

Iniciación al Islam

Hashim Cabrera



INICIACIÓN AL ISLAM

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Iniciación al Islam

UN ENSAYO SOBRE EL SOMETIMIENTO A LA REALIDAD
Y ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL ISLAM Y LA
CONTEMPORANEIDAD



Hashim Cabrera



© Edición en español: Junta Islámica, 2006
CENTRO DE DOCUMENTACIÓN
Y PUBLICACIONES ISLÁMICAS

Medina Sabora
14720 Almodóvar del Río
(Córdoba)
Tlf.: 00-34- 957 634005

E-Mail: correo@juntaislamica.org

Edición: Mansur A. Escudero
Diseño: Abdallateef Whiteman

Impresión: Gráficas Lizarra

BISMIL-LÂHI R-RAHMANI R-RAHÎM



ÍNDICE

♦ **PRÓLOGO** IX

♦ **CAPÍTULO 1. DE LA NATURALEZA DEL ISLAM** 1

Significado de la palabra islam. El islam en el contexto de la Revelación y de la Historia Profética.

♦ **CAPÍTULO 2. FUNDAMENTOS DE LA CREENCIA ISLÁMICA (AQUIDA)** 8

Tawhid: Dios, Único sin asociado, el mismo Dios de Ibrahim y de los profetas que le siguieron, la paz sea con ellos. Muhámmad y la Revelación. Ángeles y genios. Sentido de la creación. Concepción del ser humano: cuerpo, alma y espíritu. Muerte, juicio y resurrección.

♦ **CAPÍTULO 3. MUHÁMMAD, PROFETA DE DIOS (SIRA)** 41

Linaje espiritual y cultural. La sociedad árabe en tiempos de Muhámmad: Meca y el Quraish. La experiencia de la Revelación y el Viaje Nocturno (*miray*). La Hégira. El paradigma de la sociedad islámica: Medina al Munawara. Descripción de Muhámmad: El hadiz y la *Sunnah*.

♦ **CAPÍTULO 4. FUNDAMENTOS DE LA FORMA**

ISLÁMICA DE VIVIR: LOS PILARES DEL DIN 62

El sentido de la adoración en el islam (*ibada*) y la purificación ritual. *Shahada*. Oración (*salat*). Impuesto (*zakat*). Ayuno (*sawn*). Peregrinación (*hayy*)

♦ **CAPÍTULO 5. LEY (SHARIAH) Y SOCIEDAD 86**

Responsabilidad y esfuerzo interpretativo (*ajlaq* e *iytihad*). Lo lícito y lo bueno: Conceptos de *haram* y *halal*. El jefato y la relación del ser humano con la naturaleza. Los roles familiares: la mujer en el islam. El matrimonio y el estatus de los niños. La economía islámica.

♦ **CAPÍTULO 6. EL SUFISMO Y LA ESPIRITUALIDAD ISLÁMICA 116**

La lucha en la senda de la Realidad y el concepto de *yihad*. La mística musulmana. La búsqueda del conocimiento y la sabiduría. El islam y las artes.

♦ **ANEXO 1. EL ISLAM, EL MUNDO OCCIDENTAL Y SUS RELACIONES EN LA CONTEMPORANEIDAD 152**

Teoría del conflicto de civilizaciones. Al Ándalus, las cruzadas y el imaginario europeo. El islam y los musulmanes en la Europa contemporánea. Musulmanes europeos.

♦ **ANEXO 2. EL ISLAM EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XXI: DE LA CONFRONTACIÓN A LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES 180**

El Acuerdo de Cooperación. El lastre de la Historia. ¿Alianza de civilizaciones? España y la islamofobia: una reflexión desde la Andalucía contemporánea.

PRÓLOGO

A mis hermanos y hermanas de la humilde y luminosa mezquita de Dar as Salam quienes, con sus latidos diversos y genuinos, me han ayudado a recordar a Dios durante años y a trazar cada uno de los reglones de este libro

PARA ALGUIEN QUE va desvelando progresivamente dentro de sí mismo el discurso de la Realidad no es fácil expresar en palabras ese simple y trascendental descubrimiento. En primer lugar porque esa conciencia que nace en el interior, lo hace en el silencio, en un lugar donde las palabras se detienen, en un espacio vacío de cualquier descripción o interpretación. Cuando lo Real se manifiesta dentro de nosotros o ante nuestros ojos, nos asombra y nos urge a tomar partido: o bien lo reconocemos como Real y nos sometemos a Su Poder, o bien nos inhibimos y nuestra atención regresa de nuevo a la epidermis, a los accidentes, a los detalles y a las huellas.

En segundo lugar porque las fórmulas y definiciones normalmente usadas para describir y explicar ese sometimiento y esa comprensión de lo Real aparecen entonces como insuficientes, parciales y relativas, quedando al fin, como única vía de comunicación eficaz, el discurso inspirado, la metáfora y la poesía. ¿Y qué mejor metáfora, qué signo más puro, que la Revelación?

Finalmente, esta experiencia de reconocimiento de lo Real se hace también difícil de expresar porque la diversidad de la creación y su extensión en múltiples dimensiones y universos

hace imposible a la razón humana poder abarcar todos los significados y lecturas. El islam es imposible sin la Revelación, pues imposible es la adecuación del ser humano a lo Real sin esa donación de sentido y finalidad.

Pero, para que esa comprensión se haga posible, la Revelación requiere de un corazón abierto y purificado, de un vacío, de un anhelo profundo de saberlo todo, de tenerlo todo y compartirlo todo, que es la manera natural que tenemos los seres humanos de buscar y adorar al Dios Uno y Único, su requisito inexcusable. Esa flexibilidad del corazón es, sobre todo, vulnerabilidad, apertura, riesgo, esfuerzo y abandono de sí.

Por eso no resulta fácil, para alguien que está tratando de recorrer ese camino de reconocimiento, asumir la tarea de expresar esa Realidad que va encontrando por todos sitios mediante las palabras, porque mucho de ese islam que va conociendo, la fuente de ese sometimiento, tiene lugar en el silencio, en la intimidad del corazón, en ese rincón sin muros donde se asienta nuestra comprensión integral y se aloja el sentido último, donde el ser humano, atreviéndose a ver y a escuchar, vive la trascendencia.

Precisamente por el esfuerzo que implica esta actitud, al ir reconociendo los dones que la Realidad Única nos concede, los seres humanos sentimos el deseo y la necesidad de compartirlos. Y este deseo de compartir lo más profundo y bello de nuestro ser es el primer regalo, el que abre la puerta de todos los otros dones. Así nos lo asegura ese Corán Generoso cuya fuente está en una tabla bien guardada.

Una vez enumeradas las dificultades que conlleva elaborar un texto como el presente, necesariamente hemos de hablar de los medios de comprensión y de los lenguajes que lo han hecho posible. Así, este ensayo sobre el islam es el resultado,

entre otras cosas, del aliento a la sinceridad y al esfuerzo que los nuevos musulmanes, esos entusiastas buscadores de lo Real, han inculcado en mí durante años de contacto y de intercambio existencial. Muchos de sus pasajes son reflexiones sobre la naturaleza del islam, retazos de conversaciones surgidas al hilo de los encuentros, de los sermones o *jutbas* que hemos compartido durante más de dos años en la mezquita de *Dar as Salam*, en la localidad cordobesa de Almodóvar del Río.

Con ese pretexto y en ese contexto tan cercano a mi vida cotidiana he podido recorrer con cierto detenimiento las páginas de ese Libro Generoso, detenerme en un capítulo, en un verso, en una visión o en un paisaje, recitarlo dentro de mí mismo, recitárselo al otro, oírsele recitar de nuevo, para acabar reconociendo la inmensa Sabiduría de Aquel que nos está creando y recreando sin cesar en cada momento, con un propósito, con una clara finalidad que se me ha ido revelando poco a poco, en la medida de mi comprensión y de mi disposición interiores.

En este escenario cercano he podido ir descubriendo, con la ayuda de Dios, la realidad del sometimiento (islam) dentro de mí, en mis seres queridos, en mis hermanos y hermanas, en mis vecinos, como algo vivo, actuante y transformador, como un proceso gradual de apertura a la Realidad. Y con esa progresiva conciencia de lo Real he procurado expresar en este ensayo, de la manera más sencilla y clara posible, los aspectos esenciales de ese sometimiento (islam) y de la creencia (*aqida*) y experiencia (*din*) básicas que ayudan a adquirirlo, no como un conjunto de principios inamovibles o como una doctrina sino más bien como las inevitables estaciones de un peregrinar interior, vividas en lo más profundo del ser, pero que son comunes, como he podido ir comprobando paralelamente, a todo ser humano que busca el

encuentro con la Verdad. He tratado de hacerlo en un lenguaje lo más sugerente y preciso posible, lo más aproximado a esa experiencia de inefabilidad de que hablábamos al principio. Tal vez por ello se alternan pasajes más lógicos y objetivos con otros un tanto subjetivos y poéticos.

El texto está compuesto básicamente de dos bloques diferenciados. El primer bloque comprende los seis primeros capítulos y recoge lo que podríamos denominar las referencias tradicionales e intemporales de la vida islámica (*din del islam*) y de la creencia fundamental (*aqida*) en tanto que los dos últimos capítulos, en forma de anexos, tratan sobre la realidad del islam contemporáneo en el contexto de su relación con las culturas de occidente, con las culturas europeas y, más concretamente, con la sociedad y la cultura española contemporánea. Cada uno de esos dos bloques está tratado con un lenguaje distinto, acorde a sus contenidos específicos. Diacronía y sincronía componen, en este caso, el pulso de este ensayo. Con ello espero, si Dios quiere, poder ayudar a la comprensión de un fenómeno que es, al mismo tiempo, evidente y complejo.

La Realidad está tan cerca de nosotros que no podemos verla. No hay distancia entre el ser y la Realidad. La Realidad llama al ser humano, le cerca, le inunda y constituye:

“Sí, en verdad, Nosotros hemos creado al hombre y sabemos lo que su mente le susurra: pues estamos más cerca de él que su vena yugular.”

CORÁN, SURA 50, QAF, AYA 16

Ayudar a descubrir eso es el principal objetivo de este libro.

Capítulo 1

DE LA NATURALEZA DEL ISLAM

SIGNIFICADO DE LA PALABRA ISLAM.
EL ISLAM EN EL CONTEXTO DE LA REVELACIÓN
Y DE LA HISTORIA PROFÉTICA.



Significado de la palabra islam

EN UNA APROXIMACIÓN lingüística, la palabra *islam* procede de la raíz árabe *s-l-m* que significa al mismo tiempo ‘sometimiento’ y ‘paz’ (*salam*). El significado literal de musulmán (*muslim*) es “*aquel que se somete o se adecua a lo único real*”. Por ello el significado de la palabra árabe *islam* sería aproximadamente la de “*sometimiento o adecuación a la Realidad Única, a Dios*”. Este sometimiento a lo real implica una determinada forma de vivir. A esta manera concreta de vivir y concebir la existencia los musulmanes la denominan *din* del islam.

