo encuentran difícil, particularmente si solo pueden leerlo traducido. Como sucede con la Biblia, está concebido para ser escuchado o leído por personas que ya lo aceptan como verdad revelada y que, por tanto, lo reciben con un espíritu de reverencia, abriendo sus corazones y aceptando todo lo que les digan.

Como para los musulmanes el Corán es la Palabra Eterna de Dios, sus compiladores redujeron deliberadamente al mínimo las correcciones editoriales al texto y se limitaron a ordenar los capítulos por su longitud después de una breve plegaria inicial, la *Fatiha*. Esto significa que, en realidad, no tiene un principio, un medio ni un final. Pero sí estribillos y cadencias que se repiten, unificándolo y haciendo que penetre en el corazón de los lectores de forma subliminal. Sin embargo, no puede transmitirse en la traducción. El tono puede cambiar abruptamente. La musulmana Irshad Manji, acerba crítica y aspirante a reformadora, ha escrito sobre los cambios de humor en el texto del Corán, algo que cualquier cristiano o judío familiarizado con los Salmos debería ser capaz de entender. Pero el núcleo de su mensaje está ya implícito en los versículos iniciales revelados: Dios es Uno, el Creador de todo. Pasaje tras pasaje, el Corán muestra su aversión al politeísmo, al que llama el pecado de *shirk*, "la atribución de compañeros a Dios". Nada existe que no sea a través de Dios, y la tarea de la humanidad es someterse *(islam)* a Sus decretos siguiendo el mensaje que Él reveló a Mahoma.

El dios que encontramos en el Corán es por tanto el dios de la Biblia. Él creó todo de la nada

y *"No hay nada ni nadie semejante a Dios"*.[6] Los dioses del panteón árabe solo podían ser entonces productos de la imaginación o seres creados. La hostilidad de Mahoma hacia ellos no es diferente de la aversión de san Pablo a la Diana de los efesios o el odio de Elías al culto a Baal, que lo llevó a condenar a muerte a sus sacerdotes. Los dioses árabes eran una distracción peligrosa para la fe del creyente. Adorarlos era engañoso, egoísta y perverso, y además llevaba a incurrir en la ira de Dios.

El Corán apela a los musulmanes a que lleven una vida honrada, generosa y justa, algo que el paganismo no hacía. Las prácticas crueles que las costumbres paganas toleraban se volvieron inaceptables. El Corán, como la Biblia, utiliza el temor de Dios para inculcar un sistema moral más humanitario y escrupuloso que el que existía antes. Así pues, emplea amenazas directas para atacar la práctica de enterrar a las recién nacidas cuyos padres habían deseado un varón:

> cuando se le pregunte a las niñas que fueron enterradas vivas
> por qué pecado las mataron […]
> sabrá cada alma el resultado de sus obras.[7]

El temor al Señor está en la raíz de todos los monoteísmos. El Corán –una vez más, al igual que la Biblia– lo equilibra con su énfasis en la misericordia infinita de Dios. Todos los capítulos del Corán excepto uno comienzan con las palabras "En nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso". Se enfatizan la compasión y la misericordia de Dios repetidamente, y su comprensión se contagia a quien lo escucha o lee a un nivel profundo. A la humanidad se le exige vivir de acuerdo con las leyes dictadas por Dios. Esto incluye confiar en Él (en lugar de, por ejemplo, pedirle al dios mequí Hubal que traiga la lluvia), e implica no una simple obligación para con los miembros de la propia tribu y de aquellos que se encuentran como antes bajo su protección, sino la solidaridad entre los creyentes y la preocupación por el bien del prójimo. Esta solidaridad parece haber sido algo nuevo, revolucionario de hecho, en términos de la Arabia del siglo VII, aunque el islam no desplazaría al tribalismo de la sociedad árabe.

No existen proverbios atribuidos a Mahoma similares a los de Jesús en los Evangelios, que llevaron a los cristianos a concluir que Jesús era Dios encarnado. Mahoma aseguró que tenía una misión extraordinaria, pero que era por lo demás un mortal común y corriente que pecaba y se arrepentía como todo el mundo. Cuando los mequíes se impusieron en la batalla de Uhud, mutilaron a algunos musulmanes muertos. Hind, la esposa de Abu Sufyan, el líder mequí, llegó a comerse un pedazo del hígado de Hamza, el tío del profeta, para cumplir un voto de venganza hecho a sus parientes caídos en Badr. Mahoma, extraordinariamente encolerizado, juró mutilar como represalia los cadáveres de treinta mequíes cuando Dios le concediera la siguiente victoria. Sin embargo, poco después recibió la revelación de que eso estaría mal. Abjuró por tanto de su promesa, se arrepintió y prohibió la mutilación de los cadáveres. No debe olvidarse que él era también un líder político. Aunque muchas veces mostró misericordia a sus oponentes –algo que por lo general resultaba conveniente hacer–, después de tomar La Meca hubo casos de hombres que habían abandonado el islam y escritores satíricos que fueron ejecutados.

Tras el establecimiento del sistema de gobierno en Medina, se produjo la revelación de pasajes coránicos que regularon cada vez más las vidas de los creyentes. Estos fueron ampliados por los edictos de Mahoma y la práctica diaria. A partir de su muerte, la memoria de la comunidad comenzó a desvanecerse según fueron muriendo gradualmente los descendientes inmediatos de quienes habían estado en contacto con él. Se volvió necesario establecer una

tradición que sirviera de guía, para que la comunidad pudiera emular la forma en que había vivido Mahoma. Esta tradición ha sido preservada en los proverbios atribuidos a él o a sus compañeros, que se conocen como su *Sunna*, o costumbres. La *Sunna* incluye lo que consideraríamos temas legales, tales como las reglas del matrimonio, el divorcio y las herencias; la validez de los contratos, y los castigos prescritos para los crímenes. También incluye otros asuntos que la mayoría de los occidentales no considerarían necesariamente "legales", tales como las regulaciones para realizar los rezos, los requerimientos alimenticios e higiénicos y los códigos de vestimenta.

Igual que el Dios de los cristianos y los judíos, el Dios de los musulmanes ve dentro de nuestros corazones. Él juzgará a los creyentes de acuerdo con la sinceridad con que realicen sus acciones y siempre se mostrará clemente con quienes se arrepientan de forma sincera y traten de reparar el daño causado por sus fechorías. Sin embargo, para el creyente, el islam no es solo un asunto privado. Los principales rituales del culto islámico invaden el dominio público de manera muy obvia. A los musulmanes se les ordena realizar plegarias breves y formales cinco veces al día en momentos específicos: al amanecer, al mediodía, a media tarde, al anochecer y después de cenar, y decirlas en dirección de la Kaaba en La Meca. Antes es preciso realizar un ritual de purificación y hay que ponerse de pie, hacer reverencias, arrodillarse y tocar el suelo con la frente. El espectáculo de hombres rezando en la calle los viernes al mediodía es tan común en los países árabes que uno deja de prestarle atención. A lo largo de la historia del islam, esta congregación masiva los viernes ha generado momentos de peligro para los gobiernos impopulares. Y todavía es así, como han demostrado los últimos acontecimientos en los países árabes.

El ayuno del Ramadán implica abstenerse totalmente de comer, de beber y de la actividad sexual desde el amanecer hasta la puesta del sol durante todo un mes, aunque los niños, los enfermos, las embarazadas y los viajeros quedan dispensados, y el ayuno puede ser pospuesto en caso absolutamente necesario. En una sociedad predominante musulmana, el Ramadán pone la vida patas arriba, en particular cuando el mes cae durante el sofocante verano del Oriente Próximo. La disciplina del ayuno es severa y daña el ciclo natural de la vida. El año musulmán consiste en doce meses lunares, once días más corto que el año solar. El Ramadán, los días de fiesta y el momento de peregrinar cruzan todas las estaciones aproximadamente tres veces por siglo –es decir, tal vez dos veces y media en el lapso de una vida–. Durante este mes de desorden la noche casi se convierte en día, y es un momento de festejos y regocijo. Es una estación para las familias y, sobre todo, para consentir a los niños. Como otras formas de culto que tienen un elemento comunal, el ayuno está dirigido a acercar a los creyentes entre ellos, así como a Dios.

Otro elemento clave del ritual religioso musulmán es el *hajj*, la peregrinación a La Meca. El rito se centra en la versión coránica de la historia de la orden de Dios a Abraham de sacrificar a su hijo. Para los musulmanes el Corán restaura la verdad original de las revelaciones divinas a los primeros profetas, como Abraham, Noé, Moisés y Jesús, y, por tanto, consideran el islam no tanto como una religión nueva, sino como la corrección y perfección del judaísmo y el cristianismo. La vestimenta simple de la peregrinación, que se prescribe tanto para los hombres como para las mujeres, hace hincapié en la igualdad de todos los creyentes frente a Dios, a pesar del estatus diferente que la *sharía* –la ley religiosa del islam– otorga a los hombres libres, a las mujeres libres y a los esclavos, mientras que el hecho de que los rituales solo puedan ser realizados en cinco días determinados del mes de *du l-hiyya* añade un ritmo especial al año musulmán.

En cierto sentido, el *hajj* también añade ritmo a la vida de un musulmán, dado que todos los

creyentes sanos que puedan permitírselo –y que se puedan organizar para que cuiden de sus familias mientras ellos no estén– deben realizarlo al menos una vez en su vida. Hoy, gracias a los aviones y a las facilidades modernas, unos tres millones de creyentes se congregan para realizarlo cada año. A lo largo de la historia, ha funcionado como un enorme lugar de reunión para los musulmanes, un foco de unidad y hermandad que no tiene un paralelo real en las religiones cristiana ni judía. También otorga un inmenso prestigio al gobernante que controle los Lugares Sagrados de La Meca y Medina.

IV

Aunque a los musulmanes apenas les llevó unas décadas construir un imperio tras la muerte de Mahoma, no se cumplió su esperanza de que vivieran juntos como hermanos. Una vez enterrado el profeta, muchas tribus asumieron que quedaban libres para regresar a sus viejas costumbres. En algunos casos ni siquiera habían hecho la profesión de fe formal de convertirse a la nueva religión, y las relaciones con Medina las había establecido una facción de la tribu a pesar de la oposición de las otras. Abu Bakr, que fue reconocido como líder de la comunidad islámica tras la muerte de Mahoma, asumió la tarea de traerlos de vuelta al redil. Él era el *khalifa*, o califa, una palabra que podría significar lo mismo sucesor que suplente. De esta manera el título encerraba cierta ambigüedad. Aunque el califa no era el profeta, era el gobernante de la comunidad y tenía autoridad en las cuestiones espirituales.

Abu Bakr era amigo de Mahoma antes de que comenzaran sus visiones y fue uno de los primeros conversos. Tras la muerte de Jadiya, la esposa del profeta, Aisha, la hija de Abu Bakr, siendo una niña quedó prometida en matrimonio al profeta y se convertiría en su esposa más influyente y mejor conocida; muchos de sus sabios proverbios han sido conservados desde entonces por los suníes. Abu Bakr mostró una firmeza no del todo inusual en las personas de natural amable que están convencidas, no obstante, de que lo que tienen que hacer es justo y necesario. También era práctico y recurrió a los miembros de la comunidad con probada pericia militar.

Esto a menudo significó que los mequíes que se habían convertido tardíamente al islam, como Jalid Ibn al Walid, que había comandado la exitosa carga de caballería mequí contra los musulmanes en Uhud, desempeñaron un papel destacado en la represión de las rebeliones que siguieron a la muerte de Mahoma y las grandes conquistas que vinieron a continuación. Se cobró una venganza sangrienta a los cabecillas de la insurrección, aunque en la mayor parte de los casos los miembros de las tribus fueron tratados con más indulgencia. Una vez aplastadas las rebeliones, Abu Bakr envió a los ejércitos todavía más lejos. Gobernó durante dos años y vivió lo justo para enterarse de las primeras grandes victorias contra los bizantinos y los persas.

Omar Ibn al Jattab, uno de los primeros conversos, fue elegido por los compañeros del profeta como sucesor. Omar tenía un temperamento muy diferente del de Abu Bakr, impulsivo y obstinado, pero igual de leal a Mahoma que sus predecesores. Para cuando fue asesinado en 644 por un prisionero furioso que había sido vendido como esclavo, el imperio persa se encontraba prácticamente destruido y sus principales provincias ocupadas. También habían arrebatado a Bizancio la Gran Siria y Egipto, que por entonces eran mayoritariamente países cristianos.

Los bizantinos no habían tenido oportunidad de consolidar su posición en estos territorios después de que expulsaran a los persas, concluyendo un agotador conflicto durante el cual habían perdido su control por una generación. Esa guerra había terminado solo unos pocos años antes de

que llegaran los árabes. La Gran Siria ya había sufrido un declive económico y su población se había visto severamente reducida por la peste bubónica antes de la invasión persa. El emperador Heraclio, que había recuperado entonces esta importante provincia, no la entregó a la ligera. Pero después de que los árabes tomaran Damasco, muy posiblemente por segunda vez, y que dos grandes ejércitos quedaron aniquilados en el campo de batalla, no tuvo otra opción que retirarse al otro lado de la frontera natural que establecían los montes Tauro en el este de Anatolia.

Los emisarios enviados por los ejércitos árabes ofrecían tres opciones cuando entraban en una nueva provincia o pueblo: la aceptación del islam, el reconocimiento del dominio musulmán y el pago de un tributo, o la guerra a muerte. Pocos se acogieron a la posibilidad de convertirse, pero la libertad de hacerlo más adelante quedaba abierta a todos. El reconocimiento del dominio musulmán significaba que las comunidades cristiana y judía continuarían siendo libres para practicar su religión. Mantendrían las iglesias y sinagogas existentes, aunque a menudo perdieron el derecho de construir otras nuevas. Pagarían más impuestos, por lo general no se les permitía portar armas y debían reconocer la superioridad de los musulmanes.

Estas opciones no resultaban tan desfavorables en comparación con las que habrían ofrecido otros conquistadores. El propio imperio bizantino pagaba tributo a los merodeadores cuando la situación lo requería, y sus impuestos eran más altos que los de los nuevos ocupantes. Durante la antigüedad, la Edad Media y hasta mucho más tarde, todo el mundo sabía que una ciudad que se resistiese a un invasor sería entregada a la matanza, las violaciones y el saqueo si caía bajo sus asaltos. Durante la invasión persa al territorio bizantino, la mayor parte de las ciudades se habían entregado con ciertas condiciones, y se había dado un terrible escarmiento a Jerusalén cuando se resistió en 614. Los árabes reemplazaron a los bizantinos como gobernantes, y el cambio se percibió en muchas ocasiones como una mejora. Mas no habría que pasar por alto la importancia del botín para muchos conquistadores ni se debe olvidar que hubo áreas, como la provincia de Fayum en Egipto, en las que a los árabes se les presenta comportándose con el mismo salvajismo que cualquier otro invasor bárbaro.

En algunos lugares, los términos de la rendición concedían a los musulmanes el derecho de emplear parte de una iglesia para la oración, compartiéndola con los fieles cristianos. En Homs, un cuarto de la iglesia de San Juan fue separado para que lo usaran los musulmanes; en la catedral de Damasco, por su parte, se colocó un velo para dividirla por la mitad, de manera que cristianos y musulmanes pudiera rezar cada uno en su espacio.[8] Con el tiempo, el número y la proporción de musulmanes fueron aumentando gradualmente. Sesenta años después de la toma de Damasco, cuando la ciudad se había convertido en la capital del vasto imperio árabe, el califa decidió que la ciudad necesitaba una mezquita principal como punto focal. Se abrieron negociaciones con los cristianos, que no tuvieron otra opción que entregar su catedral, pero a cambio fueron compensados y el futuro de las otras iglesias quedó garantizado. Los cristianos participaron en la construcción de la mezquita, y el emperador de Bizancio envió artesanos para decorarla con mosaicos, la clase de gesto de cortesía que los gobernantes han tenido unos con otros a lo largo de la historia.

Cuando los guerreros árabes del califa invadieron la Gran Siria en la década de 630, sus oponentes bizantinos probablemente no se percataron al inicio de que se estaban enfrentando a una nueva religión. Unos pocos años antes, Heraclio había usado el cristianismo como un grito de unión contra el enemigo persa. Sin embargo, no existe ningún indicio en las, por otro lado, escasas fuentes históricas de que hiciera lo mismo contra los musulmanes.[9] Seguramente pensó que no merecía la pena. Algunas tribus de árabes cristianos se unieron a la invasión, pensando en no perderse semejante ocasión para el saqueo. Muchos se convirtieron más tarde al islam, pero

no todos. También hay historias en las crónicas árabes que, de ser ciertas, sugerirían que los invasores fueron ayudados por las comunidades locales cristianas y judías. En un inicio, muchos cristianos percibieron el islam como una herejía, y como tal aparecía aún en una lista elaborada por el gran teólogo cristiano san Juan Damasceno aproximadamente un siglo después de la conquista de Siria por los árabes.

En la Gran Siria y en Egipto solo la élite había usado el griego, la lengua del imperio bizantino. El copto era el idioma de los egipcios, una versión simplificada de la lengua de los faraones. En el siglo XIX, el dominio que Champollion tenía del copto desempeñaría un papel fundamental para permitirle descifrar la piedra Rosetta y desentrañar los secretos de los antiguos jeroglíficos egipcios. Aún hoy, la antigua comunidad cristiana de Egipto es conocida como los coptos –el nombre es una variante de "egipcio"– y remontan la fundación de su iglesia a san Marcos, el evangelista, que predicó en Alejandría. El siriaco era la lengua materna en toda la Gran Siria y buena parte de Irak. En el siglo VII los hablantes de estas lenguas eran predominantemente cristianos, pero muchos de ellos practicaban formas de cristianismo consideradas heréticas por Constantinopla, al igual que los coptos. Heraclio trabajó en vano con las autoridades eclesiásticas para crear formulaciones de fe que reconciliaran a todos sus súbditos cristianos. Si estaba tratando de construir una identidad compartida basada en el cristianismo con la cual pudieran enfrentarse unidos a los invasores árabes, su fracaso resulta evidente.

Aunque los escritores cristianos de las zonas conquistadas se refirieron al islam como la religión de la Bestia en el libro del Apocalipsis, los no ortodoxos no guardaban necesariamente una mejor opinión sobre la religión impuesta por el estado bizantino. Los monjes que escribían en sus celdas esperaban con ilusión un final apocalíptico del dominio musulmán que sería provocado por una intervención divina. Veían las victorias de los árabes como un castigo divino por los pecados de los bizantinos. Una vez consolidadas las conquistas, los escritores cristianos de la zona alabaron a algunos gobernantes musulmanes individuales que trataron bien a los cristianos y cuyos reinados trajeron paz.

v

Los dos primeros califas llevaron vidas muy sencillas en Medina, a pesar de las fabulosas riquezas que les correspondían del botín y los tributos de los territorios conquistados, que no emplearon en sí mismos, sino para los asuntos de estado. Existen historias como la del mensajero que se detuvo a pedir indicaciones a un anciano que iba por el camino entre el polvo, o que dormitaba bajo una palmera en el calor de la tarde, preguntándole dónde se encontraba el califa para informarle acerca de una gran victoria o entregarle un cofre de joyas de gran valor que le correspondía del botín de guerra. Solo más tarde, cuando fue llevado ante la presencia del califa, se percató de que era el mismo hombre. Abu Bakr continuó ordeñando las cabras de su familia; Omar, por su parte, era aficionado a pasarse las noches entregando personalmente sacos de harina a las viudas pobres cuando había hambruna. También estaba dispuesto a escuchar las quejas de los soldados contra sus jefes. Si sospechaba que algo andaba mal, no dudaba en deponerlos. De esta manera, sin darse cuenta, pudo haber favorecido una cultura de la insubordinación.

Sin embargo, si los califas mantuvieron un ejemplo digno de una religión radical nueva, no se puede decir lo mismo de todo el ejército ni de muchos de sus jefes. Abu Bakr había elegido oficiales con una reputación sólida como soldados, pero también prohibió que tomaran parte en

los ataques a Siria e Irak, que se convirtieron en campañas de conquista a las tribus que habían tratado de separarse tras la muerte del profeta. Omar dio marcha atrás a esta política. Su decisión obró maravillas en relación con las necesidades de personal de los ejércitos conquistadores, pero fue otro paso atrás en relación a la pureza de la comunidad musulmana originaria que había desafiado a La Meca pagana. Puesto que participaron tribus cristianas, las conquistas no pueden considerarse siquiera completamente musulmanas. ¿Y qué decir de la mayor parte de los conquistadores que eran musulmanes? ¿En el orden de las motivaciones de los conquistadores, en qué posición se ubicaban las ganas de extender la fe, el ansia de gloria y la codicia? De acuerdo con ciertos cronistas árabes posteriores, algunos musulmanes de mayor rango acumularon enormes riquezas a raíz de las conquistas. Hubo otro factor importante detrás de ese proceso: la necesidad de preservar la unidad del nuevo sistema de gobierno musulmán. Conseguirlo requería que los ataques que tradicionalmente las tribus árabes habían efectuado entre sí ahora se dirigieran contra los extraños.

Para cuando subió al trono el tercer califa, Utman, en 644, apenas veintidós años después de que Mahoma emigrara a Medina y doce años después de su muerte, estaban aumentando las tensiones en el victorioso imperio musulmán hasta el punto de que amenazaban con hacerlo añicos. Algunos reveses temporales en el campo de batalla pudieron empeorar esta situación. Utman pertenecía a los Banu Omeya, la rama de la tribu Quraish que estaba por encima de los Banu Hashim, a los que había pertenecido el profeta, y tenía su propia fortuna. A pesar de su devoción –recordada hoy porque ordenó la edición del texto canónico del Corán–, tuvo que afrontar el resentimiento que provocaba el que la mayoría de los líderes de la comunidad saliera de las filas de los quraishíes.

Hasta la entrada triunfal de Mahoma en La Meca, el tío de Utman, Abu Sufyan, que era el líder de la oligarquía quraishí, se había opuesto enérgicamente a Mahoma. Sin embargo, después de que La Meca abriera sus puertas al profeta, tanto Abu Sufyan como su esposa se convirtieron y recibieron un buen trato. Abu Sufyan se convirtió en el gobernador de Yemen, mientras que Hind vivió para animar a los guerreros musulmanes en la batalla de Yarmuk, clave en la conquista de la Gran Siria, igual que había animado a los mequíes en Uhud. El hijo de ambos, Muawiya, que era primo de Utman, se convirtió en el secretario del profeta. Omar lo nombró gobernador de Siria. Muchos de los primeros conversos tomaron nota de esa rápida promoción del hijo de unas personas que habían aborrecido al profeta hasta el momento en que vieron perdida su propia causa.

La respuesta de Utman al crecimiento de la tensión y la indisciplina fue tratar de centralizar el gobierno, estableciendo sobre todo un control financiero más efectivo en las provincias conquistadas. La política de Omar se había basado en establecer una relación entre el nivel en la jerarquía de la nueva élite musulmana y el momento en que sus miembros se habían convertido a la nueva fe, además de su cercanía al profeta. Utman, acaso inevitablemente al comenzar a envejecer la comunidad original, regresó a los métodos tradicionales de gobierno del clan bajo el liderazgo de su propia tribu, los quraishíes, lo que provocó resentimiento, en especial porque muchos musulmanes que habían participado en las primeras oleadas de conquistas probablemente iban a salir perdiendo. Utman ubicó a miembros de su familia en posiciones clave. Esto habría sido lo normal para cualquier otro gobernante en ese momento; sin embargo, parecía ir directamente contra el espíritu de la nueva fe.

Las quejas en el ejército aumentaron en Egipto y en los acantonamientos de Kufa y Basra, en Irak. Solo Siria, bajo Muawiya, permaneció tranquila. Los soldados desafectos comenzaron a reunirse y conversar. Con el tiempo, los grupos de amotinados de Egipto viajaron a Medina a

exigirle al califa que atendiera sus quejas. Presionado, Utman cedió. Mientras los amotinados regresaban a sus casas, capturaron a un mensajero que los adelantó, y que supuestamente llevaba una carta de Utman pidiéndole al gobernador de Egipto que lidiara con ellos con severidad. El grupo regresó encolerizado a Medina y sitió a Utman en su casa. Él negó haber escrito la carta o haber dado instrucciones de que la escribieran y se negó a dimitir. Finalmente, un grupo en el que estaba involucrado uno de los hijos del califa fallecido Abu Bakr asaltó la casa y lo mató.

Si alguna vez hubo un momento de "pérdida de inocencia", fue este. No solo un grupo de rebeldes de entre su propia gente había asesinado al sucesor del profeta, sino que, al parecer, ninguno de los compañeros del profeta en Medina había estado preparado para hacerles frente, ni siquiera Alí Ibn Abi Talib, primo y yerno del profeta, que fue uno de los primeros conversos. Inmediatamente surgieron preguntas según se fue propagando la nueva del asesinato. ¿Se habían mostrado indiferentes al destino de Utman los compañeros? ¿Deseaban secretamente que sucediera? ¿Estaban todos –o algunos de ellos– confabulados secretamente con los amotinados? La historia no puede darnos una respuesta concluyente a estas preguntas.

VI

El caos subsiguiente condujo a una serie de guerras civiles que bien podrían haber desgarrado el nuevo imperio de no haber sido por Muawiya. Posiblemente él ya fuera el rival más poderoso sobre el terreno y exigió lo que nadie podía negar que era su derecho: justicia por el asesinato de su primo. Los compañeros del profeta que aún vivían, ya ancianos, eligieron a Alí como califa, pero su posición tenía un punto débil. Corría el riesgo de ser percibido como simpatizante de los rebeldes, algunos de los cuales se contaban entre sus partidarios más fervientes, y a él le resultaba prácticamente imposible retirarles su protección. También estaba vinculado con grupos como el Ansar, los devotos musulmanes de Medina que habían apoyado al profeta y luchado por él, pero que no compartían los intereses de los quraishíes y, en gran medida, no habían sido tenidos en cuenta por la nueva élite que ahora gobernaba el imperio. Cuando Alí pidió a Muawiya que le ofreciera su lealtad, este se la negó. A Alí no le quedó otra opción en la práctica que preparar un ejército y enviarlo en su contra. Al mismo tiempo, estalló una revuelta dirigida por algunos destacados compañeros del profeta, respaldados por el poderoso apoyo moral de Aisha, la viuda del profeta, aunque Alí pudo derrotarlos.

Estaba sucediendo algo inconcebible: musulmanes enfrentándose a musulmanes en batallas sangrientas, pero sin dejar de considerarse con derecho a los beneficios del paraíso que se obtenían tras morir luchando contra los politeístas, mientras sus camaradas en el mismo ejército aullaban gritos de guerra de los tiempos preislámicos a sus contrincantes musulmanes. Miembros de una misma tribu podían encontrarse en lados opuestos porque ahora algunas tribus estaban divididas entre los acantonamientos militares de Siria, Irak y Egipto, mientras que podían encontrarse hombres devotos en cualquiera de los bandos.

Se cuenta que una batalla entre las fuerzas de Alí y las de Muawiya en Siffín, en el valle del Éufrates, al este de Siria, acabó en un dramático punto muerto después de dos días de lucha sangrienta, cuando las fuerzas de Muawiya ataron copias de versículos del Corán a sus lanzas y gritaron "Que Dios decida". El grito también lo adoptaron los hombres de Alí, y ambos ejércitos se negaron a seguir peleando. En ese momento Alí perdió toda oportunidad de conseguir una victoria militar y consolidar su posición como califa, y luego fue superado en habilidad en las negociaciones que siguieron. Pronto Muawiya se proclamó también califa, y los dos rivales

comenzaron a incluir maldiciones al otro y a sus partidarios en las plegarias de los viernes. Mientras que el apoyo a Muawiya se mantuvo firme, el de Alí comenzó a desmoronarse y surgieron sublevaciones en contra de su autoridad. Detrás de ellas se encontraban partidarios que vieron el intento de negociar un acuerdo en Siffín como una manera de transigir en un tema importante de principios: la sucesión era un asunto que debía ser decidido por Dios, no con una negociación entre creyentes.

La idea de un califato más puro que el que podía brindar una dinastía se extendió entre algunos de los que habían abandonado la causa de Alí. De acuerdo con este grupo, no debía importar si el califa provenía de una tribu u otra o si había estado estrechamendo vinculado al profeta, que ya llevaba muerto treinta años. Los únicos factores en su elección debían ser la fortaleza de su fe y la piedad con que vivía su vida. Al grupo se lo conoció como los jariyíes, aquellos que se han "ido" o "abandonado", y se separaron de Alí. Con ello, rechazaron la comunidad principal como apóstatas. En 661, un jariyí asesinó a Alí mientras dirigía las plegarias de los viernes.

El asesinato de Utman había sido una historia de cólera ardiente y de violencia de las turbas. El de Alí fue un relato de fría premeditación por parte de alguien que operaba en secreto y soledad. Resultó aún más escandaloso porque el profeta había profesado mucho afecto a Alí, que además era el padre de sus nietos, Hasán y Husein. Como muchos otros fanáticos a lo largo de la historia, el asesino consiguió algo distinto de lo que se había propuesto. Volvió a unir el imperio bajo Muawiya. Hasán, el hijo mayor de Alí, estuvo de acuerdo en jurarle lealtad como califa. Resulta imposible saber si esto se debió a que detestaba la idea de que se continuara derramando sangre musulmana, a la falta de coraje moral, o a una mezcla de las dos cosas.

Posiblemente Muawiya sea la figura más controvertida en la historia islámica. Sus admiradores pueden señalar que salvó de la desintegración el sistema de gobierno que Mahoma había establecido y fue capaz de estabilizarlo como un vasto imperio que comenzó un nuevo periodo de expansión para el islam. Sus detractores argumentan, a su vez, que lo consiguió transformando el sistema de gobierno musulmán en un reino árabe controlado por una dinastía laica. Alegan que lo hizo pervirtiendo su autoridad religiosa como califa –título al cual muchos le negaban el derecho– y, por tanto, traicionado las ideas por las que habían luchado el profeta y los suyos.

VII

Los reinados de los primeros cuatro califas, Abu Bakr, Omar, Utman y Alí, se conocen colectivamente en la historia como el periodo de los *Rashidun*, los "bien guiados" o califas "patriarcales". Esto minimiza la importancia de los conflictos durante el reinado de Utman y el hecho de que Alí no consiguió que los fieles lo reconocieran universalmente. Las fuentes más tempranas que han sobrevivido y hacen referencia a este periodo se escribieron mucho más tarde, y los escritores tienen sus propias intenciones (aunque estas no resulten fáciles de percibir hoy en día). Pasarían aproximadamente unos trescientos años antes de que se completara la cristalización de los musulmanes en dos sectas incompatibles conocidas históricamente como suníes y chiíes,[10] pero las diferencias en sus posiciones respecto al *Rashidun* es uno de los puntos más importantes en la controversia entre ambas. La expresión *"el Rashidun"* solo la emplean los suníes, el grupo mayoritario de musulmanes tanto en el mundo árabe como en el islam, quienes creen que todo lo que haya ocurrido en el pasado tiene que ser aceptado, porque lo más

importante es que los musulmanes vivan en paz y armonía. Los califas en los siglos que siguieron al *Rashidun* deben ser aceptados como legítimos, aunque no siempre gobernaran bien o con justicia. La única condición era que debían haber actuado sin transgredir las enseñanzas básicas del islam. La autoridad, incluso con imperfecciones, es mejor que la *fitna*, las luchas intestinas, de las que la comunidad musulmana ya tenía bastantes.

Las enseñanzas del chiísmo, que es la segunda rama en tamaño dentro del islam, parten del supuesto de que Alí y sus descendientes siempre estuvieron destinados a guiar a la comunidad, pues Alí era primo y yerno de Mahoma, y solo a través de su matrimonio con Fátima sobrevivió el linaje del profeta. Parece que Alí tardó seis meses en aceptar la primacía de Abu Bakr, lo que puede interpretarse como que Abu Bakr asumió un cargo que en justicia le pertenecía a Alí.

De acuerdo con la tradición chií, que también aparece en colecciones suníes autorizadas de los *hadiz*, los proverbios atribuidos a Mahoma, Alí acompañó al profeta de regreso a Medina después de la peregrinación de la despedida. La caravana se detuvo en la laguna de Gardir al Jumm, donde Mahoma preguntó a sus seguidores si él se encontraba más cerca de ellos de lo que ellos estaban de sí mismos. La multitud admitió con entusiasmo que él se encontraba más cerca. Antes de hacerles esta pregunta, había tomado a Alí de la mano, y entonces dijo: "*man kuntu mawlaahu fa-ali mawlaahu*", que significa "Alí también es el *mawla* de aquellos para quienes yo soy el *mawla*". El significado más probable de *mawla* es "benefactor", pero este vocablo también está conectado con la palabra *awla*, "más cercano", que Mahoma había usado en su pregunta a los allí presentes. En árabe se produce un elegante juego de palabras, e implica que la primera oración habría estado presente en las mentes de los oyentes cuando escucharon lo que Mahoma decía de sí mismo y de Alí. Los chiíes interpretan las palabras de Gardir al Jumm como una clara declaración de que Mahoma pretendía que Alí guiara a la comunidad después de su muerte, mientras que los suníes argumentan que la frase solo significa que los musulmanes debían sentir admiración y afecto por Alí. En la noche de la muerte del profeta, Alí se encontraba ausente de las deliberaciones que condujeron a la decisión de que Abu Bakr fuera el primer califa. Pero podría argüírse que la razón de su ausencia indicaba su alta posición: estaba ocupado lavando el cuerpo del profeta y preparando los ritos funerarios.

Para los chiíes, Abu Bakr, Omar y Utman son los usurpadores y falsificadores de la historia. Pero debido a la veneración que los suníes sienten por el *Rashidun*, la discrepancia entre suníes y chiíes va más allá del mero desacuerdo acerca de qué sucedió en esos primeros años decisivos del islam. Lo agrava también la historia de los hijos de Alí, los nietos que el profeta había sentado en sus rodillas cuando eran pequeños. Hasán, el mayor, eligió no oponerse a Muawiya. Años más tarde fue envenenado en su harén, y la aseveración de que Muawiya fue el instigador no puede desmentirse.

Husein, hermano menor de Hasán, tuvo un destino dramático. Cuando Muawiya murió en paz en su lecho, en 680, a la edad de setenta y ocho años, le sucedió su hijo, Yazid, dejando claro, más allá de cualquier duda, que los omeyas aspiraban a un gobierno dinástico. Muchos consideraban opresivo su gobierno, especialmente en Irak, que había sido el centro del apoyo a Alí. Husein fue invitado a la plaza fuerte de Kufa, donde muchos se habrían concentrado bajo su estandarte. Sin embargo, las cosas se torcieron luego: después de cruzar el desierto árabe, Husein y su partida fueron capturados por las autoridades y ejecutados en Kerbala, justo antes de alcanzar el Éufrates. Este incidente consternó a los musulmanes y debilitó la legitimidad del reinado omeya.

El martirio de Husein exacerbó la discordia entre los bandos que se convertirían en suníes y chiíes. Los chiíes actualmente conmemoran estos sucesos con los ritos penitenciales de Ashura,

como expiación por el hecho de que los hombres de Kufa no acudieran en ayuda de Husein en aquel día aciago. Para ellos, la historia y el verdadero significado de la fe se han separado. El chiísmo, por tanto, se ha concentrado en el significado oculto o interior de las enseñanzas del islam. Cada facción que se identifica como chií afirma seguir a un imán o "líder" descendiente del profeta y de Alí, quien fue el primer imán. A lo largo de la historia, algunos de estos descendientes fundaron nuevas dinastías y otros predicaron acerca de un "imán oculto" que se comunica a través de intermediarios, o que se halla fuera del alcance de los creyentes hasta reaparecer al final de los tiempos.

Los movimientos milenaristas musulmanes a menudo han sido chiíes y surgieron entre los marginados y desposeídos. La inmensa mayoría de los chiíes hoy son "duodecimanos": creen que el duodécimo imán, Mohamed al Mahdi, que desapareció en 874, fue el último. Desde entonces solo se ha aparecido a sus seguidores en secreto o en sueños, pero un día vendrá a traer justicia a toda la tierra. Entretanto, los chiíes han desarrollado sus propias escuelas de leyes y teología paralelas a las del islam suní, pero con notables diferencias en los detalles de la *sharía* y en su metodología.

Bizancio se sintió aliviada cuando, después del asesinato de Utman, los árabes detuvieron su avance para pelearse enre sí. Como era de esperar, agradecieron a Dios aquel respiro que permitió al imperio reagruparse y sobrevivir. Pero los bizantinos no recuperarían nunca la Gran Siria y Egipto. Estas tierras, al igual que otros territorios conquistados por los árabes, serían ahora gobernadas por los musulmanes y su historia tendría nuevos capítulos no compartidos por el resto del viejo mundo romano. Durante más de un milenio, en Bizancio o en Europa occidental pocos estudiarían esta historia, así como la historia de Europa resultaría prácticamente desconocida en los territorios árabes. Esta diferencia se encuentra en la raíz de la actual separación de las conciencias históricas de occidente y el mundo árabe.

También evolucionaron arraigadas diferencias culturales. En contraste con el islam, los cristianos prohíben la poligamia y predican la indisolubilidad del matrimonio. Los capítulos finales de este libro hablarán de la posición de las mujeres y la familia en occidente y en el mundo árabe, aunque podemos señalar aquí que, desde los primeros días del islam hasta el presente, cristianos y musulmanes se han dedicado gustosamente a acusarse entre sí de inmoralidad sexual. Otra diferencia importante tiene que ver con la representación de la figura humana en el arte. Aunque ni el Corán ni el Nuevo Testamento prohíben el arte figurativo, siempre y cuando no esté destinado a la adoración de ídolos, la creación de "imágenes talladas" está prohibida explícitamente en el Éxodo, y existen muchos proverbios atribuidos a Mahoma en los que condena la creación de imágenes con figuras humanas o animales. En las primeras monedas de oro islámicas conocidas, de 697, aparece la figura triunfal del califa Abdul Malik. En menos de un año hubo una nueva emisión monetaria que significativamente solo mostraba inscripciones, incluyendo un texto que se encuentra casi al final del Corán:

> Solo Él es Dios:
> ¡Dios el eterno!
> Él no engendra y Él no es engendrado.[11]

Las imágenes de los gobernantes de algunos de los territorios musulmanes no aparecerían de nuevo en las monedas sino hasta el siglo XX. El arte figurativo sería un rasgo típico de la civilización occidental, mientras que su ausencia sería casi la marca del arte islámico. Sin

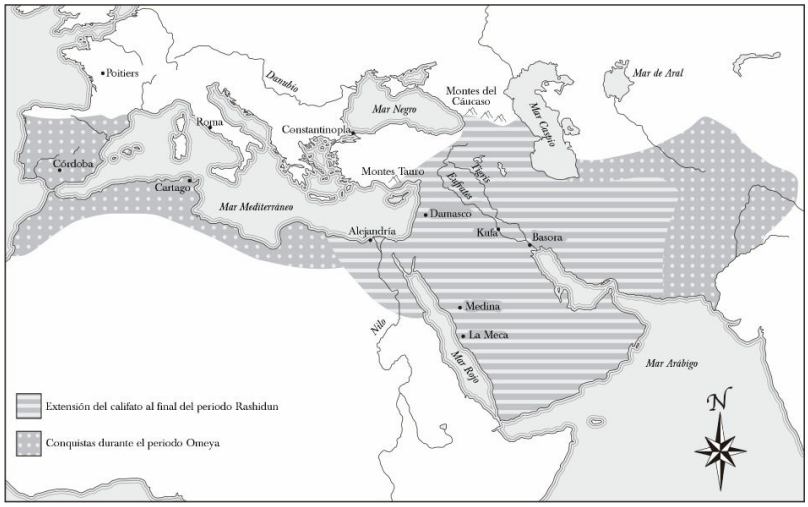
embargo, la forma en que surgió esta diferencia cultural no tuvo nada de inevitable. Se produjo una importante controversia teológica en la cristiandad ortodoxa acerca del arte figurativo de los iconos, que condujo a su completa prohibición en el imperio bizantino durante siglo y medio. Dicha prohibición comenzó casi exactamente en el mismo momento en que Abdul Malik retiró su imagen de las monedas. San Juan Damasceno, que entonces era un joven, fue luego uno de los grandes defensores de los iconos, y sus escritos provocaron la revocación de esta política en la corte bizantina. Estos tratados los escribió desde un monasterio sirio en los dominios de los califas.

II
EL DISTANCIAMIENTO

I

Al periodo del *Rashidun* lo siguió el califato omeya, que duró hasta el año 750 y toma su nombre de los Banu Omeya, la tribu de Muawiya. Este gobernó Damasco con el poderoso ejército sirio a sus espaldas, aunque Irak era la región más rica y díscola del imperio. Su gobierno ha sido descrito como "casi una confederación de distintos liderazgos que reconocían una misma autoridad suprema".[1] El modelo de gobierno que adoptó Muawiya se basaba en las alianzas comerciales de La Meca, en las que su familia había descollado antes de convertirse al islam. Sin embargo, era una estructura intrínsecamente inestable para lo que ahora constituía un imperio. Abdul Malik, quien se hizo con el poder en 685, unos cuatro años después de la muerte de Muawiya, centralizó el estado. Además de acuñar las primeras monedas del califato, convirtió el árabe en la lengua oficial de la administración y encargó la construcción de la cúpula de la Roca en Jerusalén, la primera gran mezquita concebida para rivalizar con las iglesias cristianas de las tierras conquistadas. Estas políticas transmitían un mensaje: el islam y los árabes estaban allí y no pensaban irse.

Muawiya y sus sucesores reanudaron las conquistas. Los ambiciosos intentos de tomar Constantinopla fracasaron, pero los árabes atravesaron África del norte hacia el Mediterráneo occidental, una región dividida y diversa. Muchos vieron la llegada de los árabes como una oportunidad. En África del norte, los árabes encontraron al principio alguna oposición, pero importantes confederaciones tribales de la población predominantemente bereber se convirtieron pronto al islam. En 711 se produjo la primera incursión musulmana en España. Menos de veinte años después, las fuerzas del califato penetraron profundamente en lo que hoy es Francia. Puede que su presencia en la mitad sur del país ya estuviese debilitada antes de que fueran finalmente frenados por Carlos Martel ("el Martillo") en Poitiers en 732, exactamente cien años después de la muerte de Mahoma. Aquella batalla, en particular, probablemente fuera un suceso menor desde la perspectiva de Damasco, pero la invasión árabe a través de los Pirineos todavía resuena profundamente en la psique europea, un sobresalto semiolvidado de un pasado distante en el que algunos estudiosos ven el catalizador de lo que llegaría a ser el sentido de identidad europeo u occidental.[2] Esta invasión sería tan solo el primero de los muchos sobresaltos psicológicos que los musulmanes y los occidentales se han propinado entre sí.



La conquistas árabes, bajo el ‘Rashidun’ y los omeyas.

Sin embargo, las grandes conquistas árabes tenían algunos rasgos en común con otras invasiones “bárbaras” hoy totalmente olvidadas. Algunas de estas habían sido casi igual de formidables que las de los conquistadores árabes en términos de velocidad, distancia recorrida, y campañas militares. Los vándalos cruzaron el Rin en 406, los Pirineos solo tres años más tarde, y el estrecho de Gibraltar en 429. Al cabo de otros diez años, alcanzaron Cartago, la metrópolis romana en África, y luego se apoderaron de Sicilia y las Baleares. En 455 conquistaron la propia Roma, justo al borde de cumplirse los cincuenta años de su entrada al imperio. Y su aparición no fue una estrella fugaz que se consumiera de inmediato. Su reinado norafricano duró un siglo y, entre otras teorías, se dice que los vándalos dieron su nombre a Andalucía, la parte sur de España.

La diferencia fundamental entre vándalos y árabes residía en que los primeros, como otros pueblos que cruzaron el Rin o el Danubio, fueron asimilados por la cultura de su nuevo mundo. Estos bárbaros pedían permiso para vivir dentro del imperio, y servirlo. Aspiraban a convertirse en parte de él. Cuando se les negaba, generalmente por no haber tierras libres o dinero con qué pagar sus servicios, se convertían en enemigos mortales de Roma. Aun así, muchos adoptaban el idioma del país que habían conquistado. De esta manera, los francos germanos terminaron hablando francés y sus primos lombardos, italiano. Incluso los que mantuvieron sus idiomas originales fueron asimilados gradualmente, aunque adoptar el cristianismo podía llevarles varias generaciones. La vieja distinción entre “romano” y “bárbaro” se volvió irrelevante y quedó gradualmente olvidada.

No sucedió lo mismo en el nuevo mundo de lengua árabe, lo que marcaría una importante diferencia cultural según pasaban los siglos. Los árabes conservaron su idioma y una identidad con la que recreaban los países en los que se establecieron, excepto donde ellos fueron conquistados más adelante. Desde el inicio, se vieron a sí mismos como conquistadores que venían a reemplazar el viejo orden con uno nuevo llamado islam. La inmensa mayoría de los árabes eran analfabetos (como la mayor parte de las personas en ese momento), pero su idioma ya tenía forma escrita, lo que no era habitual en los bárbaros que cruzaron el Rin o el Danubio. Esto, reforzado en gran medida por el hecho de que el árabe era también el idioma de su religión, significó que no tenían la necesidad de adoptar el alfabeto, y mucho menos la lengua culturalmente dominante de las áreas que conquistaban. Los árabes que se establecieron en la Gran Siria, Egipto y las tierras al oeste eran relativamente pocos en términos numéricos, aunque

hubo periodos durante los cuales las tribus árabes emigraron a los territorios conquistados, y una considerable parte de la población de la Gran Siria e Irak ya era árabe antes de que llegase el islam. Gradualmente, a lo largo de varios siglos, el árabe se convirtió en la lengua materna –lo que ocurrió en las tierras que conquistaron al este de Irak– y la mayor parte, o en ocasiones la totalidad, de los habitantes originales se convirtieron en musulmanes.

La difusión del idioma árabe y la conversión al islam del grueso, o a veces la totalidad, de la población cristiana en países arábigo parlantes es algo que todavía está siendo desentrañado por los estudiosos. Las historias de los cristianos y judíos en tierras mayoritariamente musulmanas no están marcadas en el mismo grado por relatos de persecución oficial y estallidos irracionales de violencia popular como los que ocasionalmente se desataban contra los judíos en la Europa cristiana premoderna. De hecho, algunos judíos –así como algunos cristianos disidentes– emigraron a los territorios musulmanes para escapar a la opresión. Parece haber existido muy poco tráfico migratorio en la otra dirección antes de las últimas décadas del siglo XX. Tampoco se produjeron expulsiones indiscriminadas de cristianos o judíos de los territorios musulmanes comparables a aquellas expulsiones de musulmanes que tuvieron lugar en España y Sicilia después de la reconquista por parte de los monarcas cristianos.[3]

Sabemos que algunos cristianos comenzaron a escribir en árabe y a emplearlo como un lenguaje eclesiástico durante el último tercio del siglo VIII[4] y que la práctica se extendió. La conversión al islam parece haber sido un proceso gradual, aunque hubo periodos en los que se generalizó entre grandes sectores de la población. Los episodios de persecución también tuvieron su importancia, especialmente los que ocurrieron como reacción a los expolios mongoles en el siglo XIII y al resentimiento hacia los cristianos por parte de los musulmanes porque algunos gobernantes mongoles los habían favorecido.

Pero acaso más significativo que estos episodios o que las limitaciones que la *sharía* imponía a los no musulmanes fuera el hecho de que el islam se convirtió en la cultura dominante en la esfera pública. Según pasaban los siglos, las divisiones entre los musulmanes y los otros "pueblos del Libro" se volvieron más rígidas y se complicó el acceso de los cristianos y judíos a la esfera pública. Tenía sentido convertirse en musulmán, y puede que en muchas áreas los musulmanes pasaran a ser mayoría durante el siglo X. Las similitudes entre las doctrinas pudieron haber facilitado la conversión, particularmente en momentos en que reinara la confusión en la comunidad cristiana debido a la guerra, la hambruna, la peste o los enfrentamientos entre facciones. De esta manera, lo sorprendente no es que el grueso de la población se volviera musulmán, sino que sobrevivieran importantes comunidades cristianas y judías en tantos lugares. Las minorías religiosas de la Europa premoderna no siempre consiguieron sobrevivir y mantener su identidad en la misma medida.

II

Hubo muchas revueltas y guerras civiles durante el periodo omeya. Algunas tuvieron su origen en las rencillas locales, pero las más serias fueron las relacionadas con el califato mismo. Se consideraba que "el califa de Dios" *(khalifatu llah)* tenía autoridad religiosa sobre la comunidad de los creyentes en asuntos legales y prácticos. Por tanto, era muy relevante sobre quién recaía el título de califa, y el argumento de que pertenecer a la familia Omeya no debía de ser un requisito esencial para este puesto resultaba enteramente justo. Este argumento era especialmente popular en Irak, donde estaba muy extendido el odio a la dinastía. Los omeyas a menudo parecían una

dinastía laica, y empleaban menos el título de califa que el de "comendador de los creyentes", que enfatizaba su autoridad militar. Pero la misión del califa era asegurar que la comunidad viviera de acuerdo con el Corán y la *Sunna*. Después del asesinato de Husein, nunca desapareció el sentimiento de que solo el parentesco con el profeta podía conferir la autoridad necesaria para ello. Este sentimiento, de hecho, fue creciendo paulatinamente.

Finalmente, en 750, unos noventa años después del asesinato de Alí, los rebeldes que militaban a favor de este principio aplastaron a los ejércitos del último califa omeya. Se creó un nuevo califato, el de la dinastía abasí, que afirmaba descender del tío del profeta, Abbas. Damasco dejó de ser el centro del poder y se fundó una nueva capital: Bagdad, en Irak, en 762. Entre los partidarios de los abasíes había muchos conversos al islam que consideraban que los omeyas no los habían aceptado como iguales a los primeros creyentes árabes. Sin embargo, los abasíes no eran descendientes directos del profeta, y pronto descubrieron que tendrían que vigilar atentamente a los partidarios del linaje de Alí, quienes se convertirían en lo que hoy llamamos chiíes.

La Revolución abasí, como se la suele llamar, condujo al cisma definitivo del sistema político musulmán, que jamás ha recuperado la unidad. Antes de que los abasíes pudieran establecer su autoridad en España, un superviviente de los omeyas fundó su propio reino con sede en Córdoba, ciudad que uno de sus sucesores declararía como califato independiente. Pronto comenzó la fragmentación del propio califato abasí. Sin embargo, siempre que el califato perdía el control de una provincia por culpa de su gobernador o de una rebelión regional, sus gobernantes seguían siendo musulmanes. A menos que fueran chiíes, también continuaban reconociendo al califa como fuente de la autoridad legítima, rezando por él en las plegarias del viernes. Esta fragmentación a menudo condujo a la fundación de poderosos estados que se mantuvieron vigorosos durante una o dos generaciones y, en ocasiones, extendieron las fronteras del islam. Así, los aglabíes de Túnez incorporaron Sicilia a sus dominios durante el curso del siglo IX.

Un suceso importante por esta época fue el incremento del número de soldados reclutados entre las poblaciones situadas en las márgenes del mundo musulmán: bereberes, africanos negros, griegos, eslavos, los pueblos del Cáucaso y, sobre todo, turcos. Semejante reclutamiento continuó de manera institucionalizada durante siglos, algo que no tuvo paralelo real en Europa. De esta forma, el ejército en muchos estados musulmanes terminó adquiriendo idiomas, costumbres e intereses diferentes de los de la población. A menudo eran esclavos, y formaban castas que se reabastecían con incorporaciones extranjeras en lugar de ser gradualmente asimilados. Esperaban que el país fuera gobernado para su beneficio y eran propensos a comenzar enfrentamientos muy destructivos entre ellos mismos. Esta situación se mantuvo en muchos países árabes durante mil años, en algunos casos hasta principios del siglo XIX. La lealtad de los soldados era en primer lugar para sus propios líderes y para sí mismos como grupo. Muy a menudo los líderes terminaban tomando el control efectivo del gobierno. Fue así que, ya desde la década de 860, Ahmad Ibn Tulun, el gobernador abasí de Egipto, se convirtió en el primer príncipe turco en establecer su control sobre un país en el mundo musulmán.

Las guerras y la mala administración condujeron al declive económico. A principios del siglo X, se habían perdido todas las provincias de la periferia y al califato le resultaba imposible pagar a sus soldados turcos mientras la otrora próspera agricultura alrededor de Bagdad había quedado arruinada. En 945, el califa se vio obligado a permitir a Ahmad Ibn Buyid, el líder de la confederación iraní, entrar a su capital y le pidió que se convirtiera en su principal jefe militar. Resultaba humillante porque la familia Búyida se inclinaba hacia el chiísmo, que terminaron por adoptar, aunque no eliminaron a los abasíes en favor de un califa de la familia de Alí. Fue la

quiebra, y no una derrota en el campo de batalla, lo que le arrebató el poder político al califato abasí.

Mientras tanto, otra dinastía chií, los fatimíes, habían proclamado su propio califato en Túnez en 909. En pocos años se apoderaron del resto del África noroccidental, y luego conquistaron Egipto, donde fundaron una nueva capital en El Cairo en 969. Hacia finales del siglo x el califato fatimí alcanzó su máxima extensión, después de que Damasco, el Hiyaz y Yemen reconocieron su autoridad. Este intervalo durante el cual los gobernantes chiíes dominaron la zona central del islam llegó a su fin con la aparición de un importante y nuevo poder suní, los turcos selyúcidas, que expulsaron a los últimos búyidas de Bagdad en 1055. Sin embargo, aunque reconocieron la autoridad nominal del califa abasí, los selyúcidas conservaron el poder real para sí mismos. Políticamente, el califato abasí quedaba castrado.

III

Fue durante la era abasí cuando el islam se sistematizó como la religión que ha llegado a nosotros a lo largo de los siglos. Los eruditos que contribuyeron a este proceso provenían de todas las tierras islámicas y escribieron en árabe, incluso aunque no fuera su lengua materna. Bagdad tuvo un papel fundamental. Aunque hubo muchos otros centros de saber, fue allí, más que en ningún otro sitio, donde se encontraron las élites intelectuales de la religión y las ciencias laicas, compartieron sus ideas y escribieron sus libros.

Los historiadores escribieron la biografía del profeta y las crónicas del islam, mientras los *hadiz*, o dichos atribuidos al profeta, fueron recopilados y su fidelidad verificada examinando la veracidad de quienes los transmitían. Los eruditos estudiaron gramática, filología y la poesía antigua para entender y comentar mejor el Corán. Todo esto hizo posible y estimuló la creación de la *sharía*, la ley religiosa del islam, de forma que pudiera aplicarse entre los musulmanes en cualquier parte, dependiendo, por supuesto, de la secta a la que pertenecían y el rito que siguieran. Al mismo tiempo, los teólogos reflexionaron sobre la unidad de Dios, la distinción entre su esencia y atributos, y los problemas del libre albedrío y la predestinación. Se inició un enconado debate acerca de si el Corán fue creado por Dios o era una manifestación eterna de su atributo del habla. Se impuso este último punto de vista, y desde entonces se ha convertido en un rasgo distintivo del islam para la mayor parte de los musulmanes suníes.

Finalmente, se articularon las diferencias entre suníes y chiíes que las convirtieron en sectas incompatibles. Los chiíes duodecimanos comenzaron a insultar públicamente la memoria de los califas Abu Bakr, Omar y Utman, así como a Aisha, la viuda del profeta (que se había mostrado hostil con Alí). En 964, celebraron públicamente por primera vez las palabras del profeta en Ghadir al Jumm, que según ellos había establecido a Alí como su legítimo sucesor.[5] Esto iba más allá de reverenciar la memoria de Alí, algo que los no chiíes podían compartir.

Simultáneamente, el pensamiento sufí, que en ocasiones incluía ideas heterodoxas, fue sistematizado y anotado por los comentaristas. El sufismo comenzó como una tendencia mística y ascética que fue creciendo a medida que el islam echaba raíces en las tierras conquistadas, y a menudo se hallaba a horcajadas sobre el cisma entre suníes y chiíes. La palabra sufí probablemente significa “el que viste de lana”, puesto que una túnica raída de ese tejido, similar a la de los ascetas cristianos, era la vestimenta característica de los faquires errantes o derviches (ambas palabras significan “pobre” y se convirtieron en sinónimos de sufí). Los sufíes

desempeñaron un papel importante en la conversión de las poblaciones no musulmanas a la nueva religión, y muchas veces adaptaron al islam las costumbres y prácticas cristianas y de otros cultos no musulmanes. Esta observación no debería ocultar el hecho de que el sufismo siempre estuvo destinado a ser un modo de vida para los musulmanes devotos, y que su núcleo y sus orígenes yacen en la meditación sobre el Corán y el amor al profeta. Bajo los abasíes, los sufíes escribieron perspicaces tratados psicológicos que trataban sobre la naturaleza del alma y su camino hacia Dios. Algunos escribieron compendios de los hechos y dichos de los santos que proporcionaron un modelo para amar a Dios, y trataron de expresar con palabras la naturaleza inefable de la experiencia divina, a veces con declaraciones extáticas que escandalizaban a los devotos porque parecían indicar que el místico afirmaba ser Dios. En algunas ocasiones se produjo el martirio de algún entusiasta; el ejemplo mejor conocido es el de Al Husain Ibn Mansur al Hallaj, que fue ejecutado en Bagdad en 922.

También fue durante la era del califato abasí cuando se desarrolló la teoría de la yihad. La guerra en el islam se remonta a la batalla de Badr y al enfrentamiento con La Meca. Los llamamientos a emplear la espada en el Corán fueron siempre básicos para abrir esa área enorme a la dominación y al proselitismo musulmanes, y a la creación de un imperio que se extendió desde España hasta Asia central en menos de un siglo después de la muerte de Mahoma. No obstante, una vez que la avalancha de conquistas alcanzó su punto culminante a finales de siglo VIII, el énfasis en la tradición marcial musulmana se desplazó hacia la defensa. Se producirían nuevas yihads ofensivas, como las de Asia central durante los siglos X y XI contra los turcos, por entonces paganos, pero la yihad contra las zonas fronterizas con Bizancio –durante un periodo de resurgimiento bizantino que concluyó con la batalla de Mancicerta en 1071– y la yihad contra los cruzados en la Gran Siria y sus territorios vecinos fueron esencialmente defensivas.[6]

Cruzada y yihad suenan extrañamente similares, aunque no su puede hablar de tradiciones coincidentes, ni estos dos conceptos pueden ser rastreados hasta un origen común. En el árabe moderno resulta igual de corriente emplear la palabra “yihad” en una frase como “la yihad contra la pobreza” o “la yihad contra el cambio climático” como sería en inglés hablar de “la cruzada contra la pobreza” o “la cruzada contra el cambio climático”. Ni yihad ni cruzada tendrían necesariamente un sentido religioso en estos ejemplos, aunque en ambas tradiciones, cuando la palabra se usa en su sentido estricto, el concepto incluye la preparación espiritual y la violencia implícita en una “guerra santa”. Idealismo y abnegación –en verdad, amor– subyacen en este recurso a la violencia. Yihad es también un nombre para niños y niñas empleado tanto por musulmanes árabes como por cristianos. No es del todo malicioso afirmar que los dos términos, “cruzada” y “yihad”, pueden ser empleados como traducción uno del otro cuando se utilizan sin mucho rigor.

Con frecuencia se traduce yihad al inglés como “guerra santa”, aunque si uno fuera a traducir “guerra santa” literalmente al árabe no emplearía “yihad”, sino una expresión extraña a los oídos de un árabe. El significado llano de la palabra es “lucha” o “esfuerzo”. La “lucha” contra los infieles (“la yihad menor”) se desprende de la “gran yihad” que cada musulmán debe realizar primero contra sus bajos instintos. La yihad en un sentido militar se consideraba una obligación de la comunidad musulmana en su totalidad cuando debía repeler las invasiones de los territorios musulmanes, pero solo un compromiso voluntario –que cada musulmán podría elegir aceptar y que no vinculaba a toda la comunidad– en una guerra ofensiva para forzar a los gobernantes no musulmanes a someterse a la autoridad musulmana y permitir que se predicara el islam. También se aceptaba que los gobernantes musulmanes podían establecer treguas temporales si estas beneficiaban a la comunidad, aunque en teoría no podían convertirse en una paz permanente.

IV

Lo que una vez fuera el mundo grecolatino ahora se encontraba dividido culturalmente en tres bloques: el de la cristiandad latina, en Europa occidental; el de cristiandad ortodoxa, con sede en el imperio bizantino; y el del islam, que tenía su centro en el califato abasí y se extendía mucho más allá de las que antes habían sido las fronteras orientales de Roma –directamente a través de Irán hasta el subcontinente indio y Asia central. El latín, el griego y el árabe eran los idiomas respectivos de la alta cultura en estos tres bloques. Durante un periodo que comenzó aproximadamente con la Revolución abasí en 750 y duró más de quinientos años, la cultura árabe sobrepasó lo que se estaba produciendo en latín o en griego. El centro de la civilización humana se encontraba en el mundo árabe y en los territorios orientales del califato, no en Europa.

La literatura laica árabe floreció y estuvo dirigida a los musulmanes y no musulmanes por igual. La ciencia y la filosofía echaron raíces en el árabe, edificando sobre un saber que había sido escrito en griego, aunque el siriaco, el idioma de los cristianos de la Gran Siria e Irak, también desempeñó un papel importante, particularmente gracias a que algunas obras fueron traducidas por los cristianos primero al siriaco y luego del siriaco al árabe. También se hicieron importantes traducciones del sasánida y del sánscrito, la lengua del saber en la India. De hecho, en Bagdad el movimiento para traducir el conocimiento antiguo al árabe parece haber comenzado con los textos persas. El primer texto griego que se tradujo fueron los *Tópicos*, de Aristóteles, un tratado de lógica y argumentación que ayudaría a los musulmanes en los debates religiosos, especialmente con miembros de otras religiones como los cristianos, los judíos y los maniqueos, así como con otros musulmanes y materialistas. Esa tradición de pensamiento claro y racional basado en los escritores griegos de la antigüedad echó raíces en el árabe y fue compartida por musulmanes, cristianos y judíos. Antes de que pasara mucho tiempo, los intelectuales musulmanes estaban escribiendo ensayos sobre las jerarquías del conocimiento, el concepto del gobernante ideal y la relación entre razón y revelación. Esto ha ejercido una influencia sobre el estilo de la prosa árabe que perdura hasta hoy. En cualquier discurso del mundo árabe todavía se usan las mismas expresiones para “en general” *(bi-siffah aammah)* y “en particular” *(bi-siffah khaassah)* que habían empleado los filósofos medievales árabes cuando aprendieron esta distinción lógica básica en las traducciones de Aristóteles. Los eruditos árabes abrieron nuevos caminos y preservaron y desarrollaron el pensamiento del mundo antiguo. También resultó crucial lo que absorbieron de otras civilizaciones más orientales como China (la manufactura y el uso del papel) y la India (el sistema decimal de escritura numérica).

Lo notable de la filosofía y la ciencia árabes de este periodo es la inmensa curiosidad intelectual y la sed de conocimiento por el conocimiento mismo que fueron parte integral de ellas, lo que desmiente que el impulso inicial de estudiar estuviese a menudo motivado por una razón práctica. Había algo muy sistemático en el enfoque basado en las evidencias que adoptaron muchos hombres de ciencia árabes en sus investigaciones, adelantándose al desarrollo del “método científico” que apareció en Europa occidental cientos de años después. En árabe se establecieron por primera vez los principios del álgebra y se escribió el primer libro de texto sistemático de oftalmología. Así que no debería sorprendernos que en el siglo IX la mayor biblioteca de Europa se encontrase en la Córdoba musulmana, o que el ensayista Al Jahiz de Basora pudiera burlarse de los bizantinos argumentando tendenciosamente que el cristianismo había sofocado su pensamiento racional y su creatividad y había producido una civilización de meros artesanos e imitadores de los antiguos griegos.[7]

Con el tiempo, buena parte de estos nuevos conocimientos generados por las investigaciones

en lengua árabe fue transmitida al occidente latino gracias a las traducciones al latín. España fue el principal centro de este proceso, y las traducciones a menudo eran realizadas por judíos, especialmente después de que algunos centros de estudio claves como Toledo fueran reconquistados por los monarcas cristianos. Los debates filosóficos sostenidos en Irak, España y otros puntos en los territorios del islam continuaron en las universidades de habla latina durante la Edad Media europea y aun después. Las tablas astronómicas creadas para ayudar a calcular los tiempos de las plegarias musulmanas un día proveerían los datos en bruto que le permitieron a Copérnico desarrollar una hipótesis científica apuntando que la Tierra giraba alrededor del Sol. Igualmente, el doctor sirio del siglo XIII Ibn al Nafis descubrió la circulación pulmonar y este hallazgo fue transmitido a Europa. El descubrimiento de la circulación de la sangre por Harvey, unos cuatrocientos años más tarde, se alzó sobre estos cimientos esenciales.

¿Por qué llegó a su fin esta edad dorada? ¿Por qué el árabe pasó metafóricamente la antorcha del conocimiento al latín y luego a las lenguas modernas de Europa occidental? Estas preguntas no son fáciles de responder. Jim Al-Khalili aduce varias de las razones que se proponen comúnmente, pero arguye con convicción que ninguna de ellas resulta por completo satisfactoria cuando se analizan una por una. También demuestra que el declive en la ciencia y el pensamiento árabes fue menos precipitado de lo que los académicos creyeron en otros tiempos. La demora de los musulmanes en adaptar la imprenta al árabe (cosa que solo ocurrió a gran escala a fines del siglo XIX) fue un factor, pero ya se percibe un declive en las investigaciones científicas escritas entre los siglos XIII y XVI antes de que la imprenta apareciera por primera vez en Europa occidental. Tampoco parece verosímil que el saqueo de Bagdad por los mongoles en 1258, que acabó definitivamente con la dinastía abasí, pudiera ser la causa. Independientemente de eso, ya por entonces Bagdad era una sombra de lo que había sido y existían otros centros de conocimiento e investigación que escaparon a la ferocidad de Hulagu. Sin embargo, como veremos más adelante en este capítulo, la destrucción final del califato abasí pudo haber tenido algo que ver con ello, aunque de forma indirecta.

v

Los siglos XI y XII vieron desintegrarse el califato omeya de Córdoba en estados pequeños y locales, mientras se expandían los reinos cristianos en el norte de la península ibérica, que recuperaban su territorio de los musulmanes. Al mismo tiempo, los normandos reconquistaron Sicilia y pusieron final al gobierno musulmán. Estos fueron los primeros de una serie de cambios territoriales que transformarían las fronteras entre los mundos de la cristiandad y el islam. Las crónicas escritas en arábe por los historiadores musulmanes contemporáneos con las cruzadas reconocieron este fenómeno como una forma de yihad del occidente cristiano, y la irrupción de los cruzados en la Gran Siria como algo conectado con las yihads cristianas, un poco anteriores, en Sicilia y España.

Los cambios territoriales reflejaban el aumento constante de la presión por parte de dos fuerzas que iban cambiar de continente. La primera fue el poder creciente de la cristiandad latina, precursora del occidente moderno. La otra fue el impacto de unos pueblos que hablaban idiomas turcos provenientes de las estepas de Asia central, que se convirtieron al islam y proporcionaron las raíces de un número prodigioso de imperios musulmanes: el selyúcida, el mameluco, el otomano, el timúrida, el safávida y el mogol.

Porque el poder musulmán en el Mediterráneo occidental no era el único que se encontraba en

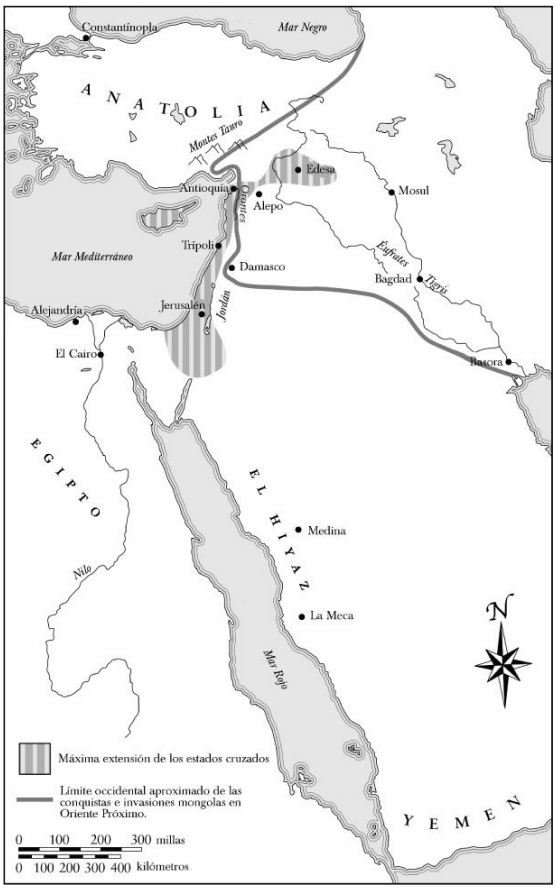
decadencia. Después de que los selyúcidas derrotaran a los bizantinos en Mancicerta en 1071, las tribus turcas comenzaron a asentarse en Anatolia. Esto condujo a llamadas de ayuda contra los invasores musulmanes vencedores. En Europa occidental existía un desasosiego creciente por el control musulmán de la Tierra Santa después de que la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén fuera demolida entre 1009-1010 por el califa fatimí Al Hakim, que persiguió a sus súbditos cristianos. Más avanzado el siglo, llegaron noticias de que los gobernantes musulmanes de Anatolia y Siria estaban dificultando el tránsito de los peregrinos.[8] Tales incidentes se producían en paralelo al aumento de la confianza de occidente en su lucha contra el islam. En realidad, ya había comenzado con la reconquista normanda de la Sicilia musulmana y las exitosas campañas cristianas en España. Luego, en 1095, el papa Urbano II lanzó lo que se conoce como la primera cruzada, cuando apeló a la caballerosidad de Europa occidental para que marcharan a Jerusalén *ad liberandam eclessiam Dei*, "para liberar la Iglesia de Dios" de la dominación musulmana.[9]

Los cruzados llegaron a Siria en los últimos años del siglo XI y permanecieron allí casi doscientos años antes de ser expulsados del continente por completo. Su paso por Oriente Próximo se ha descrito como "fugaz, pero inolvidable"[10]. Un mapa de los estados cruzados en su punto de máxima extensión muestra que, con la excepción del efímero condado de Edesa y la prolongación del reino de Jerusalén al sudeste del mar Muerto en dirección de las montañas de Moab, nunca se establecieron lejos de las costas y la línea protectora de las montañas que las bordean. Fueron incapaces de tomar las ciudades del interior como Damasco, Alepo y Homs. Si no se hubiera producido un vacío político en el Mediterráneo oriental causado por la escisión de los estados musulmanes en principados insignificantes, probablemente los cruzados nunca habrían sido capaces de establecerse a lo largo de la costa de la Gran Siria. En inferioridad numérica, mal coordinados y con propensión a pelearse entre sí, los cruzados dependían de sus fortificaciones. Eran incapaces de convertir sus pequeños estados en propuestas viables sin el apoyo de Europa occidental.

Las leyes de la guerra eran muy crueles, pero el fanatismo moral que padecían muchos cruzados los persuadía de que era su deber sojuzgar todo lo que no fuera cristiano latino (casi nos preguntamos si se podría decir: "lo que no fuera occidental"), y recurrir a cualquier brutalidad en el proceso. Puede que fueran esas actitudes las que finalmente unieron en su contra a los musulmanes suníes de la región. Cuando los cruzados tomaron Jerusalén perpetraron una masacre horrenda y se apoderaron de las mezquitas para convertirlas en iglesias o destinarlas a otros fines. Algunos cristianos se tomaban a la ligera el cumplimiento de los acuerdos alcanzados con grupos que no fueran cristianos latinos. Sin embargo, las víctimas principales posiblemente fueron los griegos bizantinos. En 1204, un ejército cruzado que se había involucrado en intrigas relacionadas con el trono imperial saqueó Constantinopla, profanó la catedral de Santa Sofía, y transportó de vuelta a Europa occidental el botín reunido. Esto dejó entre los cristianos ortodoxos una herida que ha permanecido abierta durante siglos, una herida mucho más profunda que la que infligieron los cruzados a la psique musulmana y árabe de la época. No en balde los historiadores modernos ven toda la empresa de las cruzadas como una causa del incremento de la xenofobia en Europa.

Sin embargo, los cruzados que se establecieron en los principados latinos y los nacidos allí aprendieron algo sobre las tierras en que vivían. El comercio continuó. Tanto los musulmanes como los francos cobraban un peaje a los mercaderes de otras religiones por el derecho a cruzar sus territorios. El estatus de los musulmanes bajo el dominio cristiano se asimilaba muchas veces al de los cristianos bajo el musulmán. Los principados semiindependientes que los cruzados encontraron a su llegada debieron de recordarles en algunos aspectos los feudos de los caballeros

y barones occidentales. Francos y musulmanes solían establecer alianzas contra enemigos comunes de cualquiera de las dos religiones.



Los estados cruzados y las conquistas mongolas.

La división entre gobernantes suníes y chiíes les vino muy bien a los cruzados. Los chiíes no prestaron atención a los llamamientos de los suníes a organizar la yihad para rechazar a los cruzados, y la agrupación extremista chií que la historia conoce como los Asesinos veía a los suníes, y no a los cruzados, como su verdadero enemigo. Pasaría casi un siglo desde la fundación de los principados cruzados hasta que Nur al Din Zengi, un gobernante suní, consiguiera controlar tanto Egipto como el interior de Siria, incluyendo Damasco y Alepo. Estas ciudades se hallaban en un constante estado de enemistad y perfectamente dispuestas a aliarse con los cruzados para enfrentarse entre ellas. Fue solo entonces cuando la yihad empezó a predicarse con efectividad como reacción a los cruzados. Jerusalén fue recuperada después de que Saladino, sobrino y sucesor de Nur al Din, destrozara al ejército cruzado en Hattin, al oeste del mar de Galilea en 1187, aunque después la situación se estabilizó. Aparecieron nuevas divisiones en el bando musulmán después de la muerte de Saladino, y Jerusalén llegó a ser desmilitarizada y devuelta por un tiempo a los cruzados, pero los estados cruzados permanecieron desprotegidos. Algunas expediciones cruzadas posteriores intentaron conquistar Egipto; les habría dado una ventaja estratégica y habría transferido los grandes ingresos de esa región a manos del poder franco, pero tales empeños fracasaron.

VI

Los cruzados en el Mediterráneo oriental no resultaron ser más que una amenaza local al islam, pero apareció una amenaza más seria durante los años finales de los estados cruzados de la Gran Siria: la invasión mongola del siglo XIII. Los mongoles invadieron el Asia central musulmana e Irán. Tomaron al asalto Bagdad y ejecutaron al último califa abasí en 1258, para luego tomar Damasco y Alepo. Más adelante, los mongoles encontraron conveniente convertirse en musulmanes y fueron asimilados en las áreas que ellos mismos habían conquistado, pero esto sucedió después de haber dejado una estela de destrucción mucho mayor que ningún estrago provocado por los cruzados.

Dos años después del saqueo de Bagdad, los mongoles fueron detenidos en Ain Yalut, en Siria, por los mamelucos de Egipto, una casta militar de esclavos de habla turca a los que traían del Cáucaso en su infancia y entrenaban como soldados para que constituyeran un ejército permanente, pero que con el tiempo se apoderaron del gobierno. El espíritu de la yihad, que había vuelto a declinar tras las muertes de Nur al Din y Saladino, se reavivó para rechazar a los invasores. No se podía permitir de nuevo que los principados cruzados en la costa de la Gran Siria se erigieran en una amenaza, sobre todo existiendo entre los mongoles y los francos contactos diplomáticos e intentos de forjar una alianza. Los mamelucos de Egipto erradicaron, metódica y brutalmente, las últimas fortalezas cruzadas en la Gran Siria, con una ferocidad extrema que igualó la de los cruzados cuando tomaron Jerusalén.[11] También persiguieron a sus súbditos cristianos y conquistaron los reinos cristianos de Nubia y Asuán.

Con la expulsión de los cruzados y la asimilación de los mongoles, el mundo musulmán sobrevivió a un trauma que parecía haber generado una nueva actitud defensiva entre los musulmanes suníes. Aumentó la desconfianza hacia los cristianos de la zona, que probablemente fueran la mayoría de la población en los territorios del norte de la Gran Siria y otras áreas significativas a la llegada de los cruzados. Un buen ejemplo de esta actitud defensiva ocurrió en 1123-1124, cuando la catedral de Santa Helena y otras iglesias de Alepo fueron confiscadas y convertidas en mezquitas a consecuencia de la cólera despertada por los cruzados, que se encontraban a las puertas de la ciudad y mostraban su desprecio por el islam profanando los cementerios. Durante estos tiempos de crisis la preservación del islam y la observancia de la *sharía* demostraron ser el grito de batalla más poderoso contra los invasores. Los predicadores atacaron el relajamiento y las innovaciones que pudieran subvertir el islam. El consumo de alcohol parece haber estado extendido en las sociedades musulmanas medievales,[12] pero los ejércitos motivados por la yihad contra cruzados y mongoles renunciaron al alcohol y a la vida disoluta en favor de las plegarias.

Cuando los gobernantes mongoles se convertían al islam a menudo conservaban las tradiciones y leyes mongolas. A algunos musulmanes les parecía un remilgo impropio el que escogieran qué aceptar del islam y qué no. Un pensador del siglo XIII, Ibn Taimiyya, posiblemente en respuesta a la destrucción del califato, desarrolló la teoría de que el poder del estado era necesario para hacer cumplir la *sharía*, obedeciendo el mandamiento coránico de "inspirar lo bueno y prohibir lo malo". Semejante imposición debía ser la piedra de toque de todo gobierno legítimo y una obligación de todo gobernante. Enemigo implacable del chiísmo, y en particular de la rama conocida como alauismo, Ibn Taimiyya también se dedicó a refutar el cristianismo y a limitar la posición de los cristianos bajo las interpretaciones más rigurosas de la *sharía*, llegando a sostener que los cristianos y los judíos solo debían ser tolerados en las tierras controladas por los musulmanes cuando existiera alguna necesidad de sus servicios.[13] Siglos

antes había existido una rica tradición de literatura cristiana en árabe dirigida a defender a la cristiandad de la prédica y los ataques musulmanes, incluso citando el Corán a los árabes para justificar doctrinas cristianas como la de la encarnación. Pero la situación había cambiado, y entre los siglos XIII y XIV se produjeron conversiones generalizadas al islam por parte de cristianos que residían en países de habla árabe.

Este fue el fin de casi medio milenio de convivencia en las principales tierras árabes y España, durante el cual, como dijera Sydney Griffith, las relaciones entre musulmanes y cristianos habían sido "constantes, a menudo complementarias intelectual y culturalmente, mutuamente comprensivas, pero beligerantes y colaborativas a un mismo tiempo".[14] A pesar de las numerosas diferencias y la considerable antipatía, había existido entre cristianos y musulmanes el suficiente respeto mutuo para que estuviesen dispuestos a aceptarse mutuamente en sus respectivos términos y a escuchar lo que el otro tuviera que decir. Es difícil no ver una conexión entre el final de esta convivencia y el declive de la ciencia y la filosofía escritas en árabe. Si el trauma causado por el fin del califato y los asaltos a los reductos del islam por mongoles y cruzados constituye su contexto inmediato, este declive tuvo también un contexto más vasto. La ley islámica se fue volviendo cada vez más restrictiva a medida que se desarrollaba. Aunque en teoría el texto del Corán siempre había sido la principal autoridad, los primeros jueces se arrogaron considerables facultades discrecionales al ejercer su propio *rai*, "opinión", que en ocasiones podía incluso prevalecer sobre un dicho atribuido al profeta. Sin embargo, bajo los abasíes a principios del siglo IX, el jurista Al Shafii había establecido una sólida jerarquía para las fuentes de la ley. Se basaba en el Corán, la *Sunna* (contenida en los *hadiz*), el consenso de la comunidad y, finalmente (como último recurso), el razonamiento por medio de analogías, conocido como *qiyas*, que era una forma de *ijtihad*, o ejercicio independiente del juicio. Algunos *hadices* encontrados en compilaciones de respetados eruditos fueron utilizados para llenar los huecos cada vez que no existía en el Corán un texto relevante sobre el que basar una decisión judicial. Como consecuencia, el campo de acción de la *ijtihad* se redujo paulatinamente y la ley se osificó, cosa que no podía propiciar el auge de la investigación científica. También dio pie a esa tendencia rígida y literalista en el islam con la que estamos tan familiarizados en el siglo XXI.

7

Tres comunidades religiosas de lengua árabe, pequeñas y encerradas en sí mismas, que todavía hoy desempeñan un papel importante en Oriente Próximo pueden ser rastreadas hasta la época de la desintegración del califato abasí y las cruzadas. La primera son los alauitas o nusayrís, una facción que surgió del chiísmo durante la conmoción teológica en Bagdad a lo largo de los siglos IX y X, pero que fue rechazada por la mayoría de los chiíes.[15] Las enseñanzas alauitas se predicaron en Latakia, en el noroeste de Siria, durante el siglo XI, en un momento en que esta se encontraba bajo control bizantino. Desde entonces, la secta ha seguido siendo el grupo dominante en las zonas montañosas cercanas a esta ciudad.

La segunda comunidad son los drusos, que aparecieron a principios del siglo XI. Deificaron al califa fatimí Al Hakim y, por tanto, son una rama del chiísmo de los fatimíes que se ha quedado en las fronteras del islam. Predicaron sus enseñanzas en Egipto y la Gran Siria, pero hoy las comunidades drusas solo sobreviven en las montañas de Chuf en el Líbano, en la meseta volcánica de Haurán al sur y al sudeste de Damasco, en otros lugares de Siria y en Galilea. Tanto los alauitas como los drusos practican la *taqiyya*, tradición que también existe entre los chiíes,

consistente en ocultar su verdadera creencia ante el peligro de ser perseguidos.

El tercer grupo son los cristianos maronitas. Seguidores originalmente de Marón –santo del siglo V que predicó en el valle del Orontes–, los maronitas desarrollaron sus propias instituciones eclesiásticas en las montañas libanesas después de la conquista musulmana. En el siglo XII, se integraron en las filas de los cruzados y se unieron a la iglesia católica romana. Han permanecido más o menos en comunión con Roma desde entonces, y el catolicismo es una parte importante de su identidad. Su centro se encuentra en las montañas situadas detrás de Beirut, pero existen comunidades maronitas desperdigadas en muchos otros lugares de la Gran Siria y en Chipre. Como los armenios y los georgianos y los pueblos cristianos marciales del Cáucaso, desde sus refugios rocosos los maronitas pudieron ignorar muchas de las restricciones que la *sharía* pretendió imponer a los cristianos. Su élite montaba a caballo y portaba armas, y en ocasiones hasta recibían a musulmanes que se habían convertido abiertamente a esta secta localmente dominante, como hiciera su gobernador otomano, Bashir II, a principios del siglo XIX. Hasta que se enemistaron con sus vecinos drusos en la década de 1830, las dos comunidades habían cooperado contra la autoridad central. En 1722 incluso unieron sus fuerzas para ocupar Damasco y saquear la ciudad.

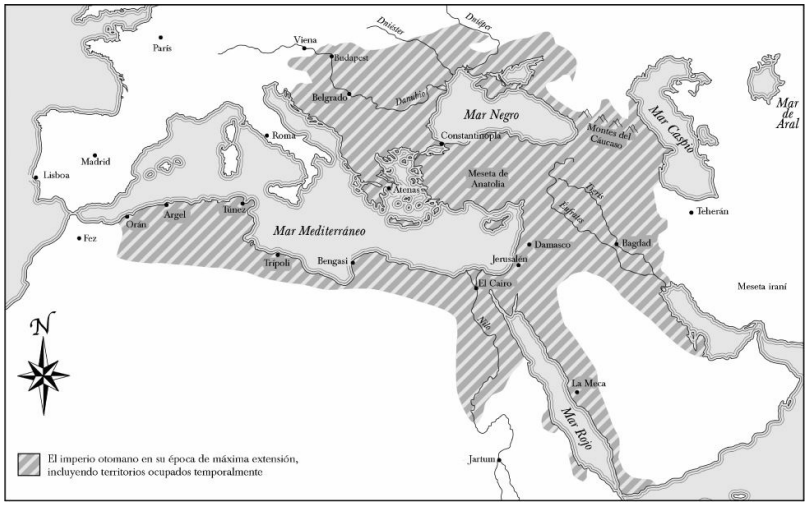
Pese a la diversidad de sus creencias, estas tres comunidades han conservado rasgos en común desde la Edad Media hasta la actualidad. Cada una es una secta minoritaria con un fuerte sentido de identidad que le ha permitido sobrevivir como peculiar islote en el gran océano de islam suní que las rodea. No es casual que sus centros principales se encuentren en áreas distantes y montañosas, ni que estén integradas por clanes de rudos agricultores que han demostrado ser feroces combatientes cuando sus comunidades han entrado en guerra.