El islam no es una cultura ni una religión —en el sentido habitual que suele darse a esta palabra en las sociedades y culturas occidentales, de raíces judeocristianas— sino una forma de ser y de vivir. La palabra ‘religión’ tiene la connotación cultural latina de ‘*religare*’, que resalta sobre todo el vín-

culo entre personas de un rebaño o comunidad, que se ‘religan’ por medio de los ritos. Por el contrario, el islam se define a sí mismo como *din*, como forma de vida, como sistema de relación entre el ser y la realidad, y no sólo como vínculo entre los seres, aunque este vínculo, por supuesto, existe. En el *din* del islam hay principios y formas, pero no dogmas ni misterios. No hay sacerdotes ni iglesia, no hay sacramentos ni liturgia en un sentido representacional: es más bien una manera de vivir y concebir la existencia.

Una vez aclarada esta cuestión podemos decir que el *din* del islam es la forma de vida que Dios transmitió por medio del Corán y que fue ejemplarmente puesta en práctica por el profeta Muhámmad, la paz y las bendiciones sean con él. El núcleo de este *din* del islam es una actitud y un ordenamiento existenciales completos y específicos que regulan todas y cada una de las facetas de la vida humana.

El origen de esta forma de vivir se remonta, según el Corán, hasta el profeta Ibrahim (Abraham), la paz sea con él, que era *hanif*, es decir, “*que adoraba y reconocía al Dios Único, sin rendir adoración a ninguna otra cosa*”. Por ello decimos también que el islam es una forma de vida revelada al ser humano a través de los profetas y enviados desde los primeros tiempos históricos.

A la hora de estudiar el islam habrá que tener en cuenta que lo que normalmente se entiende por islam, es decir, el islam de Muhámmad, es sólo su última y más reciente manifestación, puesto que, según el Corán, el Dios y el *din* de Ibrahim (Abraham), de Musa (Moisés), de Isa (Jesús), y de Muhámmad, la paz sea con ellos, son uno y el mismo.

El musulmán, aquel que vive sometiéndose a la realidad, a

aquello que viene de Dios, sea bueno o malo, consigue así que su vida fluya libremente, siente que Dios es la esencia de todo ser, de toda criatura, siente que Dios está vivo en su corazón y no es una abstracción inalcanzable; cree en el mensaje y por ello practica el *din* del islam, que se concreta en cinco pilares que le ayudan, día a día, ciclo tras ciclo, a limpiar su corazón y su mente de la alienación, de las falsas ideas y de cualquier tipo de adherencia o idolatría (*shirk*).

El musulmán no relega a Dios a momentos y lugares determinados, sino que vive la dimensión divina de lo cotidiano, de lo sencillo. Hace lo que siente, dice lo que piensa, y transmite esa actitud ante la Realidad a todo aquello que alcanza. En este sentido, todo en la vida del musulmán tiene una cualidad trascendente y sagrada. No existe un ámbito para lo religioso y otro ámbito para lo profano sino que ambos, como todas las demás facetas, conforman una unidad indisoluble que se manifiesta en el ahora.

La base sobre la que se asienta el pensamiento islámico, su consecuencia existencial y su visión del mundo, es el *tawhid*, la conciencia de la unicidad de lo real, que está claramente contenida en la *shahada* o testificación primera que hace todo musulmán: “*La illaha illa Allah*”. El musulmán, aquel que reconoce y se somete a la Realidad Única, testifica mediante estas palabras, casi constantemente, muchas veces cada día de su vida, que no existen dioses, figuras o realidades excepto esa Realidad Única a la que llamamos Dios.

Como fruto de esa conciencia, la *shahada* lleva al musulmán a considerar y a sentir que aquello que pertenece a la creación, al mundo, es ilusorio, diverso, relativo, transitorio y destinado a desaparecer. Para poder vivir en ese mundo inabarcable y

múltiple sometándose a la Realidad Única, el ser humano necesita una guía, un criterio que le permita el discernimiento cabal de la realidad. Este criterio está implícito en la Revelación, en el Corán, donde se concretan los diversos aspectos de la existencia humana, del cosmos y de las relaciones entre ambos.

El ser humano aparece en el Corán como parte esencial de la creación de Dios, como Su expresión y representación distinguida (*jalifa*) en el mundo. Esta distinción que Dios hace al ser humano sobre las demás criaturas, este privilegio, está inevitablemente acompañado de un incremento de la conciencia (*haqq*) y, por lo tanto, de la responsabilidad (*ajlaq*).

Las obras de la naturaleza y las del ser humano pertenecen a la sola creación de Dios. El ser humano vive inmerso en esta creación formando parte de ella. Por ello, no existe para el musulmán esa vocación de ‘conquista de la naturaleza’ tan presente en la tradición occidental. Lo único que diferencia al ser humano del resto de las criaturas es el intelecto (*aql*), cualidad que implica discernimiento, reflexión y, sobre todo, lenguaje. El ejercicio reflexivo está íntimamente ligado al albedrío, a la posibilidad de elegir entre lo diverso que se muestra en la creación, a la adquisición y expresión de sentido y finalidad.

El islam atiende a todos y cada uno de los aspectos y facetas del ser humano, tanto a la dimensión interior y espiritual como a las relaciones sociales, familiares o económicas, así como al papel del ser humano con relación a los demás seres, a la naturaleza y al cosmos. Podemos decir por ello que el islam es una forma de vida que ayuda al ser humano a vivir una experiencia de la realidad al mismo tiempo integral e integradora.

Por ello, en un acercamiento al islam que pretenda una visión integral de esta forma de vivir será necesario tener en cuenta diversos niveles: la proposición esencial, metafísica o doctrinal, los pilares sobre los que ésta se asienta, los diversos ámbitos de la creencia (*aqida*), la concepción del ser humano y las formas de relación del ser humano con Dios y con Su Creación, las expresiones de la adoración (*ibada*), la vida espiritual (*tasawwuf*), los preceptos legales (*shariah*), la dimensión y concepción del vínculo social (*ummah*) y la consideración de la naturaleza y del cosmos.

El islam en el contexto de la Revelación y de la Historia

El Corán designa como Gentes del Libro (*Ahl Al Kitab*) a cristianos y judíos con sus respectivos mensajeros y revelaciones. Sin embargo, el Corán actualiza dichas revelaciones anteriores porque cada Mensajero es enviado para reconducir, completar y actualizar lo revelado anteriormente. Existe una diferencia entre mensajero (*rasul*) y profeta (*nabi*). Muhámmad es, al mismo tiempo, las dos cosas: completa la revelación divina y es “*el sello de la profecía*”.

El punto de partida de las tres grandes religiones “*del Libro*” es el mismo: Ibrahim (Abraham), la paz sea con él. Pero el Corán no expresa tácitamente que esas Gentes de Libro (*Ahl al Kitab*) sean exclusivamente las que se conocen como las tres grandes religiones monoteístas, sino que lo deja abierto: todos los pueblos de la tierra han tenido sus profetas, en todas las lenguas. Por tanto, en todos los lugares de la tierra hay pueblos susceptibles de ser considerados depositarios de una revelación divina. Menciona específicamente a mazdeos y zoroastrianos. El

Corán expresa con ello la universalidad y pluralidad del mensaje divino.

Al mismo tiempo, el Corán aparece como el estadio final y definitivo de la transmisión profética y de la Revelación, dándose la feliz circunstancia de que es el único texto revelado que se ha conservado intacto e íntegro, sin sufrir correcciones o alteraciones desde que fuera revelado a Muhámmad en el siglo séptimo de la era común hasta nuestros días. El reconocimiento de Muhámmad como profeta y mensajero, es decir, la vivencia del Corán como revelación divina y no como una composición humana o literaria cierra la *shahada* o testificación: *La illaha illa Allah, Muhámmad rasullullah*: No hay Dios sino Dios y Muhámmad es el mensajero de Dios.

Hemos de tener en cuenta también que el islam que reveló Muhámmad en el siglo séptimo surge en un contexto árabe formado por tribus nómadas que hablaban una antigua lengua y poseían una escritura. Estos pueblos no tenían tradición ni idea del Estado como ocurría en el mundo grecorromano. Los únicos vínculos que existían entre las diversas tribus eran la lengua y el unitarismo abrahámico. En medio de estos grupos de ganaderos y mercaderes existían algunos núcleos urbanos en los que se había conservado secularmente la antigua tradición semita de los unitarios (*hunaafa*) descendientes de Ibrahim (Abraham), la paz sea con él. Estos asentamientos ancestrales jalonaban la Ruta del Incienso por donde circulaban las caravanas que cruzaban la Península Arábiga.

No había conciencia en estos pueblos de la existencia de una estructura política o cultural más allá de la propia tribu sino una lengua común y una tradición oral ampliamente difundida y compartida por culturas diversas. Los habitantes de

los desiertos de Arabia estaban en ese tiempo profundamente paganizados, pero el vínculo ancestral con la tradición unitaria seguía vivo en medio de la región del Hiyaz, en la ciudad santa de Meca al Mukarrama.

Así pues, cuando Muhámmad, la paz sea con él, comienza a transmitir la revelación coránica en el siglo séptimo de la era común, sus contenidos están claramente vinculados a la historia profética, a quienes antes de él, transmitieron la Revelación desde Abraham. Adam, Noé, Abraham, David, Salomón, Moisés, Jesús, la paz sea con todos ellos, son nombrados en el Corán donde se expresan también pasajes enteros de sus respectivas revelaciones.

Capítulo 2

FUNDAMENTOS DE LA CREENCIA ISLÁMICA (*AQUIDA*)

TAWHID: DIOS, ÚNICO SIN ASOCIADO, EL MISMO DIOS DE IBRAHIM Y DE LOS PROFETAS QUE LE SIGUIERON, LA PAZ SEA CON ELLOS. MUHÁMMAD Y LA REVELACIÓN. ÁNGELES Y GENIOS. SENTIDO DE LA CREACIÓN. CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO: CUERPO, ALMA Y ESPÍRITU. MUERTE, JUICIO Y RESURRECCIÓN.



Tawhid: Dios, Único sin asociado, el mismo Dios de Ibrahim y de los profetas que le siguieron, la paz sea con ellos.

Como hemos mencionado anteriormente, la creencia básica contenida en la revelación coránica es la misma que ya habían expresado Ibrahim y los profetas que le siguieron. Aparece formulada en la primera parte de la *shahada* o testificación: *La illaha illa Allah*. No hay Dios sino la Realidad Única. El Corán insiste en recordar el origen abrahámico del *din* del islam porque en la experiencia espiritual de este profeta se expresa de manera genuina la esencia de la creencia (*aquida*) islámica, que no es otra que la unicidad (*tawhid*). En relación a la Unicidad de Dios, dice el Corán:

Capítulo 2

“Allah no perdona que se Le asocie. Pero perdona lo menos grave.”

CORÁN SURA 4-AYA 48

Ibrahim, la paz sea con él, abandonó la religión institucionalizada de sus antepasados, representada por su padre Azar, y buscó a Dios en diversos lugares, en el sol, la luna y las estrellas, frustrándose en cada una de esas etapas, descubriendo progresivamente a Dios en su interior tras comprobar la imposibilidad de hallarlo en el mundo de las cosas creadas. Su periplo espiritual es una lucha contra la idolatría (*shirk*) que es precisamente el mayor obstáculo que puede encontrar un ser humano en su experiencia trascendental.