VIII

Hasta el siglo XV el mundo mediterráneo estaba constituido por el bloque cristiano latino de occidente; el bloque cristiano ortodoxo, originalmente centrado en el imperio bizantino, y el bloque musulmán al sur. Se solapaban y se fertilizaban unos a otros, pero cada uno existía por su cuenta. Las guerras entre cristianos y musulmanes continuaron y se produjeron algunos cambios en la composición territorial de los bloques. En el este apareció un nuevo poder musulmán suní: los turcos otomanos, que usaron cañones para atravesar las grandes murallas de tierra de Constantinopla en 1453. En occidente, en 1492, el nuevo reino que unía a Castilla y Aragón tomó Granada, el último estado árabe en la península ibérica.

Estas dos conquistas resultaron traumáticas tanto para las víctimas como para sus correligionarios en otros lugares, y vinieron a reforzar el miedo y la mutua desconfianza que ya existía entre musulmanes y cristianos. En España, el empleo del catolicismo para forjar una identidad nacional acabó con la tolerancia religiosa hacia sus habitantes musulmanes y judíos, a pesar de las promesas de los conquistadores. La mentalidad del periodo de las cruzadas sobrevivió un tiempo más y desempeñó un papel significativo en los primeros viajes europeos de descubrimiento. Colón tenía la ambición de recuperar Jerusalén, mientras que los primeros portugueses que navegaron por el océano Índico buscaban aliados contra el islam. Sin embargo, pronto descubrieron que, tal como había sido el caso durante las cruzadas y la reconquista de Iberia, los aliados más convenientes eran a menudo musulmanes u otros infieles con los cuales podían cooperar contra los europeos que pronto habrían de seguirlos bordeando el cabo de Buena Esperanza.

Si la reconquista y la aparición de europeos occidentales en el océano Índico resultaron traumáticas para el mundo musulmán, la caída de Constantinopla en 1453 y la conquista de los Balcanes supusieron una conmoción igual o mayor para los cristianos. El último emperador bizantino desapareció en combate mientras lideraba heroicamente a los defensores contra los turcos que entraban en tropel a la ciudad. El sultán Mehmet II, el Conquistador, se la entregó a los soldados otomanos para los tradicionales tres días de pillaje antes de restablecer el orden. Sus principales iglesias, entre ellas la de Santa Sofía, fueron convertidas en mezquitas, algo similar a lo que ocurrió en España, donde convirtieron las mezquitas españolas en iglesias. De hecho, para entonces ya se había establecido como costumbre que la iglesia o mezquita más importante de una ciudad conquistada o entregada a un gobernante que perteneciera a la otra fe quedara convertida al servicio de la religión del conquistador.



El imperio otomano, en su época de máxima extensión.

La defensa y expansión del islam fueron elementos clave de la ideología del imperio otomano, la potencia musulmana más importante que jamás haya existido, pero un vistazo al mapa del imperio en su punto de máxima extensión nos muestra que cubría por igual territorios musulmanes y cristianos. Durante sus primeros tres siglos, el imperio sufría más amenazas por parte de las otras potencias musulmanas que por parte de los cristianos, y la lucha por la hegemonía dentro del mundo musulmán ha sido descrita como “igual de pugnaz que la rivalidad entre los estados cristianos y musulmanes”.[16]

Los ejércitos y flotas del imperio partían desde su capital, Constantinopla, hacia todos los puntos cardinales: hacia las ricas tierras de los Balcanes y, remontando el Danubio, hacia Viena (que sitiaron en 1529 y 1683); hacia el Cáucaso y el noroeste de Irán; hacia la Gran Siria y Egipto (que conquistaron entre 1516 y 1518); hacia otras tierras arábigas tan lejos al sur como Yemen y tan al oeste como Argelia; y al otro lado del mar Negro, a Crimea y los valles del Dniéper y el Dniéster. El orden establecido por los otomanos fue apreciado por muchos que no eran musulmanes. Los cristianos y judíos así como los musulmanes ofrecían en ocasiones plegarias por el triunfo de los ejércitos del sultán.[17] Muchos –en ocasiones la mayoría– de los soldados en esos ejércitos eran tropas cristianas, vasallos y aliados. Probablemente esto sucedió incluso durante el asedio otomano a Viena en 1683, que estuvo a punto de triunfar. Hasta el fracaso de ese asedio y la pérdida de Hungría en la campaña que le siguió, los turcos fueron el terror de Europa.

Incluso mientras Europa permanecía bajo la amenaza de los turcos, se estaban produciendo en ella unos cambios sin equivalente en el mundo árabe o el musulmán. La reforma acabó con la unidad religiosa, en tanto que se empleaban cada vez más las lenguas nacionales europeas en lugar del latín para escribir y comunicarse, allanando el camino a la nación-estado moderna. Los siglos XVI y XVII vieron a católicos y protestantes librar algunas de las guerras religiosas más sangrientas que jamás hayan tenido lugar; la más terrible fue la guerra de los Treinta Años (1618-1648). Esta guerra provocó la muerte de la mitad de la población de Alemania, pero la Paz de Westfalia, que le puso fin, aportó los elementos básicos del moderno sistema de estados: el reconocimiento de la soberanía de cada estado y su derecho a la autodeterminación política, la igualdad de todos los estados y el principio de no intervención por parte de un estado en los asuntos de otro. Se esperaba que el equilibrio de poder disuadiera a todas las partes de iniciar guerras injustas y condujera a un mundo menos violento. Las brutales guerras de Europa, que pretendían conseguir conversiones religiosas, llegaban a su fin, pero con el tiempo el continente generaría guerras todavía más terribles, causadas por el empleo de armamento moderno al servicio del nacionalismo y de las ideologías seculares.

Se produjeron otros muchos acontecimientos cruciales en lo que ahora debemos llamar Europa occidental, los cuales condujeron, por caminos sinuosos, desde la mentalidad del medievo hasta el mundo moderno. Los reformadores religiosos trataban de retornar a la raíz de la fe mientras que los intelectuales se lanzaban a redescubrir el saber de la antigua Grecia y Roma, rechazando las autoridades aceptadas y las creencias populares transmitidas y adornadas por los comentaristas. Al mismo tiempo, los avances tecnológicos y los experimentos condujeron a descubrimientos científicos que no podían ser explicados dentro del marco de las teorías de Aristóteles y otros escritores de la antigüedad venerados por igual en los territorios de la cristiandad latina, la ortodoxa y el islam a lo largo del periodo medieval. Las civilizaciones anteriores habían llevado a cabo asombrosos avances, pero entonces en Europa se creó una especie de círculo virtuoso que hizo irreversibles los nuevos progresos científicos y tecnológicos e impulsó el progreso. Se fue extendiendo la creencia de que era posible entender y dominar el mundo. Para el siglo XVIII entraron en acción unas corrientes intelectuales que dejaban fuera al Dios de las religiones reveladas y compartían la optimista conclusión de que la razón y el método científico podían explicar la condición humana.

Las formas constitucionales de gobierno comenzaron a evolucionar en algunos estados y se ganaron la admiración de personas influyentes que residían en otros estados. Escritores como Locke y Montesquieu[18] formularon teorías tales como la separación de los tres poderes del estado: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. No debía permitirse que esos poderes cayeran en las manos de una sola persona, para que ello no condujese a la tiranía y, por tanto, se requería un sistema de frenos y contrapesos. Dichas teorías se tomaron en cuenta a la hora de crear nuevos órdenes legislativos, el primero de los cuales fue el de Estados Unidos de América, donde se consagraron muchas de las ideas de la Ilustración, incluyendo la democracia y el laicismo. También demuestra cómo “occidente” se estaba expandiendo fuera de Europa hacia los territorios al otro lado del océano donde los europeos se habían establecido.

Los librepensadores se sentían capaces de rechazar públicamente unas creencias que resultaban esenciales para la cristiandad. La difusión de estas ideas más allá de una élite intelectual fue un proceso lento, y la fe religiosa continuaba siendo el cimiento de la sociedad. Sin embargo, cuando comenzó en el Mediterráneo el siguiente encuentro entre occidente y las

naciones árabes, a finales del siglo XVIII, ya no se podía decir que Europa fuese fundamentalmente cristiana en su aparato intelectual. Por el contrario, el mundo predominantemente musulmán que se extendía por las costas sur y oriental del Mediterráneo se enfrentaría tanto al racionalismo europeo como al cristianismo de su ancestral enemigo franco.

La arquitectura barroca llegó a Estambul, y hasta se construyeron mezquitas barrocas como la de Nuru Omaniye. El astrónomo otomano Utman bin Abd al Mannan escribió que la Tierra en verdad parecía rotar alrededor del Sol ya que resultaba más lógico asar carne haciendo girar la brocheta sobre el fuego que hacer que el fuego girara alrededor de la brocheta.[19] No obstante, muchas de las nuevas ideas europeas intelectuales y científicas jamás llegaron al imperio otomano, aunque este se mostró receptivo a la tecnología militar de occidente. Como se ha visto, en una etapa anterior el mundo islámico había tomado la delantera en su interés por la ciencia. Los que en el mundo otomano prestaban atención a ideas como las que estaban formulando Locke y Montesquieu eran pocos y se encontraban aislados. Sin embargo, a partir de la aplastante derrota en Viena en 1683 y la pérdida de Hungría, los otomanos se dieron cuenta de que existía algo más que una brecha tecnológica entre ellos y los europeos.

El imperio se estaba debilitando económicamente. Aunque sus finanzas habían tenido altos y bajos, cada vez que los cofres se vaciaban el resultado más probable era un motín del ejército que podía desencadenar una cruenta insurrección y acababa con la destitución del sultán. El arrendamiento vitalicio de impuestos fue introducido en la década de 1690. Cuando coincidió con un periodo de auge económico gracias a la reanimación del comercio, apareció una nueva élite de ricos, compuesta principalmente por burócratas, soldados y eruditos religiosos, que buscaba enriquecerse todavía más. Lejos de fortalecer el estado, esta nueva clase se lanzó a incrementar sus privilegios a expensas de la autoridad central.

A medida que el siglo XVIII se aproximaba a su fin, un viento frío comenzó a soplar por los palacios de la élite otomana. No solo se habían dejado arrebatar la iniciativa por las potencias europeas al norte y al oeste, sino que esos estados ahora estaban aumentando constantemente sus fuerzas, y los otomanos no.

III
OCCIDENTE TOMA EL CONTROL

I

En las últimas décadas del siglo XVIII, todos los países de lengua árabe pertenecían al imperio otomano, salvo Marruecos, Sudán y las regiones del sur y el este de la península arábiga. Pero el imperio se hallaba en decadencia, y sus principales preocupaciones eran Austria y Rusia, que estaban haciendo retroceder poco a poco sus fronteras en los Balcanes y a lo largo del litoral del mar Negro. Al mismo tiempo, el imperio se había debilitado bajo la fuerza de los comandantes de las guarniciones locales de mamelucos, y el de las notables familias provinciales encargadas de recaudar impuestos y de ejercer la autoridad en nombre del sultán. Los gobernadores locales y los recaudadores de impuestos a menudo reunían sus propias fuerzas armadas. Así sucedía en El Cairo, en Damasco y Acre en la Gran Siria, en Bagdad y Basora en los valles del Tigris y el Éufrates, y a lo largo de la costa norafricana en Trípoli, Túnez y Argel. Constantinopla no tuvo en ocasiones más remedio que mantener su control azuzando a unos contra otros, y a veces se vio obligada a afrontar rebeliones abiertas. Simultáneamente, las diferencias entre las principales potencias europeas y los otomanos se iban agravando a toda prisa. El imperio estaba a punto de recibir una fortísima conmoción.

La conquista de Egipto por Napoleón en 1798[1] demostró que la superioridad tecnológica, militar y organizativa de occidente era indudable. Napoleón no tuvo dificultad alguna para vencer a los mamelucos de la zona, y el sultán resultó manifiestamente incapaz de expulsarlo. El grueso de esta tarea, por tanto, recayó gustosamente sobre Gran Bretaña, el rival de Francia. No resultó demasiado difícil una vez que Nelson hubo hundido la flota francesa, y Napoleón hubo regresado a Francia con planes aún más vastos, dejando varado a su ejército en tierra hostil. Si el oriente había sido humillado a manos de occidente, la humillación había sido más bien doble.

La Revolución francesa estaba ya aplacándose en el momento de la invasión napoleónica. Con la restauración del orden parecía que entonces Francia podría poner en práctica los ideales de la Ilustración. Justamente eso fue lo que pretendieron hacer en Egipto los bienintencionados eruditos y expertos que acompañaron a la expedición de Napoleón. Estudiaron el país a fondo, desde su arquitectura hasta su ornitología, reunieron estadísticas, propusieron ideas para mejorar su agricultura, sus infraestructuras y su salud pública, y sacaron a la luz las ruinas semienterradas de su glorioso pasado.

La proclama de Napoleón iba dirigida a asegurar a la población que ellos no habían venido a reanudar las cruzadas. Estaba en lo cierto, y el historiador egipcio Jabarti, quien hizo un balance de este periodo al modo de los cronistas árabes medievales, observó con desdén que los soldados franceses que se convirtieron al islam para casarse con mujeres musulmanas no solían tener una fe religiosa propia, cosa que quitaba todo sentido a sus conversiones. Pero los franceses no lograron pacificar el país a pesar de la brutal represión que ejercieron, y evidentemente no eran musulmanes en ningún sentido auténtico. La declaración de Napoleón de que los franceses habían venido a traer libertad e igualdad y que debían ser considerados como otros tantos

musulmanes, revelaba algo más que condescendencia: no valoraba lo que era el islam.

Los franceses mostraron una ingenuidad y una mendacidad que eran un insulto a la inteligencia egipcia, puesto que la propaganda de la expedición se basaba en una mentira. Napoleón se había apoderado de Egipto por su valor estratégico. En el siglo XVIII Francia había perdido a manos de Gran Bretaña la mayor parte de sus posesiones de ultramar. Al hacerse con Egipto, Napoleón esperaba revertir la situación. Deseaba atacar el comercio británico y amenazar la posición de Gran Bretaña en la India. Todo estaba subordinado a este objetivo mayor y sería sacrificado sin piedad cuando llegara el momento. Entretanto, Talleyrand, su ministro de Exteriores, se esforzaba denodada y arteramente en convencer al mundo de que Francia actuaba en beneficio de Egipto y hasta del sultán otomano.

II

En occidente existen ciertos mitos acerca de la ocupación napoleónica de Egipto muy difíciles de erradicar. Napoleón no merece en modo alguno el vago título de iniciador del moderno estado egipcio. Su verdadera contribución y la de sus soldados y científicos fue servir de ejemplo: había una manera “occidental”, más moderna, de hacer las cosas que producía resultados.

La persona que puso en práctica este ejemplo fue Mohamed Alí Pashá, un soldado y comerciante de tabaco de Macedonia que peleó en las filas del ejército otomano. Pashá se hizo con el control de Egipto en los primeros años del siglo XIX y gobernó casi hasta su muerte en 1849. Fue reconocido por Constantinopla como gobernador del país, y consolidó su poder masacrando a la élite de los mamelucos tras invitarlos a una recepción, deshaciéndose así de todo adversario potencial. Después de intentar sin mucho éxito reunir un ejército de tropas sudanesas, reclutó soldados entre el campesinado egipcio: fue el primer gobernante que procedió así en siglos o acaso en milenios.

Pashá confiscó todos los latifundios privados y creó monopolios de producción y comercio. Sin embargo, no se adhirió al monopolio de estado por ninguna razón ideológica, y entregó tierras en usufructo a miembros de su familia y a otros con la esperanza de que las usasen de forma productiva. Reclutó brutalmente a campesinos para su ejército y sus programas de obras públicas, encendiendo con ello una lenta mecha de resentimiento contra su dinastía.

No obstante, mejoró los sistemas de irrigación y drenaje, construyó puertos en Alejandría y Suez, y reabrió los canales encenagados al transporte fluvial. Sus intentos de establecer una infraestructura industrial controlada por el gobierno no fructificaron, pero sí consiguió convertir la producción algodonera en un importante renglón económico. Creó escuelas de ingeniería y medicina en El Cairo y mantuvo en París una casa para estudiantes de carreras técnicas. Fundó el primer ministerio de Educación en la historia de Egipto y un instituto de traducción para introducir en su país los conocimientos técnicos de Europa. Pero todo esto tuvo un precio: el brutal reclutamiento forzado de los campesinos para trabajar en su ejército y en su programa de obras públicas, que prendió una mecha de resentimiento a fuego lento contra su dinastía.

La principal preocupación de Mohamed Alí Pashá eran las fuerzas armadas del país, que reorganizó con la ayuda de los europeos. Atendiendo a una petición de Estambul, logró conquistar a los sediciosos wahabíes en Arabia central, tras una campaña que conllevaba la pesadilla logística de abastecer a un ejército en medio del desierto árabe. Ayudó a los otomanos contra los rebeldes en el conflicto que desembocó en la guerra de Independencia griega a cambio

de la promesa de que podría anexionar el sur de Grecia a sus dominios. Cuando esta aventura fracasó, extendió su autoridad sobre la Gran Siria tal como habían hecho otros poderosos gobernantes egipcios desde la época de los faraones. La Gran Siria siempre había sido un área estratégica vital para Egipto, así como su principal fuente de alimentos cada vez que fallaba la crecida del Nilo. Luego envió su ejército a Anatolia y, por un momento, pareció que podría adueñarse del mismísimo imperio otomano. Fue solo gracias a las presiones europeas que sus tropas se replegaron hasta las fronteras de Egipto a cambio de la concesión del sultán de que su virreinato de Egipto fuese hereditario.

Estas aventuras en Grecia, la Gran Siria y Anatolia demostraron que Mohamed Alí no era un nacionalista egipcio. Sus obras constructivas en El Cairo reflejan un gusto otomano. Su inmensa mezquita, que domina la ciudadela de El Cairo, presenta, cosa muy inusual en El Cairo, el estilo de Estambul, como también su palacio de verano en Shubra. Los quioscos, las fuentes y los edificios religiosos que patrocinó albergaban inscripciones en turco otomano, algo raro o nunca visto entre sus predecesores. Sin embargo, paradójicamente, colocó a Egipto en el camino de convertirse en una nación moderna, creando en forma embrionaria las instituciones que llegarían a ser distintivas de los gobiernos nacionalistas de Europa y de todo el mundo: el servicio militar y un sistema nacional de enseñanza.

III

El nieto de Mohamed Alí, Ismail, quien gobernó de 1863 a 1879, construyó una nueva capital de corte europeo entre la ciudad amurallada de El Cairo medieval y el Nilo. Dio a su país uno de los primeros sistemas ferroviarios que se crearon fuera de Europa y Norteamérica (aunque la línea principal entre El Cairo y Alejandría había sido inaugurada en 1854), un servicio postal moderno y, lo más importante de todo, el canal de Suez. Ismail fue ganando poder a expensas del sultán de Constantinopla. Recibió el título honorífico de cadí que lo elevaba sobre los gobernadores de las demás provincias otomanas, e incluso adquirió el derecho de ejecutar tratados y recaudar préstamos como un estado soberano.

Por un breve periodo Ismail casi pudo pretender que su país –que ahora tenía una asamblea de diputados elegida indirectamente (aunque con poderes minúsculos) y una prensa razonablemente libre– era parte de Europa. Egipto tenía incluso su propio imperio colonial que se extendía hacia el sur sobre Sudán y la costa africana del mar Rojo, e Ismail enviaba expediciones para suprimir el comercio de esclavos como cualquier liberal europeo. Su momento de triunfo y reconocimiento llegó en 1869 cuando quedó inaugurado el canal de Suez y él ofreció una magnífica fiesta a la que asistieron representantes de muchas familias reales europeas, que trataron a Ismail virtualmente como a un igual. Sin embargo, esta igualdad era ilusoria. En menos de una década el país se hallaba bajo ocupación extranjera, esta vez de Gran Bretaña. ¿Qué fue lo que salió mal?

Cuando Ismail llegó al poder desapareció temporalmente del mercado mundial el algodón producido por los estados sureños de Estados Unidos a consecuencia de su guerra civil, provocando un auge algodonero en Egipto. Esto fomentó el optimismo incauto en Ismail y sus ministros a la hora de calcular cuánto dinero podían permitirse pedir en préstamo. Los bancos y las instituciones financieras de Europa comenzaron a buscar tratos en Egipto, donde podían prestar a mayores tasas de interés que en Europa. Los préstamos fueron concedidos poniendo como garantía determinados ingresos gubernamentales, pero la distinción entre lo que era

propiedad de Egipto como estado semindependiente y lo que era propiedad del cadí no siempre estaba clara. En general, no se lograba controlar los gastos, y abundaban los tratos desfavorables y los conflictos de intereses. Los banqueros, como ya habían hecho antes y harían después en la historia, se precipitaron a conceder préstamos con tasas que los clientes nunca podrían devolver. Sobrevinieron escándalos en los que el gobierno egipcio representó el papel de víctima o de cómplice, y la financiación del canal de Suez y de otros proyectos generó ingresos para los inversores europeos pero resultó sumamente cara para el tesoro egipcio. No en balde ha señalado Eugene Rogan que los banqueros europeos representaban un peligro mayor que los ejércitos europeos.[2] Además, se derrocharon grandes sumas en infructuosas campañas militares en el interior de África y en las extravagancias de Ismail y su círculo. Al no poder refinanciar sus deudas, Ismail no tuvo más opción que vender sus acciones en el canal de Suez al gobierno británico.

La superioridad militar y financiera de países como Gran Bretaña y Francia era ya tal que la mayor restricción de su libertad de acción contra Turquía o Egipto era el equilibrio europeo de poder. Pero cuando las potencias tenían intereses comunes podían imponer sus demandas en conjunto, y para un gobernante egipcio u otomano era muy difícil enfrentarse a ellas. En 1876, Egipto estaba cayendo en bancarrota y fue declarado en suspensión de pagos por Gran Bretaña y Francia. Ismail tuvo que admitir el nombramiento de un ministro británico de Finanzas y un ministro francés de Obras Públicas. Asimismo, se vio obligado a transferir al estado los latifundios de su familia.

Las transformaciones de los cincuenta años anteriores habían tenido un efecto lento pero acumulativo sobre la sociedad egipcia. El turco estaba en retirada como lengua del gobierno –oficialmente, el árabe había ocupado su lugar– a medida que se iban abriendo ventanas al mundo europeo: el francés era ahora la *lingua franca* de la clase culta y también se utilizaba el inglés. El aprendizaje de lenguas europeas expuso a cada vez más egipcios a las ideas occidentales. El cuerpo de oficiales ya no provenía exclusivamente de la vieja élite turcoparlante que descendía de los mamelucos. El objetivo de Ismail, al igual que el de Mohamed Alí, había sido liberarse del gobierno otomano. No se puede hablar de él como un nacionalista egipcio, igual que un Habsburgo contemporáneo no puede ser visto como un nacionalista austriaco, pero tal vez Ismail pensara, para defender su propia posición, aprovechar el sentimiento popular de que el país parecía estar siendo administrado en beneficio de intereses extranjeros.

Se creía que Ismail había estado detrás de la manifestación de un ejército de oficiales que acosó al primer ministro y al ministro de Finanzas en febrero de 1870 para protestar por la reducción de sus salarios por culpa de un nuevo programa de ahorro en el gobierno. Ismail destituyó a los miembros de su gabinete y creó uno nuevo compuesto totalmente por ministros egipcios, lo cual condujo a un conflicto que dejó claro dónde residía ahora el poder. Las presiones diplomáticas de Gran Bretaña y Francia sobre Constantinopla se tradujeron en un decreto emitido por el sultán en junio de ese mismo año, destituyendo a Ismail como cadí y nombrando a su hijo Tawfiq. El mismo decreto redujo el tamaño del ejército egipcio. Gran Bretaña y Francia se habían aprovechado de una debilidad fundamental de la posición egipcia. Pese a todos los logros de Mohamed Alí e Ismail, Egipto no era un estado soberano.

Los egipcios sabían que gran parte del dinero que debía su país se había ido en honorarios y comisiones, y que nunca había llegado al pueblo. No podían menos que constatar la cantidad creciente de europeos bien remunerados que trabajaban para el gobierno. Asimismo, generaba inquietud el auge del poderío de las comunidades extranjeras. Estas, especialmente los griegos, italianos, judíos askenazís, otomanos y sirios cristianos, habían ido llegando al país en busca de

oportunidades desde que Mohamed Alí hizo que Egipto se abriera al mundo. Bajo Ismail, los recién llegados fueron casi una inundación. Aunque su laboriosidad era un aporte a la riqueza del país, ciertos tratados conocidos como las capitulaciones otorgaban un estatus privilegiado a los que fuesen ciudadanos de países europeos. Estos no tenían que responder ante los mismos tribunales que el común de los egipcios y gozaban de inmensas exenciones de impuestos. Acaso lo peor era que un egipcio de origen extranjero solo podía ser arrestado en presencia de su cónsul, lo que provocaba injusticias y generaba una cultura de la impunidad. Tales privilegios alimentaban el resentimiento.

Entre las filas del ejército se fue intensificando el descontento y aumentaron las demandas de que se redactara una constitución. Estas presiones condujeron al nombramiento como ministro de guerra de Urabi Pashá, un oficial étnicamente egipcio, con talento para pronunciar discursos exaltados. Los controladores europeos de las finanzas del país continuaban, simultáneamente, insistiendo en que Egipto no debía decidir en absoluto sobre su presupuesto, ni siquiera sobre la parte que no estaba destinada al pago de las deudas contraídas durante el reinado de Ismail. Para Tawfiq, el nuevo cadí apoyado por Gran Bretaña, Francia y Turquía, esto supuso entrar en contradicciones con su propio gobierno. Estallaron disturbios en Alejandría, donde se concentraban los miembros más pobres de las comunidades extranjeras, y adonde huyó Tawfiq. Los barcos de guerra británicos en el puerto bombardearon la ciudad y una fuerza expedicionaria británica ocupó el país, derrotando con facilidad al ejército de Urabi Pashá. Así comenzó la ocupación británica de Egipto.

Al igual que Napoleón, los británicos tenían algunas buenas intenciones cuando intervinieron Egipto. Y también lo hicieron con cierta vacilación, nerviosos por los compromisos y gastos en que podrían incurrir. No obstante, estaban allí para sus propios fines y esta vez había una diferencia importante: habían venido con la autoridad, o al menos con la complicidad, de la comunidad internacional. Se quedarían allí tanto tiempo como creyesen necesario. Pasarían setenta y dos años antes de que los últimos soldados británicos abandonasen Egipto.

IV

Los problemas del imperio otomano eran mayores que los de Egipto a causa de su diversidad. A principios del siglo XIX, el imperio aún contenía a los pueblos del sur de los Balcanes, que en su mayoría eran cristianos ortodoxos pero hablaban una gran variedad de lenguas; los de la península anatolia, que como conjunto eran predominantemente turcos, pero con grandes comunidades de kurdos, armenios y griegos; y los de la Gran Siria e Irak, que hablaban principalmente árabe pero agrupaban a un número sustancial de chiíes y cristianos. Aunque, como hemos visto, Egipto era una provincia semiindependiente, tenía hacia el oeste a Cirenaica y Tripolitana (hoy Libia) que estaban bajo el control directo de Constantinopla. Argelia y Túnez también empezaron el siglo XIX como provincias otomanas con un alto grado de independencia bajo gobernadores locales, aunque Argelia pronto cayó en manos de Francia.

Como ocurría en Egipto, los estudiantes otomanos eran enviados a occidente a aprender las nuevas habilidades y tecnologías. Los libros occidentales eran traducidos y sus reformas militares implementadas. Fue inevitable que las ideas occidentales, liberales y de otro tipo, comenzaran a permear a la élite del imperio. Hasta entonces, no había existido el concepto de igualdad ante la ley. A comienzos del siglo XIX, el imperio otomano y todos los demás estados con gobernantes musulmanes todavía consideraban que sus súbditos les debían una lealtad

basada en los derechos y obligaciones de los miembros de la comunidad religiosa, o *millet*, a que pertenecían. Había impuestos extra para cristianos y judíos que habían existido a lo largo de la historia del islam, aunque Mohamed Alí los había abolido poco antes en Egipto. Por otro lado, los cristianos y los judíos estaban libres de la amenaza del servicio militar. Originalmente, el ejército otomano había estado compuesto principalmente por una élite de esclavos reclutados mediante la leva de chicos y jóvenes en ciertas comunidades cristianas, obligándolos a convertirse al islam. Esta práctica había ido desapareciendo gradualmente, y ahora los soldados otomanos eran musulmanes de nacimiento.

A muchos musulmanes otomanos les parecía justo que los cristianos y los judíos pagasen más impuestos, ya que el deber de defender el imperio recaía sobre los musulmanes. Así pues, las reformas hubieron de vencer no solo unas costumbres inmutables durante siglos, sino otros obstáculos prácticos como la recaudación de impuestos y el riesgo de exacerbar las tensiones sectarias. Sin embargo, los reformadores turcos deseaban poner en práctica una constitución que anulase estos distingos de base religiosa y diese origen a una única ciudadanía otomana. La esperanza era que ello generase un sentimiento patriótico otomano colectivo entre los habitantes musulmanes y no musulmanes del imperio, y que este llegase a ser un estado liberal como algunos de sus vecinos europeos.

Se intentaron reformas radicales y accesorias conocidas en su conjunto como las *tanzimat*. Si no se modernizaban la educación, los impuestos y las técnicas militares, el imperio estaba condenado. Las leyes que obligaban a los otomanos a vestirse de modo distinto según su fe religiosa y su estatus habían sido reafirmadas periódicamente, y por última vez en 1814. Ahora quedaron abolidas. Se alentó el uso de la vestimenta occidental, y se introdujo el fez como símbolo nacional en lugar de los tradicionales turbantes. En una ocasión solemne en 1839, se promulgó un decreto que puso fin a los viejos métodos impositivos y al arrendamiento de impuestos, sustituyéndolos con un sistema bajo el cual todo individuo sería registrado como contribuyente. Las condiciones para el servicio militar serían reguladas para hacerlas menos arbitrarias y repartir su carga entre todos los súbditos del imperio, independientemente de su religión. La administración sería despejada y reformada, y los monopolios abolidos.

Como era de esperar, la implementación de las reformas resultó difícil. Entre otras razones, debido a las malas comunicaciones y al alto porcentaje de analfabetismo, pero fue imposible abolir de la noche a la mañana los viejos impuestos ya que la recaudación era necesaria. Muchos musulmanes se resintieron por los nuevos impuestos, a los que se veían obligados por primera vez, en tanto que hubo casos de cristianos que huyeron al recién independizado estado griego para eludir el servicio militar o para conseguir papeles de los cónsules europeos que los eximieran de cumplirlo.

La reforma recibió un nuevo impulso tras la guerra de Crimea en la década de 1850. Las distinciones basadas en “la religión, el idioma o la raza” serían “borradas para siempre del protocolo administrativo”. Ahora se podía elegir a miembros de todos los credos como empleados de la administración, anteriormente dominada por los musulmanes. Hubo también cláusulas dirigidas a iniciar la modernización de la infraestructura del estado. Se declaró expresamente que deberían hallarse modos de “aprovechar la ciencia, el arte y los fondos de Europa”.[3] Muchos musulmanes se resintieron por estas reformas, impuestas en gran medida con las presiones de las potencias europeas.

Los propios reformadores otomanos dudaban de si debían ser o no instituidas de inmediato. En teoría todos los súbditos del imperio habrían de beneficiarse, pero pronto se demostró que

podían exacerbar las tensiones sectarias. El nacionalismo entre los pueblos cristianos de los Balcanes era demasiado fuerte para que el nuevo concepto de "otomanidad" pudiera prevalecer. Las potencias europeas fomentaron la división entre musulmanes y no musulmanes. Al parecer, en un momento dado, ciento veinte mil súbditos griegos del imperio pudieron beneficiarse de la protección rusa, mientras que otros doscientos sesenta mil cristianos de la futura Rumanía pudieron recabar la protección de Austria. Entre las ventajas que emanaban de dicha protección estaba la exención de los impuestos otomanos. Los cristianos y los judíos dominaban la actividad económica con occidente, y los musulmanes apenas participaban en ella. Existía una suerte de equilibrio debido a que los musulmanes dominaban la esfera política. Las reformas amenazaban con poner fin a este dominio sin alterar la hegemonía judeocristiana en la esfera económica.

En la década de 1870, la Turquía otomana sufrió una crisis similar a la de Egipto. Las finanzas del gobierno se descontrolaron a consecuencia de las deudas con las instituciones financieras europeas, agravadas por las incompletas y mal administradas reformas tributarias. Estallaron revueltas en los Balcanes, y la opinión occidental se escandalizó ante las masacres de cristianos, sobre todo en Bulgaria. Rusia invadió Turquía, considerándose a sí misma el paladín de los cristianos ortodoxos del imperio y de los pueblos eslavos de todas partes, y sus tropas llegaron casi hasta las puertas de Constantinopla. Aunque las presiones de las demás potencias europeas forzaron una solución diplomática en la que Rusia se retiró de la mayor parte de los territorios que había ocupado, Turquía hubo de afrontar una indemnización de guerra agobiante. La mayor parte de los Balcanes otomanos, incluyendo algunas de las tierras más ricas del imperio, se volvieron total o virtualmente independientes.

Esto alteró el equilibrio entre musulmanes y cristianos dentro del imperio. Por primera vez en la larga historia otomana, los musulmanes eran una abrumadora mayoría. No es de extrañar, por tanto, que Abdul Hamid II, el nuevo sultán que ascendió al poder en 1876 y reinó hasta que fue depuesto en 1909, se afianzara en su papel de califa como ninguno de los anteriores gobernantes otomanos. Desde que Selim el Severo conquistara a los mamelucos de Egipto y la Gran Siria trescientos cincuenta años antes y trajese a Constantinopla las reliquias del profeta, los sultanes otomanos habían ostentado este título, que era poco más que honorífico, y también lo usaban diversos gobernantes musulmanes. Como institución a la que todos los musulmanes suníes debían cierto grado de vasallaje, el califato había terminado con el saqueo de Bagdad y la ejecución del último califa abasí en 1258, pero los sultanes mamelucos de El Cairo habían designado como califa títere a un miembro de la dinastía abasí que ocupaba un puesto en su corte. No tenía en sí poder alguno, pero investía a cada nuevo sultán de su autoridad. Esto poseía cierta fuerza moral ya que parecía garantizar una legitimidad y constituía un baluarte contra el chiísmo. Ahora, según se proclamó públicamente, el último califa títere de los mamelucos había transferido sus funciones a Selim el Severo ciñéndole la espada del califa Omar.

De hecho, como institución política, el califato otomano era un recurso dieciochesco para salvar la honra, que permitía al sultán aparentar una autoridad espiritual sobre los musulmanes en el imperio ruso y contrarrestar las aspiraciones rusas de ser los protectores de los cristianos ortodoxos en el imperio otomano. El reconocimiento del "califato" otomano dentro de las fronteras del imperio también tenía sus limitaciones. Aun cuando los eruditos religiosos en una provincia externa como Egipto veían al sultán como el protector del islam suní a un nivel práctico, por lo general no concedían que este pudiese adquirir con ello un estatus religioso especial.[4]

Abdul Hamid suspendió la constitución recién introducida e intentó utilizar el islam como elemento de cohesión del imperio en lugar de la fallida otomanidad. Esperaba con esto hacer

única a Turquía como potencia europea, y conferirle un papel clave para los musulmanes suníes en todo el mundo, especialmente en los imperios coloniales europeos. Sin embargo, esta política también fracasó. Los albaneses habían sido una de las comunidades más leales del imperio, y más de dos tercios de su población eran musulmanes. No obstante, también entre ellos comenzó a extenderse el sentimiento nacionalista.

Como el riesgo de una guerra entre las potencias europeas era demasiado grande, de momento Turquía se salvó de ser ocupada o dividida por ellas. Su imperio, en cambio, se fue muriendo de mil heridas, en tanto que las presiones europeas paralizaban su menguada libertad de acción. Cada vez que podía, alguna potencia europea arrebataba un trozo del imperio bajo las narices de las otras. Sin embargo, incluso el sumatorio de estos despojos fue menor que las pérdidas sufridas a causa del auge del nacionalismo entre sus pueblos. A inicios del siglo XIX las fronteras otomanas todavía llegaban a los bordes de la llanura de Hungría y el valle del Dniéster. Ya en 1914, todo lo que quedaba de Turquía en Europa era Constantinopla y la Tracia oriental, el área que sigue siendo parte de Turquía en la actualidad.

v

Comparado con este panorama general de apabullante decadencia, el historial otomano en la Gran Siria e Irak en las décadas que antecedieron a la Primera Guerra Mundial se revela casi como una relación de triunfos (aunque no sucedió lo mismo en la Gran Siria durante el periodo previo a 1860, como se verá). Los otomanos fueron capaces de restablecer el control directo de todas las principales ciudades y unirlas con Estambul mediante el telégrafo. Aunque la construcción del ferrocarril fue lenta, en 1908 una línea desde Damasco hasta Medina unió el Hiyaz con el resto del imperio, y la iniciación del proyecto ferroviario Berlín-Bagdad prometía que pronto sería posible viajar por tren desde Constantinopla hasta Basora. Hubo incluso cierta expansión colonial según los modelos británico y francés. En Yemen se restableció algo el control, y Gran Bretaña y Turquía firmaron tratados en 1913 y 1914 para repartirse la península arábiga en esferas de influencia.

Pero en muchas áreas el control otomano continuaba dependiendo de negociaciones con los intereses de cada zona y los líderes tribales para la recaudación de impuestos y el ejercicio de la autoridad. La administración otomana solo fue mejorando gradualmente. En 1901, Jafar al Askari, un cadete de dieciséis años, que llegaría a jugar un papel en la creación de un Irak independiente y que tendría el triste privilegio de ser la primera víctima mortal de un golpe de estado en un país árabe, viajó desde Bagdad hasta Constantinopla para matricularse en la academia militar. El viaje le tomó cuarenta y cuatro días: desde el puerto mediterráneo de Iskenderun (Alejandreta) a caballo o en mula, y luego por mar. Hasta la Revolución de los Jóvenes Turcos de 1908, Al Askari constató que los soldados solo cobraban su paga unos pocos meses cada año, aunque más adelante esta situación mejoró. Para sobrevivir, y para resarcirse, era común que practicasen la extorsión cuando recolectaban impuestos.

Paradójicamente, la otomanidad sirvió de acicate a lo que llegaría a ser el nacionalismo árabe. Los años intermedios del siglo XIX fueron una mala época para las relaciones entre musulmanes y cristianos en la Gran Siria. La división sectaria se había agravado. Los misioneros católicos llegados de Francia e Italia, y sus homólogos protestantes de Gran Bretaña y Estados Unidos tenían cada vez más influencia en las comunidades cristianas del imperio. Muchos de sus miembros estaban recibiendo una educación occidental y desarrollando vínculos con Europa,

ganando así una clara ventaja comercial sobre la mayoría de sus iguales entre los musulmanes. Especialmente fuerte era la influencia de los católicos árabes, cada vez más numerosos. Entre ellos no solo había maronitas, sino también "uniatas": ortodoxos y otros cristianos que habían aceptado unirse a Roma a condición de que se les permitiese mantener sus formas ancestrales de culto y sus tradiciones. Una burguesía uniata próspera y segura de sí misma emergió en Alepo, la capital comercial de la Gran Siria. Muchos uniatas insistían en los derechos que les habían conferido las reformas *tanzimat*, que ellos interpretaban como una autorización para manifestar públicamente su religión. Esto incluía eventos como las procesiones públicas del viernes santo en las que se portaban cruces; por su parte, los cristianos dejaron de mostrar a los musulmanes la deferencia que durante siglos se había esperado de ellos. Para los musulmanes conservadores, esto suponía actitudes nunca vistas y profundamente perturbadoras. El miedo también se mezclaba con la sorpresa y la consternación. En 1821, veinte años después del fin de la ocupación francesa de Egipto, la revuelta que desembocó en la guerra de Independencia griega había atraído el apoyo militar y naval de las potencias cristianas de Europa a los cristianos rebelados contra el sultán. En 1830, había comenzado la colonización francesa de Argelia. Era perfectamente racional para un musulmán sirio temer que algo similar ocurriese en su propio país.

En 1860, estalló la guerra en la cordillera del Líbano entre maronitas y drusos. Las tensiones entre ambas comunidades habían ido en aumento, sobre todo desde que los maronitas aprovecharan la ocupación egipcia de la Gran Siria por las fuerzas de Mohamed Alí, en la década de 1830, para mejorar su posición a expensas de los drusos. Desde entonces, la cordillera se había convertido en escenario de múltiples combates. Los enfrentamientos se produjeron en un momento de desunión entre los maronitas, lo que probablemente provocó que aquella fuese una lucha desigual. Las vitales ciudades maronitas de Zahlé y Deir al Qamar, y por lo menos doscientas aldeas, fueron saqueadas durante lo que se ha sido calificado de guerra de exterminio.[5] Lo peor estaba por llegar cuando unas bandas drusas atacaron las aldeas cristianas de los alrededores de Damasco, y el barrio cristiano de la ciudad antigua se inundó de refugiados indigentes. Una turba musulmana, en su mayoría proveniente del campo, se inflamó de un resentimiento exacerbado, entre otras cosas, a raíz de la hostilidad hacia las reformas *tanzimat* y el fin de la superioridad musulmana, así como la envidia ante el éxito comercial de muchos cristianos, y la muy extendida (y en parte justificada) percepción de que los cristianos habían apoyado la impopular ocupación egipcia de la década de 1830. Estos motivos, mezclados con un simple deseo de pillaje y con el miedo a que los cristianos buscaran venganza, desencadenaron ocho días de disturbios anticristianos que constituyeron la peor violencia comunal que había visto la ciudad desde la Edad Media. Pese a que las áreas donde convivían musulmanes y cristianos se libraron, y a que muchos musulmanes brindaron refugio a los cristianos, el número estimado de muertos llega hasta los diez mil.

Europa siempre había sido sensible a las noticias de la persecución de cristianos indefensos por los otomanos (aunque mucho menos dada a enterarse cuando los cristianos atacaban a musulmanes indefensos), y la amenaza de una intervención occidental parecía muy tangible. La religión era con mucho el más potente indicador de la identidad en el imperio otomano, y los "sucesos" de Damasco agravaron la división, dificultando aún más que los miembros de ambas comunidades se viesen en otro papel que el de víctimas y refractando todos los reportes de violencia "a través del prisma de la identidad religiosa", como ha dicho Bruce Masters.[6] Si hubiera que sopesar los disturbios y masacres en términos de víctimas y victimarios, entonces habría que comparar estos "sucesos" con las masacres cristianas de musulmanes durante la

guerra de Independencia griega y en las luchas étnicas en Creta. Las autoridades centrales otomanas se dieron cuenta de que su única esperanza de que la Gran Siria no cayera bajo el control europeo era una enérgica restauración del orden, la cual llevaron a cabo diligentemente. El gobernador de Damasco fue sentenciado a muerte, hubo decenas de ahorcamientos públicos de saqueadores musulmanes de todos los sectores de la sociedad, los soldados otomanos que se habían sumado a los disturbios acabaron ante el pelotón de fusilamiento, y se crearon tribunales para evaluar las debidas indemnizaciones. Para cuando finalmente llegó una fuerza expedicionaria francesa a restaurar el orden, ya no había necesidad de tomar medida alguna.

Antes de que la reformas *tanzimat* comenzaran a introducir el mundo moderno en Damasco, esta había sido una ciudad remota y aislada en comparación con la relativamente sofisticada Alepo. También esta última había sido alcanzada por los disturbios anticristianos de 1850, pero las autoridades había aprendido la lección y esta vez cortaron de raíz toda posibilidad de agitación social. En lo sucesivo, el modelo sería el de mano dura. Durante el último medio siglo antes de la Primera Guerra Mundial, los musulmanes y cristianos en la Gran Siria fueron menos recelosos en su mutuo acercamiento gracias a las relativas estabilidad y prosperidad.

La producción de materias primas para la exportación, como algodón, tabaco y trigo, hizo prosperar a muchos musulmanes, y a estos, lo mismo que a la clase mercantil cristiana, les interesaba la estabilidad. Las iglesias uniatas a menudo usaban el árabe como idioma de la liturgia, en vez del siriaco o el griego, y algunos cristianos comenzaron a referirse al sultán como "nuestro rey". Observaban que Constantinopla estaba abriendo a todos la posibilidad de ocupar cargos en la burocracia del imperio, algo de lo que también se beneficiaban los musulmanes de lengua árabe. Las nuevas escuelas estatales comenzaron a impartir una educación moderna, y cada vez más musulmanes recibieron el influjo de las ideas europeas. Entre los arábigo parlantes de la Gran Siria tuvo lugar un renacimiento literario, conocido en la historia como *Al Nahda*. Muchas de sus luminarias fueron intelectuales cristianos. Algunos, entre ellos ciertos miembros del clero, jugaron un papel destacado resucitando las glorias de la literatura árabe clásica. Simultáneamente, muchos cristianos laicos abrieron nuevos horizontes como pensadores no religiosos que empleaban el árabe para trasmitir el nuevo pensamiento de Europa a un público cada vez más nutrido. Fundaron y editaron periódicos y se propusieron hacer del árabe una lengua en la que el pensamiento moderno pudiera expresarse tan fácilmente como en inglés o en francés. Este deseo de adquirir lo mejor de Europa, y de buscar una nueva identidad no basada exclusivamente en la religión y hostil a las estrechas identidades religiosas que fomentaban los poderosos líderes eclesiásticos, se combinaba fácilmente con un nuevo orgullo por su patrimonio como árabes. Y cuadraba bien con los objetivos de los reformadores *tanzimat*, siempre y cuando no comenzase a conducirlos por la senda del separatismo.

Al principio, estos nuevos patriotas árabes pensaban en términos de otomanidad (al menos en público). Querían mejorar el papel de los árabes dentro del imperio, y pretendían que el árabe tuviese el mismo estatus oficial que el turco. De haber triunfado, tal vez el imperio otomano hubiese evolucionado hasta volverse una monarquía dual, semejante al imperio austrohúngaro, o quizá se habría instaurado una autonomía en las provincias árabes. Pero el sentimiento nacional turco se estaba desarrollando al mismo tiempo. En 1908, un grupo de oficiales que dieron en llamarse los "Jóvenes Turcos" se rebelaron y tomaron el poder. Aunque se veían como constitucionalistas y laicistas, no tardaron en recorrer el camino hacia la identidad nacional turca. Esto perjudicó las relaciones con la población árabe del imperio (y también con las otras minorías), y los beneficiarios fueron unas turbias sociedades secretas que reclutaban a sus miembros entre los oficiales jóvenes del ejército. Para cuando comenzó la Primera Guerra

Mundial, las voces a favor de la independencia árabe ya habían empezado a encontrar resonancias entre la élite de la Gran Siria.

"La nación es un alma, un principio espiritual", escribió Renan, pensador religioso y político francés del siglo XIX. "[Esta] consiste en dos cosas. Una, el patrimonio común de la rica memoria del pasado. La otra, el consenso presente, la voluntad de vivir juntos […]".[7] Él sabía que esto tenía su lado oscuro, puesto que también escribió, más cínicamente: "una nación es un grupo de personas unidas por un malentendido del pasado y el odio a su vecinos".[8] Un mismo idioma y una misma religión son los lugares comunes de la identidad nacional, mientras que el sentimiento de pertenencia a una patria es un componente esencial. Para algunos maronitas, como el laicista Butrus al Bustani, a quien inquietaba el peligro de la dominación a manos de los países occidentales, la Gran Siria en su conjunto era la patria, pero en muchos de sus correligionarios estaba creciendo un sentido de nacionalidad independiente y maronita. Inspirados por una orgullosa identificación con los antiguos fenicios, que fueron los primeros en introducir el alfabeto en Europa, consideraban el Líbano como parte de occidente. Su catolicismo reforzaba este sentimiento, y su poderosa iglesia era tan clave para la identidad maronita como el catolicismo para la de algunos pueblos de Europa, tales como los polacos, los irlandeses católicos, los bávaros, los bretones y los vascos. Cuando, durante los días oscuros de la Primera Guerra Mundial, los otomanos ahorcaban a los sospechosos de nacionalismo árabe en Damasco y Beirut, no todos los que colgaron del cadalso eran hombres que habían soñado con un estado panárabe que abarcase todas las áreas arábigo parlantes del imperio, o siquiera con un estado independiente para la Gran Siria. Algunos eran partidarios de un Líbano independiente y maronita estrechamente ligado a Francia.

VI

Entre la recalada de Napoleón en Alejandría y el comienzo de la ocupación británica de Egipto en 1882, el mundo cambió a una velocidad sin precedentes. En los mares, la vela iba cediendo poco a poco ante el vapor, y Alejandría, Beirut y otros puertos orientales del Mediterráneo estaban ya unidos con Europa por servicios de barcos a vapor. El ferrocarril y el telégrafo eléctrico estaban reduciendo el mundo asombrosa e irreversiblemente. La Revolución industrial había desbordado las islas británicas extendiéndose por gran parte de Europa occidental y Estados Unidos. Los países de Oriente Próximo ya comenzaban a entrar en un nuevo esquema de comercio antes de que empezase el siglo XIX. La manufactura local estaba en decadencia, pues el mercado lo dominaban los artículos industriales europeos, financiados con modernos instrumentos de crédito, aportados por las nuevas instituciones financieras europeas. A medida que transcurría el siglo, las potencias europeas firmaron tratados que abrieron los mercados orientales a sus comerciantes. En el caso del imperio otomano, esto significó que dichos artículos a menudo estaban exentos de aranceles de aduanas internos que la competencia del entorno continuaba obligada a pagar.

Fue una era de suprema autoconfianza por parte de los occidentales, la época del "destino manifiesto", la *mission civilisatrice*, y "la triple C: cristianismo, comercio y civilización" que transformarían el interior de África. Fue una época en que los imperios coloniales europeos de ultramar se extendían por toda África y gran parte de Asia y el Pacífico, mientras que Estados Unidos y Rusia se expandieron por vastos continentes. Las últimas décadas del largo siglo XIX vieron la máxima expresión del imperialismo europeo, el tiempo del jingoísmo, la planificación

de grandiosos proyectos imposibles, y una sensación de superioridad cultural y racial cuya hibris encontraría su némesis en las dos guerras mundiales. Ya en 1914, las potencias europeas habían desplazado a los turcos otomanos como señores de toda la costa mediterránea africana, mientras que occidente también había alcanzado una hegemonía económica salvo en los lugares más remotos.

La rivalidad entre las potencias europeas se intensificó a medida que avanzaba el siglo. El gobierno indirecto de Gran Bretaña sobre el golfo Pérsico quedó asentado sobre bases cada vez más formales y extendido hasta incluir a Kuwait. Al este del mar Negro, Rusia se expandió sobre territorios que habían sido considerados principalmente musulmanes, o bien cristianos bajo dominio musulmán. En el Mediterráneo occidental, la conquista francesa de Argelia comenzó en 1830. Ya en 1860, las ciudades del litoral tenía poblaciones de colonos predominantemente europeas y el control francés se había expandido hacia el interior. Francia también obtuvo un protectorado sobre Túnez en 1881 y sobre la mayor parte de Marruecos en 1912 (se reconoció que España controlaba un área en el norte del país). Un ejemplo impresionante de una democracia que emprendió una manifiesta guerra de agresión fue el que Italia le arrebatara Libia a Turquía en 1911, ocupando la mayoría de las islas turcas del Egeo. Hasta en el desierto árabe, Gran Bretaña y Turquía trazaron líneas fronterizas provisionales para marcar sus esferas de influencia de un lado a otro de la península, dejando a Gran Bretaña su colonia de Adén y los pequeños sultanatos en el interior de Adén, junto con Omán, Baréin, y los emiratos que actualmente integran los Emiratos Árabes Unidos. La esfera de Turquía ocupaba la mayor parte de lo que es hoy Arabia Saudí, Qatar y el norte de Yemen.

Egipto era el escenario de la rivalidad imperial europea en el mundo árabe. El hombre designado por Gran Bretaña para administrar la tesorería del país, Evelyn Baring, posteriormente conde de Cromer, era decidido, eficiente y seguro de sí mismo. A inicios de la década de 1890, Baring ya había restaurado las finanzas del país. Su gestión fue muy beneficiosa en economía y también en obras públicas, irrigación y administración. Sin embargo, por desgracia, su papel y el de Gran Bretaña mostraron otra faceta que hizo evidentes las contradicciones. Gran Bretaña fue decidiendo poco a poco que deseaba permanecer en Egipto por razones estratégicas y mantener fuera a Francia y a las demás potencias europeas. Sin embargo, una vez cumplido el objetivo original de la intervención británica, ¿para qué se necesitaba continuar con la ocupación, que era financiada por el tesoro egipcio?

Francia hizo todo lo que pudo para obstaculizar a Gran Bretaña en Egipto. Un buen ejemplo fue el incidente de Fachoda en 1898. Un ejército comandado por Gran Bretaña, que actuaba en nombre de Egipto, reconquistó Sudán tras la invasión de un movimiento religioso autóctono liderado por El Mahdi. Al penetrar más hacia el sur, el ejército se encontró con una pequeña fuerza proveniente de las colonias francesas del oeste que había reclamado aquella área en nombre de Francia. Uno de los motivos de Francia era utilizar esta posesión como instrumento de negociación para presionar a Gran Bretaña a retirarse de Egipto. La estratagema fracasó, pero en 1904 Gran Bretaña y Francia firmaron un convenio secreto que dejaba a la primera el control de Egipto a cambio de que Francia tuviese libertad para operar en Marruecos.

Sudán vertió sal sobre la herida en las relaciones entre Gran Bretaña y Egipto. Dos tercios de las tropas en la reconquista habían sido egipcias, y en ellas se concentran dos tercios del total de las bajas. Dos tercios de los costes financieros corrieron a cargo del gobierno egipcio, que tendría que pagar durante años los gastos de aquella campaña. Para los nacionalistas egipcios, era evidente que el motivo de Gran Bretaña era anexionar Sudán a su imperio, y hacerse con el control de lo que en justicia pertenecía a Egipto.

A principios del siglo XX había tres fuentes principales de poder en Egipto que se mantendrían bajo formas cambiantes hasta pasada la Segunda Guerra Mundial. La primera fue la Agencia británica, más tarde Alto Comisionado y finalmente Embajada, cuyo control sobre el gobierno del país continuaba incrementándose a finales del siglo XIX. Cromer y muchos otros funcionarios británicos se veían a sí mismos como verdaderos amigos de los *fellahin* o campesinos egipcios, cuyas vidas se beneficiaron con la racionalización del sistema de impuestos y las mejoras en el riego y el drenaje que ellos habían introducido. Creían estar defendiendo a los *fellahin* contra la extorsión, la corrupción y un estado de virtual esclavitud.

La segunda fuente de poder eran el cadí y su camarilla, todavía compuesta principalmente por la aristocracia turco mameluca, de hecho, justamente esa clase latifundista que Cromer y sus colegas consideraban la causa de los males del campesinado. Aquí había otra contradicción, puesto que la misión de Cromer y sus colegas era supuestamente preparar a Egipto para devolvérselo a su legítimo gobierno, en otras palabras, al cadí.

La tercera fuente podía ser llamada la opinión pública: el todavía embrionario movimiento nacionalista que agrupaba a constitucionalistas y liberales y a los llamados panislamistas, o sea, los que todavía consideraban al califa sultán de Turquía como la fuente legítima de autoridad. A finales del siglo XIX estos distintos grupos todavía eran débiles. Tanto la autoridad del cadí como la de los británicos les resultaban esencialmente antipáticas, salvo cuando servían a sus propósitos, pero la opinión pública fue ganando importancia poco a poco. En un comentario nada atípico y que revela mejor la mentalidad del escritor que la del pueblo que describía, Kitchener, el general británico que había reconquistado Sudán y que ahora ejercía el cargo de Cromer en El Cairo a las puertas de la Primera Guerra Mundial, escribió en 1912: “Los egipcios no son una nación […]. Son una aglomeración fortuita de elementos misceláneos e híbridos”.[9]

El descontento con el papel de Gran Bretaña crecía. Una *cause célèbre* tuvo lugar en 1906 cuando un grupo de oficiales británicos estaban cazando palomas en la aldea de Dinshaway en el Delta, ignorantes o indiferentes al hecho de que los pájaros eran una parte importante de la reserva de alimentos de la aldea. Una mujer *fellah* recibió un disparo accidental. Sobrevinieron actos de violencia en los que dos de los oficiales resultaron heridos y uno de ellos murió más tarde de insolación. Rápidamente fue convocado un tribunal compuesto por dos jueces egipcios. Cuatro *fellahin* fueron condenados a muerte, otros cuatro a cadena perpetua, y otros diecisiete recibieron condenas menores de encarcelamiento y azotes. Las sentencias fueron ejecutadas de inmediato y sin apelaciones.

El incidente de Dinshaway dio pie a una investigación parlamentaria en Londres y a la renuncia de Cromer. En su discurso de despedida en El Cairo, Cromer advirtió insistentemente contra los peligros de introducir una democracia parlamentaria en Egipto y afirmó que el gobierno británico debía continuar en el futuro previsible. Aunque las autoridades británicas habían instituido un Consejo Legislativo y una Asamblea General poco después de iniciada la ocupación, sus poderes eran tan reducidos –el Consejo Legislativo no podía siquiera proponer una ley– que el gobierno podía ignorarlos a todos los efectos, especialmente porque muchos de sus miembros eran designados y no electos.

Sin embargo, ahora el sentimiento nacionalista egipcio se estaba afianzando entre las clases cultas, y tras el incidente de Dinshaway, se unió con el sentimiento popular. Este suceso guarda similitud con la masacre mucho más sangrienta de Amritsar en la India, en 1919, en el hecho de que los intelectuales urbanos se unieron a la cólera de los campesinos, fortaleciéndose así el sentimiento nacionalista. Ahora existían diversas formas rivales de nacionalismo egipcio y

estaban representadas por partidos políticos. Por un lado, los que veían a Egipto progresando por etapas hacia una completa independencia y una constitución moderna; por otro, las variantes más incendiarias de nacionalismo. Los constitucionalistas y liberales eran una diminuta minoría de intelectuales que no podía controlar las emociones nacionalistas de las masas. Solían expresarse en términos panislámicos: apoyar a Turquía cuando estuviese en guerra con los estados europeos, e incluso, hasta cierto punto, en una disputa fronteriza entre la Gran Siria otomana y el propio Egipto. También estaba emergiendo una identidad "oriental" común que nada tenía que ver con un nacionalismo de índole territorial ni con el panislamismo. Era una forma de solidaridad que algún día evolucionaría en el movimiento anticolonial, y de momento era capaz de deleitarse con la humillación de Rusia a manos de Japón en la guerra ruso-japonesa de 1904-1905.

Los políticos electos carecían de la suficiente confianza para enfrentarse al gobierno; se notaba en sus dudas a la hora de oponerse a las propuestas de limitar la libertad de prensa que apoyaban el cadí y la Agencia británica. Las divisiones en la sociedad impedían que el movimiento nacionalista desarrollara la autoridad moral que necesitaba para triunfar. Las clases más ricas no se atrevían a apoyarlo por temor a que desembocara en un gobierno del populacho, mientras que los coptos permanecían marginados y atemorizados por la tendencia del nacionalismo a articularse en los términos del islam. Pero las cosas habrían de cambiar. Una vez concluida la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña descubriría que Egipto se había convertido en un sitio muy distinto del país que ocupara en 1882.

VII

La expansión de ideas occidentales como el nacionalismo y el constitucionalismo en Egipto fue un proceso gradual, como en los demás países árabes. Antes de poder ser adoptadas, tuvieron que ser confrontadas críticamente con los valores locales, sobre todo los del islam. Pero en 1914 ya se habían producido cambios en la vida intelectual egipcia que jamás darían marcha atrás.

Entre los egipcios enviados a estudiar en Europa durante el reinado de Mohamed Alí había observadores perspicaces con mentes inquisitivas. Rifaa al Tahtawi, quien acompañó a un grupo en calidad de imán, elogió la apertura mental de los cultos y liberales parisienses, así como la convicción con que expresaban sus opiniones. Tahtawi era un jeque religioso de Al Azhar, la antigua sede de la erudición islámica en Egipto, que databa de la época fatimí. Al Azhar era una institución que se distinguía por su rigidez y el aprendizaje de memoria, pero había proporcionado casi la única formación intelectual al alcance del común de los musulmanes egipcios. Alí no daba señales de percibir ninguna amenaza inminente en las ambiciones políticas europeas en Oriente Próximo, aun cuando vivió en el periodo en que Francia conquistó Argelia. Al volver a su patria, se convirtió en un pionero de la educación occidental, incluyendo la de las chicas. Su principal labor fue traducir obras técnicas y literatura francesa, pero también alentó la impresión de obras clásicas árabes para hacerlas accesibles a un público más numeroso. Al parecer no veía contradicción alguna entre aprovechar lo que creía beneficioso de occidente y permanecer seguro en su propio legado.

Su estancia en París coincidió con la excitación provocada por los grandes avances de la egiptología a raíz de que Champollion descifrara los jeroglíficos, y regresó a Egipto inflamado de entusiasmo por el pasado de su tierra natal y su destino futuro. Aunque las historias escritas por los mamelucos incluían descripciones de los antiguos monumentos egipcios, por los que los egipcios siempre sintieron una intensa curiosidad, fue Tahtawi quien formuló el orgullo por la

historia y la continuidad de la civilización egipcia. Según él, los egipcios habían sido esencialmente el mismo pueblo desde la época de los faraones y el mal gobierno de los mamelucos y de los turcos había degradado sus valores ancestrales. Su orgullo se extendía asimismo al legado del islam y de los árabes; puede que fuese el primer intelectual de lengua árabe en argüir que la ciencia moderna europea era un resultado de los logros de científicos medievales que escribieron en árabe.[10]

Fue también Tahtawi, más que ningún otro, quien introdujo en Egipto las ideas de la Ilustración. Algunas se acoplaban naturalmente al contexto musulmán: el hombre es un ser social, la realización del hombre tiene lugar en la sociedad, y la sociedad debe ser gobernada con justicia, garantizada a su vez por los dirigentes. Otras resultaban novedosas: las leyes deben reflejar las circunstancias de la época y adaptarse a ellas. El pueblo debe participar activamente en el gobierno, lo cual requiere instituir una educación sistemática, incluida la educación política.

Pero la lógica que condujo a Tahtawi a estos atrevidos pensamientos seguía siendo tradicional. Él entendía que las normas morales del islam circunscribían el poder absoluto del gobernante, y utilizó la doctrina de Montesquieu sobre la separación de poderes para apoyar esta tesis. La *sharía* necesitaba responder a las circunstancias del mundo moderno. Un gobernante sabio debía consultar con doctores, ingenieros y científicos que tuviesen conocimientos de primer nivel, así como con especialistas en la *sharía*, quienes a su vez necesitaban y merecían una educación moderna. Aunque le preocupaba la observancia de la *sharía*, creía que esta debía incorporar conceptos tradicionales del bien común, y ser interpretada de un modo favorable al progreso.[11] Su concepto de amor a la patria involucraba a todos los que vivían en ella: musulmanes y no musulmanes. Esta idea era nueva en un contexto musulmán, y aportó una médula de nacionalismo laico que mostraría los primeros síntomas de germinación en Egipto a los pocos años de la muerte de Tahtawi en 1873.

El nacionalismo tuvo un desarrollo lento. Comprensiblemente, las ideas nacionalistas llegaron a arraigar entre quienes se hallaban más expuestos a las ideas occidentales. Como hemos visto, en las provincias arábigo parlantes del imperio otomano muchos de los primeros nacionalistas eran cristianos. En el caso de Egipto, uno de los primeros fue un judío.

Yaqub Sanu, conocido también como James Sanua, nació en El Cairo en 1839, de ascendencia italiana, y en su adolescencia fue enviado a estudiar a Italia. A su regreso impartió lenguas y ciencias europeas. Durante su estancia en Europa había caído bajo el hechizo del teatro, y alcanzó fama en El Cairo como dramaturgo precursor y productor teatral en lengua árabe egipcia coloquial. Su material eran comedias, aunque en cierto momento produjo obras con temas como el amor a la patria, la libertad y la independencia. Utilizando a Molière entre sus fuentes de inspiración, Sanu produjo unas operetas y comedias muy populares que satirizaban la sociedad egipcia. Sus blancos incluían la hipocresía religiosa (produjo una adaptación musulmana de *Tartufo*), la credulidad, la impropiedad de los casamientos entre viejos y chicas jóvenes, la imitación servil de las costumbres occidentales por parte de la emergente burguesía (especialmente las mujeres) y la práctica de la poligamia entre los ricos. Puede que esto le costase perder el patrocinio del cadí Ismail, quien fue el último gobernante de Egipto en mantener un harén, y además disgustó a los cada vez más poderosos representantes británicos en Egipto. El cadí prohibió sus obras porque glorificaban a Francia como cuna de la libertad y atacaban a Gran Bretaña. La respuesta de Sanu fue escribir una pieza burlándose de un inglés que trata de comprar un burro y hace ridículos intentos por hablar árabe. Creó además un salón político donde se debatían ideas y al que acudían algunos oficiales del ejército, entre ellos Urabi Pashá, futuro ministro de Defensa, que desgraciadamente dirigiría el ejército egipcio contra Gran

Bretaña en 1882.[12]

Mientras estaba embarazada, la madre de Sanu había recurrido a la ayuda espiritual de un jeque musulmán, porque temía sufrir un aborto. Así que cuando Sanu creció fue educado, en contra de los deseos de su padre, tanto en la tradición del Corán como en las escrituras hebreas, algo que era inaudito para la época. Aunque Sanu siempre se consideró judío, y contrario a todo tipo de sectarismo, usaba lo que podríamos llamar la retórica islámica para atraer a campesinos, oficiales del ejército y eruditos religiosos en contra del cadí y para oponerse a Gran Bretaña y a las comunidades de extranjeros, que en su opinión estaban saqueando Egipto.

Sanu dirigió su versátil talento al periodismo satírico, empleando su capacidad para escribir en árabe con registros que resonaban en todos los niveles del lenguaje y captaban la atención de la gente corriente. Sus artículos y piezas teatrales fustigaban a Gran Bretaña y al cadí reflejando el sentir popular. Esto provocó su exilio a París en 1877, desde donde continuó derramando invectivas sobre los mismos blancos. Evidentemente poseía contactos entre los jóvenes oficiales que apoyaban a Urabi,[13] y, al parecer, su periódico se había estado distribuyendo entre las tropas de Urabi en 1882.[14]

Al mismo tiempo, se produjo otra reacción entre los egipcios que veían su país cada vez más presionado por los intereses extranjeros. Era natural que los musulmanes de todas partes se solidarizasen y luchasen junto a sus hermanos de fe que estaban siendo atacados por una potencia colonial oficialmente cristiana. Los defensores del panislamismo, como el peripatético Jamal al Din Afgani, quien probablemente fuera de origen chií afgano o iraní pero pasó la mayor parte de la década de 1870 en Egipto, señalaron que no había ninguna razón para que los estados cristianos fuesen inherentemente superiores. Afgani veía la división y la decadencia entre los musulmanes como las razones, entre otras, del éxito de occidente y atribuía gran parte de la culpa a los propios gobernantes musulmanes. Aunque no era por principio un constitucionalista, aceptaba que la constitución sería un buen método de poner coto a los poderes despóticos y creía en el derecho a rebelarse contra un gobernante injusto. Vio el teatro como un modo de despertar la conciencia política entre el pueblo egipcio, y es posible que alentara a Sanu en sus actividades. En última instancia los occidentales no habían hecho más que aprovecharse de unas debilidades que los musulmanes deberían haber contenido. Lo que hacía falta era la unidad musulmana, dejar de lado las diferencias y reformar la moral de la sociedad.

Su objetivo no era un estado musulmán universal. Afgani creía que los gobernantes musulmanes debían subordinar sus propias ambiciones y privilegios al bien del islam y cooperar en aras de la comunidad, la *umma*. Su visión no era un califato universal con una función política. Si tenía que haber un califato, él intuía que su papel debía de ser espiritual o ser esencialmente un título honorífico. Él quería que los gobernantes sirvieran al islam, no que lo usaran para perseguir sus ambiciones.

Un concepto clave para Afgani y otros reformadores era la solidaridad social, y reconocía que podía nacer de los lazos de una religión común o de una relación natural, como el uso de una lengua común. Observó que en Europa se daba por sentado que los lazos de solidaridad nacional eran buenos en sí mismos –impresión que él mismo suscribía– y que conducían al progreso, mientras que los lazos religiosos se veían como algo que siempre conducía al fanatismo. Sin embargo, creía que dicha noción podía aplicarse al cristianismo pero no al islam. En su opinión, el fanatismo religioso había sido una rareza en el islam mientras que la solidaridad, esencial para el progreso, le resultaba inherente.

Las ideas de Afgani para la reforma del islam fueron el comienzo de un proceso que ha

continuado hasta hoy, y que no se limitó a aquellos que pensaban que su identidad panislámica como musulmanes debía ser más profunda que su identidad nacional. El encuentro con las ideas y el poder occidentales, unido al honesto reconocimiento de que no todo andaba bien en la propia casa del islam, dio pie a una gran revisión espiritual. ¿Cuáles eran los principios esenciales del islam que no podían verse comprometidos? ¿Y cómo podían beneficiar los conocimientos y técnicas de Europa a los pueblos musulmanes? Las escuelas tradicionales que ofrecían una educación rígida con énfasis en el aprendizaje de memoria no preparaban a los alumnos para el mundo moderno, mientras que la nueva élite era educada en escuelas modernas, muchas de las cuales eran extranjeras e incluso dirigidas por misioneros cristianos. Corrían por tanto el riesgo de perder contacto con sus raíces. Afgani sostenía que ahora el islam necesitaba su Martín Lutero. Era preciso volver a abrir la puerta de la *ijtihad*, la capacidad de que un jurista respetado usara su razonamiento independiente para reinterpretar la *sharía* a la luz de las nuevas circunstancias y descubrimientos; puerta que había permanecido cerrada desde los siglos VIII y IX cuando se formularon las grandes escuelas clásicas de leyes del islam suní.

El discípulo más influyente de Afgani fue Mohamed Abduh, el reformador que se convirtió en gran *muftí* de Egipto en 1899. El punto de partida de su pensamiento era la misma percepción de la "decadencia interna" del mundo musulmán. Abduh podía ser bien cáustico al hablar del estado de la enseñanza religiosa. "Si tengo algunos conocimientos verdaderos –dijo una vez– los he obtenido a lo largo de diez años barriendo de mi cerebro la basura de Al Azhar, y hasta el día de hoy no he conseguido limpiarlo como quisiera".[15] La cuestión que le preocupaba era cómo vivir en el mundo moderno siendo a la vez un buen musulmán. Si no se encontraba un modo de lograrlo, escribió, se corría el riesgo de que el atraso y la ignorancia de los eruditos religiosos hicieran que el islam fuese visto "como una especie de *thobe* [túnica anticuada que estaba siendo sustituida por la ropa occidental entre los egipcios cultos] con la que nos avergüenza presentarnos".[16] Era necesario salvar la distancia entre el islam tradicional y el mundo moderno, entre quienes habían recibido una educación a la vieja usanza y los que estaban siendo educados a la manera moderna.

Abduh utilizaba la vieja distinción fundamental entre los actos de culto *(al ibaadaat)* y el comportamiento hacia los demás *(al muaamalat)*. Si bien la revelación sienta las reglas de cómo Dios desea ser adorado, Abduh consideraba que con respecto a la conducta solo sentaba unos principios generales. Estos principios eran competencia del moderno jurista musulmán, quien podía volver a abrir la puerta de la *ijtihad* y, al mismo tiempo, reunificar lo mejor de las distintas escuelas de leyes. Este concepto era fundamental. El islam tenía que ser racional, y el principio de *maslaha*, la regla de que la revelación debía ser interpretada del modo más apropiado al bienestar humano, debía aplicarse al texto literal.[17] Por lo general, se daba por sentado que si el Corán se interpretaba literalmente prohibía aceptar intereses sobre un préstamo, fueran o no excesivos. Abduh, a la vez que condenaba fieramente las tasas de interés que cobraban los bancos en su época, expresó su opinión de que había casos en los que el interés podía justificarse por motivos sociales.[18]

Para Mohamed Abduh, el islam era en esencia un principio que permitía a los creyentes distinguir lo bueno de lo malo, lo que equivalía a producir una sociedad virtuosa, feliz, próspera y segura de sí misma. Entonces podría respetarse y ganar el respeto de las demás. Él creía que una sociedad así había existido en la edad de oro de los primeros padres de la religión, los *salaf*, quienes para él no se limitaban a las generaciones que habían conocido al profeta, sino que incluían a los grandes pensadores y sistematizadores de la era abasí. Las razones por las que esta

sociedad había decaído pasaban por la adopción de costumbres no musulmanas y, en el otro extremo, por un apego demasiado rígido a la letra de la ley religiosa.

Pero mientras Mohamed Abduh y otros debatían cómo debían vivir los musulmanes en el mundo moderno, se estaba produciendo una transformación sin precedentes en la vida intelectual en un país de lengua árabe predominantemente musulmán. Al acercarse el final del siglo XIX, los debates entre los egipcios cultos se apoyaban cada vez más en términos occidentales. Algunos conceptos que originalmente habían sido musulmanes ampliaron sutilmente los sentidos en que podían usarse, incluyendo así las nuevas ideas introducidas desde Europa. El propio islam llegó a poder identificarse con "civilización y actividad, las normas del pensamiento social del siglo XIX".[19]

Para algunos pensadores se podía pasar sutilmente de decir que la civilización moderna era compatible con el islam a apuntar que el islam era compatible con la civilización moderna. Esto suponía un imperceptible cambio de énfasis que delataba un cambio de mentalidad fundamental. A veces lo que Albert Hourani llamaba "el andamiaje islámico" se derrumbaba. Las discusiones que habían comenzado apelando a la correcta interpretación del Corán y la *Sunna* continuaron en el nuevo lenguaje del siglo XIX y conceptos como los de libertad, progreso y civilización.[20]

VIII

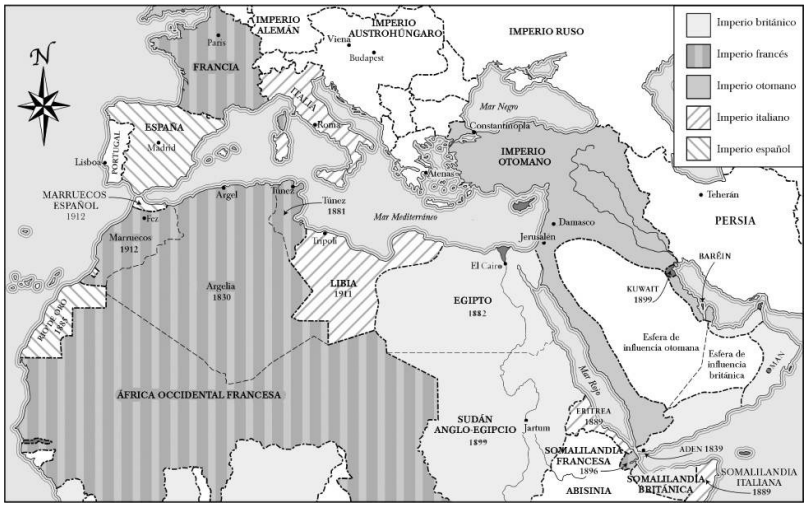
A Napoleón le había preocupado la posibilidad de que los soldados que llevó a Egipto fueran vistos como cruzados. Es posible que no existiera motivo alguno para tal inquietud. En el momento de su invasión, no había ningún vocablo en árabe para decir "cruzada" o "cruzado", y los intelectuales de lengua árabe solo aprendieron estos términos más adelante, en el siglo XIX, cuando leyeron por primera vez las historias occidentales de los cruzados traducidas al árabe.

Hasta entonces, a los cruzados se los consideraba simplemente *ifranj*, "francos", una palabra todavía muy en boga para aludir a los europeos occidentales, de modo muy similar a como llamamos *moors* [moros] y *turks* [turcos] en inglés a los árabes y musulmanes. Pero una vez que los árabes modernos comenzaron a descubrir a los cruzados a través del prisma de los textos europeos, a menudo escritos desde la perspectiva de un país occidental con ambiciones imperialistas en Oriente Próximo, como por ejemplo Francia, se enteraron de horrores que no habían registrado las crónicas árabes –como el hecho de que los hambrientos cruzados recurrieron al canibalismo tras la caída de Maarrat al Nunman y se comieron los cadáveres de los musulmanes muertos. También percibieron siniestras similitudes con la expansión de Europa por todo el Mediterráneo en su propia época.

La validez de dichas similitudes resulta sumamente discutible, pero era natural que tuvieran una resonancia emocional. El sultán otomano Abdul Hamid II hizo buen uso de ellas cuando las últimas décadas del siglo XIX daban paso a los primeros años del XX, alegando una y otra vez que su imperio era víctima de una cruzada de las potencias europeas. El modo de actuar de algunos europeos parecía sugerir que algo de cierto había en esta retórica. En Francia, por ejemplo, los recuerdos reimaginados de las cruzadas ayudaron a crear un entusiasmo popular por la conquista de Argelia y las posteriores aventuras en la Gran Siria.

Esta transformación para los arábigo parlantes en el significado de "cruzada" –de una idea específica relacionada con un periodo ya muy remoto de la historia en un concepto aterrador que espantaba a los oyentes y evocaba desde el subconsciente terrores ancestrales– tenía su

contraparte en las percepciones occidentales del islam como el violento credo de la yihad. Como se explica en el capítulo II, yihad significa literalmente “lucha”, y empleado como término religioso es un concepto muy bien definido. Prohíbe firmemente los ataques a civiles. Pero yihad apareció por primera vez como préstamo lingüístico en el inglés más o menos al mismo tiempo en que apareció por primera vez en el árabe una traducción del término “cruzada”. Según el *Oxford English Dictionary*, su primer uso registrado fue en 1869, refiriéndose a la “guerra santa” musulmana predicada en India. Rápidamente se incorporó al lenguaje figurado, y ya en 1886 un periódico inglés hablaba de una yihad contra el excesivo número de venados en el parque nacional New Forest. En inglés, no tardó en adquirir connotaciones de fanatismo que no posee en absoluto el vocablo árabe original, pero qué sí están presentes en *salibi*, el término que en árabe moderno significa cruzado. Hoy, cuando los hablantes del inglés o de otra lengua europea oyen la palabra yihad, es probable que se sientan alcanzados por un vago temor. Lo mismo puede decirse de un hablante de árabe moderno cuando oye la palabra “cruzado”.



El mundo árabe en 1914.

IV
UN BOCADO INDIGESTO PARA COMPARTIR

I

*L*a Primera Guerra Mundial comenzó con el asesinato en Bosnia del heredero del trono austrohúngaro, perpetrado por un nacionalista serbio. Esa chispa hizo volar el polvorín que era Europa en aquella época, dando lugar a una masacre que acabaría con “la mitad de la semilla de Europa”; hoy, un siglo más tarde, aún nos preguntamos cómo pudo haber comenzado. La tragedia cobró un impulso ingobernable, enfrentando a los contendientes en un combate a muerte a medida que la guerra avanzaba con su paso arrollador. Es una triste ironía que en Gran Bretaña este conflicto fuese llamado “La Gran Guerra por la Civilización”.[1]

El convenio de 1904 mediante el cual Francia daba carta blanca a Gran Bretaña en Egipto y Sudán, mientras Gran Bretaña hacía lo mismo con Francia en Marruecos, fue tan solo parte del acuerdo alcanzado por ambos rivales colonialistas en contra de la Alemania imperial. Aunque en el occidente moderno dicho convenio constituya solo un detalle casi olvidado dentro de la gran alianza –la *Entente Cordiale*– entre las dos principales democracias europeas, su existencia explica por qué la causa de Gran Bretaña y Francia contra la “tiranía del Huno” encontró escaso apoyo en los corazones del mundo árabe cuando la guerra finalmente estalló en el continente. Como se vio en el capítulo anterior, en ese momento prácticamente todos los países árabes se encontraban bajo el control total o parcial de gobiernos no árabes: en las provincias otomanas, gobernaban los Jóvenes Turcos, imbuidos entonces del espíritu nacionalista turco. En Egipto, Sudán y la mayor parte de la costa de la península arábiga, Gran Bretaña era el poder dominante. Francia controlaba todo el norte de África, con excepción de Libia, por entonces bajo el poder de Italia, y de algunas pequeñas zonas de Marruecos controladas por España. La guerra solo llegó a Oriente Próximo cuando la Turquía otomana tomó partido por Alemania.

II

Gran Bretaña, Francia y su aliada la Rusia zarista tenían aspiraciones en el imperio otomano que deseaban ver reflejadas en el acuerdo final de armisticio. Cuando Rusia se retiró de la contienda en 1917, tras la Revolución de Octubre, pareció por un momento que Francia y Gran Bretaña podrían repartirse libremente el derrotado imperio.

Gran Bretaña había aceptado desde hacía tiempo a Francia como protectora de los cristianos maronitas de la cordillera del Líbano. Francia ambicionaba además el territorio que actualmente corresponde al estado de Siria, Mosul y un trozo considerable de la actual Turquía. Por su parte, Gran Bretaña aspiraba a controlar una ruta terrestre que enlazara la frontera de Egipto con las costas del golfo Pérsico, incluyendo lo que es hoy Israel, los territorios palestinos, Jordania y el sur de Irak. Los convenios entre Gran Bretaña y Francia fueron recogidos en el acuerdo secreto de Sykes-Picot en 1916.

Gran Bretaña, no obstante, tenía un par de deudas por saldar. Por una parte, había prometido independencia a los pueblos árabes de las provincias otomanas que se unieran a los aliados en su lucha contra los turcos, logrando así que el jerife Husain de La Meca, líder semiindependiente del Hiyaz, tomara partido por los aliados en 1916 e izara el estandarte de la revuelta árabe que su hijo, el príncipe Faisal, llevaría hasta la Gran Siria con ayuda británica. Las promesas hechas a Husain, sin embargo, no estaban en consonancia con el acuerdo Sykes-Picot pactado poco después con Francia. La otra cuenta pendiente tenía que ver con una promesa hecha por Gran Bretaña a los países occidentales: la cuidadosamente redactada Declaración Balfour de noviembre de 1917, en la que el gobierno británico expresaba su apoyo a la creación de "un hogar nacional para el pueblo judío" en Palestina.

Los historiadores aún no se han puesto de acuerdo acerca del alcance de los compromisos hechos por Gran Bretaña con el jerife Husain, el grado en que estos contradicen el acuerdo secreto con Francia, y el significado exacto de la Declaración Balfour. En el contexto actual de Oriente Próximo son cuestiones altamente sensibles, igual que muchos aspectos de la historia particular de estos sucesos; por ejemplo, el peso real de la contribución militar que significó la revuelta árabe para la causa de los aliados.

Para colmo, las distintas agencias del gobierno británico solían tener objetivos diferentes y hasta contradictorios, y a menudo sus metas no estaban claramente definidas. Además, los titulares de los principales cargos en el gabinete a veces eran sustituidos en el periodo entre una promesa –o "compromiso", como solían llamarlas– y otra. La posibilidad de malentendidos era alta, y muchas veces resulta difícil distinguirlos de la mala fe y el engaño. Cuando los funcionarios británicos decían que los árabes lograrían la "independencia", frecuentemente se referían a una independencia limitada, similar a la que existía en Baréin, Kuwait y los emiratos actualmente integrados en Emiratos Árabes Unidos. Estos diminutos estados habían firmado tratados delegando en Gran Bretaña la gestión de su política exterior, y dependían de ella para su defensa. Esta confianza mutua ya estaba a punto de resquebrajarse cuando los bolcheviques rusos hicieron público el acuerdo Sykes-Picot, cosa que además ocurrió en el preciso momento en que Gran Bretaña trataba de recabar el apoyo hebreo anunciando a bombo y platillo la Declaración Balfour.