Shirk es una palabra árabe que se traduce como “asociación de algo con Dios, con la Realidad Única” o como “idolatría” aunque también podríamos extender su significado más allá, hasta sus consecuencias, y ligarlo tanto a la idea de “hacer profano lo sagrado” como de “sacralizar lo profano”. Es precisamente este *shirk*, esta asociación limitadora entre las formas y la Realidad el mayor inconveniente para vivir una existencia unitaria e integradora. Las criaturas participan de una naturaleza limitada. Sin embargo la totalidad de la creación es unitaria y armónica puesto que, en última y primera instancia, sólo Allah existe y Él es Uno y Único, sin asociado. Existe por tanto una experiencia de la unicidad, de la unidad que subyace en la aparente multiplicidad de la creación.

El musulmán vive o trata de vivir de acuerdo a esta Realidad Única a la que llama Dios, Allah. Toda la creencia islámica (*aquida*) rezuma unicidad, así como cada una de las

expresiones existenciales del islam. Una unidad inabarcable, infinita, incomprensible, pero constatable y reconocible en el corazón del ser humano y en su existencia cotidiana. No en vano el profeta Ibrahim, la paz sea con él, aparece nombrado en el Corán como *Jalil ullah* (el amigo íntimo de Dios), pues es en el corazón humano donde puede realizarse la unidad de lo real, el lugar (*maqam*) donde la diversidad de la experiencia puede aquilatarse en latidos armónicos.

Esta vocación unitaria se expresa en la experiencia de desapego y relatividad que nutre toda la vida islámica. Este mismo desapego hace posible, por otra parte, una relación más estrecha entre los seres humanos, más cordial y desnuda, o entre éstos y la creación, y una relación más inmediata y cierta entre la criatura y su Creador. Los seres humanos son iguales en su precariedad, en su relatividad, en su contingencia. Eso nos dice la Realidad.

El ser humano no puede conocer a Dios, sólo puede adorarLe, de la misma manera en que Le adoran todas las cosas creadas, pero con la posibilidad de la conciencia y de la libertad, mediante un reflejo o préstamo (*áman*) divino que hay en su interior y que le dota, por eso mismo, de responsabilidad (*ajlaq*).

Los Atributos o cualidades divinas expresan a Dios en el mundo de las criaturas: Allah no tiene principio ni fin, no se parece a nada, nada es como Él. Él es el que oye y el que ve. Él es la Ciencia y el Poder, la Voluntad y la Palabra, la Vida y la No Necesidad.

Conocer a Dios es de todo punto imposible. El teólogo Al Gazzali dijo que “*como Dios no tiene opuesto no se Le puede conocer*”. Esta conciencia de la inabarcabilidad de Dios es un

verdadero cimiento de la vida del musulmán, una comprensión cierta de su naturaleza y de la naturaleza de la Realidad.

Muhámmad y la Revelación

El musulmán, aquel que vive sometiéndose consciente y voluntariamente a la Realidad Única, reconoce Su Lenguaje, Su Revelación, cuya última expresión histórica nos la trae Muhámmad: la recitación coránica.

Reconocer la naturaleza divina del Corán es asimismo el reconocimiento de Muhámmad como profeta y enviado. Muhámmad y el Corán son, por esta razón, indisociables. Esto forma parte esencial del núcleo de la creencia (*aquida*) islámica, ya que el ser humano necesita de la revelación divina como guía para reconocer y transitar el camino del conocimiento de lo real. Y esta revelación divina ocurre en el Lenguaje, en el medio humano de comprensión de lo real mediante signos (*ayat*) que son al mismo tiempo los versos de una recitación incomparable.

Al comienzo de la Revelación, Dios exhorta al profeta a leer, a recitar, y le dice que Él es *Al Karim*, el Más Generoso, y que Su mayor generosidad estriba en enseñar al ser humano lo que no sabe mediante la palabra (*qalam*), los nombres, la escritura, de la misma manera que enseñó a Adam, el primer ser humano, los nombres de las cosas, y le confió (*ámana*) la capacidad intelectual (*aql*).

La palabra árabe *Qur'án* significa literalmente ‘recitación’. Para el musulmán el Corán es la expresión completa e íntegra de la Revelación, el despertar del ser humano a la comprensión de sí mismo y del mundo. Y eso mismo le ocurrió a Muhámmad, la paz sea con él, a lo largo de su vida

profética. Iba conociendo la Revelación a medida que se iba articulando en su corazón. El Corán invita al ser humano a mirar el mundo y a mirar hacia su interioridad, a reflexionar sobre la existencia. Le dice que en los aconteceres de su vida hay señales, signos, si es capaz de leer, de estar abierto, si su corazón aún puede escuchar.

No cabe mayor generosidad de Dios hacia el ser humano que procurarle la vida espiritual, la memoria de lo sagrado. El Corán es una misericordia de Dios porque no tiene otro propósito que el de guiar y advertir para reconducir la conciencia hacia su fuente. No propone ningún misterio o dogma, ninguna trampa tendida a quien trata de someterse a la Realidad. En cambio, Dios aclara a Muhámmad, en el *Surat al Yusuf*, aya 3, lo siguiente:

“A medida que te revelamos, Oh Profeta, este Corán, te lo explicamos de la mejor forma posible, ya que antes eras, ciertamente, de los que desconocen qué es la revelación”

El Corán se va revelando paulatinamente y de la mejor manera posible porque requiere ser leído, recitado, escuchado. No es un conjunto de palabras que pretendan alcanzar su sentido sino el sentido mismo que anima a cualquier palabra y a cualquier escritura. Y esto es posible mediante la existencia de Muhámmad, a través de la creación y la purificación de un ser humano capaz de contener en su corazón todos los significados e ir transmitiendo a sus semejantes el conocimiento de la Realidad Única, una experiencia humana trascendental. Una experiencia que le supone al ser humano una liberación, un ensanchamiento. Por ello el Corán es,

sobre todo, apertura, expansión de la conciencia humana hacia su límite, hacia Dios.

El musulmán recita el Sura de la Apertura del Corán (*Surat al Fátiha*) muchas veces cada día a lo largo de su vida. Esta recitación le devuelve a la conciencia de la realidad una y otra vez. Recita con el nombre de Allah diciendo ‘*bismillah*’ como una criatura que siente su conciencia como una *ámana*, como un préstamo generoso de Dios. Esa conciencia le lleva a reconocerLe, a adorarLe y a pedirLe:

“Toda alabanza pertenece sólo a Dios, el Sustentador de todos los mundos, el Más Misericordioso, el Dispensador de Gracia, ¡Señor del Día del Juicio! A Ti sólo adoramos; sólo en Ti buscamos ayuda. ¡Guíanos por el camino recto, el camino de aquellos sobre los que has derramado Tus bendiciones, no el de aquellos que han sido condenados, ni el de aquellos que andan extraviados!”

CORÁN, SURA 1, LA APERTURA, AL FATIHA

La *Fatiha* es una síntesis esencial del Corán. Éste se refiere a ella como “los versos frecuentemente repetidos”:

“Y, en verdad, te hemos dado siete de los versículos frecuentemente repetidos, y así, hemos abierto ante ti este sublime Corán: así pues no dirijas tu mirada con anhelo hacia los bienes terrenales que hemos concedido a algunos de esos que niegan la verdad, ni te aflijas por esos que se niegan a hacerte caso, sino extiende las alas de tu benevolencia sobre los creyentes, y di: ‘¡Ciertamente, yo soy en verdad el advertidor explícito prometido por Dios!’”

CORÁN, SURA 15, AL HICHR, AYAT 87-91

La repetición incesante de la *Fatiha* procura una apertura real al ser humano en su vida cotidiana, provocándole el despertar a la Realidad y otorgando sentido a su vida. La Revelación hace al ser humano capaz de habitar la Realidad porque el Corán es un recuerdo de Dios, de lo Real (*Al Haqq*). El Corán es el recipiente que contiene la memoria humana integral y, en esa humana memoria, contiene a su vez la memoria de todas las criaturas y de todos los mundos, siendo Su más fiel recuerdo.

Por ello, para poder contener esa Revelación, es preciso que el ser humano se purifique interiormente. Entre los hadices recopilados por Al Bujari, existe uno en el que el profeta recuerda un episodio de su infancia en el desierto. Dijo el profeta, la paz y las bendiciones sean con él:

“Vinieron hacia mí dos hombres vestidos de blanco con una jofaina de oro llena de nieve. Entonces me tendieron y abriéndome el pecho me sacaron el corazón. Igualmente lo hendieron y extrajeron de él un coágulo negro que arrojaron lejos. Luego lavaron mi corazón y mi pecho con la nieve.” Yaclaró: “Shaytán toca a todos los hijos de Adam el día en que sus madres los paren, salvo a Mariam y a su hijo.”

El profeta nos narra así cómo fue preparado por los ángeles para recibir la Revelación. Éstos extraen de su corazón un coágulo negro que arrojan lejos de sí. Porque no puede haber coágulos ni interferencias en el interior de un corazón humano que recibe la Revelación. No puede haber resistencias porque entonces no podría soportar el fluir completo y cons-

tante de la vida, de la creación. Así nos dice que también él es un ser humano, un hijo de Adam, y como todo ser humano, excepto Mariam y su hijo, está sujeto a una forma, a un molde.

La Revelación, la teofanía (*tayali*), requieren de una purificación de ese receptáculo, de un vaciamiento de ese molde. El Corán comienza a revelarse a Muhámmad, la paz sea con él, durante el ayuno, en el mes de Ramadán. El profeta ayuna como unitario en una gruta de la Montaña de la Luz (*Yebel Nur*), arropado por unas lajas de piedra que semejan las páginas de un libro geológico. Debajo se abre el Valle de Meca, en cuyo centro se divisa el santuario de Ibrahim, la paz sea con él, la Kaaba, como un pequeño cubo de piedra.

La experiencia de la Revelación conmociona al ser humano, le transforma. En esa tesitura de profundo impacto espiritual, Dios le dice a Muhámmad que no está loco ni poseído y que la Revelación que está experimentando en su interior le hará vivir ya por siempre iluminado en la Realidad. Esa será, desde entonces, su forma de vivir, su *din*, que es el *din* del islam y del musulmán, del ser humano sometido a la Realidad Única. En numerosos hadices se narra que Aisha, afirmó en varias ocasiones, hablando del Profeta muchos años después de su muerte, que *“su forma de vida era el Corán”*.

El Corán muestra, además, las distintas facetas de la creación, el microcosmos y el macrocosmos, abre al ser humano a la Realidad porque es la manifestación (*tayali*) de la Realidad, manifestación sin la cual no son posibles ni la percepción luminosa, ni la imaginación creadora, ni el recuerdo de Dios. Así, nos dice Dios, Alabado Sea:

“Pues, en verdad, hemos dado múltiples facetas en este Corán a toda clase de enseñanzas diseñadas para beneficio de la humanidad!”

CORÁN, SURA 17, EL VIAJE NOCTURNO, AYA 89

Dios ha diseñado Sus enseñanzas al ser humano en la forma de un Corán, de una recitación que es el discurso abierto al sentido, creador de conciencia y de identidad, que beneficia a aquellos seres humanos y criaturas a quienes alcanza. El Corán es un tesoro precioso porque es el medio por el cual se realiza e incrementa la comprensión humana. Y se realiza precisamente porque la comprensión humana necesita de un objeto y de un sentido y el Corán muestra todos los objetos y todos los sentidos posibles de dicha comprensión.