Las contradicciones entre los compromisos hechos por Gran Bretaña bajo la presión de las condiciones de guerra se reconocían en una avergonzada declaración del vizconde Grey, quien había sido ministro de Relaciones Exteriores en la etapa de las promesas al jerife Husain, durante un discurso ante el parlamento en marzo de 1923:

> Estoy seguro de que no podemos salvar nuestro honor tratando de ocultar nuestros compromisos y diciendo que no había ninguna contradicción, si realmente la hubiera […]. Considero que la Declaración Balfour misma nos ha puesto en una situación bastante difícil. […]. Se hizo el compromiso de crear un hogar sionista sin perjuicio de los derechos civiles y religiosos de la población de Palestina. Un hogar sionista, mis lores, inevitablemente conlleva o implica un gobierno sionista en el distrito donde se ubique dicho hogar. Y si el 93% de la población del mismo es árabe, no entiendo cómo se pueda establecer algo que no sea un gobierno árabe sin perjuicio de sus derechos civiles […]. Sí considero que es una situación altamente compleja, si se toman en cuenta las promesas que indudablemente hemos hecho a los árabes. Sería muy conveniente, por una cuestión de honor, que se pongan uno al lado del otro todos estos compromisos que hemos hecho, y entonces creo que lo más honorable sería analizarlos con imparcialidad, analizar las

> incoherencias que existen entre ellos, y, teniendo en cuenta la naturaleza de cada compromiso y la fecha en que se contrajo, con todos los datos, decidir con toda justicia qué debemos hacer.[2]

Con las etapas finales de la guerra también tuvo lugar la llegada de un nuevo actor en potencia: Estados Unidos. No era exactamente el primer encuentro entre este país y el mundo árabe. Poco después de lograr su independencia, la joven marina estadounidense había atacado las costas del norte de África en represalia por unos ataques de piratas contra sus embarcaciones. Los marines estadounidenses habían desempeñado un pequeño papel en Alejandría en 1882, y en 1904 unos buques de guerra estadounidenses habían anclado frente a las costas de Marruecos durante un incidente diplomático en el que un supuesto ciudadano de Estados Unidos había sido hecho prisionero por una tribu. Como sus colegas europeos, y a menudo incluso antes que estos, los misioneros estadounidenses llevaban décadas trabajando en la región, brindando educación y atención médica moderna en lugares donde eran escasas o inexistentes.

Los pueblos árabes no tenían razón alguna para desconfiar de Estados Unidos. Woodrow Wilson, su presidente, habló acerca del destino de los territorios que habían sido derrotados por las potencias del Eje refiriéndose a la autodeterminación de los pueblos. Muchos pensaron que quizá se podía confiar en esta nueva gran potencia que había aparecido en la región. En enero de 1918, en un discurso ante el senado y la cámara de representantes, Wilson expuso sus "catorce puntos" como base para la negociación de los tratados de paz con el propósito de lograr que el conflicto llegara a su fin. Aunque Estados Unidos nunca había declarado la guerra a Turquía, el punto 12 trataba sobre el imperio otomano e incluía lo siguiente: "A las nacionalidades [no turcas] que hoy se encuentran bajo el dominio turco se les deberán dar garantías absolutas de seguridad de vida y una oportunidad sin interferencias para su desarrollo autónomo".[3]

Esto, obviamente, entraba en contradicción con el plan anglo-francés de repartirse las zonas árabes del imperio turco, y, de hecho, obligó a Gran Bretaña y Francia a comprometerse con un enfoque similar para tranquilizar a los árabes. En la Declaración Anglo-Francesa del 7 de noviembre de 1918 se anunciaba:

> El propósito de Francia y Gran Bretaña al llevar hasta el oriente la guerra desatada por la ambición de Alemania es la liberación total y definitiva de los pueblos largamente oprimidos por los turcos y el establecimiento de gobiernos y administraciones nacionales cuya autoridad provenga de la iniciativa y el libre albedrío de las poblaciones autóctonas.[4]

En teoría, el nuevo concepto de autodeterminación había triunfado, plasmándose en el sistema de "mandatos" de la Sociedad de Naciones. Esta Sociedad era la organización de estados que se creó después de la guerra con el propósito de establecer un nuevo orden internacional que disminuyera el riesgo de futuras guerras. Se basaba en otro de los "catorce puntos" del presidente Wilson, pero en el ínterin Wilson perdió el poder y Estados Unidos decidió no unirse. Un mandato era una especie de fideicomiso otorgado a algún miembro de la Sociedad para administrar un territorio que había pertenecido a Alemania o Turquía, con vistas a defender los intereses de sus pueblos y prepararlos para su independencia. Según el artículo 22 del Pacto de la Sociedad de Naciones:

> A aquellas colonias y territorios que a consecuencia de la pasada guerra hayan dejado de estar bajo la soberanía de los estados que anteriormente las gobernaban y cuya población

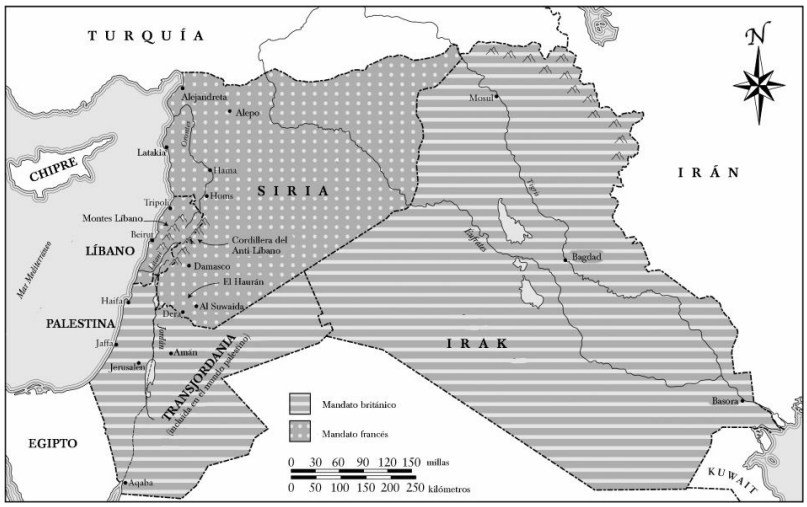
> aún no pueda valerse por sí misma en las difíciles condiciones del mundo moderno, se les debe aplicar el principio de que el bienestar y el desarrollo de dichos pueblos constituyen un sagrado compromiso para la civilización […]. El carácter del mandato deberá adecuarse al nivel de desarrollo del pueblo, la ubicación geográfica del territorio, sus condiciones económicas y otras circunstancias similares […].

Y establecía específicamente, en relación con los antiguos territorios de Turquía:

> Ciertas comunidades que anteriormente pertenecían al imperio turco han logrado un nivel de desarrollo que les permite ser reconocidas provisionalmente como naciones independientes, sujetas a la asesoría y la ayuda administrativa que reciban del mandatario hasta tanto puedan gobernarse por sí mismas. Los deseos de dichas comunidades deberán tomarse en cuenta prioritariamente en la selección del mandatario.[5]

Hubo diferentes tipos de mandatos: la clase A la formaban aquellos territorios considerados como más próximos a lograr una independencia efectiva. Todas las provincias turcas con una población mayoritariamente árabe entraban en esta categoría y se convirtieron en mandatos bajo Gran Bretaña o Francia.

Después de algún regateo se delimitaron las fronteras entre los territorios que estarían bajo los mandatos, las cuales aún hoy definen gran parte de los límites entre los países de Oriente Próximo. Los estados modernos de Siria y el Líbano pasaron a estar bajo el mandato francés; Irak y Palestina (toda la tierra entre la costa del Mediterráneo y el río Jordán, así como lo que es hoy el estado de Jordania en la ribera oriental del río) pasaron al control de Gran Bretaña. El mandato para Palestina incorporaba el compromiso hecho por Gran Bretaña en la Declaración Balfour de facilitar la creación de un hogar nacional judío en el territorio al oeste del río Jordán.



Los mandatos de la Sociedad de Naciones para las provincias otomanas de lengua árabe.

III

La división de las provincias otomanas con una población de lengua mayoritariamente árabe en

mandatos británicos y franceses nunca iba a resultar. La Gran Siria e Irak tenían estepas, desiertos y oasis, valles con sus ríos, ciénagas y áreas cultivadas, cordilleras con abundantes precipitaciones y bosques, así como verdes llanuras costeras a lo largo de la costa del Mediterráneo. Existía una fuerte identidad local en muchos lugares, y asimismo diferencias entre poblaciones que todavía no habían cristalizado en un sentimiento de autoconciencia particular, ni parecían abocadas a hacerlo en todos los casos.

Como en otras partes del recién desintegrado imperio otomano, diferentes pueblos o aldeas a menudo pertenecían a grupos étnicos o religiosos distintos, y las ciudades tenían distritos o barrios donde cada comunidad podía vivir según sus propias costumbres y leyes, de manera que los recién llegados podían sentirse a gusto entre los suyos. Había pequeños grupos de armenios, turcos, circasianos (musulmanes que habían huido o habían sido expulsados cuando los rusos conquistaron las tierras al norte y el este del mar Negro) y hablantes del siriaco, mientras algunos hablantes del árabe habían permanecido en Turquía. También había tribus seminómadas con patrones migratorios estacionales, cuya situación era ignorada por las nuevas fronteras.

Con mucho, el mayor grupo étnico no árabe de estas tierras eran los kurdos, la mayoría de ellos musulmanes suníes, aunque también había chiíes y algunos kurdos no musulmanes, incluyendo a judíos, cristianos y yazidíes. La vida de la mayoría de las tribus kurdas se centraba en la trashumancia: el traslado de su ganado desde los pastos de las llanuras hacia las montañas en el verano, después de que la nieve se hubiera derretido. Los kurdos dominaban una vasta zona montañosa que se extendía desde lo que es hoy el norte de Irak y el sudeste de Turquía hasta Irán, con comunidades también en las llanuras del nordeste de Siria. Asimismo, en ciudades como Damasco y Bagdad había una gran cantidad de kurdos, muchos de los cuales ahora hablaban árabe. Como el imperio otomano categorizaba a sus súbditos por su religión en vez de por su procedencia étnica, los kurdos solían ser políticamente invisibles. Tal situación se veía agravada por la ausencia de un alfabeto kurdo y la subdivisión de su lengua en innumerables dialectos, así como por la notoria rebeldía kurda y la desunión de sus tribus, enzarzadas en discordias perennes. En las ciudades la gente “de bien” los despreciaba por salvajes y revoltosos, aunque se sabía que podían convertirse en buenos soldados. Sus líderes solían ser derviches venerables o jefes de confederaciones tribales, muchas veces analfabetos tanto en árabe como en turco. En las conferencias del armisticio se hicieron, sin mucho entusiasmo, algunas propuestas para la creación de una región autónoma kurda y, aunque ninguna llegó a concretarse, los kurdos tenían una cultura propia y un sentido de identidad que no habrían de desaparecer.

Las fronteras de los mandatos se establecieron obedeciendo a los intereses de Gran Bretaña y Francia, haciendo caso omiso de las divisiones administrativas ya existentes y sin tener necesariamente en cuenta la geografía física ni la humana. Así, Al Yazira, la gran “isla” que separa el Tigris y el Éufrates antes de la confluencia de sus cursos en Irak central, se dividió entre el mandato francés de Siria y el mandato francés de Irak, introduciendo una frontera internacional donde antes no había ninguna. Acaso lo más significativo fue que los nuevos límites no siempre reflejaron las divisiones étnicas.

Las llamadas fronteras naturales, como los ríos Jordán y Yarmuk, quizá confundieran a los burócratas de Londres o París, haciéndoles pensar que constituirían magníficas líneas divisorias para el mandato británico de Palestina y el mandato francés de Siria y el Líbano. Aunque estas se distinguían muy bien en un mapa, en muchas ocasiones no había ninguna diferencia esencial entre los pueblos que vivían a cada lado. Era casi tan absurdo como que una potencia extranjera escogiera al Támesis como una frontera natural razonable para dividir el sur de Inglaterra, o el Potomac para dividir Estados Unidos. La fragmentación política que provocó el sistema de

mandatos hizo imposible viajar por tren desde los puertos palestinos de Jaffa o Haifa hasta Irak, o hasta Amán, sin tener que cambiar de trenes en el territorio controlado por Francia. La línea férrea de Alepo a Mosul y Bagdad se usó para delimitar una sección considerable de la frontera entre Turquía y el mandato francés de Siria, dejándola a merced de incertidumbres políticas y poniendo en riesgo la seguridad de las comunicaciones entre Siria e Irak. Una vez establecidos los mandatos, se usaron controles fronterizos y puntos de aduana, completamente arbitrarios para los habitantes de sus respectivas regiones, con el objetivo de consolidar la división impuesta.

El armisticio había dejado un "gobierno árabe" débil y provisional a cargo de Damasco y Alepo, así como en la mayor parte del resto del estado moderno de Siria, toda Jordania y gran parte del Líbano actual. Al frente del mismo se encontraba el príncipe Faisal, hijo del jerife Husain de La Meca, quien se había sublevado contra los turcos. Faisal se autoproclamó rey en Damasco. A lo largo de la costa, Gran Bretaña controlaba *de facto* los territorios al oeste del Jordán, mientras que Francia controlaba Beirut y los distritos costeros del Líbano, así como algunas áreas al norte. Legalmente, todo esto seguía siendo territorio turco ocupado y su futuro dependía del tratado de paz aún sin firmar. Se entabló una lucha por el control del terreno: emisarios franceses viajaban tierra adentro a tratar de recabar apoyo de los lugareños, especialmente los cristianos, para un gobierno galo, mientras los seguidores de Faisal enviaban a sus propios funcionarios a Beirut y Palestina para conseguir el respaldo de los suyos. Faisal tenía la intención de establecer un estado árabe, nacionalista y laico. Sus palabras, pronunciadas en Alepo el 11 de noviembre de 1918, merecen ser más conocidas hoy:

> Los árabes ya eran árabes antes de Moisés, Jesús y Mahoma. Todas las religiones exigen que (sus adeptos) sigan el camino correcto y garanticen la hermandad de todos en la tierra. Y quien propague la discordia entre árabes, cristianos y judíos no se puede considerar árabe.

Algo parecido a una convención constitucional se celebró en Damasco en el verano de 1919. Los miembros supervivientes del parlamento otomano de la Gran Siria eligieron un congreso que afirmaba representar a musulmanes, cristianos y judíos, y que exigía la plena independencia de la Gran Siria como un estado único. Se elaboró un programa demandando que dicho estado fuese "una monarquía constitucional civil democrática basada en el principio de amplia descentralización y garantizando los derechos de las minorías", e insistiendo en que el país no se dividiera si, por cualquier motivo, las grandes potencias no estuvieran dispuestas a acceder a esa demanda. En ningún momento se tuvieron en cuenta los intereses de Francia. Si había que tener un mandatario que supervisara el país en su paso hacia la independencia, se prefería a Estados Unidos.

Aquel congreso también rechazaba explícitamente las demandas sionistas:

> Nos oponemos a las aspiraciones sionistas de crear una mancomunidad judía en la parte sur de Siria, conocida como Palestina, y nos oponemos a una migración sionista hacia cualquier parte de nuestro país, ya que no reconocemos su derecho, sino que los consideramos un gran peligro para nuestro pueblo desde el punto de vista nacional, económico y político. Nuestros compatriotas judíos disfrutarán de nuestros derechos comunes y asumirán las responsabilidades comunes.[6]

Por supuesto, cabe preguntarse con cuánto apoyo contaba realmente Faisal como monarca

constitucional de la Gran Siria que el congreso aspiraba a establecer. Lo que sí está claro es que ese congreso pudo haber sido el inicio de un proceso de autodeterminación política para el pueblo de la Gran Siria, como sucedió al norte en Anatolia, en pleno corazón del territorio turco. Allí los diputados supervivientes del parlamento otomano, que habían huido de la ocupación británica en Estambul, se reunieron en una conferencia que se convertiría en un paso decisivo hacia el establecimiento de una república turca, frustrando las propuestas de partición de las potencias vencedoras.

Hubo dos diferencias clave entre los congresos en Ankara y Damasco. La conferencia turca tuvo un líder fuerte e indiscutible, Kemal Ataturk, el héroe de guerra que había ganado la campaña de Galípoli y ahora contaba con el apoyo de la nación entera, así como el de los restos, aún considerables, del experimentado ejército profesional otomano. En comparación, la autoridad y recursos militares de Faisal eran muy limitados, lo que le impidió enfrentarse a los aliados como hizo Ataturk. Mientras este último, junto con su congreso en Ankara, lograba evitar el desmembramiento de lo que quedaba de Turquía, el congreso de Damasco se declaró impotente para evitar un destino similar en la Gran Siria. Gran Bretaña y Francia habían tomado su decisión y tenían los medios para imponer su voluntad en Siria, si bien no en Turquía. Gran Bretaña quería su mandato sobre Palestina con la Declaración Balfour tal cual, así como sobre Irak y su ruta terrestre hasta la India. Y también Francia deseaba su parte.

IV

Gran Bretaña y Francia se habían dividido el pastel e intentaron zampárselo, pero resultó ser un bocado indigesto. Francia tomó el control de lo que hoy son los estados del Líbano y Siria. Faisal abandonó la pelea, convencido de la futilidad de resistir y considerando prudente evitar un conflicto con los aliados. Sin embargo, su ministro de Defensa, Yusuf al Azma, insistió en enfrentarse a los franceses. En la batalla de Maisalun, la caballería de un ejército sirio reducido, sin entrenamiento ni coordinación, luchó con la gallardía de los decididos a morir honorablemente. Seguidamente, el país fue ocupado y dividido en miniestados. Uno se creó para los maronitas libaneses; otro para los drusos en la meseta de Haurán, cerca de Suwayda, al sudeste de Damasco; un tercero para los alauitas en Latakia y sus áreas montañosas, y, por último, el que tiene su centro en Antioquía. Este arreglo tenía el defecto de que cada miniestado contaba con un gran número de ciudadanos que no pertenecían al supuesto grupo dominante para el cual se había creado. Con el tiempo, Antioquía pasó a manos de Turquía como incentivo para que apoyara a Francia en contra de Hitler, aunque con ello se violaran los términos del mandato.

Los miniestados estaban concebidos para dividir a la población lo más posible a lo largo de líneas étnicas y sectarias, en una política de “divide y vencerás” que contradecía flagrantemente el supuesto compromiso de Francia de preparar al país para la independencia. Si esa política hubiera tenido éxito, habría privado al interior de Siria, incluyendo las grandes ciudades de Damasco, Alepo y Homs, de su acceso al mar, obligando al país a requerir la presencia permanente de Francia.

Solo uno de estos miniestados, el Líbano, alcanzaría finalmente la independencia. Aunque la zona maronita en la cordillera libanesa había sido declarada provincia autónoma bajo un gobernador cristiano después de los desastrosos eventos de 1860, no era un territorio naturalmente próspero ni un estado independiente viable; además, muchos maronitas vivían fuera de sus límites. Por tanto, se le añadieron otras áreas: las zonas mayoritariamente drusas en las

montañas, Beirut y el puerto suní de Trípoli en el norte, y la región alrededor de Tiro y Sidón en el sur, así como el valle de la Bekaa, donde las poblaciones chiíes vivían en la pobreza. En un mapa físico el Líbano parece un país pequeño y compacto, pero esta apariencia engaña. La frontera que se le asignó para separarlo de Siria no siempre siguió la lógica de la geografía humana. Según el censo de 1931 (el único que se ha llevado a cabo) los maronitas solo constituían el 29% de la población, y los miembros de todas las sectas cristianas en conjunto solo llegaban al 52%. El surgimiento del Líbano privó a Siria de sus principales puertos, una vez que Haifa y Jaffa pasaron a manos del mandato británico de Palestina.[7] Fue muy difícil para Siria resignarse a esta pérdida, que, por supuesto, iba en contra de los deseos de muchos libaneses. La razón esencial de la separación fueron las visiones contrapuestas de una identidad maronita propia, que consideraba el Líbano como esencialmente europeo y, por tanto, no árabe, y de la identidad árabe enfrentada a la misma, con la que se identificaba la mayoría de los musulmanes libaneses y drusos, así como los cristianos ortodoxos. Estos dos países no establecerían relaciones diplomáticas normales hasta el año 2008.

La separación también traería problemas para el futuro de los propios libaneses. Su constitución estaba basada en el "confesionalismo", bajo el cual el poder político debía, en teoría, dividirse proporcionalmente según el tamaño relativo de las distintas sectas. Pero a medida que las sectas iban creciendo naturalmente (y emigrando) cada una a su ritmo, resultaba muy difícil aplicar tal concepto de forma justa –lo que quizá nunca fue la intención original, teniendo en cuenta que se quería que el Líbano fuera un estado predominantemente "cristiano". El confesionalismo tuvo el peligroso efecto de convertir las diferencias religiosas en parte integral de la vida política del país.

En Siria, Francia se enfrentó a dificultades desde el inicio, pero la gran sublevación de 1925 la tomó completamente por sorpresa. Lo que empezó como una revuelta local entre los drusos de la remota meseta de Haurán en el sur, se convirtió en una rebelión que estremecería el mandato hasta sus cimientos. Los franceses no se habían dado cuenta de que su miniestado druso no reflejaba las realidades económicas ni las un poco más amplias realidades culturales, ni de que los campesinos drusos de Haurán tenían fuertes vínculos con los mercaderes suníes de Damasco, a los que vendían su maíz. Una serie de desaires a líderes drusos, junto con unas políticas poco populares, como reclutar aldeanos a la fuerza para la construcción de carreteras, hicieron que aumentara el descontento hasta desencadenarse una rebelión premeditada y coordinada, una vez que el gobierno ignoró las demandas drusas.

Algunas aldeas musulmanas y cristianas del lugar se unieron a los drusos, y la actividad de los nacionalistas caldeó los ánimos en el resto del país. La conservadora ciudad suní de Hama se levantó inesperadamente en armas, y el intento de aplastar la insurrección mediante bombardeos de la fuerza aérea francesa solo provocó la salida de los combatientes hacia el campo para continuar su lucha. La revuelta también tomó fuerza en el Guta, el cinturón agrícola alrededor de Damasco, y la ciudad se rebeló igualmente. Al ver que los insurrectos habían tomado de hecho el control de Damasco, el ejército francés aplicó la receta usada en Hama y bombardeó la ciudad indiscriminadamente, causando la muerte de mil quinientas personas y provocando una protesta internacional. En esta ocasión, también, el resultado final de la respuesta francesa fue que los rebeldes abandonaran la ciudad y se dirigieran hacia zonas rurales, donde se dedicaron a interrumpir las rutas de abastecimiento.

Los franceses se encontraron, para su sorpresa y horror, con que los musulmanes suníes estaban dispuestos a unirse a los fieros herejes drusos, en tanto que muchos ortodoxos y algunos cristianos también les brindaban un apoyo decidido. La madre superiora del antiguo convento de

Saidnaya, por ejemplo, organizó colectas para los insurrectos, dando de comer a los más necesitados de entre sus tropas. Cuando les convenía, los rebeldes apelaban al sentimiento marcial de los musulmanes, pero en otras ocasiones recurrían a epítetos tradicionales como *muyahidín* (es decir, alguien que combate en una yihad) para referirse a un combatiente nacionalista que lucha por la nación árabe siria. La identidad árabe siria fue el estandarte que utilizaron para unificar a los sirios. La idea de que los rebeldes tenían de la Siria independiente por la que luchaban probablemente fuese muy variada, teniendo en cuenta que los sirios no se habían levantado en armas siguiendo un ideal programático específico, sino en respuesta a una mezcla de problemas tanto locales como nacionales, impulsados además por la casi instintiva sospecha de que el mandato no tenía legitimidad alguna y nunca debió haber sido impuesto. La rebelión puso a Francia en una situación difícil: si los sirios de diferentes credos eran capaces de unirse contra el ocupante, ¿qué justificación tenía Francia para permanecer allí, sosteniendo las barreras que los dividían? De hecho, eran los franceses, no los rebeldes, quienes exacerbaban las diferencias sectarias, creando incluso unidades de refugiados armenios cristianos que sembraban el terror entre la población rural.

En general, las élites urbanas se abstuvieron de apoyar la revuelta, involucrándose solo bajo la presión popular. Los líderes de la insurrección eran exoficiales del antiguo ejército otomano con experiencia militar adquirida en la Primera Guerra Mundial, las guerras otomanas de los Balcanes y la campaña contra los italianos en Libia en 1911-1912. Los estudiantes de las academias militares otomanas provenían en general de las familias menos privilegiadas, de origen rural o tribal, pues las familias pudientes tendían a enviar a sus vástagos a escuelas donde pudieran formarse como gerentes y administradores de alto nivel. El levantamiento, pues, fue una revuelta de campesinos, tribus y jóvenes urbanos pobres y sin futuro, y pudo aplastarse solo gracias a la abrumadora superioridad militar francesa, alcanzada mediante el envío de generosas cantidades de armamento y tropas desde la metrópoli y sus colonias. En adelante, los franceses gobernaron en coordinación con los nacionalistas moderados de las tradicionales familias adineradas que habían dominado la vida siria durante la ocupación otomana, quienes estaban dispuestos a adoptar un enfoque más gradual para el problema de la liberación nacional bajo el principio de que no todo se podía hacer a la vez. Abandonar su política de “divide y vencerás” fue, sin embargo, algo que los franceses pospusieron hasta el último momento. Hasta 1935 aún consideraban que el futuro estaba en los miniestados drusos y alauitas, tales como el Líbano. La participación alauita en la gran rebelión había sido más bien escasa, y los franceses se apoyaron desproporcionadamente en las minorías –alauitas, drusos y cristianos– para reclutar las tropas con las que gobernaban su mandato.

El arribo al poder del gobierno del Frente Popular de Léon Blum en 1936 llevó a la negociación de tratados que le habrían dado la independencia a Siria y el Líbano. Sin embargo, el parlamento francés demoró la firma hasta que el gobierno de Blum fuera sustituido por otro bajo el control del *lobby* colonial conservador, opuesto a la independencia. Así quedaron las cosas hasta la Segunda Guerra Mundial.

v

En la época en que se enunciaron los “catorce puntos” de Wilson, las personas que vivían en el área del mandato palestino eran conocidas generalmente como “sirios del sur”.[8] Esta población había desarrollado paulatinamente una identidad propia, proceso que databa, según algunos

historiadores, de épocas tan remotas como la resistencia al ejército egipcio enviado por Mohamed Alí a inicios del siglo XIX. Damasco había sido su principal centro cultural y administrativo, y aún era la metrópolis de la región. Todavía hoy para los demás árabes es a veces imposible distinguir entre el acento de los sirios, los palestinos y los libaneses.

El mandato palestino era menos heterogéneo que el mandato francés sobre el Líbano y Siria o que el británico sobre Irak. Toda la población autóctona hablaba árabe y quizá el 80% eran musulmanes suníes (el elemento chií era muy escaso). Había una minoría cristiana no insignificante asentada en algunas ciudades, y muchas aldeas cristianas. La comunidad judía, relativamente grande, era principalmente urbana y se centraba en Jerusalén, Hebrón, Safed y Tiberias. Había también algunas aldeas drusas y la antigua comunidad samaritana al sur de Nablus. El acceso a una educación moderna era más fácil para los habitantes de Palestina, gracias a las numerosas escuelas de los misioneros cristianos. El territorio entre el río Jordán y el Mediterráneo debió haber sido, en teoría, el mandato más fácil de preparar para su independencia. En realidad, resultaría ser el más difícil.

La razón tras esta paradoja fue la existencia de concepciones rivales acerca del estado de Palestina. La idea de los judíos como un pueblo con memorias y costumbres en común antecede, por miles de años, el surgimiento del nacionalismo judío, que representado por un nuevo movimiento llamado sionismo había comenzado a tomar fuerza entre los judíos de Europa central con el avance del siglo XIX. Se había pensado en establecer una patria hebrea en algún área poco poblada, pero no había ningún vínculo entre los judíos y los lugares que se habían barajado. Por otra parte, existía un territorio al que todos los judíos se sentían estrechamente vinculados debido a su religión: Palestina. Lograr que los judíos se asentaran ahí y convertir el lugar en la patria del pueblo hebreo se convirtió en el objetivo principal del sionismo. Como las cruzadas, el sionismo era un fenómeno de raíz occidental en Oriente Próximo.

En la década de 1880, los sionistas comenzaron a emigrar a Palestina con el objetivo de colonizarla y construir una patria hebrea. En ese momento la proporción de judíos entre la población total era baja, de apenas un 3%.[9] A pesar de que el asentamiento de los primeros sionistas en colonias agrícolas saliera bien, quedando establecidas en tierras que a menudo tenían que recuperarse con un trabajo físico agotador, lo cierto es que la mayoría de los inmigrantes judíos terminó viviendo en zonas urbanas, especialmente en la llanura costera, o en Jerusalén, imitando inconscientemente el patrón demográfico de la colonización francesa de Argelia. Ya al comienzo de la Gran Guerra los inmigrantes sionistas sumados a las antiguas comunidades judías constituían casi el 10% de la población, del cual quizá la mitad eran sionistas provenientes de Europa junto con su descendencia.

El movimiento sionista recibió un enorme impulso en noviembre de 1917, cuando el ministro de Asuntos Exteriores de Gran Bretaña, Arthur Balfour, emitió una declaración respaldando el deseo del movimiento de que los judíos pudieran asentarse en Palestina para construir allí el hogar nacional de los judíos. El objetivo de la declaración era lograr el apoyo de la comunidad hebrea para los aliados contra las potencias del Eje:

> El Gobierno de Su Majestad contempla favorablemente el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío y hará sus mejores esfuerzos para facilitar la realización de este objetivo, quedando entendido que no se hará nada que pueda perjudicar los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina ni los derechos y el estatuto político de que gocen los judíos en cualquier otro país.

Las palabras se seleccionaron cuidadosamente. Se hacía referencia a "un hogar nacional para el pueblo judío" (no "*el* hogar nacional" ni "el Hogar Nacional" con mayúsculas). Había asimismo una deliberada vaguedad en las dos limitaciones que se establecían al final de la declaración. Las palabras "no se hará nada que pueda perjudicar los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina" permitieron a Gran Bretaña tranquilizar a los musulmanes árabes y a los cristianos. La otra limitación, "ni los derechos y el estatuto político de que gocen los judíos en cualquier otro país", disiparía los temores de que la declaración avivase el antisemitismo y fuese entendida como que los judíos no tenían derecho a ser ciudadanos de otros países. Como ha señalado el historiador israelí Tom Segev: "Los hombres que engendraron [la Declaración Balfour] eran cristianos y sionistas, y, en muchos casos, antisemitas. Creían que los judíos controlaban el mundo".[10]

La Declaración Balfour se añadió al preámbulo del texto del mandato, que a partir de entonces serviría como marco para la administración de los territorios al oeste del río Jordán.[11] Este comienza planteando que la administración del territorio de Palestina se ha encomendado a Gran Bretaña "con el propósito de hacer efectivo lo estipulado en el artículo 22 de la Sociedad de Naciones", y continúa diciendo que el mandatario será responsable de poner en práctica la Declaración Balfour. A continuación se especifica que "por consiguiente, se ha reconocido el nexo histórico del pueblo judío con Palestina y las bases para restablecer su hogar nacional en ese país".

Entonces, después de otorgar al mandatario poderes legislativos y administrativos, declara al inicio de las disposiciones operativas:

> El mandatario tendrá la responsabilidad de crear en el país unas condiciones políticas, administrativas y económicas tales que permitan establecer el hogar nacional judío, como se estipula en el preámbulo, y de desarrollar instituciones para el autogobierno, además de salvaguardar los derechos civiles y religiosos de todos los habitantes de Palestina sin distinción de raza o religión.[12]

Esta declaración determina la tónica general del resto del documento. Más tarde, se establece que el inglés, el árabe y el hebreo serán los idiomas oficiales de Palestina, aunque sin nombrar explícitamente a los "árabes" o los "palestinos". Existen párrafos donde se menciona a los "habitantes", los "nativos" o las "comunidades respectivas", implicando la existencia de otras personas además de los judíos del lugar y reconociendo que se debía evitar cualquier discriminación entre las diferentes categorías de habitantes, fuere como individuos o como comunidades, pero solo se menciona explícitamente a los judíos. El establecimiento del hogar nacional judío es, por tanto, el objetivo primordial del mandato. "Además de asegurar que los derechos y la posición de otros sectores de la población no sean perjudicados", la administración establecida por Gran Bretaña "fomentará, en cooperación con la Agencia judía […], el asentamiento de los judíos en estos territorios, incluyendo tierras del estado y tierras sin cultivar que no tengan una utilidad pública".[13]

Existe un artículo específico que se dedica a esta Agencia judía, otorgándole un poder considerable, aunque siempre bajo control británico:

> Se reconocerá como entidad pública una Agencia judía apropiada cuyo objetivo será brindar asesoría y cooperación a la administración de Palestina en aquellas cuestiones

económicas, sociales y de otra índole que pudiesen afectar el establecimiento de un hogar nacional judío y los intereses de la población judía de Palestina, sujeta siempre al control de la administración para ayudar y participar en el desarrollo del país […].[14]

Este hogar nacional solo podría establecerse mediante una masiva inmigración hebrea, promovida y organizada por el movimiento sionista y su Agencia judía. Como era de esperar, teniendo en cuenta que la creación de dicho hogar nacional estaba entre los principales objetivos programáticos del mandato, tanto los líderes sionistas como los inmigrantes que respondían a su llamamiento tendían a poner sus derechos políticos por encima de los de la mayoría: la población autóctona constituida por musulmanes árabes y cristianos. Sería inconcebible creer que los musulmanes y los cristianos no verían el sionismo como una amenaza para el desarrollo de sus aspiraciones en cuanto al establecimiento de su propia nación. Después de todo, Gran Bretaña tenía la obligación de asegurar "el bienestar y el desarrollo" de los habitantes de Palestina, de los cuales se consideraba que, como comunidad, "habían llegado a un nivel de desarrollo" en el que su existencia como nación independiente podía ser "reconocida provisionalmente, sujeta a la asesoría administrativa y la ayuda de [Gran Bretaña] hasta tanto se puedan valer por sí mismos". En otras palabras, que Gran Bretaña tenía el deber de prepararlos para la independencia, en lo que constituía "una sagrada encomienda de la civilización".[15]

Los británicos eran plenamente conscientes de la hostilidad de la población autóctona hacia el proyecto sionista, pero los hombres encargados de implementar el mandato consideraban que tenían algún margen de maniobra gracias a la vaguedad del concepto de hogar nacional judío. Sir Ronald Storrs, el primer gobernador británico de Jerusalén y Judea durante el mandato, hombre de notoria vanidad, declararía con arrogancia algún tiempo después que el hecho de ser acusado tanto por árabes como por judíos de haber favorecido al bando opuesto era una muestra de su buen desempeño como funcionario. Se puede apreciar un considerable grado de frustración en sus memorias, aunque ello no melló su fe en la misión encomendada, su convencimiento de que, de alguna forma, todo saldría bien y era posible ser a la vez un firme defensor del sionismo y de los derechos de los árabes palestinos. Para él, los sionistas comprometidos públicamente con la creación de un estado predominantemente judío eran solo "unos pocos extremistas".[16]

Dos grietas habían aparecido ya en el proyecto de establecer el hogar nacional incluso antes del comienzo del mandato. La primera era el fracaso sionista en la empresa de ganarse la confianza árabe, y la segunda tenía que ver con la identidad judía sionista en sí.

En la primavera de 1918, con la guerra aún en pleno apogeo, una comisión sionista encabezada por Chaim Weizmann viajó a la Jerusalén ocupada por Gran Bretaña. Una de las actividades organizadas en su honor fue una cena con Storrs como anfitrión, entre cuyos invitados se encontraban el alcalde de Jerusalén (musulmán), el vicealcalde (cristiano ortodoxo), el muftí de la ciudad, e importantes representantes del clero de las comunidades cristianas orientales. Al final de la cena, Storrs explicó que el propósito de la misma había sido despejar algunos malentendidos causados por la visita de la comisión sionista. A continuación le dio la palabra a Weizmann, y tradujo su discurso al árabe. Así recuerda Storrs lo que Weizmann dijo y la reacción del muftí a su intervención:

El Dr. Weizmann procedió a enunciar elocuentemente el credo sionista: los judíos nunca han renunciado a sus derechos sobre Palestina; ellos eran hermanos semitas que 'no venían', sino que 'regresaban' al país: ambos podían trabajar uno al lado del otro; se

> escuchan serias insinuaciones de que los sionistas querían tomar el poder político –sepan que, por el contrario, podemos avanzar juntos hasta estar listos para una autonomía conjunta–. Los sionistas se solidarizan con las luchas de los árabes y los armenios por esa libertad que entre los tres podrían ayudarse mutuamente a reconquistar. Y concluyó: 'La mano de Dios ahora cae con fuerza sobre los pueblos de Europa. Oremos juntos para que se levante'. Después de mi traducción del discurso al árabe, el muftí replicó educadamente, dando las gracias al Dr. Weizmann por disipar las preocupaciones que, de no ser por sus palabras, pudiera haber tenido. Oró por la comunidad de objetivos, que sería el único modo de traer prosperidad a Palestina, y citó, a modo de generalización, un *hadiz*, una tradición del profeta: 'Nuestros derechos son sus derechos y sus deberes son nuestros deberes'.[17]

Sin embargo, casi tres años antes y dirigiéndose a un público muy diferente –el influyente y solidario periodista C. P. Scott, director de *The Manchester Guardian*– Weizmann había afirmado que los judíos tomarían "el control del país; toda la carga organizativa caería sobre sus hombros, pero durante los próximos diez o quince años, trabajarían bajo un protectorado británico temporal". Cuando Turquía entró en la guerra, Weizmann informó al mismo solidario periodista de que una patria hebrea en Palestina sería "una Bélgica asiática en manos de los judíos", y que ellos "crearían una fuerte barrera que protegería el canal de Suez".[18]

Después de su visita a Palestina, Weizmann llegó rápidamente a despreciar a los árabes. Eran "aparentemente listos e ingeniosos" pero respetaban "solo el poder y el éxito" y eran "traicioneros por naturaleza".[19] Cuando se le preguntó en la Conferencia de Paz de París lo que significaba el hogar nacional de los judíos, respondió que las condiciones en Palestina deberían ser tales que el país fuera tan judío como Estados Unidos era estadounidense o Inglaterra era inglesa, punto de vista que reiteraría en más de una ocasión. Faris Nimr, un periodista cristiano libanés en El Cairo y director del diario liberal árabe *Al Muqattam*, conoció a Weizmann y su comisión sionista cuando pasaban por El Cairo camino a Palestina a principios de 1918. Quedó lo suficientemente impresionado por las garantías ofrecidas por Weizmann y el oficial británico que lo acompañaba como para emplear su columna en promover una mejor comprensión del sionismo y disipar los temores que empezaban a surgir. Cuando se hizo evidente lo insoluble del conflicto causado por el sionismo en la década de 1930, se arrepintió de lo hecho. "Nos mintió –dijo de Weizmann–. No era un hombre de fiar".[20]

La segunda grieta tenía que ver con el significado del sionismo para los hebreos. Si bien su carácter nacionalista atraía a muchos judíos agnósticos o ateos –incluso judíos convertidos a otras religiones, como Jean de Menasce, hijo de una familia de renombre en Alejandría que se convirtió al catolicismo y se hizo fraile franciscano, pero siguió siendo sionista toda su vida–, el sionismo podía resultar atractivo también para el judío practicante. Siempre hubo judíos devotos que viajaban a Palestina para dedicar sus vidas a estudiar la Torá y seguir sus preceptos. A medida que crecía la influencia del sionismo, en parte gracias a su alianza contra natura con la Gran Bretaña imperial, resultaba difícil discernir si el apoyo ofrecido a cualquier empresa judía en Palestina tenía motivaciones sionistas. Hacer donaciones para el bienestar de los judíos en Tierra Santa siempre había sido algo natural para el judío.

Además, los primeros inmigrantes sionistas –provenientes principalmente de Europa oriental y del mundo de habla alemana– tenían amplias diferencias culturales con los judíos que vivían en Palestina, y aún más con los de países donde se hablaba el árabe. Mordechai Ben Hillel Hacohen,

la primera persona que se dirigió a un congreso sionista en hebreo, consideraba que los judíos sefardíes y los árabes eran igualmente orientales: había que mantenerlos a distancia y no imitarlos. Los sefardíes se quejaban de haberse quedado fuera del proceso de toma de decisiones sionista. Las relaciones razonablemente buenas que existían entre judíos autóctonos y otros hablantes del árabe se deterioraron en cuanto el sionismo cobró fuerza en Palestina.

A primera vista, las tareas oficiales de la comisión sionista tenían un aspecto bastante inocuo:

1. Ayudar a establecer relaciones amistosas entre los judíos por una parte, y los árabes y las comunidades no judías por otra.
2. Establecer un nexo entre las autoridades británicas y la población judía en Palestina.
3. Proporcionar ayuda humanitaria en Palestina y cooperar en la repatriación de evacuados y refugiados tanto como lo permitiera la situación militar.
4. Ayudar a restaurar y desarrollar las colonias judías, y a reorganizar la población judía en general.
5. Recabar información y orientar sobre las posibilidades de un futuro desarrollo para los judíos en Palestina a la luz de [la Declaración Balfour].[21]

La forma en que estos objetivos fueron comunicados a Storrs –o al menos como él los entendió– indicaba que la comisión sionista debería "actuar como enlace entre los judíos y la administración militar y 'controlar' a los judíos".[22] O sea que la comisión, que a su debido tiempo se convertiría en la Agencia judía (una vez que el mandato fuera otorgado), iba a ser el interlocutor entre los británicos y los judíos. El movimiento sionista ahora ostentaba la representación de todos los judíos en Palestina, lo quisieran o no. Esto le preocupaba a Storrs, quien observó que "los judíos practicantes de Jerusalén y Hebrón y los sefardíes se oponían al sionismo político, manteniendo que Dios haría que Israel regresara a Sión en su debido momento, y que era impío anticipar Su decreto". Storrs también se percató de los constantes síntomas del desprecio sionista hacia los judíos sefardíes, a los que ignoraban por considerarlos "orientales pusilánimes".[23]

Como funcionario del gobierno egipcio y después como funcionario político de Gran Bretaña en Egipto durante los años previos a la guerra, Storrs había entablado amistad con algunas de las principales familias de judíos sefardíes en Alejandría, cosa que, pudo percatarse, no beneficiaba a su imagen ante los líderes sionistas. Durante un tiempo mantuvo como empleado a un joven judío egipcio, Ralph Harari, el hijo de sir Victor Harari Pashá. Storrs nos cuenta:

> Ralph Harari era no solo un excelente encargado de finanzas, sino un completo éxito entre musulmanes y cristianos por igual, de hecho, con todos menos con la comisión sionista, que lo ignoraba ostensiblemente. Cuando el bajá vino a visitar a su hijo, me sorprendió la cordialidad inmediata de sus relaciones. Compartían la misma tradición; hablaban (en todos los sentidos) el mismo idioma […]. Durante semanas después de la partida de Harari, el muftí y el alcalde continuaron preguntándome si había alguna posibilidad de que el *basha*[24] volviera a visitar Jerusalén.[25]

VI

Durante la era otomana los palestinos habían tenido representantes ante el sultán, y los miembros del parlamento otomano por Jerusalén se habían manifestado en contra del sionismo. El

sentimiento antisionista data de la década de 1880, cuando por primera vez los campesinos árabes fueron expulsados de tierras compradas por los sionistas para asentar en ellas a los colonos. Ese resentimiento, y el miedo que lo acompañaba, fueron creciendo en los años previos al estallido de la guerra. Al principio, para los palestinos estaba clara la diferencia entre sionistas y judíos –como también lo estaba para el congreso sirio en Damasco. Una asamblea convocada en Jaffa, en 1919, con el objetivo de reclamar la independencia, prometía la igualdad a los judíos pero se oponía a la inmigración sionista. Un orador dijo de los nacionalistas que "no todos estamos en contra de los judíos. Solo nos oponemos al sionismo. No son lo mismo. El sionismo no tiene raíz alguna en la ley de Moisés. Es una invención de Herzl".[26] La tradicional hospitalidad árabe también se trajo a colación por otro orador, quien dijo que esta debía extenderse a los judíos siempre que no tuviesen aspiraciones separatistas. Palestina, concluyó la reunión, era parte de Siria y debía constituir una parte autónoma del reino árabe de Faisal.

El desarrollo de un nacionalismo árabe específicamente palestino fue incentivado por los acontecimientos de 1920, cuando se produjeron disturbios en Jerusalén durante la procesión musulmana anual en honor al profeta Moisés, la cual había congregado a numerosos musulmanes palestinos en la ciudad, prácticamente al unísono con los festejos de la Pascua. La procesión tenía un componente político, pues los musulmanes querían contrarrestar la avalancha de cristianos de la localidad que habían acudido a celebrar su propia festividad. Los antiguos ocupantes turcos siempre habían movilizado miles de efectivos militares durante esta fecha por prudencia, pero los británicos no fueron tan precavidos. Aunque, como siempre ocurre en estas circunstancias, hubo versiones contradictorias acerca de cómo habían comenzado los disturbios y qué parte de la violencia fue en realidad respuesta a otros ataques previos, muchos hogares judíos fueron asediados, y hubo bastante saqueo y hasta algunos casos de violación. El balance final fue revelador: entre los judíos hubo cinco muertos y 216 heridos, dieciocho de ellos graves. Cuatro árabes habían muerto y veintitrés estaban heridos, solo uno en estado crítico. No había ocurrido un enfrentamiento de este tipo en cientos de años, comentaría un periodista del diario hebreo *Haaretz*.[27]

La comisión investigadora designada por los británicos para analizar los disturbios consideró que la actuación del movimiento nacionalista judío había justificado los temores árabes de que los sionistas tenían un plan definido para expulsarlos de Palestina,[28] señalando también que la Declaración Balfour era "indudablemente el punto de partida de todo el problema". Esto no impidió, no obstante, que el mandato para Palestina se implementara de la forma antes descrita, incluyendo la inserción de la Declaración Balfour en su preámbulo.

Los disturbios que se produjeron nuevamente un año más tarde también tomaron a las autoridades por sorpresa, aunque fueron mucho más violentos y se cobraron más vidas. Todo empezó con unos choques durante los desfiles del Primero de Mayo, una festividad predominantemente judía, cuando grupos árabes atacaron a participantes de una manifestación comunista que huían después de una escaramuza con una manifestación opositora. Los árabes invadieron hogares y comercios judíos, asesinando y saqueando. Para el alto comisionado británico, sir Herbert Samuel, judío y sionista, estos actos de violencia recordaban los problemas que en aquel entonces asediaban a Irlanda. El comisionado suspendió por un tiempo la inmigración judía, paso que los sionistas consideraron como un premio al terrorismo. Pronto comenzaron a producirse ataques en represalia por parte de grupos judíos armados usando un *modus operandi* muy parecido al de los árabes, y los disturbios se generalizaron. El número de bajas aumentó considerablemente con respecto al año anterior, incluyendo la muerte de 47 judíos y 48 árabes.

La comisión investigadora que se creó posteriormente dictaminó que los árabes habían iniciado los disturbios, aunque no premeditadamente. También consideró que su causa era la oposición al sionismo, y no el odio hacia los judíos. En respuesta, el *Jewish Chronicle* en Londres publicó un editorial titulado *"… In Blunderland"* [En la tierra de las meteduras de pata]", aseverando enérgicamente que el mandato era "esencialmente una orden al mandatario para que gobernara Palestina de manera que se cumpliera la promesa de la Declaración Balfour y se estableciera el hogar nacional judío" y haciendo a continuación mordaces comentarios sobre las conclusiones de la comisión, cuyo perturbador contenido solo podía interpretarse como un reflejo de actitudes subyacentes dentro del movimiento sionista:

> Imaginen que los animales salvajes en el jardín zoológico se escaparan de sus jaulas y mataran a varios espectadores, y que la comisión designada para investigar las causas del desastre dictaminara ante todo que los animales estaban descontentos y sentían hostilidad hacia los visitantes. ¡Como si el trabajo de los cuidadores no fuera cuidarlos, conocer los hábitos y el temperamento de los animales, y asegurar que las jaulas permanecieran bien cerradas![29]

Los disturbios contribuyeron a convertir Tel Aviv en un coto sionista donde los judíos podían construir su sociedad sin tener que vivir entre árabes, como se habían visto obligados a hacer en Jaffa. Así sería de ahí en adelante. El movimiento sionista había tenido muchos problemas durante la década de 1920, incluyendo el éxodo de muchos recién llegados a Palestina al no encontrar una forma de ganarse la vida, pero ideológicamente hablando, fue un periodo de fortalecimiento.

A los funcionarios británicos les parecía absurdo que se promoviera el uso del hebreo para todas las actividades oficiales de la comunidad judía, dado que la mayoría de los judíos no lo hablaba y parecía un intento artificial de crear una identidad, fruto de una obcecada determinación de mostrar que los judíos no eran ni árabes ni europeos. Mas aquella identidad se estaba convirtiendo en una realidad. Los niños en las nuevas escuelas hebreas, hablantes de *yidis*, polaco, ruso o alemán en sus hogares, se comunicaban entre sí en el resucitado lenguaje, garantizando así su supervivencia. En estas escuelas los maestros impartían una versión sionista de la historia nacional, en la que Palestina se describía apasionadamente como la verdadera patria del pueblo judío.

La adopción del hebreo erigió una barrera más entre ellos y la mayoritaria población árabe. Estaba surgiendo un nuevo arquetipo de lo que debía ser un judío: el campesino fuerte, curtido por el sol, que se valía de sus propios esfuerzos y nada debía ni a la Europa cristiana ni a los odiosos orientales que le rodeaban. El socialismo y el comunismo, junto con otras ideas occidentales tales como el sueño romántico de un regreso a la naturaleza, el concepto del progreso y las teorías de la psicología freudiana, todas ellas desempeñaron su papel en el desarrollo de esta nueva identidad. Ejemplo de ello fueron las granjas cooperativas del movimiento kibutz. El nuevo arquetipo era también el de un guerrero, ya que su destino debía ser conquistar la tierra y someterla.

Aunque la identidad árabe palestina, que formaba parte de una conciencia nacional árabe más amplia, también se estaba fortaleciendo entre musulmanes y cristianos, la actividad política árabe se había estancado en la politiquería de las familias importantes y los personajes poderosos. Las lealtades a la aldea o al pueblo –y sobre todo la lealtad a los miembros de la misma religión– a menudo seguía siendo mucho más fuerte que la identificación con una nación árabe o palestina.

Se tendía al surgimiento de facciones que orbitaban alrededor de clanes, especialmente en el caso de familias ricas y pudientes como los Husein y los Nashashibi de Jerusalén. Tanto británicos como sionistas, cada uno a su forma, se aprovecharon de esta situación. Los británicos utilizaban extensivamente el clientelismo político y la táctica de "divide y vencerás", haciendo, en este sentido, prácticamente lo mismo que sus predecesores. Los sionistas compraban el favor de algunos árabes prominentes de posturas menos antagónicas hacia su causa. Otra característica de este periodo fue que algunos miembros importantes del movimiento nacionalista árabe vendieron tierras a los sionistas, motivo por el que, en ocasiones, sufrieron chantajes en etapas posteriores.

Los funcionarios británicos se desilusionaron con la situación, pero no veían cómo deshacerse de los compromisos contraídos en la Declaración Balfour, y los implementaron estoicamente. Algunas figuras militares empezaron a dudar del supuesto valor estratégico de Palestina. La falta de popularidad de los británicos se hacía cada vez más irrefutable en Palestina, así como en los colindantes Egipto e Irak. Sin embargo, ¿qué posición adoptarían los árabes si se les diera una oportunidad real de escoger? ¿Qué pasaría si los árabes, de hecho, establecieran un estado propio fuerte, como la nueva Turquía laica de Ataturk, que surgió en la década de 1920 e hizo que el imperio otomano pasara a la historia? Ese era el temor que los sionistas explotaban para su beneficio. Un colega judío comentó a Sydney Moody, un funcionario del gobierno palestino temporalmente trasladado a Londres, que un palestino judío sería como un hueso atragantado en la garganta del imperio árabe.[30]

El siguiente estallido importante ocurrió en agosto de 1929. Comenzó un viernes en Jerusalén durante la preparación para las oraciones en la mezquita de Al Aqsa, aunque las manifestaciones de mayor violencia tuvieron lugar en Hebrón. Allí los manifestantes árabes –muchos de los cuales provenían de aldeas circundantes– atacaron la comunidad judía, matando a treinta y siete personas, entre las cuales se incluían una docena de mujeres y tres niños menores de cinco años. También torturaron y mutilaron a algunas de sus víctimas, incluyendo siete hombres que fueron castrados. Pero aparentemente, en Hebrón las viejas ideas de la cohesión comunitaria no habían desaparecido del todo, quizá porque la mayoría de los judíos de la localidad no eran sionistas recién llegados, sino miembros de familias que habían vivido en el lugar durante más de ochocientos años. Dos tercios de la comunidad judía se refugiaron en hogares musulmanes y sobrevivieron, a pesar de que en algunos casos quienes les albergaran fueran a su vez atacados y heridos. Según un listado extraído de una fuente sionista, un total de cuatrocientas treinta y cinco personas se salvaron de esta manera.[31] La violencia terminó extendiéndose por todo el país, con los miembros de cada comunidad aterrorizándose mutuamente. Cuando todo terminó, habían muerto ciento treinta y tres judíos y ciento dieciséis árabes.

Estos acontecimientos obligaron a Gran Bretaña a intentar atemperar la Declaración Balfour, alegando que en ella se establecían iguales obligaciones para el mandato con respecto a árabes y judíos. Sin embargo, la iniciativa no prosperó debido a la presión sionista en Londres, para frustración del alto comisionado británico, sir John Chancellor. En su opinión, la continuidad del proyecto sionista descansaba enteramente en la protección proporcionada por las bayonetas británicas a los colonos judíos.

Gran Bretaña no estableció un parlamento en Palestina, como sí hizo durante la década de 1920 en Irak y Jordania, además de estimular a Egipto a hacerlo. Unas elecciones verdaderamente democráticas habrían constituido una sentencia de muerte para las esperanzas judías de una inmigración masiva a Palestina. En el consejo legislativo que Gran Bretaña propuso inicialmente para el país, los diez funcionarios británicos designados y los dos judíos electos tendrían una mayoría de votos con respecto a los diez musulmanes y cristianos electos,

por lo que la dirección árabe rechazó la propuesta. Cuando en 1936 los funcionarios británicos accedieron finalmente a celebrar elecciones democráticas para elegir el consejo legislativo palestino, ambas cámaras del parlamento en Londres vetaron la iniciativa por temor a ver frustrado el proyecto sionista.

Gran Bretaña estaba atrapada en una posición en la que se veía obligada a desalentar el laicismo. Como se vio en el capítulo III, el laicismo había avanzado lenta pero progresivamente en el imperio otomano desde las primeras reformas de 1839 hasta la Primera Guerra Mundial. La incorporación del programa sionista dentro del mandato británico había sido un paso en la dirección opuesta. El concepto de un hogar nacional judío tenía sentido únicamente en términos de filiación religiosa, de manera que las autoridades británicas, de hecho, estaban volviendo al decadente sistema *millet* otomano, la vieja fórmula islámica según la cual el gobierno trataba con los grupos minoritarios bien a través de sus líderes religiosos o de las figuras más prominentes de la comunidad. Este sistema había ido desapareciendo en otras partes y finalmente quedó abolido por los otomanos en 1917. Así, en Egipto, cuando se presentó una propuesta para proteger a la minoría copta otorgándole una cuota de asientos en el parlamento, los líderes coptos la rechazaron, optando en su lugar por el voto de los suyos en iguales condiciones al resto del electorado egipcio.

Otro paso de Gran Bretaña en el espíritu del sistema *millet* fue la creación del nuevo cargo de gran muftí, que perseguía el objetivo de proporcionarle un líder a la mayoría musulmana suní en Palestina. El seleccionado para el cargo en 1921 por las autoridades británicas fue Hajj Amin al Husaini, miembro de una de las principales familias musulmanas de Jerusalén y exoficial del ejército otomano que se había unido a la rebelión árabe en 1917, atrayendo a los palestinos a la causa. Su influencia sobre la comunidad había aumentado con la negativa británica a permitir elecciones democráticas para el consejo legislativo, las que en otros mandatos siempre habían constituido un paso en el camino hacia la independencia. Ahora Al Husaini, líder no solo nacionalista, sino también religioso, estaba en una posición nada envidiable. Contaba con seguidores tanto entre cristianos como musulmanes, y siempre se había asegurado de incluir a cristianos entre los miembros de su equipo personal, pero tenía la misión oficial de representar a los musulmanes ante las autoridades del mandato. Estas esperaban que él controlara a su comunidad, un poco al modo en que para Storrs la función de la comisión sionista consistía en "controlar a los judíos". Husaini debió de recordar la suerte del patriarca ortodoxo griego ahorcado por los otomanos durante la guerra de Independencia de Grecia por no haberles ganado la lealtad de los suyos. De hecho, llegaría el día en que Churchill, como primer ministro durante el periodo de la guerra, trataría de coordinar el asesinato de Al Husaini.[32]

A medida que crecía la indignación de los árabes, y las vías pacíficas para reclamar los derechos de los palestinos se mostraban cada vez más inútiles, Al Husaini comenzó a hacerse ilusiones sobre su propia importancia y autoridad moral, así como a desarrollar un gusto por la intriga que reflejaba cierta dosis de paranoia. Su carácter tenía una veta de inflexibilidad, que se manifestaba en la intransigente concepción de su persona como líder del pueblo palestino, a pesar de la existencia de importantes facciones palestinas opuestas a su liderazgo. Con el tiempo, esa inflexibilidad se convirtió en una megalomanía que le hizo creerse líder de todo el mundo musulmán.[33] Tales fallos de carácter resultaron ser defectos fatales, como también lo fue su caída hacia un franco antisemitismo, al más puro estilo nazi.

El país seguía en estado convulso, con episodios de violencia aislados que se sucedían continuamente. Podría decirse que desde entonces no ha vuelto a conocer la paz. Aunque los ataques árabes iban dirigidos en la mayoría de los casos contra asentamientos judíos, en 1932 un

funcionario británico fue asesinado por primera vez. El movimiento nacionalista organizó repetidas protestas contra la inmigración judía. A medida que la espiral de violencia continuaba ascendiendo sin descanso, ambos bandos comenzaron a proporcionarle entrenamiento militar y terrorista a sus miembros. La inmigración judía se compensaba en parte con la explosión demográfica de las aldeas árabes, que provocó un flujo de jóvenes árabes hacia zonas urbanas donde podían ser fácilmente atraídos por movimientos tales como el comunismo y el nacionalismo, expresados a menudo en términos islamistas. También había árabes que llegaban a las ciudades tras ser desalojados de las tierras que siempre habían trabajado, ahora ocupadas por colonos judíos. Los sionistas implementaron además unas políticas encaminadas a estimular el "trabajo hebreo", queriendo con ello maximizar la participación judía en el mercado laboral a expensas de los trabajadores árabes. El flujo de judíos desde Europa se incrementó cuando los nazis tomaron el poder en Alemania. Entre 1933 y 1936, la población judía creció desde el 18% hasta casi el 30% del total, y siguió creciendo después.

Los acontecimientos mundiales parecían alentadores para los árabes palestinos. En 1923, Gran Bretaña independizó a Jordania bajo Abdalá, otro hijo del jerife Husain de La Meca, aunque el nuevo reino permaneció sujeto a Gran Bretaña según las condiciones establecidas en un tratado especial. Países de mayor importancia como Egipto e Irak parecían ir por el mismo camino. Los desiertos en el corazón de la península arábiga se habían unificado para formar Arabia Saudí, cuyo fundador, Ibn Saud, había conquistado el Hiyaz y sus ciudades sagradas entre 1924 y 1926. Al norte, los franceses parecían haber aprendido la lección con la rebelión de Siria en 1925. Siria y el Líbano tenían parlamento, y parecía que algún día conseguirían su independencia. La mayoría de los nacionalistas árabes desconfiaba de la Italia fascista y la Alemania de Hitler, pero podían convertirse potencialmente en nuevos aliados contra Gran Bretaña, algo que también pensaron algunos en el movimiento sionista.

Una rebelión árabe estalló en 1936 y duró hasta que fue aplastada en 1939 por los británicos, quienes tuvieron que enviar veinte mil soldados más a Palestina y permitir que la Haganá, una milicia sionista organizada para proteger a la población judía, trabajara junto a ellos como tropas auxiliares. Más de cuatrocientos judíos y ciento cincuenta británicos perdieron la vida. Se desconoce cuántos árabes murieron, pero no hay duda de que el número tiene que haber estado en el orden de miles, incluyendo aquellos que murieron en disputas internas. Aunque algunas de estas últimas fueron simplemente represalias contra colaboradores, el desorden imperante también proporcionó la oportunidad de saldar cuentas pendientes y librar contiendas políticas entre facciones rivales bajo la cobertura de la rebelión. No obstante, hay que recordar que los palestinos estaban luchando contra la expropiación de su patria. El acelerado empobrecimiento del campesinado palestino también se ha considerado una de las principales causas del levantamiento.[34]

Durante las etapas iniciales de la rebelión, Gran Bretaña se dedicó a pensar en cómo arreglar el desorden que el mandato había creado. Por primera vez se esgrimió la partición del país como una posible solución. Esta propuesta se originó en la comisión Peel, creada por el gobierno británico en 1937 para analizar la cuestión palestina. En julio de ese mismo año, esta recomendó que se creara un estado judío en Galilea y a lo largo de la llanura costera, llegando a dos tercios de la ruta hasta Egipto, que resultaba ser la zona con mejores recursos hídricos del país. La intención era retirar a la población árabe de este territorio, mantener una zona internacional controlada por Gran Bretaña alrededor de Jerusalén y con un corredor hasta el mar, y convertir el resto del país en un estado árabe.

El estado sionista que se crearía tendría, por tanto, aproximadamente el mismo tamaño que el

Líbano. Los sionistas aceptaron el principio de la partición pero no el área asignada, y comenzaron deliberadamente a intensificar la colonización de otras zonas del país, especialmente aquellas con recursos hídricos importantes o ubicadas estratégicamente. Los árabes rechazaron el principio en sí y la rebelión se intensificó, alentada por el anuncio público de Alemania de su oposición a la partición. Y ese fue el momento que escogió el muftí para adoptar una política sistemática de intransigencia, alineándose activamente con los nazis.[35]

La reunión de septiembre de 1937 en Siria entre representantes palestinos y delegados de los estados árabes de entonces fue un síntoma evidente de la consternación que los acontecimientos en Palestina estaban causando a todo lo largo y ancho del mundo árabe. Mostró además cómo se estaban tomando posiciones que permanecerían inmutables para las futuras generaciones. Gran Bretaña finalmente se retractó de su compromiso de establecer un hogar nacional judío en 1939, publicando un Libro Blanco donde se abandonaba el concepto de partición y se limitaba la inmigración judía a quince mil personas al año durante los siguientes cinco años, seguida por la independencia de Palestina como estado unitario en un plazo de diez años. A esas alturas, sin embargo, los nacionalistas árabes en Palestina habían agotado sus fuerzas militares y muchos de sus líderes se habían exiliado.

VII

El Éufrates pasa a unos ochenta kilómetros al este de Alepo, dejando aproximadamente una cuarta parte del territorio del actual estado de Siria en su ribera oriental. En un punto situado cuatrocientos cincuenta kilómetros más al este, el Tigris forma parte también de la frontera siria. No existe una división geográfica claramente definida entre Siria y Mesopotamia, “la tierra entre dos ríos”, como los europeos la han denominado desde el periodo clásico. Las tres antiguas provincias turcas de Bagdad, Basora y Mosul fueron unificadas en un mandato británico, al que se le aplicó el antiguo nombre árabe de Irak.

Hubo una época en la que los otomanos y sus rivales, los safawíes chiíes de Irán, habían pugnado por Bagdad y el sur de Irak. Esta rivalidad, sin embargo, ya no existía en la etapa otomana tardía, cuando Irán y Turquía andaban más ocupados en lidiar con los peligros de la expansión europea y los retos de la modernización. No obstante, el vínculo entre los chiíes iraquíes e Irán había perdurado. Los santuarios chiíes de Irak, especialmente Kerbala (donde el imán Husain había sido martirizado) y Najaf (cercano a Kufa, sitio del martirio de Alí) recibían un flujo constante de peregrinos iraníes, algunos de los cuales permanecían en el país para estudiar teología y jurisprudencia. La mayoría de los chiíes iraquíes habían mantenido un perfil político bajo, excepto en lo concerniente a los asuntos internos de sus comunidades y santuarios. Ellos constituían la mayoría de la población de Irak, pero no habían tenido mucha participación en la vida civil bajo los otomanos, quienes, a su modo de ver, eran “doctrinariamente repulsivos”.[36] La participación en la política nacional, por el contrario, sí había sido intensa para las dos principales comunidades suníes: árabes y kurdos. Hasta los inicios del siglo XIX, Bagdad y Basora habían sido gobernadas por los mamelucos, pero ambas provincias se habían alejado del Egipto de Mohamed Alí cayendo bajo el control otomano. Ya hacia finales del siglo XIX algunos de sus jóvenes habían recibido una educación moderna y se habían convertido en oficiales del ejército o administradores. Gran parte de los exoficiales otomanos que se habían sumado a la revuelta árabe durante la Gran Guerra eran árabes suníes de Irak, y muchos de ellos habían servido bajo Faisal en Siria.

Había otras comunidades menores en las tres provincias que, en conjunto, constituían cuando más el ocho por ciento de la población. En el norte estaban los turcomanos, que hablaban una lengua turca. También había cristianos y yazidíes (una pequeña secta no musulmana), así como una comunidad judía cuyo origen, para su orgullo, se remontaba al exilio en Babilonia. Los judíos se concentraban en las ciudades y representaban casi una quinta parte de la población de Bagdad. Los kurdos y turcomanos no hablantes del árabe pudieran haber constituido hasta una cuarta parte de la población del mandato iraquí.

El tribalismo era una característica importante del campo iraquí tanto entre los hablantes del árabe como del kurdo. Tradicionalmente, la propiedad de gran parte de las tierras tribales era común, pero las reformas legales de la década de 1850 estipulaban que la tierra tenía que estar a nombre de un individuo, que por lo general era el jeque de la tribu. Muchos jeques llegaron a actuar como propietarios de esas tierras, más que como representantes de sus seguidores en calidad de legítimos dueños. Una vez convertidos en terratenientes, comenzaron a sentir cierta afinidad por el gobierno central, que a sus ojos dejó de ser una institución que solo enviaba sus representantes para cobrar impuestos y se convirtió en un medio para obligar a sus arrendatarios a pagar por el uso de la tierra. En las ciudades, los arrendadores, tanto antiguos como recientes, se transformaron en expertos negociadores de exenciones fiscales a expensas de las finanzas de sus inquilinos. Al final, aunque emergió un grupo de poderosos intereses que respaldaban el gobierno central, el número de elementos descontentos y resentidos también fue en aumento.

Las revueltas tribales contra la ocupación británica comenzaron en el verano de 1920, aunque algunas zonas permanecieron inactivas. La respuesta de Gran Bretaña fue restablecer los consejos municipales por elección de la época otomana, y reclutar figuras prominentes de las tres provincias para formar un gobierno, que se constituyó principalmente con árabes suníes, algunos chiíes y cristianos, y un judío. Cuando se estableció el ejército iraquí, su cuerpo de oficiales estaba formado por antiguos oficiales otomanos mayormente suníes: árabes, kurdos o turcos hablantes del árabe. Los británicos le pidieron al príncipe Faisal, quien había sido expulsado de Damasco, que fuese el rey.

Después de un proceso de consultas entre iraquíes de renombre, en el cual tanto a los líderes religiosos chiíes como a los kurdos (conscientes de que sus esperanzas de lograr la autonomía se habían truncado) solo se les permitió desempeñar un papel muy secundario, se elaboró una constitución. El parlamento tenía dos cámaras; un Senado, cuyos miembros eran nombrados por el rey, y una Cámara Baja, cuyos diputados eran elegidos indirectamente. El rey nombraba al primer ministro, que encabezaría el gobierno. Se requería el consentimiento del rey para la promulgación de una ley, y este tenía el poder de negar su consentimiento. Podía también disolver el parlamento si así lo estimaba y gobernar por decreto en asuntos relacionados con la seguridad, las finanzas y la implementación del tratado con Gran Bretaña mientras el parlamento no estuviera en sesión. La cámara de diputados, sin embargo, contaba con una función de verdadero poder: podía disolver el gobierno mediante un voto de censura.

Gran Bretaña vio en Faisal a un líder capaz de obtener apoyo y cooperar con el poder imperial. Bajo el tratado con Gran Bretaña, que contenía las condiciones del mandato iraquí, los británicos retuvieron poderes importantes en relación con cuestiones financieras, la seguridad y política exterior. El gobierno iraquí tenía poco margen de maniobra si sus intereses y los de Gran Bretaña entraran en contradicción. Faisal deseaba realmente convertir al país en un estado genuinamente independiente, pero era consciente de la impopularidad de la posición británica en Irak. Su cercanía a Gran Bretaña inevitablemente lo perjudicaba. Los británicos hubieran preferido que la constitución confiriera a Faisal más poder, pero era sabido que los diversos

grupos constitutivos de la sociedad iraquí necesitaban que se les diera participación en el proceso político.

Las figuras prominentes de origen urbano dominaron finalmente las elecciones al parlamento, aunque los jefes tribales también desempeñaron un papel importante. Los chiíes y los kurdos nunca pudieron eliminar el control ejercido por sus rivales suníes sobre el proceso político para ganar algo de poder real, aunque los diputados kurdos comenzaron a utilizar el parlamento para formular sus demandas de autonomía y los chiíes urbanos, más educados, se incorporaron gradualmente a la vida política, que poco a poco se iba haciendo más laica.

La buena voluntad británica era necesaria para quien gobernara en Irak. Su apoyo militar era esencial si los kurdos lograban unirse y separarse del país, reduciendo así la proporción de suníes hasta uno de cada cuatro iraquíes o quizá incluso menos, haciendo difícil que la élite se mantuviera en el poder. La respuesta del rey y la élite fue la de los nacionalistas del mundo entero: hacer todo lo posible por construir un estado fuerte y centralizado.

El nuevo tratado anglo-iraquí quedó firmado en 1930, y la independencia, así como el ingreso del país en la Sociedad de Naciones, se hicieron realidad en 1932, a solo un año de la muerte de Faisal. El mandato iraquí fue, por tanto, el único que llegó a su fin antes de la Segunda Guerra Mundial, aunque a costa de determinadas provisiones en el nuevo tratado, según las cuales Gran Bretaña mantenía dos bases aéreas y el derecho a utilizar el territorio iraquí para comunicaciones imperiales en caso de guerra. Irak también tendría que depender de Gran Bretaña para la capacitación y los suministros de su ejército, y aunque ahora el país estaba oficialmente a cargo de su propia política exterior, la realidad era que no podía hacer nada en contra de ningún interés británico de importancia.

Los años posteriores a la independencia se caracterizaron por la determinación de fortalecer el estado iraquí. La pequeña comunidad cristiana asiria al norte del país quería la autonomía, pero cuando se rebeló fue aplastada brutalmente. El parlamento votó a favor del servicio militar obligatorio para ampliar las fuerzas armadas. Cuando hubo sublevaciones entre algunas de las tribus chiíes en el valle del Éufrates, el ejército, encabezado por el comandante de la región del sur, el general Bakr Sidqi, quien había reprimido a los asirios, no tuvo ninguna dificultad en acabar con ellas.

Gazi, hijo de Faisal, que subió al trono en 1933 con solo veintiún años, carecía de la sagacidad política de su padre. En 1936 estalló la violencia en la vida política cuando el general Bakr Sidqi, hasta entonces azote de todo el que amenazara la integridad del estado iraquí, dio un golpe de estado a favor de su candidato para primer ministro. Fue la primera intervención en la vida política de un oficial del ejército en un estado árabe moderno. Bakr Sidqi era kurdo, y Hikmat Suleiman, su candidato para primer ministro, turcomano; ambos nacionalistas iraquíes ante todo, más que panarabistas como la mayoría del cuerpo de oficiales y de los funcionarios civiles de alto rango. Su apoyo poco entusiasta a los ideales nacionalistas árabes y su relativa falta de preocupación por los acontecimientos en Palestina los distanciaron del ejército y la clase dirigente árabe suní.

Bakr Sidqi fue asesinado y Hikmat Suleiman derrocado al año siguiente, posiblemente en represalia por el asesinato a sangre fría de Jafar al Askari, ministro de Defensa y creador del ejército iraquí, quien había sido tiroteado al enfrentarse valientemente a los usurpadores e intentar negociar con ellos para evitar el golpe. Los políticos electos tenían ahora que ceder ante la voluntad de figuras influyentes en el ejército, quienes mediante favores habían construido una red de influencias que usaban para afianzar su poder. Ese clientelismo político constituyó un

freno más para cualquier reforma del sistema iraquí enfocada a fomentar la democracia. Con el golpe de Bakr Sidqi el ejército entró en la vida política iraquí. Con su asesinato, la posición del ejército se afianzó sólidamente. Quizá el rey Faisal sabía que algo así podía suceder. Poco antes de su muerte, se sentía abrumado por la precariedad del estado que se había construido sobre una sociedad tan dividida.[37]

Los miembros de la élite defendían con celo sus posiciones. Terratenientes, hombres de negocios, funcionarios, jeques rurales o tribales, todos hicieron presión para aprobar en el parlamento unas leyes que levantaban el peso de los impuestos de los hombros de los grandes propietarios de tierra, descargándolo en su lugar sobre los pequeños arrendatarios, y, en general, aumentando sus propios poderes. Cada vez más campesinos arruinados se daban por vencidos y emigraban a Bagdad con la esperanza de encontrar alguna forma de ganarse la vida. Aparecieron las primeras señales de una nueva política que afectaría a la sociedad iraquí desde un ángulo distinto. Comenzaron las demandas por nuevas reformas. La importancia de los sindicatos aumentó, y en 1935 se fundó el primer comité central del Partido Comunista Iraquí, aunque sus miembros, en su mayoría, fueron rápidamente arrestados.

La solución del gobierno a esta creciente disidencia fue tratar de aumentar el control sobre la sociedad. Se introdujo el entrenamiento militar en el currículo escolar, donde la influencia del nacionalismo árabe ya era fuerte dada la política de los funcionarios del ministerio de Educación. Irak tenía ante sí un dilema: ¿el nacionalismo iraquí habría de ocuparse principalmente de Irak y su singular sociedad, o de la más vasta nación árabe de la cual formaba parte? Los oficiales que habían derrocado a Bakr Sidqi y a Hikmat Suleiman hicieron todo lo posible para que prevaleciera esta segunda variante.

V
LAICISMO E ISLAMISMO

I

Al estallar la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña había prometido no involucrar a Egipto en las hostilidades contra Turquía. Sin embargo, los resentimientos antibritánicos terminarían por exacerbarse, debido a las requisas de ganado y productos agrícolas y quizá, sobre todo, al reclutamiento forzoso de un gran número de campesinos para la construcción de líneas férreas y otras infraestructuras con propósitos militares. Los reclutas eran enviados lejos de sus lugares de residencia e incluso fuera del valle del Nilo, lo que representaba un duro golpe psicológico para muchos egipcios de procedencia rural. Los sectores más humildes de la sociedad egipcia estaban además sometidos a las privaciones derivadas de la inflación y la escasez de la guerra, y el proletariado urbano crecía constantemente.

Tal situación puso en marcha procesos mutuamente contradictorios. Por un lado, la guerra hizo que Gran Bretaña tomara más conciencia que nunca de la importancia estratégica que para su imperio tenía Egipto, incrementada ahora por la desaparición del imperio otomano y la incertidumbre sobre sus posibles sustitutos. Por otro, las esperanzas egipcias respecto a una independencia real habían crecido gracias a los esfuerzos británicos para que el gobierno egipcio operara de forma autónoma, a pesar de las intenciones de algunos funcionarios británicos de anexionarse el país como una colonia. Dichas esperanzas crecieron con la subsiguiente promesa hecha por Gran Bretaña de apoyar la independencia del Hiyaz y quizá otras regiones hablantes del árabe en el imperio turco; regiones en estadios de desarrollo más tempranos, de hecho, que Egipto.

Varios miembros de la Asamblea Nacional liderados por Saad Zaglul, un eficiente administrador que había ocupado previamente las carteras de Justicia y Educación, fundaron el primer movimiento político de masas a nivel nacional de la historia moderna de Egipto que tuvo alguna relevancia. Conocido como el Wafd (en árabe, “delegación”), exigía el derecho a enviar a Londres a sus representantes, con Zaglul a la cabeza, para negociar la independencia egipcia. Sin embargo, los representantes de la corona en El Cairo se negaron a otorgarles estatus alguno y por el contrario deportaron a los líderes del movimiento.

La serie de disturbios que estalló en todo el país como consecuencia de estos hechos se conoce aún como la Revolución de 1919. Las circunstancias llevaron a la unión de grupos que nunca habrían hecho causa común en los años precedentes al estallido de la guerra. “La religión es para Dios, y la patria *(watan)* es para todos”, era una de sus consignas.[1] Participaron en las protestas desde estudiantes de la universidad de Al Azhar y las nuevas escuelas del gobierno hasta musulmanes, coptos y, por primera vez, mujeres. Hubo que retirar las tropas egipcias enviadas a controlar las multitudes en Al Azhar por considerarlas poco fiables, en medio de constantes sabotajes a las líneas telegráficas y ferroviarias y considerables daños a las propiedades. Por las calles merodeaban pandillas encolerizadas a la caza de cuanto soldado o ciudadano británico cayera a su alcance.

Zaglul y su delegación lograrían finalmente llegar a la Conferencia de Paz de París, pero allí recibieron una acogida gélida. Gran Bretaña había logrado legitimidad para su protectorado en Egipto ante los ojos de la comunidad internacional, incluyendo los de Estados Unidos. Durante algunas manifestaciones que habían tenido lugar en El Cairo algunos meses antes, el jefe británico de la policía, Russell Pashá, informó de que los manifestantes habían abucheado a la legación británica y, sin embargo, habían mostrado simpatía por la estadounidense;[2] una fotografía de los hechos en sus memorias parece mostrar a los manifestantes agitando con optimismo una bandera estadounidense frente a la legación de Gran Bretaña. El reconocimiento del protectorado por el gobierno estadounidense supondría, por fuerza, un jarro de agua fría para los egipcios.

Gran Bretaña quería negociar un tratado que le concediera independencia total a Egipto, siempre que se respetaran lo que consideraba sus legítimos intereses en el país. Sin embargo, el reconocimiento de tales intereses por los egipcios implicaría, en principio, una renuncia a su completa independencia inmediatamente después de su concesión. Además, ¿quién representaría a Egipto en dichas negociaciones, y cuál sería el negociador egipcio que accedería a las demandas británicas?

Así, el inestable triángulo de poder que se había formado en Egipto a finales del siglo XIX continuó en su lugar. Gran Bretaña era uno de los vértices. El segundo era el sultán, quien había sido instaurado en el trono de Egipto, nominalmente independiente, cuando se cortaron los lazos con Turquía en 1914. Y el tercero era el sentimiento nacionalista, que ningún gobierno egipcio podía entonces darse el lujo de ignorar. Para los británicos el sultán representaba el legítimo gobierno del país y, por tanto, solo sus ministros estaban autorizados para otorgar a Gran Bretaña las concesiones que ella misma requiriese. Por otro lado, sin embargo, el sultán no podía dar un paso sin el apoyo del Wafd, que se oponía implacablemente a hacer esas mismas concesiones.

Ante el fracaso de todas las tentativas de acuerdo, Gran Bretaña decidió actuar unilateralmente, emitiendo una declaración en 1922 en la cual reconocía a Egipto como estado independiente, conservando, no obstante, cuatro aspectos bajo su propia jurisdicción: la seguridad de las comunicaciones del imperio británico dentro de Egipto, la defensa de Egipto contra agresiones o interferencias del extranjero, la protección de los intereses foráneos y de las minorías dentro del país, y el control de Sudán.

Pero Egipto continuaba en ebullición. Dadas sus instintivas tendencias autocráticas, el sultán –ahora rey– rechazaba la posibilidad de convertirse en un monarca constitucional con poderes puramente nominales, o siquiera a acercarse demasiado a los políticos liberales o nacionalistas. A estos, por su parte, les preocupaba el hecho de que la familia real tradicionalmente había tratado a Egipto como su feudo personal; algo a lo que estaban decididos a poner fin. Simultáneamente, la Revolución de 1919 había desencadenado el miedo a las turbas populares, y el rey tenía la razonable esperanza de dividir al movimiento nacionalista de modo que sus políticos más moderados colaborasen con él.

Gran Bretaña miraba con buenos ojos el proceso de implementación de un marco constitucional para el gobierno de Egipto, pero el asunto de Sudán, cuya separación la comisión constitucional egipcia se negaba a aceptar, se convirtió inmediatamente en la manzana de la discordia. El rey y la comisión no se ponían de acuerdo sobre el alcance de los poderes del monarca. Finalmente, el rey aceptó bajo presión británica un borrador de la constitución donde se suprimía toda mención a Sudán. Se llevaron a cabo elecciones, que ganaron con claridad los nacionalistas del Wafd, opuestos a dicho borrador.

A continuación, tendría lugar, de 1924 a 1936, un periodo de frustraciones para todas las partes implicadas en el conflicto. La principal preocupación del rey, si no lograba deshacerse de la constitución, era aumentar sus poderes bajo la misma, objetivo que consiguió con una serie de gobiernos dirigidos desde palacio, que incluso llegaron a revocar el derecho al voto de algunos sectores. El rey era, cuando menos, indiferente a la ocupación británica, punto en el que sus sentimientos diferían de los de la mayoría de sus súbditos, para quienes terminar con la posición especial de Gran Bretaña en el país se había convertido en un impostergable asunto de identidad nacional y honor. Existían políticos constitucionales liberales dispuestos a llegar a un acuerdo con Gran Bretaña, pero tenían las manos atadas por la certidumbre de que el Wafd controlaba el parlamento y continuaría ganando las elecciones. Por su parte, los británicos no renunciaban a encontrar un gobierno egipcio legítimo que estuviera dispuesto a otorgarles las concesiones deseadas, mientras los wafdistas concentraban sus esfuerzos en lograr que Gran Bretaña cediera a sus demandas.

El Wafd, por su parte, se encontró con que, a pesar de tener mayoría parlamentaria, no podía lograr por sí solo la completa independencia que tanto ansiaba, así que tendría que contentarse con seguir presionando para hacer la constitución más democrática y reducir el alcance de la autoridad real. Hasta su fallecimiento en 1927, Zaglul continuaría considerando al puñado de miembros del parlamento que se oponían al Wafd como virtuales traidores a la causa nacional, usando la legislación sin el menor escrúpulo para reducir la influencia de estos últimos mediante restricciones a la libertad de prensa.

Los nuevos cambios en el orden internacional terminarían, no obstante, por unir a británicos y egipcios en el mismo bando. La Italia de Mussolini invertía sus energías en el intento más reciente de un poder europeo de extender su imperio colonial y teñir el mapamundi con los colores de su bandera. En 1911, Italia le había arrebatado Libia a Turquía, y aunque inicialmente no había logrado subyugar el territorio, a inicios de la década de 1930 ya estaba cerca de lograrlo. Un poco más lejos geográficamente, pero crucialmente importante para Egipto por las potenciales implicaciones en cuanto al control de las aguas del Nilo y de la entrada al mar Rojo, Italia también había invadido Etiopía en 1935 para crear un imperio al este de África. A Egipto, por lo tanto, lo amenazaba la posibilidad de quedar cercado por un estado que había creado un nuevo mito nacional basado en la reinstauración del imperio romano, con el Mediterráneo como *mare nostrum*.

Así, les gustase o no a los nacionalistas egipcios, se negoció finalmente un acuerdo en 1936 que satisfacía las pretensiones británicas en cuanto a la seguridad y comunicaciones imperiales, aunque Gran Bretaña tuvo que ceder en cuanto a la posición privilegiada que hasta entonces habían tenido las minorías extranjeras. Se dio fin a la ocupación en teoría, ya que no en la práctica, sustituyéndola por un tratado de alianza que permitía a Gran Bretaña situar diez mil soldados en la zona del canal. Finalmente, el ejército egipcio fue puesto también bajo el control de su propio gobierno, aunque continuaría siendo armado y entrenado por los británicos.

Los cambios que se produjeron durante las décadas de 1920 y 1930 en Egipto –como en otros países– desbordaban todas las fronteras convencionales. Gracias a los esfuerzos de los inversores egipcios se creó el Misr, un banco que perseguía el objetivo de estimular la actividad de empresarios nacionales y crear un capitalismo nativo. Crecieron las ciudades y se desarrolló el proletariado urbano. Nuevas ideas tomaron fuerza. El socialismo cobró popularidad en algunos círculos, dando un nuevo matiz al nacionalismo egipcio. Áreas de habla árabe que una vez fueran provincias otomanas y ahora eran mandatos comenzaron la lucha por su independencia. Un nuevo concepto comenzó a cobrar vida: la noción de que Egipto era solo parte de una comunidad

árabe más amplia de la que debía ser el líder natural, y los nacionalismos árabe y egipcio comenzaron a fusionarse por vez primera, ayudados por los sentimientos de hermandad entre musulmanes. El país adquirió una posición de vanguardia en nuevas tecnologías de la comunicación tales como el gramófono, el radio y el cine, que junto con la prensa y el desarrollo de los medios de transporte crearon nuevos lazos entre los países árabes.