Por ello, pretender reducir el Corán a un conjunto de normas jurídicas o éticas, de directrices sociales o de contenidos esotéricos o poéticos es una devaluación inaceptable. El Corán se revela cuando el ser humano es capaz de contener su mensaje, alcanzar el manantial inagotable de sus signos. Todas las facetas de la creación están contenidas en el Corán, todas las lecturas de la existencia. Unos mundos surgen de otros mundos, unos se contienen a otros. No hay permanencia en la creación y cuando el ser humano lee y recita el Corán con sinceridad su vida cambia. En él leemos:

“Así pues, cuando el Corán esté siendo recitado, prestad atención y escuchad en silencio, para que seáis agraciados con la misericordia de Allah. Y recuerda a tu Sustentador humildemente y con temor, y sin alzar la voz; recuérdale mañana y tarde, y no te permitas ser negligente. Cier-

tamente, quienes están próximos a tu Sustentador no tienen a menos adorarle; proclaman Su infinita gloria y se postran sólo ante Él.”

CORÁN, SURA 7, AL-AARAF, LA FACULTAD DEL DISCERNIMIENTO, AYAT 204-206

El agua que necesita el ser humano es un agua que purifique su corazón y que le vaya acercando progresivamente a lo Real. El Corán es ese agua que brota en el corazón, en la entraña profunda del ser humano cuando éste acepta su condición de criatura despierta, capaz de ver, oír, pensar, imaginar, soñar... meditar en silencio cuando se sabe completamente solo. La Revelación es el lenguaje de la Realidad:

“Y di: ‘¡Ahora ha llegado la verdad y la falsedad se ha desvanecido: pues, ciertamente, la falsedad está abocada a desvanecerse!’ Así hacemos descender gradualmente por medio de este Corán todo aquello que da salud al espíritu y es una misericordia para quienes creen en Nosotros, mientras que a los malhechores no hace sino aumentar su perdición.”

CORÁN, SURA 17, EL VIAJE NOCTURNO, AYATS 81, 82

Dios dice al ser humano que proclame la luz del Corán, que no necesita redimir nada ni esperar a mañana para acercarse a lo real. Lo real existe aquí y ahora. Sólo lo real existe. Sólo Dios es real. *La illaha illa Allah*. El Corán procura ese discernimiento, un pensar genuino.

El ser humano se enfrenta a los acontecimientos y a las situaciones asumiendo actitudes y expresando su condición.

Decide qué es lo importante y qué no lo es, como si tuviese capacidad para conocerlo todo, cuando en realidad sólo conoce huellas y latidos. Decide qué es verdad según lo que va conociendo, aquello que su vivir le está mostrando. Pero para saber con certeza (*yaquín*) es necesario escuchar esos latidos en su Fuente, oír el manantial de Su Palabra.

El corazón humano se mueve entre la constricción y la expansión, entre el temor y el anhelo. Dios dice al ser humano que mire toda la Creación como un latir entre la majestad y la belleza, entre el día y la noche, la luz y la oscuridad. La comprensión dinámica de estas realidades y su solución en el *tawhid* es un regalo para el ser humano, una bendición:

“¡OH HOMBRE! No hemos hecho descender este Corán sobre ti para hacerte desgraciado.”

CORÁN, SURA 20, TA HA, OH HOMBRE, AYA 1

La Revelación que Dios hace llegar hasta el ser humano a través de Sus profetas implica un proceso gradual de iluminación, de elevación desde la simple arcilla maleable hasta esa conciencia que expresa de manera única y admirable la creación de Dios, Su perfección inimitable:

“... no hallarás el menor fallo en la creación del Más Misericordioso. Mira de nuevo: ¿puedes ver alguna fisura? Si, mira de nuevo, una y otra vez: y cada vez tu vista volverá a ti, deslumbrada y realmente vencida...”

CORÁN, SURAT 67, AL MULK, LA SOBERANÍA O EL SEÑORÍO, AYAT 3,4

Dios es el Muy Compasivo (*Rahmán*) y es un señorío lo que Dios regala a la humanidad a través de Muhámmad, la paz sea con él, como culminación del proceso gradual de la creación, un proceso que tiene su fiel reflejo en el interior de cada ser humano, según su grado de despertar a la luz de lo real, desde que la recuerda hasta que la ve.

Como muchos profetas y enviados antes de él, Muhámmad es suscitado, provocado entre la humanidad como un ser necesario, como un ejemplo vivo de ser humano realizado, plenamente despierto y compasivo. La Revelación que se produce en él, la teofanía, viene a través del ángel, de Gabriel, como nos dice Dios en el Corán:

“¡Considera este despliegue del mensaje de Allah, a medida que desciende! Vuestro paisano no se ha extraviado, ni se engaña, ni habla por capricho: eso que os transmite no es sino una inspiración divina con la que está siendo inspirado –algo que le imparte alguien sumamente poderoso: un ángel de incomparable poder, que en su momento se manifestó en su verdadera forma y naturaleza, apareciendo en lo más alto del horizonte, y luego se acercó y descendió, hasta que estuvo a una distancia de dos arcos o menos.”

CORÁN, SURA 53, EL DESPLIEGUE, AYAT 1-17

El mensaje coránico aparece como una revelación gradual que se va produciendo de arriba hacia abajo, como un descendimiento. La Revelación es una luz que cae derramándose en el pozo de la tiniebla interior, de la inconsciencia. Poco a poco, la luz va llenando el pozo hasta

que, finalmente, como en el caso de Muhámmad, la paz sea con él, la luz se le derrama por todos sitios. Porque el Corán es un latir, un desenvolvimiento.

Este desanudamiento gradual es comparable al deshielo que produce el sol de la primavera. La condición del agua congelada es su fijeza, su incapacidad para discurrir y hacer rebrotar a la tierra muerta. El calor va fundiendo el hielo suavemente hasta que el agua comienza a fluir, alimentando desde ese momento a todo lo que impregna. El agua de la Revelación procede de un corazón que ha sido purificado mediante el hielo de la memoria primordial, reconducido a su pureza original (*fitrah*) mediante una materia que en sus cristales refleja las estructuras de toda la creación.

Cuando la tierra seca se empapa de agua comprende la Realidad porque está conociendo aquello que le falta para ser completa. Comprender es sentir, integrar, empatizar, compasionarse, disolverse. La tierra y el agua se necesitan mutuamente y ambas necesitan de la luz para reconocerse y encontrarse. De la misma manera, el ser humano necesita de la Revelación para comprender, para hacerse capaz de la vida, para resucitar en la Realidad Única y así poder subsistir como jalifa, como un ser humano consciente y responsable. El Corán sacude las conciencias y hace revivir los significados. La recitación provoca en el ser humano la conciencia de un discurrir que es como el agua vivificante. El mundo es sólo signo, señal, teofanía.

El Corán hace ver y oír la creación de la mejor manera, de la única manera posible. Es el intelecto (*aql*) el que se siente conmovido. Es la comprensión la que se abre. La recitación ilumina los velos que tejen la tiniebla interior, el velo del *shirk*,

y restituye la conciencia integral. La tierra seca siente el fluir del agua. La vida brota en todos los rincones. Las alabanzas son para Dios. El retorno a la luz se hace posible una vez más, como un despliegue, como una apertura o *Fatiha*.

La recitación afecta al ser humano propiciándole la conciencia, la vida del corazón, y para eso le hace Dios oír este Corán tan bien guardado, para que su corazón se conmueva. Muhámmad, la paz sea con él, está siendo inspirado, la Revelación le acontece a través de un ángel de incomparable belleza y poder. Gabriel (*Yibril*) es el ángel de la Revelación, el guía luminoso que testifica la Luz que lo está creando, que conduce a un ser humano que no se ha extraviado, que no se engaña a sí mismo ni habla por capricho.

Así el profeta contempla la Revelación con la mirada del corazón. No mintió en lo que vio: lo vio y lo transmitió impecablemente, sin mentira, sin ocultación, sin añadir ni quitar, sin exagerar ni disminuir. Ese es el mensaje maravilloso y equilibrado que nos trae Muhámmad, el Corán Generoso (*Qur'an al Karim*), la posibilidad de vivir en el mundo con una conciencia acrecentada y con sentido. Por eso el musulmán considera el Corán como un milagro, porque el Corán le proporciona las líneas maestras que trazan su *din*, su forma de vivir.

El Corán reconoce el carácter divino de los libros revelados: La Torah (*At-Tawrat*) de Moisés, el Evangelio (*al-Inyil*) auténtico de Jesús, los Salmos (*Az-Zabur*) de David y las Hojas (*Suhuh*) de Abraham. Actualmente no queda ninguno de estos libros en su versión original, sólo el Corán pervive inalterado.

Ángeles y genios

El Corán expresa frecuentemente ámbitos “*que están fuera del alcance de la percepción humana*”, dimensiones y realidades invisibles (*al-gaib*). Además nos dice que Dios es “*Señor de los mundos*” (*rabbil-aalamin*). No habla sólo del mundo que podemos percibir sino que abre la puerta a otros ámbitos de experiencia, a diferentes expresiones y formas de vida.

El musulmán tiene en cuenta también, además de sus percepciones, recuerdos y razonamientos, a estas otras realidades invisibles, ocultas. No puede ver a los seres espirituales, ni a los ángeles ni a los genios, pero su existencia y sus acciones se entremezclan con su vida cotidiana, como parte de una experiencia unitaria y armónica:

“Y no hemos dispuesto que velen sobre el fuego sino poderes angélicos; y no hemos hecho de su número sino una prueba para los que se empeñan en negar la verdad --para que aquellos a quienes se dio la revelación con anterioridad se convenzan; y los que han llegado a creer se afirmen aún más en su fe; y para que aquellos a quienes se dio la revelación con anterioridad y los que creen se vean libres de toda duda; y para que aquellos en cuyos corazones hay enfermedad y los que niegan rotundamente la verdad lleguen a preguntar: “¿Qué quiere Dios dar a entender con esta parábola?” Así extravía Dios a quien quiere y guía a quien quiere ser guiado. Y nadie conoce las fuerzas de tu Sustentador sino Él: y todo esto no es sino un recordatorio para los seres humanos.”

CORÁN SURA 74, EL ARROPADO, AYA 31)

El ser humano puede llegar a un conocimiento discriminado del bien y del mal y elevarse a grandes cimas espirituales, mediante esas fuerzas que aparecen descritas en el Corán como “*seres angélicos*” (*malak*). El abandono o la perversión de esas facultades espirituales implican una degradación de la condición humana hacia el pecado, la ignorancia y el sufrimiento. Por eso se dice de estos seres angélicos que son “*los señores del fuego*” o “*los que cuidan del fuego*”. Es un ángel quien trae a Muhámmad la Revelación y un ángel quien advierte a Lot. Son los ángeles quienes acompañan a los seres humanos en su peregrinar espiritual, anotando sus acciones y preguntando al alma sobre su experiencia en el mundo. En un hadiz de Aisha se transmitió que dijo el Mensajero de Dios, Él le bendiga y le dé paz:

“Los ángeles han sido creados de luz; los genios de una mezcla de fuego; y Adam de lo que se os ha descrito (es decir, de barro).”

LO RELATÓ MUSLIM. (RIYYAD AS SALIHIN. CAP. 364:
39. 1848)

Los ángeles de luz que Dios crea son seres o energías sutiles, dotados de razón y de libertad, pero en su decreto está el obedecerLe y adorarLe continuamente. Son musulmanes piadosos y santos a los que Dios ha preservado del mal. Aunque tienen algunas características comunes con los genios y los seres humanos, los ángeles cumplen las órdenes divinas sin incurrir jamás en desobediencia, no comen ni beben, no se fatigan, no se casan ni se reproducen pues no tienen alteridad sexual. Se estructuran en grados y jerarquías diversas. De la

misma manera que los seres humanos *pueden* hacerlo, los ángeles creen en Dios sin asociarle nada, pero la limosna y el ayuno no les afectan, ya que estos pilares son sólo obligatorios para los humanos y para los genios.