El paso de los años entre las dos guerras mundiales, sin embargo, no mejoró la mediocre hoja de servicios de los políticos parlamentarios egipcios. Los grandes terratenientes tenían una influencia desproporcionada sobre el Wafd, y los nuevos empresarios industriales dominaban algunos de los partidos menores. Ninguno de los partidos políticos de la época parecía el vehículo apropiado para la reforma social, y sus dirigentes estaban por lo general más dedicados a fortalecer su poder personal que a implementar una democracia parlamentaria. El Wafd perdió gradualmente el liderazgo moral de la nación ganado en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Una de las consecuencias fue el crecimiento de la influencia de movimientos radicales en ambos extremos del espectro político, entre cuyas alas juveniles uniformadas comenzaron a producirse violentos choques. Buena parte de esta violencia, que por momentos recordaba la agitación fascista que sacudía a varios países europeos, estuvo dirigida también hacia la poderosa comunidad extranjera en Egipto, cuyos miembros vivían sin mezclarse con el populacho ni molestarse siquiera en aprender el idioma del país.

Joven Egipto *(misr al-fatat)*, por ejemplo, convertido en partido político en 1938, pretendía estimular el orgullo por el patrimonio y la historia nacionales, soñando con un imperio egipcio que incluiría a Sudán y, en alianza con los demás estados árabes, exportaría el islam y su cultura para ilustrar al mundo. Su plataforma política incluía programas de educación masivos, la nacionalización de empresas extranjeras, el monopolio por parte de Egipto de su propio comercio interior y el estímulo de la agricultura y la industria mediante iniciativas del estado. Joven Egipto también pretendía erigir estadios deportivos por todo el país donde llevar a cabo mítines políticos, incluyendo uno gigantesco en El Cairo donde se celebrarían masivas concentraciones anuales. El Cairo también sería reconstruido al estilo faraónico, y el mecenazgo artístico se concentraría en obras y autores que cantaran loas a la grandeza del pasado faraónico y árabe. También existía un programa moral, que se inculcaría a través del servicio militar y la educación, convocando a sus seguidores a rechazar el consumo de alcohol, la prostitución y la corrupción, el empleo de otro idioma que no fuera el árabe, la compra de productos a extranjeros y el uso de prendas de vestir que no hubiesen sido confeccionadas por egipcios y en Egipto.

Existía también otro agravio que hería las sensibilidades de cada vez más egipcios. Los hechos en Palestina, especialmente tras el estallido de la revuelta árabe de 1936, estaban dejando una huella cada vez más profunda en la conciencia nacional. Era natural que los jóvenes egipcios idealistas se relacionaran con la causa de los rebeldes palestinos de manera muy parecida a como otros jóvenes igualmente idealistas en Gran Bretaña, Francia o Estados Unidos se relacionaban con la causa republicana en la Guerra Civil española, que casualmente tenía lugar en ese mismo momento: un combate por la justicia, tan desesperado como inspirador, de campesinos pobremente armados contra el poder de un sofisticado ejército profesional.

II

Durante esos años el laicismo disfrutó de una popularidad cada vez mayor en el mundo árabe. Era la hora del nacionalismo, y el único interrogante parecía ser si triunfarían las identidades

nacionales basadas en las unidades territoriales en las que el mundo árabe estaba ahora dividido, o un panarabismo más integrador basado en dos conceptos íntimamente imbricados: el pueblo árabe y la supuesta patria árabe ancestral. Los frágiles parlamentos que estaban apareciendo en Egipto y todos los territorios bajo mandato excepto Palestina estaban dominados por nacionalistas y personajes ocupados en retener o extender su poder, tales como terratenientes, jefes tribales y líderes urbanos. Parecía un axioma de la época el que la religión y la política debían permanecer separadas en aras de una nación saludable, axioma que no parecía representar problema alguno para muchos musulmanes educados.

Los gobernantes del mundo árabe aspiraban a integrar sus respectivos países en el sistema occidental de estados soberanos. Mohamed Alí y sus sucesores habían tenido como objetivo estratégico el convertir a Egipto en un país independiente bajo su control. Igualmente, los políticos que aspiraban a conducir los territorios bajo mandato hacia la independencia tenían en mente la formación de estados al estilo occidental. Incluso Ibn Saud, el fundador de Arabia Saudí, quien había progresado de jeque tribal a gobernador otomano *(wali)* antes de convertirse en sultán independiente, había adoptado el título de "rey" *(malik)* a la usanza europea (y egipcia), título que sus descendientes continúan ostentando hasta hoy.

Esto no quería decir que existiera duda alguna sobre la importancia del islam como estilo de vida y faro guía en los vaivenes de un mundo desconcertante. El islam ocupaba un lugar demasiado clave en la cultura e identidad árabes como para ser desplazado. La religión no había perdido fuerza entre las masas populares, y la retórica religiosa trabajaba al servicio del nacionalismo. Dondequiera que se luchara por la independencia, resultaba natural que el conflicto entre Mahoma y los paganos en La Meca o las grandes conquistas árabes del siglo VII y la derrota de los cruzados inspiraran a soldados y movimientos de resistencia. Se había aplicado el epíteto musulmán de *muyahidín*, como ya hemos visto, a los que lucharon por la independencia siria, y el término "mártir" o "testigo", *shaheed*, comenzó a usarse entonces para el soldado caído en la batalla por su país, o en una revuelta nacionalista. Dichos términos llegaron a usarse incluso para los combatientes no musulmanes, además de para los musulmanes mismos.

Así, la religión y el nacionalismo comenzaron a confraternizar entre sí y con el ideal del estado moderno, sin incongruencias en la forma en que se invocaba el fervor religioso al servicio del nacionalismo, como tantas veces en la historia de occidente. De hecho, muchos voluntarios musulmanes, inspirados por el ideal de la yihad, abandonaron sus hogares para ayudar a repeler al invasor infiel en países hermanos. Existen precedentes para este fenómeno desde los ataques a las marchas bizantinas en el siglo X, si no antes incluso. Durante la invasión napoleónica de Egipto, hubo voluntarios que cruzaron el mar Rojo desde Arabia para luchar contra los franceses,[3] y en la década de 1930 el ideal de la yihad impulsó a muchos combatientes hacia Palestina para luchar junto a sus correligionarios.

A pesar de todo, el panislamismo, en comparación con el nacionalismo, desempeñó solo un papel muy secundario durante la Primera Guerra Mundial. La respuesta al llamamiento del sultán-califa a la yihad nunca fue más allá del levantamiento sanusí contra los italianos en Libia y los británicos en las arenas del desierto occidental de Egipto, e incluso en ese caso se trató meramente de una tentativa local de sacudirse el yugo colonial. Con la derrota de Turquía algunos líderes musulmanes, especialmente en la India británica, temieron la abolición del califato por los aliados. Ya estaba armándose una vigorosa campaña para protegerlo de los poderes cristianos cuando los mismos turcos abolieron la institución en 1924, tras la cooperación del último sultán-califa con los aliados en contra del levantamiento nacionalista de Ataturk.

Aunque mucho se discutió en los años siguientes sobre el ideal del califato y cómo preservar la institución, el revuelo causado por su disolución se calmó gradualmente. Aquellos que abogaban por su reinstauración comprendieron que la coyuntura política no les favorecía, pues cada líder religioso apoyaría la elección de su propio gobernante y habría sido imposible alcanzar un consenso. Pronto se hizo obvio que, a pesar de la abolición, nada había cambiado en lo fundamental, y el efecto de la propaganda otomana a partir de la reinstauración del califato en el siglo XVIII, usada con fines políticos por Abdul Hamid II, al final se desvaneció.

III

Sin embargo, muchos creían que el islam debía desempeñar un papel fundamental en la vida pública y servir de inspiración para los nacientes estados árabes. La búsqueda de una genuina respuesta musulmana a la modernidad continuó con Rachid Rida (1865-1935), nacido en Siria,[4] pupilo de Mohamed Abduh, como el más conocido exponente de la misma.

Rida exhortaba a los musulmanes a encontrar en el islam los principios de la unidad y el foco de su lealtad. Los llamaba a redescubrir en su propia tradición un dinamismo que emulara al de los europeos, aplicándolo al servicio de su religión. Creía que tal esfuerzo constituía la esencia de la yihad, y los musulmanes estaban obligados, por tanto, a equiparar su nivel de conocimientos al del mundo moderno. Hacía énfasis en la distinción, preconizada por Mohamed Abduh, entre las inviolables reglas del culto y la posibilidad de aplicar cierta flexibilidad en la enseñanza del comportamiento social, dedicando considerables esfuerzos y tiempo a encontrar mecanismos que permitieran usar los principios del islam para legislar en bien de la sociedad. Su objetivo supremo era que las naciones musulmanas lograran adquirir por sí mismas “un sistema de leyes justas, adecuadas para el lugar a donde les había llevado su historia pasada”.[5]

Era esencial lograr un retorno al Corán, puesto que el Corán había creado el islam y su civilización. Lo medular del islam, aquellos preceptos claros nacidos de la revelación, eran inalterables. En consecuencia, en general era mejor guiarse por las prácticas de los primeros musulmanes, aunque distinguiendo entre lo esencial y lo superfluo, entre lo claramente definido y lo ambiguo, lo que implicaba que grandes áreas podían y debían repensarse. Para ello contaba con la razón humana, guiada por los principios del islam. Rida era un decidido partidario de la creación de una intelectualidad musulmana con profundas raíces en el islam, pero capaz, al mismo tiempo, de entender la civilización moderna. El estado islámico resultante sería un estado justo, mucho mejor para los mismos cristianos y judíos que un estado laico, que se basa, según Rida, en una solidaridad natural esencialmente amoral que con frecuencia llevaba al odio entre comunidades diferentes.

Con el tiempo, las posiciones de Rida se hicieron cada vez más conservadoras. Condenó la abolición de penas impuestas por la *sharía*, como el cortar la mano de los ladrones o apedrear a adúlteras y prostitutas.[6] Tampoco estaba conforme con el fallo de Mohamed Abduh en cuanto a que el pago de intereses podría ser permisible, y constantemente luchó por restringir las libertades concedidas por este último.[7] Hacia el final de su vida llegó a apoyar el wahabismo y se convirtió en un apasionado partidario del nuevo reino saudí, complacido por la lucha del mismo contra las herejías en nombre del islam. De hecho, el apoyo de Rida al wahabismo jugó un papel fundamental en su difusión más allá de las fronteras saudíes, aunque también ha hecho que se le acuse de abogar por un regreso a un pasado medieval y sectario.[8]

El wahabismo recibe su nombre de Mohamed Ibn Abdul Wahab, un erudito religioso nacido en Nejd, Arabia central, en 1702 o 1703. El islam, según Afgani, necesitaba su propio Martín Lutero, y se ha convertido en un cliché afirmar que el islam necesita su propia Reforma si quiere ponerse a la par del mundo moderno –aunque las persecuciones y guerras religiosas de esta última no constituyan precisamente un modelo a imitar–. En cualquier caso, la figura de Ibn Abdul Wahab recordaba a los más obcecados reformistas del protestantismo. Como ellos, podía llegar a ser muy polémico para cualquier comunidad, unificando a sus seguidores en torno al eje de sus enseñanzas.[9] Combatía toda práctica que no estuviera permitida por las escrituras, incluyendo cualquier vestigio de culto a la naturaleza, y le obsesionaban los peligros del potencial politeísmo derivado de la veneración a los santos, particularmente los peregrinajes de los devotos a las tumbas de hombres y mujeres santos para dedicarse a la oración o celebrar fiestas religiosas. Mantenía que todo creyente debía acercarse directamente al Corán y el *hadiz*, aprendiendo a discernir por sí mismo, más que a través del filtro de la erudición religiosa o mediante el ejemplo del profeta y sus seguidores, la verdadera importancia de la revelación. De hecho, sostenía que seguir al pie de la letra las enseñanzas de un clérigo podría considerarse también una forma de idolatría. Natana Delong-Bas sostenía recientemente que le importaban más las intenciones que las acciones, así como el contexto en que fueron revelados determinados versos de las escrituras, y que estaba lejos de ser el intolerante y fanático literalista por quien se le toma hoy día. Sin embargo, es innegable que abogaba por una interpretación más escrupulosa –y con frecuencia más inflexible– del islam. Es muy posible que sea su influencia la que haya provocado que el *ijtihad*, concebido por los reformistas modernos como una herramienta para adaptar el islam al ambiente del mundo de hoy, se use frecuentemente en la práctica para desarrollar interpretaciones aún más restrictivas de la *sharía*.

Como ejemplo, se puede tomar su prohibición respecto a las estatuas. Aunque aceptaba que el escultor pudiera no tener la intención de adorar sus estatuas como ídolos, consideraba que igualmente debiera abstenerse de esculpirlas para evitar la posibilidad de que otras mentes más débiles sí lo hicieran. El islam es asunto de todos, no una creencia privada –decía– y los musulmanes deben ayudarse unos a los otros, corrigiéndose solidaria y mutuamente en la práctica de su fe. Pero, en asunto de estatuas, ¿sabía realmente Ibn Abdul Wahab de lo que hablaba? Nadie se habría tropezado con la estatua de un gobernante o un personaje célebre en la Arabia del siglo XVIII, pero en 1872 el jedive Ismail develó una gigantesca estatua ecuestre de su padre, Ibrahim Pashá, en El Cairo, que sería seguida por múltiples estatuas de figuras políticas y personajes célebres. Para finales del siglo XX, los dictadores árabes estarían autoerigiéndose estatuas con fines propagandísticos de manera entusiasta, mientras esculturas de figuras del pasado gloriosas tales como Saladino e Ibn Jaldún adornaban ciudades capitales y reforzaban las respectivas narrativas nacionales. Y sin embargo, sería absurdo imaginarse a alguien de rodillas ante alguna de estas estatuas para idolatrarla como a un dios.

Según las enseñanzas de Ibn Abdul Wahab, a los musulmanes que no compartieran sus estrictas interpretaciones de la unicidad de Dios *(tawheed)* y la *sharía* había que tratar de persuadirlos con gentileza, y si después de ser instruidos seguían sin aceptar sus enseñanzas o cambiar su conducta, la comunidad debía entonces tomar las armas en su contra; la idea era hacerles entrar en razón, no asesinarles, no se trataba de una yihad. Adoptaba en general la misma posición respecto a los chiíes.[10] Solo debía ejecutarse a los adultos del sexo masculino enfrentados al islam en un campo de batalla que fueran politeístas (o sea, ni musulmanes ni practicantes de otras religiones abrahámicas) y se negaran a convertirse.[11]

La familia Al Saud, con el apoyo de fanáticos wahabíes consagrados a la purificación del

islam, ha dominado Arabia central desde mediados del siglo XVIII. El apoyo de los principales clérigos wahabíes ha sido y es fundamental para legitimar la monarquía saudí, lo que les ha permitido a los primeros controlar, hasta los más mínimos detalles, la forma en que los súbditos del reino viven su vida. Durante la década inicial del siglo XIX los saudíes conquistaron el Hiyaz por primera vez y llegaron a penetrar profundamente en Irán, hasta el extremo de saquear en 1802 el santuario chií a Husein, en Kerbala. Esto llevó a los otomanos a solicitarle a Mohamed Alí que usara el ejército egipcio para recuperar La Meca y Medina y aplastar a los wahabíes, petición que cumplió con éxito, aunque la entidad saudí pronto se reconstituiría. Después de otro periodo de eclipse, el carismático Abdul Aziz Ibn Saud se deshizo de sus rivales del entorno durante las primeras dos décadas del siglo XX, procediendo entonces a reconquistar el Hiyaz y las ciudades santas en 1924-1925. Su nuevo reino de Arabia Saudí quedó formalmente constituido en 1932.

La interpretación del islam que se hizo cumplir en los dominios de Ibn Saud fue chocante para muchos musulmanes, especialmente al ser aplicada a las ciudades santas. A lo largo de todo el mundo musulmán era costumbre venerar a los santos y celebrar sus festividades, a pesar de lo cual los clérigos wahabíes de Ibn Saud arrasaron no solo con los santuarios, sino con las tumbas de familiares del profeta que se habían convertido también en lugares de peregrinaje. Hubo que contenerlos para evitar que demolieran hasta la misma tumba del profeta. Se pusieron en práctica las interpretaciones más estrictas de la *sharía* en cuanto a las mujeres, a quienes no se les permitió salir de casa sin la compañía de un *mahram*, un familiar cercano o guardián del sexo masculino. Tal es el origen de la prohibición a las mujeres de conducir automóviles, aún en vigor en la Arabia Saudí actual.

La adopción del wahabismo por Rida parece tener relación con uno de los aspectos más perturbadores de su pensamiento durante el ocaso de su vida. Hasta 1914, Rida había abogado por llegar a un arreglo con el sionismo que fuera mutuamente beneficioso para árabes y judíos. En 1898, con el trasfondo del caso Dreyfus y la aparición de literatura antisemita en árabe de filiación europea, comenzó a atacar el antisemitismo europeo. Incluso veía la "resurrección de la *umma* judía" como un ejemplo a seguir por los árabes.[12] Mientras los sionistas no trataran de establecer su propio estado en Palestina, consideraba, sus recursos y experiencia podían ser beneficiosos. Todo esto debía producirse en cooperación con los árabes, sin embargo, no conspirando con alguna potencia imperial:

> Si grandes cantidades de judíos quieren establecerse en los países árabes (Palestina y otros) para vivir allí de forma libre y segura, sería mejor, por su propio bien, que llegaran a un arreglo sobre cómo lograrlo con los propios líderes árabes; creo que eso es posible.[13]

Después de la guerra, Rida se reunió en Egipto con varios líderes sionistas, Chaim Weizmann incluido, para discutir sus ideas, pero estos últimos prefirieron acudir a un método más seguro para alcanzar sus objetivos: cooperar con el imperio británico. Esto los situó, para Rida, del otro lado de la valla, y como muchos otros árabes terminó considerando al sionismo un instrumento imperial para dividir y controlar el mundo árabe. Hacia finales de la década de 1920 comenzó a recopilar las tradiciones islámicas más hostiles hacia los judíos, combinando el material resultante con las teorías conspirativas del antisemitismo europeo para atacar el proyecto sionista y a los judíos en general.

Así, se enfocó en el *hadiz:* "Los judíos te atacarán, y tendrás que dominarlos hasta que las rocas griten: '¡Eh, musulmán! ¡Hay un judío escondiéndose tras de mí, mátalo!'". Afirmaba que

la Torá exhortaba a los judíos a exterminar al conquistado, y que los judíos se habían rebelado contra Dios, asesinando a los profetas que este les había enviado después de Moisés. Asimismo, que los judíos habían inventado la masonería y el sistema bancario occidental, y que recientemente habían creado el capitalismo en Europa occidental y el comunismo en Europa oriental para conspirar contra las naciones europeas. Y que el judaísmo internacional había contribuido a la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial a cambio de la promesa británica de concederles Palestina.[14]

Analizando este último periodo de su vida, es posible ver el origen del antisemitismo que hoy afecta a parte de la lucha árabe y musulmana contra el sionismo, reflejado, por ejemplo, en la plataforma de Hamás y la negación del Holocausto por algunos sectores de la prensa árabe.

IV

Para la década de 1920, existía aún espacio para un movimiento que se dedicara a levantar un programa político y social como cobijo contra los vientos huracanados del laicismo. Tal nicho sería ocupado finalmente por los Hermanos Musulmanes, un grupo fundado en 1928 por Hasán al Banna, un carismático maestro egipcio de formidables dotes organizativas. Los escritos de Al Banna reflejan la ira de quien percibe a occidente como un intruso que ha ocupado su país y le ha excluido de su futuro, a no ser que acceda a convertirse en algo que nunca habría deseado:

> [Los europeos] han traído consigo a sus mujeres semidesnudas, sus licores, sus teatros, sus salones de baile, sus entretenimientos, sus cuentos, sus periódicos, sus romances, sus fantasías, sus frívolos pasatiempos y sus bromas insolentes. Aquí alientan delitos que no tolerarían en sus propios países, agitando este mundo bullicioso y frívolo que rezuma pecado y apesta a vicio ante los ilusos y cándidos ojos de musulmanes ricos, influyentes o de algún rango. No se han dado por satisfechos hasta fundar escuelas e instituciones culturales y científicas en el corazón mismo del mundo islámico, sembrando la duda y la herejía en las almas de sus hijos y llevándoles a rebajarse, renegando de su religión y su patria, apartándose de sus tradiciones y creencias, y santificando todo lo occidental, con el credo de que solo lo europeo es digno de servir como supremo modelo a imitar en esta vida.[15]

Al Banna había recibido una educación laica en las escuelas del gobierno, pero nunca había aprendido inglés ni francés. Esto último, combinado con la falta de “conexiones” familiares, se convirtió en una considerable desventaja para él y otros tantos aspirantes a la nueva clase media urbana; desventaja que terminaba por erigir una barrera infranqueable entre ellos y la élite. Cuando los jóvenes egipcios del interior del país arribaban por primera vez a El Cairo, se sentían como intrusos en un país extranjero. Es posible imaginarlos encorsetados, vistiendo las prendas occidentales, nada familiares, saliendo con cautela de la estación central de trenes para aventurarse por las calles de la ciudad europeizada. Podían perfectamente ir a parar a la calle de Clot Bey donde, al menos hasta que se saneó por fin la vecindad en 1924, se horrorizarían con las prostitutas traídas de Marsella para ejercer su oficio licencioso en la tierra de los faraones. Si cruzaban el distrito comercial contemplarían deslumbrados los pulidos pórticos de mármol de bancos, grandes almacenes y hoteles construidos al más ostentoso estilo europeo, cuyas ventanas dejaban escapar conversaciones que traían lo mismo las reconfortantes inflexiones del árabe

egipcio que las extrañas vocales y acentos del francés, el griego o el italiano. O, finalmente, podían terminar en Midan Ismailia, la gran plaza frente al Museo Egipcio –mundialmente conocida, desde enero del 2011, bajo el nombre de plaza Tahrir– mirando con hosquedad a los soldados británicos que se asomaban por las ventanas de las barracas de Kasr al Nil para dedicarles silbidos ofensivos a las chicas egipcias.

No es que Al Banna desconociera que la historia de la prostitución y el consumo de alcohol en Egipto se remontaba a mucho antes de la influencia occidental; de hecho, las prostitutas europeas en Clot Bey tenían que competir con sus colegas egipcias, nubias y sudanesas del cercano Al Wasaa, comandado por la obesa humanidad de su proxeneta principal, el travesti Ibrahim al Garbi. Pero Al Banna logró combinar el llamamiento a la renovación moral y la reinstauración de la *sharía* con el creciente fervor nacionalista y el resentimiento hacia la dominación extranjera. Aunque inicialmente la labor de reclutamiento de los Hermanos se centró en individuos jóvenes como el mismo Al Banna, pronto la organización se convirtió en un movimiento de masas y el hogar natural de la xenofobia egipcia. Los Hermanos se veían a sí mismos como un faro guía desde la perspectiva musulmana: disfrutando de lo bueno y prohibiendo lo malo, dedicándose también al trabajo educacional y, con el tiempo, llegando a brindar servicios médicos y demás, para los que existía una demanda urgente e insatisfecha.

Hasán Al Banna no tenía las credenciales eruditas de un Rifaa Al Tahtawi, un Mohamed Abduh o un Rachid Rida. Fue el primer líder político islamista de alguna importancia que emergió de un ambiente árabe urbano, moderno, aunque la identidad árabe y el patriotismo egipcio fueran parte importante de su atractivo. Hablaba en sentido positivo del patrimonio faraónico, y su programa de activismo y saneamiento moral puede recibir cierta influencia inconsciente de algunas ideas occidentales tales como las de Samuel Smiles, cuya obra *Autoayuda* había sido traducida al árabe a finales del siglo XIX y disfrutaba de gran popularidad. En cualquier caso, su visión del mundo "no dejaba espacio a sutilezas: era el islam o la perdición, integridad moral o ruina moral, poder basado en la fe o humillación colectiva".[16] Sus seguidores pronto comenzaron a referirse a él como su jeque, confiriéndole una autoridad religiosa que, en sentido estricto, no le correspondía. El movimiento era un síntoma de lo que ha sido denominado como "la democratización de la *sharía*":[17] la adquisición de criterios propios y peersonales por parte de cada uno sobre la práctica religiosa gracias a la erradicación progresiva del analfabetismo y la difusión de libros y periódicos.

Al Banna parece haber mantenido cierto distanciamiento de Rachid Rida.[18] De joven solía visitar tumbas de jeques, y no se oponía a algunas de las prácticas del sufismo que repudiaba Rida al final de su vida. El sufismo, que se había convertido en parte importante y permanente de la devoción popular en Egipto y otros países predominantemente musulmanes, se manifestaba a través de la música, los bailes y otras prácticas no refrendadas en las escrituras que con frecuencia no serían aprobadas bajo una interpretación estricta de la *sharía* –a veces, bajo ninguna de sus posibles interpretaciones–. Las hermandades del sufismo tenían un hondo arraigo en la sociedad egipcia, y no sorprende que Hasán al Banna ingresara siendo aún adolescente en una de las ramas de la Shadhiliyya, de las más influyentes en ese momento. Pero el sufismo y el wahabismo son tan incompatibles como el agua y el aceite, y para finales de la década de 1940 la influencia wahabí dentro de los Hermanos Musulmanes había aumentado lo suficiente como para condenar públicamente el sufismo.

Dos cosas han caracterizado a los Hermanos desde su creación: su obsesión por el secretismo y la ambigüedad de muchas de sus posiciones. El secreto cobró lógica importancia en cuanto la

organización comenzó a atraer el interés de las fuerzas de seguridad, pero además se convirtió en una magnífica excusa para la vaguedad en cuanto a sus verdaderas enseñanzas. Pragmático, quizá, pero realmente incrementaba la incertidumbre en cuanto a sus objetivos, y como los Hermanos tenían una rígida estructura jerárquica, incluyendo un guía supremo (el mismo Al Banna inicialmente) a quien sus miembros debían obediencia, aquellos que disintieran de su palabra no podían sino conformarse o irse. En sus primeros tiempos, los Hermanos atrajeron a numerosos eruditos religiosos, pero finalmente muchos de ellos los abandonarían o serían expulsados.

"El Corán es nuestra constitución" y "el islam es la solución" eran (y son) dos de sus principales consignas, diseñadas para llegar al corazón de cada musulmán sin representar políticas formales de la organización. ¿Cuál era la posición de los Hermanos en cuanto al uso de la violencia para alcanzar sus objetivos, o en cuanto al estatus de las minorías no musulmanas? En el segundo caso la respuesta nunca era exactamente la misma, sino que cambiaba según el público. Para los Hermanos, el islam constituía el núcleo de la identidad egipcia, y abandonar el islam equivalía a traicionar la nación, aunque no estaba para nada claro dónde encajaban, por ejemplo, los coptos dentro de este esquema, a pesar de las reiteradas promesas de Al Banna de que ellos eran sus compatriotas y no tenían, por tanto, nada que temer.

Las actividades educativas de los Hermanos incluían el entrenamiento de exploradores que un día podrían (o no) evolucionar hacia organizaciones paramilitares. También se creó un "equipo especial" dedicado al sabotaje y otras actividades contra la ocupación británica, aunque los Hermanos siempre negaron que este y los movimientos juveniles, que un día podrían constituir el núcleo de una milicia armada, estuvieran bajo su control. Sus llamamientos, dirigidos al sentir musulmán, les permitían adoptar la identidad de un partido nacionalista de masas que representaba los intereses de la nación. Llegaron a infiltrarse en los cuerpos de oficiales, y sus actividades se extendieron a otros países, especialmente los territorios de la Gran Siria que se encontraban bajo mandato. Para el final de la Segunda Guerra Mundial, llegarían a adoptar características muy similares a las de un movimiento revolucionario, y se convertirían en una fuerza dentro de la política egipcia que nadie podía ya ignorar.

VI
OCCIDENTE PARECE REPLEGARSE

I

La Segunda Guerra Mundial sorprendió al mundo árabe en un entreacto, a medio camino entre un sitio y otro, tanto en sentido literal como metafórico. La región era importante estratégicamente debido al canal de Suez, cuya pérdida habría resultado demoledora para Gran Bretaña. Ahora eran Alemania e Italia las interesadas en fomentar y apoyar revueltas en los países árabes, que, casi en su totalidad (con la notable excepción de Libia, ocupada por Italia), continuaban bajo el control de Gran Bretaña y Francia. De haberse producido otra "revuelta árabe" durante la Segunda Guerra Mundial, habría sido para liberar el área de Gran Bretaña y Francia. En consecuencia, el Eje comenzó a usar la radio, medio de comunicación por entonces relativamente nuevo, para llegar a las partes más remotas del mundo árabe. Glubb Pashá, el general al frente de la Legión Árabe de Jordania, se encontró con la desagradable sorpresa de que las tribus analfabetas de Arabia central se mantenían al tanto de los acontecimientos en Palestina a través de las emisiones radiofónicas del Eje.

Los nacionalistas árabes desconfiaban de Alemania, igual que habían desconfiado de Gran Bretaña durante la Primera Guerra Mundial, pero no veían razón alguna para rechazar la ayuda del Eje cada vez que les conviniera. La lucha en Europa no era su lucha. Desde su punto de vista, la guerra era esencialmente otra etapa de la eterna rivalidad entre las potencias de occidente; las mismas que habían caído como buitres sobre el imperio otomano, esperando la oportunidad de zamparse la mayor parte de la región. Jalil al Sakanini, prudente y mesurado nacionalista palestino que incluso había dado refugio a un sionista perseguido por la policía durante las últimas horas del dominio otomano en Jerusalén, llegó a escribir después de la caída de Tobruk en 1942: "Cuando Tobruk pasó a manos alemanas se alegraron no solo los hijos de Palestina, sino todo el mundo árabe, en Egipto y Palestina, en Irak y Siria y en el Líbano. No porque les gustaran los alemanes, sino porque odiaban a los británicos".[1]

La política británica sobre Palestina seguía rigiéndose por el Libro Blanco de 1939. La inmigración hebrea se limitaría a quince mil personas al año hasta 1944, y cinco años después se celebrarían elecciones democráticas que llevarían a la independencia palestina. Obviamente, de haberse implementado las políticas contenidas en el Libro Blanco se habría puesto fin al proyecto de un estado específicamente judío, pero los sionistas estaban resueltos a cambiar esta situación. Según la famosa frase de su líder, David Ben Gurión, los sionistas debían luchar contra el nazismo como si no hubiera un Libro Blanco, y al mismo tiempo luchar contra el Libro Blanco como si no hubiera una guerra. El sionismo se unió al bando británico contra Alemania, decisión lógica teniendo en cuenta el extremo antisemitismo de la ideología nazi. Aunque muchos árabes se unieron a la lucha junto a los suyos, hay un cierto paralelismo irónico entre Estados Unidos y el mundo árabe en esa suerte de distanciamiento del combate en Europa durante los primeros años de la guerra. Por otra parte, los países árabes estaban indefensos, desunidos y casi totalmente ocupados, así que no iban a sufrir un Pearl Harbor que los obligara a tomar partido e

involucrarse.

Dentro del mundo árabe, fueron Irak y Egipto principalmente quienes dieron quebraderos de cabeza a Gran Bretaña durante la guerra. En Irak, Nuri Said, primer ministro hacia el inicio del conflicto, deseaba unirse a la lucha contra Alemania enviando a los británicos dos divisiones iraquíes. Pero, como le dijo el general Husein Fawzi:

> Suponga que las dos divisiones pasaran por Alepo y que un alepino le preguntara a un soldado iraquí: '¿Hermano, a dónde vais?'. Y que el iraquí respondiera: 'A los Balcanes a luchar contra los alemanes'. ¿Qué piensa que responderá esa persona, que no sea: '¡Alá, Alá, oh hermano, pero, ¿y qué pasa con Siria y Palestina?'.[2]

Mientras se sucedieron los éxitos iniciales del Eje, los políticos nacionalistas no quisieron enfrentarse a unas fuerzas que pudieran estar a punto de derrotar a los británicos. Al exiliado líder de la rebelión palestina, el muftí de Jerusalén, se le proporcionó refugio en Bagdad, dejándole buscar apoyo para la cuestión palestina y la causa panárabe. Nuri Said trató de convencerlo para que apoyara el Libro Blanco de 1939 –lo que ningún político iraquí podía hacer en público sin la aprobación previa del muftí– pero la posición de este último era que el Libro Blanco era inadecuado, pues no se comprometía con una independencia inmediata. Aunque tal posición puede no haber sido una política práctica en tiempos de guerra, sus preocupaciones sobre un posible abandono del Libro Blanco por Gran Bretaña resultaron justificadas.

En abril de 1941, los políticos probritánicos en Bagdad abandonaron la ciudad y se instauró un nuevo gobierno de marcado sabor nacionalista bajo el liderazgo de Rachid Alí Kailani. En respuesta a la determinación de Gran Bretaña de derrocarlo, este pidió ayuda a las potencias del Eje y a la Unión Soviética, pero le brindaron muy poca las primeras, y de la segunda no obtuvo respuesta. Dos meses más tarde, los británicos habían vuelto a tomar Irak y Nuri Said había regresado al poder junto con otros políticos probritánicos, mientras Kailani y el muftí se apresuraban a exiliarse.

Cuando Italia invadió Egipto en el verano de 1940, algunos ministros egipcios pretendieron declararle la guerra, pero el gobierno aceptó que la agresión italiana solo estaba dirigida contra la presencia británica en el país. El joven rey de Egipto, Faruk, se hallaba entonces al inicio de su reinado y gozaba de cierta popularidad. Al contrario que la mayoría de sus súbditos, no era hostil por instinto hacia la ocupación británica y valoraba la protección que le proporcionaba, aunque se quejaba de la prepotencia de los ocupantes. Por las mismas razones, sin embargo, una ocupación italiana o alemana probablemente no le hubiera parecido peor. Su política era mantener la neutralidad de Egipto, aunque Gran Bretaña sospechaba que tanto él como muchos de sus principales políticos tendían a simpatizar con el Eje.

El 4 de febrero de 1942, la embajada británica dio un eficaz golpe de estado. El Afrika Korps de Rommel estaba haciendo retroceder a los británicos en el desierto occidental, y había manifestaciones en las calles de El Cairo con gritos de "¡Adelante, Rommel! ¡Viva Rommel!". Se temía que Faruk tratara de jugar en los dos bandos, así que las tropas británicas rodearon su palacio, obligándolo a nombrar como primer ministro al líder del partido Wafd, Nahas Pashá. Gran Bretaña quería un gobierno que pudiera dirigir Egipto de manera efectiva y a la vez resultar políticamente fiable. El hecho de que a Nahas lo acompañara cierta fama de corrupto les tenía sin cuidado.

Si se quisiera justificar el golpe con la excusa de que Gran Bretaña actuaba bajo la presión de

las condiciones de guerra, se podría replicar que fue la ocupación británica lo que atrajo ambas guerras mundiales hasta Egipto. Quizá Mussolini habría invadido Egipto, incluso sin la presencia británica –como hizo con Grecia–, pero un Egipto verdaderamente independiente se hubiera defendido y solicitado ayuda de potencias amigas, como también hizo Grecia. El hecho es que el ejército egipcio no estaba equipado para repeler a un invasor europeo, y el gobierno egipcio no veía razones para combatir en nombre de Gran Bretaña. Tras el tratado de 1936, Gran Bretaña aún retenía un control considerable sobre las fuerzas armadas egipcias, y no le convenía que estas últimas se fortalecieran demasiado. Parte de la responsabilidad por la manifiesta incapacidad del ejército egipcio en la campaña palestina de 1948-1949 recae también sobre los hombros británicos.

El proceder de Gran Bretaña ejemplifica todos los problemas de su relación con Egipto. Muchos funcionarios británicos de alto nivel en la región estaban en contra del golpe. Russell Pashá, el expatriado que dirigía la policía egipcia, ni siquiera había sido informado de antemano sobre los planes de la embajada. En su opinión, la acción había echado por la borda el arduo trabajo de gente como él en pos de ganar la confianza egipcia.[3] Los acontecimientos acabarían con el prestigio de Faruk y comprometerían al Wafd a ojos de los egipcios, acercando aún más los días finales del control británico sobre ese país.

Gran Bretaña todavía tenía amigos influyentes en la región, como Nuri Said en Irak y el rey Abdalá I en Jordania. Sin embargo, las monarquías iraquí y jordana necesitarían demostrar su entusiasmo por las aspiraciones nacionalistas árabes si deseaban sobrevivir. La tensión se disparó en 1943, cuando Siria y el Líbano informaron a Francia de que dejaban de reconocer su mandato. Tres años después cuando, a pesar de la reticencia francesa a admitir el final de su aventura oriental, sus tropas finalmente tuvieron que desocupar los dos países –llegando incluso a bombardear Damasco en un arranque de despecho–, lo hicieron sin conseguir tratados que establecieran relaciones especiales con ninguno de esos estados. Ahora lo mínimo que esperaba la población de otras naciones árabes de sus políticos era que lograran hacer lo mismo.

Egipto reclamaba para sí la posición de líder natural del mundo árabe. Su población casi igualaba la del conjunto de los países arábigo parlantes más al este, y su élite se veía a sí misma como encarnación de la modernidad y el progreso para los estados árabes hermanos. Profesores, doctores, ingenieros y abogados egipcios viajaban con orgullo a todos los rincones del mundo árabe para fundar nuevas instituciones y educar a los profesionales de cada lugar. Las credenciales de El Cairo para convertirse en el centro del mundo árabe eran impecables, siendo su ciudad más grande, y una de las principales sedes de la erudición musulmana durante casi mil años. Egipto también tenía un estado fuerte y centralizado, y había existido como entidad política desde que los faraones unificaran los reinos del Alto y el Bajo Egipto.

Su rival principal era Irak. Bagdad podía alegar que superaba a El Cairo en importancia en la historia del islam y en los días de gloria de la civilización árabe, pero nada quedaba, sino unos pocos restos, de la que fuera la ciudad de oro de los abasíes. Era un lugar atrasado en comparación con El Cairo o Alejandría. El país carecía de la sofisticación de Egipto, y además estaba mucho menos poblado. Tenía, sin embargo, una ventaja: existía un sentimiento bastante generalizado de que las provincias otomanas que ahora constituían las entidades separadas de Siria, Palestina, el Líbano y Jordania nunca debían haber sido divididas, sino haber formado una confederación con Irak, o establecido vínculos aún más cercanos. En un momento dado, Siria fue gobernada brevemente por Faisal, quien después se convertiría en rey de Irak, y no existía una frontera natural entre ambos países.

Jordania había sido parte del fugaz reino de Faisal en Siria. El rey Abdalá de Jordania contaba con el mejor ejército del mundo árabe al mando del general Glubb, su capaz y experimentado comandante británico. Si los hachemíes lograran unificar las provincias que Turquía había perdido en 1918, el reino resultante no solo podría medirse con Egipto, sino que sus credenciales para proporcionar un rey al mundo árabe serían infinitamente mejores que las de Faruk en Egipto. Al contrario que este último, al que muchos de sus compatriotas consideraban turco, y para quien el árabe era su segundo o tercer idioma, los hachemíes no eran solo árabes, sino descendientes del profeta.

Pero no sería fácil unificar estas áreas bajo un monarca hachemí o en una confederación de reinos hachemíes. Aunque Gran Bretaña veía con beneplácito la posibilidad de que Jordania desempeñara algún papel en Palestina una vez que el mandato llegara a su fin, no sucedía lo mismo con los designios jordanos respecto a Siria, que eran casi anatema para los demás estados árabes. Irak también aspiraba a una unión con Siria y se oponía a las ambiciones del rey Abdalá. Arabia Saudí no era todavía un elemento importante. Su fusión como país databa de solo unos veinte años atrás, y las largas distancias entre sus principales provincias, junto con la carencia casi total de infraestructuras modernas, hacían que muchos observadores consideraran que el reino no sobreviviría a la muerte de Ibn Saud, el hombre a cuyas conquistas debía su existencia. Los hachemíes se resentían de la pérdida de La Meca y Medina, lo que volvía precaria su relación con las familias reales de Jordania e Irak, y convertía a Arabia Saudí en un aliado natural de Egipto.

La llamada Liga de Estados Árabes se creó durante los últimos meses de la guerra con el respaldo de Gran Bretaña. Estaba formada por estados considerados independientes: Egipto, Irak, Arabia Saudí, Siria, Jordania, el Líbano y Yemen. A ella fueron invitados también representantes de Palestina, y los restantes países árabes podían incorporarse cuando lograran la independencia. La fundación de la Liga venía a refrendar las unidades políticas y las fronteras creadas con la implementación del sistema de mandatos. Su constitución fue solo un acuerdo de cooperación entre los estados árabes, no una carta para su unificación.

II

Así estaba el mundo árabe, o al menos los países árabes independientes, al terminar la Segunda Guerra Mundial. Los gobiernos árabes, desunidos y conspirando unos contra otros aun cuando soñaban con unir a sus pueblos, no lograban lidiar eficazmente con el reto más importante que tenían ante sí: el fin del mandato palestino y la creación de Israel. Concebían su causa como una causa moral, y, como veremos más adelante, la historia demuestra que tenían toda la razón. Sin embargo, las estrategias que escogieron para materializar su apoyo a esta causa fueron miopes y egoístas. Más que cualquier otro factor, el conflicto palestino ha sido la causa principal del distanciamiento entre occidente y el mundo árabe –incluyendo a muchos musulmanes no árabes–, de manera que para entender las causas de este fenómeno es necesario hacer un análisis mucho más profundo del final del mandato palestino que el que se haga sobre otros mandatos. En todo caso, y con independencia de la culpa que pueda recaer sobre los hombros de los gobernantes árabes por su corta visión –y sobre los hombros del electorado árabe, cuya presión llevó a muchos gobiernos a seguir caminos que otros más prudentes no habrían escogido–, hay que subrayar un hecho importante. Los gobernantes árabes no fueron los autores del problema con el que tuvieron que lidiar. Los principales culpables fueron actores no árabes.

La cuestión palestina se convirtió en el principal problema árabe de los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. El Holocausto encendió en los judíos una ira visceral que los sionistas aprovecharon para su causa, igual que la creciente simpatía hacia su proyecto en todo el mundo, particularmente en Estados Unidos. Desgraciadamente, esta simpatía hacia el sionismo encajaba muy bien con la reticencia de Estados Unidos y muchas otras naciones hacia la inmigración judía en sus respectivos países. Algunos supervivientes del Holocausto que no eran inicialmente sionistas veían en esa nueva vida en Palestina una alternativa preferible al regreso a un hogar destruido, entre vecinos que quizá les habían delatado o no habían movido un dedo para ayudarlos. Los sionistas lucharon contra el deseo de los refugiados de establecer sus hogares en otro lugar. Bajo estas circunstancias, es sorprendente que solo trescientos mil judíos emigraran a Palestina en este periodo: solo el 10% de los judíos de toda Europa.

El muftí de Jerusalén era persona non grata para las autoridades británicas, y no pudo regresar a Palestina mientras duró el mandato. Después de huir de Irak en 1941 llegó a Berlín, donde trató de lograr un compromiso alemán a favor de la independencia árabe. Hizo cuanto pudo por disuadir a Alemania y sus aliados de permitir la emigración de su población judía. En los últimos años de la guerra insistió en que los judíos fueran deportados a Polonia, a pesar de estar al tanto del genocidio nazi. Es muy probable que sus acciones contribuyeran a que aumentara el número de víctimas del Holocausto, y su prominencia como el líder palestino más conocido no ayudó precisamente a su pueblo ante la opinión pública occidental o judía.

En octubre de 1945 se desataron el terrorismo y el sabotaje sionistas, obligando a Gran Bretaña a abandonar su compromiso a favor de la independencia de Palestina como estado unitario. Bevin, el secretario de Estado para las Colonias, se hallaba entre la espada y la pared. Por un lado, los árabes exigían que se pusiera fin a la inmigración judía, exigencia que él rechazaba, aunque también admitía que “se deben tomar medidas para evitar que el país se vea inundado de inmigrantes judíos”. Sabía que si se establecía un estado judío, este no aceptaría como definitivas las líneas de partición y que con el tiempo intentaría expandirlas. Escribió, proféticamente: “El irredentismo judío puede que aparezca de aquí a un tiempo, pero el irredentismo árabe ya está aquí. Por consiguiente, la existencia de un estado judío podría llegar a ser una fuente constante de desórdenes en Oriente Próximo.”[4]

Mantener el orden en Palestina ahora requería la presencia de un gigantesco ejército de reclutas que odiaban la labor de mantener separadas a las dos comunidades, soportando insultos –y cosas peores– de ambas partes. Una de sus tareas más desagradables era conducir a los inmigrantes judíos ilegales, muchos de ellos víctimas enfermas y desnutridas de los campos de concentración nazis, hacia los barcos que los devolverían a Europa. Al mismo tiempo, el ejército y la administración civil sufrían bajas a manos de la Haganá y otros grupos sionistas. Al final, la moral británica se desplomó. Palestina se había convertido en una pesadilla diplomática, un costoso compromiso que Gran Bretaña ya no podía honrar. En febrero de 1947, Gran Bretaña decidió terminar su mandato, poniendo la cuestión palestina en manos de las Naciones Unidas.

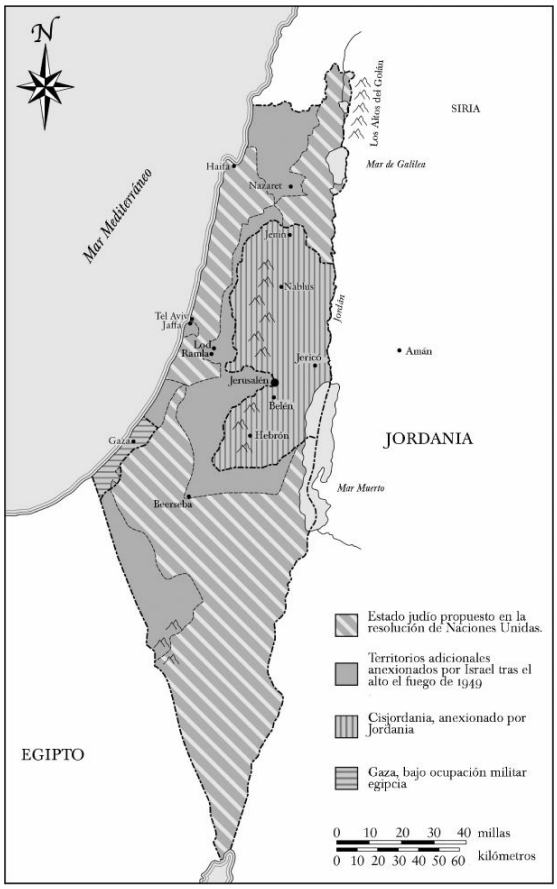
Los sionistas presionaron a favor de la partición del país. Una resolución recomendándola quedó aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 29 de noviembre de 1947, cuando Estados Unidos y la Unión Soviética, adoptando por una vez una postura común, se unieron a la mayoría para votar a favor de la propuesta. La resolución sobre la partición estableció dos estados, uno árabe y otro judío, que estarían económica y políticamente entrelazados, así como una zona internacional separada para Jerusalén y Belén. La Liga Árabe no aceptó la resolución y exigió un estado unitario en el que los judíos tendrían los derechos específicos de una minoría.

El mapa de las dos entidades propuestas se ha comparado en ocasiones con el dibujo de dos serpientes luchando.[5] La población judía constituía a lo sumo el 33% de los habitantes del mandato, incluyendo a los inmigrantes judíos recién llegados que aún no reunían los requisitos para la ciudadanía palestina.[6] No obstante, al estado judío se le otorgó el 57% del área terrestre y el 84% de las tierras cultivables, a pesar de que la mayor parte de ese 84% estaba en manos privadas árabes. Al menos el 40% de los habitantes del estado judío propuesto serían musulmanes árabes y cristianos, y puede que incluso constituyeran la mayoría, pues las cifras oficiales no incluían a la población beduina.[7] La partición concebía los estados judíos y árabes como hermanos siameses, unidos permanentemente por la cadera y compartiendo la mayoría de sus órganos vitales. No era una solución factible, y provocó inevitablemente la guerra. En los últimos tiempos, algunas voces se han alzado para denunciar dicha solución como "impracticable, muy probablemente ilegal, transgresora de la Carta de la Sociedad de Naciones, del mandato y de la Carta de la ONU, obviamente injusta para con los árabes, y en última instancia imposible de hacer cumplir".[8]

El estado judío no podía llegar a existir sino usando la fuerza de las armas para controlar las áreas que le fueron asignadas; no podía ser viable a menos que usara la violencia para apoderarse de una parte significativa de los territorios asignados al estado árabe. La guerra subsiguiente fue, como lo expresó concisamente Benny Morris: "el resultado casi inevitable de más de siglo y medio de fricción entre árabes y judíos y del conflicto que se inició […] a principios de la década de 1880 con la llegada de los primeros inmigrantes judíos provenientes de la Europa oriental".[9]

El plan no era un documento legal autorizando la existencia de Israel y entregándole el territorio asignado para el estado judío. Lo que ocurrió en realidad, visto a través del prisma del derecho internacional, fue lo siguiente: Gran Bretaña renunció al mandato palestino, dejando una especie de vacío en el territorio que este ocupaba, aunque confiriéndole la soberanía a la población (tanto árabe como judía) de Palestina. La resolución de la ONU era una recomendación sobre la partición del territorio, pero solo eso. Como escribiera Gerald Fitzmaurice, uno de los juristas internacionales más prestigiosos de su generación y en ese momento el principal consejero legal del ministerio de Relaciones Exteriores de Gran Bretaña, en un documento destinado a la delegación británica ante las Naciones Unidas:

> Si los judíos reclaman el derecho de establecer un estado dentro de las fronteras de las áreas judías definidas por la resolución de las Naciones Unidas del 29 de noviembre y los árabes reclaman el derecho de establecer un estado que ocupe toda el área de Palestina, no hay ningún basamento legal para decidir a favor o en contra de ninguna de las dos posiciones.[10]



La partición de Palestina y las líneas del armisticio de 1949.

Solo se proclamó el estado judío, pero al establecerlo no se siguieron los procedimientos previstos en el plan, que incluían la creación de una comisión a la cual Gran Bretaña, como mandatario saliente, le transferiría gradualmente la administración de Palestina, y que proporcionaría una "dirección general" para las actividades de "los consejos de gobierno provisionales tanto árabes como judíos". Las responsabilidades de la comisión incluirían además el "tomar medidas para delimitar las fronteras entre los estados árabe y judío y la ciudad de Jerusalén", lo que se haría "de conformidad con las líneas generales de las recomendaciones de la Asamblea General sobre la partición de Palestina", pero modificando las demarcaciones establecidas en el plan para evitar la división de las aldeas "a no ser que razones de peso lo hicieran necesario". Nada de esto ocurrió, lo que por lo demás habría sido imposible dada la anarquía que la decisión de terminar el mandato desató en Palestina. La única forma en que Israel podía llegar a existir era mediante el uso de la fuerza, en contra de la voluntad mayoritaria de la población de la Palestina de entonces.

Al llegar la noticia de la resolución sobre la partición, unas fuerzas irregulares palestinas intentaron asediar los asentamientos sionistas e interrumpir sus comunicaciones, esencialmente tratando de reavivar la rebelión de la década de 1930. Concentraron sus ataques en el camino entre Tel Aviv y Jerusalén, aunque la violencia tuvo carácter sobre todo local, alrededor de los asentamientos. Los palestinos tenían un líder competente y carismático, Abd al Qadir al Husaini, quien logró cerrar temporalmente la carretera de Jerusalén al tráfico sionista, pero las fuerzas palestinas no estaban entrenadas y raras veces coordinaban sus acciones entre sí.

En la primavera de 1948, con el mandato llegando a su fin, la Haganá y otras milicias

sionistas emprendieron una ofensiva sistemática contra la cual las tropas irregulares y los voluntarios palestinos de otros países árabes nada pudieron hacer. La estrategia sionista era asegurar las áreas asignadas al estado judío en el plan de la partición, todos los asentamientos sionistas en el resto del país y las rutas de comunicación entre ellos. Esto implicó limpiar zonas del país asignadas tanto al estado árabe como al judío de elementos potencialmente hostiles expulsando a la población musulmana árabe y cristiana de muchas áreas urbanas y aldeas. Incluso en los casos en que dicha población huía voluntariamente, la razón de su huida era el temor a una guerra ya inevitable. Igual que los evacuados de las ciudades británicas durante la Segunda Guerra Mundial, esperaban volver tan pronto como pasara el peligro, pero en ese mes de junio Ben Gurión le comunicó al gabinete del nuevo estado de Israel que el regreso de los refugiados expulsados antes de su proclamación se tenía que "evitar a toda costa".[11] Cuando los enfrentamientos finalmente terminaron con treguas negociadas separadamente entre Israel y cada uno de sus vecinos en 1949, unos setecientos cincuenta mil palestinos se habían convertido en refugiados.

Si no se hubiera eliminado a la inmensa mayoría de los residentes árabes en las aldeas del corredor de Jerusalén y a algunas ciudades como Haifa y Jaffa, el estado judío nunca habría llegado a existir. La resistencia palestina autóctona se desplomó por culpa de las operaciones de la Haganá, aunque la muerte de Abd al Qadir al Husaini en el campo de batalla también influyó.

Inicialmente, la Liga Árabe solo había decidido armar y financiar a los palestinos, pero esta política cambió bajo el impacto del desplome y la fuga de la población. Todavía el 26 de abril, el ministro de Relaciones Exteriores de Egipto aún anunciaba que su país no enviaría tropas regulares.[12] Sin embargo, a medida que el temor a las milicias sionistas se extendía entre los árabes palestinos y las noticias de las atrocidades sionistas –reales e imaginarias– llegaban a las capitales árabes, se produjo un estallido público de ira. Los gobiernos comenzaron a temer su propia caída si no reaccionaban a los acontecimientos. Las acciones sionistas durante el periodo previo al fin del mandato fueron tales que les dieron a los estados árabes plena justificación para lo que hoy sería descrito como una intervención humanitaria. Sin embargo, aunque los estados árabes llegaron a enviar cuerpos expedicionarios organizados a toda prisa, lo hicieron con objetivos distintos y a menudo contradictorios.

Durante los últimos días del mandato, los sionistas habían tratado de asegurar la neutralidad de Jordania. En un momento dado llegaron a un entendimiento con el rey Abdalá según el cual este enviaría su ejército a Palestina para ocupar aquellas áreas asignadas a los palestinos –que él incorporaría a su reino–, pero no para luchar contra el estado sionista. Tanto Abdalá como los sionistas veían al muftí y al movimiento nacionalista palestino como su principal enemigo, y, por tanto, tenían intereses en común. Pero las conversaciones eran tentativas y superficiales y lo que pudo haberse acordado en principio dejó de ser relevante con el curso de los acontecimientos sobre el terreno. Las conversaciones aún no habían resuelto lo que sucedería en Jerusalén y la zona circundante, que según el plan de partición sería zona internacional.

El mandato terminó el 14 de mayo y Ben Gurión leyó en voz alta la proclamación de la independencia de Israel como estado soberano en Tel Aviv, cuidándose de decir nada que pudiera acotar el alcance de sus límites territoriales. A los israelíes les gustaba pensar en el área del mandato como una tierra históricamente judía que ahora ellos reclamaban. Desde su punto de vista, los ejércitos árabes que entraban en Palestina estaban "invadiendo" tierra israelí. En varias ocasiones Ben Gurión había hablado de conquistar el territorio que va hasta el río Litani en el sur del Líbano[13] y de continuar la guerra hasta que Shjém (Nablus) fuera conquistada.[14] Asimismo,

había hecho patente su deseo de que cuando Galilea central (otorgada al estado árabe en el plan de partición) cayera en manos de Israel, estuviera "vaciada de árabes".[15] Cuando llegó el momento, efectivamente, sus soldados se aseguraron de que estuviera casi vacía, igual que habían hecho en muchas otras áreas. Las primeras decisiones relativas al establecimiento de asentamientos judíos en tierras otorgadas al estado árabe se tomaron ya en julio de 1948, que también fue, coincidentemente, el mes de la entrada de los primeros colonos judíos en la recién capturada Jaffa.

Los avances israelíes en Jerusalén y las operaciones para garantizar su acceso a la ciudad a través del territorio otorgado a los palestinos obligaron a la Legión Árabe de Jordania a entrar en combate. Ya era demasiado tarde para evitar que el ejército israelí y las milicias sionistas tomaran las áreas mixtas y árabes de Jerusalén oeste, pero llegó justo a tiempo para detener su avance hacia el oriente de la ciudad. De paso, y utilizando el muro de la ciudad como su línea de defensa, sitió y capturó el barrio judío en la ciudad antigua, una de las pocas áreas judías que cayeron en manos árabes durante el conflicto. El pequeño ejército de Glubb era el único que los israelíes respetaban y temían. Hacia el final de las hostilidades, Glubb había asegurado para Jordania lo que hoy se conoce como Cisjordania, así como Jerusalén oriental.

La Legión Árabe nunca atacó las áreas otorgadas al estado judío, permaneciendo en el territorio montañoso de Judea y Samaria, fácilmente defendible. Era demasiado pequeña como para intentar seriamente proteger áreas de la llanura costera tales como los pueblos de Ramla y Lod de los israelíes, quienes expulsaron despiadadamente a sus habitantes. Durante las negociaciones para el alto el fuego al final de las hostilidades, los israelíes utilizaron la amenaza de la fuerza para ocupar algunas áreas adicionales al norte, que habían sido tomadas por el cuerpo expedicionario iraquí. Jordania no tuvo más alternativa que aceptar.

En Egipto se habían alzado voces sabias aconsejando no involucrarse en la guerra. Los Hermanos Musulmanes enviaron a sus voluntarios, pero el ejército no estaba en condiciones de pelear en un conflicto de ese tipo, aun cuando para la mayoría de egipcios los sionistas eran poco menos que pandillas de criminales dedicados a aterrorizar a la población autóctona. No veían en Israel ni siquiera una entidad a la que pudieran declarar la guerra.[16] Sin embargo, cuando se hizo evidente para Egipto que estaba en guerra con un estado soberano que además iba ganando, el gobierno egipcio actuó pragmáticamente. Durante una tregua, comenzó a tantear el terreno con ofertas de paz,[17] sugiriendo que podría reconocer de facto el estado de Israel si este último permitía a Egipto anexionarse el desierto de Néguev, ocupado en esos momentos por tropas egipcias. Pero Ben Gurión, el primer ministro israelí, rechazó la propuesta de plano, pues quería el Néguev para su país. El área había sido otorgada al estado judío en el plan de partición, aunque los árabes constituían la inmensa mayoría de su población, y a pesar de que Israel ya había ocupado extensas áreas originalmente destinadas al estado árabe. Ben Gurión rompió la tregua y pasó a la ofensiva, y para cuando cesaron las hostilidades Israel ya ocupaba todo el Néguev junto con parte del territorio egipcio en la península del Sinaí, si bien retrocedió hasta la frontera internacional bajo la presión de los estadounidenses y los británicos. El armisticio le permitió retener el Néguev, pero la Franja de Gaza permaneció en manos egipcias. Egipto continuó insistiendo para lograr concesiones territoriales importantes de Israel en el Néguev y la repatriación de los refugiados palestinos a cambio de un pacto de no agresión,[18] pero no iba a lograrlo.

El pequeño cuerpo expedicionario de Siria nunca se adentró mucho en el territorio del antiguo mandato. En el transcurso de las negociaciones para el armisticio, el gobierno de Husni Zaim le

ofreció a Israel un tratado de paz según el cual acogería a trescientos mil refugiados palestinos, asumiendo la mitad del total, y tres veces la cantidad de los que habían huido a Siria durante la contienda. Tanto era el odio que prevalecía entre la población siria contra los sionistas, que es poco probable que Zaim lograra persuadir a su propio país para firmar el tratado, aunque nunca sabremos qué habría sucedido, pues Ben Gurión no lo aceptó. Al final, con el armisticio los sirios se retiraron de las escasas posiciones que habían ocupado en el territorio del antiguo mandato, y que quedarían desmilitarizadas aunque seguirían bajo su control civil. Tres semanas después del armisticio, Zaim resultó muerto en una acción golpista no relacionada con su oferta de paz. Había sido jefe del Estado Mayor y tomado el poder apenas unos meses antes. El papel del ejército como factor cardinal en la política de los estados árabes se estaba extendiendo más allá de Irak.

Al principio, los israelíes andaban escasos de armamento y equipos militares, aunque estaban mucho mejor pertrechados que los árabes palestinos y otros cuerpos irregulares árabes. Cuando los estados árabes intervinieron después de la proclamación del estado de Israel, el balance en cuanto a recursos militares favoreció inicialmente a sus ejércitos, pero esta situación cambió rápidamente. Los sionistas tenían contactos en Europa que les permitieron burlar el embargo internacional de armamento impuesto por las Naciones Unidas a todos los beligerantes, y habían firmado ya su primer contrato para la compra de pertrechos con proveedores checos en enero de 1948.[19] Los estados árabes no tenían esa posibilidad. En general, estaban obligados a recurrir a Gran Bretaña como proveedor único, pero se encontraron con que los británicos respetaban escrupulosamente el embargo.

En ninguna de las etapas del conflicto las fuerzas árabes, ni siquiera consideradas en su totalidad, disfrutaron de superioridad numérica. Los israelíes tenían además la ventaja de disponer de líneas internas, y no necesitaron defenderse del ataque simultáneo de los ejércitos árabes, sino que se enfrentaron a ellos sucesivamente. En retrospectiva, el resultado final del conflicto no podía ser otro. Si no hubiese sido por el temor a las presiones diplomáticas o incluso a una intervención militar británica, así como por la reticencia a destruir su relación con el rey Abdalá, los israelíes hubieran invadido toda Cisjordania hacia el final del conflicto. Seis mil israelíes murieron en la contienda, casi el uno por ciento de la población judía del nuevo estado. Se desconoce el número de bajas árabes, pero puede asumirse que fue mucho mayor.

Victor Kattan, un especialista anglo-palestino, recientemente llamó la atención sobre el hecho de que en muchos libros de texto sobre derecho internacional del mundo angloparlante se duda en examinar la legalidad de la creación del estado de Israel.[20] Es un fenómeno desconcertante, teniendo en cuenta lo interesante e inusual del caso para cualquier estudioso. Se percibe cierto temor que ha llevado a muchos profesores distinguidos y eruditos a pasar por alto la cuestión en lugar de discutirla, y Kattan demuestra que incluso a veces se les ha disuadido activamente de hacerlo. Para existir conforme al derecho internacional, Israel –como cualquier otro nuevo estado– tenía que cumplir los cuatro requisitos establecidos en la definición de un estado soberano según la Convención de Montevideo de 1933: tener una población, un gobierno, un territorio determinado (aunque su extensión no estuviera pefectamente definida) y la capacidad de relacionarse con otros estados. Los historiadores pueden discutir hasta la saciedad sobre el momento preciso en que Israel reunió los cuatro requisitos, pero la posición inicial de Egipto en mayo de 1948, según la cual Israel no constituía una entidad a la que pudiera declarársele la guerra, era totalmente razonable. Por supuesto, hoy nadie pondría seriamente en duda que hace mucho tiempo que Israel cumplió con los cuatro requisitos, aun cuando al surgir contrajera obligaciones con los palestinos musulmanes y cristianos afectados negativamente por su

nacimiento.

Las fronteras del territorio soberano de Israel también son fuente de controversia. En el momento de la resolución sobre la partición, el derecho internacional había ilegalizado la adquisición de nuevos territorios mediante la guerra. Aunque, como ya se ha dicho, Ben Gurión tuvo el cuidado de no imponer límites al territorio del nuevo estado cuando proclamó su independencia, los representantes sionistas en Estados Unidos dieron la impresión de que Israel no pretendía apoderarse de las tierras otorgadas por el plan de partición al propuesto estado árabe.[21] Quizá por ello no fue hasta 1964 que Estados Unidos reconoció la soberanía israelí sobre el territorio conquistado antes del armisticio de 1949.[22] El derecho israelí a ese territorio ya no está seriamente en disputa, pero esas líneas del armisticio, más allá de los hechos sobre el terreno, aún trazan una invisible barrera legal a la expansión unilateral de Israel más allá de sus límites.

Edward Said ha apuntado que las respectivas versiones de la historia de palestinos e israelíes debieran enseñarse en contrapunto, sujetas a la obvia salvedad de que es importante evitar la equivocación moral de juzgar las afirmaciones de un bando tan válidas como las del otro. Sea como fuere, los acontecimientos de 1947 a 1949 traumatizaron tanto a palestinos como a israelíes, abriendo heridas que no han sanado hasta el día de hoy. La más profunda es la falta de confianza en el otro. La relación entre árabes y judíos, como se pudo observar en el capítulo IV, venía deteriorándose desde décadas antes; los eventos de entonces solo la empeoraron. Desde el inicio, Israel se percibió a sí misma como una nación con un propósito moral, y con orgullo se refiere al conflicto armado que la vio nacer como su "guerra de independencia". Este propósito moral contaba con el apoyo entusiasta de muchos en occidente, pero era recibido con incredulidad e indignación por los árabes, cuya experiencia del estado judío era la de un depredador frío, calculador e inmisericorde.

En contraste brutal y sucinto con el nombre dado por Israel al conflicto, los palestinos simplemente lo llaman el *Nakba*, "el desastre" o "la calamidad". Su impacto ha sido totalmente desproporcionado con la población y el área, relativamente pequeñas, que el conflicto involucró. Es una mancha que ronda el inconsciente occidental como la "mancha maldita" que la sonámbula lady Macbeth no lograba eliminar. Para los árabes, la causa palestina se ha convertido en una lucha simbólica contra la opresión, en la que occidente ha utilizado su poder para evitar que se haga justicia, o al menos, para consentir a sabiendas que se les niegue.

Este libro trata sobre la historia de los árabes, no la de Israel, y, por tanto, solo toca las consecuencias del proyecto sionista y la creación de Israel en la medida en que afectaron a los árabes. No obstante, para comprender ese impacto también es necesario ser conscientes del trauma israelí, que generó un temor y una demonización de los árabes cuyas raíces ya se percibían en actitudes como las del editorial del *Jewish Chronicle* de diciembre de 1921 que se cita en el capítulo IV. No hay necesidad de repetir aquí los hechos del Holocausto. La esencia del trauma de los judíos en Palestina, que en el periodo de 1947 a 1949 provenían en su mayoría de Europa, era el temor a ser aniquilados en la guerra que su propio apoyo a la partición había hecho inevitable. El conflicto fue duro y, sin embargo, inicialmente muchos israelíes pensaban, aterrorizados, que sería peor. No podían saber de antemano con cuánta rapidez se desplomaría la resistencia palestina, ni que los ejércitos árabes que entrarían en Palestina estaban mal preparados y sufrían una absoluta descoordinación, y que con el avance del conflicto padecerían carencias de suministros y pertrechos. El mito del David israelí contra el Goliat árabe aún persiste en Israel y occidente. Como ha escrito Avi Shlaim: "Es precisamente por lo mucho que esta versión se corresponde con la experiencia y las percepciones personales de los israelíes que

vivieron la guerra de 1948 por lo que ha resultado tan difícil modificarla y cambiarla".[23]

Los historiadores saben que determinados líderes árabes al principio dieron muestras de flexibilidad con respecto a Israel en el periodo que siguió a su "guerra de independencia" gracias, sobre todo, a la apertura por el gobierno israelí de los archivos nacionales del periodo. El acceso a los de los estados árabes aigue restringido, pero la verdad es que el nuevo estado israelí no necesitaba la paz. Se sentía militarmente seguro, y sus líderes soñarían repetidamente durante décadas con la conquista de nuevas tierras árabes cada vez que surgiera una oportunidad. Ben Gurión consideraba que el paso del tiempo fortalecería su posición con respecto a tres puntos decisivos: la consolidación de su autoridad sobre aquellas áreas conquistadas durante el conflicto, que habían sido otorgadas inicialmente al propuesto estado árabe; la pretensión de que las zonas de Jerusalén bajo su control (que constituían la mayor parte de su área urbana, aun cuando no incluían la ciudad antigua con sus lugares sagrados) fuesen reconocidas por la comunidad internacional como parte de su territorio y como su ciudad capital; y la clausura de cualquier programa realista de retorno de los refugiados árabes a sus hogares. Hasta hoy, la comunidad internacional no acepta que Israel tenga soberanía *de jure* sobre las áreas de Jerusalén ocupadas en 1948, y la situación de los refugiados palestinos sigue sin resolverse.

En los años posteriores a la creación de Israel, muchos refugiados palestinos regresaron colándose por las líneas establecidas por el armisticio. Además de aquellos que trataban de retornar a sus hogares, estaban los hambrientos que cruzaban las líneas en busca de comida, para trabajar sus viejas tierras, o para robarles a los colonos que las usurpaban. Los campos pertenecientes a muchas aldeas palestinas del lado jordano de la línea del armisticio ahora estaban en el lado israelí, y era natural que los aldeanos regresaran para recoger su cosecha. Aproximadamente una de cada cinco aldeas en Cisjordania perdió parte de sus tierras –a veces todas– por la ocupación israelí.[24] Con el tiempo, aumentaría el número de los que regresaban solo para vengarse.

En 1949 ya estaba claro que el problema de los refugiados palestinos no iba a tener solución a corto plazo. La Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA) se creó sobre bases temporales, con un mandato que ha sido renovado periódicamente. La agencia mantiene campos de refugiados en Jordania, el Líbano, Siria, Cisjordania y Gaza, ofreciéndoles educación y apoyo. Sus objetivos, sin embargo, no han pasado por trabajar en la búsqueda de soluciones a largo plazo para la difícil situación de los refugiados. Todos los intentos de negociación para resolverla han fracasado.

Los refugiados en Cisjordania y la Franja de Gaza, por entonces bajo control egipcio, caerían bajo ocupación israelí en 1967, y así han permanecido desde entonces. A pesar de que Israel no admite tener deber legal o moral alguno para con ellos (u otros refugiados palestinos), no pierden la esperanza de regresar a sus hogares, sueño que se hace cada vez menos realista con el paso de los años. Los que alcanzaron Jordania gozan de todos los derechos de la ciudadanía jordana, aunque al país, con sus escasos recursos económicos, le haya sido difícil dar abasto. Los refugiados y sus descendientes ahora constituyen la mayoría de la población del reino, pero su élite desconfía de ellos, y a menudo los excluye de los cargos importantes. A los que huyeron hacia Siria y el Líbano no les fue otorgada la ciudadanía, pero se les permitió participar en determinadas actividades económicas. Los refugiados en Siria están menos integrados que los de Jordania, pero tienen más oportunidades que los que están en el Líbano, y disfrutan de los mismos derechos y deberes (incluyendo el servicio militar) que los restantes ciudadanos del país. Hoy los campos de refugiados ya forman parte de los barrios periféricos de las ciudades en cuyas afueras originalmente levantaron sus tiendas de campaña. Algunos de los campamentos en el

Líbano se han convertido en sinónimo de miseria. Por otro lado, antes de la desintegración de Siria –de 2011 en adelante– el campo palestino de refugiados de Yarmuk en Damasco era un área relativamente próspera de la ciudad y ciertamente no una barriada.

Después de la creación del estado de Israel, muchos sionistas pretendieron extender aún más sus fronteras. Sin embargo, Ben Gurión era consciente del riesgo implícito de ocupar territorios cuya población árabe no tenía intenciones de moverse de allí, como había sucedido con algunas áreas cisjordanas tomadas por Israel a cambio de acceder a un alto el fuego con Jordania. El rey Abdalá fue asesinado por un palestino en 1951, y aunque su monarquía sobrevivió, el asesinato puso fin a las negociaciones secretas que estaba celebrando con Israel, haciendo que Ben Gurión soñara con la conquista de Cisjordania o del Sinaí, que tenía la ventaja de no contar con una población autóctona sustancial. Pero no hizo nada. Por el momento, aumentar la población judía del estado era más importante que incrementar su territorio.

III

La tragedia de Palestina a finales de la década de 1940 puso a las poblaciones judías de los restantes países árabes en una posición muy peligrosa. Desde el advenimiento del islam en el siglo VII, el mundo árabe se había caracterizado por un precario multiculturalismo. Musulmanes, cristianos y judíos congeniaban sin muchos problemas, pero íntimamente seguían divididos, situación que solo empeoraría con el tiempo. Sus respectivas comunidades vivían a menudo en mundos autónomos que apenas interactuaban, aunque no debe olvidarse que los musulmanes disponían de un poder coercitivo por lo general vedado a los otros dos grupos.

La manifestación externa de tal estado de cosas era el desprecio mutuo, retratado en el poema *The Jewish Wine Seller* [El tabernero judío] de Abu Nuwas, hedonista abasí y genio literario. Cuentan sus versos que llegan a una taberna un poeta y sus no muy devotos amigotes musulmanes. El propietario frunce el ceño porque no le gustan los musulmanes. Ellos asumen que es cristiano, lo que este toma como un insulto. Abu Nuwas advierte entonces que el propietario es

> un judío que aparenta amarte
> pero en secreto abriga la traición[25]

Esta intolerancia no impide que Abu Nuwas y el judío se respeten mutuamente y hasta se tengan afecto. Al preguntársele su nombre, el judío responde que es Samuel pero añade, con un toque de sarcasmo, que se le conoce como Abu Amr. Este es un nombre árabe, pero

> no me ha honrado
> ni me ha llenado de orgullo, ni me ha dado prestigio,
> pero el nombre es ligero y tiene pocas letras,
> y no es molesto como otros.

Cuando le piden un poco de vino, el judío les da la espalda, “como para ignorarnos”, pero luego transige en tono bromista:

> […] ¡Por Dios! ¡Si se hubieran acercado a otra persona,
> los hubiéramos reprendido; yo los perdonaré y seré generoso!

El vino está bueno. Abu Nuwas y sus amigos tenían pensado beber durante tres días, emborrachándose adrede para que no los molestara el llamamiento musulmán a la oración. Pero tanto se divierten que se quedan allí durante un mes.

Para los musulmanes los judíos siempre han sido, al igual que los cristianos y los propios musulmanes, un grupo religioso, no una raza, en sorprendente contraste con la percepción de muchas personas en occidente, incluso judíos occidentales. Nunca ha existido en el islam una corriente que haya demonizado a los judíos a través de los tiempos como sí sucedió entre los cristianos europeos. En las palabras de Bernard Lewis, siempre han existido hacia los judíos "actitudes abiertamente negativas", pero "[en el islam] no es perceptible indicio alguno de una hostilidad profundamente emocional hacia los judíos –ni hacia ningún otro grupo– al estilo del antisemitismo del mundo cristiano".[26]

La historia de los judíos árabes durante el siglo XX es profundamente polémica debido a la disputa sobre Palestina. Algunos sionistas se centran en las persecuciones a judíos árabes y las calumnias y la discriminación en su contra para tratar de demostrar que los musulmanes árabes y los cristianos siempre han visto a los judíos con odio y desprecio, de forma parecida al antisemitismo occidental. A esto se contrapone la visión utópica presentada por algunos nacionalistas árabes, en la que musulmanes, cristianos y judíos han coexistido feliz y pacíficamente a lo largo de la historia islámica.

Los partidarios de este último punto de vista alegan que, aunque la *sharía* establecía impuestos adicionales y ciertas limitaciones para los judíos, eran los mismos impuestos y limitaciones que se fijaban para los cristianos. Esa posición se presenta como parte de un arreglo según el cual los miembros de ambas religiones eran protegidos y eximidos de sus deberes militares. Aunque ese enfoque utópico no se sostiene –debido a la falta de igualdad ante la ley, y a los preceptos de la *sharía* que recuerdan a cristianos y judíos que son inferiores a los musulmanes–, es también un error mirar los problemas actuales entre árabes y judíos a través del prisma de ese pasado distante, como nos pide la interpretación sionista.

La discordia que los sionistas introdujeron en Palestina se diseminó gradualmente por otros países árabes. Ella Shohat, una académica israelí de origen judío iraquí, describe el terror de sus padres a la violencia de las turbas callejeras:

> El recuerdo de los temores, la angustia y hasta el trauma que provocaban los gritos de '*idhbah al yahud*' ('maten a los judíos') aún viven en la generación de mis padres, quienes experimentaron la lucha antisionista no como ocupantes sionistas en Palestina, sino como judíos iraquíes en Irak y judíos egipcios en Egipto. Y aunque puede alegarse que esos gritos estaban dirigidos a 'los sionistas', no puede ignorarse la huella que dejaron en la psique de los judíos de Egipto, Irak y Siria.[27]

El sionismo se consideraba con derecho a la lealtad universal de todos los judíos, lo que trajo consecuencias funestas para el nacionalismo árabe. Aunque los cristianos nativos de tierras árabes comenzaron en muchos casos a sentirse árabes y se convirtieron en entusiastas nacionalistas, muy pocos (si acaso) judíos en esos países parecen haber hecho lo mismo. Yaqub Sanu –un viejo nacionalista árabe que era judío– no tuvo sucesores, aunque sí hubo importantes

figuras judías en los partidos comunistas de Egipto, Irak y otros países. Lo que Shohat llama “la relación binaria árabe contra judío” tuvo un significado trágico para las comunidades judías de casi todos los países árabes a medida que crecía el rencor por los sucesos en Palestina.

Hubo disturbios violentos en lugares como El Cairo, Alepo y Adén cuando el plan de partición se dio a conocer. El peor fue el de Adén, donde murieron ochenta y dos judíos. En adelante, cualquier nuevo acontecimiento en Palestina se convertiría en el detonador potencial de nuevos desórdenes. En poco tiempo muchas comunidades judías en los países árabes se convertirían en la sombra de lo que fueron.

La orgullosa comunidad judía iraquí, por ejemplo, cuyos orígenes se remontaban al exilio en Babilonia, contaba con ciento diecisiete mil personas en el momento de la partición de Palestina. Había sobrevivido al *Farhud*, la revuelta de 1941 contra los judíos en Bagdad que se había desatado con la anarquía que reinó temporalmente en el país al exiliarse el gobierno de Raid Alí Kailani, bajo la presión de tropas lideradas por los británicos. La comunidad se convirtió en el chivo expiatorio de los reveses árabes en Palestina, prohibiéndose a los judíos ocupar determinados cargos públicos, y usándose la ley marcial para intimidarlos y acosarlos. En septiembre de 1948, con la guerra aún en curso, un destacado hombre de negocios judío, Shafiq Adas, fue ahorcado, acusado de vender chatarra a Israel. Independientemente de la veracidad o no de las imputaciones, quizá lo más significativo fue que no se presentaran cargos contra sus socios musulmanes. El incidente estremeció a la comunidad judía, y al mismo tiempo infundió la noción de que los judíos no eran de fiar. El acoso se recrudeció, muchas personas fueron arrestadas y, en la práctica, a los judíos no se les permitió ocupar cargos en el gobierno ni ejercer una profesión; además, se impusieron restricciones a sus negocios. En 1950 se aprobó una ley estableciendo un periodo de doce meses durante el cual se autorizaba la salida del país a los judíos que desearan irse a Israel a condición de que renunciaran a su nacionalidad iraquí y a sus propiedades. Después de un inicio muy lento, se recibió una avalancha de solicitudes para abandonar el país cuando comenzó una campaña para bombardear objetivos judíos.[28]

Hacia finales de 1951, solo quedaban unos cinco mil judíos en la comunidad iraquí. El resto había emigrado a Israel u otros países. Para ese momento la inmensa mayoría de las grandes comunidades yemeníes y libias también había emigrado a Israel, y quizá una tercera parte de la comunidad egipcia había abandonado Egipto, aunque a partir de entonces todo indicó, por un tiempo, que la situación de los judíos en ese país se estabilizaría. El Líbano parecía puerto seguro para los judíos árabes, y su pequeña comunidad siguió creciendo durante la década de 1950, aunque a menudo a los judíos se les prohibía salir de Siria por miedo a que se pasaran “al enemigo”. En Argelia, la situación se complicó por el hecho de que a los judíos se les había ofrecido la plena ciudadanía francesa en la década de 1870 –algo que no se había hecho con la mayoría musulmana– y, por consiguiente, la comunidad judía se identificaba con los franceses, partiendo con ellos cuando el país se independizó a principios de la década de 1960. En Marruecos y Túnez, la emigración judía tuvo lugar de manera gradual durante las décadas de 1950 y 1960 y nunca fue total, de forma que aún hoy persisten pequeñas comunidades que cuentan con unos pocos miles de miembros.

IV

La derrota de Egipto en Palestina fue un factor determinante en el derrocamiento del rey Faruk, particularmente porque la decisión de enviar las tropas a última hora había sido suya, aunque la

amargura de los soldados derrotados al regresar, las anécdotas de incompetencia al más alto nivel y los rumores de corrupción en los contratos adjudicados por el gobierno –por los que el ejército había recibido suministros inservibles– también jugaron su papel. Por otra parte, la guerra había terminado financiándose mediante déficits presupuestarios, lo que provocó una crisis financiera debido a la resistencia de miembros adinerados del parlamento a aprobar nuevos aumentos impositivos. Pero esos no eran los únicos factores. El proletariado urbano había crecido durante la Segunda Guerra Mundial. Muchos de sus miembros afrontaban ahora la perspectiva del desempleo. La seguridad nacional también estaba deteriorándose. El "equipo especial" de los Hermanos Musulmanes estuvo involucrado en el asesinato del primer ministro de Egipto Nokrashi Pashá en diciembre de 1948. El asesino justificó su crimen invocando la opinión de un erudito religioso, según la cual Nokrashi había abandonado la comunidad de los creyentes, vistas las políticas que promovía.[29] Quizá en represalia por estos hechos, Hasán al Banna fue asesinado a su vez al año siguiente.

Egipto continuaba teniendo importancia estratégica para Gran Bretaña. Las negociaciones en pos de un tratado que implicase la retirada del ejército británico de Egipto, a cambio del derecho a regresar para proteger la zona del canal en tiempo de guerra, fracasaron por la cuestión de Sudán, al que Egipto consideraba territorio soberano suyo. Al final, el problema británico resultó ser el detonante de los cambios que acabarían con el viejo orden. Gran Bretaña, incluso bajo un gobierno laborista que había concedido la independencia a la India y se había retirado de Palestina, se había mantenido inamovible en relación con los derechos que dicho tratado debía concederle, por lo que en un gesto populista desafiante que perseguía el objetivo de movilizar a la opinión pública a su favor, el gobierno egipcio repudió el tratado de 1936 y el acuerdo de 1899 que establecía el condominio angloegipcio sobre Sudán.

A continuación se produjo un *impasse*. Algunos activistas nacionalistas, especialmente los de los Hermanos Musulmanes,[30] comenzaron a organizar ataques relámpago contra instalaciones británicas en la zona del canal en medio de constantes huelgas y boicots dirigidos al personal y los suministros británicos. La respuesta de Gran Bretaña –la única posible si quería mantener su presencia allí– fue aislar la zona del canal, interrumpiendo las comunicaciones de Egipto con la península del Sinaí. Parecía que los ataques a soldados y funcionarios británicos iban a convertirse en una guerra de guerrillas.

El gobierno egipcio se vio entonces ante un incendio que él mismo había prendido pero ante el cual se hallaba impotente y poco deseoso de controlar. En El Cairo se sucedían las manifestaciones culpando al rey y al gobierno por su incapacidad para resolver la situación a favor de Egipto, mientras en un periódico nacionalista un anuncio ofrecía mil libras egipcias por la cabeza del general al mando de las tropas británicas en la zona del canal.

El 25 de enero de 1952 las tropas británicas rodearon los barracones de la policía en Ismailía, en la zona del canal, exigiéndoles entregar sus armas. El ministerio del Interior de Egipto les ordenó negarse. La artillería y los tanques británicos entraron entonces en acción, con un saldo de cuarenta egipcios muertos y setenta heridos. Al día siguiente estallaron nuevos disturbios en El Cairo durante los cuales se usaron bombas incendiarias para atacar las propiedades de británicos, extranjeros y judíos, requiriendo la intervención del ejército para restablecer el orden. A lo largo de los seis meses siguientes, el país fue de crisis en crisis hasta que el 23 de julio un grupo de oficiales del ejército tomó el poder. Egipto emprendía un nuevo camino, pero pasaría un tiempo antes de que pudiera precisarse su rumbo exacto.

V

Los “Oficiales Libres” que tomaron las riendas del gobierno pertenecían a una generación resentida por el hecho de que la independencia concedida en el tratado angloegipcio de 1936 resultara ser solo una ilusión. Procedían en su mayoría de la recién educada clase media, que había crecido pensando, con razón, que el estatus privilegiado de los extranjeros en el país les vedaba muchas oportunidades.

Uno de los oficiales, el coronel Nasser, empezó a destacar como líder, aunque realmente solo tomó el control en octubre de 1954. Reunía muchas cualidades positivas. No solo era inteligente, apasionado, trabajador, valiente e incorruptible, sino que era el primer auténtico hijo del Nilo en gobernar el país desde el tiempo de los faraones. Se sabía que era musulmán practicante, aunque no hacía ostentación de su fe. Desafortunadamente también era aficionado a arriesgarse hasta el límite para obtener concesiones de sus contrarios, tendía a autoengañarse, y confiaba en subordinados incompetentes. Su experiencia del mundo más allá de Egipto era limitada, pese a ser un lector voraz, lo que a veces aumentaba su alienación por occidente y sus políticas, como cuando leyó en las memorias de Chaim Weizmann que este pensaba que el sionismo solo triunfaría en connivencia con una potencia imperial. La firme convicción de que su misión era reparar el daño que el colonialismo había hecho a los egipcios, los árabes y al Tercer Mundo en general, lo condujo a usar una retórica que le hacía parecer más intransigente de lo que realmente era. Su popularidad durante el periodo 1956-1967 fue tal que cuando se le presentaba un problema por lo general podía apelar directamente a las masas egipcias, ignorando a sus oponentes.

Nasser llegó a creer que encarnaba la voluntad del pueblo egipcio y de la nación árabe en general, lo que le daba el derecho de atacar a todos aquellos que se interpusieran en su camino, tildándolos de traidores a la causa nacional árabe y agentes del imperialismo. Al final, se forjó sus propias cadenas, al tener que cumplir con las expectativas que él mismo había suscitado. Gradualmente fue acumulando más y más poder, incrementando la represión contra sus oponentes, y convirtiendo el régimen en un estado policial. Ello terminaría por afectar a la eficiencia de las instituciones nacionales, incluyendo las fuerzas armadas.

Más allá de poner fin a la ocupación británica, el objetivo principal de los Oficiales Libres fue recuperar la estabilidad. Evitaron los derramamientos de sangre, permitiendo al rey Faruk partir hacia Europa en el mismo yate que llevó al exilio a su ancestro, el jedive Ismail. Al principio, muchos de los políticos civiles dieron por sentado que solo se haría una limpieza del sistema existente y que este sobreviviría más o menos intacto. Estaban equivocados. Se suspendió la constitución temporalmente por la necesidad de un gobierno fuerte, pero con la adopción gradual de una ideología revolucionaria por el nuevo régimen, la suspensión se prolongó indefinidamente. Como diría Nasser unos diez años después:

> Algunos han propuesto que formemos dos partidos y un sistema parlamentario como el de occidente con un partido en el poder y una oposición. Quizá yo mismo pensara en esa posibilidad en 1956, pero vi que existía una revolución social y política, y que esos partidos y esa democracia no eran más que una expresión de la dictadura del capital.[31]

Había denunciado que había una plétora de pashás y beys en el parlamento egipcio, al cual no se había elegido a ningún trabajador, y consideraba que las disputas y las facciones entre los partidos políticos habían frenado el avance de la nación.

Nasser quería que Egipto y los árabes adoptaran una neutralidad positiva en la Guerra Fría, convirtiéndose en un líder del bloque no alineado junto con Nehru en la India y Tito de Yugoslavia. Jugaba tanto con los estadounidenses como con los rusos, siempre tratando de lograr su apoyo mientras resistía cualquier condicionamiento político. Al final, no tendría éxito en este empeño. A pesar de su fuerte anticomunismo, comenzó a depender cada vez más de los soviéticos, aunque la afirmación de que estuvo cerca de convertirse en otro satélite del bloque del este sea solo un mito.

Durante los primeros años de su mandato, Nasser logró unas reformas agrarias que acabaron con el poder político de la vieja clase terrateniente. También fue lo suficientemente fuerte como para negociar un tratado según el cual Gran Bretaña se retiraba de la zona del canal a cambio del derecho a utilizar las bases militares de la región en tiempo de guerra. Al mismo tiempo, Nasser cerró una herida largamente abierta en la política egipcia al permitir que Sudán tomara su propio camino, convirtiéndose en un estado independiente.

Sin embargo, su posición como defensor de los intereses estratégicos de Egipto le enfrentaba a los intereses occidentales. Necesitaba financiación para construir la presa alta de Asuán, que los Oficiales Libres consideraban fundamental para el desarrollo de Egipto, y le apremiaba modernizar el equipamiento del ejército, entre otras razones por la amenaza que ahora representaba Israel. La presa alta fue uno de los proyectos de dique más grandes del mundo. No solo incrementaría el área cultivable, permitiendo más de una cosecha al año en la misma tierra y generando grandes cantidades de energía eléctrica, sino que liberaría a Egipto para siempre del periódico riesgo de hambruna si no se producía la crecida anual del Nilo, uno de los mayores temores del país.

Estados Unidos se mostró partidario de la presa, pero no estaba en disposición de suministrar el armamento que Nasser quería. Este, por tanto, decidió recurrir al bloque comunista para conseguirlo, con lo cual Estados Unidos retiró su oferta de ayuda financiera. Nasser hizo entonces una jugada muy arriesgada, nacionalizando el canal de Suez para obtener los fondos requeridos. La crisis que sobrevino le proporcionaría su mayor éxito.

Gran Bretaña y Francia estaban entre los principales accionistas de la compañía que operaba la concesión del canal de Suez y, por lo tanto, se oponían a su nacionalización. El canal era la arteria por la que el petróleo del Golfo llegaba a Europa occidental, debido a lo cual existía una preocupación muy legítima de ambos países, junto con el resto de la comunidad internacional, por la posibilidad de que se interfiriera con el tráfico del canal por motivos políticos. Existían también, sin embargo, objetivos más hondos y emotivos tras su oposición a la maniobra egipcia.

A Francia, que estaba luchando por no perder Argelia a manos de la sublevación nacionalista, que finalmente lograría la independencia en 1962, le indignaba la ayuda que brindaba Nasser a los rebeldes argelinos. El gobierno francés cabildeó, en consecuencia, para formar una coalición antiegipcia con Gran Bretaña e Israel. En Gran Bretaña, muchos de los miembros del gobernante partido conservador no estaban aún preparados para perder parte de su imperio. El primer ministro, sir Anthony Eden, veía en Nasser a un dictador fascista como Hitler o Mussolini, trasplantado a una generación posterior y un país diferente. Estaba firmemente convencido de que a una persona así no se le podía permitir controlar el canal, y creía que cuando las fuerzas británicas y francesas desembarcaran en Egipto el régimen de Nasser se desplomaría y otra figura pasaría a gobernar el país. Tal creencia no era más que una ilusión, a pesar de las pobres credenciales democráticas del gobierno de Nasser. Y la conducta de Eden no era más que una reacción desesperada e instintiva al declive de Gran Bretaña como potencia mundial.

Hasta el inicio de la crisis, a Israel le había preocupado el éxito parcial de Egipto en cuanto a la modernización de su armamento, así como la retirada de Gran Bretaña de la zona del canal. También le preocupaba el que las diplomacias estadounidense y británica hubieran tratado de reclutar a Egipto e Irak como miembros árabes de un pacto de seguridad anticomunista, pues no le convenía ese acercamiento entre los estados árabes y occidente. No obstante, Israel no era una prioridad para Nasser. Durante los primeros años de su gobierno había considerado que la paz con Israel llegaría finalmente,[32] y se habían celebrado incluso conversaciones secretas entre el nuevo régimen egipcio e Israel tras la Revolución de 1952. Sin embargo, el 28 de febrero de 1955 Israel atacó el cuartel general egipcio en las afueras de la ciudad de Gaza, matando a treinta y siete soldados egipcios. Aunque se habían dado casos de infiltración de unidades guerrilleras en Israel desde Gaza, la frontera estaba por lo general tranquila en aquel momento, y Egipto había trabajado con constancia para que siguiera así.

El ataque israelí fue, con mucho, el peor incidente fronterizo desde el alto el fuego en 1949, e hizo que Nasser pusiera fin a las conversaciones secretas. Parece haber sido motivado, al menos en parte, por el deseo de Ben Gurión, que acababa de ser nombrado ministro de Defensa, de causar una buena impresión en el electorado israelí y dañar la reputación de Nasser ante su propio pueblo y otros árabes. Los habitantes de Gaza, frustrados, se manifestaron frente a las instituciones egipcias y de la ONU, exigiendo armas para defenderse. Nasser tenía que dar una respuesta. Poco después, oficiales egipcios comenzaron a entrenar a los palestinos de Gaza en tácticas de sabotaje, y comenzó una guerra de guerrillas de baja intensidad.

Ben Gurión, al igual que Eden, terminó obsesionándose con Nasser. Temía que condujera a los egipcios a la modernidad, como Ataturk a los turcos, y que unificara a los países árabes como había hecho Saladino, quien había reinado en su momento desde la imponente ciudadela que había construido en El Cairo y que aún era el cuartel general de las fuerzas armadas egipcias. Con su retorno al cargo de primer ministro en 1955, Ben Gurión comenzó a buscar la forma de provocar una guerra que derrocara a Nasser antes de que Egipto se fortaleciera demasiado. Por consiguiente, Israel y las dos viejas potencias coloniales compartían un mismo interés. Entre los tres tramaron un plan maquiavélico: Israel atacaría a Egipto en la franja de Gaza y el Sinaí, y entonces Gran Bretaña y Francia, bajo el pretexto de intervenir para detener el conflicto y mantener la seguridad del tráfico marítimo, ocuparían juntos la zona del canal.

El ataque israelí tomó a Egipto por sorpresa, pero cuando Gran Bretaña y Francia lanzaron su ultimátum todavía había fuerzas egipcias resistiendo el avance israelí en el Sinaí, de forma que los desembarcos anglo-franceses en Puerto Saíd no podían interpretarse siquiera como un acto de buena fe para tratar de separar a los contrincantes. Las acciones militares incluyeron el bombardeo de instalaciones en la zona de El Cairo y en otras partes del país, así como en la zona del canal.

La presión de Estados Unidos condujo a parar la invasión, y provocó una retirada humillante de Gran Bretaña y Francia. Israel tenía la esperanza de incorporar el territorio que había ocupado en el Sinaí[33] al estado judío, así como de expandirse también hacia Jordania, por lo que su retirada del Sinaí y de Gaza se retrasó un poco y requirió de Nasser algunas concesiones pragmáticas. Este acató el acuerdo de que se apostaran observadores de la ONU en el Sinaí con el consentimiento de Egipto, y que se permitiera que los barcos israelíes rodearan el extremo sur de la península atravesando los estrechos de Tirán. No obstante, solo eran simple detalles en comparación con su triunfo al enfrentarse a Gran Bretaña y Francia para defender a Egipto. Como Gran Bretaña había violado su tratado con Egipto, perdió el derecho a enviar sus tropas a la zona del canal en tiempo de guerra; última huella de una ocupación que duró casi tres cuartos

de siglo.

En represalia por lo ocurrido, Nasser confiscó propiedades británicas, francesas y judías en Egipto. El alcance de las apropiaciones mostró lo difícil que se había hecho distinguir entre "judío", "sionista" e "israelí" tanto en Israel como en el mundo árabe. Tras la Revolución de 1952, los Oficiales Libres habían tomado medidas concretas para tranquilizar a la comunidad judía egipcia,[34] pero su situación seguía siendo precaria. En 1954, judíos egipcios reclutados como agentes israelíes dentro de clubes juveniles sionistas habían llevado a cabo una serie de ataques terroristas, llegando a colocar bombas en cines o contra establecimientos británicos y estadounidenses. La intención era hacerlos pasar por obra de nacionalistas egipcios, queriendo con ello socavar las relaciones entre el régimen militar egipcio y occidente y sabotear, incluso, las negociaciones entre Gran Bretaña y Egipto sobre la retirada de las tropas británicas de la zona del canal de Suez. Aunque no hubo muertos ni heridos debidos de estas atrocidades, dos de los perpetradores fueron condenados a la horca acusados de traición, y otros sufrieron largas penas de cárcel. Se dice que cuando Nasser recibió las peticiones de clemencia, replicó que acababa de ahorcar a algunos terroristas musulmanes, y que no podía pedírsele un trato diferencial para los terroristas judíos.

En occidente, sin embargo, casi todos dieron por sentado que los perpetradores eran víctimas inocentes de falsas acusaciones, y varias personalidades públicas organizaron campañas presionando al gobierno egipcio para que los pusiera en libertad. En estas campañas Egipto solía aparecer como un régimen antisemita, cuasi nazi, lo que demasiados occidentales parecían estar dispuestos a aceptar sin el menor cuestionamiento, alentados por ciertos elementos en Israel. La verdad solo saldría a la luz en 1975, cuando los perpetradores que aún vivían fueron liberados dentro de un canje de prisioneros, y tres de ellos confirmaron ante la televisión que habían actuado, por supuesto, bajo órdenes de Israel.[35]

Nasser creía que la sangrienta incursión en Gaza en 1955 era la respuesta de Israel a las sentencias impuestas a los participantes en la operación Susannah, nombre en clave usado por los israelíes para referirse a la operación terrorista. En realidad, ambos eventos deben verse como parte del telón de fondo de la confiscación de propiedades judías. Incluso algunas comunidades judías como los caraítas, cuyo idioma y vestimenta tradicional son idénticos a los de otros egipcios no occidentalizados, se vieron excluidas del nuevo Egipto que comenzaba a nacer. Hasta la Segunda Guerra Mundial, la comunidad judía egipcia había seguido creciendo. Y a pesar de los que se fueron a partir de 1947, en 1956 aún quedaban entre cincuenta y cincuenta y cinco mil judíos en el país, la inmensa mayoría de los cuales emigraron o fueron obligados a abandonarlo. Fue el conflicto Suez/Sinaí, más que la guerra de 1947-1949, lo que acabó con la vida de la comunidad judía en Egipto.

VI

Nasser era ahora el héroe de las masas egipcias, y tenía seguidores en otros países árabes. Antes de que emergiera como líder de Egipto, los ideales del panarabismo ya eran ampliamente conocidos. El Partido Baaz –fundado en Damasco durante la Segunda Guerra Mundial por Michel Aflaq, un cristiano ortodoxo, y Salah al Din Bitar, un musulmán suní– los había sistematizado dentro de un marco revolucionario.[36]

La idea de una "nación árabe" con una patria indivisible es la premisa central del baazismo.

Tiene un elemento coercitivo, pues siendo indivisible ninguna parte puede separarse y seguir su propio camino. A pesar de esto, los ideales recogidos en la constitución del partido son elevados: solo los árabes tienen derecho a gestionar los asuntos y recursos de la nación y a canalizar su potencial. El estado baazista debería garantizar las libertades de expresión, reunión, culto y expresión artística, y conceder plenos derechos a la mujer. Debería establecerse un sistema parlamentario para un estado único y descentralizado, igualdad ante la ley y un poder judicial independiente. La constitución también prevé un sistema socialista, con planificación central y la nacionalización de los bancos y la industria, así como la distribución equitativa de la tierra cultivable. El baazismo es agresivamente laico, pero Aflaq, el ideólogo del movimiento, también subrayaba la importancia del islam en la identidad árabe. La misión de Mahoma y el establecimiento de una sociedad basada en el islam habían sido la experiencia histórica fundamental de los árabes, y los valores positivos que de ella emanaban debieran seguir siendo su inspiración.

El baazismo resultaba atractivo para los árabes de minorías religiosas tales como chiíes, cristianos, drusos y alauitas, además de interesar a muchos suníes. El partido también solía reclutar entre la oficialidad de los estados recién independizados, y estaba especialmente bien situado para apelar a las convicciones de la nueva generación de nacionalistas, compuesta por un número significativo de intelectuales educados en occidente, muchos de ellos miembros de familias con aspiraciones de progreso social, llegados a unas posiciones de poder con las que sus padres y abuelos no habrían podido ni soñar. Esto revestía una particular significación en un país como Siria, donde la oficialidad militar había tomado el liderazgo de las masas populares.

Los tronos de los monarcas árabes y otros líderes alineados con occidente se tambaleaban. Si se hubieran celebrado elecciones democráticas a finales de la década de 1950, probablemente habrían llevado al poder a gobiernos pronasseristas en muchos países del mundo árabe. Hoy resulta difícil comprender la fuerza y el alcance de los sentimientos que despertaba Nasser. En Arabia Saudí, por ejemplo, fue la inspiración para unas revueltas en el ejército en 1955 y 1956. Cuando visitó Riad en 1956, fue aclamado por decenas de miles de saudíes, y en 1962 hubo pilotos de las fuerzas aéreas de Arabia Saudí y Jordania que desertaron hacia Egipto. Todavía es 1967, cuando el régimen monárquico y conservador de Arabia Saudí se había convertido en el principal oponente árabe de Nasser, sus partidarios iniciaron disturbios en Dhahran y otras ciudades saudíes en los días previos a la guerra de los Seis Días.

Nasser no brindó el apoyo que quizá hubiera permitido que esos intentos de golpe de estado a su favor en Irak y Jordania triunfaran, y el periodo de tiempo durante la cual tales intentos tuvieron una posibilidad razonable de éxito acabó enseguida. No solo carecía de la severidad, eficiencia y dotes diplomáticas de un Bismarck, requisitos indispensables para unificar el mundo árabe en un solo estado o federación (asumiendo que Estados Unidos y la Unión Soviética lo hubieran permitido), sino que no tenía la menor intención de hacerlo.[37] Lo que quería era terminar con la influencia foránea y derrocar a los gobernantes que colaboraran con ella. Creía que una vez que los árabes rompieran sus cadenas, establecerían la unidad por su propia y espontánea decisión. Sin embargo, para él también era importante que lo consideraran como el gran líder, el héroe de las naciones egipcias y árabes oprimidas, así como la personificación de su voluntad colectiva. La emisora de radio La Voz de los Árabes y el resto de su maquinaria propagandística vilipendiaban y denigraban constantemente a todos aquellos que se interpusieran en su camino, mientras los servicios de inteligencia se esforzaban por desestabilizarlos.

En febrero de 1958, los baazistas sirios lograron unir a Siria con Egipto en un solo estado bajo el liderazgo de Nasser. Estados Unidos y occidente permitieron que tal cosa sucediera porque así

evitaban un posible golpe comunista en Siria. Aunque Nasser aprobó la unión con entusiasmo, desde el inicio su instinto le dijo que había sido un paso prematuro y demasiado repentino. Consideraba que la unificación solo funcionaría tras al menos cinco años de preparación, y además estaba en contra de cualquier intento de unidad impuesto desde arriba. Cuando un golpe de estado en Damasco en 1961 hizo que Siria se independizara nuevamente, Nasser primero envió tropas para contener la rebelión, pero después las retiró porque estaba claro que tendría que combatir contra el ejército sirio, y no estaba dispuesto a derramar sangre árabe.

El inicio de esta corta unión, sin embargo, no fue el acontecimiento político más trascendental del mundo árabe en 1958. El 14 de julio la monarquía iraquí fue derrocada en un sangriento golpe de estado encabezado por un grupo de Oficiales Libres, en el que murieron el joven rey Faisal II y Nuri Said, el veterano primer ministro. Cundió el pánico entre los regímenes prooccidentales del Líbano y Jordania, lo que condujo al desembarco, al día siguiente, de marines estadounidenses en Beirut y paracaidistas británicos en Amán, a solicitud de ambos gobiernos. En Jordania, el joven rey Husein, quien solo contaba con veintidós años de edad y era primo del recién asesinado Faisal II, se encontraba en una posición muy precaria. El Líbano había estado sumido en una crisis constitucional. Era una democracia, pero empañada por la corrupción electoral, las concepciones profundamente antagónicas acerca de la identidad nacional sostenidas por los maronitas y las agrupaciones proárabes predominantemente musulmanas, y la tendencia de los intereses foráneos a intervenir en asuntos libaneses a través de facciones locales a las que prestaban su apoyo. Se dice que sus diversas comunidades solo "cohabitaban": vivían juntas y trabajaban al unísono cuando sus intereses coincidían, pero siempre manteniendo sus respectivas y contrapuestas perspectivas. En otras palabras, no habían logrado fomentar ni el espíritu de confianza y armonía ni la perspectiva común que son esenciales para una nación.[38] En 1958 existía el riesgo de que el país se desintegrara en feudos controlados por las milicias, pero al final triunfó la negociación. La situación pudo salvarse, al menos de momento, a pesar de la inherente inestabilidad del país.

Al frente del nuevo régimen iraquí se encontraba el brigadier Abd al Karim Qasim, un oficial que, como Nasser, provenía de una familia relativamente humilde, mirada desde los estándares de la élite de su nación. Podría decirse que gracias a su procedencia étnica (mitad árabe suní y mitad kurdo chií) estuvo en mejores condiciones que ningún gobernante iraquí, antes o después, para unificar el país. Durante un corto periodo de tiempo examinó la posibilidad de sumarse a la unión política con Siria y Egipto, pero llegó a la sabia conclusión de que Irak aún no estaba listo. Hacerlo también habría implicado correr la misma suerte que Siria: ser controlado desde El Cairo, bajo la imponente y dominante sombra de Nasser. Dentro del país, Qasim llevó a cabo una reforma agraria (aunque no totalmente efectiva), dio los primeros pasos hacia el establecimiento del control de Irak sobre su industria petrolera, e invirtió, a una escala sin precedentes, los ingresos del gobierno en proporcionar viviendas y educación a su pueblo.

La complejidad de la política iraquí se pone de manifiesto en la forma en que terminó su mandato, en 1963. El Partido Demócrata Kurdo, que estaba librando una guerra de guerrillas en el norte, convenció a varios oficiales militares para derrocarlo a cambio de un alto el fuego. Su cuerpo acribillado a balazos se mostró en la televisión para probar que había muerto y que la resistencia de sus seguidores sería inútil, en un gesto que, antes que nada, daba fe de su popularidad. Mucho después de su muerte, salió a relucir que el ascético Qasim, que nunca se había casado, dormía al lado de su oficina en una cama de campaña y donaba su salario a un orfanato.[39]

En cuanto a la política interna de Egipto, Nasser sabía que el país se encontraba en una

situación paradójica. Por una parte, requería de la unidad nacional y por otra necesitaba una revolución social, equivalente a un conflicto entre clases, es decir, lo contrario de la unidad nacional. Pero pensaba que había una solución. En el ejército tenía una herramienta a su disposición que, creía, podría satisfacer ambas necesidades. En el periodo posterior a la crisis de Suez le dio un nuevo rumbo a los acontecimientos, "egipcianizando" a todos los fabricantes y exportadores extranjeros por ley. Esto, desafortunadamente, conduciría a la aparición de favoritismos entre los oficiales del ejército y otros miembros de la nueva élite.

A principios de la década de 1960, después de que Siria abandonara la unión, Nasser se concentró en su ideal de una revolución social. La propiedad privada nunca se abolió y la agricultura y la tierra permanecieron en manos privadas, pero cada vez más sectores de la economía quedaron nacionalizados. Incluso los bancos y compañías de seguros creadas por los nacionalistas económicos egipcios de la generación anterior cayeron bajo el yugo de la burocracia estatal. Se crearon monopolios y se eliminó la bolsa. La importación de capital foráneo, excepto en los casos de ayuda totalmente desinteresada, se admitía solo en última instancia. Por razones estratégicas se hizo énfasis en acelerar el desarrollo de la industria pesada y de los sectores industriales que permitieran evitar importaciones. Durante unos años la economía floreció, pero después se ralentizó drásticamente.

En retrospectiva, es fácil trazar el origen de la esclerosis económica provocada por las ideas nasseristas y baazistas de eliminar la competencia, reforzar la burocracia, distorsionar los mercados, depender de la imposición de precios subsidiados para combatir la pobreza, destruir la moneda nacional y dar pie a un sinnúmero de oportunidades para la corrupción. A los hombres de negocios se los trataba casi como a delincuentes, y las firmas privadas que salían adelante eran incautadas por el gobierno, llevando al exilio a lo mejor del talento comercial de la nación. El efecto de estas políticas, sin embargo, no fue evidente de inmediato. En esa etapa, en Europa y otras partes de occidente abundaban los ministros en gobiernos de centro-izquierda elegidos democráticamente que apoyaban una filosofía económica similar.

El deseo de desarrollar industrias estratégicas en el país árabe era comprensible, dadas las restricciones prácticas que su ausencia imponía en la independencia política. El énfasis de los regímenes revolucionarios en asuntos tales como la educación pública, la salud, los servicios sociales y la electrificación rural no tenía precedentes en los estados árabes. Su impacto se notó a largo plazo, aunque a menudo implicó una disminución en los estándares de calidad de dichos servicios debido al escaso número de maestros y doctores plenamente capacitados.

Existía ahora un vacío de poder en la región que solo Estados Unidos o la Unión Soviética estaban en condiciones de llenar. Mientras que Nasser se oponía en principio –argumentando que los países árabes estaban logrando la independencia total y que eran ellos los que debían llenar cualquier vacío–, la realidad era que en adelante iban a tener que escoger entre las zanahorias que les ponía delante cada una de las superpotencias y, a la vez, esquivar los golpes del "gran garrote". Pero, por el momento, los nacionalistas árabes tenían más que suficientes asuntos pendientes entre manos.

En 1962, un golpe de estado en Yemen del norte, quizá el estado más reaccionario del mundo árabe en ese momento, terminó en una guerra civil. De un lado estaban las fuerzas republicanas, inspiradas en ideologías revolucionarias árabes que trascendían las divisiones entre los grupos suníes y chiíes que integraban la población, y del otro las tribus fieles al imán de la vieja clase dominante, quien también era un líder religioso chií. Nasser, por primera y única ocasión en su vida, superó su reticencia a intervenir en los conflictos intestinos de otro país árabe y envió un cuerpo expedicionario. A pesar de algunas victorias egipcias (y el uso de gas tóxico por parte de

su aviación) se produjo un *impasse*, aunque los republicanos y sus partidarios egipcios lograron desestabilizar la colonia británica de Adén, al otro lado de sus fronteras, de donde Gran Bretaña se retiró humillada a finales de 1967. Pero ya para entonces, como se verá en el próximo capítulo, otro acontecimiento había cambiado el rumbo de la región.

VII

La era de Nasser significó el ocaso de los movimientos políticos basados en el islam. Los Hermanos Musulmanes, que habían visto con beneplácito el golpe de los Oficiales Libres en 1952, sufrieron una brutal represión en 1954 tras un supuesto atentado contra la vida de Nasser. Pero las causas del declive de los Hermanos durante los años siguientes habría que buscarlas más en el atractivo del nasserismo que en su represión contra los Hermanos, pues los miembros de su antigua base popular se habían convertido en vehementes partidarios de Nasser. Hubo que esperar a que el nasserismo incumpliera sus promesas para que los Hermanos emergieran al otro lado de ese eclipse y sus ideas cobraran relevancia otra vez.

A inicios de la década de 1950 ingresó en los Hermanos un nuevo miembro llamado Sayyid Qutb. Había nacido en 1906, el mismo año que Hasán al Banna. Como él, era maestro, aunque había llegado a ocupar un cargo burocrático en el ministerio de Educación. Qutb tenía estudios más avanzados que Hasán al Banna, y era un intelectual, no un populista. Rachid Rida había pertenecido a la última generación en la que fue posible que un intelectual fuera educado por entero dentro del tradicional sistema musulmán, y que pudiera pensar con naturalidad en términos que nada le debían al occidente moderno. Quizá no por casualidad la siguiente generación dio vida a un pensador que rechazó a occidente en pleno, aun cuando lo hiciera empleando las categorías del pensamiento occidental.

Lo interesante de Sayyid Qutb es que su vida podía fácilmente haber tomado otro rumbo. Antes de convertirse en islamista, fue un escritor y crítico literario que admiraba las primeras novelas de Naguib Mahfuz. Recordaría su niñez con cariño en su obra autobiográfica *A Child from the Village* [Un niño de pueblo], que brinda una visión de la gradual y caótica llegada de la modernización a una remota aldea rural. El libro muestra que era un niño devoto, pero no ofrece indicio alguno del viraje que habría de sufrir su vida más adelante.

Resulta significativo que ese libro esté dedicado a Taha Husein, quien unos años antes también había publicado una versión autobiográfica de su infancia en una aldea del Alto Egipto. Aunque era un musulmán practicante que, al igual que Sayyid Qutb, había memorizado el Corán en su infancia, Taha Husein era uno de los más destacados intelectuales laicos de su generación en Egipto. Abandonó la universidad de Al Azhar para asistir a la primera universidad laica moderna del país, y terminó sus estudios con un doctorado en Francia. Antes de que Sayyid Qutb le dedicara sus memorias, Taha Husein había publicado un libro sugiriendo que el Corán podría analizarse con las mismas herramientas literarias que se usan para otros textos, causando tal revuelo que se vio obligado a retirar el libro y corregirlo. Con el desarrollo gradual de su pensamiento, Husein se convertiría en un apasionado defensor de valores que consideraba tanto europeos como genuinamente islámicos: una cultura educada y humanitaria, las virtudes de la sociedad civil y una democracia real. Era parte de un grupo de prestigiosos intelectuales que afirmaba que Egipto debía verse a sí mismo como parte de Europa a través de una cultura mediterránea común a la que había hecho contribuciones sustanciales.

Dichas posiciones resultarían casi heréticas para el propio Sayyid Qutb unos años más tarde,

cuando llegó a concebir a occidente y a los "occidentalizantes" como una amenaza para su identidad de musulmán. Fue eso lo que le hizo tomar un camino diferente, totalmente opuesto al de Taha Husein, quien, por el contrario, llegó a la cima de los círculos literarios de Egipto, convirtiéndose en el primer rector de la universidad de Alejandría y un reformador ministro de Educación.

El pensamiento de Sayyid Qutb nos conduce a la veta violenta del islam militante de hoy. Para él, la palabra de Dios contenida en el Corán y los *hadices* es un universo de pensamiento independiente, y a la vez un programa para la acción con el que no puede haber concesión alguna, ya que la verdadera soberanía pertenece solo a Dios. Al igual que Hasán al Banna, pero al contrario que Mohamed Abduh y Rachid Rida, Sayyid Qutb no tenía suficientes credenciales teológicas para discutir la *sharía* con otros musulmanes desde una posición de autoridad. Siempre que podía, apoyaba con argumentos encontrados en las fuentes clásicas que apoyaban sus puntos de vista, pero su verdadera guía era subjetiva, provenía de su propio corazón.[40] Como el Rachid Rida de años posteriores, también tomó ideas antisemitas de occidente, como las teorías sobre la existencia de una conspiración judía a nivel mundial.[41]

Para Sayyid Qutb, el islam era un modo de vida basado en la acción. No debía haber separación alguna entre política y religión. Junto con escritores del subcontinente indio como Mawdudi y Nadwi, cuyas traducciones al árabe parecen haberle influenciado,[42] se centró en el concepto de *jahiliyyah*, que originalmente se usaba para referirse a la ignorancia de los paganos de La Meca y los árabes preislámicos y que ahora Qutb extendía para incluir las fuerzas que conspiran contra el islam en el mundo moderno: el capitalismo, el comunismo, el nacionalismo, el laicismo y cualquier otro factor que llevara a los fieles a violar la *sharía*. Hasta los reformistas musulmanes que habían tratado de reconciliar el islam y el mundo moderno habrían sido en realidad subvertidos insidiosamente por esta nueva *jahiliyyah*, en esencia, toda una cultura que se enfrentaba sistemáticamente al islam y lo asfixiaba. Esta cultura debía ser rechazada y desmantelada, incluso mediante el uso de la violencia, de ser necesario, y sin ningún tipo de concesiones. Tal era el reto para los musulmanes en el mundo moderno. Para Sayyid Qutb, Nasser, la institucionalidad religiosa e incluso muchos musulmanes comunes y corrientes no eran verdaderos creyentes.

Qutb pasó los últimos diez años de su vida en prisión. Salió en libertad por un breve periodo de tiempo, pero fue arrestado nuevamente y ahorcado en 1966, tras un supuesto nuevo intento por parte de los Hermanos de asesinar a Nasser. Desde su celda plasmó la mayoría de su programa de acción en un libro airado, paranoico y a veces ingenuo titulado *Milestones* [Hitos]. Los musulmanes deberán esforzarse, decía, por crear una nueva "generación coránica" imbuida del verdadero islam y sus valores, reordenando la sociedad según la fe apasionada de los primeros conversos al mensaje de Mahoma. Esta batalla deberá empezar con la conversión de los designados para luchar por una sociedad virtuosa, atacando a los dioses falsos de la *jahiliyya* hasta que prevalezca un orden islámico justo en la tierra. El islam vino para liberar a la humanidad de la sumisión a otros hombres y a sus propios deseos. Por tanto, un sistema islámico deberá erigirse en sustitución de la *jahiliyya*, y entonces la libertad de culto será posible para los que obedezcan la ley de la tierra, que procederá exclusivamente de dicho sistema. Qutb cita la máxima coránica de que la religión no debe imponerse, pero considera que se debe usar la fuerza para eliminar los obstáculos que la *jahiliyya* antepone a quienes deciden, con la mente abierta, si aceptar o no el islam. La única nación de un musulmán es la comunidad musulmana, la *umma*, y su único país es la tierra donde ese sistema islámico se ha establecido.

Desde su punto de vista, los musulmanes que no aceptaban su programa no eran verdaderos musulmanes; eran no creyentes. En manos de otros, dicha posición evolucionó de forma natural hacia el concepto de *takfir*, la noción de que una persona que se dice musulmana puede de hecho ser un infiel. Para la fecha de la ejecución de Qutb este concepto no había aparecido aún, pero el takfirismo pronto haría posible que otros encontraran un basamento teológico para justificar actos como el asesinato del presidente Sadat en 1981 y, posteriormente, tras la invasión de Irak en 2003, los ataques sectarios contra chiíes.

Pero, ¿qué había tras la ideología de Sayyid Qutb, y por qué siguió una trayectoria tan distinta a la de Taha Husein? Los comentaristas occidentales escogen el camino más fácil cuando se burlan de lo que escribió Qutb tras su visita a Estados Unidos, que solo le sirvió para confirmar sus puntos de vista sobre occidente. Qutb ataca la mezcla de los sexos en la sociedad estadounidense y lo que consideró el comportamiento desenfrenado de las mujeres del país:

> Bailaban al compás del gramófono, y el salón estaba lleno de pies que marcaban el ritmo, piernas tentadoras, brazos ciñendo las cinturas, labios sobre labios y pechos contra pechos, el ambiente estaba lleno de deseo.[43]

O bien:

> La muchacha estadounidense es plenamente consciente de la seducción de su cuerpo. Sabe que está en su cara, en sus ojos expresivos y en sus labios sedientos. Sabe que está en sus senos redondos, sus nalgas protuberantes, en la curva de sus muslos y en la elegancia de sus piernas. Lo sabe y no lo disimula.[44]

Es posible que Sayyid Qutb fuera un mojigato, pero la suya era una posición de principios apasionada. Era un hombre tímido, sensible, enfermizo, que provenía del ambiente profundamente religioso del medio rural de Egipto, donde los hombres y las mujeres ni bailaban ni comían juntos en fiestas al estilo occidental. Para él, occidente amenazaba los valores de la familia musulmana. Como Hasán al Banna y muchos otros, consideraba que los occidentales eran indignos y promiscuos, y que esa promiscuidad era una corrupción en el corazón carente de valores de la sociedad occidental. Pero esto era solo parte de un todo más amplio. Para Qutb, Estados Unidos simbolizaba una actitud ante la vida profundamente errada:

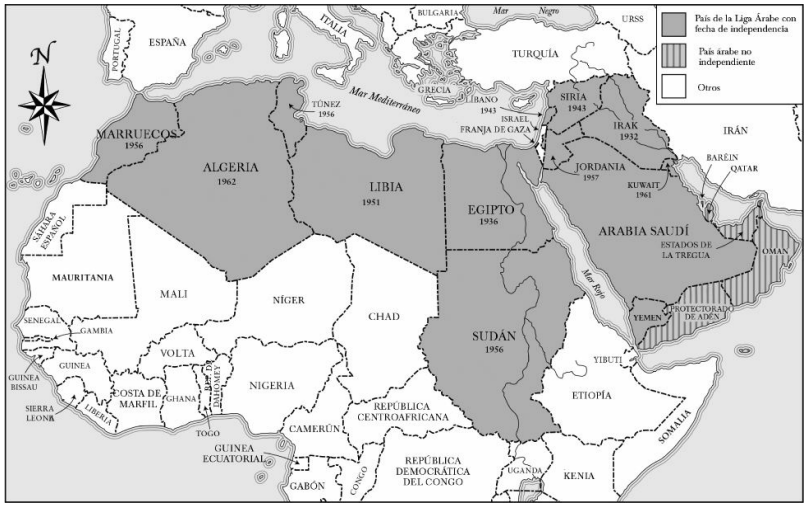
> [Estados Unidos es un] país de producción en masa, riquezas inmensas y placeres fáciles. Yo he visto cómo [los estadounidenses] caen indefensos en las garras de enfermedades nerviosas a pesar de su grandiosa apariencia […]. Son como máquinas que giran alocadas, sin rumbo, hacia lo desconocido […]. Que producen mucho, nadie lo duda. Pero, ¿qué persiguen con esta loca carrera? Tan solo ganancia y producción. No hay lugar para el elemento humano si su vida no se atiende como es debido […]. Su vida es un eterno molino que tritura todo lo que encuentra en su camino: hombres, cosas, lugares y tiempo […]. ¿Qué medicina curaría este enredo? Un corazón lleno de paz, un alma serena, el placer que se siente después de un trabajo agotador, la relación de afecto que existe entre los hombres, la cooperación entre amigos.[45]

Los ataques de Sayyid Qutb contra el capitalismo, el estilo de vida y las costumbres sexuales de occidente están indisolublemente ligados: son ídolos que apartan al verdadero creyente del

camino de Dios. Al igual que la “promiscuidad occidental”, el capitalismo y el culto al individuo drenan la energía espiritual de la sociedad musulmana, privándola de la justicia social que constituye su esencia. Después de cierta reflexión, Qutb concluyó que el lugar de la mujer era el hogar, realizándose a través de la crianza de la nueva generación de musulmanes y evitando la posibilidad de atraer a los hombres hacia el mal camino. En otras palabras, que debían renunciar a las oportunidades que el mundo moderno les brindaba en el mercado laboral.

El islam suní enseña que la revuelta contra un gobernante musulmán debe considerarse solo en circunstancias extremas, ya que la *fitna*, la división civil que causa, puede ser peor que la propia tiranía. Sin embargo, Sayyid Qutb se percató de que había una figura importante, Ibn Taimiyya, que en su momento había predicado la yihad contra líderes nominalmente musulmanes que no hacían respetar la *sharía*. Ibn Taimiyya no había dejado claro el punto en el cual el abandono de la *sharía* equivaldría a la apostasía, dejando así una puerta entreabierta que los seguidores de Sayyid Qutb podían aprovechar. Qutb también tenía una respuesta para quienes objetaban que sus puntos de vista podrían conducir asimismo a la *fitna*. Al preguntarle, durante el interrogatorio de su juicio, si “la creación de un cuerpo militar clandestino musulmán podría causar una *fitna* o una calamidad tal que el islam pudiera perecer”, respondió: “Pudiera de hecho causar una *fitna*, pero la culpa sería de aquellos que prohíben el abierto funcionamiento de los Hermanos Musulmanes, empujando a los musulmanes a la clandestinidad”.[46]

Apenas un año después de la ejecución de Sayyid Qutb, estallaría una guerra en el mundo árabe con consecuencias que ni vencedores ni vencidos pudieron anticipar. Una de estas consecuencias imprevistas fue que sus ideas, que pudieron haber permanecido en el olvido, ahora cobraran importancia para un número significativo de personas.



El mundo árabe a principios de 1967. (Las fechas hacen referencia al año de la independencia legal).

VII
LA GUERRA DE LOS SEIS DÍAS Y SUS CONSECUENCIAS

I

A principios de 1967 parecía que el sueño de Nasser de ver el mundo árabe deshaciéndose del yugo de la dominación extranjera se estaba convirtiendo rápidamente en realidad. Recapitulando los acontecimientos de oeste a este, primero estaban Marruecos y Túnez, los cuales habían alcanzado su independencia total en 1956 con el fin del protectorado de Francia sobre sus territorios. Argelia, por su parte, aunque hacía mucho que había sido anexionada como territorio soberano francés y se la consideraba parte integral de la metrópolis francesa, también había logrado su completa independencia en 1962, tras una guerra encarnizada y sangrienta. Gran Bretaña se había ocupado a partir de la Segunda Guerra Mundial de la administración de la antigua colonia italiana de Libia, pero esta se había convertido en un reino independiente en 1951. La soberanía compartida de Egipto y Gran Bretaña sobre Sudán había terminado en 1956, cuando pasó a ser un estado también independiente. En el oriente árabe, Siria e Irak propugnaban variantes del socialismo árabe muy parecidas a la de Nasser, mientras Jordania y Kuwait, ya libres de las ataduras británicas derivadas de antiguos tratados, deliberaban cautamente sobre el curso a seguir. Hacia el sur, Gran Bretaña había decidido retirarse antes de fin de año de su colonia y sus protectorados en Adén. Los únicos territorios restantes cuya política exterior estaba controlada por Gran Bretaña, debido a tratados formales todavía en vigor, eran Omán, Baréin, Qatar y los pequeños estados que finalmente conformarían los Emiratos Árabes Unidos en 1971.

También era cierto que las fuerzas opuestas a Nasser no habían desaparecido completamente ni por asomo. El principal obstáculo al progreso revolucionario estaba representado por el rey Faisal de Arabia Saudí, cuyo apoyo a los elementos reaccionarios y tribales en Yemen había empantanado el avance de las fuerzas revolucionarias y sus aliados egipcios. A principios de 1967, sin embargo, ¿quién podría predecir el curso de este conflicto? La revolución ganaba cada vez más terreno en Adén y sus protectorados, donde la autoridad británica se desintegraba rápidamente. ¿Quién podría asegurar que no se extendería al Golfo? Ya existía una insurrección hacia el sur de Omán, y la historia parecía del lado de los revolucionarios nacionalistas árabes.

Tal perspectiva, sin embargo, pecaba de optimista, y solo podía tomarse en serio ignorando las cruciales realidades del problema pendiente en Palestina y la superioridad militar israelí. No resolver el conflicto desatado por el establecimiento del estado de Israel en 1947-1949 solo podía tener, como única e inevitable consecuencia, una nueva guerra frontal entre dicho país y sus vecinos. El comportamiento de Israel, especialmente su ataque a Egipto en contubernio con Gran Bretaña y Francia, solo había confirmado las peores sospechas de los árabes. Para ellos, Israel no era sino un sirviente del imperialismo que aún trataba de dominar y explotar la región.

Hasta los sucesos de Suez, Nasser no había dedicado mucha atención a Israel e incluso había mantenido contactos en más de una ocasión con funcionarios de su gobierno. Sin embargo, su actitud se endureció con el ataque de Israel a Gaza en febrero de 1955 y la guerra de Suez, asimismo conocida como la guerra del Sinaí. Palestina también era un asunto que encajaba de

forma natural dentro de su panarabismo; una injusticia de hondas resonancias que le hacía imposible a cualquier líder árabe la búsqueda de una solución negociada y que venía como anillo al dedo de demagogos de todos los colores del arcoíris político. La retórica de Nasser, consecuentemente, comenzó a adoptar posiciones cada vez más extremas. En 1962 habló del "cáncer que es Israel para todas las regiones árabes",[1] y en 1965 afirmó que "nuestro progreso es la ruina de Israel".[2] En 1963 se le había sugerido que se reuniera con Ben Gurión, pero se negó por considerarlo un político poco fiable basándose en la guerra de 1948, el ataque a Gaza de 1955 y la guerra de Suez/Sinaí.[3] También hay que admitir, sin embargo, que en 1965 Egipto hizo tanteos pacificadores que no fueron correspondidos.[4]

El preludio a la guerra de los Seis Días se inició con tensiones entre Israel y Siria. Aunque en la frontera entre ambos venían produciéndose incidentes cosntantes desde el alto el fuego de 1949, el nuevo conflicto, referido a la cabecera del río Jordán, no quedaba circunscrito al área fronteriza. Israel había construido un canal para desviar las aguas del río y estaba decidido a detener por cualquier medio, incluso por la fuerza, cualquier otro intento por parte de Siria o el Líbano de desviarlas antes de su llegada a territorio israelí. El canal israelí hacía peligrar el suministro de agua a Siria y Jordania, de manera que cuando las obras concluyeron en 1964, la Liga Árabe respondió con un programa de acción, precedido por una declaración formal a nombre de sus miembros, cuyo objetivo supremo era la destrucción de Israel.

Israel logró, mediante el uso de la fuerza militar, disuadir a Siria de completar sus propias obras de desvío hidráulico, pero esta última decidió vengarse estimulando unas operaciones comando de las guerrillas palestinas dentro del territorio israelí. Se incluían no solo sabotajes a los nuevos canales de agua israelíes, sino también ataques a civiles, muchos de los cuales abandonaban el territorio de Jordania a pesar de los esfuerzos de su gobierno por impedirlo. La tensión internacional comenzó a aumentar en la primavera de 1967, pues el gobierno israelí aprovechó su superioridad militar para implementar una estrategia de escalada en el frente sirio, con combates de artillería y ataques aéreos, usando además amenazas y una retórica incendiaria. Durante una entrevista, el jefe del Estado Mayor israelí, Isaac Rabin, afirmó que Israel debía ocupar Damasco y derrocar el gobierno sirio si este no desistía de su apoyo a las guerrillas palestinas, punto de vista del cual ni el primer ministro, Levi Eshkol, ni otros funcionarios del gobierno se distanciaron en sus declaraciones.

Nasser, por el contrario, había mantenido las guerrillas de la Franja de Gaza bajo un férreo control para garantizar que en las fronteras de Israel con Gaza y Egipto reinara la tranquilidad. No quería una guerra con Israel en esta etapa, y les había aconsejado a otros estados árabes no involucrarse en una confrontación militar con Israel hasta que sus respectivas fuerzas armadas estuvieran suficientemente fortalecidas. Nasser tenía compromisos militares significativos con Yemen, y las fuerzas armadas egipcias no estaban preparadas para abrir otro frente. Sin embargo, necesitaba ser percibido públicamente como alguien que ayudaba a los sirios de forma palpable. Además, los jordanos le recriminaron el no haber respondido a un ataque en noviembre del año anterior, cuando los israelíes virtualmente arrasaron hasta los cimientos la aldea cisjordana de Samu, matando a veintiún soldados jordanos e hiriendo a treinta y siete.

La respuesta de Nasser fue enviar un fuerte contingente de tropas al Sinaí para ejercer su derecho a exigir la retirada de las fuerzas de la ONU estacionadas allí —con autorización egipcia — desde la retirada de Israel en 1957, con el objetivo ulterior de bloquear el estrecho de Tirán y así impedir el acceso al puerto israelí de Eilat, en el mar Rojo. Durante un discurso el 26 de mayo, advirtió de que si Israel "emprendía una agresión contra Siria o Egipto, la batalla contra

Israel será general […] y nuestro objetivo básico será la destrucción de Israel".[5] Al día siguiente, dirigiéndose a la Asamblea Nacional, afirmó que su intención no era simplemente restaurar el estado anterior a antes de 1956, sino incluso el anterior a 1948. Las emisoras de radio egipcias, cuya programación estaba destinada no solo a la audiencia nacional, sino también a un público árabe e internacional, aseveraron que Egipto estaba a punto de liberar Palestina.

La retórica de Nasser aterrorizó a la ciudadanía israelí y le proporcionó a Israel lo que para la mayor parte de la opinión pública occidental y mundial constituía una justificación perfecta para atacar a Egipto, con el beneficio adicional de ocultar a la prensa occidental las anteriores amenazas israelíes contra Siria. En realidad, Egipto estaba enfrascado en resolver la crisis negociando en la ONU y a través de Estados Unidos, pero los militares israelíes y buena parte de la clase gobernante del país deseaban comenzar la guerra y disfrutar del triunfo. El principal objetivo de Israel era la desarticulación del ejército egipcio, para lo cual lanzó un ataque aéreo inesperado en la mañana del 5 de junio, que destruyó los aparatos de la fuerza aérea egipcia sin darles oportunidad a despegar de sus aeródromos, decidiendo así, en la práctica, el desenlace del conflicto. La respuesta de Egipto consistió en atribuirse grandes éxitos en la conflagración que acababa de comenzar, facilitándole con ello a Israel la tarea de hacerle aparecer como el agresor. Una de las consecuencias fue que los controladores aéreos militares de Jordania creyeran que los aviones israelíes, cuyo regreso habían detectado en los radares, eran en realidad bombarderos egipcios atacando las bases militares enemigas. Y no fueron los únicos engañados. Hasta hoy en occidente prevalece la opinión de que Egipto o bien comenzó la guerra, o estaba a punto de comenzarla.

Los militares israelíes eran conscientes de su superioridad respecto a las fuerzas armadas de sus vecinos, y sabían que, aunque Egipto atacara primero, Israel ganaría.[6] Estaban lógicamente ansiosos de dar el golpe antes de que la entrada de los estados árabes igualara el terreno. Si a Jordania le hubiera sido posible permanecer neutral, como en 1956, quizá Israel no se habría apoderado de Jerusalén oriental y Cisjordania, pero la realidad política dictaba que el rey Husein no tenía otra alternativa que apoyar en público a Egipto, con el que además Jordania acababa de formar una alianza defensiva. Con las puertas del templo de Jano abiertas nuevamente de par en par, Israel se aprovechó del desarrollo de los acontecimientos. Avanzó con toda celeridad hasta el canal de Suez por un lado y hasta el valle del Jordán por el otro, capturando los Altos del Golán y haciendo oídos sordos al clamor por un alto el fuego hasta que sus objetivos quedaran cumplidos. Para cuando las armas dejaron de hablar, Israel había ocupado por la fuerza unas porciones muy significativas de territorio, incluyendo partes del mandato palestino que no había ocupado en 1947-1949: Cisjordania, junto con Jerusalén oriental, y la Franja de Gaza, previamente ocupada por Egipto. Además, había tomado posesión de la península del Sinaí en su totalidad y de las montañas sirias al este del mar de Galilea. El canal de Suez dejó de ser un corredor internacional para convertirse en una zanja defensiva, y los observadores israelíes podían ahora darse el lujo de contemplar las planicies de Damasco y el sur de Siria desde la cumbre del Jebel al Sheij, a una altura de más de dos mil ochocientos metros.

II

La victoria de Israel deslumbró al mundo y transformó el rostro de Oriente Próximo, aunque también hizo inevitable la continuación del conflicto. Muchos consideran que marcó el inicio de una nueva era. La retirada de los antiguos poderes coloniales prácticamente se había completado

para la fecha de inicio de las hostilidades, pero las esperanzas de Nasser de que los árabes ocuparían el vacío dejado por su salida ahora yacían rotas sin remedio. La guerra de los Seis Días despejó cualquier duda sobre el protagonismo del mundo árabe en la Guerra Fría y su transformación en el teatro de operaciones de futuras guerras subsidiarias.

Otra de las consecuencias de la guerra fue la persistencia de una identidad claramente palestina entre los habitantes de los territorios recién ocupados, convirtiendo así la legitimidad moral que Israel tanto ansiaba en un objetivo aún más difícil. En 1974, la Liga Árabe emitiría una resolución que designaba a la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) como "la única y legítima representante del pueblo palestino", obligando finalmente a Israel a reconocer la existencia de la nación palestina.

La OLP había sido organizada por la Liga Árabe en 1964 con el objetivo de establecer un estado laico que se extendiera desde el río Jordán al Mediterráneo, terminando con la división territorial causada por el surgimiento de Israel y, necesariamente, con el estado judío. Nasser la había concebido originalmente como un cuerpo esencialmente simbólico y sin mucho alcance práctico, pero tras las conquistas israelíes de 1967 la organización escapó de su control. El movimiento más significativo afiliado a la OLP era Fatah, liderado por el presidente de la OLP, Yasir Arafat, quien con su siempre incipiente barba e inseparable *keffaya* palestina en la cabeza pronto se hizo una figura conocida en el mundo entero.

Poco a poco, la OLP se convirtió en un "estado dentro de otro estado" en el reino de Jordania, que se usaba como base para las incursiones armadas a los territorios de Israel y Cisjordania. El choque con las autoridades jordanas, cada vez más difícil de evitar, finalmente tuvo lugar en el verano de 1970. Después de varios días de intensos enfrentamientos, el ejército del rey Husein desalojó a las milicias palestinas del país. Estas se dirigieron al Líbano, un estado con un gobierno mucho más débil donde continuaron atacando a Israel desde el sur del país. Los ataques, combinados con los inevitables contragolpes israelíes, fueron uno de los principales factores que condujeron a la desestabilización del Líbano y al comienzo de su sectaria guerra civil en 1975.

En septiembre de 1970 Nasser murió súbitamente de un ataque al corazón a la edad de cincuenta y dos años. Le sucedió Anuar el Sadat, un político de muy diferente estilo. Como Nasser, Sadat había sido parte del movimiento de Oficiales Libres, aunque de rango relativamente bajo. A pesar de su apariencia cautelosa, en cuanto tuvo una oportunidad empezó a buscar formas de abrir la economía a la inversión extranjera. También hacía énfasis particular en mostrar públicamente su simpatía hacia los valores tradicionales del Egipto rural, una maniobra populista de tinte conservador que Nasser nunca habría empleado. En su frente mostraba orgullosamente el *zabib* o "pasa", el callo de piel endurecida típico del musulmán devoto que se arrodilla a rezar cinco veces al día, y era más permisivo respecto a las manifestaciones de religiosidad en la vida pública.

Si su política hacia Israel representó o no una ruptura con la de Nasser es otro asunto, pues en esta cuestión ambos hombres trataban de ser sobre todo pragmáticos, y es imposible saber cómo habría actuado Nasser de no haber muerto. Lo que los hechos sí demuestran es que Sadat estaba más que dispuesto a hacer las paces a cambio de una completa retirada israelí del territorio egipcio, aunque Israel, en el momento de su llegada al poder, quería cambiar sustancialmente a su favor el trazado de la frontera entre ambos países y consolidar la posesión de otros territorios ocupados. Con el nuevo *statu quo* posterior a 1967, el paso del tiempo solo reforzaba la posición israelí y la probabilidad de que la comunidad internacional la aceptara, así que Israel no

necesitaba la paz y no estaba dispuesto a renunciar a su botín de guerra para alcanzarla.[7] El 6 de octubre de 1973 les llegó el turno a Egipto y Siria de lanzar sus propios ataques por sorpresa. Los egipcios cruzaron el canal de Suez en pequeñas lanchas a lo largo de su recorrido, estableciendo una línea defensiva unos pocos kilómetros más al este. Los primeros contraataques israelíes fueron rechazados con facilidad, hasta que el general Ariel Sharon encontró un punto débil en la parte central del frente y lo atravesó violentamente para, a continuación, darse la vuelta y cercar al Tercer Ejército egipcio alrededor de Suez.

Aunque desde el punto de vista militar Israel había conseguido una clara victoria en ambos frentes, sus fuerzas habían sufrido considerables bajas sin alcanzar, como en 1967, el objetivo de destruir al ejército egipcio. En los Altos del Golán la ofensiva siria había arrollado la defensa israelí penetrando profundamente en su territorio, casi tomando posesión de la cresta montañosa que domina Galilea antes de ser finalmente rechazada. Al concluir la nueva confrontación, el área de territorio sirio bajo control israelí se había expandido considerablemente.

Bajo presión de Estados Unidos, no obstante, pronto se produjo una retirada. Israel evacuó sus tropas del territorio ocupado durante el conflicto, retrocediendo incluso más allá de las líneas ocupadas antes del mismo. En los Altos del Golán, un área que incluía la cumbre del monte Hermón y la ciudad de Quneitra, retornó al control civil sirio, y en el Sinaí Israel retrocedió lo suficiente como para permitir a Egipto reabrir el canal de Suez. Sin embargo, las esperanzas de que a esta retirada le siguieran unos acuerdos para una paz más duradera se desvanecieron enseguida. Los esfuerzos para involucrar a Jordania en la negociación de la retirada de fuerzas militares se fueron a pique cuando Rabin, el primer ministro de Israel, declaró que cualquier retirada israelí de Cisjordania tenía que someterse primero a referéndum por su electorado, añadiendo con desdén que el principio de retirada no era aplicable a los jordanos, pues no habían participado en el ataque. Durante los siguientes años se tomarían nuevas medidas de mutuo acuerdo entre Israel y Egipto que conducirían a nuevas retiradas israelíes del Sinaí, y que distanciarían a Egipto de Siria por no haberse producido negociaciones similares en este último caso. Si existió una oportunidad para negociar un tratado de paz realmente completo, pronto se perdió. En palabras de uno de los principales historiadores de la época, la diplomacia de Henry Kissinger, el secretario de Estado estadounidense, parecía diseñada para “dividir al mundo árabe, evitando afrontar los principales problemas de la disputa árabe-israelí y frustrando la búsqueda de una solución integral al mismo”,[8] mientras los esfuerzos del rey Husein de Jordania por encontrar una salida pacífica al conflicto eran “recibidos, por lo general, con ignorancia e indiferencia por parte de los principales políticos estadounidenses, y con deshonestidad y malicia por el lado israelí”.[9]

III

Al mismo tiempo, las tensiones entre diferentes facciones religiosas en el Líbano se estaban agudizando peligrosamente. Como se explicó en el capítulo IV, el país había nacido como un enclave católico maronita, al cual le habían anexionado una porción lo suficientemente grande del territorio adyacente —incluidos sus habitantes— para garantizar su viabilidad como estado soberano. La idea inicial de un predominio maronita en el Líbano se fue haciendo gradualmente menos realista con el crecimiento, a menudo desigual, de sus diferentes facciones religiosas, debido tanto al aumento natural de la población como a la emigración. La situación llegó a tal punto que el gobierno, temiendo las posibles consecuencias políticas, había renunciado en 1931 a

realizar nuevos censos de población. Ahora era un secreto a voces que los grupos musulmanes, tomados en conjunto e incluyendo a los drusos, constituían la mayoría de la población, pero los maronitas se negaban a abandonar su posición de liderazgo. Cada facción tenía su milicia, a veces incluso varias y en mutua competencia, con suficiente fuerza como para que las entidades externas interesadas en influir en el curso de los acontecimientos se tomaran el trabajo de apoyar la que favoreciera sus propios intereses. En el sur existía otra complicación, personificada en las numerosas guerrillas palestinas que allí conducían sus operaciones militares contra Israel. La debilidad del estado libanés era el resultado de numerosas concesiones y acuerdos negociados entre intereses dispares, que hacían imposible el estilo de gobierno que le había permitido al rey Husein desalojar a la OLP de Jordania.

Finalmente, en 1975 se rompieron las hostilidades entre varias milicias cristianas "de derechas" y fuerzas nacionalistas árabes, predominantemente musulmanas, "de izquierdas". La OLP se involucró con el lado árabe, ganándose el odio de los maronitas de derechas. Pronto el conflicto adquirió una característica perturbadora: masacres sectarias, perpetradas por ambos bandos solo por motivos de venganza, que se cobraban a veces cientos de víctimas. Cuando parecía que las milicias musulmanas de izquierdas y sus aliados de la OLP estaban cerca de la victoria, la Siria baazista de Hafez al Asad tomó partido por las milicias cristianas, enviando tropas a petición del gobierno libanés para restaurar el *statu quo*. Esta decisión marcaría el inicio de un periodo de dominación siria del Líbano que duraría los siguientes treinta años. Con una posición ahora hegemónica dentro del país, el gobierno sirio maniobró para garantizar que ninguna facción libanesa se hiciera lo suficientemente fuerte como para desplazarlo. Se había aliado con las milicias cristianas por pura conveniencia, y no dudaría en traicionarlas cuando las circunstancias así lo demandasen. Israel, por su parte, hizo saber discretamente que no interferiría con la intervención siria, que en realidad les sacaba las castañas del fuego a sus partidarios y restablecía el equilibrio de poder, siempre que las fuerzas sirias no avanzaran al sur de Sidón y se abstuvieran de usar la aviación.

Algunos en Israel recordaron el viejo sueño sionista de un Líbano cristiano que actuara como su aliado, idea que contaba con algunos defensores influyentes dentro de la comunidad maronita. Era una situación paradójica, en el sentido de que mientras Israel permitía que Siria apuntalara la posición de aquellos elementos que consideraba más favorables a su causa, la OLP se refugiaba de los sirios precisamente en la zona al sur de Sidón, a la cual estos últimos no podían acceder debido a la advertencia israelí. La estratégica situación del Líbano, emparedado entre Israel y Siria, había terminado por descomponer en pedazos este país acosado por los conflictos.

En las elecciones israelíes de 1977, el partido Likud alcanzó la mayoría y su líder, Menahem Begin, fue elegido primer ministro. El Likud y Begin abrazaban abiertamente una plataforma ideológica que reclamaba para el sionismo la extensión de terreno que iba desde el río Jordán al Mediterráneo. Por otro lado, en Estados Unidos el despacho oval había sido ocupado por un nuevo presidente, Jimmy Carter, mucho más comprometido con la búsqueda de una solución al conflicto árabe-israelí que ninguno de sus predecesores, llegando incluso a hablar —para indignación de Begin— de "los legítimos derechos del pueblo palestino".

Cuando los intentos de establecer negociaciones multilaterales fracasaron, Sadat visitó Jerusalén en noviembre de 1977, y allí defendió cortés y elocuentemente el caso árabe ante la Knesset, la asamblea parlamentaria israelí, dejando claro que la paz requeriría que Israel devolviera en su totalidad los territorios ocupados en 1967. Sin embargo, después de declarar que Egipto estaba listo para firmar la paz si Israel se retiraba de los territorios egipcios ocupados, procedió a desentenderse de las acciones o tácticas de otros países árabes o Israel mismo, sobre

las que no tenía ningún control. Los restantes estados árabes se quedaron anonadados. En particular Siria, que había perdido su vital aliado militar, se sintió traicionada.

El tratado de paz que Egipto e Israel finalmente firmaron el 29 de marzo de 1979 establecía la normalización de sus relaciones, una retirada por etapas de Israel de los territorios egipcios ocupados, y detalladas disposiciones para garantizar la seguridad en la península del Sinaí, donde las fuerzas militares de Egipto estarían sujetas a determinadas restricciones. Sin embargo, los términos para la autonomía palestina negociados por Sadat en los acuerdos de Camp David —acompañando a dicho tratado— estaban redactados en un estilo deliberadamente vago, y Begin encontraría luego la manera de burlarlos, no solo incrementando el número de nuevos colonos, sino incluso creando el primer asentamiento judío en la Franja de Gaza. La paz entre Egipto e Israel, por tanto, no se convirtió en el prólogo a una paz general ni a la integración de Israel a la región. Por el contrario, introdujo divisiones entre los estados árabes que hacían tal objetivo, si acaso, más difícil de alcanzar.

El 6 de octubre de 1981, mientras recibía el saludo de las tropas en un desfile militar que conmemoraba el octavo aniversario del triunfo egipcio al cruzar el canal, Anuar el Sadat fue asesinado por unos activistas inspirados por la ideología de Sayyid Qutb. Así se unió al club de los que habían pagado con su vida el intento de llegar a un acuerdo con Israel, ya integrado por el rey Abdalá I de Jordania. A sus honras fúnebres asistieron tres expresidentes estadounidenses —Jimmy Carter, Richard Nixon y Gerald Ford— pero ni un solo jefe de estado árabe.

IV

La derrota árabe en la guerra de los Seis Días tuvo otra consecuencia, que tardaría algún tiempo en manifestarse. A través de la historia, los pueblos siempre han acudido a Dios en arrepentimiento por sus pecados tras sufrir alguna calamidad, y la guerra de los Seis Días era el tipo de acontecimiento que ciertamente merecía tal denominación. Said Aburish, un intelectual palestino originario de Betania —en las afueras de Jerusalén— escribió en 2004 que la guerra "parecía un suicidio en masa" que impedía hablar de la dignidad y el orgullo de los árabes. La presión de una generación completa de árabes había empujado a sus líderes a adoptar posturas que conducían inevitablemente a una guerra con Israel, incluso a sabiendas de que no poseían la fuerza militar necesaria para resistir un ataque israelí.[10]

No era sorprendente que, humillados y desesperados, algunos árabes musulmanes conservadores percibieran el desastre militar de la guerra de los Seis Días como un castigo por sus pecados y la laxitud de su práctica religiosa. Tal cambio de actitud coincidió a su vez con un desplazamiento en el equilibrio de poder hacia la rica monarquía petrolera de los wahabíes en Arabia Saudí.

Cuando la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) se fundó en Bagdad en 1959, justo después de la Revolución iraquí del 14 de julio, tres de sus cuatro miembros fundadores (Irak, Arabia Saudí, Irán y Venezuela) eran de Oriente Próximo, y dos de ellos árabes. La OPEP ayudó a sus miembros a usar sus fuerzas para incrementar sus respectivas ganancias. A inicios de la década de 1970, los estados productores comenzaron a nacionalizar sus industrias petroleras o a convertirse en accionistas mayoritarios de las compañías que allí operaban. Un momento decisivo lo marcó la serie de cortes en la producción durante la guerra de 1973 e incluso un embargo temporal a las ventas a Estados Unidos, lo que cuadruplicó los

precios del crudo y desencadenó una recesión en occidente. Aunque los productores no podían mantener el control del mercado, la dependencia internacional de los hidrocarburos de Oriente Próximo incrementó la importancia estratégica de la región. Arabia Saudí había liderado el embargo de 1973 y era, con mucho, el más significativo de los estados petroleros árabes; el único país árabe importante, de hecho, que había resistido con éxito las ideologías de occidente, a pesar del papel fundamental que tuvo el nacionalismo árabe durante las décadas de 1950 y 1960. Como hemos visto, el rey Faisal, en el poder desde 1964, era el principal oponente árabe de Nasser, a quien consideraba un apóstata sediento de poder. A Faisal, que apelaba al islam como fuerza aglutinadora de los países árabes y musulmanes en mucho mayor medida que Nasser, le llegó el momento en 1969 cuando un fanático cristiano australiano trató de incendiar la mezquita de Al Aqsa en el Jerusalén oriental ocupado por Israel, destruyendo el púlpito donado por Saladino ochocientos años antes y llevando a un gran número de estados predominantemente musulmanes a unirse en su propio organismo internacional, la Organización de la Conferencia Islámica. La carta fundacional de esta organización contenía un acuerdo para hacer campaña a favor de los derechos de los palestinos, convirtiendo a Palestina en un asunto musulmán, además de árabe.

Los egipcios que viajaban a Arabia Saudí por razones de trabajo y los peregrinos musulmanes se tropezaban con que aquella no era ya la sociedad de la que se burlaban hasta hacía poco por sus beduinos y su falta de sofisticación. El reino wahabí siempre había sido arrogante, pero dicha arrogancia había dejado de ser objeto de mofa. Nuevas autopistas y brillantes ciudades de cristal y mármol surgían con deslumbradora rapidez del ardiente desierto, y parecía que acababan de completarse cuando eran demolidas y reconstruidas a una escala aún mayor, proceso que a veces se repetía cada cierto tiempo. El lugar central que ocupaba el islam en la vida del reino era un reto frontal al laicismo de los demás países mayoritariamente musulmanes, y las considerables sumas que Arabia Saudí (y los otros estados del Golfo) comenzaba a gastar en educación, vivienda y otros servicios para el ciudadano común impresionaban profundamente a los visitantes de otros países árabes menos afortunados. Puede que esta generosidad tuviera el motivo oculto de evitar una situación revolucionaria, pero sus orígenes estaban en el paternalismo tradicional de los jeques tribales más que en una ideología socialista al estilo occidental, y además se financiaba con el dinero del petróleo. En otras palabras, era auténticamente árabe, y era además posible a pesar del lujoso tren de vida de la familia real y los amplios gastos en materia de defensa.

Era un contraste agudo con la amargura reinante en aquellos países árabes que carecían de los considerables beneficios derivados de la venta de petróleo. Se estaba produciendo una explosión demográfica en el mundo árabe a medida que aumentaba la migración a zonas urbanas y los servicios médicos mejoraban. La guerra con Israel había devastado las economías de Egipto, Siria y Jordania, y la vida estaba demostrando que las políticas económicas de Nasser habían sido un desastre. No solo no había esperanza de restaurar el equilibro de poder entre Israel y los países árabes, sino que el equilibrio de poder entre los mismos países del mundo árabe estaba cambiando.

VIII
IRAK, ISRAEL, MILITANCIA Y TERRORISMO

I

*E*l año 1979 fue testigo no solo del tratado de paz entre Egipto e Israel, sino de dos acontecimientos de suma importancia para la creciente politización del islam, aunque ambos tuvieron lugar fuera del mundo árabe. El primero fue la Revolución Islámica en Irán. El segundo, la invasión soviética de Afganistán. Ambos fueron también episodios de una Guerra Fría que dominó la geopolítica de esa época, entre occidente y el bloque soviético. En el mundo árabe el bando occidental llevaba la delantera: todas las monarquías, y también Egipto, estaban firmemente alineadas con occidente. Sin embargo, había estados árabes que simpatizaban con el bloque soviético, especialmente los de ideología socialista, como Siria, Irak, Argelia y Yemen del sur. La OLP, bajo la dirección de Yasir Arafat, pertenecía también a este grupo. En aquel momento, nadie se hubiera atrevido a pronosticar que no volvería a haber derrocamientos de monarquías árabes a manos de grupos de oficiales libres con posiciones nacionalistas y socialistas. La transformación de Egipto, de aliado soviético a estadounidense, había demostrado que las lealtades de la región seguían la pauta de sus propios intereses más que la guía de un principio ideológico, y que nada impedía un futuro cambio de filiación de cualquier estado árabe en un sentido u otro.

Por entonces el sah Mohamed Reza Pahlevi era quien, con el apoyo de Estados Unidos y Gran Bretaña, regía los destinos de Irán, un estado predominantemente chií. El sah Reza Pahlevi, hijo de un oficial del ejército que se había autoproclamado emperador tras tomar el poder en la década de 1920, había utilizado los símbolos del remoto pasado preislámico de Irán para brindarle un relato nacionalista a un país en plena modernización. Comenzó a avasallar a sus vecinos más débiles y a argumentar que la seguridad en el Golfo era responsabilidad exclusiva de los estados de la región, con la clara implicación de que toda la zona, con sus vastos recursos petrolíferos, debía caer dentro de la esfera de influencia iraní. La desconfianza que hasta hoy muchos países árabes sienten hacia Irán tiene su origen en aquella política.

Cuando su régimen represivo se desplomó en febrero de 1979, la ideología que sustituyó la visión nacionalista iraní del sah fue una variante revolucionaria del islamismo chií, formulada por el líder espiritual de la revolución, el ayatolá Jomeini. El pensamiento de este incluía un nuevo concepto: el *velayat-e faqih*, literalmente "el gobierno de los juristas de la *sharía*". Bajo la atenta guía de eruditos religiosos que desempeñarían un papel sin precedentes en la historia del islam, Irán podría tomar lo que considerara positivo del mundo moderno, pero se dedicaría a restablecer la pureza de una sociedad genuinamente musulmana.

El ayatolá Jomeini era venerado por su consistente oposición al sah, que tuvo para él un considerable coste personal. Tenía seguidores no solo entre los radicales y los jóvenes desempleados de los barrios bajos, sino —en lo que constituía una situación inusual para un revolucionario— entre devotos comerciantes de la clase media y todos los que se habían sentido desfavorecidos bajo el gobierno del sah. El *velayat-e faqih* no tenía un apoyo unánime entre los

líderes religiosos chiíes, y no era seguro que se implementara si triunfaba la Revolución Islámica. De hecho, no había ni certeza de que la revolución fuese islámica. Las fuerzas opuestas al sah eran diversas e incluían a numerosos elementos no islámicos tales como laicistas convencionales, socialdemócratas y comunistas, que fueron purgados despiadadamente tras la caída del sah.

El islam se convirtió entonces en el obvio punto de convergencia de quienes estaban dispuestos a luchar por la justicia en conflictos que podrían ser interpretados como ataques de no musulmanes contra musulmanes. Fue una época de mucho optimismo para el mundo islámico, aunque el triunfo de una revolución chií vendría a enconar el cisma entre suníes y chiíes pese a su acercamiento en décadas recientes. Ya podían hacer referencia a la teología de la yihad cuando consideraran necesaria una guerra para liberar a un pueblo musulmán oprimido por no musulmanes —como en el caso palestino, entre otros muchos ejemplos–. Existían además otras causas por las que luchar fuera del mundo árabe, como los movimientos secesionistas en Cachemira, Chechenia, algunas partes del sur de Filipinas y también en Bosnia, en la época de los horrores desatados por la desintegración de Yugoslavia.

Para la politización del islam, el más significativo de estos conflictos fue el de Afganistán. El país era una sociedad preindustrial y tribal dividida en varios grupos étnicos, ninguno de ellos mayoritario. Gobernado originalmente por una monarquía tolerante, que había aprendido a negociar con los intereses locales para sobrevivir, Afganistán sufrió un golpe de estado marxista en abril de 1978, tras un breve periodo republicano con un miembro de la familia real como presidente. Cuando una facción marxista intentó imponer el socialismo, estalló una rebelión generalizada que unió bajo el islam, como núcleo de la identidad afgana, a facciones de diferentes etnias y tribus, creciendo hasta ganarse al grueso de la población con el inicio de la intervención soviética en diciembre de 1979. La resistencia, apoyada con dinero y armamento por los estadounidenses y saudíes, así como por un pequeño número de voluntarios provenientes de países árabes y musulmanes, finalmente obligaría a los soviéticos a retirarse ignominiosamente diez años después.

La derrota soviética representó un enorme estímulo para la moral de los islamistas. Aunque, en opinión de la mayoría de los observadores, los combatientes árabes y musulmanes que viajaron a Afganistán para participar en la yihad contra el invasor soviético no desempeñaron un papel importante desde el punto de vista militar, estos se marcharon con una reconfortante sensación de victoria. Algunos regresaron al hogar a reanudar su vida civil, orgullosos de haber hecho el bien, pero un número importante partió decidido a encontrar otros conflictos en los cuales reanudar la yihad. Quizá la historia premiaba, después de todo, al islam, y no al nacionalismo laico. Tras la retirada de las tropas soviéticas sobrevino rápidamente la caída del comunismo, y si el islam había podido acabar con esa gran bestia, ¿acaso no podría convertirse en la fuerza que finalmente venciera a Estados Unidos y su ideología capitalista? No puede olvidarse que el odio y resentimiento hacia occidente sido uno de entre los acicates de la Revolución iraní.

Con los invasores fuera del panorama, la política afgana se volvió más compleja. La ausencia de unidad entre los que habían combatido a los soviéticos permitió incluso al gobierno comunista de Kabul sobrevivir por un corto tiempo antes de ser sustituido por coaliciones de caudillos rivales. No sería hasta septiembre de 1996 que un movimiento religioso wahabí denominado talibán (literalmente, “los estudiantes de la práctica religiosa”) tomara Kabul. El área controlada por los talibanes fue extendiéndose gradualmente, y aunque su dominio fue disputado en algunas localidades, llegó a comprender el 85% del país hacia finales de 1998. Los talibanes

simpatizaban con aquellos que trataban de seguir enseñanzas como las de Sayyid Qutb para establecer estados islámicos en otros países musulmanes. Tiempo después darían refugio a Osama bin Laden y a Al Qaeda, la organización que había fundado.

Pero antes de tocar el tema del terrorismo, es necesario examinar dos grupos de conflictos que tuvieron una importancia crucial en las tierras centrales del mundo árabe hasta el siglo XXI. El primero gira en torno a las ambiciones de un hombre, el dictador iraquí Sadam Husein, e incluye la guerra Irán-Irak de la década de 1980, la invasión de Kuwait en 1990, la invasión de Irak en 2003 por una coalición encabezada por Estados Unidos, y el caos que esta desencadenó. El otro grupo incluye la rivalidad árabe-israelí aún en curso y los conflictos en el colindante Líbano, en los cuales la disputa árabe-israelí continuó interponiéndose.

II

No todos los estados árabes petroleros eran monarquías conservadoras. En Irak, un golpe de estado en 1968 había llevado al poder al partido laico Baaz, bajo el liderazgo de Hasán al Bakr. Aunque los coterráneos suníes de Al Bakr constituían la mayor parte de la base popular de la organización, en realidad Baaz tenía partidarios en todas las comunidades iraquíes, y contaba con un gran número de chiíes entre sus miembros. No obstante, la lealtad de la mayoría chií siempre fue dudosa, y en una ocasión los kurdos llegaron a rebelarse abiertamente. Irak también llegó a verse presionado por Irán, su grande y poderoso vecino no árabe al este.

En 1969, el sah violó el tratado fronterizo con Irak sobre el río Shatt al Arab. Irak no tuvo otra opción política que plegarse a las demandas iraníes, pero la crisis tuvo serias repercusiones internas. Cuando Hasán al Bakr no logró convencer al máximo líder chií del país, el ayatolá Muhsin al Hakim, de la necesidad de condenar la posición del gobierno iraní, descubrió con alarma que el ayatolá tenía el apoyo de algunos líderes religiosos suníes.

El resultado de esta situación fue una represión contra cualquier manifestación pública del islam que recordaba la hostilidad antirreligiosa de los soviéticos, y que no tenía precedentes en un país árabe. A medida que crecía la alarma del gobierno ante la posibilidad de que suníes y chiíes formaran un frente unido de oposición, se prohibió la enseñanza religiosa en las escuelas, y el Corán se dejó de recitar en las emisoras estatales. La indignación que siguió a esto fue aplastada brutalmente, pero el descontento chií a la larga condujo a la sustitución de Hasán al Bakr por Sadam Husein en 1979. La llegada al poder de Sadam fue seguida por la purga de cualquier elemento que pudiera representar un peligro para el nuevo líder: posiblemente unas quinientas personas fueron ejecutadas, un anticipo de lo que estaba por venir.

Sadam Husein descendía de una familia de campesinos sin tierra. Primo segundo de Hasán al Bakr, comenzó su ascenso al poder sin influencia propia y sin la posibilidad de acceder a círculos influyentes de oficiales del ejército, dada su condición de civil. A pesar de estas desventajas importantes, lograría permanecer al frente de Irak por más tiempo que ninguno de sus predecesores, mediante lo que Charles Tripp ha descrito como una “combinación desconcertante de encanto, generosidad, y terror despiadado”.[1] Crearía su propia versión de la identidad iraquí recurriendo a la grandeza de los pueblos de la antigüedad mesopotámica, que recreaba como protoárabes, para después trazar una línea ininterrumpida desde ellos a los abasíes y, finalmente, hasta él mismo. Su gobierno se basaba en el terror, pero no despreciaba las redes de favores y deudas personales y el clientelismo político que ya empleaban sus predecesores, y que supo

aprovechar al máximo. El miedo y el clientelismo político eran dos caras de una misma moneda, y Husein se aseguraba de que cada persona con un cargo de importancia en Irak supiera que lo ocupaba porque él se lo permitía. Era el arquetipo del dictador brutal. Como diría a finales de la década de 1980, era él quien definía el baazismo y "la ley es cualquier cosa que yo escriba en un pedazo de papel".[2]

En Irán el caos que siguió a la revolución hizo vulnerable al nuevo régimen. Reinaba la confusión entre los militares después de las purgas, y los países de occidente interrumpieron el suministro de piezas de repuesto para el equipamiento que le habían vendido al sah. Si Irak quería recuperar sus derechos sobre el Shatt al Arab y resarcirse de la humillación sufrida a manos del sah, parecía el momento idóneo. Una acción contra los iraníes podría obligar a los estados del Golfo a apoyar la posición iraquí, y conseguirían además que Irán, de una vez por todas, dejara de crear problemas entre los chiíes y kurdos iraquíes. En septiembre de 1980, Sadam Husein atacó. Tras avanzar hacia el sur de Irán para desalojar a los iraníes de la región del Shatt al Arab y tomar algunos puntos estratégicos más al norte, su ejército se detuvo y se atrincheró. No trató de ir directo a la yugular destruyendo la capacidad combativa de Irán, pues creía que su superioridad militar obligaría a los iraníes a negociar. Por el contrario los iraníes, viendo atacados su país y su revolución, respondieron con una guerra sin cuartel.

Hacia 1982 Irán ya había recuperado la mayor parte del territorio perdido, obligando a Sadam Husein a hacer una oferta de paz basada en una retirada completa. Irán la rechazó, decidido a forzar un cambio de gobierno en Bagdad. Sin embargo, ahora que era Irak el amenazado, ese rechazo solo fortaleció su determinación. Irán mantuvo su ofensiva lanzando oleadas de atacantes que incluían a los *basij*, soldados adolescentes que avanzaban por los campos de minas con una llave del paraíso en el cuello y una simbólica mortaja como parte de su equipo.

Finalmente, la enorme cantidad de bajas iraníes que tales tácticas provocaban empezó a hacer mella, igual que el armamento muy superior, mayormente ruso y francés, que Irak había logrado importar. Los estados del Golfo respaldaron a Irak con dinero, y los estadounidenses ayudaron con imágenes de satélite entre otras cosas. Un Irán exhausto aceptó al final el alto al fuego en 1988, cuando ya habían muerto al menos doscientos cincuenta mil iraquíes —algunas valoraciones sugieren el doble de esta cifra–. Quizá sesenta mil o más eran kurdos que habían perdido sus vidas en unos levantamientos que las fuerzas iraquíes controlaron con tácticas de tierra quemada, incluyendo el uso de las mismas armas químicas que se habían usado contra las tropas iraníes en la línea del frente. Las bajas iraníes se desconocen, pero puede asumirse con seguridad que fueron mayores que las iraquíes. Es perfectamente posible que la cifra rebase el medio millón.

En 1980, en el apogeo del *boom* petrolero, las reservas de divisas de Irak eran de treinta y cinco mil millones de dólares. Para cuando terminó la guerra, el país tenía una deuda de ochenta mil millones de dólares y estaba al borde de la quiebra. Nunca se firmó un armisticio, por lo que Irak necesitaría mantener en el futuro previsible el millón de reclutas que tenía en el ejército. Sintiendo amenazado su poder, Sadam Husein purgó el cuerpo de oficiales, que había crecido con la expansión del ejército durante el conflicto, eliminando a miembros de su círculo más íntimo que sin duda tenían que haberse percatado de lo cuestionables que habían sido sus decisiones. Es posible que la muerte del ministro de Defensa, su propio cuñado, al caer su helicóptero, no fuera accidental.

La mitad de los ingresos petroleros de Irak ahora tenían que destinarse al pago de sus acreedores. Cuando sus peticiones a los estados del Golfo para que condonaran su deuda o

redujeran su propia producción para mejorar la posición del petróleo iraquí en el mercado cayeron en oídos sordos, Sadam Husein reaccionó con fanfarronerías militares y chantajes sentimentales. Después de todo, ¿no era él quien había frenado el impulso de la Revolución iraní? ¿Acaso no era esto algo que todos —los estados del Golfo, los árabes suníes, e incluso occidente— debían agradecer?

Fracasadas también estas tácticas, Sadam apostó una vez más por la opción militar, enviando su ejército a ocupar Kuwait en agosto de 1990. Parece que su estrategia fue sorprendentemente similar a la de su desastrosa invasión de Irán, basada en la premisa de que el uso limitado de la fuerza obligaría a otros a negociar, situando a Arabia Saudí y los demás estados del Golfo en una posición en la cual no tendrían otra alternativa que aceptar la hegemonía iraquí.

Fue un error de cálculo garrafal. Irak recibió la condena de Naciones Unidas, que autorizó el uso de la fuerza para liberar Kuwait. Se impusieron sanciones, y una poderosa coalición encabezada por Estados Unidos acudió rápidamente a repeler la ocupación. Además de Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia, la coalición contaba con importantes miembros árabes, entre ellos Arabia Saudí y los demás estados del Golfo, Egipto, Siria y otros países del mundo musulmán.

La táctica política de Sadam Husein en respuesta fue vincular la cuestión kuwaití con la de Palestina, sugiriendo que ambos problemas debían resolverse a la vez. Esta posición, aunque nada desinteresada, le hizo ganar un genuino apoyo popular a lo largo y ancho del mundo árabe, excepto entre los habitantes de las monarquías del Golfo, a quienes había aterrorizado. El líder palestino Yasir Arafat voló a Bagdad a saludar a Sadam Husein en un gesto que solo podía ser interpretado como de apoyo, lo que distanció a muchos en el Golfo de la causa palestina y, a su vez, aumentó aún más la brecha entre estos últimos y las poblaciones de los países árabes más pobres. Al igual que Arafat y muchos otros líderes árabes de regímenes revolucionarios en la segunda mitad del siglo XX, Sadam Husein no había tenido mucho contacto con occidente antes de llegar al poder, lo que limitaba su comprensión de aquel mundo y su psicología.

La coalición encabezada por Estados Unidos expulsó a los iraquíes de Kuwait tras seis semanas de bombardeos que destruyeron la infraestructura civil y militar de Irak. Sadam Husein había adoptado una posición de la cual no podía retractarse. Cuando ocurrió lo inevitable, abandonó el ejército a su suerte y se concentró en preservar las unidades de la guardia republicana, que le eran imprescindibles para conservar su poder. También ordenó incendiar los campos de petróleo kuwaitís, en una monstruosa exhibición de frustración y sed de venganza. Lo único que logró, además de un gran daño al medio ambiente, fue agobiar al estado iraquí con la carga añadida de las indemnizaciones.