El primero de todos los ángeles es Gabriel (*Yibril*) quien transmite la Revelación a los profetas. Se le llama en ocasiones Espíritu Santo (*Ruh al Quddús*) por su cercanía con Dios. Cada ángel está encargado de una tarea específica, así Miguel (*Mikail*) se encarga de la lluvia y de la vegetación, Rafael (*Israfil*) será el encargado de tocar la trompa que anuncia el Día del Juicio. Azrail es el ángel de la muerte, que recoge el alma de quienes han abandonado este mundo. Harut y Marut son ángeles que enseñan la magia a los seres humanos. Munkar y Nakir preguntan al alma en la tumba. Ridwán es el guardián del jardín, etc. Los ángeles se muestran a algunos seres humanos distinguidos por Dios, a los profetas y a los santos, bajo la apariencia de un joven adolescente asexual.

También aparecen descritas en el Corán otras manifestaciones de estas energías invisibles bajo la denominación de genios (*yinn*). Su traducción sería algo así como *“aquellos que está oculto al ser humano”*. Son eventos o fuerzas que, aún sin ser percibidas por éste, tienen, no obstante, una realidad objetiva. Son seres espirituales que, precisamente por su inmaterialidad, escapan a la percepción sensorial. Sobre la naturaleza de estas fuerzas, en relación a la naturaleza humana, encontramos en el Corán algunas indicaciones:

“Y, ciertamente, hemos creado al hombre de arcilla sonora, de cieno oscuro transmutado, mientras que a los seres

invisibles los habíamos creado, antes de eso, del fuego de los vientos abrasadores.”

CORÁN, SURA 15, AL HICHR, AYAT 26, 27

A veces el Corán se refiere a los ángeles y genios en términos parecidos a los que usa para describir a los seres humanos. En cualquier caso, el musulmán tiene en cuenta su existencia y función en la vida cotidiana:

“Quien sea enemigo de Dios, de Sus ángeles y de Sus emisarios, incluidos Gabriel y Miguel, debe saber que, ciertamente, Dios es enemigo de todos los que niegan la verdad.”

CORÁN, SURA 2 LA VACA, AYA 98

De igual manera que el padre de los seres humanos es Adán, el de los genios es Iblīs. Según el Corán, Iblīs no es fundamentalmente un ángel caído, tal y como aparece en la tradición judeocristiana, sino un genio soberbio que se rebela contra la orden divina:

“Y recuerda que cuando dijimos a los ángeles: ‘Postraos ante Adán,’ se postraron todos, excepto Iblīs: él era uno de esos seres invisibles, pero se rebeló contra la orden de su Sustentador. ¿Vais, pues, a tomarle a él y a sus secuaces por señores vuestros en vez de a Mí, cuando son enemigos vuestros? ¡Mal canje hacen los malhechores!”

CORÁN, SURA 18, AYA 50

La relación paradigmática entre el ser humano y las fuerzas invisibles aparece expresada en el Corán en los pasajes en que

se refiere al profeta Salomón (Suleimán), la paz sea con él. La experiencia espiritual de este profeta, la sabiduría (*háqiqa*) que recibe de Dios le hace comprender el significado de toda la creación, no sólo la lengua de los pájaros sino también el lenguaje de los seres invisibles, de los ángeles y de los genios. Esta conciencia es, además, la expresión de la soberanía humana, del jalicato, de la preeminencia que Dios da al ser humano entre todas Sus criaturas, entre todos Sus mundos. Así nos dice:

"Y un día fueron reunidos ante Suleimán sus ejércitos de genios, hombres y pájaros; y luego fueron conducidos en columnas ordenadas, hasta que, cuando llegaron a un valle poblado de hormigas, una de ellas exclamó: '¡Oh hormigas! ¡Entrad en vuestras viviendas, no sea que Suleimán y sus ejércitos os aplasten sin darse cuenta!' Entonces Suleimán sonrió, regocijado por lo que ella había dicho, y dijo: '¡Oh Sustentador mío! ¡Inspira en mí un agradecimiento continuo por esas bendiciones Tuyoas con las que me has agraciado a mí y a mis padres, y para que obre rectamente en una forma que sea de Tu agrado; e inclúyeme, por Tu gracia, entre Tus siervos justos!'."

SURA 27, AN NAML, LAS HORMIGAS, AYAT 17-19

Suleimán, la paz sea con él, ejerce su jalicato sobre toda la creación: genios, hombres, pájaros y hormigas. Y aquí encontramos uno de los aspectos más profundos de la creencia y la conciencia islámicas ya que en este pasaje el Corán nos sitúa ante el reconocimiento de todos los mundos sin excepción, incluido el mundo de las realidades invisibles.

Son precisamente esta soberanía (*jilafa*) y esta sabiduría (*háqiqa*) las que, caminando juntas, sitúan al ser humano en la confluencia de todos los mundos y le dan la comprensión, allí donde lo visible está expresando lo oculto, en el lugar donde, además de los seres visibles y compactos, puede intuir o percibir las energías sutiles que le atraviesan y constituyen. Esta perspicacia o iluminación que trasciende el mero conocimiento racional y causal surge en la conciencia de que no son las cosas las que se producen unas a otras sino que es Dios el Único Productor y Sustentador de todo lo creado, la Única Causa o Razón de todo lo que ve y de todo aquello que, habitualmente, permanece oculto a sus sentidos.

Genios, demonios y ángeles rodean al ser humano por todos sitios. Aunque normalmente no pueda verlos están junto a él, conviviendo con él. Los genios y los ángeles sirven al ser humano cuando éste vive en la conciencia de Dios (*taqua*), porque sólo entonces está en armonía consciente con toda la creación, sirviendo al propósito de Su Creador. Si abandona esa conciencia los genios se rebelan y las energías se interponen incluso hasta destruirle completamente. Los males, las enfermedades, los accidentes, todo ello son obra de estos genios que se rebelan cuando el ser humano se aleja o se duerme, porque a ellos les ha sido ordenado que sirvan sólo a sus jalicas. Si el ser humano no es jalicá es sólo un cuerpo sin vida, un alma sobre un trono de tierra.

Desde el lugar donde se asienta su soberanía el ser humano divisa la vastedad de los mundos creados y sustentados por Dios, la diversidad de Sus criaturas, el milagro gozoso de la Revelación, siente agradecimiento (*shukr*) a Dios y proclama Sus alabanzas.

Sentido de la creación

El sentido último de la creación aparece expresado en un hadiz *qudsí* en el que Dios dice:

“Yo era un tesoro escondido que quiso ser conocido y por eso creé la creación.”

Dios es el Señor del tiempo que se crea a Sí mismo para que exista el movimiento, la vida, y para hacer posible la vida consciente. La conciencia del ser humano, reflejo o préstamo (*áman*) de la Omnisciencia Divina, es el receptáculo que hace posible cualquier conocimiento. El ser humano sólo necesita del tiempo y de la diferencia para saber, para conocer lo Real. Y lo Real, Dios, crea la diferencia, la multiplicidad, porque Él quiere, y lo que está creando es la vida de las criaturas, una vida que es polaridad y tensión. El ser humano está siendo creado en el vacío, en la nada, con sensorialidad y en tensión (*kábad*), con experiencias de forma, color y sonido, tacto, gusto y olor, con la facultad de reflejar interiormente todos los mundos, con la facultad de imaginarlos y de recordarlos.

Y existe esta conciencia porque el ser humano aceptó el ofrecimiento divino de la libertad y la discriminación, la posibilidad de la reflexión (*fikr*) y el recuerdo de Dios (*dikr*):

“Ofrecimos el compromiso (ámana) de la razón y la voluntad a los cielos, a la tierra y a las montañas: pero rehusaron cargar con él por temor. No obstante, el hombre lo aceptó, pues, ha sido siempre propenso a ser sumamente malvado, sumamente necio.”

CORÁN, SURA 33, AYA 72

El discernimiento y la voluntad son una *ámana*, un depósito, un préstamo que Dios hace al ser humano y que compromete a cada uno según su capacidad. Esta *ámana* o compromiso construye una visión del mundo y abre la condición humana hacia la incertidumbre y la libertad. En un mundo rebotante de signos, la razón permite comprender, abarcar, medir, discernir, crear sentido, pero al mismo tiempo es un tupido velo que compromete al ser humano procurándole a cambio una identidad. El ser humano es aquello que piensa, aquello que ve, comprende y ama.

Cuando el ser humano se da cuenta de que jamás podrá comprender ni abarcar la Realidad mediante su sola razón, cuando siente y reconoce la inmensidad del Océano y se ve nadando en Él, esa razón recobra entonces su más cabal sentido y su dimensión más trascendente. Dios, al crear al ser humano está creando una visión y un mundo capaces de reflejarlo todo, de reflejarLe a Él. Dios es el Señor de la Creación, el Señor de los mundos que ama a esos mundos y a Sus criaturas, que ama especialmente al ser humano y le hace vivir como una conciencia Suya, que Él va modelando y haciendo emerger a la existencia, para ser conocido, para que el tesoro oculto salga a la luz.

El ser humano no sabía que ese compromiso o *ámana* con que Dios corona su creación, esa fuente generadora de mundos y creadora de visión, es también uno de los velos más tupidos. La *ámana* implica asimismo la experiencia de la soledad y un conocimiento que sólo puede obtenerse en la aniquilación o extinción en lo real (*fanah*). Ninguna otra criatura ha querido esta *ámana*, porque es una responsabilidad que ninguna criatura puede soportar completamente, un

peso ante el que se derrumban y aniquilan los mundos, las montañas y las visiones.

De las formas de la conciencia que Dios da al ser humano, la razón y la voluntad implican un compromiso, un trato consciente, pero Dios nada menciona en estos *ayat* de esa otra forma de la conciencia humana que vive, como memoria, en el recuerdo. La arrogancia y la pretensión de ser desaparecen cuando el corazón se vuelve a su principio.

La memoria es el rincón donde el ser humano reconoce su muerte y desde donde resucita a la Realidad. Las montañas y los cielos tienen otra manera de recordar, pero la memoria le pertenece al ser humano por derecho, pues es aquello por lo que rinde cuentas a la Realidad. Memoria es conciencia que sobrevive a la aniquilación. No puede haber recuerdo sin conciencia y, haga lo que haga, el ser humano sólo puede vivir en el recuerdo, en la huella, incapaz de atrapar el instante, de ver a Su Creador.

Dios reclama Su préstamo, Su *ámana* y así conoce a Su criatura. Conoce hasta el más recóndito rincón de su mente. Es esa la *ámana* en la que aparecen escritas las acciones humanas, una *ámana* que en manos de su Dueño y Señor, no es sino memoria completa e imborrable. Así comprende el ser humano que su razón y su voluntad son sólo un préstamo, una forma transitoria de su conciencia, y se da cuenta de que ese préstamo que devuelve contiene todo su ser en el mundo, el registro de todos sus actos. Así comprende que sólo es un recuerdo de Dios, una nostalgia Suya, una huella.