El éxito de la expulsión de los iraquíes a manos de la coalición encabezada por Estados Unidos dejó un sabor amargo en muchas personas del mundo árabe que habían deseado la victoria de los primeros. De haber ocurrido estos hechos en las décadas de 1950 o 1960, la reacción habría tenido un carácter nacionalista árabe. La que de hecho se produjo fue esencialmente nacionalista, pero en términos islamistas: ahora en el mundo árabe la lucha contra el invasor era parte intrínseca de la lucha contra los gobiernos árabes laicos, percibidos como tiránicos y lacayos de occidente, incluyendo en esta última categoría a la nada laica Arabia Saudí.

La crisis kuwaití hizo evidente la importancia capital que había cobrado la reafirmación de la identidad musulmana. Sadam Husein no era exactamente un paladín del islam, pero sus palabras acusando a la familia real saudí de depender de los estadounidenses y otros ejércitos occidentales

para proteger su reino y condenándola, tanto a ella como a su contraparte kuwaití, por despilfarrar la riqueza petrolera de sus países —aseverando que él la habría puesto al servicio de los "desposeídos"— tocaron una fibra muy sensible, además de apelar al deseo generalizado de ver caer en desgracia a los poderosos. Buena parte de las masas populares de los países árabes más pobres acudió a las capitales de sus respectivos países para participar en manifestaciones en su apoyo, encabezadas a menudo por apasionados predicadores islamistas para quienes los saudíes no eran más que unos títeres de occidente.

Tras la destrucción casi total del poder militar de Sadam Husein, se produjeron levantamientos regionales en el sur chií de Irak, y en el norte las milicias kurdas expulsaron al ejército iraquí de las zonas predominantemente kurdas. A la guardia republicana no le fue muy difícil aplastar las revueltas aisladas en el sur pese a que la zona de exclusión aérea allí declarada por las Naciones Unidas prohibía a Sadam Husein el uso de aeronaves de alas fijas. Sin embargo, una zona de exclusión aérea similar en el norte contribuyó a que las áreas kurdas permanecieran fuera de su control. Inicialmente, la seguridad del refugio que tal situación proporcionaba se vio amenazada por las rivalidades íntertribales que siempre habían aquejado a los movimientos políticos kurdos, pero en 1998 Estados Unidos logró negociar un acuerdo que repartía el poder entre ellos. Aunque las relaciones entre las diferentes facciones continuaron siendo tensas, el *impasse* permitió la creación gradual de instituciones democráticas, y la economía floreció a medida que el Kurdistán iraquí empezó a adoptar las características de un estado independiente.

Las sanciones impuestas por Naciones Unidas a Irak permanecieron en pie. De acuerdo con las resoluciones de la ONU, el país debía renunciar al uso de armas de exterminio masivo, reconocer la integridad territorial de Kuwait y pagar indemnizaciones de guerra. La respuesta de Sadam Husein fue atrincherarse y sobrevivir, igual que había hecho durante los largos años de la Guerra Irán-Irak. También jugó al gato y al ratón con los inspectores de armas de la ONU y trató de encontrar la forma de dividir la coalición. Las sanciones fueron draconianas. Con la excepción de "suministros con un propósito estrictamente médico y, en circunstancias humanitarias, alimentos",[3] todo comercio con Irak quedó prohibido. Irak ya era un país devastado, con sus infraestructuras y su capacidad industrial en ruinas. Hizo lo que pudo para reconstruirse, pero mientras las sanciones permanecieran vigentes, nada sería suficiente. Estados Unidos (a menudo, mas no siempre, con el apoyo de Gran Bretaña) utilizó su posición en el Consejo de Seguridad y las comisiones pertinentes para garantizar que incluso aquellas medicinas y alimentos exentos no les llegaran, se atrasaran o se empantanaran en interminables trámites burocráticos.

Era imposible mantener algunos servicios esenciales como el agua, la electricidad y el transporte, y tampoco podía desarrollarse la agricultura para reemplazar los alimentos que antiguamente se importaban. Por tanto, las sanciones condenaron a Irak al hambre y la desnutrición, aumentando la incidencia de enfermedades y la mortalidad infantil. La interpretación de las sanciones exigida por Estados Unidos hizo que esto fuera inevitable. La intención real de la posición estadounidense era forzar un cambio de régimen, lo que iba mucho más allá del objetivo perseguido por las sanciones impuestas en la ONU; de hecho, Estados Unidos estaba abusando de dicha organización.[4] Los medios árabes comenzaron a hacer comparaciones con el caso palestino, equiparando el sufrimiento de los niños iraquíes con el de los palestinos bajo la ocupación israelí.[5]

Hasta 1996, Sadam Husein rechazó todas las propuestas de que Irak vendiera determinadas cantidades de petróleo para comprar alimentos y medicinas, puesto que la ONU insistía en desembolsar ella misma esos fondos. Más tarde dio su consentimiento, con la esperanza de que

su cooperación constituyera un primer paso hacia la eliminación de las sanciones y la reintegración de Irak a la economía mundial. También utilizó la extrema pobreza de la mayoría de los iraquíes como un elemento de chantaje moral en la lucha por el levantamiento de las sanciones, mientras se esforzaba por desviar lo que pudiera del programa de petróleo por alimentos y del contrabando de crudo hacia las redes de clientelismo político que sostenían su régimen.

Los intentos, encabezados por Estados Unidos, de reforzar la implementación de las sanciones se toparon con reacciones cada vez menos entusiastas, entre otras razones por la crisis humanitaria que habían causado. A la vez, la negativa de Sadam Husein a cooperar con los inspectores de la ONU indicaba que era plausible que estuviera desarrollando nuevamente sus programas de armamentos. No obstante, la estrategia de Estados Unidos con respecto a Irak continuó siendo de contención y disuasión, incluso con la llegada al poder del presidente George W. Bush en 2001, y así siguió hasta después del 11 de septiembre. A lo largo de de 2002, el gobierno de Estados Unidos presentó diversos motivos para invadir Irak, que variaban dependiendo del público al que se dirigieran: poner fin a la amenaza potencial de un Irak con armas de destrucción masiva, sustituir el gobierno de un dictador sangriento y agresivo por una democracia, y eliminar un partidario del terrorismo internacional y una amenaza para Israel.

Cuando Estados Unidos, con el apoyo de Gran Bretaña y otros miembros de la llamada "coalición de los dispuestos" invadió Irak en marzo de 2003, el vínculo de Sadam Husein con la realidad era lo bastante débil como para permitirle creer que su ejército podría ofrecer resistencia a los estadounidenses y sus aliados el tiempo suficiente como para lograr un alto el fuego. Irak fue ocupado en cuestión de semanas, pero la algo confusa estrategia estadounidense, así como su pasmosa falta de preparación para intentar pacificar un país hostil y organizar una administración que pudiera gobernarlo, revelaron también un grado preocupante de autoengaño. En las primeras semanas de la ocupación, a Estados Unidos y sus aliados la situación se les fue de las manos, con sus soldados desconcertados presenciando saqueos y disturbios que no tenían órdenes de controlar —aunque hacerlo constituía una de las obligaciones legales de las potencias ocupantes–. El resultado inevitable fue que las autoridades de ocupación perdieron la iniciativa, y no fueron capaces tan siquiera de restablecer los deteriorados suministros de electricidad y agua.

Con la llegada de las tórridas temperaturas del verano a las planicies iraquíes, el curso de los acontecimientos empeoró significativamente. La decisión estadounidense de "desbaazificar" Irak y disolver su ejército privó al país de sus administradores y envió a cientos de miles de desempleados a sus casas sin otra posesión que sus armas. La "desbaazificación" fue tomada por los numerosos grupos de la oposición que, ansiosos de poder, por entonces florecían en Irak, como una excelente oportunidad para saldar viejas cuentas y eliminar a sus rivales. Todo parece indicar que en la Autoridad Provisional de la Coalición, que supuestamente debía administrar el país, nadie había estudiado la historia de las insurrecciones en Irak (o Palestina) durante el mandato británico, ni aprendido cómo en Siria, durante el mandato francés, varios grupos sin relación entre sí pero altamente motivados, dirigidos a menudo por hombres de la localidad con entrenamiento militar, habían puesto el país al rojo vivo. Una bomba mató al enviado de la ONU que debía coordinar la reconstrucción, obligando a la ONU y sus agencias para el desarrollo a retirar a su personal. La insurgencia, como llegó a conocerse, se hizo fuerte entre los árabes suníes, quienes se sentían amenazados por el apoyo estadounidense a la mayoría chií.

Cualesquiera fuesen las nobles motivaciones morales que los estadounidenses pudieran haber esgrimido a su favor, se perdieron cuando en abril de 2004 se filtró la noticia de las torturas y la sádica degradación a que fueron sometidos los prisioneros en Abu Ghraib. Las milicias chiíes

también hicieron su aparición, en especial el ejército Al Mahdi de Muqtada al Sadr, aunque los principales líderes religiosos chiíes permanecieron discretamente al margen. Pronto, los estadounidenses se encontraron con que habían mordido más de lo que podían tragar. Estallaron disturbios en el sur que les hicieron perder el control de Nayaf cuando estaban ocupados en atacar Faluya, el bastión de la insurgencia suní. Lo mismo había sucedido durante las rebeliones contra los mandatos en Irak y Siria en la década de 1920, se llegó al peligroso punto en que los iraquíes comenzaron a creer que era posible derrotar a los estadounidenses. Solo el Kurdistán permanecía tranquilo. Estados Unidos y sus aliados no daban abasto para controlar el resto del país, y apoyarlos se estaba convirtiendo en un juego demasiado arriesgado para los propios iraquíes.

El terrorismo contra los chiíes se intensificó, así como las represalias. Solamente durante el año 2006, más de treinta y cinco mil civiles y miembros de las fuerzas de seguridad murieron de forma violenta. Facciones rivales se dedicaron a la limpieza étnica de los distritos que ocupaban en pueblos y aldeas, y varios millones de refugiados, incluidos miembros de las pequeñas minorías cristianas, inundaron las vecinas Siria y Jordania. El alto mando estadounidense se vio obligado a aceptar el hecho de que las tácticas puramente militares no iban a derrotar a la insurgencia. Lo que parecía un hecho decisivo para el viraje que tuvo lugar a continuación ocurrió en septiembre de ese mismo año, cuando una alianza de líderes tribales suníes en la provincia de Anbar comenzó a cooperar con el gobierno en Bagdad y los estadounidenses.

Entonces, pareció que esta alianza podía ser el primer y titubeante símbolo de una nueva era. Durante un tiempo, el progreso, aunque frágil, fue gradual. Había esperanza de que emergiera un nuevo Irak, democrático y federal. Pero pronto fue evidente que Irak no había emprendido un rumbo nuevo, y este devenir de los acontecimientos no tomó por sorpresa a nadie. Incluso antes de la invasión de 2003, la naturaleza de la tiranía de Sadam Husein y los efectos de una década de sanciones habían causado un deterioro tanto en el estado como en la sociedad iraquí. El pueblo se había visto obligado a refugiarse en sus identidades étnicas, tribales y sectarias. Resguardarse en estas identidades se convirtió en la única opción realista para la mayor parte de la población, así que cuando se les dio la oportunidad de ir a las urnas, la mayoría de los votantes eligió partidos y políticos que representaban sus estrechos intereses sectarios o étnicos.

Los partidos que ahora gobernaban en coalición democrática hacían uso de las redes clientelares de la misma manera que los antiguos gobernantes de Irak, mientras que los estallidos terroristas paralizaban la vida cotidiana y la amenaza de la guerra civil seguía sin desvanecerse. Desde 2006 hasta 2014, el primer ministro fue Nuri al Maliki, que presidió un gobierno sujeto a unas redes sectarias favorables a los chiíes del sur, en la misma medida en que Sadam Husein y sus predecesores habrían protegido a los suníes del noroeste. Las milicias kurdas *peshmerga* tenían ahora mismo un estatus casi oficial como las fuerzas armadas de la región del Kurdistán, mientras que algunas milicias chiíes fueron absorbidas por el ejército iraquí o cooperaron estrechamente (a pesar de que Nuri al Maliki se enfrentó a las milicias que se negaron a colaborar con él). El estado y sus fuerzas armadas parecían hostiles para la mayoría –si no todos– de los indefensos árabes suníes. Hasta que un día, esa insurgencia sofocada de los suníes saldría a la luz de la manera más espectacular.

III

La paz de 1979 entre Egipto e Israel transformó la dinámica de la disputa árabe-israelí,

destruyendo toda posibilidad de un equilibrio de poder entre los contrincantes. Aunque Irak había reunido unas enormes fuerzas armadas y esperaba ocupar el vacío político dejado por Egipto, poco pudo hacer excepto despotricar contra Israel desde su segura posición en el otro extremo del desierto sirio. Además, como hemos visto, su guerra con Irán no tardaría en ser su principal ocupación.

Ya no había ninguna posibilidad de una coalición entre estados árabes para evitar que Israel actuara a su antojo. El estado judío se había convertido en socio estratégico de Estados Unidos, y en algún momento había adquirido subrepticiamente la bomba atómica. Los árabes comprendieron que los sucesivos gobiernos israelíes no tenían intención alguna de negociar de buena fe los derechos de los palestinos. En 1981 Israel se anexionó los Altos del Golán, en franca violación del derecho internacional. Después, utilizando como pretexto el asesinato del embajador israelí en Londres, invadió el Líbano en 1982 para atacar las bases de la OLP, involucrándose en la candente guerra civil libanesa con la esperanza de sacarle partido. La invasión intensificó el conflicto, llevándolo a nuevos niveles de violencia. Aunque el gabinete israelí solo había aprobado una pequeña operación en el sur del país, el ministro de Defensa, Ariel Sharon, tenía otras ideas en mente. Si Israel podía derrotar a la OLP y garantizar que las milicias maronitas, con las que había formado una alianza, controlaran el Líbano, tendría a toda la región prácticamente en sus manos. Se esperaba que la destrucción de la OLP rompiera la columna vertebral del nacionalismo palestino, convirtiendo Jordania en la tierra de los palestinos y permitiendo que los territorios ocupados pasaran a formar parte del estado judío. Un Líbano dominado por los cristianos, libre de todo panarabismo, se convertiría rápidamente en el segundo estado árabe en firmar un tratado de paz con Israel.

Poco después, el ejército israelí se encontraba en las afueras de Beirut, cortando el acceso a Damasco y acercándose a sus aliados. Después de un sangriento sitio que duró dos meses, Israel finalmente ocupó la ciudad, aunque según la estimación de la ONU unos diecisiete mil libaneses y palestinos murieron en la campaña y treinta mil resultaron heridos, la mayoría niños.[6] La OLP se vio obligada a retroceder hacia países árabes sin fronteras comunes con Israel. Y sin embargo, ninguna batalla podía borrar la decisión de la cumbre de la Liga Árabe en 1974 reconociendo a la OLP como “la única representación legítima del pueblo palestino”. Ahora la Organización tenía misiones diplomáticas en más de cien países y estatus de observador en la ONU. Incluso la cumbre árabe en Fez ese septiembre propuso el reconocimiento de Israel por parte de los árabes a cambio de un estado palestino en Jerusalén oriental, Cisjordania y Gaza.

Israel se las arregló para lograr la elección como presidente del Líbano de su aliado maronita, Bashir Gemayyal, pero este fue asesinado tres semanas después. El magnicidio condujo a las masacres de Sabra y Chatila donde, como represalia, milicianos de la facción pro Gemayyal se dedicaron a asesinar refugiados palestinos bajo la mirada impasible del ejército israelí. Bashir fue reemplazado por su hermano Amin, cuyas simpatías se inclinaban hacia Siria más que hacia Israel, y aunque este firmó en mayo de 1983 el tratado de paz que Israel tanto había codiciado y que le permitía retirarse a una distancia de cuarenta y cinco kilómetros de la frontera internacional, los sirios acababan volviendo a la carretera Beirut-Damasco y las distintas milicias en conflicto se volvieron una tras otra contra los israelíes. A partir de ese punto, la posición de Israel en el Líbano se deterioró, hasta que en mayo de 1984 Amin Gemayyal, presionado por Siria, se negó a reconocer el acuerdo que Israel le había obligado a firmar.

Israel ahora estaba recogiendo lo que había sembrado, y su ejército estaba pasando de ser el cazador a ser la presa. En 1985, cuando ya había sufrido seiscientas sesenta bajas en la campaña, el ejército israelí se retiró a una zona de protección en el área predominantemente chií del sur.

Inicialmente, muchos chiíes habían recibido a los israelíes con los brazos abiertos, pues los palestinos habían convertido aquella zona en un campo de batalla. Las masas chiíes solían apoyar a los grupos políticos laicos de izquierda con la esperanza de que el socialismo mejorara su situación, pero dos factores originados por la guerra civil y la ocupación israelí habían cambiado el estado de cosas. El primero fue la retirada de los combatientes palestinos, que ya no serían fuente de fricciones. El segundo factor tenía que ver con Irán, que había exportado su revolución a las masas de chiíes empobrecidos, y muchos de estos ahora recibían entrenamiento militar y educación política a manos de los guardias revolucionarios iraníes, provocando el surgimiento de un nuevo partido político con su propia milicia que autodenominó Hezbolá, "el partido de Dios".

Al igual que los Hermanos Musulmanes, Hezbolá creía en un estado gobernado por el islam, solo que con una versión chií, en lugar de suní, de la ley islámica. Sin embargo, Hezbolá reconocía que la diversidad del Líbano convertía esta intención en un sueño imposible, salvo que pudiera convencerse a los cristianos y a los musulmanes no chiíes de que tal arreglo les convendría (lo que, como sabía perfectamente, era poco realista). Desde su primera presentación a unas elecciones, en 1992, el partido mostró ser capaz de hacer concesiones y negociar con las fuerzas políticas de otras sectas, incluso con los maronitas. Sus campañas electorales han tratado cuestiones como la explotación económica, el subdesarrollo, la libertad y la seguridad personal; los temas religiosos han brillado por su ausencia. Cuando Hezbolá ha ocupado gobiernos locales ha cosechado elogios por construir viviendas a bajo coste para los pobres, y el partido se ha mostrado dispuesto incluso a aceptar los ingresos fiscales provenientes de la venta de bebidas alcohólicas.[7] Al mismo tiempo, no obstante, se considera a sí mismo como la vanguardia armada del movimiento de resistencia islámica. Su programa original, aparecido en 1985, enuncia: "Hemos visto que la agresión solo puede repelerse con sacrificio de sangre, y que la libertad no se nos otorga, sino que se recupera con el sacrificio tanto del alma como del corazón". Aunque la mayoría de los libaneses quizá no acepten sus ideas religiosas, no pueden sino sentirse orgullosos de que Hezbolá haya logrado ir desgastando a los ocupantes israelíes hasta expulsarlos del Líbano, agotados y desmoralizados, en el año 2000.

Esto ocurrió unos diez años después de que la guerra civil en el país llegara a su conclusión, precipitada por la crisis que desencadenó la invasión iraquí de Kuwait. Sadam Husein era enemigo acérrimo de Hafez al Asad, y había hecho todo lo posible por debilitar la influencia de Siria sobre el Líbano, que había sido la consecuencia imprevista de la invasión israelí. En 1988, con el fin del mandato presidencial de Amin Gemayyal, sobrevino uno de los periodos más intensos de la guerra civil que azotaba al país cuando el parlamento no pudo lograr el quórum necesario para elegir un sucesor. El comandante del ejército maronita, general Michel Aoun, intentó tomar el poder, pero el veterano primer ministro suní Selim al Hoss tenía la misma intención, y gozaba además del apoyo de una coalición que se proponía eliminar el sectarismo de la política libanesa —lo que resultó ser tan poco realista como la esperanza de Sadam Husein de bloquear la influencia siria–. Con el Líbano devastado nuevamente por los combates, la Liga Árabe logró negociar un acuerdo en la ciudad de Taif en Arabia Saudí. Según el mismo, el gobierno continuaría teniendo una base sectaria, pero ajustada de tal manera que diera fin al predominio cristiano, como ahora demandaba la demografía libanesa. El acuerdo de Taif también daba un espaldarazo al papel de Siria en el Líbano. A solicitud del nuevo y legítimo gobierno libanés que ahora tomaba el poder, las tropas sirias acabaron con la resistencia de Aoun ante la impotente mirada de Irak, atado por otros asuntos.

Se puso fin a la guerra civil, pero el Líbano quedó destruido y con sus problemas de identidad

aún sin resolver. El país se reconstruyó, y el centro de Beirut volvió a levantarse con un diseño concebido para borrar superficialmente las viejas diferencias que tanto daño habían hecho, aunque las heridas de la sociedad libanesa siguen sin cicatrizar. Siria se vio obligada a retirar sus tropas después del asesinato del primer ministro Rafiq Hariri en 2005, pero los dos países continúan estrechamente vinculados. La guerra civil que comenzó en Siria en 2011-2012 se podría extender fácilmente al Líbano donde, para temor de muchos, podrían volverse a encender las llamas de un conflicto sectario.

IV

En diciembre de 1987, dos años después de que Israel se viera forzado a abandonar sus planes de hegemonía sobre el Líbano y a retirarse a su zona de protección en el sur del país, ocurrió algo sin precedentes en los territorios ocupados. Estallaron disturbios en protesta por la ocupación que se extendieron como el fuego en el seco pasto de un verano sin lluvias, resistiendo obstinadamente todo intento de sofocarlos. No habían surgido premeditadamente y no había coordinación entre ellos, como sí la hubo más tarde. Los manifestantes ondeaban la prohibida bandera palestina, tiraban piedras y cocteles molotov, obstruían las calles con neumáticos en llamas, y apedreaban a las tropas y colonos israelíes. La mayoría de esas acciones no eran violentas y algunas eran solo una manifestación de desobediencia civil, pero los israelíes respondieron, nuevamente, con gas lacrimógeno, las balas de acero recubiertas de goma potencialmente letales, porras y disparos. Israel estaba decidido a darles una lección a los palestinos: no ganarían concesión alguna con protestas y resistencia. El levantamiento, sin embargo, prosiguió.

Este movimiento llegó a conocerse como la Intifada, o la “sacudida”. No logró sacudirse la ocupación israelí, pero hizo evidente a ojos estadounidenses la insostenibilidad de la situación, mientras obligaba a la OLP a ceder ante la presión de los palestinos para aceptar la solución de dos estados basada en las líneas del armisticio de 1949, posición que esta última hizo oficial en noviembre de 1988. Justo antes del final de su presidencia, Reagan reconoció a la OLP, aunque también subrayó el compromiso de Estados Unidos con la seguridad de Israel.

Dieciocho meses después, cuando Sadam Husein invadió Kuwait, Estados Unidos necesitó de la buena voluntad árabe. El presidente George H. W. Bush y su secretario de Estado, James Baker, intentaron hallar un atajo a través del laberíntico problema palestino-israelí y sentar a ambos contendientes a la mesa de negociaciones. Baker prometió a los palestinos que, si participaban en las negociaciones, ello significaría “no más asentamientos”. Había razones para un discreto optimismo. Con el fin de la Guerra Fría, Estados Unidos se había convertido en el punto hacia donde todos gravitaban. Siria, desde siempre miembro incondicional de la coalición contra Sadam Husein, ahora aceptaba las invitaciones estadounidenses. Jordania, a quien todos percibían como favorable a Sadam Husein, y donde la opinión pública había impedido que el rey Husein se uniera a la coalición antiiraquí para liberar Kuwait, estaba feliz de volver a unirse al grupo de los amigos de occidente, mientras que Egipto recibía una considerable ayuda de Washington para el pago de su deuda en tanto su reconciliación con otros países árabes se completaba. La OLP no tuvo otra alternativa que guardarse para sí sus objeciones a los designios estadounidenses.

En el bando israelí, Isaac Rabin había llegado al poder con un apoyo casi sin precedentes en el parlamento por su plataforma para las negociaciones de paz, aunque Israel continuaba

reclamando su derecho a anexionarse parte de los territorios ocupados en 1967 y establecer allí asentamientos. Cuando Bill Clinton llegó a la presidencia de Estados Unidos en 1993, las negociaciones auspiciadas por los estadounidenses se encontraban en un punto muerto, pero, de pronto, se produjo un avance decisivo durante unas conversaciones secretas entre Israel y la OLP en Oslo, bajo el amparo del gobierno noruego. Israel entregaría la Franja de Gaza y una pequeña zona alrededor de Jericó a la OLP sobre la base de un autogobierno interino, lo que tenía la importante implicación de que ambos se reconocerían mutuamente. Rabin aparentemente consideraba que con ello estaba tendiéndole una mano salvadora a la OLP, la cual, a cambio, debía estar dispuesta a hacer determinadas concesiones.[8]

Tales concesiones, sin embargo, nunca llegaron, pues los palestinos no creían que Rabin tuviera derecho a esperarlas. La esencia del problema radicaba en que cada parte tenía una idea muy diferente acerca de cuáles eran sus derechos. Para los palestinos, la situación se resolvía esencialmente dando fin a un régimen colonial: Israel debía preparar los territorios para la independencia, retirar el ejército y a sus colonos, y reconocer los derechos de los refugiados que había desplazado. Pero los israelíes no compartían ese punto de vista. Para ellos consistía simplemente en replegar sus tropas lejos de las áreas urbanas palestinas, sin ceder por ello su control sobre unos territorios que, según mantenían con terquedad, tenían derecho a reclamar.

Entretanto, no obstante, se logró llegar a una serie de acuerdos interinos, redactados para poner a prueba la buena fe de ambas partes, en particular, la capacidad de la OLP de controlar a los terroristas palestinos. Estos daban el visto bueno a la celebración de comicios para elegir una Autoridad Nacional Palestina (ANP) autónoma y a la división de Cisjordania en tres zonas: una que estaría bajo el control total de los palestinos, otra bajo el control civil palestino, pero en la que Israel retendría responsabilidades militares, y una tercera bajo control tanto civil como militar de Israel. En Gaza, Israel mantendría el control del 35% del territorio, incluyendo los asentamientos judíos. A pesar de todo, el que Israel siguiera construyendo nuevos asentamientos judías ponía en tela de juicio sus supuestas buenas intenciones. También surgieron nuevos obstáculos para el crecimiento económico y el bienestar general de Palestina en forma de los numerosos puestos de control que ahora regulaban el tráfico entre las zonas en que Cisjordania había sido dividida.

Rabin logró firmar la paz con Jordania, aunque el rey Husein, recelando como era natural de las intenciones de Israel, postergara la firma del tratado hasta que Israel y la OLP llegaran a un acuerdo sobre Gaza y Jericó. No obstante, Rabin se abstuvo hábilmente de cruzar ningún Rubicón que le obligara a renunciar irrevocablemente al sueño sionista de incorporar a Israel partes de los territorios ocupados.

Existen razones convincentes, empezando por algunas palabras del propio Rabin, para creer que este nunca tuvo la intención de dar ese paso,[9] pero el hecho de que lo pareciera provocó que un militante sionista le asesinara el 4 de noviembre de 1995. Desde la creación de Israel, muchos habían temido que el reconocimiento de los derechos de Palestina pudiera dar pie a una guerra civil entre los judíos. Este temor había sido, por ejemplo, uno de los factores que disuadieron a los líderes israelíes de evacuar asentamientos en Hebrón y otras localidades de los territorios ocupados, que eran ilegales incluso según la ley israelí. El asesinato de Rabin demostró que tales temores no eran infundados.

Poco después, en mayo de 1996, otro radical se convirtió en el primer ministro de Israel. Benjamín Netanyahu ahora tenía la oportunidad de cambiar el rumbo de la política hebrea mientras mantenía un dulce aire de inocencia. Para él, los derechos de los palestinos y otros

árabes se reducían esencialmente a aquellas concesiones o privilegios que Israel quizá podría otorgar si sus intereses así lo requirieran. Se presentaba en las televisiones occidentales aparentemente desconcertado, dolido y, sobre todo, molesto con la terquedad de los árabes, mientras empleaba tácticas dilatorias en las negociaciones. También continuó extendiendo los asentamientos, además de demoler las viviendas palestinas construidas en Jerusalén oriental sin la autorización de las autoridades de ocupación. La violencia regresó, obligando a la administración Clinton a interesarse nuevamente por el conflicto.

Aunque se firmó un protocolo sobre Hebrón en enero de 1997, Israel continuó manteniendo el control exclusivo del 71% de Cisjordania. Según la opinión de Netanyahu, en un hipotético acuerdo de paz los palestinos solo tendrían derecho al 40% de la tierra ocupada en dicho territorio.[10] En octubre de 1998, después de mucha presión, expresó que estaría dispuesto a que Israel replegara sus tropas por segunda vez bajo lo acordado en Oslo, cediendo un 13% adicional del territorio cisjordano, aunque los palestinos creían tener derecho a esperar que el repliegue condujera a una virtual retirada israelí de Cisjordania.

En el verano de 2000, durante el último año de su presidencia, Bill Clinton hizo un último y demasiado apresurado intento de negociar un convenio integral. El acuerdo resultó imposible, y pronto apareció la violencia. El detonante fue la visita en septiembre de ese mismo año de Ariel Sharon a la mezquita de Al Aqsa en Jerusalén oriental. Fue un acto simbólico: una manifestación de poder y de su determinación por demostrar que prevalecería la ley impuesta por Israel. El uso, nuevamente, de fuerza letal para reprimir a los manifestantes hizo que la situación se le fuera de las manos, y prendiera la chispa que encendería la llama de la segunda Intifada, conocida también como Intifada de Al Aqsa. Y fue mucho más sangrienta que la primera, ya que los palestinos ahora tenían armas ligeras. Los grupos palestinos usaron la resistencia armada, así como los atentados suicidas y el terrorismo contra blancos civiles israelíes para manifestar su oposición a la ocupación. Clinton corrió de un lado a otro tratando de negociar un alto el fuego y un convenio final, pero cuando su presidencia terminó en 2000, el conflicto continuaba empeorando.

George W. Bush, el sucesor de Bill Clinton, no estaba muy convencido de involucrarse en los intentos de lograr una paz árabe-israelí, teniendo en cuenta los fracasos de su predecesor. Inicialmente tuvo que interactuar con Ariel Sharon, encumbrado en el poder por el electorado israelí en febrero del 2001. Sharon mantenía que era Arafat, el presidente de la OLP, quien había iniciado la violencia, y que podía concluirla a voluntad. Pero nunca fue cierto, en primer lugar porque el origen del descontento tras dicha violencia estaba en el fracaso del proceso de Oslo en devolver sus derechos a los palestinos, y en segundo porque casi toda esa violencia provenía de adversarios políticos de Arafat a los que este no podía controlar, y con los cuales no tenía canales de comunicación.

Por otra parte, Arafat permitía y apoyaba los llamamientos a expulsar a los israelíes por la fuerza de los territorios ocupados, creyendo que la violencia alertaría a Israel de los riesgos que corría al no llegar a un acuerdo y fortaleciendo así su propia posición. De hecho, sucedió todo lo contrario: la violencia alineó a la opinión pública israelí tras las posiciones más radicales, e hizo desaparecer al numeroso grupo de los que apoyaban una paz negociada. Desde la primera Intifada, la OLP se había tenido que enfrentar a rivales islamistas, especialmente al movimiento conocido como Hamás, que llevaba a cabo su propio programa de resistencia y terrorismo sin aceptar ningún control. Los intentos de Israel de castigar a la OLP por no ser capaz de frenar a Hamás solo fortalecieron a la organización islámica.[11]

Cuando el 11 de septiembre de 2001 unos terroristas suicidas árabes secuestraron varios aviones de pasajeros y los estrellaron contra las Torres Gemelas y el Pentágono, la administración Bush se vio finalmente obligada a lidiar con los problemas de Israel y los palestinos. Bush reconoció explícitamente la necesidad de un estado palestino, pero apoyó la negativa israelí a negociar con Arafat, arguyendo que no hacía lo suficiente para controlar el terrorismo. También estimuló en el pueblo estadounidense la percepción de que Israel era un aliado contra el terrorismo.

Algunos acontecimientos que podrían haber brindado la oportunidad de avanzar por medios diplomáticos, como por ejemplo la reiteración por la Liga Árabe en marzo de 2002 de una iniciativa saudí para un acuerdo de paz completo basado en las fronteras del armisticio de 1949, pasaron inadvertidos en medio de la violencia reinante. En ese mismo mes, un ataque suicida particularmente cruento durante la celebración de la Pascua judía en el centro turístico de Netanya, que mató a treinta israelíes e hirió a ciento cuarenta, desató una enorme operación militar en respuesta. El ejército israelí volvió a ocupar brutalmente las áreas cisjordanas bajo control palestino, matando a casi quinientos árabes y asediando a Arafat en las ruinas de su oficina en Ramala, con lo que completaran la devastación de la infraestructura de la Autoridad Nacional Palestina. En adelante, Arafat sería en la práctica un prisionero, y hasta posiblemente un rehén.

En asuntos de seguridad, Israel ha tenido un considerable éxito desde 2002. La segunda Intifada fue apagándose y las bajas israelíes se redujeron drásticamente. Un alto oficial israelí dijo en un momento determinado que Israel había eliminado todas las organizaciones de resistencia en la Franja de Gaza, exceptuando a la mayoría de la población.[12] Dicha afirmación resume el dilema de Israel. Para que una operación de contrainsurgencia tenga éxito es necesario implementar una estrategia política que conquiste los corazones y las mentes de la población entre la cual se mueve la insurgencia, pero el sionismo, la ideología fundacional del estado judío, lo hace difícil, si no imposible. Por un lado, ya han pasado los tiempos en que Israel podía empujar en masa a los palestinos hacia Gaza, el Líbano o la ribera opuesta del Jordán. Por otro, la naturaleza de la ideología sionista es tal que hasta hoy ningún primer ministro israelí se ha atrevido a admitir públicamente que, desde el punto de vista moral y legal, el país no tiene derecho a adquirir parte alguna de los territorios ocupados. La Autoridad Nacional Palestina, por su parte, se encontraba en esos momentos en una situación imposible. No solo los ataques de Israel contra su infraestructura la habían debilitado tanto que no podía contener al movimiento islamista Hamás y otros grupos, sino que ya no contaba con la credibilidad para hacerlo.

Como Rabin y muchos otros primeros ministros israelíes antes que él, Sharon había ganado la confianza del electorado israelí por su total falta de piedad e inflexibilidad al enfrentarse a los palestinos. Sin cambiar su posición ideológica, llegó a admitir que los índices demográficos de la región se habían vuelto contra Israel debido a las altas tasas de natalidad palestinas, lo que implicaba que el estado judío no podría mantener el control de la totalidad de los territorios ocupados y debía, por tanto, retirarse de las áreas de mayor predominio árabe para no comprometer su mayoría hebrea. Decidió, en consecuencia, construir un muro, la mayor parte del cual pasaba a través del territorio ocupado, con el objetivo de rodear la mayor cantidad posible de asentamientos y terrenos abiertos. Aunque en público Sharon insistía en que el muro era solo una medida de seguridad, hubiera sido ingenuo, teniendo en cuenta los antecedentes de Israel y la ideología del sionismo, no verlo como un intento más de incorporar nuevos territorios a su estado. Bush ayudó, también. En abril de 2004, se refirió indirectamente a los principales asentamientos judíos en los territorios ocupados como “hechos en el terreno” que debían tomarse

en cuenta en cualquier acuerdo final.

Cuando después de la muerte de Arafat en noviembre de ese año Israel no logró llegar a un arreglo con su amable sucesor, Mahmud Abbas, Sharon dio otro paso unilateral, decidiendo que Israel establecería los límites de las atribuciones palestinas sin mediar ningún tipo de negociación. De ahí que Israel levantara sus asentamientos y retirara sus tropas de Gaza en agosto de 2005 sin coordinación alguna con la ANP, aseverando al mismo tiempo que Israel retendría partes de Cisjordania. Nunca sabremos cuál habría sido el próximo paso de Sharon, pues un accidente cerebro-vascular lo dejó incapacitado en el siguiente mes de enero, el mismo mes en que Hamás ganó las elecciones para el parlamento palestino.

Las raíces de Hamás están en la rama palestina de los Hermanos Musulmanes. Como en otros lugares, el sentimiento islámico había ganado en importancia en Palestina debido a la creciente desilusión con el nacionalismo laico. La estrategia de la OLP después de la derrota de 1967 había sido imitar al Viet Cong, tratando de recuperar Palestina mediante una guerra de guerrillas. Esto, que siempre fue muy poco realista, se hizo imposible con la expulsión de la OLP primero de Jordania en 1970, y después del Líbano en 1982. Los grupos islamistas en los territorios ocupados se hicieron gradualmente más importantes, particularmente en Gaza. Los israelíes eran bastante tolerantes con ellos, y sutilmente los alentaban por considerarlos un contrapeso al nacionalismo que ellos, por entonces, percibían como el reto real a la legitimidad de su estado. En diciembre de 1987, con el estallido de la primera Intifada, Hamás quedó establecida como una organización específicamente islámica de resistencia a la ocupación israelí.

Hamás rechazaba las negociaciones en Oslo sobre la base de que Palestina era un territorio musulmán y, por tanto, su integridad no podía ser objeto de concesiones. Aunque esta posición bajo otras condiciones la habría marginado, el que el proceso de Oslo no consiguiera los resultados que los palestinos esperaban —y a los cuales tenían derecho conforme a la ley internacional— la convirtió en la fuerza opositora por excelencia dentro del panorama político palestino. Cuando Yasir Arafat, el presidente de la OLP, regresaba a suelo palestino, se comportaba como cualquier otro autócrata árabe. Las tareas de seguridad estaban divididas entre varias organizaciones de forma que todas se mantuvieran mutuamente a raya, y parte de los fondos de asistencia se desviaba hacia redes de clientelismo político, creándose una "claque" dentro de la OLP.

Mientras la veta corrupta de la OLP salía a la luz, se iniciaban elecciones mediante sufragio universal, en cuya conducción bajo condiciones de genuina democracia la comunidad internacional había invertido su mayor esfuerzo. Hamás había emergido como el principal partido de la oposición desde que por primera vez se presentara a unas elecciones, pero hasta ellos mismos se sorprendieron al ganarlas en enero del 2006. Su plataforma, sin embargo, resultó ser inaceptable tanto para Estados Unidos y Europa como para Israel. El resultado fue una guerra civil palestina que dejó a Hamás al frente de una Franja de Gaza bloqueada por Israel en connivencia con Egipto.

Si bien es cierto que el apoyo del electorado palestino a Hamás fue una reacción a la corrupción dentro de la ANP —y al contraste que esta ofrecía con el trabajo social dirigido a la población de la propia organización islámica—, no puede ignorarse que también tenía su génesis en la obstinada negativa israelí a reconocer los derechos palestinos, así como en la destrucción de la infraestructura del naciente estado palestino. Hamás argumentaba que su resistencia a la ocupación al menos había logrado que Israel se retirara de Gaza, al igual que Hezbolá, la milicia del movimiento islamista chií en el Líbano, había forzado a Israel a replegarse hacia la frontera. Por una cuestión de principios, Hamás se negó a honrar los compromisos establecidos por la OLP

en 1988, cuando reconoció a Israel como un estado soberano sin que este hiciera lo propio con los derechos de Palestina.

A principios de 2006 se produjo un punto muerto. Israel intentó continuar negociando con Mahmud Abbas, pero no quiso cruzar palabra con el gobierno de la ANP encabezado por Hamás. En junio, tuvo lugar una invasión israelí a gran escala de la Franja de Gaza, con el objetivo de liberar a un soldado que había sido secuestrado y reducir el lanzamiento indiscriminado de misiles originado en el lugar contra zonas aledañas de Israel.

La ferocidad de esta campaña y la devastación resultante hasta cierto punto pasaron a un segundo plano ante los aún más sangrientos enfrentamientos que tuvieron lugar ese verano en el sur del Líbano, cuando Hezbolá capturó a dos soldados israelíes, emulando el secuestro en Gaza. La respuesta de Israel pasó por destruir la mayor parte de la infraestructura libanesa, meticulosamente reconstruida con fondos de la asistencia europea en los años posteriores a la guerra civil. Al igual que antes, Hezbolá demostró ser un adversario decidido, disciplinado y hábil, que logró causar bajas al ejército israelí y hostigó el norte de Israel atacando con misiles antes de que se alcanzara un alto el fuego.

En adelante vendría un *impasse* tras otro. Los intentos de negociar un gobierno de unidad para la ANP fracasaron, y las facciones palestinas entraron en conflicto. En junio de 2007, Hamás expulsó a Fatah de Gaza, y Fatah atacó a Hamás en Cisjordania. Desde entonces Israel ha tenido bajo asedio a Gaza con la complicidad de Egipto sin lograr evitar que los militantes lancen misiles desde allí hacia Israel, algo que las cruentas incursiones israelíes en Gaza, (ni siquiera la operación Plomo Fundido durante el año nuevo de 2009, en la que murieron mil trescientos palestinos) tampoco han podido impedir por completo.

Israel, gobernado ahora nuevamente por una coalición de derechas encabezada por Benjamín Netanyahu, se ha negado a paralizar la construcción de los asentamientos y ha continuado desalojando a los palestinos de Jerusalén oriental. En respuesta, Mahmud Abbas ha adoptado una nueva estrategia: insistir en los derechos palestinos bajo la ley internacional y encontrar la manera de hacerlos respetar. En septiembre de 2011, solicitó la entrada de Palestina en la ONU como un estado soberano, cuyo territorio consistiría en Jerusalén oriental, Cisjordania y Gaza; los remanentes de la tierra palestina que fueron ocupados por Israel en 1967.

Esta línea de actuación parecía bien fundada. Los palestinos nativos de los territorios ocupados tenían derecho a un estado palestino que incluyera las tierras ocupadas por Israel en 1967. En estos territorios, la Autoridad Nacional Palestina ha establecido la infraestructura de un estado, de manera que Palestina, también, ahora cumple con los cuatro requisitos de la Convención de Montevideo, y que Israel ya cumplía a finales de la década de 1940. Además, la OLP ha renunciado a su derecho sobre las tierras ocupadas por Israel en 1948-1949. ¿Por qué, entonces, no ha sido admitida Palestina como estado miembro de las Naciones Unidas? La respuesta es que Israel ha utilizado su influencia sobre Estados Unidos para lograr que los estadounidenses amenacen con vetar la admisión de Palestina, y su influencia sobre Europa para persuadir a los miembros europeos del Consejo de Seguridad de abstenerse, garantizando que el veto de Estados Unidos no sea ni siquiera necesario.

Cumpliendo con los deseos de Israel, Estados Unidos y otras potencias occidentales también han intentado en repetidas ocasiones impedir el esclarecimiento de los derechos legales palestinos. Cuando Israel empezó a construir su “muro de seguridad” a través del territorio ocupado palestino —no a lo largo de su frontera con el mismo, donde lo habría levantado si actuara de buena fe— la Asamblea General de la ONU (en la que no hay veto) solicitó a la Corte

Internacional de Justicia que emitiera su opinión consultiva sobre las consecuencias legales de esta barrera. Una gran cantidad de estados occidentales, incluyendo Estados Unidos, el Reino Unido y la Unión Europea, entregaron declaraciones por escrito a la Corte solicitando que hiciera uso de sus poderes discrecionales para no atender el caso. La Corte rechazó dichas solicitudes, y en julio del 2004 esclareció más allá de toda duda una serie de cuestiones que Israel hubiera preferido dejar sin resolver, incluyendo el derecho a la autodeterminación política del pueblo en el territorio palestino ocupado, la ilegalidad de los intentos de Israel de anexionar partes de ese territorio, y el hecho de que el pueblo del territorio (así como la tierra en sí) tiene derecho a la plena protección de la ley humanitaria internacional, incluyendo la que se deriva del artículo 49(6) de la Cuarta Convención de Ginebra en 1949 que, como señalara el juez estadounidense Thomas Buergenthal —superviviente del Holocausto—, hace que los asentamientos civiles israelíes allí existentes sean ilegales.

No existe mención alguna al derecho internacional entre los múltiples marcos propuestos durante los largos años transcurridos desde el inicio del proceso de Oslo en 1993 como base para las negociaciones de un arreglo final entre Israel y los palestinos, incluyendo la conocida "Hoja de Ruta" de 2003. Cualquiera pensaría que para que dos partes puedan negociar un acuerdo que resuelva sus disputas, deberían antes establecer los derechos legales de cada cual. Si, como plantea Israel, Palestina solo puede alcanzar la categoría de estado mediante un acuerdo con Israel, ¿cómo fue posible que Israel la alcanzara en 1948-1949, cuando nunca negoció con delegados palestinos?

En noviembre de 2012, Mahmud Abbas recibió un premio de consolación: la asamblea general de la ONU votó por aceptar Palestina como un estado observador no miembro, reconociendo de forma explícita su carácter independiente y completamente soberano, aun cuando no le concediera el privilegio de hacerlo miembro de la ONU. Israel y Estados Unidos se encontraron entonces en una incómoda posición de aislamiento cuando, entre los principales países, solo Canadá y la República Checa se pusieron de su lado y en contra de la moción. Sin embargo, la admisión de Palestina en la ONU y el fin del conflicto entre Israel y Palestina siguen siendo objetivos muy lejanos.

Desde entonces, no ha habido ningún progreso claro hacia la paz. Ni las negociaciones entre las dos partes ni los intentos de mediación de John Kerry, secretario de Estado del presidente Obama, han conseguido algún avance. En su campaña de reelección de marzo de 2015, Netanyahu declaró a los votantes israelíes que, si resultaba reelegido, no habría ningún estado palestino mientras él fuese primer ministro. También utilizó un lenguaje de tintes racistas para calificar los votos de la minoría árabe del país como una amenaza. A lo largo de los años desde 1967, Israel ha ido perdiendo el apoyo y la solidaridad de los países occidentales de manera constante, al hacerse evidente para la población occidental la privación de derechos de los palestinos. Esta pérdida de simpatía se está acelerando. Actualmente, dos tercios de los países miembros de la ONU reconocen a Palestina como un estado consistente en Cisjordania, el este de Jerusalén y Gaza y ha habido llamamientos desde los parlamentos en estados europeos para que sus gobiernos extiendan este reconocimiento también. Y sin embargo, Netanyahu todavía confía en el apoyo de la poderosa derecha en la política estadounidense. Por consiguiente, la cuestión de Israel y Palestina persiste como una guerra cultural en occidente; mientras que sobre el terreno, el peligro de otra caída en la violencia siempre está ahí. Es posible que pronto se llegue al punto en el cual los palestinos sientan que no tienen otra opción que abandonar la esperanza de conseguir un estado propio y demanden en su lugar un único, no sectario estado entre el río Jordán y el Mediterráneo.

V

Suele decirse que unos llaman terrorista al que otros llaman “luchador por la libertad”. También puede reconocerse, con un poco más de sofisticación, que el “luchador por la libertad” es realmente un terrorista a quien se acepta por considerarse que el beneficio de sus fines justifica los medios que utiliza. Tal fue la posición del escritor norteamericano judío Leon Uris, cuya popularísima novela *Éxodo*, publicada en 1958, incluyó una versión prácticamente documental de la historia de los grupos sionistas responsables de atrocidades tales como la voladura del cuartel general del ejército británico en el hotel Rey David en Jerusalén, donde murieron unos ochenta oficiales británicos, árabes y judíos,[13] y la masacre de Deir Yassin, en la que perdieron la vida ciento diez aldeanos palestinos desarmados, muchos de los cuales eran mujeres y niños.[14] Su terrorismo era “útil”,[15] decía Uris, pues ayudó a convencer a Gran Bretaña sobre la conveniencia de renunciar a Palestina.

Uris dedicó buena parte de las páginas de su novela a suavizar los crímenes cometidos por los terroristas sionistas, recurriendo a los horrores del nazismo y el Holocausto para justificarlos a la vez que demonizaba a árabes y musulmanes. El truco funcionó. El libro y su versión fílmica, protagonizada por Paul Newman, condicionaron las actitudes de occidente hacia el conflicto árabe israelí en los años que precedieron a la guerra de los Seis Días. Hoy, el papel fundamental desempeñado por el terrorismo sionista en el surgimiento del estado de Israel ha quedado prácticamente olvidado en occidente. El terrorismo árabe, por otro lado, persiste, de manera real y amenazadora, en la imaginación popular.

El fanatismo, la crueldad, la mala intención y la codicia conforman el estereotipo de los árabes que divulgan Hollywood y la mayoría de los medios occidentales desde hace décadas. La manera en que los conflictos en Israel, Palestina y el Líbano se daban a conocer en occidente había contribuido significativamente a la imagen nada halagüeña del árabe como terrorista desde mucho antes del 11 de septiembre de 2001. Los eventos posteriores, entre los cuales las atrocidades cometidas en Irak desde la invasión de 2003 ocupan un lugar nada despreciable, solo agudizaron una percepción formada gradualmente durante las largas décadas de gobierno autocrático en el mundo árabe. Es imprescindible un examen del “terrorismo árabe”, convertido en “terrorismo islámico” durante la década de 1980, si se quieren analizar con seriedad los años que precedieron a la Primavera Árabe.

Aunque ha habido muchos intentos, ninguno aceptado universalmente, de definir lo que es el terrorismo, todos coinciden en que su característica esencial es el ataque deliberado contra la población civil. Un documento oficial del departamento de Estado de Estados Unidos lo describía en 2002 como “la violencia premeditada, con motivos políticos, contra objetivos no combatientes”.[16] Sin embargo, esta definición, como muchas otras, no incluye dos formas importantes de violencia que muchos calificaríamos como “terroristas”, dado que toman como blanco a la población civil y se originan en grupos organizados en torno a una causa política: aquellas cuyo propósito principal es la venganza o la disuasión, no el logro de un objetivo político específico. Tales actos ocurren con desafortunada frecuencia cada vez que aparece la violencia en los conflictos del mundo árabe, y, por tanto, se incluyen dentro de la definición de terrorismo que aplicamos en este libro.

Antes de la década de 1980, la mayoría de los árabes que cometían atrocidades terroristas pertenecían a grupos nacionalistas influenciados por ideas marxistas y anarquistas. Su terrorismo era por tanto intrínsecamente laico, si no absolutamente ateo. Terroristas como estos aún existen,

pero desde la década de 1980 aquellos motivados por una ideología islamista se han hecho más numerosos, y sus ataques se han vuelto más nihilistas. Juan Cole ha subrayado los preocupantes paralelos que existen entre Timothy McVeigh, autor del atentado explosivo en Oklahoma, y las historias de algunos terroristas islámicos, particularmente con respecto al medio paranoico de donde provienen.[17] Algunos afirman que el terrorismo árabe ha llegado en dos oleadas, la primera inspirada por el marxismo y demás ideologías laicas, y la segunda por ideologías basadas en interpretaciones del islam. Sin embargo, puede argumentarse que tal distinción es ilusoria, pues ambas tienen su génesis en esencialmente el mismo dolor, rabia e impotencia. En los dos casos hay terroristas prominentes que fueron radicalizados por los crímenes de guerra y las torturas israelíes, o por el maltrato sufrido en las cárceles de gobiernos árabes. Muchos más han sufrido la violencia de otros conflictos, especialmente el de Irak. Los acontecimientos en Siria y en Libia desde el año 2011 han producido nuevas hornadas de terroristas, y la historia no nos da motivos para pensar con optimismo que vayan a ser las últimas.

El suicidio no está permitido en el islam, igual que sucede en el cristianismo y el judaísmo. Por eso el terrorismo suicida es un fenómeno relativamente moderno. Ninguno de sus precedentes, como por ejemplo los kamikazes japoneses y los Tigres tamiles en Sri Lanka, pertenece al mundo islámico. Los primeros terroristas suicidas musulmanes aparecieron después de la invasión israelí del Líbano en 1982, y sus blancos eran objetivos militares. El primero fue el cuartel general del ejército israelí en Tiro, en el sur del Líbano, donde murieron setenta y dos israelíes el 11 de noviembre de 1982. En menos de un año, doscientos cuarenta y un marines estadounidenses y cincuenta y ocho paracaidistas franceses murieron cuando sus barracones en Beirut fueron atacados también mediante atentados suicidas. Los estadounidenses y los franceses estaban ahí con el consentimiento del gobierno libanés, pero se estaban viendo arrastrados por el conflicto entre las distintas facciones.

Los autores del atentado eran chiíes inspirados en el martirologio de Alí y Husein. Pronto, una amplia gama de organizaciones que operaban en el Líbano con objetivos antiisraelíes y antioccidentales comenzaron a provocar atentados terroristas. Los ataques dejaron de estar dirigidos a objetivos militares y comenzaron a perseguir metas políticas que reflejaban, *grosso modo*, las de los gobiernos de Siria e Irán, los cuales estaban dispuestos a patrocinarlos.

No fue sino diez años después de esos ataques chiíes en el Líbano cuando el fenómeno de los atentados suicidas afloró por primera vez entre los suníes palestinos. Antes había habido solo un caso en el que el terrorista, además de matarse, había herido a una única víctima, pero el sacrílego ataque en 1994 del israelí Baruch Goldstein contra los fieles de la mezquita de Ibrahim en Hebrón, donde asesinó a veintiocho civiles con un arma automática e hirió a muchos más, desencadenó la primera oleada de atentados suicidas palestinos.

Algunos de los atacantes aspiraban a detener los ataques israelíes contra los palestinos y terminar con la ocupación; otros, por su parte, tenían como móvil la desesperación y la fría ira de una venganza premeditada. Los blancos a veces eran objetivos militares, pero fueron los ataques contra civiles los que quedaron grabados en la conciencia colectiva de la comunidad internacional. Los atentados suicidas también se convirtieron en un arma poderosa en las manos de quienes quisieran sabotear una negociación. Durante la década de 1990, cada vez que se atisbaba la posibilidad de un avance en las negociaciones, o si parecía que el electorado israelí podía escoger un gobierno menos radical, aparecía siempre algún atentado suicida que cambiaba las cosas. Posteriormente, cuando Osama bin Laden decidió llevar la yihad al “enemigo distante”, los atentados suicidas contra objetivos no militares se convirtieron en un medio para sembrar el terror y aumentar la notoriedad del atacante. Hay que decir, sin embargo, que el

nihilismo inherente a una violencia tan indiscriminada no es compatible con el islam, ya que, como se ha visto en el capítulo II, el concepto de yihad excluye los ataques a la población civil.

No todos los terroristas árabes son musulmanes. George Habash, un cristiano ortodoxo, procedía originalmente del pueblo palestino de Lod. No nació terrorista. Como joven estudiante de medicina, hizo lo que pudo para ayudar a las personas de su pueblo natal cuando el ejército israelí realizó una limpieza étnica de la localidad en 1948. (Glubb, cuyos soldados recibieron a los cerca de treinta mil supervivientes al final de una marcha campo a través en medio de un día inmisericordemente caluroso, escribió que nunca se sabrá cuántos niños murieron en aquella horrible experiencia).[18] Habash terminaría fundando el Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP), una organización marxista especializada en los secuestros de aviones y los llamamientos a derrocar los gobiernos árabes, así como en ataques contra objetivos israelíes. "El único lenguaje que el enemigo entiende es el de la violencia revolucionaria", expresaba la declaración fundacional del grupo.

Zarqa, que alguna vez fuera un pequeño asentamiento jordano cerca de un arroyo azul, cambió para siempre cuando miles de personas desalojadas de Lod y de la cercana Ramla por los israelíes llegaron allí para ser alojadas en campamentos. No había lugar para todos en la relativamente pequeña economía jordana, y la mayoría de los refugiados tuvo que depender de limosnas y trabajos ocasionales tales como la aparcería. Unos veintidós años más tarde, en 1970, los combatientes del FPLP de Habash aterrizaron, con aviones que habían secuestrado, en una pista cercana conocida como Dawson's Field. ¿Será una coincidencia que el tristemente famoso Abu Musab al Zarqawi haya nacido ahí en 1966? Aunque él no era palestino, debió de crecer presenciando la desesperada situación de los refugiados.

El fracaso final de la estrategia de los nacionalistas laicos de la OLP y el FPLP convirtió Zarqa en un semillero de militancia islámica. De ahí salió buena parte de los combatientes extranjeros que se dirigieron a Irak para luchar contra la ocupación estadounidense,[19] incluyendo al propio Abu Musab, futuro sucesor de Osama bin Laden al frente de Al Qaeda. Sus años formativos incluyeron un periodo en una cárcel jordana donde fue torturado, experiencia común entre muchos exyihadistas que, con frecuencia, refieren en entrevistas personales haber sido maltratados a manos de las fuerzas de seguridad de los estados árabes. Se ha sugerido que los escritos del propio Qutb se hicieron más violentos y radicales por culpa del trato a que fue sometido en prisión.

Desde la década de 1990, el terrorismo "islámico" internacional ha actuado contra objetivos de occidente no solo en Oriente Próximo, sino en el mundo entero. Su objetivo principal ha sido influir sobre las políticas de los gobiernos occidentales, y al tiempo hacer público su rechazo al estilo de vida occidental. Sin duda, los puntos de vista de Sayyid Qutb sobre el capitalismo de occidente habrían encajado perfectamente con el modo de pensar de quienes atacaron las Torres Gemelas en 1993, e incluso en el 11 de septiembre de 2001. Igualmente, el tipo de actitud que mostró frente a las mujeres occidentales habría podido influir en los autores de los atentados en las discotecas en Bali, que en octubre de 2002 mataron a 202 personas, así como en otras atrocidades más recientes. Sin embargo, el estímulo inicial de esta actividad fue la percepción de que occidente, liderado por Estados Unidos, había dominado y ocupado el corazón del islam y del mundo árabe.

Hasta su muerte a manos de las fuerzas especiales estadounidenses en el año 2011, el "hombre del saco" del terrorismo islámico internacional se llamó Osama bin Laden. Su padre, un contratista de obras de Hadhramaut, en el sur del Yemen, se asentó en Arabia Saudí y estableció una firma que se hizo famosa por la calidad de su trabajo y la fidelidad a sus contratos. Era amigo del rey, y uno de los hombres más ricos del reino. Bin Laden nació en 1957 y se educó como parte de la élite saudí. Su padre, quien parece haber tenido una relación bastante distante con el niño, recibía fastuosamente a los peregrinos que venían de todas partes del mundo durante el *hajj*, y como es natural, su hijo aprendió a amar el espíritu de fraternidad y unidad típico de la cultura musulmana en tantas tierras. Esto, junto con la percepción de que la riqueza y el contacto con las costumbres de occidente estaban distanciando a su generación de los valores tradicionales, puede ser clave para comprender su vida posterior, aunque no los métodos que utilizó. Al igual que Hasán al Banna y Sayyid Qutb, sus credenciales como estudioso de la *sharía* no eran nada del otro mundo. La certeza de sus puntos de vista se basaba más en la unión de la rectitud y la neurosis del movimiento wahabí con la subjetividad típica de Qutb, que en la lectura exhaustiva y la reflexión sobre los argumentos de magistrados de todas las épocas, sello distintivo de la genuina erudición religiosa.

Hacia 1986 Bin Laden ya estaba en Afganistán, haciendo gala de coraje en el campo de batalla contra los rusos y organizando sus propios campamentos. En un par de años también establecería su propia red de activistas, dando origen a la organización conocida como Al Qaeda. Al regresar a su hogar en Arabia Saudí, justo al inicio de la crisis causada por la invasión de Sadam Husein a Kuwait, ofreció su red de combatientes para repeler la amenaza de una invasión iraquí. Aunque el rechazo a su ofrecimiento fue cortés, terminó sintiéndolo como un insulto deshonroso por la llegada posterior de tropas estadounidenses que traían el mismo objetivo. A partir de ese momento, seguiría su propio camino.

Inicialmente se estableció en Sudán, pero en 1996 se trasladó al Afganistán de los talibanes cuando las autoridades sudanesas cedieron a las presiones para expulsarlo. Fue alrededor de esa época cuando comenzaron los ataques en Arabia Saudí organizados por miembros de su círculo. Bin Laden emitió un panfleto en el que condenaba a los saudíes por su colaboración con la "Alianza Cruzado-Sionista", llamando a los musulmanes a la yihad para expulsarlos. A esto siguió, dos años más tarde, la carta fundacional del "Frente Islámico Internacional contra Judíos y Cruzados" que incluía una *fetua* estipulando que:

> […] matar a los estadounidenses y sus aliados —tanto civiles como militares— es un deber individual de cada musulmán que puede ser cumplido en cualquier país donde resulte posible, para liberar la mezquita de Al Aqsa [en Jerusalén] y el sagrado santuario [La Meca] de su poder, hasta que llegue el momento en que sus ejércitos abandonen todo territorio musulmán, derrotados e incapaces de amenazar a cualquier musulmán.[20]

En 1998, el séptimo aniversario de la llegada de las tropas estadounidenses a Arabia Saudí fue saludado con atentados contra las embajadas estadounidenses en Kenia y Tanzania. En años posteriores se produjeron ataques contra otros intereses de Estados Unidos, en especial contra el barco *USS Cole* en el puerto de Adén, y el más espantoso de todos, el del 11 de septiembre de 2001. Cuando a finales de ese año los estadounidenses y sus aliados afganos expulsaban a los talibanes de Kabul, Bin Laden ya era un fugitivo.

De vez en cuando comenzaron a salir a la luz misteriosas cintas de cassette con sus discursos. A los ojos occidentales, la imagen que ofrecían de Bin Laden era verdaderamente alucinante.

Había como un aura de calma y gentileza en sus maneras al alzar la mano para amonestar o incluso bendecir. Si no hubiera sido por el turbante y el fusil automático a su lado, este virtuoso del asesinato en masa parecería haber modelado su imagen pública a partir de un retrato empalagoso y sentimentalista de Jesucristo.

Su relieve y liderazgo procedían de su carisma personal, su posición de prestigio en la sociedad saudí, sus riquezas y una habilidad excepcional para la publicidad. Era un hombre austero por naturaleza, que obtuvo el consentimiento de su primera esposa, a la que genuinamente amaba, antes de contraer nuevos matrimonios para darle más hijos al islam. Su hijo Omar lo recuerda obligando a la familia a dormir directamente sobre el suelo, preparándola para el conflicto existencialista con occidente que, como él sabía, no tardaría en llegar. Osama bin Laden también prohibía a sus hijos que sonrieran demasiado, por considerarlo una conducta impropia, pero Omar envidiaba la alegría de los niños cristianos cuando se disfrazaban para Halloween, pues su padre nunca le habría permitido participar en algo tan frívolo.[21]

Osama bin Laden mostró la integridad del que renuncia a los placeres mundanos para llevar sus ideales a la práctica. Para comprenderlo, uno tiene que aceptar que se veía a sí mismo como un luchador contra el mal. Su seductora atracción, como la de todos los grupos radicales de extrema izquierda y derecha, partía del hecho de que varias de sus reclamaciones eran realmente válidas: era una humillación para la casa de Ibn Saud depender de tropas estadounidenses para luchar contra Sadam Husein, e Israel pudo llegar a existir como un estado predominantemente judío solo mediante graves injusticias cometidas contra su originaria mayoría musulmana.

Bin Laden creía que los ataques simbólicos contra occidente tendrían dos consecuencias. Primero, organizarían a los musulmanes de todo el mundo alrededor de su movimiento y sus objetivos, especialmente como reacción a la inevitable respuesta de Estados Unidos. Segundo, ataques como los del 11 de septiembre conducirían a la desintegración de Estados Unidos porque la presión de la opinión pública de cada uno de los estados los llevaría a separarse de la Unión. No había razón para que su ignorancia sobre occidente alcanzara tal magnitud, y menos aún para que no supiera entender al mundo musulmán, pero el caso es que fracasó sistemáticamente en interpretar ambos. También trató de reescribir la historia para que encajara con su ideología, y de resucitar la ya olvidada propaganda sobre Abdul Hamid II. Consideraba que el imperio otomano había sido un verdadero califato, y que la rebelión en su contra encabezada por Ibn Saud, que llevaría finalmente a la creación de Arabia Saudí, era la causa de su derrumbe y de la sumisión del mundo musulmán a occidente.

El analista político Marwan Bishara ha logrado resumir las paradojas de Al Qaeda. Tiene “una capacidad limitada y una megalomanía sin límites, una organización moderna y unos objetivos medievales”.[22] Como algunos de los grupos terroristas que ha producido occidente, Bin Laden y sus camaradas saben lo que quieren derrocar y han utilizado tecnología moderna y capacidades organizativas en sus intentos de alcanzar sus objetivos. Pero no parece que se hayan preparado para el día en el que esperan alcanzar el poder. No han desarrollado ninguna institución, sino que dependen enteramente de la antigua concepción de la lealtad al jeque: un vínculo personal que puede suplantar al de la familia, pero que deja a sus seguidores sin asidero cuando muere el jeque. La conexión profesor-alumno inherente a esta relación también disuade a los seguidores de cuestionar las posiciones del jeque, y tiende a estimular la soberbia del mismo.

Las opiniones de los musulmanes que disienten han de ser rechazadas. No debe sorprender por lo tanto que los líderes de Al Qaeda imploraran a los musulmanes que rechazaran la democracia y hayan vituperado a movimientos como los Hermanos Musulmanes y Hamás por

participar en elecciones. Puede percibirse verdadera furia detrás de los ataques contra los "parlamentos de idólatras" en sus sermones,[23] ya que una democracia podría hacer que su potencial electorado se les escapara de las manos. El líder islámico tunecino Rachid Ganuchi aseguraba con optimismo en el otoño de 2011 que Al Qaeda estaba "acabada" gracias a la transición democrática en su país.[24] Ahora sabemos que las palabras de Ganuchi eran prematuras y podemos ver como Al Qaeda ha sido eclipsada por organizaciones todavía más militantes.

IX
LA ERA DE LOS AUTÓCRATAS Y EL AUGE DEL ISLAMISMO

I

Antes de lo que suele llamarse la Primavera Árabe, los problemas del mundo árabe de los últimos treinta años parecían insolubles. Occidente los consideraba despectivamente como la cristalización de una amalgama de despotismo, corrupción y una religiosidad cada vez más arcaica e hipócrita. Muchos pensaban sin más que sus disputas eran conflictos mezquinos, provocados por unos dictadores enfrascados en exportar el terrorismo y fabricar rencores para distraer al público de los problemas internos de sus países. Este periodo fue la era de los autócratas árabes. Los hubo de todas clases y colores, pero todos lograron mantenerse fuertes, al margen de alguna que otra derrota táctica. A veces tenían que aflojar un tanto la censura de la prensa, o hacer alguna concesión constitucional, pero siempre asegurándose de que tales ajustes no provocaran un genuino empoderamiento de las masas. Estas podrían quizá desahogarse o descargar su ira al aire, pero nunca tomar una iniciativa que a la larga condujese al derrocamiento del régimen. Al menos, así parecía. El cambio habría de llegar. En eso coincidían casi todos, por difícil que fuera predecir de qué manera, o cuándo, dónde y cómo tendría lugar este cambio.

¿Cómo surgió el mundo lamentablemente arraigado de la autocracia árabe, y qué tipo de personas se convertían en autócratas? ¿Cómo lograban mantener el poder una vez que lograban alcanzarlo? ¿Y qué efecto tenía sobre ellos el poder? Gran parte de la información necesaria para responder en detalle estas preguntas simplemente no está disponible. Se ha hecho pública muy poca información sobre las actividades de las *mujabarat*, las agencias de seguridad que espiaban a la población bien escondidas de la vista del público. Tales organizaciones no suelen publicar informes anuales ni estados de cuentas auditados; después de todo, las autocracias no se caracterizan precisamente por su transparencia, y las decisiones realmente importantes siempre se toman a puerta cerrada. Además, la experiencia histórica concreta de cada país árabe difiere de la de sus vecinos. Hay enormes diferencias entre los países de la región en términos tan básicos como el área, tamaño y diversidad de población, sistema de gobierno y disponibilidad de recursos naturales, y el camino de los acontecimientos en uno no tenía por qué repetirse en otro a pesar de la costumbre de sus gobernantes de copiar las técnicas favoritas de sus colegas.

En un reciente estudio de este fenómeno árabe de los “presidentes vitalicios”, Roger Owen logró dividir a la mayoría de las repúblicas árabes en dos principales categorías: una, la de aquellos estados con un gobierno fuerte y centralizado liderado por un presidente poderoso, tales como Egipto, Siria, Túnez y Argelia; y otra, la de aquellos a los que la historia legó una autoridad central más débil, como Libia, Yemen y Sudán. En cada uno de estos tres últimos, y a pesar de las grandes diferencias que los distinguen, las dificultades que encontró el gobierno para hacer valer su autoridad sobre una población diversa y dispersada a lo largo de áreas geográficamente remotas requirieron que el presidente se enfrascara en “un esquema mucho más elaborado de acuerdos, negociaciones y concesiones”, convirtiéndole, por fuerza, en una especie de administrador.[1] Hay que decir, no obstante, que todos los gobernantes árabes tuvieron que

hacer concesiones de varios tipos en alguna ocasión, y que algunas similitudes entre sus gobiernos son realmente sorprendentes. Esto sirve también para las monarquías que aún hoy sobreviven, algunas con poderes parecidos a los de un presidente autocrático, como las de Marruecos, Jordania y Omán. En estos estados el rey —o el sultán, en el caso de Omán— tiene en la práctica la misma posición que un poderoso presidente ejecutivo, con la diferencia de que no tiene que lidiar con constituciones ni hacer acrobacias para legitimar su posición en el trono. En otras monarquías –de las que Arabia Saudí es el caso más notorio–, el poder efectivo del rey es mucho menor, pero en cierto sentido es la familia real, más que el rey en sí, quien dirige el país. El número de legítimos descendientes masculinos en línea directa del rey Abdul Aziz, quien reinó hasta su muerte en 1953, alcanza fácilmente una cifra de cinco dígitos. En teoría, cualquiera de ellos podría ser escogido por la familia para suceder al rey actual.

II

Hubo un periodo en el que parecía que los golpes militares se convertirían en el procedimiento normal para cambiar de gobierno en el mundo árabe. En la década de 1960, Siria, Irak y Yemen del norte padecieron de este mal tan frecuente en otras áreas del Tercer Mundo, y se temió que la infección inicial se extendiera a otros países árabes. De hecho, sucedió lo contrario. Las monarquías derrocadas militarmente en Egipto, Túnez y Libia fueron reemplazadas por regímenes duraderos. En Arabia Saudí, Omán y Abu Dabi los golpes palaciegos se llevaron a cabo para sustituir al monarca derrocado por un hermano o hijo considerado más apropiado para garantizar un largo periodo de la familia real en el poder, objetivo que se cumplió en todos los casos. Los largos reinados de monarcas y presidentes terminaron por ser uno de los rasgos distintivos del mundo árabe.

El rango de los oficiales que llevaron a cabo los golpes de estado era lo suficientemente bajo como para que tuvieran tropas directamente bajo su mando. Así sucedió en los casos del coronel Nasser en Egipto, el brigadier Qasim en Irak y el mayor Gadafi en Libia. Procedían de familias de la nueva clase media que acababa de acceder a la educación moderna, lo que significaba que su conocimiento del inglés o el francés, y su familiaridad con el mundo más allá de las fronteras nacionales, eran con frecuencia limitados, y carecían de razón alguna para simpatizar con occidente. Guardaban un intenso rencor por la humillación sufrida por los árabes durante el periodo colonial y por la destrucción de Palestina para hacer sitio a Israel. Sobre todo, culpaban a las antiguas élites gobernantes de no haber conseguido proteger y hacer avanzar a sus propios países para crear modernas naciones estado. Eran idealistas y estaban sumamente motivados y enojados. Así surgieron el nasserismo en Egipto y el baazismo en Siria e Irak. Sin embargo, una vez que llegaran al poder y alcanzaran una posición que aparentemente les permitiera erradicar los males que detestaban, ¿serían capaces de ejercerlo mejor que sus aristocráticos y urbanos predecesores?

Tómese, por ejemplo, a Hafez al Asad y a su hijo Bashar, quienes gobernaron Siria en tándem desde 1970 hasta la entrada del país en el torbellino de una guerra civil en 2011-2012. Hafez nació en 1930, en el seno de una de las principales familias de una remota y empobrecida aldea en las montañas del noroeste sirio donde primaba el campesinado alauita, al que pertenecían los Al Asad. Una combinación de dedicación al trabajo, inteligencia y pura suerte permitió a Hafez asistir a la escuela secundaria en Latakia, la única en esa época en todo el litoral sirio desde la frontera libanesa a la turca. Desde muy niño aprendió a odiar el favoritismo del que disfrutaban

en clase los vástagos de familias pudientes, quienes no contentos con abusar de sus compañeros de clase menos afortunados exigían un trato de favor por parte de los maestros. Algunos ni se esforzaban en estudiar, y podían incluso decidir sus calificaciones finales sin apenas oposición por parte de los docentes, gracias a la eminencia de su parentela. Un día el joven Hafez presenció cómo un profesor estallaba: "No puedes comprar mi dignidad con unas pocas liras", dijo, para, a continuación, abandonar la clase y no regresar jamás. Algunos han sugerido que este incidente, que Hafez recordaba con admiración, marcó el momento en que se convirtió en revolucionario.[2]

El favoritismo hacia los notables, con hondas raíces en la provinciana sociedad siria de la época otomana, continuó durante los años del mandato e incluso después de la independencia. Hubo otra tradición otomana que también sobreviviría por largo tiempo: los hijos de los notables ingresaban en la clase administrativa, lo cual dejaba a las fuerzas armadas como la única forma de hacer carrera para los estudiantes con talento de zonas rurales y la pequeña burguesía urbana. Hafez al Asad se unió a la fuerza aérea y, con el tiempo, se convertiría en su jefe supremo. Participó en un golpe militar en 1966 y mediante otro golpe se convirtió en jefe del estado en 1970. Una vez en el poder y bajo todas las presiones que de él derivan —incluyendo la significativa presión internacional que sufría Siria por su decisiva posición en el conflicto árabe-israelí— su gobierno adquirió características muy parecidas a las de otros regímenes árabes, tanto monárquicos como republicanos. Desafortunadamente, la historia demostró que los líderes revolucionarios de los países árabes, a pesar de sus ideales, terminaban adquiriendo muchos de los mismos vicios que aquejaban a la vieja élite una vez que su poder se consolidaba. Pero con una diferencia: habiendo llegado al poder por medios violentos, prestaban mucha más atención a la seguridad que sus predecesores, construyendo como consecuencia estados mucho más represivos que los que se habían tomado.

En Siria, los beneficios derivados de las bonanzas económicas iban a parar exclusivamente a manos de los partidarios del régimen baazista. Las carreras y negocios de los miembros del partido florecían, y los sobornos y privilegios otorgados a parientes y amistades tejían una enmarañada red de clientelismos políticos. Esta situación se intensificó a partir de la guerra de 1973. Con el tiempo, apareció una especie de "complejo militar-mercantil", una nueva aristocracia que vivía ostentosamente y le debía todo al régimen, desde su meteórico ascenso hasta, en ocasiones, sus posesiones materiales. Se habían olvidado de los ideales socialistas sobre los que supuestamente habían tratado de construir el estado baazista. Las relaciones de negocios entre personalidades militares de importancia pertenecientes a la misma secta alauita del presidente y la élite mercantil suní del país se hicieron tan comunes que se ha hablado de ellas como de un "mecanismo central"[3] para tender un puente entre los miembros de ambas facciones.

La corrupción estaba a la orden del día entre la mal pagada burocracia de Siria y las otras repúblicas laicas. Los gobiernos estaban al tanto de este problema, pero les resultaba difícil afrontarlo. Poco antes de que la Primavera Árabe llegara a Siria en 2011, un ministro llegó a admitir en público su esperanza de que la creciente tendencia de los departamentos gubernamentales a ofrecer la tramitación de documentos a través de internet eliminara gradualmente la necesidad de que el público y los funcionarios civiles se encontraran en persona, reduciendo así las oportunidades de soborno.

Y si la corrupción en los niveles más bajos contribuía a la ya considerable ineficiencia de una burocracia hipertrofiada y esclerótica, el amiguismo y nepotismo descarado que existían en los niveles máximos del gobierno convertían la corrupción en un problema claramente económico, además de legal, que entorpecía el desarrollo económico, asfixiaba el espíritu empresarial, creaba monopolios y acotaba mercados. La *wasta*, la "influencia corrupta", es decir, el intercambio de

favores en todas las direcciones de la jerarquía del poder, consolidó una cultura de deferencia que ya resultaba natural en una sociedad conservadora, haciendo que el clientelismo dominara la política, la economía y, en términos prácticos, la vida del país.

El culto a la personalidad de Hafez al Asad comenzó a crecer, y, en consecuencia, se volvió cada vez más inaccesible. Consejeros de confianza y de probada lealtad personal permanecían inamovibles a su lado con el paso de los años, controlando el acceso al líder. Ahora, con su poder consolidado, podía cambiar a sus ministros a su antojo sin que ninguno osara cuestionar su autoridad. Tendía a supervisar hasta el último detalle, con la inseguridad del dictador originario de una minoría.

Pero toda acción genera una reacción. Los islamistas siempre habían odiado al partido Baaz por su ideología laica, y en su adolescencia Hafez al Asad había participado en enfrentamientos callejeros con jóvenes de los Hermanos Musulmanes. Ahora las guerrillas urbanas finalmente se hicieron presentes en Siria, con la masacre de al menos treinta y dos cadetes de artillería alauitas en Alepo en 1979. Así, se desató un círculo vicioso de represión por el gobierno y respuesta terrorista que culminaría en la masacre de Hama en 1982, en la que un número indeterminado —entre cinco mil y veinte mil— de personas murieron a manos del régimen cuando militantes islámicos tomaron control de la ciudad con la intención de iniciar a una revolución islamista. La insurgencia fue aplastada sin piedad, mientras se endurecía el control del gobierno sobre el país.

Los acontecimientos también catalizaron un cambio en las actitudes de la nueva élite baazista hacia posiciones más conservadoras. Las energías populares comenzaron a percibirse como algo a controlar, más que una fuerza a movilizar. Como es lógico, bajo esas circunstancias buena parte de la población se desilusionó con los ideales de la revolución y cayó en la apatía política, conscientes de que no lograrían cambiar nada y no podían sino continuar con sus vidas. Era demasiado peligroso aspirar a algo más. Una ley de Emergencia aprobada en 1966, que le otorgaba amplios poderes a la policía y otros servicios de seguridad, permaneció vigente hasta 2011. Un ciudadano sirio hoy tendría que tener casi setenta años de edad para recordar nítidamente otra época anterior. Se cree que han existido en la Siria baazista no menos de diecisiete agencias *mujabarat*, cuyas jurisdicciones se integraban y superponían de formas misteriosas, no conocidas por la población y, ciertamente, tampoco por muchos de sus propios empleados. No estaba claro quién respondía a quién tras las bambalinas, o hasta qué punto su misión consistía en espiarse mutuamente, además de controlar a la población. Si alguien era arrestado para ser interrogado no había forma de saber cuándo sería liberado, si saldría lleno de moratones o simplemente si se le volvería a ver.

La mejor forma de averiguar el paradero de un pariente detenido era a través de un funcionario *mujabarat*, quien posiblemente esperara algún favor como compensación. Había un alto nivel de corrupción entre los funcionarios *mujabarat* ordinarios, no necesariamente muy inteligentes y casi siempre mal pagados. Al hacer sus rondas esperaban lograr algún soborno, y si un tendero o el ocupante de una vivienda no tenían dinero que ofrecer, muchos eran lo suficientemente descarados como para echar un vistazo alrededor y seleccionar algo que estuviera a la vista, que podía ser tan estrambótico como un canario en una jaula o las tijeras de podar las plantas del patio, y exigirlo como regalo. No se conocía el número de ciudadanos empleados por las agencias *mujabarat*, pero sin duda representaba una fracción sustancial de la fuerza laboral, quizá el diez por ciento o incluso más. Siria constituía uno de los casos más extremos en este sentido, pero en todo país árabe las actividades de la *mujabarat* representaban un impedimento para la actividad comercial, y restringían las libertades personales en mayor o menor grado.

La llegada a la presidencia de Bashar al Asad tras la muerte de su padre en 2000 trajo consigo unos tímidos intentos de liberalización, tanto en lo político como en lo económico. Aunque las tentativas de liberalización política fueron rápidamente sofocadas, sí se alcanzó un grado considerable de apertura económica que, aunque beneficioso para Siria y sus ciudadanos, también le permitía a la élite continuar enriqueciéndose a expensas del país y perpetuar el régimen a pesar del declive de sus fuentes tradicionales de ingresos —el petróleo en especial. Cuando en 2011 las manifestaciones de la Primavera Árabe finalmente se iniciaron en Siria, uno de sus principales blancos fue el millonario Rami Makhluf, primo del presidente y principal beneficiario de la reforma económica, quien, según algunas valoraciones, controlaba hasta un 60% de la economía siria. Pero en una camarilla gobernante todos se cuidan mutuamente las espaldas, y las demostraciones fueron violentamente reprimidas por fuerzas bajo el mando del hermano del presidente, Maher al Asad. Como han demostrado los hechos recientes, el miedo de las élites a perder el poder por temor a la potencial venganza de sus antiguos súbditos está plenamente justificado.

Hafez al Asad se crió en una casa de campo con el suelo de tierra, sin agua ni electricidad. El hijo que le sucedió era licenciado en medicina, y estaba especializándose como oftalmólogo en el prestigioso hospital Western Eye de Londres cuando se le reclamó en Damasco para aprender a manejar las riendas del gobierno, una vez que la salud de su padre comenzó a deteriorarse. El contraste ilustra cuánto habían cambiado las cosas, y cuán lejos habían llegado los Al Asad y su familia. “Makhluf”, el apellido de Rami, primo de Bashar, significa “recompensado por Dios”. Sus ancestros se habían ganado aquel nombre en tiempos de la Primera Guerra Mundial, durante la hambruna que provocaron las condiciones bélicas sumadas a la sequía y una plaga de langostas, que se cobró la vida de cientos de miles de personas. Sus ancestros habían usado sus ahorros para ayudar a cuantos pudieron, ganándose el apellido en cuestión por su generosidad. Irónicamente, desde mucho antes de la llegada de la Primavera Árabe el pueblo sirio había llegado a detestar a Rami, apodándolo “el gran ladrón”.

Puede que otros países no llegasen a la cifra de diecisiete agencias de seguridad diferentes, pero el establecer varios organismos de este tipo en mutua competencia era práctica generalizada para hacer mucho más arriesgada la tarea de potenciales golpistas. También era costumbre entre los jefes de estado de las repúblicas y monarquías árabes el controlar bien de cerca a las fuerzas armadas, manteniéndolas contentas y premiando sus éxitos como si fueran mascotas. En algunos países, las fuerzas armadas se convirtieron prácticamente en un estado dentro de otro estado. Un buen ejemplo es Egipto, donde jugaban un papel central en la economía y sus actos quedaban, en la práctica, fuera del alcance de la justicia civil, como en tiempos pasaba con los mamelucos. Por otra parte, las fuerzas armadas también podían ser utilizadas, a la manera de Arabia Saudí, como vehículo para la distribución de privilegios y beneficios.

Un ejército de cortesanos cobardes y aduladores se encargaba de que las noticias desagradables no hirieran los oídos de los máximos dirigentes. Algunos, como Sadam Husein, Muamar Gadafi, Hosni Mubarak y Bashar al Asad, llegarían por este camino al peligroso extremo de terminar creyéndose su propia propaganda, incapaces de percibir el alcance y la extensión de su impopularidad. Por eso, entre otras razones, encontraban tan atractivas las diversas teorías conspiratorias que explicaban el auge del descontento popular. Pero hay que recordar también que todos ellos dirigían países que con frecuencia habían sido objeto de conspiraciones por parte de potencias extranjeras, y que los estados árabes habían hecho lo mismo entre sí.

III

Hosni Mubarak nació en 1928 en Kafr al Masalha, un pueblo de la provincia del delta del Nilo, dos años antes que Hafez al Asad. También él se enroló en la fuerza aérea, donde ganó prestigio como profesional, y con el tiempo llegó a comandante. Sadat eligió a Mubarak como vicepresidente, y este ocuparía la silla presidencial egipcia tras el asesinato de aquel. Al contrario de Hafez al Asad, quien siempre se mantuvo fiel al pueblo de sus montañas nativas —al punto de que sus restos yacen en un suntuoso mausoleo de mármol en su aldea natal de Kardaha— todo indica que Hosni Mubarak mantuvo muy poco contacto con su lugar de origen tras ascender a la presidencia de Egipto. Tenía cosas más importantes que hacer.

Los problemas de Egipto en el momento de su llegada al poder eran incontables; entre ellos la dificultad de encontrar un empleo decentemente remunerado para los cientos de miles de recién licenciados que entraban cada año al mercado laboral, sin contar los ya desempleados o subempleados en el hipertrofiado sector público que había llegado a dominar la economía. La creciente clase marginal urbana estaba excluida del glamouroso mundo de los nuevos ricos —de villas cercadas y ostentosas recepciones matrimoniales en hoteles de cinco estrellas— símbolo de la prosperidad económica de la élite que Sadat había creado y que Mubarak continuaba apadrinando.