Las montañas no quisieron la *ámana* porque la *ámana* implica, sobre todo, descorrer un velo y adquirir un compromiso, una carga. Tener la *ámana* implica necesariamente

asumir la responsabilidad (*ajlaq*) que se deriva de la conciencia. Ese *ajlaq* es la condición del jelifato y el cimiento de la fe (*imán*). El *ajlaq* es una mirada consciente y compasiva que surge de lo profundo del corazón humano sano. La palabra *imán* (que se traduce normalmente por fe aunque no coincida exactamente con su significado) viene de *ámana*.

El *imán* es la forma de la conciencia humana en estado puro y natural (*fitrah*). Es la convicción humana en la Realidad, la experiencia del poder y la sabiduría de lo Real, el conocimiento de la naturaleza humana y de la relación que existe entre todas las cosas creadas. El *imán* lleva al ser humano a ser consciente de su propia condición y esto le ayuda a ser consciente de Dios, le acerca a ese Señor Inabarcable que le dice:

“Si hubiéramos hecho descender este Corán sobre una montaña, la verías en verdad humillarse y hacerse pedazos por temor a Allah. Y planteamos todas estas parábolas a los hombres para que puedan aprender a reflexionar.”

CORÁN, SURA 59, AYA 21

Ningún universo puede abarcar a Dios. Sólo el corazón humano puede contenerLe. Al Bujari nos transmite que, antes de recibir el Corán, el profeta Muhámmad, la paz sea con él, hablaba de *“visiones verdaderas que eran como el despuntar de la luz del alba”*. Cuando desciende la Revelación el profeta vive una experiencia de aniquilación total en Dios (*fanah fillah*). Sus visiones se desmoronan y más tarde, cuando sale de aquel estado —según narra la sira de Ibn Ishak— el profeta Muhámmad dice:

“Fue como si las palabras hubieran sido escritas en mi corazón.”

La experiencia de la revelación y la forja del *imán* son consecuencia de esta *ámana*, del préstamo de conciencia y de visión que Dios hace a los seres humanos sin el cual éstos nada podrían conocer. Y si el corazón humano puede contenerLe, los corazones son entonces el lugar donde Dios se aposenta, el trono desde donde Dios le habla a Su creación.

Concepción del ser humano: cuerpo, alma y espíritu

El propósito de la creación de Dios es la automanifestación, el autodesvelamiento, y para ello Dios crea al hombre con la facultad de conocer y desvelar. Por lo tanto el sentido último de la vida humana no es otro que el conocimiento de lo Real, de Dios. Pero el ser humano no puede conocer a Dios, sólo puede contenerLe mediante Su recuerdo. El recuerdo de Dios (*dikr Allah*) es adoración. La creación entera es un acto de adoración, pero ¿Cómo crea Dios a ese ser humano capaz de reflejarLe y así adorarLe?

“Y, ciertamente, hemos creado al hombre de arcilla sonora, de cieno oscuro transmutado, mientras que a los seres invisibles los habíamos creado, mucho antes de eso, del fuego de los vientos abrasadores.”

SURA 15. AL HICHR, AYAT 26, 27

La arcilla es un conglomerado de sustancias que existen en la tierra. Nuestros cuerpos están hechos realmente de un

cieno oscuro, de la mezcla de sustancias orgánicas e inorgánicas en un medio húmedo y acuoso. De esa pasta primigenia y caótica, de ese fango oscuro, Dios sedimenta una arcilla, le va dando forma y la va cociendo hasta que produce una articulación, un chasquido, la vibración o el eco de un nombre. El molde humano es una recopilación de todas las sustancias y elementos que componen los universos. Un ser creado sólo de fuego o sólo de agua no puede contener ni reflejar la diversidad de lo creado. Por eso, el molde del jalifa ha sido hecho de un fango que contiene todos esos elementos constituyentes de los mundos creados por Dios y ha pasado por todos los estados de la materia.

La naturaleza humana es compuesta, mestiza, reúne aspectos corporales, materiales y sensibles, y otros inmateriales o espirituales. El cuerpo humano pertenece al dominio material y está sujeto a sus leyes. Es de naturaleza animal y, por lo tanto, tiene nacimiento, desarrollo, reproducción y muerte. El cuerpo humano es de tal complejidad y diversidad que es capaz de reflejar todo el universo, es un microcosmos que refleja el macrocosmos. Las diversas funciones vitales expresan los movimientos cósmicos. Todos los elementos constituyentes del universo se hallan presentes en el cuerpo humano.

Este reflejo material y funcional de la creación global en su cuerpo abre al ser humano a la comprensión y disfrute de todo lo creado, pues ese soporte mestizo le permite recibir impresiones de todas las naturalezas y compartir experiencias muy diversas. Ese soporte es la sensibilidad. La naturaleza animal del cuerpo humano aparece expresada en su necesidad: hambre, sed, deseo sexual, etc. Pero a diferencia de los animales, el ser humano está dotado de alma (*nafs*), de

conciencia individual y de emociones. En la medida en que el cuerpo es vivido desde el alma, el ser humano está más o menos vivo en su humanidad.

El alma es una sustancia espiritual, creada por Dios previamente al cuerpo, pero la ciencia de la unicidad (*‘ilm at-tawhid*) lleva al musulmán a comprender los vínculos que existen entre aquellas cosas u acciones que aparecen separadas. La vida del alma humana en este mundo está indeleblemente asociada a la vida del cuerpo pues cuerpo y alma son expresiones distintas de una misma creación. No tiene el musulmán la idea encarnacionista de un alma que se deposita en un cuerpo, como si entrara en él y lo habitara. Más bien alma y cuerpo son expresiones diferenciadas de un mismo hecho creador. El alma humana es sensible al frío y al calor, es decir, sufre los avatares del cuerpo porque es cuerpo también. Y el cuerpo sufre los vaivenes de la personalidad y del carácter, porque también es alma.

En la creación del ser humano como jalifa terrenal (*jalifa al ard*) está implícita la capacidad de reconocer la diversidad y la vastedad de la creación:

“Y enseñó a Adam los nombres de todas las cosas; luego se las mostró a los ángeles y les dijo: ‘Decidme los nombres de estas cosas, si es verdad lo que decís.’ Dijeron: ‘¡Gloria a Ti! No tenemos más conocimiento que el que Tu nos has impartido. Ciertamente, sólo Tú eres omnisciente, sabio.’”

CORÁN, SURA 2, LA VACA, AYA 31

Adam es la naturaleza mestiza del ser humano, compuesta, hecha de materiales y capacidades diversas, y también su

naturaleza abarcante y abierta, capaz de conocer los nombres de las cosas, de reflejar conceptualmente el mundo. El ser humano es la única criatura capaz de reflejar y comprender la división, la diferenciación, el movimiento de la creación, que va de la nada al ser y del ser a la nada incesantemente, sin pausa. Durante el día puede recordar la oscuridad, y en la noche recuerda la luz del día.

Durante toda la vida terrenal de un ser humano su alma está presente y su cuerpo está presente. Cuerpo y alma conforman una unidad indisoluble en esta vida, aún en una dinámica de oposiciones y contradicciones incesantes. Se separarán con la muerte para volver de nuevo a ser reintegrados en la resurrección.

El alma anima en cierta manera la vida corporal y le da sentido. Es el alma la que interpreta las percepciones y sensaciones corporales, pero lo hace asentada en un trono material, en un aparato motor, en un cerebro, en un sistema nervioso. Hay aspectos del alma que comprenden las percepciones sensoriales, la vista, el oído, etc., y otros que tienen que ver con los sentimientos y sus expresiones, como el júbilo o la tristeza.

En este sentido el islam implica una visión de la naturaleza humana que no es dualista ni encarnacionista. Aún considerando cuerpo y alma como aspectos diferentes de dicha naturaleza, su conjunción terrenal es indisociable de la idea unitaria del *tawhid*.

El alma (*nafs*) es algo constitutivo y propio de la naturaleza humana que tiene que ver también con la *ámana*, en tanto que implica a la razón y a la voluntad, con el préstamo de conciencia que Dios hace al ser humano. Por ello, en último lugar, tenemos un tercer nivel constitutivo. Además de cue-

rpo y alma el ser humano tiene espíritu (*ruh*). Este *ruh* es la dimensión divina, el regalo de la conciencia trascendental, la capacidad de razonar y comprender lo Real, y se expresa en las virtudes más elevadas: la generosidad, la templanza, el equilibrio, la conciencia de Dios.

Cuerpo, alma y espíritu, aún siendo expresiones diferenciadas, aún implicando ámbitos distintos, se solapan entre sí, de manera que a menudo es difícil advertir los límites y espacios de cada uno de ellos. El mundo de lo sensible aparece expresado en el cuerpo y el mundo de lo inteligible en el espíritu, pero es el alma la que se sitúa en la confluencia de ambos, como en un espacio intermedio. El alma, al mismo tiempo, siente y reflexiona, vive una existencia corporal e intelectual, es la mediadora de esa conjunción creadora. Por esta razón Dios preguntará a las almas, porque en ellas están tanto las acciones como los pensamientos e intenciones.

El mundo de las almas es el lugar de encuentro (*barzaj*) entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre los seres humanos y los seres luminosos, entre las sensaciones corporales y las visiones más profundas de la imaginación creadora, entre el cielo y la tierra, entre Dios y Su creación. Este mundo intermedio ha sido descrito ampliamente por los místicos musulmanes de todos los tiempos. Es el mundo imaginal (*alam al mizal*) y es el órgano donde se produce tanto la teofanía (*tayali*), la experiencia extática de las visiones trascendentes, como la vida de la voluntad y del recuerdo.

Muerte, juicio y resurrección

Con la muerte, el alma se libera de su condición corporal. Sólo existe Dios y de Dios son los cielos y la tierra y lo que

entre ellos hay. La conciencia, la Realidad, Dios, es lo Único que existe. El préstamo de conciencia que Dios hizo al hombre vuelve a Su dueño. Sólo quedan los registros de las acciones, la memoria, el recuerdo imborrable de Su creación. Ésta, en todas sus manifestaciones, no hace sino expresar lo cíclico, lo recurrente. Nacimiento, muerte y resurrección. El carácter transitorio y efímero de lo creado alcanza a todos y a todo. Esta transitoriedad anuncia otras vidas, otros estados. Nada, ni siquiera la muerte, puede perdurar. El ser humano, como parte de esa creación está abocado a esos cambios, a esas transiciones existenciales:

“Y; Oh hombre! si aún dudas de la resurrección, considera esto: puedes ver la tierra reseca y muerta, mas cuando hacemos caer agua sobre ella, enseguida rebulle y se hincha, y hace brotar toda clase de hermosas plantas. Así es, porque sólo Dios es la Suprema Verdad, y porque sólo Él da vida a los muertos, y porque Él tiene el poder para disponer cualquier cosa. Y que la Última Hora ha de llegar, sin duda, y que Dios en verdad resucitará a los que están en las tumbas.”

CORÁN, SURA 22, AYAT 5-7

La vida del musulmán en el mundo (*dunia*) es una preparación para la vida futura (*ájira*). Las acciones humanas en la tierra son la base de la condición espiritual que le permitirá disfrutar o padecer otra existencia:

“Esta escritura divina, sin lugar a duda, es una guía para quienes son conscientes de Dios, que creen en lo que está fuera del alcance de la percepción humana, son constan-

tes en la oración, y de lo que les proveemos como sustento gastan en los demás; y que creen en lo que ha descendido sobre ti y en lo que se hizo descender antes de ti: ¡porque ellos son los que, en su interior, tienen certeza de la Otra Vida! ¡Ellos son los que siguen la guía de su Señor; y ellos, precisamente, son los que conseguirán la felicidad!”