Hay que entender que la libertad de acción de los autócratas egipcios no era total ni en el terreno político ni en el económico. Tenían que ganarse la lealtad de aquellos de quienes dependían con dádivas y privilegios, y garantizar educación, servicios de salud y caminos asfaltados, así como agua y electricidad a precios asequibles, para ganarse el cariño de la población. Las reformas económicas en Egipto, bajo la dirección de Hosni Mubarak, fueron intermitentes, por lo general tibias y casi nunca sistémicas. Los reformistas y el FMI recomendaban retirar los subsidios a productos básicos como el pan, combustible para calefacción y gasolina para los automóviles, pero tales acciones tendrían un elevado coste político, igual que reestructurar las industrias estatales y departamentos gubernamentales para reducir el número de empleados del sector público. Según Ahmed Nazif, tecnócrata y reformador de la economía que en esa época desempeñaba el cargo de primer ministro, para el periodo 2006-2007 el gobierno estaba gastando cien mil millones de libras egipcias anuales en subsidios directos e indirectos. Cuarenta mil millones de libras se invertían en subvencionar la energía, y la mitad del combustible que se vendía a la población a precios subsidiados en realidad se importaba. Para entender esta cifra en perspectiva, basta decir que el presupuesto combinado de educación y salud solo llegaba a treinta mil millones aproximadamente.[4]

Las restricciones políticas al gobierno, derivadas del miedo a las turbas (que, como ha demostrado el siglo XX en múltiples ocasiones, pueden tomar las calles en tiempos de crisis o en protesta contra el alza de los precios de productos básicos, entre los cuales ahora estaba, además de la comida, el combustible), pueden debilitar el proceso gubernamental de toma de decisiones casi tanto como la *wasta*. Un desafortunado ejemplo de la debilidad gubernamental en Egipto fue la imposibilidad de hacer valer las restricciones impuestas por sus propios planes de desarrollo, especialmente cuando había un jugoso soborno por medio. Durante la década de 1970, el camino a las pirámides se realizaba a través de kilómetros de campos verdes. Hoy, el conglomerado urbano llega a los mismos pies de la Esfinge.

Sin embargo, Hosni Mubarak recibió un Egipto asfixiado por deudas y una crisis de divisas que, con el tiempo y a pesar de algunos errores, su régimen lograría resolver. Las insuficiencias de la destartalada infraestructura del país no desaparecieron, pero se redujeron

considerablemente durante su mandato. El sector privado se expandió, y El Cairo llegó a albergar incluso a una embrionaria comunidad financiera de nivel mundial. Por un momento pareció que millones de ciudadanos egipcios estuvieran a punto de salir de la pobreza e integrarse en la clase media, igual que en otras naciones del "Tercer Mundo" como India y Brasil.

La razón de que que tal cosa nunca sucediera fue el amiguismo, que ahogaba el desarrollo de la economía, provocando represión y corrupción política. Egipto se había convertido en lo que el premio Nobel de Economía Gunnar Myrdal denominaría un "estado blando", concepto que explicaba así el veterano comentarista y economista egipcio Galal Amin:

> Un estado blando es aquel que dicta leyes pero no las hace cumplir. Las élites pueden darse el lujo de ignorar la ley bajo la protección de su propio poder, mientras los demás pagan sobornos para eludirla. Todo está a la venta, sean permisos de construcción para edificaciones ilegales, licencias para importar bienes ilícitos, o turbios reembolsos y aplazamientos fiscales. Las reglas se hacen para ser incumplidas y enriquecer a quienes las incumplen, y el pago de impuestos por lo general se evade. La gente lucha por alcanzar una posición con el fin de usarla para su beneficio personal. Se venden u otorgan favores a protegidos, parientes y aduladores. Se pagan gastos de viaje y se concede divisa extranjera a aquellos en el poder y sus más cercanos colaboradores. Se dan préstamos con intereses meramente nominales a personas insolventes para después firmar una exención de pago de intereses, y la deuda misma a veces incluso no se paga dejando que el deudor abandone el país sin hacerlo.
>
> En el estado blando, por lo tanto, la corrupción es general y el soborno, ubicuo; la debilidad del estado incita a la corrupción, y esta al crecer debilita a su vez aún más al estado. La corrupción se contagia del poder ejecutivo al legislativo, y de ahí al judicial. Por supuesto, en todos los países existe corrupción en una forma u otra, pero bajo el estado blando se convierte en una forma de vida.[5]

Galal Amin también examinó el crecimiento de la corrupción en Egipto, llegando a la conclusión de que no era muy importante bajo la monarquía, especialmente en comparación con lo que estaba por llegar. Fue incrementándose durante la Segunda Guerra Mundial, pero el tamaño relativamente pequeño del aparato gubernamental antes de la Revolución de 1952 minimizaba las oportunidades de soborno. Amin le echaba la culpa del desmesurado crecimiento de la corrupción a Sadat y al malvado consumismo que sus reformas económicas hicieron socialmente aceptable. Habían aumentado las oportunidades para la "ingeniería financiera" entre las capas superiores de la sociedad, mientras los precios crecían a mayor velocidad que los salarios en medio de una inflación severa. La distancia entre ricos y pobres aumentó, exprimiendo a los que quedaban en el medio.[6] A esto le siguió la era de Hosni Mubarak a partir de 1979, que combinó un estado cada vez más blando con más represión gubernamental.

Igual que los Al Asad en Siria, Hosni Mubarak gobernó durante treinta años bajo un estado de emergencia aunque, al contrario que los primeros, no tenía la excusa de que su país estuviera en guerra. No es que el totalitarismo fuera nuevo en Egipto; había existido ya bajo Nasser, aunque debe reconocerse que mientras Sadat permitió el crecimiento de la corrupción, también hizo al país más libre. Imaginaba su patria como una futura democracia —si bien después de su gobierno— y había permitido la formación de partidos políticos.

La manipulación de las elecciones tenía una larga tradición en Egipto, que databa de la vida

parlamentaria bajo la monarquía. Nasser había abolido el sistema de partidos, que consideraba socialmente divisivo e incapaz de producir el liderazgo fuerte que Egipto necesitaba, y dio pie a un sistema monopartidista bajo su Unión Socialista Árabe. Sadat, a su vez, la reemplazó por el Partido Nacional Democrático (PND), el cual usaría como una herramienta para imponer su autoridad y asegurar que los opositores (como, por ejemplo, aquellos que rechazaban su tratado de paz con Israel) no pudieran controlar el parlamento. Mubarak heredó lo que ha sido denominado como un "sistema pluripartidista no competitivo", que venía a ser el de un mecenas con sus protegidos.[7]

El PND no tenía otra ideología concreta que no fuera apoyar al presidente y garantizar que permaneciera en el poder. Había diferentes y variadas plataformas dentro del mismo partido, desde socialistas hasta liberales y capitalistas, pasando por islamistas moderados. El efecto neto de su coexistencia fue privar al partido de la oportunidad de defender una ideología en particular o de convertirse en un grupo de poder que un día pudiera llamar al presidente a capítulo o decidir sustituirlo si fuera preciso. En 1985 el sector privado de Egipto sobrepasó al estatal como contribuyente al producto interior bruto del país, y con el paso de los años, más y más hombres de negocios con una relación de interdependencia hacia el régimen ingresaron en el parlamento. De más está decir que nunca harían nada importante para abrir la economía del país de forma que pudiera amenazar sus propios intereses.

Igual que sucedía en otras naciones, la reforma económica tenía un motivo ulterior. Bajo Mubarak, lograr ingresar en el parlamento se consideraba "la mejor inversión en todo Egipto". Cada millón de libras egipcias gastadas en una campaña electoral podía rendir dividendos por diez millones.[8] Nunca hubo un ministro egipcio forzado a renunciar por presión del parlamento, y los diputados disfrutaban de inmunidad parlamentaria. Puede que fuera el parlamento quien promulgara las leyes electorales para seleccionar a sus diputados, pero era el presidente quien decidía su contenido.

Las trampas de las elecciones parlamentarias eran obvias para cualquiera que se tomara el trabajo de mirar. Cuando al PND no le iba bien, los candidatos independientes que habían derrotado a los candidatos oficiales del gobierno acudían en tropel a ingresar al partido una vez que los resultados se hacían públicos. Así, en las elecciones del 2000, el PND solo ganó 172 escaños (38,5%) en las urnas, pero el total de escaños controlados por el mismo subió luego a 388 (85,5%) a base de reclutar a los candidatos independientes victoriosos. La oposición parlamentaria oficial proveniente de otros partidos políticos registrados era escasa y estaba fragmentada, y nunca logró unirse de forma efectiva debido, en ocasiones, al liderazgo dictatorial y narcisista de personalidades fuertes que no soportaban tener que negociar y que a la larga terminaban atados por la red de dádivas y privilegios del régimen.

Cuando se hizo evidente, durante las primeras dos rondas de las elecciones parlamentarias de 2005, que los candidatos independientes respaldados por los Hermanos Musulmanes habían ganado 76 de los 111 escaños declarados,[9] los votantes de áreas donde era más probable que se eligiera a nuevos candidatos opositores fueron intimidados, usando a fuerzas de seguridad y matones vestidos de paisano (con porras sospechosamente parecidas a las de las fuerzas antidisturbios) para impedir su acceso a los colegios electorales. También hubo varios casos notorios de fraude electoral. Aun así, la cifra final de escaños ligados a los Hermanos Musulmanes fue de 86, seis veces más que en las elecciones previas, en las que representaban el 20% del total.

Sin embargo, la siguiente vez que los egipcios fueron convocados a elecciones parlamentarias

(en noviembre y diciembre de 2010) el gobierno se preparó de antemano. En la primera ronda no ganó ninguno de los candidatos independientes respaldados por los Hermanos, mientras el PND ganaba directamente 209 escaños. Fue un fraude electoral tan descarado que los Hermanos Musulmanes y el Wafd boicotearon las restantes votaciones. Ahora Mubarak tenía un parlamento no solo bajo su control, sino prácticamente limpio de voces disidentes.

Entonces, las miradas comenzaron a dirigirse hacia las siguientes elecciones presidenciales, previstas para el 2011. En la última ocasión, en 2005, Ayman Nour, el principal candidato opositor, había sido acusado de falsificar firmas en sus documentos de nominación —algo muy poco probable— y encarcelado, lo cual afectó su salud permanentemente. Ahora, sin embargo, el presidente estaba a punto de cumplir ochenta años. ¿Volvería a presentarse? La atención de todos comenzó a converger en su familia, y sobre todo en su hijo Gamal, que usando los medios modernos lanzó una campaña en Facebook para presentarse como sucesor. Como dijo en ese momento un importante abogado egipcio, con pasmoso cinismo: "¿Quién sucederá a Mubarak? Pudiera ser el ejército, lo que sería desastroso. O pudieran ser los islamistas, lo que sería también desastroso. Y está Gamal. Así que termino preguntándome, '¿por qué no?'".

Pero nunca tendría que decidir si votar o no por Gamal Mubarak. A las pocas semanas de hacerse públicos los resultados de las elecciones parlamentarias de 2010, la historia intervendría.

IV

Algunas características de los "estados blandos" se hallan también en las monarquías de la península arábiga, pero estas diferían de las monarquías derrocadas en Egipto e Irak en un aspecto importante, y es que debían su existencia a familias autóctonas, y no a poderes coloniales o mandatarios. Ninguna había sido fundada por un aventurero otomano o una figura para la cual los británicos hubieran creado un trono en beneficio de su propia interés imperial. Aunque con la excepción de Arabia Saudí, estos países peninsulares —Omán, Baréin, Kuwait, los Emiratos Árabes y Qatar— habían estado bajo control británico, este control no había sido tan fuerte como en Egipto, Palestina o Irak. Todos habían sido fundados por una figura tribal prominente: un guerrero, como en Arabia Saudí; o un rico comerciante, como en Qatar. Estas familias tenían legitimidad a los ojos de una parte significativa, y con frecuencia mayoritaria, de la población nativa. Con el paso del siglo XX se crearon símbolos de la soberanía nacional: se adoptaba una bandera —a veces el estandarte de la tribu gobernante—[10] y se componía un himno conmovedor. Se imprimían vistosos sellos de correos, se acuñaban monedas y se instauraba un día nacional que se celebraba anualmente con pomposos desfiles militares y los fuegos artificiales más espectaculares del mercado.

Según la propaganda oficial la familia real personificaba al estado y a la nación, percepción reforzada a través de las omnipresentes fotografías del monarca y parientes cercanos, tales como el príncipe heredero y, con frecuencia, el primer ministro. La autoridad suprema residía en el soberano, quien era el jeque, el sultán, el emir o el rey. Se permitía a sus seguidores acercarse a él, y una buena proporción de los mismos lo conocían personalmente y podían visitarle para charlar en los *majlis* formales que se celebraban una o dos veces por semana. Con el paso de las décadas, sin embargo, su número se incrementaría gracias a la buena salud y la prosperidad que ahora disfrutaban, con la consecuencia de que el contacto personal con el monarca se haría cada vez menos frecuente a medida que la sociedad se urbanizaba y educaba.

Durante siglos, antes de la era de la explotación de los hidrocarburos —incluso antes del surgimiento del islam—, los soberanos que reinaron sobre la península arábiga tuvieron que cultivar cuidadosamente la lealtad de sus seguidores si querían mantener el poder. No había un sistema ya madurado de primogenituras como el de las monarquías europeas; más bien, la elección del monarca dependía del equilibro de poder dentro de la familia real. Los frecuentes matrimonios entre primos hermanos podían dar una inmensa influencia a un padrastro y garantizar que la riqueza y el poder familiar no se diluyeran, mientras que la poligamia autorizada por la *sharía* permitía establecer múltiples alianzas dinásticas con tribus importantes. Si se llegaba a un punto en el cual la lealtad se perdía irreversiblemente, el monarca podía ser reemplazado por otro miembro de la familia, o sus seguidores podían humillarle abandonándolo, ejerciendo el tradicional derecho de la *hégira* o "emigración". La "emigración" de suficientes seguidores producía un debilitamiento tal de su poder, que su gobierno terminaría por disolverse. El traslado de Mahoma y sus acólitos de La Meca a Medina es el ejemplo más conocido de esta práctica.

Los soberanos necesitaban ser percibidos como generosos para con sus seguidores si querían sobrevivir y prosperar. La llegada de la era del petróleo, por tanto, vino acompañada por un aumento en las expectativas con relación a las dádivas reales, creándose un sentimiento de derecho a las mismas que los monarcas, espoleados por el miedo a una revolución, estimularon con gusto. Había que facilitar el acceso a los beneficios del mundo moderno a sus tradicionales "seguidores" *(al taabioon)*,[11] que con el paso de la segunda mitad del siglo XX se habían convertido en los "ciudadanos" o "nacionales" *(al muwaatinoon)* del estado. Todas las monarquías habían abierto los ojos ante el desastroso final de los últimos reyes de Egipto e Irak, sin contar con los saludables y más recientes ejemplos del derrocamiento del monarca libio por el régimen revolucionario de Muamar Gadafi a pesar de la creciente opulencia del reino gracias a los petrodólares, así como los intentos del régimen marxista instaurado en Yemen del sur, tras la retirada británica, de encender la llama de la revolución en Omán y el Golfo a finales de la década de 1960 y durante la siguiente. El resultado neto fue que el acceso a la educación, servicios de salud, vivienda, agua y electricidad subvencionadas rápidamente llegó a darse por sentado, a pesar de que las monarquías no habían hecho nunca las mismas promesas estridentes que las repúblicas revolucionarias. Igualmente, los jóvenes se acostumbraron a que el gobierno creara oportunidades de empleo bien retribuido para cuando se licenciaran en sus escuelas o universidades, e incluso les otorgara parcelas para construir sus propias casas.

La mejor solución a las aspiraciones del *muwaatinoon* era hacer crecer y diversificar la economía, pero el tradicional sistema de privilegios y clientelismos se oponía a la libertad de mercado. Se terminó por copiar de los regímenes revolucionarios las restricciones en cuanto a los negocios de extranjeros, con el pretexto de promover el comercio local. También se trató de estimular el desarrollo industrial bajo una fuerte supervisión del gobierno, proporcionando magníficas facilidades de financiación. Se comenzó a producir bienes materiales al estándar de calidad mundial usando mano de obra extranjera —usualmente inmigrantes del sur de Asia y el Lejano Oriente— bajo gerencias internacionales.

Pero los mayores beneficiados fueron las poderosas familias mercantiles, las que estaban en mejor posición para aprovecharse de las leyes que limitaban la actividad comercial de entidades extranjeras, así como los miembros de la familia real y los favoritos del soberano, que usaron el acceso de que disfrutaban al gobierno y sus contratos como una valiosa mercancía con la cual ganar comisiones y favores de sus clientes. Al mismo tiempo, se importó mano de obra foránea para aquellos trabajos para los que el *muwaatinoon* no estaba suficientemente capacitado o que,

por el contrario, consideraba cada vez más degradantes. Todos estos factores retrasaron el desarrollo de una genuina clase media independiente, y en su lugar se estimulaba al *muwaatinoon* a continuar dependiendo de las dádivas de su soberano como fuente y garante de su bienestar.

A primera vista, los estados no petroleros que habían sido seducidos por los sistemas económicos y políticos de la Europa oriental durante la era comunista no podían ser más diferentes de las monarquías petrolíferas. Y sin embargo, como hemos visto en los casos de Siria y Egipto, el clientelismo del estado blando —ejercido por las fuerzas armadas como partido dominante, y, por supuesto, los vínculos de parentesco entre personalidades importantes en esos grupos— tenía también una importancia suprema. No sorprende pues que ninguno de estos estados siquiera llegara a acercarse al estatus económico de los países occidentales, como sí lo habían hecho varias naciones del Lejano Oriente. Su perspectiva de la industrialización era la de un proceso dirigido desde arriba, producto de planes nacionales e inversiones estatales. Magníficas oportunidades de negocios se perdieron debido a una ideología que, como pronto se demostraría, era altamente asociable con la corrupción. El magnífico puerto de Adén, por ejemplo, podría haberse convertido en un centro regional del comercio y las finanzas con una excelente infraestructura de servicios para la época de la independencia de Yemen del sur, en 1967. Se habría equiparado con Hong Kong y Singapur y alcanzado similar importancia en la escena mundial, pero dejaron escapar la oportunidad, convirtiéndolo en un ruinoso remanso donde la flota mercante de Sadam Husein echaría anclas y se oxidaría a partir de la imposición de las sanciones de la ONU a Irak.

v

La solución a los problemas que afectan a un país en desarrollo —o al menos, parte importante de ella— reside en la educación y la adquisición de conocimientos y capacidades. Según un censo elaborado en 2004, solo el 52,3% de los ciudadanos marroquíes mayores de quince años sabían leer y escribir, cifra que entre las mujeres descendía al 39,6%. En Yemen, un censo parecido en 2003 arrojó las cifras, similares a las anteriores, de 50,2% y 30%, respectivamente.

Las estadísticas más recientes disponibles para Egipto, Siria e Irak son solo un poco menos preocupantes. En estos países, el nivel de alfabetización entre los mayores de quince años es de 71%, 79,6% y 74,1% respectivamente, y los mismos porcentajes para el sexo femenino son de 59,4%, 73,6% y 64%. La situación es mejor en los estados petroleros del Golfo —como es de esperar, dada su riqueza–. Aun así, en 2005 Kuwait era el único con niveles de alfabetismo claramente por encima del 90% para hombres y mujeres. Las cifras de Arabia Saudí, 78,8% para el nivel total de alfabetismo y 70,8 para las mujeres según una valoración de 2003, son de escándalo si se tienen en cuenta los vastos recursos de que dispone el reino.[12]

Las menores tasas de alfabetismo entre las mujeres no son un reflejo, como algunos asumen erróneamente, de hostilidad alguna hacia la educación femenina, como sí sucede con los talibanes en Afganistán. Al contrario, existen abundantes evidencias de que la educación de las mujeres es estimulada y apreciada —por las mujeres mismas, para empezar–. El fenómeno producido en el siglo XXI de las chicas que sobrepasan académicamente a los chicos es tan frecuente en los países árabes como en otras sociedades. Lenta, pero inconteniblemente, las mujeres parecen estar ascendiendo en las escalas profesional y de gestión, y su presencia es cada vez más común en gabinetes ministeriales —aunque el hecho de que ninguna haya sido electa

aún para un puesto clave demuestra que todavía hay límites a lo que les permiten alcanzar algunas actitudes anticuadas (y a lo que resulta aceptable en público). Muchos islamistas se oponen por principio a la idea de que una mujer gobierne un país musulmán, a pesar de apoyar las campañas para lograr erradicar el analfabetismo entre ellas. Después de todo, saber leer y escribir permite que las muchachas árabes estudien el Corán.

Las causas de que el analfabetismo femenino se resista a desaparecer son sociales y económicas, no religiosas ni políticas. En una familia pobre y tradicional, posiblemente con muchos niños, siempre se dará prioridad a la educación de los chicos. También parecerá más cercano al orden natural de las cosas el que una chica permanezca en casa si hacen falta un par de manos más en el hogar o el campo. Y quizá, sobre todo, puede que se asuma que las chicas se casarán a una edad lo suficientemente temprana —mucho antes de cumplir los veinte— como para tener que abandonar la escuela prematuramente. Una familia rural pobre puede cuestionarse perfectamente, entonces, para qué esforzarse tanto en educar a sus hijas. También puede existir una resistencia cultural por parte de hombres en todos los niveles de la sociedad a tomar una esposa que esté a su altura, intelectualmente hablando; actitud no confinada, ni mucho menos, a las sociedades árabes. Contra este fenómeno se opone, por otro lado, la creciente conciencia de que las perspectivas salariales de una mujer educada son mucho mejores, cosa que cualquier marido sensato sabe agradecer.

Siendo justos, hay que reconocer que el esfuerzo por la alfabetización universal es reciente en los países árabes. En la época de la Revolución de 1958 solo el 15% de la población iraquí estaba alfabetizado, y en el caso de Egipto, solo el 10% sabía leer recién terminada la Primera Guerra Mundial. Hay que reconocerles a los gobiernos nacionalistas como los de Nasser y los baazistas la implementación de políticas tendientes a masificar la educación. En Egipto, por ejemplo, el sistema educativo se duplicó durante la década que sucedió a la Revolución de 1952. El fenómeno no pasó inadvertido en los países donde no habían tenido lugar aún estallidos revolucionarios, proporcionando un estímulo para que las monarquías petroleras le prestaran atención al desarrollo de la educación pública.

El problema, sin embargo, no se limita a la erradicación del analfabetismo. Durante la era de los autócratas, muchos pensadores sintieron que en las sociedades del mundo árabe se había extendido el deterioro general de su nivel intelectual. Con demasiada frecuencia las escuelas y universidades árabes eran poco menos que fábricas para atiborrar de datos a sus estudiantes, más que templos para ensanchar su intelecto. La culpa se podría atribuir en algunos casos a la falta de recursos, y en otros a la lógica caída de los estándares que conllevaba el aumento de los alumnos. Tampoco la creciente religiosidad era precisamente ideal para estimular el pensamiento independiente, y hacía aún más difícil el estudio de temas considerados tabú por la sociedad. El principal problema, sin embargo, estaba en el esfuerzo de los gobernantes autoritarios por desalentar el pensamiento crítico, como ilustra la eliminación, en 1980, de asignaturas tales como la historia de la civilización y la historia europea de los libros escolares durante una “ofensiva cultural” en Arabia Saudí. En todos los casos se mantenía un seguimiento particularmente cercano sobre la enseñanza de la historia para garantizar que reforzara la narrativa nacional oficial, correspondiente a la del partido o dinastía en el poder. Como subrayara con delicado eufemismo el informe de la ONU de 2005 sobre el Desarrollo Humano Árabe: “los sistemas escolares bajo gobiernos autoritarios rara vez estimulan suficientemente la iniciativa, el descubrimiento o el desarrollo de facultades creativas y críticas, o aptitudes personales”.

VI

El renacimiento islámico que se produjo durante esas décadas constituyó la principal respuesta del ciudadano árabe a la situación poco atractiva en la cual se veía inmerso. Estuvo inspirado en parte por la Revolución iraní, que había demostrado que el islam podía movilizar a millones de personas de manera más efectiva que cualquier ideología laica europea. Dos factores contribuyeron a este fenómeno: el primero, las necesidades de una sociedad que había dejado atrás la etapa preindustrial y entraba en una rápida urbanización de encontrar una respuesta al mundo moderno; y el segundo, la crisis de identidad desencadenada por la dominación política, económica y cultural que ejercía occidente. Fue esta última la que hizo imprescindible que se originara tal respuesta dentro de las propias tradiciones de la sociedad árabe.

Este proceso tuvo lugar gradualmente, y en muchos aspectos nada tuvo que ver con la política. Poco a poco se fue haciendo más difícil adoptar cualquier posición percibida como opuesta a la reafirmación de valores musulmanes. Hacerlo equivalía a ser tildado de desleal, visto como alguien "que no defiende a los suyos" o, quizá, "políticamente incorrecto". Algunos comenzaron a inquirir sobre la devoción y la práctica religiosa de los demás con un estilo que poco antes se habría considerado grosero o de mala educación, teniendo en cuenta que cada musulmán sabe que solo Dios puede escrutar su corazón. Esto permitió que las interpretaciones más literales del islam ganaran influencia sobre la forma en que la gente vivía su vida, a medida que muchos se esforzaban en imitar la práctica de los primeros musulmanes que habían conocido al profeta y sus compañeros, *al salf al salih*, "los piadosos predecesores". Llevado al extremo, este fenómeno originó una actitud mental introspectiva conocida como "salafismo"; una búsqueda wahabí en pos de la genuina autenticidad que rechaza todo lo que venga de la *jahiliyya*, occidente o cualquier otra fuente no islámica; aunque acepta la tecnología, que considera moralmente neutral.

Los salafíes se han convertido en algo habitual en la mayoría de los países musulmanes y en comunidades musulmanas en el extranjero. Los hombres se distinguen por su abundante barba, que trata de imitar la del profeta, y las mujeres por las telas negras que las envuelven de la cabeza a los pies, dejando solo los ojos al descubierto. En público, el velo facial se usa incluso durante las comidas, de manera que ningún hombre más allá del nivel de parentesco establecido pueda ver sus rostros mientras se llevan una copa, una cuchara o un helado a la boca. Pero los salafíes representan solo un extremo del espectro, y hay un número mucho mayor de musulmanes que han tratado de ajustarse a las interpretaciones tradicionales de la *sharía* mediante modificaciones mucho menos exageradas de su comportamiento. La mayoría de las mujeres ha adoptado el *hiyab* o velo islámico, un fenómeno que se propagó después de la Revolución iraní de 1979. Unas veces constituye una orgullosa expresión de fe y adhesión, pero otras es el resultado de una presión social diseñada para recordarles que no deben aspirar a todo lo que los hombres tienen permitido. Su diseminación también ha creado determinadas contradicciones. La popularidad de los *hiyabs* bonitos y de bellos colores, que se han convertido en objetos de moda, puede anular su propósito original de servir como símbolo de pudor, modestia y devoción religiosa, cosa que pensadores agudos, incluyendo el intelectual iraquí Alí Allawi, no han dudado en señalar.[13] El alcohol ha sido cada vez peor visto en la buena sociedad. Se comenzaron preparativos para prohibirlo, especialmente en lugares donde podría ser consumido en presencia de mujeres y niños, y hubo presiones para declararlo ilegal por completo. Esto probablemente ha tenido el efecto secundario indeseado de fomentar el hábito de fumar. Hubo un tiempo en que los piadosos imanes habían argumentado que fumar era *haram*,

por analogía con el alcohol, pero el intento de prohibirlo había sido en general abandonado; igual que había sucedido con otro intento, aún más antiguo, de declarar *haram* el café.

Pero la reafirmación del islam iba más allá de la apariencia personal y el comportamiento en público. Había un ansia genuina por crear un sentimiento de hermandad y responsabilidad social compartida entre los musulmanes que permitiera atacar sus crecientes desigualdades materiales y la evidente ausencia en la vida pública de virtudes musulmanas como la honestidad y la justicia. El mundo había cambiado; los vínculos sociales que habían existido desde tiempos inmemoriales estaban debilitándose, reduciendo así la cohesión de la sociedad tradicional. Si el capitalismo en cualquiera de sus variantes era una amenaza para el islam, también lo eran otras ideologías occidentales como el socialismo clasista, el más conocido movimiento laico que se le oponía.

En la lejana década de 1890 ya Afgani se había referido al islam como una fuente de "verdadero socialismo", diferente de la variante occidental. La fraternidad y cooperación serían sus sellos característicos, inspirados por el ejemplo del profeta y reforzados por los principios y la práctica de la religión. Una generación más tarde, Rachid Rida argumentaría que la sociedad que obedeciera una interpretación correcta de la *sharía* sería capaz de resistir tanto los excesos del capitalismo como el desorden originado por el socialismo clasista, pues sería inmune a sus tentaciones.[14] A principios de la década de 1980, algunos economistas investigaban cómo aplicar los principios de la *sharía* a la economía moderna con el objetivo de construir una sociedad más justa, aunque en ese esfuerzo también intervino con frecuencia el literalismo. Fue marginada la obra de Mohamed Abduh, cuya reflexión sobre el motivo de la prohibición coránica de los préstamos a interés lo llevó a concluir que no constituían usura si cumplían un objetivo socialmente útil. En lugar de eso, se erigió una multimillonaria industria bancaria islámica, más concentrada en lo formal que en lo operativo, y se crearon sofisticados instrumentos financieros que cumplían con la letra de las interpretaciones más estrictas de la *sharía* y evitaban a toda costa las transacciones especulativas y el pago de intereses.

Las sensibilidades islámicas estaban a flor de piel, listas para inflamarse en contra de la corrupción y opresión gubernamentales, especialmente cuando estas provenían de regímenes laicos como los de Egipto, Siria, Irak y Argelia. Los gobiernos comenzaron a hacer determinadas excepciones para con los musulmanes, otorgándoles un nivel de acceso a la esfera pública que hasta entonces les había estado vedado. El relajamiento de las restricciones que habían estado en vigor contra organizaciones como los Hermanos Musulmanes comenzó a verse bajo una luz positiva, siguiendo el razonamiento de que estas servirían de contrapeso a los marxistas y otros grupos políticos. Los candidatos islámicos electos en los sufragios de cuerpos estudiantiles o profesionales pronto adquirieron la reputación de ser incorruptibles y de preocuparse por sus miembros, lo que les permitió arrasar con la oposición de izquierdas y construir su propia base electoral. A veces las organizaciones islámicas ofrecían a los regímenes gobernantes una especie de *quid pro quo* político. En 1970, por ejemplo, los musulmanes jordanos apoyaron al rey Husein durante el Septiembre Negro, como se denominó a su campaña contra los nacionalistas laicos de la OLP. No obstante, las repúblicas laicas y las monarquías no tardaron en descubrir que muchos militantes islámicos, bajo la bandera de ideologías como la de Sayyid Qutb, se aprovechaban de aquellas concesiones para tratar de subvertir el orden establecido. Esto a su vez desataría oleadas de represión y aportaría una excelente excusa para coartar toda oposición política seria.

Ya hemos examinado la insurrección islamista en Siria durante el periodo de 1979-1982. Hacia finales de la década de 1980, el heroísmo y la imagen victoriosa de los combatientes musulmanes que regresaban de Afganistán inspiraron nuevos intentos de lucha armada con el objetivo de establecer estados islámicos. Aunque Egipto y Argelia eran dos de los blancos

prioritarios de estos militantes, ya hacia finales de la década de 1990 era obvio que cualquier intento de usar la violencia para incitar la revolución islámica en estos países solo terminaría en la pérdida de apoyo popular al movimiento político que la iniciara. La táctica islamista se veía derrotada por una fórmula cuasi matemática: cuanto más consiguieran desestabilizar un gobierno por medios violentos, más alienarían a la población, cuyo apoyo, por tanto, perderían. En Egipto, los ataques a turistas extranjeros y ciudadanos coptos o ateos gradualmente se hicieron menos frecuentes, a medida que se veía claro que su efecto era el de dañar la economía y darle al gobierno una justificación para asfixiar a la oposición. En Argelia el ejército tomó control del país cuando pareció que los musulmanes estaban a punto de ganar las elecciones, sumiendo a la nación en una sangrienta guerra civil de la cual emergería completamente traumatizada.

Las pocas excepciones a esta regla solo fueron reflejo de circunstancias muy particulares. En el Líbano y Palestina las milicias de los movimientos islámicos Hezbolá y Hamás desempeñaron la función, normalmente reservada para los ejércitos convencionales, de resistir al invasor. Otra excepción tuvo lugar en la sociedad iraquí, profundamente dividida, donde los atentados suicidas y el terrorismo contra blancos civiles contribuyeron de manera importante a desencadenar el enfrentamiento entre suníes y chiíes que siguió al derrocamiento de Sadam Husein.

Además, a lo largo y ancho del mundo árabe los regímenes gobernantes trataron de maniobrar para mitigar la hostilidad islamista. Había una forma de lograrlo que a primera vista era relativamente fácil e igualmente atractiva tanto para conservadores como radicales: apoyar, o al menos no obstaculizar, las medidas destinadas a consolidar el islam como el centro de la vida nacional. Nasser y sus contemporáneos se habían resistido a introducir referencias al islam dentro de sus respectivas constituciones. Esto cambiaría. Tras la muerte de Nasser, el "presidente creyente", como se autodenominaba Sadat, permitió el gradual regreso de la religión a la vida pública de Egipto. Toleró las actividades de los Hermanos Musulmanes en las mezquitas, lo que aprovechó la organización para desarrollar un sistema político nacional y recabar apoyo popular brindándoles servicios destinados a las capas más humildes de la población. También se mostró deferente con los Hermanos al enmendar la constitución, primero para convertir la *sharía* en "una fuente importante", y después en "la fuente principal de legislación",[15] lo que jueces proislamistas usarían en ocasiones para interpretar la ley en contra de la práctica civil. En un famoso caso de mediados de la década de 1990, una corte de apelaciones en El Cairo ordenó la anulación del matrimonio del profesor Abu Zaid con el presunto pretexto de que había abandonado el islam y no podía por tanto continuar casado con una musulmana, lo que obligó a la pareja a abandonar el país. El incidente sacó a la luz los impulsos coercitivos que escondía buena parte del islamismo, así como las imprevistas consecuencias de hacer concesiones a su favor.

Algunos observadores argumentaron que en realidad las autocracias mantenían una especie de simbiosis con el islamismo. La relación del régimen egipcio con el islamismo y los Hermanos Musulmanes, por ejemplo, era muy compleja. En la campaña presidencial de 2005 los carteles electorales de Mubarak se dirigían conjuntamente a votantes cristianos y musulmanes como "compatriotas egipcios", y su gobierno se esforzaba por aparecer a ojos occidentales como un bastión del laicismo. Por otro lado, el régimen, durante el curso de la misma campaña, persuadió a algunos imanes a predicar contra determinados derechos humanos y activistas prodemocracia con el pretexto de que eran peones de intereses foráneos "infieles".[16] Después de todo, los Hermanos Musulmanes tenían su utilidad, pues su nivel de organización política y su consistente historial de ayuda a la población musulmana —puesto de manifiesto, por ejemplo, durante el terremoto de 1992 en El Cairo— hacían mucho más difícil que los partidos de la oposición laica

como el nasserista o el Wafd tuvieran algún impacto.

Con todo, la prueba del islamismo solo sobrevendría cuando adquiriera verdadero poder mediante el voto electoral. Y bajo el dominio de los autócratas, eso nunca sucedería.

VII

En 2002 el escritor Alaa al Aswani publicó *El edificio Yacobián;* durante varios años esta fue la novela árabe más vendida tanto en su Egipto natal como en el resto del mundo árabe, y llegó a inspirar una versión cinematográfica en 2006. El mensaje central, tanto del libro como de la película, es que efectivamente había algo podrido en el estado de Egipto, y que la podredumbre empezaba por arriba y permeaba a toda la sociedad. En pocas palabras, ambos describían el efecto que tiene sobre el pueblo la vida bajo una dictadura.

La novela cuenta la historia de un grupo de personajes diferentes que viven en un destartalado pero otrora elegante edificio de apartamentos, en lo que fuera El Cairo "europeo" del jedive Ismail, ahora simplemente la zona comercial de la ciudad. Answani ofrece un final feliz a las historias de dos protagonistas. Uno es el francófilo Zaki Bey, personaje del antiguo régimen envejecido y disoluto, quien se lamenta de que, de no haber sido por la Revolución de 1952, habría llegado a ministro del gabinete gobernante; el autor lo utiliza a modo de contraste con los personajes mucho más siniestros que detentan el poder e influencia antiguamente exclusivos de su clase. La otra es Busayna, una muchacha pobre cuya familia vive en un cuartucho en la azotea del edificio y que fue novia de Taha, el hijo del portero. Busayna conoce a Zaki cuando otro habitante de la azotea, un sastre cristiano llamado Malak, la soborna temporalmente para que trabaje como empleada de Zaki dentro de una conspiración para despojarle de su apartamento. El plan es que ella logre que Zaki firme unos documentos cuando esté borracho o drogado, objetivo que llega a cumplir, aunque a continuación destruye los papeles, llena de culpa y de ira. El problema es que Zaki la trata bien y se comporta honorablemente con ella, en contraste con su último patrón, quien la manoseaba con intenciones sexuales. Busayna termina enamorándose de Zaki y casándose con él, a pesar de la diferencia de edades de al menos treinta años. Es su único camino que tiene para salir de la pobreza.

El destino de algunos de los otros personajes es menos feliz. Taha, el hijo del portero que alguna vez soñó con desposar a Busayna, es un buen estudiante, pero no es admitido en la policía debido a la baja posición social de su padre. Termina asistiendo a la universidad de El Cairo, pero su pobreza y las suelas de sus zapatos agujereadas lo excluyen de la flor y nata del campus universitario. Devoto por naturaleza, Taha termina uniéndose a unos militantes islámicos y es torturado por la policía después de encabezar una manifestación; esto lo radicaliza. Recibe entrenamiento militar, y se casa con una bella novia musulmana que le regala la más breve y más dulce de las lunas de miel antes de dejarlo marchar a la muerte, que encuentra mientras asesina al hombre que había coordinado su tortura.

También está Hatem, el editor homosexual de un periódico en francés. Hijo de un profesor de Derecho frío y distante y una madre francesa negligente, fue seducido en su niñez por el cocinero nubio de la familia, cuyas atenciones aún añora. Hatem tiene una relación sentimental con Abduh, un policía nubio, a pesar de saber que está casado y tiene un hijo. El hijo de Abduh muere, cosa que este interpreta como un castigo divino por su pecado, y decide cortar la relación con Hatem. Cuando este vuelve a seducirlo, Abduh lo asesina estrangulándolo.[17]

El último protagonista es Hagg Azzam, que ha logrado ascender en la escala social, convirtiéndose de niño limpiabotas en un rico magnate al frente de un emporio comercial que posee los derechos de distribución en Egipto de importantes franquicias automovilísticas japonesas. Aparenta ser un musulmán devoto cuando en realidad está podrido hasta la médula. No solo ha levantado su fortuna con dinero proveniente del narcotráfico, sino que entra en lo que, para un creyente genuino, sería un arreglo deshonesto. En respuesta a un tardío arranque de energías sexuales, toma en secreto una segunda esposa, una empobrecida viuda de Alejandría a quien separa de su hijo. Le advierte de que no debe quedar embarazada, y cuando a pesar de todo ella queda encinta la secuestra y la seda para someterla a un aborto. Después se separa de ella, creyéndose generoso por haberle pagado incluso más de lo estipulado según la *sharía*. No contento con su riqueza, tiene ambiciones políticas, y llega a un acuerdo corrupto con el partido gobernante mediante el cual se convierte en el representante parlamentario de su localidad, a cambio de la mitad de los beneficios que deja su concesionaria de autos japoneses.

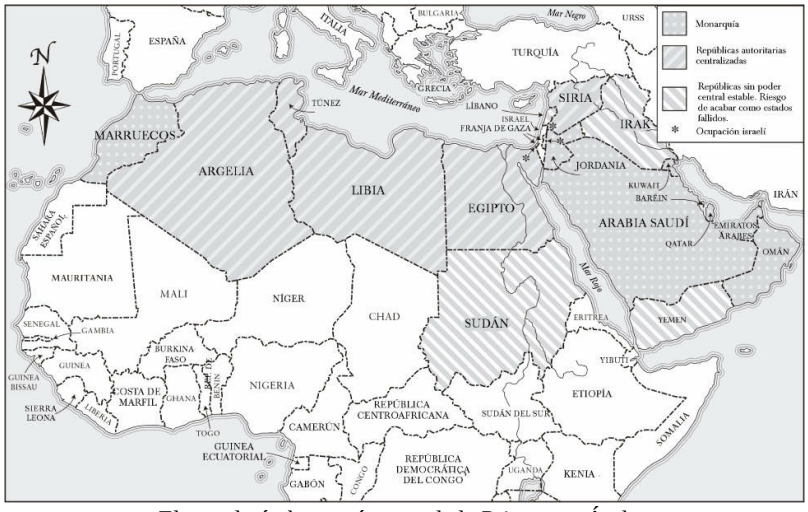
Cualquiera se preguntaría cómo el gobierno de Mubarak permitió que se publicara tal novela e incluso diera lugar a una película. La respuesta es una sola: arrogancia. El régimen pensó que el pueblo egipcio se contentaría con desahogar un poco su ira y sus frustraciones, y que nada de lo que hiciera podría llegar a derrocar al presidente.

X
ALGO SE ROMPE: LA PRIMAVERA ÁRABE Y SUS REPERCUSIONES

I

*L*a mecha que detonó la Primavera Árabe la encendió el 17 de diciembre de 2010 un tal Mohamed Bouazizi —un vendedor de verduras de la deprimida y polvorienta localidad de Sidi Bouzid en el centro de Túnez—, al convertirse en una antorcha humana frente a las oficinas del ayuntamiento. Antes de su muerte en el hospital, el 4 de enero de 2011, ya las protestas se habían extendido por todo el país. Las duras circunstancias de su vida, su arraigado concepto de la familia, y la falta de oportunidades económicas a su alcance, lo convirtieron en una figura con la que podían identificarse millones de jóvenes árabes desde Agadir hasta Adén. Su padre, un trabajador de la construcción en la vecina Libia, había muerto cuando él tenía tres años. Su madre se casó con el hermano de su padre, pero el tío de Bouazizi tenía mala salud y no era capaz de trabajar regularmente. Bouazizi tenía seis hermanos y era el principal sostén de su familia. Abandonó la escuela sin obtener ningún título pero ayudó a una hermana suya a ir a la universidad. Al no lograr un empleo decente, vendía vegetales en un carretón y lo hostigaban por no tener el permiso requerido. Nunca había sido activista político, pero cuando unos oficiales volcaron su carretón y confiscaron sus pesas Bouazizi elevó una queja a las autoridades. Estas no mostraron interés alguno, de modo que él se vertió encima un disolvente de pintura y se prendió fuego. Tenía veintiséis años.

Hubo voces que dijeron que era solo cuestión de tiempo el que ocurriese una explosión en el mundo árabe. En la región se percibía una atmósfera cada vez más opresiva que parecía abocada a una resolución violenta, aunque solo fuese para purgar la energía del ambiente. Otras posibilidades que se mencionaban con frecuencia eran un nuevo ataque al Líbano por parte de Israel, y un conflicto con Irán que bloquease las vías marítimas en el Golfo y atrajese una intervención estadounidense. Se habían producido otros incidentes que quizá hubieran podido crear el mismo tipo de chispa que la muerte de Bouazizi. En Egipto, la solidaridad con los huelguistas de una fábrica textil en abril de 2008, así como la muerte bajo custodia policial de un joven llamado Khaled Said en Alejandría en junio de 2010, provocaron movimientos de protesta en los que los organizadores utilizaron Facebook para extender su mensaje. Pero la cuestión de por qué un incidente detonó una revolución mientras que otro no lo hizo es tan fútil como preguntar por qué una depresión global que revelase la inestabilidad del sistema financiero ocurrió antes y no después, o por qué después y no antes.



El mundo árabe en vísperas de la Primavera Árabe.

A los diez días de la muerte de Bouazizi, el presidente de Túnez, Ben Alí, huyó. Su posición se volvió insostenible cuando el ejército rehusó emplear medios letales para sofocar las manifestaciones provocadas por aquella inmolación. El 11 de febrero de 2011, también entregó el poder el presidente Mubarak de Egipto. El 25 de enero, las multitudes que clamaban por la caída del régimen lograron tomar la plaza Tahrir, principal nodo de las comunicaciones en el centro de El Cairo, paralizando en la práctica la ciudad. Pese a todos sus esfuerzos, la policía no pudo sacarlos de allí. Los generales egipcios siguieron el ejemplo de sus colegas tunecinos y se negaron a hacerlo.

Los manifestantes que derrocaron a estos dos regímenes no tenían líderes políticos y actuaron espontáneamente, a menudo en respuesta a llamamientos a la libertad y la dignidad publicados en Facebook y YouTube. Un número mucho mayor que no tenía acceso a internet se les sumó, y las multitudes que salieron a las calles fueron creciendo según iba surgiendo una corriente natural de solidaridad, y ante la violencia de las fuerzas de seguridad. Las divisiones sociales y de otro tipo desaparecieron temporalmente, tal como sucediera en las revoluciones europeas del siglo XIX, cuando caballeros con chisteras de seda y gamberros en harapos llenaban las barricadas contra la caballería y la artillería del régimen reaccionario.

Manifestaciones espontáneas, huelgas y disturbios comenzaron a multiplicarse en otros países árabes, ya fuesen monarquías o repúblicas, estados petroleros o no petroleros. Los disturbios llegaron a algunas ciudades marroquíes y a la ciudad portuaria omaní de Sohar. En ambos países se prometieron concesiones constitucionales, pero las promesas del gobierno marroquí de duplicar los subsidios alimentarios, y del sultán Qabus de Omán de crear más empleos pusieron de relieve el hecho de que las quejas eran en su mayoría económicas. Asimismo, las manifestaciones en Jordania también exigían la reducción de los precios de los alimentos y del combustible, así como democracia y más libertad. Los atisbos de descontento en dos países ricos en petróleo, Arabia Saudí y Argelia, fueron atajados a tiempo mediante la promesa de un ingente gasto gubernamental.

II

Varios años más tarde, pocos observadores podrán recordar aquellas protestas o los

embriagadores días en la avenida Burguiba en Túnez y la plaza Tahrir en Cairo, ni sentirse optimistas respecto al futuro del mundo árabe. No se ha producido una oleada de democratización como la que recorrió gran parte de Europa del este tras el derrumbe del comunismo. Si hurgamos un poco bajo los titulares, ¿qué nos encontramos? Con la única excepción de Túnez, la sombría estabilidad del mundo de los autócratas árabes ha vuelto a asentarse, o bien ha dado paso a los demonios del conflicto y el sectarismo. Antes de analizar algunos problemas específicos que obstaculizan una transición hacia la democracia en los países árabes, echemos un vistazo a los estados en los que la muerte de Mohamed Bouazizi lo viró todo al revés: Túnez, Egipto, Siria, Libia y Yemen.

Su natal Túnez constituye un caso evidentemente positivo dentro de la Primavera Árabe. Las instituciones del estado tunecino eran fuertes y continuaron funcionando una vez que el dictador abordó un avión y partió al exilio. Al mismo tiempo, los políticos del país demostraron ser capaces de hacer mutuas concesiones. Estos fueron los dos factores cruciales del éxito de la transición. Fue elegida una asamblea constituyente (más de un cuarto de sus miembros eran mujeres), que actuó como parlamento interino mientras se redactaba una nueva constitución. El partido más importante de la asamblea era islamista: el Nahda, un partido socialmente conservador y moderadamente socialista, que colaboró con dos partidos más pequeños, laicos y de izquierdas, para garantizar un gobierno interino estable.

La discusión del texto de la nueva constitución fue candente y a menudo parecía dar en callejones sin salida. Tardó mucho más de lo previsto. Por momentos, la demora puso en peligro aparente la transición, sobre todo cuando las conversaciones se empantanaron en temas de política de identidad respecto a la posición del islam en el estado. Algunas voces del Nahda se alzaron a favor de reintroducir la poligamia de acuerdo con las reglas de la *sharía*, y de introducir un artículo en la constitución que pudiera interpretarse de modo que privase a los sexos de la plena igualdad legal. Es un tributo a la sabiduría y al liderazgo de Rachid Ganuchi, el presidente del partido, y al respeto que inspiraba en sus seguidores, el que estas iniciativas no fructificaran. Sin embargo, el mero hecho de que el Nahda estuviese dispuesto a contemplar un debate sobre esos temas, así como el asesinato de dos políticos laicistas en un momento en que el Nahda dominaba el gobierno, crearon sospechas de que el partido tendía a aplacar a los militantes religiosos y no estaba enteramente comprometido con la genuina democracia. Y estas sospechas tuvieron consecuencias en las urnas. Al completarse la transición democrática, el Nahda perdió su puesto como el partido mayor del parlamento ante una lista laica en las elecciones de noviembre de 2014.

La democracia de Túnez es joven y frágil. Es un país con enormes divisiones sociales, y su economía declinó durante el periodo transicional. Como todos los demás países árabes, afronta el problema de encontrar empleos significativos a las masas de jóvenes desempleados, muchos de los cuales son licenciados universitarios. La frustración y una crisis de identidad han prestado un atractivo a la militancia religiosa a los ojos de algunas personas. Túnez no solo ha sido un importante campo de reclutamiento para combatientes que han ido a unirse al autotitulado Estado Islámico en Siria e Irak, sino que también dentro de sus fronteras se han producido ataques de estos militantes. En marzo de 2015 los militantes mataron a por lo menos veintitrés personas en un asalto al museo Bardo en Túnez, una institución que podría calificarse de símbolo de la identidad civil del país. Uno de los objetivos principales del ataque era perjudicar la industria del turismo, una importante fuente de empleo y de esperanza en un futuro crecimiento económico. Sin embargo, el ataque tuvo el efecto de unificar al país en contra de la militancia religiosa. En Túnez, hay razones para ser cautelosamente optimistas en que el país tenga la oportunidad de

conquistar un futuro mejor.

Un memorable eslogan de las multitudes en la plaza Tahrir que derrocaron el régimen de Hosni Mubarak era *"iyd wahda"*, "una sola mano": un extático llamamiento a la unidad nacional y un reclamo a los generales posiblemente titubeantes para que no ordenasen a sus tropas abrir fuego. Antes de la revolución, este eslogan también se usó como llamamiento a la hermandad entre musulmanes y coptos, una promesa que los manifestantes parecían decididos a cumplir. Sin embargo, más de cuatro años después, Egipto tiene las nuevas cicatrices de la desilusión por una revolución frustrada y los brutales excesos de un estado de seguridad no reconstruido.

Como en el caso de Túnez, las instituciones del estado egipcio eran fuertes, y permanecieron firmes al retirarse Hosni Mubarak. Esto pudiera haber ayudado a una transición hacia la democracia según el modelo tunecino, pero en Egipto había dos grandes diferencias. La primera era que los políticos egipcios se mostraron reacios a hacer las mutuas concesiones que resultaron cruciales para la transición en Túnez. La segunda era, desde algún punto de vista, un obstáculo aún mayor: la muy distinta actitud del ejército, con mucho la fuerza más poderosa del país.

Resultó profético el abogado que en 2005 había dicho que temía que después de Mubarak viniesen uno de estos dos desastres: o bien un gobierno militar o bien un gobierno islamista. Sin embargo, lo que tal vez no previó fue que su país los padecería ambos. Una transición a la democracia requiere una atmósfera de tolerancia y libre debate, paciencia, tiempo y una ausencia de mezquina injerencia por parte de las potencias extranjeras. En gran medida, todas estas condiciones habían estado presentes en Túnez. La asamblea constituyente tunecina había sido elegida el 23 de octubre de 2011 y funcionaba a su propio ritmo. Pasarían más de dos años antes de que aprobase la constitución, el 26 de enero de 2014. En Egipto, el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (SCAF) anunció que asumiría el cargo del presidente mientras el país atravesaba su transición. Los egipcios respetaban al ejército, y la multitud en la plaza Tahrir vitoreó con pasión aquel anuncio, pues veían al SCAF como un albacea de su revolución. Pero el SCAF pronto demostró que le preocupaba sobre todo salvaguardar su propia posición y la de las fuerzas armadas. Creó varias enmiendas constitucionales que fueron sometidas a votación a nivel nacional en un espíritu de "tómenlo o déjenlo". Esto tuvo lugar a poco más de un mes de la caída de Mubarak, y no dejó tiempo para discutirlo como se debía. Peor fue lo que vino después. El SCAF emitió una declaración constitucional que ni siquiera fue llevada a referéndum. Las elecciones se celebraron en el periodo entre noviembre de 2011 y enero de 2012, dando pie un parlamento dominado por los islamistas, que eran por amplio margen las fuerzas mejor organizadas del país. Los miembros liberales y cristianos del comité parlamentario que se puso a trabajar en una nueva constitución se retiraron a modo de protesta contra el modo en que la mayoría islamista los daba de lado. No obstante, la constitución fue ratificada en un referéndum a finales de 2012. Aunque postulaba la libertad de culto, contenía una cláusula de la que podía interpretarse que esta se limitaba a los musulmanes, cristianos y judíos (las tres religiones reconocidas por el Corán). Asimismo era ambigua respecto a la plena igualdad de las mujeres: exactamente el mismo tipo de cláusula que la asamblea tunecina había rechazado. Por insistencia del SCAF, la constitución retiró del escrutinio parlamentario la supervisión del presupuesto militar y estipuló que el ministro de Defensa tenía que ser un oficial del ejército. Otra cláusula estipulaba que "todos los delitos relacionados con las fuerzas armadas, sus oficiales y demás personal" serían llevados ante tribunales militares especiales.

En tanto que desempeñaba el rol del depuesto presidente, el SCAF preservó casi por completo a los gobernantes de facto de la era Mubarak, aunque este y sus hijos fueron procesados. Hay muchos indicios de que el SCAF se ocupó de distanciar al pueblo de los revolucionarios durante

este periodo. Su mandato se caracterizó por un abrupto deterioro de la ley y el orden (que muchos egipcios sospecharon que se trataba de una política deliberada) y un declive económico. Algunas voces influyentes de los medios de comunicación culparon a la revolución por estos fenómenos. Al mismo tiempo, el SCAF empleó la violencia contra los manifestantes y la tortura contra los prisioneros igual que bajo Mubarak, y mantuvo un control estricto sobre los medios de comunicación estatales.

La relación simbiótica entre islamistas y autócratas que había sido un rasgo del viejo régimen pareció continuar. Muchos islamistas jóvenes habían participado en las manifestaciones que derrocaron a Mubarak, pero el liderazgo de los Hermanos Musulmanes se había abstenido de unírseles en aquellos cruciales primeros días. Los Hermanos tenían un largo historial de vínculos con los gobiernos autocráticos para alcanzar sus propios intereses. Esto no cambió. El feo sectarismo anticristiano que se había incrementado durante los años de Mubarak continuó siendo tolerado, y muchos consideraban que el aparato de seguridad estatal era cómplice de ello. De un modo que recuerda a Sayyid Qutb, algunas figuras importantes dentro de los Hermanos Musulmanes rivalizaron con los jeques salafíes en acusar de no ser verdaderos musulmanes a quienes no estaban de acuerdo con ellos. Esto condujo a laicistas e islamistas a tomar caminos cada vez más divergentes, y provocó cismas en la unidad nacional que aparentemente la revolución había creado.

El 30 de junio de 2012, los egipcios eligieron por estrecho margen a Mohamed Morsi, un miembro de los Hermanos, como su primer presidente libremente electo. El SCAF, el viejo orden y los gobernantes de facto veían a un candidato de los Hermanos como su segunda mejor opción en caso de que Ahmed Shafik, su primera apuesta, no ganase. Para ellos, esto era preferible a los peligros inherentes a una transición hacia la plena democracia. Antes o después, un Egipto democrático hubiera pedido explicaciones a las fuerzas armadas, o hubiera sometido sus privilegios a escrutinio y debate.

El presidente Morsi gobernó Egipto durante doce meses. En este tiempo, el ejército egipcio y los gobernantes de facto lo estuvieron vigilando muy de cerca. Pero no fueron estas las únicas restricciones que padeció: también se vio maniatado por otro conjunto de presiones. La dirección de los Hermanos Musulmanes le impuso sus objetivos. En su campaña electoral Morsi había prometido ser “un presidente para todos los egipcios” que nombraría a una mujer y a un cristiano como vicepresidentes para demostrar que no solo representaba a los islamistas. No mantuvo la promesa, y además siguió los pasos del SCAF preservando la maquinaria dictatorial.

Las manifestaciones continuaron siendo tiroteadas con impunidad y los presos siguieron siendo torturados. Morsi pudo haber abolido el ministerio de Información que ejercía una supervisión estatal de los medios de comunicación, pero por el contrario puso al frente del mismo a un miembro de los Hermanos. No se hizo nada para detener la violencia contra los cristianos y otros grupos no suníes. En un episodio particularmente horroroso en una aldea en las afueras de El Cairo, una turba asesinó a cuatro hombres que se habían convertido al chiísmo. Al igual que ante muchos ataques contra los cristianos, la policía no intervino. Más tarde alegarían que la multitud era demasiado numerosa para que ellos pudieran actuar.

Bajo Morsi, los intereses del estado egipcio y los Hermanos parecieron coincidir totalmente, en tanto la economía continuaba su caída y no había síntoma alguno de progreso hacia una sociedad libre. Los Hermanos se dieron a la tarea de remodelar a Egipto de acuerdo con su visión del mundo, la cual incluía un fuerte elemento de literalismo wahabí. Sus activistas le decían al pueblo cómo vivir su vida. Las festividades tradicionales tales como la danza para celebrar el *Mawlid al-nabi*, el natalicio del profeta, fueron tildadas de poco islámicas, y hubo planes para

eliminar la música de las escuelas. El parlamento había quedado en suspenso tras un decreto del tribunal constitucional poco antes de que Morsi llegara al poder, y no había ya por tanto ningún mecanismo constitucional para retirar de su cargo a un presidente en funciones. Pero la revolución no estaba muerta todavía. Según el descontento con el presidente y los Hermanos iba creciendo a principios de 2013, una organización de activistas llamada Tamarod ("rebelión") comenzó a recoger firmas llamando a la renuncia de Morsi y a nuevas elecciones presidenciales. Percibiendo de dónde soplaba el viento, el ejército declaró que ofrecería una "hoja de ruta" para las reformas el 3 de julio si para entonces no se había resuelto el *impasse* alcanzado por el presidente y la oposición. Al aproximarse esa fecha, se organizaron gigantescas manifestaciones que eclipsaron a las de enero de 2011 y que tenían una sola demanda: la dimisión de Morsi. El ejército destituyó al presidente y nombró un gobierno interino. Sin duda este paso contó con el respaldo popular, pero cualquier intento de volver a echar a andar la revolución fue rápidamente abortado.

Para dispersar a los manifestantes leales a Morsi se empleó una violencia sin precedentes en las etapas anteriores de la revolución, pasando por la matanza de acaso unas mil personas que participaban en una sentada frente a la mezquita de Rabia al Adawiyya. Algunas figuras importantes que habían apoyado el golpe militar retiraron su apoyo. El general Sisi, el jefe del ejército, inició una campaña contra los Hermanos dirigida a destruirlos por completo. Actualmente, Egipto tiene más presos políticos en sus cárceles que en ningún momento de la presidencia de Mubarak. Las protestas callejeras están prohibidas. El satirista televisivo Basem Yusef, creador de "El Programa", un espacio humorístico inspirado en *The Daily Show* de Jon Stewart, a duras penas había logrado sobrevivir a los intentos por cancelarlo durante la era Morsi. Después del golpe, sin embargo, cuando enfiló su humor contra el general Sisi, le apagaron los focos sin ningún miramiento.

Durante los meses siguientes, la revolución por fin parecía haber agotado su combustible. Un referéndum aprobó la nueva constitución en enero de 2014 y el general Sisi fue elegido presidente seis meses más tarde. Pero no se autorizó ningún debate acerca del referéndum o de las elecciones, aunque Sisi era lo bastante popular para no temer una derrota. Reaparecieron los viejos hábitos de la autocracia y la adulación. La corrupción es menos pública ahora, pero parece improbable que haya desaparecido. Sisi ha restaurado una cierta seguridad. Los ataques de militantes islamistas y algunos sucesos como la decapitación de veintiún cristianos coptos en Libia a manos de militantes afiliados al llamado estado islámico en febrero de 2015 probablemente acarrearán la unidad de los egipcios en respaldo a Sisi. Él, además, ha implementado algunas reformas económicas sumamente necesarias, entre ellas el control de los subsidios, un medida que demuestra hasta qué punto ha conquistado el apoyo popular. Sisi está apostando por inmensos proyectos constructivos que darían un gran impulso a la economía, tales como el ensanchamiento del canal de Suez, y hasta un atrevido plan de construir una nueva ciudad capital para Egipto en el desierto al este del Nilo. Si estos planes fructifican, le permitirán ganar tiempo. El faraón Sisi continúa siendo muy popular, pero los egipcios saben que algún día podrían regresar a la plaza Tahrir si los decepciona. Ese es el cambio que ha traído al país el derrocamiento de Hosni Mubarak. Hoy, los activistas revolucionarios reconocen que su gran error fue abandonar la plaza Tahrir al escuchar el anuncio de que el SCAF asumiría el poder. Se lamentan de no haberse quedado hasta la designación de un gobierno interino, como hicieron las multitudes en Túnez. De haber una próxima vez, puede que no vuelvan a cometer el mismo error.

Por más problemas que afronte hoy Egipto, no son nada en comparación con el desastre que

ha padecido Siria. En un inicio, el presidente Bashar al Asad creyó que la fuerte postura de su régimen respecto a la cuestión palestina y al nacionalismo árabe en general lo salvaría de la tormenta. Esto pudiera no haber sido un autoengaño si el régimen se hubiera dado prisa con las reformas, mas no tardó en demostrar que era incapaz de introducir cambios que pudiesen provocar la pérdida de poder o de impugnabilidad, y que su policía no sabía cómo controlar una manifestación pacífica a favor de la democracia sin responder con violencia letal. La Primavera Árabe llegó a Siria en marzo de 2011 cuando unos incidentes triviales, como unos niños haciendo pintadas contra el régimen en los muros de Daraa, generaron una reacción diseñada para instigar terror. El cuerpo de Hamza al Jatib, un niño de trece años que había desaparecido el 29 de abril, fue devuelto a su familia con terribles mutilaciones. Aunque las autoridades intentaron negar su responsabilidad, muchos sirios encontraron la acusación demasiado verosímil. Pronto la ira enardeció a una gran parte del país. La insurgencia echó raíces en la ciudad de Homs y en muchos pueblos y aldeas, así como en los suburbios semirurales del Ghutah, alrededor de Damasco.

Cuatro años después, no ha habido progreso alguno hacia una transición de ningún tipo. Por el contrario, Siria está devastada y desangrada. Muchos más de doscientos mil sitios han muerto, y la mitad de la población ha sido evacuada, ya sea dentro de sus fronteras o como refugiados en los vecinos estados del Líbano, Jordania y Turquía. En Líbano y Jordania su número es suficiente para poner en peligro la estabilidad de los países anfitriones. Lo que comenzó como unas pacíficas protestas llamando a la dignidad y a la democracia y al fin del estado de seguridad se transformaron primero en un alzamiento en grandes zonas del país, y luego en una enconada guerra civil que acabaría en un conflicto subsidiario con la injerencia en Siria de intereses extranjeros.

La desunión de la oposición se hizo patente en el modo en que las potencias externas apoyaron a las distintas facciones. Moaz al Jatib, un islamista moderado que recibió el respaldo de algunos laicistas ultraindependientes como la feminista Rana Qabbani, fue probablemente la mejor esperanza que alguna vez tuvo la oposición siria. En marzo de 2013, Al Jatib renunció como presidente de la Coalición Nacional Siria, organización que intenta coordinar a las facciones de la oposición, frustrado por la rivalidad entre los distintos grupos respaldados por Estados Unidos, Arabia Saudí y Qatar. Los activistas encontraron obstáculos casi insuperables, puesto que la hostilidad del régimen hacia ellos y el caos en gran parte de Siria no permitían la coordinación de los combatientes sobre el terreno y los políticos en el exilio. Los grupos armados con una agenda wahabí de línea dura fueron emergiendo poco a poco como los adversarios más eficaces de las fuerzas de seguridad del régimen. De un modo u otro, pero en gran medida con ayuda de fuentes públicas y privadas en los países del Golfo, llegaron a ser los combatientes mejor armados y mejor financiados. El mundo contemplaba con horror cómo la revolución iba adoptando gradualmente los rasgos de un conflicto subsidiario y sectario entre musulmanes suníes y chiíes, azuzado por potencias externas y respaldado por combatientes extranjeros, que acudieron a Siria en gran número.

La agonía de Siria parece lista para continuar. Ahora hay una plétora de fuerzas rivales luchando contra el régimen y a menudo entre sí. Por el lado del régimen, se percibe una falta de disciplina y muchos sirios consideran que Bashar al Asad ha caído bajo el control de sus aliados iraníes. Sus fuerzas también muestran falta de disciplina, sobre todo las brutales milicias reclutadas principalmente entre los alauitas y otras minorías. Sin lugar a duda el régimen utiliza el terrorismo de estado queriendo someter a toda costa a sus oponentes. Esto fue exactamente lo que hizo en Hama en 1982 y lo que hicieron las fuerzas del mandato francés cuando aplastaron la

rebelión de 1925. Si el régimen no restablece el control y la comunidad internacional continúa siendo incapaz de propiciar un acuerdo, lo más probable es que el siguiente escenario del conflicto sea la desintegración de Siria en un mosaico de feudos gobernados por señores de la guerra. El más grande y poderoso es la organización que se autopresenta como el califato del llamado "Estado Islámico" (o por el acrónimo ISIS).

El Estado Islámico o ISIS es aún más extremo que Al Qaeda. Cuando la esclavitud y la trata de esclavos quedaron abolidas en los países predominantemente musulmanes en los siglos XIX y XX, algunos eruditos religiosos la defendieron sobre la base de que estaba mal proscribir algo que era *halal*. Este argumento a favor de la esclavitud no prevaleció (como tampoco el de los defensores cristianos de la esclavitud en el siglo XIX) y el mundo musulmán siguió adelante. Ni siquiera Osama bin Laden hubiera abogado por su restauración. Sin embargo, en un típico ejercicio de literalismo wahabí, el Estado Islámico ha desenterrado y reinstituido la práctica ancestral de convertir en esclavos a los prisioneros no musulmanes capturados en el campo de batalla. El resultado ha sido la horrorosa esclavización de mujeres cristianas, yazidíes y chiíes como concubinas de los combatientes del Estado Islámico. Igualmente, los cristianos en las zonas conquistadas por el Estado Islámico son puestos ante la dura elección de convertirse al islam, pagar impuestos adicionales, la emigración o la muerte, aunque ningún país musulmán había intentado reintroducir las imposiciones de la *sharía* sobre los no musulmanes desde que estas fueron abolidas en el siglo XIX.

Otra diferencia con Al Qaeda es que, como hemos visto, esta última es una organización que se propone derrocar los regímenes que considera heréticos y destruir a los enemigos del islam, pero no tiene un programa de acción para lo que debería ocurrir si alguna vez alcanza sus objetivos. El Estado Islámico, por su parte, ha afirmado ser un califato, un estado que se considera acreedor de la lealtad de todos los auténticos musulmanes del mundo. Dondequiera que ha alcanzado el control ha establecido una infraestructura de gobierno, con tribunales, instalaciones médicas y escuelas. Asimismo ha instituido la más estricta interpretación de la *sharía*, incluyendo decapitaciones y flagelaciones por determinados delitos. Su ingeniosa pero hueca propaganda en internet induce a algunos musulmanes suníes de todo el mundo, idealistas pero ingenuos, a unirse a ellos.

Los orígenes del Estado Islámico se remontan a las actividades del psicópata jordano Abu Musab al Zarqawi, quien creó un eficaz grupo de árabes suníes para combatir a los estadounidenses en Irak después de su invasión. Al Zarqawi fue repudiado por Al Qaeda por sus ataques contra los chiíes iraquíes antes de que resultara muerto en un ataque aéreo en 2006. Por un tiempo, pareció que los esfuerzos por volver a traer a los árabes suníes a la vida política de Irak tal vez tendrían éxito. Pero la preferencia de los chiíes por el gobierno de Nuri al Maliki los hizo sentirse cada vez más marginados y despojados. En 2013, los militantes anteriormente dirigidos por Al Zarqawi impusieron su rebelión bajo el estandarte de "el estado islámico en Irak". Al mismo tiempo, también controlaron áreas grandes pero poco pobladas de Siria oriental, de las que el régimen de Bashar al Asad se retiró. Durante el verano de 2014, invadieron los territorios suníes del noroeste de Irak y tomaron Mosul, donde su líder Abubaker al Bagdadi se autoproclamó califa. Lo que había sido "el estado islámico en Irak" y luego "el estado islámico en Irak y la Gran Siria (el Cham)" se rebautizó ahora simplemente como "el Estado Islámico", asumiendo una relevancia mundial. Esta impostación de su religión ha causado consternación entre los musulmanes de todo el mundo.

Siria no es actualmente el único país árabe en peligro de acabar como estado fallido. Lo mismo podría decirse de Libia y Yemen. Libia tiene muy poca densidad poblacional. Las

ciudades y pueblos importantes están separados por inmensas extensiones de desierto y existen fuertes lealtades regionales y tribales. Su dictador, Muamar Gadafi, resultó ser un coloso con pies de barro cuando en febrero de 2011 estalló un alzamiento que se apoderó de Bengasi y de las ciudades de la región oriental de la Cirenaica. Casi con certeza hubiera recuperado el control de una manera brutal, si la OTAN y uno o dos estados de la Liga Árabe no hubieran intervenido con apoyo aéreo. El bombardeo fue autorizado por una resolución del Consejo de Seguridad de la ONU para proteger las áreas aseguradas por los rebeldes, pero también fue utilizado para llevar a cabo una degradación sistemática de su capacidad militar, lo cual hizo inevitable el "cambio de régimen". A medida que fueron surgiendo milicias locales por todo el país, Gadafi fue perdiendo el control. Trípoli, la capital, cayó en agosto. Gadafi huyó a su ciudad natal y último reducto, Sirte, pero fue capturado y muerto el 20 de octubre. Para entonces, las instituciones del estado libio habían quedado virtualmente destruidas y el número de víctimas fatales en aquel conflicto se estimaba en decenas de miles.

El derrocamiento del dictador dejó un vacío de poder, que solo las milicias que habían derrotado a Gadafi podían llenar. En julio de 2012 fue elegido un parlamento, el Congreso Nacional General, que debía dar paso a un estado democrático. Pero en la diversa y fragmentada Libia el poder continúa en manos de quienes tienen las armas. Cuatro años después, el panorama es caótico. Las milicias combaten entre sí en guerras territoriales y los grupos islamistas militantes se han hecho con el control de algunas áreas. Cuando llegaron las nuevas elecciones en junio de 2014, el viejo parlamento se negó a disolverse y su sucesor se vio obligado a refugiarse en Tobruk, no lejos de la frontera egipcia. Por el momento al menos, se ha pronunciado emitiendo decretos que no tiene poder para implementar en todo el país. Se suele decir que Libia se encuentra atravesando una guerra civil. Parece inevitable que haya muchos más combates y negociaciones antes de que se restablezca algún tipo de orden. Probablemente esto tomará años.

Yemen es el país más pobre del mundo árabe. Se trata de una sociedad tribal, y en muchas áreas la autoridad tribal siempre ha sido más fuerte que la del gobierno electo, que solo ha sido capaz de funcionar mediante negociaciones y concesiones. Durante décadas, muchos observadores decían que a Arabia Saudí le convenía mantener a Yemen débil y dividido, para que cada conjunto de fuerzas en el país pudiera ser azuzado contra otro y no llegase a constituirse en una amenaza para su rico vecino. Las recompensas de esta política son ahora evidentes.

Incluso antes de la Primavera Árabe muchos temían el lento desmoronamiento del estado de Yemen. Estaba plagado de separatismo en el sur y se enfrentaba a una rebelión del movimiento houthi en las zonas remotas del norte, la cual comenzó a pelear en 2004 por la autonomía local y la preservación de las tradiciones tribales. Las tribus del norte pertenecen a la rama zaidí del chiísmo, y estaban muy resentidas por la oleada de intolerancia wahabí que venía insinuándose en Yemen, alentada por Arabia Saudí. Yemen tenía además una activa filial de Al Qaeda, lo que dio pie a ataques estadounidenses con drones que generaron un resentimiento aún más hondo, y que a menudo mataban civiles además de abatir los blancos a los que iban dirigidos. El mandatario del país, Ali Abdalá Saleh, presidió uno de los regímenes más corruptos del mundo árabe y tenía cerca de treinta parientes cercanos en posiciones clave dentro del ejército y los servicios de seguridad. Las protestas contra su gobierno comenzaron en enero de 2011, y se intensificaron durante los meses siguientes. Estas fueron similares a las de los otros estados árabes. Como en otras partes, los manifestantes eran predominantemente jóvenes, no coordinados por las fuerzas políticas existentes, que lograron sacudir hasta los cimientos el

edificio político yemení. Con el transcurso del tiempo, recibieron apoyo de personalidades políticas y militares. A la larga, en tanto que la violencia amenazaba con englobar al país entero, el presidente Alí Abdalá Saleh accedió a dimitir a favor de su vicepresidente, Abd Rabbuh Mansur al Hadi, a cambio de inmunidad judicial. Entonces se creó un gobierno de unidad nacional.

Parecería que Yemen estuviera de camino a una transición pacífica, si bien tortuosa y salpicada de violencia y acuerdos a puerta cerrada. En 2013, una conferencia de diálogo nacional comenzó a redactar una nueva constitución, pero las tensiones en el país terminaron por llevarla al borde de la disolución. Los houthis consideraron que la nueva estructura federal propuesta estaba diseñada para limitar su poder. En el verano de 2014, expandieron las áreas que controlaban, o en las que tenían una presencia significativa, y ocuparon Saná, la capital, en septiembre. En febrero de 2015, en alianza con fuerzas leales a Alí Abdalá Saleh, anunciaron que tomarían el poder y nombrarían un nuevo consejo presidencial. En marzo, las fuerzas combinadas de Alí Abdalá Saleh y los houthis entraron en la ciudad portuaria de Adén, la capital meridional del país, y obligaron al presidente Abd Rabbuh Mansur al Hadi a marchar al exilio. En respuesta, Arabia Saudí y sus aliados han utilizado su poderío aéreo para desatar una campaña de bombardeo contra los houthis y las fuerzas del expresidente Saleh. Yemen se encuentra ahora más próximo a la desintegración que ningún otro estado árabe.

III

Las causas inmediatas de la Primavera Árabe son evidentes. Se había producido una reacción contra las camarillas represivas y corruptas de los estados “blandos”. Estas camarillas protegían a sus parientes y amigos, y dependían de las potestades del clientelismo y a veces del tribalismo para mantener el control. No desarrollaron políticas que brindaran oportunidades de empleo adecuadas ni permitieron a sus pueblos vivir con decencia y en razonable libertad. Esto significó que toleraron un ensanchamiento del abismo entre ricos y pobres, y la amarga desesperación de una generación más joven sin esperanza alguna de un futuro mejor. Su método preferido para mantenerse en el poder era dictar leyes de emergencia que permitían a las fuerzas de seguridad emplear la violencia sin miedo a que nadie les pidiera explicaciones.

Muy a menudo estos regímenes lograron reclutar el apoyo estadounidense y europeo –o al menos su tolerancia– para los aspectos más turbios de su gobierno. Esas mismas potencias occidentales hicieron poco o nada por resolver los resentimientos que han distanciado de occidente a tantos árabes y musulmanes: distanciamiento que habrá quedado dolorosamente claro en este libro. El más obvio de estos resentimientos es la continuada agonía del pueblo palestino, que tan a menudo se ha pasado por alto en las capitales occidentales a lo largo de las décadas, considerándolo un tema que hay que “manejar” y no que resolver. Los traumas que ha padecido el pueblo de Irak desde la década de 1990 en adelante, y que ahora han estado aquejando a Siria y a otros países árabes desde 2011, son recibidos con perturbadora indiferencia en occidente. ¿Cabe sorprenderse de que muchos árabes sientan que su suerte simplemente no le importa a occidente? Esta percepción es peligrosa para el futuro de todos.

La catastrófica situación que ahora impera en Siria, Libia y Yemen parece aportar una lección objetiva sobre los peligros inherentes a intentar derrocar a un autócrata. Sin embargo, sea cual fuere el futuro del mundo árabe, el genio se ha escapado de la botella y no será posible volverlo a encerrar. Este libro, por tanto, concluye con una breve mirada a algunos temas de los países

árabes que es necesario analizar para comprender los dilemas a los que se enfrentan en los años venideros.

Lo primero que habría que preguntarse es qué papel jugará el islamismo, aunque el laicismo ha demostrado estar más profundamente arraigado en los países árabes de lo que algunos habrían predicho un par de años antes. El atractivo del islamismo parte de ser una búsqueda de autenticidad e identidad que constituye al mismo tiempo un llamamiento contra la corrupción, la injusticia y la subordinación a los intereses extranjeros. Ahora que los islamistas están siendo electos al parlamento, formando gobiernos y controlando los ministerios de Educación, ya no podrán darse el lujo de tener un tribuna sin responsabilidades.

¿Qué es lo que quieren los islamistas? ¿Acaso un retorno a una versión idealizada de la Edad Media, posible gracias a la tecnología y a ingentes dosis de riqueza petrolera? Esta era la visión de Osama bin Laden, y ahora la del Estado Islámico, pero su poder de convocatoria va mucho más lejos y no implica necesariamente recurrir a la violencia. Es un rasgo típico de lo que Irshad Manji llama "islam del desierto", el literalismo salafí que se ha extendido por todo el mundo musulmán. Cuando los salafíes egipcios fundaron su propio partido político, Nur o "Partido de la Luz", para participar en las primeras elecciones parlamentarias del país tras la caída de Hosni Mubarak, hubo predicadores callejeros que exhortaban a sus seguidores a votarle. A veces llegaron a afirmar que una mayor observancia religiosa conduciría a una recompensa de Dios que llegaría en forma de riqueza descubriendo vastos recursos petroleros, tal como se afirmaba que había ocurrido en Arabia Saudí a causa de la piedad de su pueblo. Algunos que votaron por Nur se beneficiaron de los actos caritativos de los grupos salafíes durante la era de Mubarak, y el partido salafi logro hacerse con el 27% de los votos en el recuento de noviembre de 2011. Resulta impresionante para un partido creado solo seis meses antes, y demuestra que los cimientos del respaldo a la esencia de su mensaje son muy sólidos.

Pero el literalismo no ofrece el mismo atractivo a todo el mundo. En el otro extremo del espectro existe una visión alternativa: la búsqueda de una sociedad justa basada en el espíritu de la revelación coránica y los ideales del profeta. Lo que probablemente ocupará la atención del islam en el futuro inmediato es la lucha entre estas dos visiones, ambas influyendo sobre una posición intermedia que representa a la gran masa de musulmanes. Un tema crucial en esta lucha será probablemente la posición de las mujeres.

En las formulaciones clásicas de la *sharía*, que datan de los siglos VIII y IX, hay muchas reglas que restringen sin ambages la autonomía de la mujer musulmana. No pueden casarse con alguien que no sea musulmán. Su testimonio vale la mitad que el de un hombre musulmán. Un hombre puede casarse hasta con cuatro mujeres a la vez, y también puede tener concubinas esclavas. Aunque la *sharía* especifica vagamente la obligación por parte del hombre de tratar a sus esposas de igual modo, y que estas poseen ciertos derechos específicos, un esposo no tiene necesariamente que informar a su primera esposa de que tomará una segunda. El esposo tiene "un derecho limitado de corrección"[1] y puede restringir el derecho de la mujer a salir de la casa. El contrato matrimonial no lo firma la mujer, sino su tutor masculino: su padre, o si este no viviese, su hijo adulto o su abuelo. Este contrato está diseñado para protegerla estipulando el pago que su esposo deberá realizar en caso de que la repudie con el divorcio. La suma acordada se convertirá entonces en su propiedad, pero a veces es solo una suma nominal y el divorcio conduce tradicionalmente a que ella regrese a la casa de su padre.

El esposo puede divorciarse de ella a voluntad sin tener que ir a los tribunales, en tanto que las circunstancias en que una mujer puede divorciarse de su esposo suelen ser tan limitadas o

complejas que a menudo le resulta más conveniente tratar de persuadir a su esposo de que se divorcie de ella. La respuesta a la sugerencia de que habría que conceder a las mujeres los mismos derechos al divorcio es que ello conduciría al desmoronamiento de la familia. El esposo es responsable de la manutención de los hijos, pero en reconocimiento de que esos hijos pertenecen más a su familia que a la de la esposa. Una consecuencia es el derecho del padre al cuidado y control de los hijos desde una edad temprana, que suelen ser los nueve años, los siete, o incluso antes. Aunque los jueces pueden dictaminar a discreción, han de seguir el principio básico de que el padre debe tener la custodia de una hija hasta que esté en edad de casarse, y de un hijo hasta que sea lo bastante mayor para "aprender los usos de los hombres".[2] Las hijas heredan una porción del patrimonio de sus padres, pero su parte fijada será la mitad que la de un hijo.

Muchas de estas reglas están diseñadas para reforzar antiguas prácticas culturales. La pubertad coincide con la mayoría de edad bajo las formulaciones clásicas de la *sharía* (pubertad que llega a la edad de quince años lunares). Tradicionalmente, es común que una hija se case lo antes posible al llegar a esta edad y los compromisos matrimoniales se pactan entre los padres, frecuentemente, con años de antelación. La razón es el temor de que una hija sin casar comprometa el honor de la familia. Es difícil para ella abandonar el hogar por su cuenta. De hecho, en las sociedades árabes preindustriales mucha gente asumía que la única razón posible para que las mujeres optaran por vivir separadas de sus familias era que practicaran la prostitución.

Los prejuicios tácitos sobre la posición de las mujeres están profundamente arraigados, tanto entre los laicistas como entre los devotos. Fue un general egipcio, no un islamista, de quien la CNN dijo que había justificado que se comprobara la virginidad de las jóvenes manifestantes en la plaza Tahrir sobre la base de que estas mujeres "no eran como tus hijas o las mías. Eran chicas que habían acampado en tiendas con manifestantes masculinos. No queríamos que fuesen a decir que sufrieron ataques sexuales o violaciones, así pues quisimos demostrar en primer lugar que no eran vírgenes". Existe una fuerte resistencia cultural a que una mujer lleve una vida completamente independiente. Con frecuencia, los cónyuges son presentados por la familia, especialmente a través de conversaciones entre las madres. Aunque esto implica tanto a los hijos como a las hijas, y conduce a muchos matrimonios felices, tradicionalmente se espera que un hombre quiera más a su madre que a la mujer con quien se ha casado.[3]

Aunque al cristianismo le repugna la poligamia, y esta es ilegal y prácticamente no existe en occidente, muchos de los demás rasgos culturales y legales de la sociedad tradicional mencionados aquí tuvieron antaño sus equivalentes en Europa y América. La encantadora costumbre de que el padre entregue a la novia en el altar es un vago eco de la idea de que el matrimonio era el sello de una alianza entre dos familias, y una afirmación pública de que el esposo ahora asumía las responsabilidades del padre hacia su hija. Hace mucho tiempo, bajo la ley ordinaria inglesa un esposo tenía derecho a golpear a su mujer y, hasta hace realmente muy poco, el matrimonio era una defensa automática contra los cargos de violación que una mujer levantase contra su esposo. Hasta que se divulgó una ley sobre la propiedad de las mujeres casadas, en 1882, un esposo tenía derecho a disponer de las propiedades de su esposa sin su consentimiento. Esto último ni siquiera aparece en la *sharía*, donde la esposa siempre conservaba el control legal sobre sus propiedades.

Estos abusos han sido atajados en los países occidentales mediante cambios en las leyes que han aprobado los parlamentos. ¿Pero acaso pueden hacerse modificaciones a la *sharía* de igual manera? Quienes idealizan un mundo desaparecido de autenticidad islámica como el estado

religioso de Arabia Saudí, los salafíes y un gran porcentaje de los Hermanos Musulmanes, basan sus criterios en una lectura literal de los textos y rechazarán instintivamente el cambio. Por otra parte, allí donde los gobiernos han logrado reformar aspectos de la *sharía* de acuerdo con las condiciones modernas, la opinión pública a veces ha cerrado filas a favor de estas reformas.