CORÁN, SURA 2, LA VACA, AYAT 2-5

Según una tradición contenida en los dichos del profeta (*hadiz*), el fin de los tiempos llegará tras la aparición de una serie de signos o señales: La venida del falso Mesías (*dayyal*), la vuelta de Jesús hijo de María, la salida del sol por poniente, etc. Israfil tocará la cuerna y su sonido fulminará a las criaturas. El ángel tocará por segunda vez y serán resucitadas. Los ángeles llevarán a las gentes, humanos y genios, a comparecer en el Juicio de las almas. En el Día del Juicio Dios decidirá el destino de cada uno en la *ájira*, en la etapa vital que se abre a partir de ese momento: unos al jardín y otros al fuego, según las acciones y, sobre todo, según las intenciones que llegaron a prevalecer en la vida terrenal. Sólo los creyentes alcanzarán el Paraíso:

“Ciertamente, el Día de la Distinción entre la verdad y la falsedad es un plazo fijado para todos ellos: el Día en que ningún amigo servirá de nada a su amigo, y nadie será auxiliado, salvo aquellos a los que Dios haya concedido Su gracia y misericordia: pues, realmente, sólo Él es todopoderoso, dispensador de gracia.

CORÁN, SURA 44, AYAT 40-42

Los creyentes sinceros, aquellos que han sido regalados con la Gracia Divina, tras un breve y fácil juicio, cruzarán el puente (*sirat*) y entrarán en el Jardín (*Yanna*). Todas aquellas almas cuyas buenas acciones pesen más en la balanza del Juicio, encontrarán la felicidad. Dios es el Perdonador (*Gaffur*) y perdona todas las faltas excepto el *shirk*, el adorar a otro que Él:

“En verdad, Dios no perdona que se atribuya divinidad a otros junto con Él, si bien perdona lo que es más leve a quien Él quiere: pues quienes atribuyen divinidad a otros junto con Dios se han perdido en un lejano extravío.”

CORÁN, SURA 4, AYAT 116

Algunos de los creyentes que desobedecieron a Dios y Le olvidaron serán perdonados y entrarán en el Jardín sin recibir ningún castigo, mientras que otros sólo lograrán el Paraíso tras una purgación severa en el Fuego. En cuanto a los no creyentes, sus buenas obras no pesarán en la balanza pues sólo cuenta el bien que es fruto de la conciencia y, sobre todo, de la intención. Intentarán sin éxito cruzar el puente (*sirat*) pero caerán en el abismo del Fuego. La conciencia de Dios (*taqua*) es la mejor de las provisiones para ese viaje, la mejor garantía de alcanzar una vida más elevada:

“Verdaderamente, quienes son conscientes de Allah se hallarán, en la la Otra Vida, en medio de jardines y fuentes, habiendo sido recibidos con el saludo, ‘¡Entrad aquí en paz, seguros!’ Y para entonces habremos eliminado todos los pensamientos y sentimientos impropios que pudiera

haber en sus pechos, y descansarán como hermanos, unos enfrente de otros, recostados sobre lechos de felicidad. No se verán aquejados allí de desasosiego alguno, ni tendrán jamás que renunciar a ese estado de dicha. Informa a Mis siervos de que Yo —sólo Yo— soy realmente indulgente, el verdadero dispensador de gracia; pero que el castigo que habré de imponer a los pecadores será ciertamente un castigo muy doloroso.”

SURA 15. AL HICHR, AYATS 45-50

La liberación de los velos del mundo y de las palabras, la liberación de sí mismo conduce al ser humano a la conciencia de Dios (*taqua*). Esa conciencia le devuelve al Jardín de la Presencia, del que un día Adam, la paz sea con él, fue extrañado por el lenguaje y el pensamiento.

Dios dice al ser humano que, siguiendo Su guía, templando su corazón con Su Revelación, alcanzará una vida de plenitud y de dicha permanentes. No le dice que desaparecerá en Él, no le dice que su destino sea la aniquilación sino todo lo contrario. Seguirá viviendo, estarán unos seres humanos enfrente de otros pero no enfrentados. Seguirá existiendo como criatura, pero como criatura consciente de su completa semejanza, de su pertenencia a una especie única creada en la Realidad Única. Dios le habla al ser humano, un ser extraño y extrañado, prometiéndole una creación verdadera. Sólo Él es Indulgente, Dispensador de Gracia, de Perdón (*magfira*), sólo Él responde al arrepentimiento (*tauba*) y le rescata del olvido (*nisyán*). Él es Al Gaffur, Él es At Tawwab.

Capítulo 3

MUHÁMMAD, PROFETA DE DIOS (*SIRA*)

LINAJE ESPIRITUAL Y CULTURAL. LA SOCIEDAD ÁRABE EN TIEMPOS DE MUHÁMMAD: MECA Y EL QURAISH. LA EXPERIENCIA DE LA REVELACIÓN Y EL VIAJE NOCTURNO (*MI'RAY*). LA HÉGIRA. EL PARADIGMA DE LA SOCIEDAD ISLÁMICA: MEDINA AL MUNAWARA. DESCRIPCIÓN DE MUHÁMMAD: EL HADIZ Y LA SUNNAH.



Linaje espiritual y cultural

“Ciertamente Dios y sus Ángeles bendicen al Profeta. ¡Oh vosotros que creéis, invocad bendiciones sobre él y dadle saludos de Paz!”

CORÁN: 33, 56

Como dijimos al principio de este ensayo, el origen del *din* islámico se remonta hasta el profeta Ibrahim, la paz sea con él, quien adoraba al Dios Único sin rendir adoración a ninguna otra cosa. Así pudimos afirmar que el islam es la forma de vida revelada a través de los profetas y enviados desde los primeros tiempos históricos. Ibrahim tuvo dos hijos, Ismail

e Isaac. La madre de Ismail era una esclava egipcia llamada Hayyar (la Agar bíblica). Los celos de Sarai, la primera mujer de Ibrahim, llevaron a éste a tomar la decisión de enviar a Ismail y a su madre en dirección al sur, hacia la Península Arábiga. En medio del desierto, a punto de sucumbir a la sed, son auxiliados por un ángel de Dios, el cual hace brotar la fuente de Zam Zam bajo sus pies, en medio del pedregal.

El Corán nos cuenta cómo, más tarde, Dios mandó a Ibrahim que construyera un santuario con una forma determinada, justamente al lado de aquella fuente de Zam Zam. Este santuario es la Kaaba, forma que Dios señala al ser humano como punto de referencia en el espacio y en el tiempo: Un cubo vacío cuyas esquinas señalan las direcciones cardinales del espacio.

La religión primordial, el islam, se define en numerosos pasajes como *“la religión de Ibrahim”* Sin embargo la cadena profética (*silsila*) se inicia mucho antes, con el primer ser humano. El Corán nos muestra los eslabones de esa cadena que se va engarzando hasta cerrarse sobre sí misma:

“Ciertamente, te hemos inspirado, Oh Profeta, como inspiramos a Nuh y ados los profetas después de él; e inspiramos a Ibrahim, a Ismail, a Ishak, a Jaqub y a sus descendientes, incluyendo a Isa, Yub, Yunús, Harún y Suleymán; y dimos a Daud un libro de sabiduría divina; e inspiramos a otros enviados que ya te hemos mencionado; así como a enviados que no te hemos mencionado; y Allah habló a Musa directamente: hemos comisionado a todos estos enviados como anunciadores de buenas nuevas y como advertidores, para que la gente

no tenga excusa ante Allah después de la venida de ellos: y Allah es en verdad poderoso, sabio.”

CORÁN, SURAT AN NISA, AYAT 163-165

Ese linaje único (*silsila*) de todos los profetas es depositario de una transmisión espiritual que despierta en los seres humanos capaces de oír su mensaje, gradual y reiteradamente, cada vez de una forma distinta. Este mensaje da sentido al pensamiento y a la palabra, porque reconduce al ser humano desde los nombres de las cosas hasta las cualidades divinas y así, ayudándole a conocer la Realidad, le hace ser consciente de los fines. Es éste el linaje de los adoradores sinceros, el que procura en el ser humano la certeza (*yaquín*), el vínculo que Dios suscita en la humanidad para que no desaparezca Su Recuerdo.

A lo largo de toda la recitación coránica nos encontramos con esta extensa cadena de transmisión espiritual en la que, además de los mencionados anteriormente, se articulan también Du-l-kifl, Du-l-Qarnain (tal vez Alejandro Magno), Elías y Eliseo, Hud, Idris, Jidri, Yusuf (José), Yahia (Juan), Lut (Lot), Saleh, Samuel, Shuayb y Zaqariyya (Zacarías) e Isa (Jesús)..., la paz sea con todos ellos.

Tanto estos como aquellos otros que Dios no ha nombrado en el Corán, han sido encargados de transmitir, cada uno en su tiempo y en su lengua, diversas expresiones de un mismo mensaje, porque Dios quiere que todos los seres humanos, de todos los pueblos y culturas, tengan la posibilidad de vivir aquello para lo cual están siendo creados, es decir, para ser jalifas Suyos en todos los mundos, criaturas conscientes. Por eso también Dios, Alabado Sea, nos asegura:

“Y, ciertamente, la esencia de esta revelación se encuentra también en verdad en los libros antiguos de sabiduría.”

CORÁN, SURA 26, ASH-SHUAARA, LOS POETAS, AYA 196

Con lo que aparece como evidente y clara la universalidad y la diversidad de la Revelación. Ésta entonces no es sino la expresión divina de la Creación, su símbolo expresivo. Esta Revelación contiene las señales que procuran al ser humano el conocimiento del *din* del islam, una forma de vida que se aprende con el corazón y que se va tejiendo en la mirada y en las palabras.

La Realidad Única se muestra al ser humano por partes, por *suras*, por rincones. La revelación implica vida, contacto, desenvolvimiento. El ser humano no puede abarcar toda la realidad con su mirada porque la condición de su visión es un claroscuro. Hay un ojo que ve, un dentro y un fuera, un discurso que se desenvuelve entre luces y sombras. El Corán exhorta constantemente a reflexionar sobre ese claroscuro, sobre ese latir compasionado.

La sociedad árabe en tiempos de Muhámmad: Meca y el Quraish

Meca había sido lugar de peregrinación desde los tiempos de Ibrahim, la paz sea con él. Ibrahim murió y fue enterrado en Jalil (Hebrón) pueblo cuyo nombre recuerda su condición de *“Amigo íntimo de Dios”*. Los descendientes de su hijo Isaac (*Ishak*) también peregrinaban a la Kaaba como un lugar de adoración erigido por su antepasado. Para ellos seguía siendo un lugar de oración a Dios. Con el correr de los siglos y la llegada de culturas diferentes, el santuario fue perdiendo

su condición de lugar de adoración del Dios Único para dar cabida a otras formas religiosas ajenas a la que practicaban los descendientes de Ibrahim, los unitarios (*hunafa*). En ese proceso sincrético los judíos dejaron de peregrinar al lugar. Poco a poco se fueron sustituyendo las prácticas tradicionales de los unitarios hasta el punto de que la fuente de Zam Zam fue olvidada y acabó cegándose.