Turquía está gobernada actualmente por una coalición dominada por el Partido de la Justicia y el Desarrollo, AKP, el cual tiene sus raíces en el islam político y aprovecha cualquier oportunidad para mostrar su orgullo por el legado otomano del país y reafirmar cada vez que puede su identidad musulmana. Sin embargo, en la década de 1920, el líder laico Ataturk retiró totalmente la *sharía* del sistema legal. La ley turca de la familia hoy en día está basada en la de Suiza, y los hombres y mujeres son iguales en cuestiones como el divorcio y los derechos sobre la herencia. En la mayoría del electorado turco no existe ningún deseo de cambiar esto, aunque las reformas han sido logradas extirpando la *sharía* y no reformándola, y todavía persisten ilegalmente algunas prácticas de la *sharía*, como la poligamia.

En el proceso de reforma de la *sharía*, el replanteamiento de sus reglas y principios por parte de los eruditos modernos es a menudo más eficaz que la pluma del gobernante laico al firmar un decreto. Si no se tiene cuidado al promover los cambios por esta vía, existe el riesgo de que sean percibidos en el contexto de la hostilidad occidental hacia el islam, y rechazados a nivel popular;[4] esta consideración podría cobrar aún más importancia con la generalización de las elecciones democráticas. Siempre ha habido eruditas religiosas, pero varias generaciones de mujeres alfabetizadas hasta un grado sin paralelo en la historia árabe producen ahora sus propias expertas en la *sharía*, algunas de las cuales buscan modos de reinterpretar el islam para poner en práctica y extender los derechos de las mujeres. Además, en todos los países árabes donde hay elecciones, las mujeres votan. Con el tiempo, sus repercusiones no podrán menos que manifestarse. Las mujeres han desempeñado roles importantes en la Primavera Árabe, y aun cuando se ha intentado reducir su acceso a la esfera pública, han demostrado que pueden hacerse oír a través de internet.

Un ejemplo la modernización de las leyes dentro de la estructura de la *sharía* es la abolición de la poligamia en Túnez en 1956. Pese a la fuerte oposición de los jueces de la *sharía*, el gobernante laico Habib Burguiba logró argumentar que esta modificación de la ley no transgredía la jurisprudencia islámica y respondía a una demanda que venían elevando desde hacía tiempo muchos musulmanes. La nueva constitución tunecina muestra que no hay el menor interés en volver atrás. Otro ejemplo reciente son las reformas de 2004 a la ley marroquí, que aunque no proscriben la poligamia, la circunscriben a unas condiciones y formalidades tales que la hacen, según se ha dicho, “casi imposible”.[5]

Es una paradoja que, si bien el islam surgió para abolir el tribalismo y sustituirlo por una identidad común centrada en la religión, el tribalismo siga vivo y coleando en toda la península arábiga y en muchos otros lugares del mundo árabe. El tribalismo no encaja fácilmente en la democracia, dado que los miembros de las tribus pueden tender a votar en bloque en apoyo del candidato tribal, frustrando así el crecimiento de unos partidos políticos saludables. Un tribalismo decadente puede incluso adquirir nuevo vigor cuando el gobierno central no es capaz de desempeñar las funciones que de él se esperan. Entonces puede ser fomentado y manipulado —como hiciera con tanto éxito Sadam Husein tras la imposición de las sanciones de la ONU contra Irak. Puede que las enseñanzas de las formulaciones clásicas de la *sharía* sobre las mujeres y la familia hayan promovido inconscientemente el tribalismo. La raíz del tribalismo consiste en la extensión de la familia que desciende de un ancestro masculino común. Las reglas de la *sharía* fueron creadas para preservar la cohesión y la propiedad de esta familia extendida en

una sociedad preindustrial, algo que se ve reforzado por su tolerancia y aprobación del matrimonio entre primos hermanos, que sigue estando muy extendido en las sociedades tribales árabes. Hoy en día el debate legítimo se centra en si la preservación de estas reglas debería ser el verdadero propósito de la *sharía*.

IV

Ali Abd al Raziq, azerí y uno de los muchos discípulos influyentes de Mohamed Abduh, escribió un libro en 1925 que contenía algunas ideas radicales: el rol de Mahoma era puramente espiritual; Dios no lo envió a ejercer autoridad política; la comunidad que fundó no era un estado en ningún sentido reconocible, pues no tenía ningún presupuesto o administración. El libro fue condenado por las autoridades de Al Azhar y proscrito,[6] y el autor se retiró permanentemente de la vida pública.

Sin embargo, casi noventa años después, finalmente ha surgido una teología que rechaza el concepto de un estado "islámico". En resumen, es esta. Durante el primer periodo de la revelación en La Meca, Mahoma y sus seguidores fueron perseguidos. Fue solo después de que Mahoma huyera a Medina cuando logró fundar un sistema de gobierno para defender al islam de sus enemigos y para permitir el crecimiento de la comunidad y extender la religión. El uso de la guerra por parte de los seguidores del profeta era defensivo, puesto que iba dirigido contra aquellos que deseaban destruir el islam. Lo mismo suele decirse a veces de las grandes conquistas que tuvieron lugar después de su muerte. No tuvieron otra intención que garantizar que el mensaje del islam no quedase borrado por las poderosas naciones extranjeras y "abrir"[7] los países conquistados, haciendo ver a sus pueblos la luz del islam y dándoles la opción de aceptarlo o rechazarlo.

Aquellos primeros años cruciales de la nueva fe transcurrieron en un mundo carente de los modernos conceptos de derechos humanos, libertad de conciencia e igualdad ante la ley. Hoy, dondequiera que todo esto llega a formar parte de la legislación se permite a los musulmanes practicar libremente su fe. Como dichos conceptos reflejan valores que deben ser los mismos del islam, los musulmanes deben defenderlos. El islam ya no requiere la protección de un "estado islámico" que, hay que reconocerlo, ha dado pie a muchas injusticias. De hecho, la justicia y la equidad deberían importar a los musulmanes más que ninguna otra cosa.

Muchos de los pensadores que exponen actualmente estas ideas —como Abdulaziz Sachedina, Abdullahi al Naim y Jaled Abou el Fadl—[8] viven en Estados Unidos o en otros países occidentales. Al Naim abandonó Sudán tras la ejecución por blasfemia en 1985 de Mahmud Mohamed Taha, quien había abogado por una mirada fresca a los versículos de La Meca y Medina del Corán. Gran parte del mensaje atemporal del islam está expresado en los primeros, mientras que los segundos —que contienen detalles esenciales de las formulaciones clásicas de la *sharía*— suelen abundar en los problemas específicos de las circunstancias del profeta en Medina. Taha había sugerido que esto demuestra que la *sharía* debe de ser interpretada a la luz del mensaje progresivo del islam y de un modo adecuado a los distintos tiempos y lugares.

Al Naim, que ha traducido al inglés parte del pensamiento de Taha, se preocupa por el modo en que los gobernantes autoritarios pueden emplear la *sharía* para fines nefandos, tales como suprimir la disidencia, y ha llegado a argumentar que es preciso desechar o revisar la *sharía* "histórica". Para él, un estado islámico es "una peligrosa ilusión".[9] De hecho, el estado ha de ser

neutral en materia de religión ya que para el cumplimiento de los preceptos y deberes religiosos es necesaria la intención piadosa, *niyah*, y cuando se imponen por la fuerza por parte del estado ese cumplimiento ya no es válido.

Esta teología probablemente resultará atractiva para el número cada vez mayor de musulmanes que siguen los pasos de Mohamed Abduh y optan por vivir integrados en el mundo moderno al tiempo que encuentran la forma de seguir siendo buenos musulmanes. Valoran la educación moderna y desean que sus hijos salgan adelante —incluyendo a sus hijas, cabría subrayar— exactamente igual que los padres de todas partes. Otros musulmanes aspiran a unírseles. Cuando las circunstancias se lo permitan, se unirán en tropel.[10] En política, desean democracia. Y ya tienen modelos donde mirarse en algunos países árabes.

Actualmente, el partido islamista Nahda en Túnez dirige el gobierno de coalición elegido democráticamente en ese país. El presidente del partido es Rachid Ganuchi. Nacido en 1941 y educado en El Cairo, Damasco y París, y también en Túnez, fue inicialmente un seguidor de las ideas de Nasser y se hizo socialista antes de tomar la senda de un islam no violento y comprometido con la justicia social. Vivió como refugiado político en Inglaterra durante muchos años. Por un tiempo fue miembro de los Hermanos Musulmanes pero acabó por abandonar sus filas. El 2 de marzo de 2012, dio un discurso sobre el laicismo y la relación entre la religión y el estado desde la perspectiva del partido Nahda.[11] Este discurso se pronunció en el contexto del debate en torno a la redacción de la nueva constitución del país y resume años de reflexiones sobre la relación entre estos temas.

En opinión de Ganuchi, Mahoma fue tanto un político como un líder religioso. Sin embargo, el estado que fundó en Medina incluía a judíos y a otros no musulmanes, lo que implicaba una distinción entre política y religión, quizá no siempre bien delineada. Lo que gobernaba la esfera política era la razón y el juicio independiente *(ijtihad)*, no la revelación. La razón nos enseña las cuestiones técnicas, incluso las del gobierno, mientras que el papel de la religión es dar respuesta a las grandes preguntas sobre nuestra existencia y nuestro sentido, "y aportarnos un sistema de valores y principios que guíen nuestro pensamiento, nuestra conducta, y las regulaciones del estado a que aspiramos".

Rachid Ganuchi relaciona la distinción entre religión y política con la que hacían los eruditos clásicos entre las reglas del culto y las de la conducta, y que vienen repitiendo una serie de pensadores modernos que se remontan a Mohamed Abduh. La primera es inmutable, "los dominios del credo, los valores y virtudes que representan las constantes públicas", mientras que la segunda "evoluciona constantemente y representa la esfera de las variables". Ganuchi argumenta en relación con la segunda que siempre ha habido libertad de pensamiento y diversidad de interpretación dentro del islam. El islam necesita mantenerse libre del control del estado, y el modo de lograrlo es la democracia. De hecho, "el mecanismo democrático es la mejor encarnación del valor islámico de la *shura* [consulta]". En Túnez, el islam es la religión del pueblo, no de la élite, y no debería ser impuesta. El pueblo, la élite y los medios de comunicación deberían debatir y decidir lo que es *halal* y lo que es *haram*.

La tarea del estado no es controlar la mente de las personas, sino servir al pueblo: específicamente, creando oportunidades de empleo, salud y educación. Asimismo arguye que: "[el estado] no debería estar bajo la tutela de ninguna institución religiosa, pues no existe nada semejante en el islam. Más bien hay un pueblo y una nación que son los que deciden a través de sus instituciones". Y concluye con un llamamiento a la libertad basado en su comprensión del islam:

> El hecho [es] que nuestra revolución ha logrado derrocar a un dictador, [de modo que] debemos aceptar el principio de ciudadanía, y que este país no pertenece a este o a aquel partido, sino a todos sus ciudadanos con independencia de su religión, sexo, o cualquier otra consideración. El islam les ha otorgado el derecho de ser ciudadanos con igualdad de derechos, y de creer en lo que quisieren dentro del marco del respeto mutuo y la observancia de las leyes elaboradas por sus representantes en el parlamento.

Hemos visto en el capítulo III que Albert Hourani señaló que en los debates intelectuales en Egipto al comienzo del siglo XX "el andamiaje islámico" se derrumbó algunas veces, y que las argumentaciones basadas en el Corán y la *Sunna* comenzaron a apelar a conceptos occidentales como la libertad y el progreso. Cabría preguntarse: ¿estará sucediendo lo contrario hoy en día? ¿Estará volviéndose a erigir un andamiaje islámico para promover valores esencialmente occidentales como la democracia y los derechos de la mujer? La cuestión no es tan sencilla. Ganuchi, como otros muchos pensadores musulmanes (y cristianos) modernos, considera que el aporte de la religión es vital. Para él, eliminarla por completo de la esfera pública comporta algunos peligros, porque es la religión la que garantiza la libertad y los derechos. Extirparla, dice Ganuchi, es arriesgarse a caer en una dictadura, una forma de gobierno de la cual tiene abundante experiencia personal.

En su opinión, la democracia laica tal como se practica en occidente no es adecuada. ¿Acaso no han permitido las democracias occidentales una acumulación inmoral de poder y riquezas cuando la mitad del mundo pasa hambre? ¿Acaso la democracia liberal no se ha dejado influir y hasta conducir por ideas tomadas de pensadores como Darwin, Hegel y Nietzsche, las cuales han sido interpretadas para justificar la opresión de los débiles? En su criterio, la democracia en occidente se basa en gran medida en ideas utilitarias que él llama "los valores del hedonismo y el poder".[12] No le sorprende que las democracias occidentales hayan hecho cosas terribles. Es también muy consciente del papel de los ricos y los poderosos en las democracias, sobre todo en Estados Unidos, donde el gran capital, los imperios mediáticos y los *lobbies* estrangulan el proceso político. De ahí que Ganuchi abogue por imbuir a la democracia del "aporte islámico" que, en palabras de Azzam Tamimi, vendría dado

> fundamentalmente en forma de un código ético, una moralidad trascendente para la que no parece haber sitio en la práctica democrática de hoy en día […]. Lo que brinda el islam no es solo un conjunto de valores para la autodisciplina y el refinamiento de la conducta humana, sino también un conjunto de restricciones para combatir el monopolio y un conjunto de garantías para proteger a la opinión pública.[13]

Todavía está por verse si la visión del islam de Rachid Ganuchi puede proteger y potenciar la verdadera democracia en Túnez e inspirar lo mismo en otros países árabes, pero él descarta la opción de emplear la coerción para afianzar la posición del islam, por cuanto le parece incompatible con su doctrina, y también del todo contraproducente. No hay ninguna razón intrínseca para que un estado árabe con una población musulmana no pueda desarrollar una democracia plena. La experiencia de la transición democrática en Túnez lo demuestra.

El sectarismo es un gran problema para las democracias árabes emergentes con poblaciones mixtas. La idea de Ganuchi de que el sistema de gobierno del profeta en Medina podría inspirar un estado moderno en el que convivan en armonía y democracia diferentes comunidades, pero dentro de un marco que sea auténticamente islámico, también ha sido expresada por otros eminentes intelectuales islamistas, algunos de los cuales, como Yusuf al Qaradawi y Tariq Ramadan, son relativamente célebres en occidente. La idea se remonta también a los reformadores de finales del siglo XIX. Sin embargo, esto podría inducir a algunos historiadores a objetar que la llamada "constitución de Medina" resultó un fracaso. Como hemos visto en el capítulo I, dos de las tres tribus judías acabaron siendo desterradas mientras que los hombres de los Banu Quraiza fueron ejecutados –salvo dos que se convirtieron al islam–, y sus mujeres e hijos esclavizados. La respuesta sería que en el siglo VII este era el castigo habitual para la traición, y que la historia de esta traición y su castigo no invalida los principios que sustentan la "constitución de Medina".

El sectarismo en las sociedades predominantemente musulmanas se remonta a las prohibiciones que la *sharía* impuso a los cristianos, judíos y otros, y que hemos comentado brevemente en los capítulos anteriores. Se refleja en el mutuo desdén que las distintas comunidades han mostrado a lo largo de la historia del islam, y del cual tuvimos un fugaz vislumbre en el poema de Abu Nuwas *El vinatero judío*. Al informar a sus lectores egipcios sobre los maravillosos logros de los franceses cristianos, Tahtawi se sintió obligado a añadir que eran muy distintos de los cristianos egipcios a los que él despreciaba. Hoy, los problemas sectarios con dimensiones políticas que ponen en peligro la democracia en el mundo árabe pueden dividirse en dos categorías principales: las relaciones entre musulmanes y cristianos, y el cisma entre suníes y chiíes.

Puede que el Líbano siga siendo cristiano hasta en un 40%. Existen minorías cristianas de hasta el 10% de la población en Egipto y Siria, y otras más reducidas en los territorios palestinos, Jordania e Irak. ¿Será la secularización de las sociedades en que viven la mejor garantía para su futuro?[14] Muchos miembros de esas comunidades —y muchos musulmanes— ciertamente así lo piensan, pero también es importante señalar que a veces hay entre los cristianos resistencia a la secularización de corte occidental.

Paralelamente a la reafirmación de la identidad musulmana en décadas recientes, ha habido una reafirmación de las identidades cristianas históricas en los países árabes, que se aplica no solo a los maronitas. Hasta la Revolución de 1952, los coptos participaban mucho más en la vida política egipcia que en ninguna otra época subsiguiente. Las minorías extranjeras que habían controlado una parte bastante importante de los sectores comerciales y financieros habían recurrido a personas de sus propias comunidades para dirigir la administración de sus negocios. Con frecuencia pagaban más a los trabajadores que eran miembros de su comunidad que a los egipcios, ya fuesen musulmanes o coptos, hecho que había tendido a unir a estos últimos. Pero una de las consecuencias imprevistas de que Nasser aboliera el parlamento, emprendiese un programa de reforma agraria y acumulase tanto poder en su propia persona, fue la emigración de gran parte de la élite política y comercial copta, junto con muchos de sus colegas musulmanes. La mayoría de los coptos se adhirieron más a su iglesia, la cual, bajo el vigoroso liderazgo del papa Shenouda III, quien reinó entre 1971 y 2012, los representó celosamente en sus tratos con el estado. Fue casi un resurgimiento del viejo sistema *millet*, y como ha señalado Rachel Scott, fue probablemente efecto y causa de la reislamización de la sociedad. En el Egipto de Mubarak, los islamistas lograron convencer a muchos musulmanes de que, por principio, debían votar por candidatos musulmanes cuando el rival fuese cristiano, de modo que prácticamente ningún copto

resultaba elegido al parlamento y muchos cayeron en la apatía política. El papa Shenouda negoció una especie de pacto informal con el gobierno. Individualmente, los coptos podían ser apartados, marginados y discriminados de muchas maneras, pero como comunidad tenían una iglesia poderosa que velaba por sus intereses y en la que podían refugiarse. La iglesia apoyaba decididamente la práctica egipcia de que los carnets de identidad declarasen la religión del portador.

En todos los estados árabes (e Israel), la ley que rige el estatus personal, la cual se aplica al matrimonio y el divorcio, y a veces a la herencia y a la custodia de los hijos, es la de la religión del individuo, aun cuando ahora la administren generalmente los tribunales del estado. Como el cristianismo no tiene una ley específica sobre la herencia, durante siglos las comunidades cristianas árabes han tendido voluntariamente a adoptar las reglas de la *sharía* que se aplican a los musulmanes, aunque ahora algunas de ellas han procurado apartarse de la regla de que una hermana herede solo la mitad de lo asignado a su hermano. Algunos clérigos cristianos han tenido hacia las mujeres una actitud tan patriarcal como la de sus homólogos musulmanes, y además para ellos no existen más matrimonio o divorcio que los de la religión. Algunos cristianos conservadores comparten con los islamistas el temor a que el laicismo conduzca simplemente a la disolución de sus comunidades: concordarían con Ganuchi en que el laicismo de occidente no muestra el debido respeto a la religión y rechaza el papel importante que piensan que debe de jugar en la vida pública. Para ellos, y para la mayoría de los árabes, el culto occidental al individuo y la atomización de la sociedad han ido demasiado lejos. La familia es la unidad básica de la sociedad, y la decadencia de la familia en occidente se percibe como un lento suicidio cultural. Los tabúes sobre la homosexualidad y sobre la convivencia de parejas fuera del matrimonio no se han desvanecido en los países del mundo árabe durante la última mitad del siglo como sí ha ocurrido en occidente. Muchos árabes tienen también una aguda conciencia de que turistas sexuales europeos (tanto heterosexuales como homosexuales) han estado viajando a países como Egipto y Marruecos por lo menos desde la época de la última visita de Flaubert a Egipto y el Mediterráneo oriental en 1840-1850.

Pero el cisma dentro del islam entre suníes y chiíes, no entre musulmanes y cristianos, parece ser la fisura sectaria más explosiva en las sociedades árabes de hoy. Antes de la Primavera Árabe y durante años, se ha comentado con alarma la posibilidad de una guerra religiosa entre ambas facciones, y la amenaza de una “media luna chií”, que se extendiese desde Irán hasta el Líbano pasando por Irak y Siria, desestabilizando simultáneamente a Arabia Saudí, Kuwait y Baréin. Allí donde un estado árabe tiene sustanciales poblaciones suníes y chiíes existe el peligro de que el pueblo se refugie en sus identidades religiosas de un modo que concede a los extremistas amplias oportunidades para actuar, y permite que las potencias extranjeras presionen a los gobiernos y lleven a cabo guerras subsidiarias. En este libro se ha demostrado cómo ya ha sucedido en algunos países, y cómo los horrores de la guerra y la *fitna* pueden polarizar a las comunidades.

Como hemos visto en el capítulo VIII, esto ocurrió en Irak, que había sido uno de los países árabes más laicos. Bajo los baazistas, un matrimonio mixto de suníes y chiíes no llamaba especialmente la atención. Ahora, resulta muy poco común y los chiíes iraquíes se imponen al país por su número. Pero es improbable que Irak se convierta en un estado dependiente de Irán en alguna magna alianza. Sus intereses son demasiado diferentes, aunque habrá temas en los que puedan colaborar, como oponerse a la blanda hegemonía de Arabia Saudí sobre el Golfo. Además, incluso si los chiíes de Irak adoptasen una teocracia, lo cual es sumamente improbable, escogerían como guías a ayatolás iraquíes y no iraníes. En todo caso, la República Islámica de

Irán saldría perdiendo con la desecularización de Irak, puesto que los santuarios iraquíes de Najaf y Kerbala, los mausoleos de Alí y Husein, son los sitios más sagrados del chiísmo e importantes centros de enseñanza religiosa. Con el tiempo, estos lugares sagrados probablemente darían a los líderes religiosos chiíes de Irak un prestigio que sus homólogos iraníes no podrían igualar.

Sugerir que Siria bajo los Al Asad pudiera llegar a ser parte de una "media luna chií" demuestra un desconocimiento o una deliberada ceguera, posiblemente malintencionada. Los baazistas de Siria son completamente laicos. Siria es el único estado árabe en el que los carnets de identidad no declaran la religión del portador. Antes de que Siria se hundiera en la guerra civil de 2011-2012, que colocó el sectarismo en primer plano a los ojos de todo el mundo, muchos sirios no sabían qué religión profesaban sus compañeros de trabajo y además les parecía irrelevante. Lo que ocurrió en Siria es que la naturaleza laica del estado baazista permitió que un miembro de la minoría alauí, Hafez al Asad, llegara a ser presidente. Esto habría sido imposible en cualquier estado árabe que no fuese militantemente laico. Pero una vez en lo alto de ese poste tan resbaladizo, Al Asad colocó a sus hombres de confianza, con frecuencia parientes y correligionarios de su provincia natal, en las altas esferas del gobierno, el ejército y los servicios de seguridad. Bajo la ética laica del país, estos se mezclaron naturalmente con colegas de la mayoritaria comunidad suní y las otras minorías, los cristianos y los drusos, y llegaron a dominarlos.

Las diferencias religiosas siempre han sido una línea de falla muy peligrosa en las sociedades árabes. Los sucedido en Siria con el partido Baaz y los Al Asad es solo un ejemplo ilustrativo de los efectos perniciosos de la política sectaria y de la cultura del clientelismo político en las sociedades árabes, en las que las tradiciones democráticas habían sido superficiales antes de ser completamente desarraigadas hace una generación. La alianza siria con Irán, que se hizo más fuerte —y más desigual— bajo el hijo de Hafez, Bashar, era utilitaria y de mutua conveniencia, no ideológica. Aunque el alauismo tiene raíces chiíes, los alauíes son herejes a los ojos de los musulmanes chiíes y suníes, y el laicismo baazista es anatema para la República Islámica de Irán. También en el Irak baazista fue el clientelismo político lo que perpetuó el dominio del país por parte de la élite árabe suní. Especialmente significativo fue el hecho de que las tropas de élite de la Guardia Republicana eran reclutadas entre las tribus suníes provenientes de la misma parte del país que el presidente. Sin embargo, como hemos visto en el capítulo IV, el dominio de la minoría suní se remontaba al rey Faisal y los funcionarios árabes de las por entonces otomanas provincias de Bagdad, Mosul y Basora que se sumaron a la revuelta sharifiana contra los turcos.

Otro elemento clave de la "media luna chií" es el grupo libanés Hezbolá con su poderosa ala militar, que procura defender los intereses de la población chií del país. No obstante, en otros asuntos no siempre ha actuado poniendo en primer lugar su identidad chií. Hezbolá se opuso a la invasión a Irak liderada por Estados Unidos en 2003, una posición que lo enemistó con la mayor parte de los chiíes de Irak, pero esto se explica fácilmente si vemos este movimiento ante todo como una expresión del nacionalismo árabe. Como escribiera el 14 de marzo de ese mismo año su líder Hasán Nasralá:

> Decimos a Estados Unidos que no esperen que el pueblo de esta región los reciba con rosas y jazmines. El pueblo de esta región los recibirá con rifles, sangre y martirio. No tememos a los invasores estadounidenses, y seguiremos diciendo 'muerte a Estados Unidos'.[15]

Hubo una nota al pie a la invasión israelí del Líbano en el verano de 2006. Inicialmente, los

gobiernos de Arabia Saudí, Egipto, los Emiratos Árabes y Jordania reprendieron a Hezbolá. Era como si estos regímenes suníes estuvieran más que dispuestos a dejar que Israel hiriese mortalmente al movimiento revolucionario chií. Pero, lo mismo que antes, Hezbolá resultó un adversario astuto e irreductible. No solo combatió a los israelíes sobre el terreno con bastante éxito, sino que disparó misiles indiscriminadamente sobre las ciudades del norte de Israel en represalia contra la despiadada devastación de las infraestructuras libanesas a manos de Israel.

A medida que las bajas civiles a causa de los bombardeos israelíes fueron ascendiendo poco a poco hasta sumar mil muertos y muchos más heridos, los regímenes árabes se vieron obligados a cambiar su tono en reacción al impacto moral de la guerra sobre sus propias poblaciones. Los árabes suníes de todas partes aplaudieron al chií Hezbolá. Hasán Nasralá es en teoría un erudito religioso chií y solo en segundo término un político, pero llegó a ser visto como un sucesor de Nasser, un verdadero patriota árabe. Su rostro infantil, aunque barbado, que no deja ver su dolor por la muerte de su hijo en combate contra los israelíes, sonreía desde los carteles en los callejones de muchas ciudades árabes. Su alianza con la Siria de los Al Asad era de naturaleza pragmática.

En noviembre de 2004, dos años antes de la invasión israelí al Líbano, el rey Abdalá II de Jordania organizó un congreso en Amán al que asistieron eruditos religiosos de todo el mundo árabe. Dicho congreso emitió una declaración llamada “el Mensaje de Amán” que establece los fundamentos de la fe musulmana y, al mismo tiempo, reconoce que, más allá de los fundamentos acordados, la diversidad religiosa es posible dentro del islam. Afirma explícitamente que los seguidores de las reconocidas escuelas suní, chií y jariyí de la *sharía*, así como los sufíes y otros grupos, debían ser aceptados como creyentes por todos los demás musulmanes. Repudiaba el *takfir*, el terrorismo y el extremismo, y también denunciaba las opiniones de estudiosos no autorizados que no se adhiriesen a la metodología de alguna de las escuelas aceptadas de la *sharía*. Todo ello iba dirigido a repudiar ideas como las de Sayyid Qutb, y a curar la división entre suníes y chiíes.

Entre sus signatarios está el gobierno saudí, el cual reconoció que los chiíes eran musulmanes, posiblemente por primera vez. Sin embargo, los extremistas reaccionaron. En febrero de 2006 el santuario de Askariyya en Irak, mausoleo de los imanes décimo y undécimo, y el sitio donde, según la tradición, al final de los tiempos reaparecerá el “Imán Oculto”, fue dinamitado en un acto tremendo de calculado sacrilegio. Los eruditos wahabíes más radicales de Arabia Saudí aplaudieron su destrucción, mientras otras voces que hubieran podido condenarla guardaron silencio.[16] Tristemente, se demostró lo vivo que sigue estando el sectarismo suní-chií y cuánto se ha arraigado en las últimas décadas. Ahora, el conflicto en Siria y las atrocidades propias de psicópatas que el Estado Islámico muestra en internet son demonios que los demócratas árabes necesitan afrontar urgentemente.

VI

Es conocido que el líder comunista chino Zhou Enlai declaró que era “demasiado pronto para saber” el verdadero alcance de la Revolución Francesa. Apócrifa o no, la anécdota es muy significativa. Los efectos de las revoluciones pueden ser confusos y es fácil equivocarse al juzgarlos.

Un síntoma alentador es que todos los levantamientos de la Primavera Árabe han procurado

actuar dentro de marcos constitucionales. El llamamiento ha sido siempre a elegir nuevos parlamentos o asambleas constituyentes, a diseñar nuevas constituciones purgadas de abusos, y a establecer la libertad de expresión y el gobierno a través de la ley. Es, con mucho, demasiado pronto para examinar el éxito de estos intentos que están enfrentándose a duras realidades políticas. Sin embargo, el constitucionalismo, que un siglo atrás era la aspiración de apenas una ínfima minoría occidentalizada, ha echado raíces en toda la sociedad. El debate hoy se centra en cómo redactar la constitución, no en si la constitución es en sí misma deseable.

Pero cuando las multitudes claman por la democracia, ¿acaso entienden lo que están pidiendo? Los analistas liberales de los canales de televisión por satélite árabes recalcan a sus espectadores que la democracia no es tan solo el gobierno mediante las decisiones de la mayoría; la democracia no puede sobrevivir sin el respeto a los criterios disidentes y sin garantizar la libertad de expresión, y los miembros del parlamento deben representar a todo su electorado, no solo a los que votaron por ellos. La democracia requiere la creación de un marco social que será difícil de aceptar para quienes han vivido toda su vida bajo una autocracia. Asimismo, requiere que Estados Unidos, Israel, Irán y otras potencias extranjeras procuren no torcer el curso de los acontecimientos para sus propios intereses mezquinos. Todavía por mucho tiempo continuarán en sus puestos muchos oficiales del ejército, funcionarios de los servicios de seguridad y burócratas de alto nivel, pues hacen falta para la administración de sus países. Conformarán un "estado en la sombra" que velará por sus propios intereses y podrían ser hostiles a las reformas. Es un peligro al que las democracias árabes emergentes seguirán siendo vulnerables.

Otro es la cultura imperante del clientelismo político que, como hemos visto, tiene raíces muy profundas y es incompatible con la verdadera democracia. Llevará décadas erradicarla. Recientemente ha habido rumores de corrupción en la cúpula de Hamás, los gobernantes *de facto* de la Franja de Gaza, y sería raro que los islamistas, una vez en el poder, no procuraran favorecer a sus elegidos. Los países árabes necesitan gobiernos fuertes y competentes para poder superar las dificultades que tienen por delante. Existe el riesgo real de que los gobiernos elegidos democráticamente resulten demasiado débiles y vulnerables a la presión por parte de los grandes intereses creados dentro y fuera del país.

Francia fue el primer estado europeo en derrocar a su monarquía y proclamarse como república. Pero la Francia democrática de hoy no comenzó cuando el rey Luis XVI fue guillotinado en 1793. De hecho, Francia fue gobernada por monarcas —reyes y emperadores— bajo diversos regímenes constitucionales durante más de la mitad del periodo entre 1793 y 1914. El último monarca francés, Napoleón III, cayó a consecuencia de su derrota en la guerra franco-prusiana y no estaba en absoluto claro si la Tercera República que lo sucedió lograría perdurar. La revolución había partido en dos la sociedad francesa. Muchas personas pensaban que la revolución había sido un error trágico, destructivo y sangriento. Otros, que la respaldaban, sabían lo que querían abolir, pero no estaban seguros de lo que querían ver en su lugar. Francia tardó un siglo o más en sanar de las heridas causadas por la revolución.

No obstante, la revolución no podía rebobinarse. En varias ocasiones a lo largo del siglo XIX la población se echó a las calles de Europa detrás de las banderas de la libertad. La ocasión de mayor trascendencia fue en 1848 en la que se denominó "la Primavera de las Naciones" o "la Primavera de los Pueblos". En pleno corazón de Europa, desde París hasta Poznan y desde Copenhague hasta Budapest, tuvo lugar una serie de levantamientos descoordinados. En su mayoría fueron reprimidos o, en el caso de Francia, corrompidos cuando el presidente de la nueva república se autoproclamó a continuación emperador. Pero las revoluciones minaron la legitimidad de las autocracias hereditarias del continente. Durante las décadas siguientes, los

gobernantes fueron aceptando cada vez más que necesitaban gobernar a través del consenso, y que incluso era mejor para ellos ceder ante las demandas populares que entrar en un ciclo de interminable e improductiva represión.

Un proceso similar ha comenzado con la Primavera Árabe. Y solo acaba de empezar.

AGRADECIMIENTOS

Comencé a trabajar seriamente en este libro en 2006 aunque la idea de escribirlo germinó mucho antes, tal vez cuando Malcom Chapman me puso en las manos *¿Qué ha fallado?* de Bernard Lewis, y las dificultades insuperables de explicar el mundo árabe a occidente y viceversa inundaron mi mente. Como *Una breve historia de los árabes* implicaba un viaje intelectual y muchísimo estudio, no es sorprendente que su enfoque y su recorrido cambiasen unas cuantas veces y que constantemente tuviese que repensar mi camino y matizar mis aseveraciones. Tal vez era inevitable en un proyecto de esta naturaleza, pero tengo la esperanza de haber sido honrado conmigo mismo en el texto definitivo y me disculpo por los errores que contenga. Son exclusivamente mi responsabilidad.

Agradezco a quienes leyeron y comentaron en detalle el texto, especialmente Joy Gordon, Rose Hadshar, John Stubbs y Mike Whittingham. También quisiera dar las gracias a aquellos que vieron borradores muy anteriores o secciones específicas del manuscrito: Paul Chevedden, Chloe Darke, Max Darke, Alan Fisher, Pat Fisher, Michael Hagg, Mike y Sue Hunter, Don Jones, Victor Kattan, Benedict McHugo, Chris McHugo, Russell McGurk, Michael Middlehurst, John Shakeshaft, sir Roger Tomkys, la baronesa Jenny Tonge y sir Hookey Walker. Además, quisiera dar las gracias a Hugh y Harriet Devlin y a Daniel Devons por sus comentarios a la edición original en tapa dura.

Quisiera dar las gracias a Lynn Gaspard y a sus colegas de Saqi Books por tener el coraje de creer en este libro. Estoy igualmente agradecido a mi agente John Parker de Zeno por no abandonar nunca la esperanza de que todo saldría bien al final. También le estoy muy agradecido a Martin Lubikowski, de ML Design, por haber diseñado los mapas.

Debo, por último, dos inmensos agradecimientos. El primero es para todos aquellos que me impartieron estudios árabes e islámicos en Oxford a principios de la década de 1970. Sin lo que ellos me brindaron este libro nunca habría sido escrito. Pienso especialmente en aquellos gigantes que, por desgracia, ya no están con nosotros: Freddy Beeston, Albert Hourani, el jesuita Richard McCarthy y Richard Walzer.

Mi segunda gran deuda es con Diana por su lucidez, ayuda, aliento y comprensión.

NOTAS

PREFACIO

1 La frase es parte del provocativo título del famoso libro de Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, aparecido en 1997 [Ed. esp.: José Pedro Tosaus Abadía, tr., Paidós, Barcelona, 1997]. Huntington tomó las palabras "choque de civilizaciones" de un artículo de 1990 de Bernard Lewis llamado "Las raíces de la cólera musulmana". Lewis había empleado la expresión anteriormente al menos en dos ocasiones, en un artículo de 1957, "Oriente Próximo en los asuntos internacionales", en el que se refería a "un choque de civilizaciones", y en el prólogo de su libro de 1984 *Los judíos del islam*, donde afirma que el "encuentro de los judíos de la cristiandad y los judíos del islam en Israel recupera el choque de las dos civilizaciones de las que provienen, y el objetivo de la unidad no será fácil de alcanzar". La obra de Lewis ha de ser leída con cautela. Su escritura contiene muchas ideas originales y valiosas pero está lastrada por una disposición a culpar a los árabes por los errores de occidente en Oriente Próximo y una propensión a amoldarse a los prejuicios del público occidental. También se le ha acusado de tener objetivos políticos propios. Véase, G. Achcar, *The Arabs and the Holocaust*, 2010, p. 76. No sería ni mucho menos el único historiador occidental a quien podrían imputarse tales cargos. Ninguna de estas tendencias invalida una obra tan erudita. Para "Las raíces de la cólera musulmana" y "Oriente Próximo en los asuntos internacionales", véase Lewis, *From Babel to Dragomans*, 2004, pp. 397-413 y 267-296 respectivamente.

I. CUANDO LA HISTORIA CAMBIÓ DE RUMBO

1 Corán 96: 1-5: traducción de Isa García.

2 Para la historiografía de la vida de Mahoma y el periodo subsiguiente hasta 1050, véase H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphs*, 1986/2004, pp. 346-384. He seguido a Kennedy en considerar acertado en líneas generales el panorama que ofrecen las fuentes árabes pero con muchos aspectos confusos, contradictorios y oscuros. Algunos historiadores han cuestionado elementos importantes de los relatos tradicionales. Respecto a la fuerte posición negociadora de Mahoma tras la batalla de la Zanja, véase J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, 2010, pp. 408-414, donde se arguye que su adopción y reforma de los ritos de peregrinación preislámicos fueron una inmensa concesión a los mequíes y un reconocimiento de su debilidad militar, incluso tras la derrota del cerco de Medina liderado por los mequíes.

3 La expresión es de Albert Hourani. Véase *A History of the Arab Peoples*, 1991, p. 29.

4 S. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 2008, p. 159.

5 M. Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, 2003, p. 8.

6 Corán 42: 11; traducción de Isa García.

7 Corán 81: 8-9, 14; traducción de Isa García.

8 H. Kennedy, *The Great Arab Conquests*, 2007, p. 86.

9 W. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, 2003, pp. 256, 278. Nótese también la ausencia de alusiones a la nueva religión de los conquistadores en Sofronio, el patriarca de Jerusalén, quien rindió la ciudad ante el califa Omar. Véase Kennedy, *Great Arab Conquests*, 2007, p. 346.

10 H. Kennedy, *The Court of the Caliphs*, 2004, pp. 225 y siguientes.

11 Corán 112: 1-4; traducción de Isa García. Para las monedas de Abdul Malik, véase N. MacGregor, *A History of the World in 100 Objects*, 2010/2012, pp. 251-255.

II. EL DISTANCIAMIENTO

1 Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphs*, p. 83.

2 Para una valoración reciente, véase D. Levering Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215*, 2008.

3 Una posible excepción es la expulsión de los cristianos y los judíos de Arabia por el califa Omar. Sin embargo, no fueron expulsados de todo el territorio musulmán y se les permitió vivir en tierras más al norte que estaban también bajo el control del califato. Además, en el caso de los judíos de Yemen al menos, la expulsión parece haber sido incompleta.

4 Griffith, *Church in the Shadow*, p 48.

5 Halm, *Shi'ism*, 2ª ed., 2004, pp. 46-47.

6 C. Hillenbrand, *The Crusades*, 1999/2006, pp. 100-101.

7 D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 1995, pp. 86-87. En el siglo IX tuvo lugar en Bizancio un renacimiento cultural, pero los prejuicios de Al Jahiz parecían respaldados por la suspensión de la copia de manuscritos laicos en Bizancio durante los ciento cincuenta años anteriores, Ibid., p. 181 y n. 57.

8 Hillenbrand, *Crusades*, pp. 17-18, 50.

9 Véase esto, y el criterio de que las cruzadas en general no comenzaron con "una gran explosión" en 1095, en la obra de Paul Chevedden, "The Islamic Interpretation of the Crusades", *Der Islam*, 2004, pp. 90-136; "The View of the Crusades from Rome and Damascus", *Oriens*, 39, 2011, pp. 257-329.

10 Hillenbrand, *Crusades*, p. 1.

11 J. Phillips, *Holy Warriors*, 2010, pp. 274-275.

12 Sobre el consumo de alcohol, véase Cook, M. *Forbiding Wrong in Islam*, 2003, p. 100. Hay autoridades, en la escuela de leyes hanafí, que argumentan que las bebidas alcohólicas destiladas de las parras son *halal*. Véase Kennedy P. *The Wine Song in Classic Arabis Poetry*, p. 160. Los hanafíes eran la escuela oficial de leyes del imperio otomano.

13 S. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 2008, 21, pp. 146-147.

14 S. Griffith, "Arabic Christian Relations with Islam", en A. O'Mahony y J. Flannery (eds.), *The Catholic Church in the Contemporary Middle East*, 2010, p. 265.

15 También hay alauitas turcoparlantes y kurdoparlantes en la moderna Turquía.

16 C. Finkel, *Osman's Dream*, 2005, p. 84.

17 *Ibid.*, p. 279.

18 Para un resumen admirablemente sucinto de la separación de poderes, véase Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin, 2ª ed., 1962, pp. 613-616.
19 S. Akkach, *'Abd al-Ghani al-Nabulusi*, 2007, p. 75. El astrónomo en cuestión fue Utman Bin Abd al Mannan.

III. OCCIDENTE TOMA EL CONTROL

1 Véase un excelente y muy ameno relato de la historia de la invasión napoleónica de Egipto en J. Cole, *Napoleon's Egypt*, 2007.
2 E. Rogan, *The Arabs*, 2009, p. 105.
3 Finkel, *Osman's Dream*, pp. 458-459.
4 Cole, *Napoleon's Egypt*, p. 151.
5 Rogan, *The Arabs*, p. 94.
6 B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 2001, pp. 164-165.
7 Citado en N. Davies, *Europe: A History*, 1996, p. 813.
8 Citado en A. Shlaim, *The Iron Wall*, 2000, p. xi.
9 Citado en J. Richmond, *Egypt 1798–1952*, 1977, p. 151.
10 D. Newman, *An Imam in Paris*, 2004, pp. 92, 111.
11 C. Tripp, *Islam and the Moral Economy*, 2006, p. 24.
12 J. Cole, *Colonialism and Revolution in Middle East* (1999), p. 137. Para profundizar sobre la biografía de Sanu, véase E. Ethmüller: *The Construct of Egypt's National Self in James Sanua's Early Satire and Caricature* (2012) y el capítulo sobre él en Sadgrove *The Egyptian Theatre in the Nineteenth Century*.
13 *Ibid.*, pp. 155-156.
14 *Ibid.*, p. 148.
15 M. Sedgwick, *Muhammad Abduh*, 2009, p.103.
16 Citado en *ibid.*, p. 64. Nótese que la palabra *thobe*, que es del árabe clásico, se utiliza todavía en elgGolfo Pérsico para designar a la túnica que hoy se identifica como la vestimenta nacional de la zona, y no tiene actualmente las connotaciones peyorativas con las que Mohamed Abduh claramente la asocia.
17 J. Schacht, "Muhammad 'Abduh", en *Encyclopedia of Islam*, 1993. Abduh y su escuela extendieron el significado del concepto de *maslaha* a la deducción de leyes específicas a partir de principios generales de la moralidad social. Véase A. Hourani, *Arab Thought in the Liberal Age*, 1962/1970, pp. 151-152.
18 Tripp, *Islam and the Moral Economy*, p. 39, 127.
19 Hourani, *Arab Thought*, pp. 144-145.
20 *Ibid.*, p. 167.

IV. UN BOCADO INDIGESTO PARA COMPARTIR

1 Robert Fisk tomó prestado este eslogan británico como título de su ingente libro de 2005 de reflexiones y reportajes de muchos conflictos —a menudo con gran riesgo para su vida— en

Oriente Próximo desde la década de 1970. En una de las medallas ganadas por su padre durante la Primera Guerra Mundial estaba grabado: “La Gran Guerra por la Civilización”, y Fisk señala la terrible ironía de que muchas de las desastrosas guerras presenciadas por él también han sido libradas, ostensiblemente, “por la Civilización”.

2 Hansard, *Parliamentary Debates*, 27 de marzo de 1923, cols. 655–656.

3 El texto de los “Catorce Puntos” puede encontrarse en avalon.yale.edu/20_century/wilson14.asp.

4 Hansard, *Parliamentary Debates*, Commons, 25 de julio de 1921, col. 36.

5 El texto del Pacto de la Sociedad de Naciones está disponible en avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp.

6 Resolución del Congreso general sirio en Damasco, 2 de julio de 1919, art. 19 (adoptado por unanimidad) en Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, 1956, pp. 63-64.

7 Iskenderun, o Alejandreta, era por entonces el principal puerto de Alepo y estaba contenido dentro del mandato, pero era parte del área que Francia fue devolviendo gradualmente a Turquía a finales de la década de 1930.

8 R. Storrs, *Lawrence of Arabia, Zionism and Palestine*, 1940, p. 44.

9 Rogan, *The Arabs*, p. 197.

10 T. Segev, *One Palestine Complete*, 2001, p. 33.

11 El texto del mandato está disponible en avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp.

12 Mandato palestino, art. 2.

13 *Ibid.*, art. 6.

14 *Ibid.*, art. 4.

15 Pacto de la Sociedad de Naciones, art. 22.

16 Storrs, *Lawrence of Arabia*, p. 53.

17 *Ibid.*, pp. 47-48.

18 Citado en M. Haag, *Alexandria: City of Memory*, 2004, p. 141.

19 J. Reinharz, *Chaim Weizmann*, 1993, p. 252.

20 Citado en Haag, *Alexandria*, p. 146.

21 Reinharz, *Chaim Weizmann*, p. 223-224.

22 Storrs, *Lawrence of Arabia*, p. 44.

23 *Ibid.*, p. 87.

24 *Basha* es la forma coloquial árabe de “Pashá”, un título otomano concedido por el monarca, que también se usaba en Egipto bajo la monarquía y en los reinos hachemíes de Irak y Jordania. El que Storrs utilice este coloquialismo árabe sugiere que su información la obtuvo en árabe por árabes que no hablaban inglés, lo que indica que la impresión favorable causada por Ralph Hariri estaba muy extendida.

25 Storrs, *Lawrence of Arabia*, p. 88.

26 Citado en Segev, *One Palestine Complete*, p, 106. Herzl fue líder y teórico del primer movimiento sionista.

27 *Ibid.*, pp. 138-139.

28 *Ibid.*, p. 141.

29 *Jewish Chronicle*, 11 de noviembre de 1921, p. 7. Citado en Segev, *One Palestine Complete*, pp. 187-188.

30 Segev, *One Palestine Complete*, p. 200.

31 *Ibid.*, p. 326.
32 P. Mattar, *The Mufti of Jerusalem*, 1988, p. 118.
33 Achcar, *The Arabs and the Holocaust*, p. 127.
34 I. Pappe, *A History of Modern Palestine*, 2004, p. 104.
35 Achcar, *The Arabs and the Holocaust*, pp. 137-140.
36 C. Tripp, *A History of Iraq*, 3ra. ed., 2007, p. 12.
37 *Ibid.*, p. 48.

V. LAICISMO E ISLAMISMO

1 J. Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry*, 2005, p. 37.
2 T. Russell, *Egyptian Service 1902–1946*, 1949, 197.
3 Véase Cole, *Napoleon's Egypt*, pp. 238-243.
4 Nació en Trípoli, la ciudad predominantemente suní en lo que es hoy el norte del Líbano. Sin embargo, en el momento de su nacimiento esta no se consideraba parte de ninguna entidad libanesa y él se identificaba como proveniente del *Bilad al Shaam*, es decir, la Gran Siria.
5 Citado en Hourani, *Arab Thought*, p. 234.
6 Sivan, *Radical Islam*, p. 101.
7 Tripp, *Islam and the Moral Economy*, p. 127.
8 Achcar, *The Arabs and the Holocaust*, pp. 110-111.
9 N. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, 2005, pp. 22-23.
10 *Ibid.*, p. 90.
11 *Ibid.*, p. 207.
12 Achcar, *The Arabs and the Holocaust*, p. 110.
13 *Ibid.*, p. 111.
14 Para un análisis de la actitud de Rashid Rida hacia los judíos y el sionismo y la influencia del antisemitismo sobre él, *ibid.*, pp. 110-118.
15 Citado en G. Kraemer, *Hasan al-Banna*, 2010, pp. 20-21.
16 *Ibid.*, p. 83.
17 J. Kelsay, *Arguing the Just War in Islam*, 2009, p. 94.
18 Kraemer, *Hasan al-Banna*, p. 23

VI. OCCIDENTE PARECE REPLEGARSE

1 Citado en B. Morris, *The Road to Jerusalem*, 2002, p. 56.
2 Citado en Mattar, *Mufti of Jerusalem*, p. 91.
3 Haag, *Alexandria*, p. 298.
4 Gilbert, *Israel: A History*, p. 142.
5 Shlaim, *The Iron Wall*, p. 25.
6 V. Kattan, *From Co-existence to Conquest*, 2009, p. 152; véanse también pp. 141-142.
7 *Ibid.*, pp. 151-152.
8 *Ibid.*, p. 166.

9 B. Morris, *1948: A History of the First Arab Israeli War*, 2008, p. 1.

10 Véase Kattan, *From Co-existence to Conquest*, p. 189, citando a sir O. Sargeant, comunicado del 14 de mayo de 1948 a la delegación del Reino Unido en Nueva York y Washington, FO 371/68664, Palestina, Eastern, 1948, para. 9(a).

11 B. Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*, 1987, p. 141.

12 B. Morris, *1948*, p. 182.

13 *Ibid.*, p. 339.

14 *Ibid.*, p. 273.

15 *Ibid.*, p. 339.

16 P. Vatikiotis, *Nasser and his Generation*, 1978, p. 251. Gran Bretaña no reconocía el estado de Israel en este momento. Por lo tanto, la postura británica era que Israel no era una entidad a la que Egipto pudiera declararle la guerra.

17 Shlaim, *The Iron Wall*, p. 39.

18 *I bid.*, p. 77; véase también p. 79.

19 Morris, *1948*, p. 99.

20 Kattan, *From Co-existence to Conquest*, p. 169; véanse también notas al pie 1-6 de la p. 169.

21 *Ibid.*, p. 233.

22 Shlaim, *The Iron Wall*, p. 222.

23 *Ibid.*, p. 35.

24 B. Morris, *Israel's Border Wars, 1949–1956*, 1993, p. 36.

25 Trad. por Philip Kennedy en *Abu Nuwas: A Genius of Poetry*, 2006, p. 69.

26 B. Lewis, *The Jews of Islam*, 1984, p. 32.

27 Ella Shohat, "The Invention of the Mizrahim", *Journal of Palestine Studies*, 29, otoño de 1999, pp. 5-20, en p. 12.

28 Tanto los ultranacionalistas árabes como los sionistas que deseaban fomentar la emigración judía han sido culpados por estos bombardeos. Eli Kedourie, un respetado estudioso de la historia de la política de Oriente Próximo que era, a su vez, un judío iraquí que no simpatizaba en absoluto con el nacionalismo panárabe, opinaba que había sionistas que eran capaces de tales actos. Véase *The Chatham House Version*, 1970, p. 312. Para la historia del éxodo judeo-iraquí en general, véase A. Shiblak, *Iraqi Jews: The History of a Mass Exodus*, 1986/2005.

29 Vatikiotis, *Nasser*, p. 90.

30 *Ibid.*, p. 92.

31 R. Stephens, *Nasser: A Political Biography*, 1971, p. 347.

32 S. Aburish, *Nasser: The Last Arab*, 2004, p. 47.

33 Véanse las citas del discurso de Ben Gurión ante la Knéset el 7 de noviembre de 1956 en J. Salt, *The Unmaking of the Middle East*, 2008, p. 180.

34 G. Kraemer, *The Jews in Modern Europe, 1914-1952*, 1989, pp. 215-221.

35 Beinin, *Dispersion of Egyptian Jewry*, pp. 116-117.

36 *Baaz* significa "renacimiento" o "resurrección" en árabe.

37 Stephens, *Nasser*, p. 351.

38 Véase C. Kanaan, *Lebanon 1860–1960*, 2005, sobre todo la p. 20.

39 Aburish, *Nasser*, p. 212.

40 Tripp, *Islam and the Moral Economy*, p. 75.

41 S. Qutb, *Milestones*, 2001/2008-2009, p. 111.
42 Véase B. Zollner, *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and his Ideology*, 2009, pp. 52-55.
43 De una traducción del libro de S. Qutb, *The America I Have Seen*, citado en M. Gove, *Celsius 7/7*, 2006, p. 20.
44 *Ibid*.
45 Citado en Tripp, *Islam and the Moral Economy*, pp. 48-49.
46 Citado en E. Sivan, *Radical Islam, 1985/1990*, p. 92.

VII. LA GUERRA DE LOS SEIS DÍAS Y SUS CONSECUENCIAS

1 Vatikiotis, *Nasser*, p. 251.
2 *Ibid.*, p. 260.
3 Shlaim, *The Iron Wall*, p. 213.
4 *Ibid.*, p. 226.
5 Citado en Stephens, *Nasser*, p. 479.
6 T. Segev, *1967: Israel, the War and the Year that Transformed the Middle East*, 2007, p. 334.
7 Véase A. Raz, *The Bride and the Dowry*, 2012.
8 A. Shlaim, *Hussein: Lion of Jordan*, 2007, p. 388.
9 *Ibid.*, p. xvii.
10 Aburish, *Nasser*, p. 250-251.

VIII. IRAK, ISRAEL, MILITANCIA Y TERRORISMO

1 Tripp, *History of Iraq*, p. 215.
2 Citado en Owen, *The Rise and Fall of Arab Presidents for Life*, p. 39. La cita está tomada de un intercambio con un ciudadano iraquí trasmitido por la TV iraquí y repetido en un documental de la BBC.
3 Resolución 661 del Consejo de Seguridad de la ONU, 1990, 3(c).
4 Sobre esto, y sobre el régimen de sanciones en general, véase Joy Gordon, *Invisible War*, p. 2010.
5 S. Tatham, *Losing Arab Hearts and Minds*, 2006, p. 184.
6 Rogan, *The Arabs*, p. 415.
7 A. Norton, *Hezbollah: A Short History*, 2007, p. 104.
8 L. Freedman, *A Choice of Enemies*, 2008, p. 515.
9 Véase el relato de David Gardner de una entrevista con Rabin poco antes de que este fuese asesinado en Gardner, *Last Chance: The Middle East in the Balance*, 2009, p. 152.
10 Shlaim, *The Iron Wall*, p. 583.
11 Freedman, Choice of Enemies, p.452.
12 *Ibid.*, p. 463.
13 Morris, *Road to Jerusalem*, p. 80.
14 *Ibid.*, p. 127.

15 Uris, *Exodus*, Bantam Books, 1958, p. 547.
16 Departmento de Estado de Estados Unidos, *Patterns of Global Terror 2001*, 2002.
17 J. Cole, *Engaging the Muslim World*, 2009, p. 71.
18 J. Glubb, *A Soldier with the Arabs*, 1957, p. 162.
19 F. Gerges, *The Far Enemy*, 2005, p. 85, n. 4.
20 G. Kepel y J. Milleli (eds), *Al-Qaedah in its own Words*, P. Ghazaleh (trad.), 2008, p. 55.
21 Para un resumen de la vida familiar de Osama bin Laden durante los años previos al 11-s, véase Bin Laden, N., Bin Laden, O. y Sasson, J., *Growing Up bin Laden*, 2009.
22 M. Bishara, *The Invisible Arab*, 2012, pp. 201-202.
23 Kepel y Milleli, *Al Qaedah*, pp. 67-68.
24 Bishara, *The Invisible Arab*, p. 202.

IX. LA ERA DE LOS AUTÓCRATAS Y EL AUGE DEL ISLAMISMO

1 Owen, *Rise and Fall*, p. 9.
2 P. Seale, *Asad*, 1988, p. 24.
3 Owen, *Rise and Fall*, p. 143; véase también p. 81.
4 Véase F. Moffitt, "Egypt's Economic Reform Programme: Rising Growth and Major Challenges", en N. Brehony y A. El Desouky (eds.), *British–Egyptian Relations from Suez to the Present Day*, 2007, p. 140.
5 Galal Amin, *Egypt in the Era of Hosni Mubarak*, 2011, p. 8.
6 *Ibid.*, p. 55.
7 A. Arafat, *Hosni Mubarak and the Future of Democracy in Egypt*, 2009/2011, p. 16.
8 *Ibid.*, p. 72.
9 *Ibid.*, p. 132.
10 Este fue el caso en Baréin y Qatar, donde los estandartes de las tribus gobernantes Al Jalifa y Al Thani fueron adoptados respectivamente como banderas nacionales. Los manifestantes chiíes a favor de la democracia en Baréin en 2011 ondearon la enseña nacional, aun cuando originalmente era la bandera de la familia gobernante que muchos de ellos detestaban.
11 No confundir con el uso de la misma palabra para referirse a los "seguidores" de los compañeros del profeta en el sentido de la generación que los sucedió.
12 Porcentajes tomados del *CIA World Factbook* en 2012.
13 A. Allawi, *The Crisis of Islamic Civilization*, 2009, p. 256.
14 Tripp, *Islam and the Moral Economy*, p. 34.
15 Véase R. Scott, *The Challenge of Political Islam*, 2010, p. 7.
16 Arafat, *Hosni Mubarak*, p. 149.
17 En el filme, Hatem no es estrangulado por Abduh sino por otro hombre al que ha recogido. Otra diferencia entre el libro y la película es que esta suaviza el tema de la corrupción política en la cúpula del gobierno. Si fue una exigencia de la censura, de todos modos resulta llamativo lo claramente que aparece representada en el filme la corrupción política.

X. ALGO SE ROMPE: LA PRIMAVERA ÁRABE Y SUS REPERCUSIONES

1 J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 1964, p. 166.

2 L. Welchman, *Women and Muslim Family Laws*, 2007, 138.

3 Véase Fatema Mernissi, *Beyond the Veil*, 1975/2011.

4 Mujeres estudiantes de Al Azhar se manifestaron en 1979 contra las reformas a la ley que mejoraban los derechos de las mujeres relativos al divorcio porque dichas reformas "transgredían la *sharía* islámica". Véase Essam Fawzy, "Muslim Personal Status Law in Egypt", en L. Welchman (ed.), *Women's Rights and Islamic Family Law: Perspectiveson Reform*, 2004, p. 36.

5 Welchman, *Women and Muslim Family Laws*, pp. 78-79. Este libro expone las complejidades del debate generado por los intentos de modernizar la ley musulmana de la familia.

6 Kelsay, *Arguing the Just War*, p. 85.

7 La palabra árabe para "conquistar", *fath*, también significa "abrir".

8 Estos tres eruditos viven y dan clases en Estados Unidos. Sachedina fue educado en India e Irán, Al Naim es sudanés y Abou El Fadl egipcio. Para una valoración de su obra, véase *Arguing the Just War*, pp. 166-197.

9 Ibid., p. 179.

10 Véase Vali Nasr, *Meccanomics: The March of the New Muslim Middle Classes*, 2010; publicado por primera vez como *Forces of Fortune*, 2009.

11 Se puede encontrar una transliteración, junto con una traducción inglesa del discurso en Blog.samialdeeb.com/2012/03/09/full-transcript-of-rached-ghannouchilectureon-secularism-march-2-2012/, con un vínculo a una grabación de video de la conferencia (en árabe) en www.upstream.tv/recorded/20827717?utm_source=Transcript+of+Rached+Ghannouchi%27s+lecture+on+Secularism+-+March+2%.

12 Citado en A. Tamimi, *Rachid Ghannouchi*, 2001, p. 86.

13 *Ibid.*, p. 103. Véase también A. Pargeter, *The Muslim Brotherhood*, 2010, p. 222.

14 Para una explicación en un contexto egipcio, véase Scott, *Challenge of Political Islam*.

15 Norton, *Hezbollah*, p. 119.

16 Allawi, *Crisis of Islamic Civilization*, pp. 122-123.

BIBLIOGRAFÍA

ABDO, G., *Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford University Press, 2000.

ABURISH, S., *Nasser: The Last Arab*, Duckworth, 2004.

ACHCAR, G., *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*, Saqi Books, 2010.

AJAMI, F., *The Dream Palace of the Arabs*, Vintage Books, 1998.

AKKACH, S., *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*, One World, 2007.

ALEXANDER, A., *Nasser: His Life and Times*, AUC, 2005.

ALLAWI, A., *The Occupation of Iraq: Winning the War, Losing the Peace*, Yale University Press, 2007.

—, *The Crisis of Islamic Civilization*, Yale University Press, 2009.

ALLEN, C., *God's Terrorists: The Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad*, Da Capo, 2006.

ALLEN, M., Arabs. Continuum, 2006.

ALMOND, I., *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds*, I. B. Tauris, 2009.

ALSANEA, R., *The Girls of Riyadh*, tr. Alsanea and Booth, Penguin, 2007.

AMIN, G., *Egypt in the Era of Hosni Mubarak*, AUC, 2011.

ARAFAT, A., *Hosni Mubarak and the Future of Democracy in Egypt*, Palgrave Macmillan, 2009/2011.

ARMSTRONG, K., *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Ballantine, 1993.

ASBRIDGE, T., *The First Crusade: A New History*, Free Press, 2004.

ASKARI, J. Al, *A Soldier's Story: From Ottoman Rule to Independent Iraq*, Arabian Publishing, 2003.

ASWANY A., *The Yacoubian Building*, H. Davies (trad.), AUC, 2004.

ASWANY, A., *On the State of Egypt*, tr. J. Wright, AUC, 2011.

BARON, B., *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press*, Yale University Press, 1994.

BEININ, J., *The Dispersion of Egyptian Jewry*, AUC, 2005.

BIN LADEN, N., Bin Laden, O. y Sasson J., *Growing up Bin Laden*, St Martin's Press, 2009.

BISHARA, M., *The Invisible Arab: The Promise and Peril of the Arab Revolution*, Nation Books, 2012.

BOWEN, J., *Six Days: How the 1967 War Shaped the Middle East*, Simon & Schuster, 2003.

BRADLEY, J., *Inside Egypt: The Road to Revolution in the Land of the Pharoahs*, Palgrave Macmillan, 2008/2012.

BREHONY, N., *Yemen Divided*, I. B. Tauris, 2011.

BULLIET, R., *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, 2004.

CHEHAB Z., *Inside Hamas*, I. B. Tauris, 2007.

CHEVEDDEN, P., "The Islamic Interpretation of the Crusades: A New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades", *Der Islam*, 2004, pp. 130-136.

—-, "The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II" y "Ali Ibn Tahir al-Sulami", *Oriens*, 39, 2011, pp. 257-329.

CHRISTISON, K. y B., *Palestine in Pieces: Graphic Perspectives of the Israeli Occupation*, Pluto Press, 2009.

COLE, J., *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement*, AUC, 1999.

—, *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*, Palgrave Macmillan, 2007.

—, *Engaging the Muslim World*, Palgrave Macmillan, 2009.

COOK, M., *Forbidding Wrong in Islam*, Cambridge University Press, 2003.

CRONE, P. y Hinds, M., *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, 1986.

CROOKE, A., *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution*, Pluto Press, 2009.

DAVIES, N., *Europe: A History*, Oxford University Press, 1996.

DELONG-BAS, N., *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford University Press, 2004; AUC, 2005.

DEPARTAMENTO DE ESTADO DE ESTADOS UNIDOS, *Patterns of Global Terror*, 2001, 2002.

DUMPER, M., *The Future of the Palestinian Refugee Problem*, Lynne Rienner, 2007.

ETTMÜLLER, E: *The contruct of Egypt National Self in Jamer Sanva's Early Satire and Caricature*. Klaus Schwarz Verlag, 2012.

FAROUK-SLUGLETT, M., y SLUGLETT, P., *Iraq since 1958: From Revolution to Dictatorship*, I. B. Tauris, 1987/2003.

FAWZY, E., "Muslim Personal Status Law in Egypt: The Current Situation and Possibilities of Reform through Internal Initiatives", en L. Welchman (ed.), *Women's Rights and Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, Zed Books, 2004.

FINKEL, C., *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, John Murray, 2005.

FISCHBACH, M., *Jewish Property Claims against Arab Countries*, Columbia University Press, 2008.

FISK, R., *Pity the Nation: Lebanon at War*, 3ª ed., Oxford, 1990-2001

—, *The Great War for Civilisation: The Conquest of the Middle East*, Fourth Estate, 2005.

FREEDMAN, L., *A Choice of Enemies: America Confronts the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, 2008.

FROMKIN, D., *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, Phoenix, 1989.

GARDNER, D., *Last Chance: The Middle East in the Balance*, I. B. Tauris, 2009.

GARDNER, F., *Blood and Sand*, Bantam, 2006.

GEORGE, A., *Syria: Neither Bread Nor Freedom*, Zed Books, 2003.

GERGES, F., *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, Cambridge University Press, 2005.

GHAZALI, A., *Ihya' 'uloom al-deen, Kitab al-sha'b*, 1969 (en árabe).

—, *Deliverance from Error: Five Key Texts Including his Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*, McCarthy, R. (trad.), Twayne, 1980.

GILBERT, M., *Israel: A History*, 1ª ed., Black Swan, 1998.

—, *In Ishmael's House: A History of Jews in Muslim Lands*, Yale University Press, 2010.

GLUBB, J., *A Soldier with the Arabs*, Hodder & Stoughton, 1957.
—, *The Great Arab Conquests*, Hodder & Stoughton, 1968.
GORDON, J., *Invisible War: The United States and the Iraq Sanctions*, Harvard University Press, 2010.
GRIFFITH, S., *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton University Press, 2008.
—, "Arabic Christian Relations with Islam: Retrieving from History, Expanding the Canon", en O'Mahony A., y Flannery J. (eds.), *The Catholic Church in the Contemporary Middle East*, Melisende, 2010.
GOVE, M., *Celsius 7/7: How the West's Policy of Appeasement has Provoked Yet More Fundamentalist Terror — and What Has to be Done Now*, Weidenfeld & Nicolson, 2006.
GUTAS, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*, Routledge, 1995.
HAAG, M., *Alexandria: City of Memory*, Yale University Press, 2004.
HAIM, H., *Shi'ism*, Edinburgh University Press, 2004
HERRIN, J., *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*, Penguin, 2007/2008.
HEWER, C., *Understanding Islam: The First Ten Steps*, SCM Press, 2006.
HILLENBRAND, C., *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh University Press, 1999/2006.
HOLLIS, R., *Britain and the Middle East in the 9/11 Era*, Wiley-Blackwell, 2010
HOURANI, A., *Syria and Lebanon*, Oxford University Press, 1946.
—, *Arab Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford Paperbacks, 1962/1970.
—, *A History of the Arab Peoples*, Belknap, Harvard University Press, 1991.
HOWARD-JOHNSTON, J., *Witnesses to a World Crisis*, Oxford University Press, 2010.
HUNTINGTON, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the New World Order*, Simon & Schuster, 1997/2002.
HUREWITZ, J., *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record, 1914-1956*, Van Nostrand D. Co., 1956.
HUSAIN, E., *The Islamist*, Penguin, 2007.
INGRAMS, D., *Palestine Papers 1917-22: Seeds of Conflict*, Eland, 1972/2009.
IRWIN, R., *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*, Allen Lane, 2006.
JALIDI, R., "The Palestinians and 1948: The Underlying Causes of Failure", en Rogan, E. y Shlaim, A. (eds.), *The War for Palestine*, Cambridge University Press, 2001/2007.
JALILI, J. al, *Pathfinders: The Golden Age of Arabic Science*, Penguin, 2010.
JENKINS, P., *The Lost History of Christianity*, Lion, 2008.
JULIUS, A., *Trials of the Diaspora: A History of Anti-Semitism in England*, Oxford University Press, 2010.
KAEGI, W., *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge University Press, 2003.
KANAAN, C., *Lebanon 1860-1960: A Century of Myth and Politics*, Saqi Books, 2005.
KARSCH, E., *The Iran-Iraq War, 1980-88*, Osprey, 2002.
—, *The Arab-Israeli Conflict: The Palestine War 1948*, Osprey, 2002.
—, *Islamic Imperialism: A History*, Yale University Press, 2006.
—, *Palestine Betrayed*, Yale University Press, 2010.
—, *Contemporary Arab Thought*, Columbia University Press, 2010.
KATTAN, V., *From Co-existence to Conquest: International Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict, 1981-1949*, Pluto Press, 2009.

KEDOURIE, E., *The Chatham House Version: and Other Middle Eastern Studies*, Weidenfeld & Nicolson, 1970.

KEENAN, B., *An Evil Cradling*, Hutchinson, 1992.

KELSAY, J., *Arguing the Just War in Islam*, Harvard University Press, 2009.

KENNEDY, H., *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Pearson Longman, 1986/2004.

—, *The Court of the Caliphs: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*, Weidenfeld & Nicolson, 2004.

—, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World we Live in*, Weidenfeld & Nicolson, 2007.

KENNEDY, P., T*he Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abu Nuwas and the Literary Tradition*, Oxford University Press, 1997.

—, *Abu Nuwas: A Genius for Poetry*, One World, 2006

KEPEL, G., *Jihad: The Trail of Political Islam*, Roberts A. (trad.), I. B. Tauris, 2002.

—, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Ghazaleh P. (trad.), Belknap, Harvard University Press, 2004.

—, *Beyond Terror and Martyrdom: The Future of the Middle East*, Ghazaleh P. (trad), Belknap, Harvard University Press, 2008.

—, y MILLELI, J. (eds.), *Al-Qaedah in its own Words*, Ghazaleh P. (trad.), Belknap, Harvard University Press, 2008.

KILDANI, H., *Modern Christianity in the Holy Land*, AuthorHouse, 2010.

KINROSS, P., *Ataturk: The Rebirth of a Nation*, Phoenix, 1964/2001.

KRAEMER, G., *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*, University of Washington Press, 1989.

—, *Hassan al-Banna*, One World, 2010.

LACEY, R., *Inside the Kingdom: Kings, Clerics, Modernists, Terrorists and the Struggle for Saudi Arabia*, Hutchinson, 2009.

LANE, E., *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, East West Publications, 1836/1978.

LEVERING LEWIS, D., *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215*, W. W. Norton, 2008.

LEWIS, B., *The Jews of Islam*, Routledge & Kegan Paul, 1984.

—, *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*, Weidenfeld & Nicolson, 1995.

—, *Semites and Anti-Semites*, Phoenix Grant, 1986/1997.

—, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Phoenix, 2003.

—, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Phoenix, 2004.

LINGS, M., *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, The Islamic Texts Society, 1983/1991.

LONGRIGG, S., *Syria and Lebanon under French Mandate*, Oxford University Press, 1958.

MAALOUF, A., *The Crusades through Arab Eyes*, Rothschild J. (trad.), Saqi Books, 1984/2006.

MACEVITT, C., *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*, University of Pennsylvania Press, 2008.

MACGREGOR, N., *A History of the World in 100 Objects*, Penguin, 2010/2012.

MCGURK, R., *The Senussi's Little War: The Amazing Story of a Forgotten Conflict in the Western Desert, 1915-1917*, Arabian Publishing, 2007.

MACLEOD, A., *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*, AUC Press, 1991.

MANJI, I., *The Trouble with Islam Today*, St Martin's Press, 2004.

MASTERS, B., *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge University Press, 2001.

MATTAR, P., *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement*, Columbia University Press, 1988.

MEARSHEIMER J., y WALT S., *The Israel Lobby and US Foreign Policy*, Penguin, 2007.

MERNISSI, F., *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Saqi Books, 1975/2011.

MITCHELL, T., *Colonising Egypt*, Cambridge, 1988.

MOFFITT, F., "Egypt's Economic Reform Programme: Rising Growth and Major Challenges" en Brehony N. y Desouky A. (eds.), *British-Egyptian Relations fromSuez to the Present Day*, Saqi Books, 2007.

MORRIS, B., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947-1949*, Cambridge University Press, 1987.

—, *Israel's Border Wars, 1949-1956*, Oxford University Press, 1993.

—, *The Road to Jerusalem: Glubb Pasha, Palestine and the Jews*, I. B. Tauris, 2002.

—, "Revisiting the Palestinian Exodus of 1948", en Rogan, E., y Shlaim, A., (eds.), *The War for Palestine*, Cambridge University Press, 2001/2007.

—, *1948: A History of the First Arab Israeli War*, Yale University Press, 2008

MOSTYN, T., *Egypt's Belle Epoque*, Tauris Parke Paperbacks, 2006.

NASR, V., *Meccanomics: The March of the New Muslim Middle Classes*, One World, 2010.

NELSON, K., *The Art of Reciting the Qur'an*, AUC, 2001.

NEWMAN, D., *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*, Saqi Books, 2004/2012.

NORTON, A., *Hezbullah: A Short History*, Princeton University Press, 2007.

O'MAHONY, A., y FLANNERY, J. (eds.), *The Catholic Church in the Contemporary Middle East*, Melisende, 2010.

OSMAN, T., *Egypt on the Brink: From Nasser to Mubarak*, Yale University Press, 2010.

OWEN, R., *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, Methuen, 1981.

—, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, Routledge, 2000.

—, Lord Cromer: *Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul*. Oxford University Press, 2004.

—, *The Rise and Fall of Arab Presidents for Life*, Harvard University Press, 2012.

PAPPE, I., *A History of Modern Palestine*, Cambridge University Press, 2004

PAPPE, I., *The Ethnic Cleansing of Palestine*, One World, 2006.

PARGETER, A., *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition*, Saqi Books, 2010.

PEARL, D., y MENSKI, W., *Muslim Family Law*, A. M. Shakoori (s.f.).

PHILLIPS, J., *The Fourth Crusade and the Sack of Constantinople*, Pimlico, 2005.

—, *Holy Warriors: A Modern History of the Crusades*, Vintage Books, 2010.

PROVENCE, M., *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism*, Austin, 2005.

PRYCE-JONES, D., *The Closed Circle: An Interpretation of the Arabs*, Paladin, 1990.

QARADAWI, Y., *Fiqh al-jihad*, Maktabat Wahba, 2009 (en árabe).

QUTB, S., *Milestones*, tr. anon., Islamic Book Service, 2001/2008-2009.

—, *A Child from the Village*, Calvert, J., y Shepard, W. (trad.), Syracuse University Press, 2004.
—, *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion and Society*, Bergesen A. (ed.), Routledge, 2008.
RAMADAN, T., *Islam, The West and the Challenges of Modernity*, Amghar S. (trad.), The Islamic Foundation, 2001.
RAZ, A., *The Bride and the Dowry: Israel, Jordan and the Palestinians in the Aftermath of the June 1967 War*, Yale University Press, 2012.
REINHARZ, J., *Chaim Weizmann: The Making of a Statesman*, Oxford University Press, 1993.
RICHMOND, J., E*gypt 1798-1952*, Methuen & Co., 1977.
RODINSON, M., *Europe and the Mystique of Islam*, Veinus R. (trad.), I. B. Tauris, 2006.
ROGAN, E., *The Arabs: A History*, Allen Lane, 2009.
—, y SHLAIM, A. (ed.), *The War for Palestine*, 2da edn., Cambridge University Press, 2007.
ROYLE, T., *Glubb Pasha: The Life and Times of Sir John Bagot Glubb, Commander of the Arab Legion*, Little Brown, 1992.
RUSSELL, T., *Egyptian Service, 1902-1946*, John Murray, 1949.
SADGROVE, P., *The Egyptian Theatre in the Nineteenth Century, 1799-1882*, Ithaca University Press, 1996.
SAFIEH, A., *The Peace Process: From Breakthrough to Breakdown*, Saqi Books, 2010.
SAID, E., *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, 1978.
SALT, J., *The Unmaking of the Middle East: A History of Western Disorder in Arab Lands*, University of California Press, 2008.
SANDS, P., *Lawless World*, Penguin, 2005/2006.
SATLOFF, R., *Among the Righteous: The Holocaust's Long Reach into Arab Lands*, Public Affairs, 2006.
SCHACHT, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1964.
—, "Muhammad 'Abduh", en *Encyclopedia of Islam*, Brill, 1992.
SCHNEER, J., *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*, Bloomsbury, 2010.
SCOTT, R., *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, Stanford University Press, 2010.
SEDGWICK, M., *Muhammad Abduh: A Biography*, AUC, 2009.
SEALE, P., *Asad: The Struggle for the Middle East*, I. B. Tauris, 1988.
SEGAL, R., *Islam's Black Slaves*, Farrar, Strauss & Giroux, 2001.
SEGEV, T., *One Palestine Complete*, Watzman H. (trad.), Abacus, 2001.
—, *1967: Israel, the War and the Year that Transformed the Middle East*, Cohen, J. (trad.), Little, Brown, 2007.
SHAHEEN, J., *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, Arris Books, 2003.
SHARANSKY, N., y , R., *The Case for Democracy: The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror*, Public Affairs, 2004/2006.
SHIBLAK, A., *Iraqi Jews: The History of a Mass Exodus*, Saqi Books, 1986/2005
SHLAIM, A., T*he Iron Wall*, Penguin, 2000.
—, *Lion of Jordan: The Life of King Hussein in War and Peace*, Allen Lane, 2007.
—, "Israel and the Arab Coalition in 1948", en Rogan E. y Shlaim A. (eds.), *The War for Palestine*, Cambridge University Press, 2001/2007.

SHOHAT, E., "The Invention of the Mizrahim", *Journal of Palestine Studies*, 29, otoño de 1999, pp. 5-20.

SIVAN, E., *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press, 1985/1990.

STRATTON, A., *Muhajababes*, Constable, 2006.

SOUEIF, A., *Cairo: My City, Our Revolution*, Bloomsbury, 2012.

STEPHENS, R., *Nasser: A Political Biography*, Penguin Press, 1971.

STORRS, R., *Lawrence of Arabic, Zionism and Palestine*, Penguin, 1940.

TAMIMI, A., *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islam*, Oxford University Press, 2001.

—, *Hamas: Unwritten Chapters*, Hurst, 2007.

TATHAM, S., *Losing Arab Hearts and Minds*, C. Hurst & Co., 2006.

TRIPP, C., *Islam and the Moral Economy*, Cambridge University Press, 2006.

—, *A History of Iraq*, 3ª ed., Cambridge University Press, 2007.

VAGLIERI, L., "Ghadir Khumm", en *The Encyclopedia of Islam*, 2ª ed., Brill, 1965.

VATIKIOTIS, P., *Nasser and his Generation*, Croom Helm, 1978.

—, *The Modern History of Egypt*, 2da edn., Weidenfeld & Nicolson, 1980.

WELCHMAN, L. (ed.), *Women and Muslim Family Laws: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, Amsterdam University Press, 2007.

WILKINSON, J., *Arabia's Frontiers: The Story of Britain's Boundary Drawing in the Desert*, I. B. Tauris, 1991.

—, *Women's Rights and Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, Zed Press, 2004.

WHITAKER, B., *What's really wrong with the Middle East*, Sagi Books, 2010.

ZOLLNER, B., *The Muslim Brotherhood, Hasan al-Hudaybi and Ideology*, Routledge, 2009.

SUGERENCIAS DE NUEVAS LECTURAS

Hay una extensa bibliografía en las páginas anteriores. Yo he leído de cabo a rabo la abrumadora mayoría de las obras incluidas en ella, algunas hasta dos veces. Las siguientes sugerencias son para aquellos lectores que al adentrarse por primera vez en la historia de los árabes deseen algunas indicaciones sobre cómo empezar a explorar los temas que aborda este libro.

La más autorizada historia de los árabes en lengua inglesa, que aborda todo el periodo que hemos comentado y que destaca sobre todas las demás, es *A History of the Arab Peoples* de Albert Hourani. También sumamente recomendable es la muy amena *The Arabs: A History* de Eugene Rogan, que aborda la totalidad del mundo árabe desde la conquista de los mamelucos egipcios a manos del sultán otomano Selim el Severo en 1516-1517.

Para el primer periodo, desde el profeta Mahoma hasta el califato abasí, me he valido en primerísimo lugar de la erudición de Hugh Kennedy, sobre todo en *The Prophet and the Age of the Caliphates*. Para la vida y carrera de Mahoma he empleado también las traducciones de extractos de antiguos historiadores hechas por Martin Lings en *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*.

Para el encuentro entre el cristianismo y el islam que siguió a las conquistas árabes, mi principal fuente es el precursor *The Church in the Shadow of the Mosque* de Sydney Griffith. Para las cruzadas, he utilizado *The Crusades: Islamic Perspectives* de Caroline Hillenbrand, *Holy Warriors: A Modern History of the Crusades* de Jonathan Phillips, y *The First Crusade* de Thomas Asbridge. Paul Chevedden argumenta persuasivamente su tesis revisionista de que las cruzadas no comenzaron con un *big bang* en 1095. La misma puede encontrarse en "Crusade Creationism versus Pope Urban II's Conceptualization of the Crusades" (en *The Historian 75*, primavera de 2013). Para una introducción a los logros de los filósofos y científicos que escribieron en árabe durante la Edad Media, recomiendo *Pathfinders: The Golden Age of Arabic Science* and Dimitri Gutas's *Greek Thought, Arabic Culture* de Jim Al Khalili.

He empleado extensamente *Osman's Dream* de Caroline Finkel para el relato histórico del imperio otomano desde su origen hasta su desaparición. Para la Gran Siria del periodo otomano tardío (sobre todo en lo tocante a cuestiones sectarias), *Christians and Jews in the Ottoman Arab World* de Bruce Masters me ha sido de valor incalculable, y también dos libros de Juan Cole acerca del Egipto decimonónico: *Napoleon's Egypt* and *Colonialism and Revolution in the Middle East*, su estudio del país en las décadas que antecedieron a la ocupación británica.

Para Palestina y la creación de Israel, me he basado exhaustivamente en *The Iron Wall* de Avi Shlaim, *One Palestine Complete* de Tom Segev (para el periodo del mandato), *1948: A History of the First Arab Israeli War* de Benny Morris, y *From Co-existence to Conquest*, de Victor Kattan. *The Iron Wall* continúa el relato hasta la década de 1990 y puede leerse en tándem con la biografía del rey Husein de Shlaim, *Lion of Jordan. The Bride and the Dowry* de Avi Raz aporta un estudio fascinante de la política israelí en el periodo inmediatamente posterior a la guerra de los Seis Días.

Para la política estadounidense en Oriente Próximo en décadas recientes, he recurrido a *A Choice of Enemies* de Lawrence Freedman. Quizá sería bueno acompañar esta lectura con la de *The Great War for Civilization* de Robert Fisk, un vasto libro basado en sus experiencias como testigo y corresponsal de guerra en conflictos relacionados con el mundo árabe desde la década de 1970 en adelante.

Para Irak desde 1918, me he basado casi por completo en *A History of Iraq* de Charles Tripp. Para Siria, he encontrado una fuente muy valiosa en *Asad* de Patrick Seale (una biografía de Hafez al Asad). También está el estudio de fondo de Michael Provence sobre la rebelión de 1925 contra los franceses, *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism*, que merece ser más conocida en este momento trágico de la historia de ese país. Para Nasser y su época, me ha sido extremadamente útil la biografía escrita por Robert Stephens, *Nasser*.

Para los judíos árabes en el siglo XX, los mejores estudios que he encontrado son *Iraqi Jews: A History of a Mass Exodus* de Abbas Shiblak, *The Dispersion of Egyptian Jewry* de Joel Beinin, y *The Jews in Modern Egypt 1914–1952* de Gudrun Kraemer.

Volviéndonos al reino de las ideas, mi punto de partida ha sido *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* de Hourani para el encuentro intelectual con el occidente moderno. He complementado mis conocimientos de ese periodo en particular con *Muhammad Abduh: A Biography*, de Mark Sedgewick; *Hasan al-Banna*, de Kraemer; y *An Imam in Paris*, un estudio y traducción de Tahtawi por Daniel Newman.

Para el desarrollo del islamismo en los últimos cincuenta años aproximadamente, he recurrido a la trilogía de Gilles Kepel, especialmente *Jihad: The Trail of Political Islam*, pero también *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, y *Beyond Terror*, y *Martyrdom: The Future of the Middle East*. Otros dos libros útiles sobre este tema son *The Far Enemy: Why Jihad went Global* de Fawaz Gerges y *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* de Emmanuel Sivan. Para lectores avezados, dos obras que exigen que el lector o lectora se envuelva la cabeza en una toalla, pero que nos recompensan con un análisis pormenorizado, son *Islam and the Moral Economy* de Tripp, y *The Muslim Brotherhood, Hasan ai-Hudaybi and Ideology* de Barbara Zollner. Habría que mencionar aquí *The Arabs and the Holocaust* de Gilbert Achcar, ya que arroja una luz muy necesaria sobre una zona en peligro de quedar totalmente oscurecida por folletos sectarios. Asimismo recomiendo el reflexivo estudio de Ali Allawi, *The Crisis of Islamic Civilization*.

Para los años que antecedieron a la Primavera Árabe, me han sido particularmente de utilidad *Egypt in the Era of Hosni Mubarak* de Galal Amin, *On the State of Egypt* de Alaa Al Aswany, *Hosni Mubarak and the Future of Democracy in Egypt* de Alaa al Din Arafat, *Last Chance: The Middle East in the Balance* de David Gardner, y (en relación con los musulmanes y cristianos en Egipto) *The Challenge of Political Islam* de Rachel Scott. La Primavera Árabe como tal es un suceso demasiado reciente —es un proceso aún en curso— para cualquier intento de análisis histórico.