Una de las tribus árabes más poderosas descendientes de Ibrahim en los comienzos de la era común fue la de Quraish. Alrededor de cuatrocientos años después de Jesús, la paz sea con él, un hombre de esta tribu llamado Qusái se casó con una hija de Hulail, el jefe de la tribu de Juzaa. Al morir Hulail, Qusái gobernó Meca y se convirtió en el guardián de la Kaaba.

Tiempo después, la tribu de los yurhumíes, que había venido del Yemen, se apoderó del santuario e instituyó el pago de un impuesto a los peregrinos, un hecho que acabó enfrentándolos con otras tribus y que les llevó a ser expulsados de Meca. Mas tarde, la tribu de Juzaa, con más espíritu comercial que los yumhuríes, llevaron hasta la Kaaba todo un panteón compuesto con ídolos de diversas y numerosas tribus, como medio eficaz de atraer a un número mayor de peregrinos. Entre estos ídolos estaba Hubal, una deidad celeste oracular a la que se consultaba mediante el lanzamiento de flechas adivinatorias tras el sacrificio de ofrendas. El oráculo de Hubal fue una de las atracciones más poderosas que ofrecía Meca y dejaba a los administradores de la Kaaba enormes beneficios económicos. Su liturgia y su culto estaban perfectamente organizados y consensuados.

Qusai tuvo cuatro hijos, entre ellos estaban Abdu Manaf y Abdel Dahr. Éste último gobernó Meca por deseos de su padre,

aún siendo su hermano Abdu Manaf más capaz de ejercer el liderazgo. Después de él, Hashim, hijo de Abdu Manaf, fue elegido como guardián de la Kaaba. Hashim fue apoyado por una parte del Quraish, en tanto otra parte apoyaba a Abdel Dahr. Finalmente se dividieron entre dos clanes: el de Hashim sería conocido como los perfumados y el de los seguidores de Abdel Dahr como los confederados.

Ambas facciones estuvieron a punto de enfrentarse pero finalmente acordaron que los hijos de Abdu Manaf ejercerían el derecho de cobrar impuestos y proveer a los peregrinos de alimento y bebida, mientras que los hijos de Abd al-Dar conservarían las llaves del recinto sagrado de la Kaaba y otros derechos relacionados asumiendo que seguiría siendo la Casa de la Asamblea.

Hashim, uno de cuyos biznietos sería el profeta Muhámmad, trazó los itinerarios de las caravanas que salían de Meca, una durante el invierno hasta el Yemen y otra durante la tempo-rada estival a Siria y Palestina, una zona que formaba parte del Imperio Bizantino.

Su hijo Abdel Muttalib, durante una visión que tuvo junto a la Kaaba, recibió un mensaje angélico que le reveló el lugar donde se hallaba enterrada la fuente de Zam Zam y la descubrió de nuevo. El hijo de éste, Abdullah, se casó con Amina y de esta unión nació el profeta Muhámmad, la paz sea con él, en el año 569 después de Isa (Jesús).

Cuando Muhámmad estaba aún en el vientre de su madre murió su padre Abdullah. Su abuelo Abdel Muttalib se hizo cargo de él y lo envió, de acuerdo con Amina, para ser amamantado en el desierto por una mujer llamada Halima. En este período en el desierto tuvo lugar el episodio de la aper-

tura del pecho en el que los ángeles extrajeron un coágulo del corazón de Muhámmad y lo purificaron como preparación para recibir la Revelación.

Abdel Muttalib asumió la custodia completa de su nieto y era frecuente verlos juntos en Meca, cogidos de la mano, junto a la Kaaba, o en las asambleas de notables a las que asistía. El joven Muhámmad era un niño despierto e intuitivo, a quien los parientes pedían consejo para recuperar las cosas perdidas.

Dos años después de la muerte de su madre, cuando Muhámmad contaba ocho años de edad, murió su abuelo, no sin antes confiar la custodia de su nieto a Abu Talib, que era hermano uterino del padre del chico. Así se convirtió Muhámmad en uno más de los hijos de Abu Talib. La mujer de éste, Fátima, fue una madre para él. Muhámmad solía decir de ella que habría dejado pasar hambre a sus propios hijos antes que a él.

Muhámmad acompañaba a su tío Abu Talib en las expediciones comerciales de las caravanas. Entre los habitantes de esas regiones existía la creencia de la llegada inminente de un profeta, dado que confluían diversas tradiciones en ese sentido. En uno de esos viajes, un monje cristiano llamado Bahira descubrió en el joven Muhámmad las señales de la profecía.

A los veinticinco años, Muhámmad entró al servicio de una rica viuda llamada Jadiya, con quien se casó y con la que, a lo largo de diez años, tuvo seis hijos. Muhámmad trabajaba para mantener a su familia y no hacía uso de los bienes de su mujer, según la costumbre islámica que ha pervivido hasta nuestros días.

En este contexto nos encontramos, en el siglo séptimo de la era común, con un Muhámmad ya adulto, con una sociedad tradicional y unas formas de vivir que, aún teniendo claros antecedentes unitarios, estaban siendo olvidadas y tergiversadas para acabar componiendo una “*religión de los antepasados*”, un sistema sincrético de ritos y prácticas consensuadas entre los miembros de una determinada comunidad multicultural y multitribal.

La base central del mensaje unitario había quedado relegada a una minoría de seres humanos, entre los que se contaban los ascendientes de Muhámmad, que aún practicaban algunas de las formas de adoración abrahámicas, como el ayuno o la peregrinación a Meca. Estos *hunafa* o unitarios, como a sí mismos se llamaban, no querían tener nada que ver con la adoración de los ídolos, cuya presencia en Meca consideraban una profanación y una degradación.

En este contexto diverso y contradictorio surge la misión profética de Muhámmad, la paz sea con él, y la revelación progresiva del Corán. Muhámmad pertenecía a la tribu del Quraish, que era la encargada precisamente de conservar el santuario y atender a los peregrinos.

La experiencia de la Revelación y el Viaje Nocturno (*mi'raj*)

Muhámmad acostumbraba a retirarse a meditar y ayunar en una cueva de los alrededores de Meca. El Corán comienza a revelarse a Muhámmad, la paz sea con él, durante el ayuno, en el mes de Ramadán. El profeta ayuna como *hanif* en una gruta del *Yebel Nur*. Debajo se abre el Valle de Becca en cuyo centro se divisa el santuario de Ibrahim, la paz sea con él, la Kaaba. Dios se le revela entonces diciéndole:

“¡LEE en el nombre de tu Sustentador, que ha creado, ha creado al hombre de una célula embrionaria! ¡Lee –que tu Sustentador es el Más Generoso! Ha enseñado al hombre el uso de la pluma, enseñó al hombre lo que no sabía.”

CORÁN, SURA 96, AYAT 1-5

Muhámmad entendió, por iluminación repentina, que se le exhortaba a recibir y comprender el mensaje de Dios al ser humano. Muhámmad, la paz sea con él, está siendo inspirado, la Revelación le acontece, le sucede a través de un ángel de incomparable poder. Gabriel (Yibril) es el ángel de la Revelación, el guía luminoso que testifica la Luz que lo está creando, y que conduce a un ser humano que no se ha extraviado, ni se engaña a sí mismo ni habla por capricho. Muhámmad se abre a la Revelación, expone todo su ser, todo su yo (*nafs*), a los embates de la Realidad Única, a la conciencia trascendental que está surgiendo en su interior.

En ese tiempo, al profeta le gustaba visitar la Kaaba durante las horas nocturnas y una noche se echó a dormir junto a sus muros. El profeta narró más tarde cómo montó a Buraq, una jaca celeste y, con Gabriel a su lado señalando el camino, marcharon hacia el norte hasta que alcanzaron Jerusalén. Allí se encontraron con un grupo de profetas, Abraham, Moisés, Jesús y otros, la paz sea con ellos, los cuales se alinearon detrás de él en la oración (*salat*).

Como les había sucedido a otros profetas antes de él, Muhámmad fue sacado de este mundo y ascendido al Cielo. Desde la roca situada en la Mezquita Al Aqsa de Jerusalén montó de nuevo a Buraq, que emprendió su vuelo ascen-

dente (*mi'ray*) Guiado por el Ángel, ascendió más allá del espacio y del tiempo terrenales y de las formas corporales.

La cumbre de su ascenso fue el Azufaifo del Confín. Así se le llama en el Corán; y en uno de los comentarios más antiguos, basado en los dichos del Profeta, se dice:

“El Azufaifo está arraigado en el Trono, y señala el final del conocimiento de todo conocedor, sea éste Arcángel o Enviado. Todo lo que hay más allá es un misterio oculto, desconocido para cualquiera excepto para Dios Solo.”

En esta cima del universo Gabriel apareció ante él en todo su esplendor angélico, como Belleza, como había sido originariamente creado. En este lugar límite el Profeta recibió para su pueblo la orden de hacer la oración (*salat*), y fue también entonces cuando recibió la Revelación que contiene la creencia integral (*aqida*) inherente al islam:

“El Enviado cree, y los creyentes creen en lo que le ha sido revelado por su Señor. Todos ellos creen en Dios y Sus ángeles, en Sus libros y en Sus enviados: No hacemos ninguna distinción entre Sus enviados, y dicen: Oímos y Obedecemos; concédenos, Señor nuestro, Tu perdón; y que hacia Ti sea el retorno final.”

CORÁN, SURA 11, AYA 285

La Hégira

El profeta era conocido entre los mequíes como al-Amín, el honrado, el digno de confianza, pues las gentes, independientemente de su creencia o posición social y tribal, le confiaban sus riquezas para que las guardase, dado que siempre había respondido a lo que le había sido dejado en

custodia. Hasta ese momento el profeta había disfrutado de cierta protección entre algunos miembros de su propia tribu, el Quraish, pero la muerte de Mutim, el último de sus protectores, dio a sus enemigos la posibilidad de acabar con él. En este tiempo, muchos de los seguidores de Muhámmad que habían aceptado el islam tuvieron que emigrar para protegerse. Casi todos marcharon a Medina, excepto algunos que lo hicieron a Abisinia, donde fueron acogidos por el Negus, un cristiano unitario.

Después de una larga discusión, los líderes del Quraish decidieron apoyar un plan para asesinar a Muhámmad. Cada clan tenía que designar a alguien fuerte, digno de confianza y bien relacionado y, en un momento dado, estos hombres deberían asesinar todos juntos al profeta, asestándole cada uno un golpe mortal, para que su sangre fuese derramada por todos los clanes sin excepción.

Gabriel se presentó entonces al Profeta y le dio una serie de indicaciones para salvar su vida. Era mediodía y el Profeta se fue a buscar a Abu Bakr, uno de los primeros compañeros que aceptaron el islam, para preparar la huida. Cuando hubieron elaborado su estrategia el Profeta regresó a su casa y le contó a su primo Ali que estaba a punto de partir hacia Medina (Yatrib), y le pidió que se quedase en Meca para devolver a sus propietarios los bienes que habían sido depositados en su casa para su salvaguarda.

Esta emigración se conoce como Hégira. La palabra Hégira proviene del árabe “*Hiyra*” y significa “*acción de cortar los lazos de asociación o amistad con alguien*”. La Hégira tuvo lugar en el año cristiano del 622, siendo ésta la fecha que marca el comienzo del calendario islámico.

El Profeta y Abu Bakr se encaminaron hacia una cueva en el monte Thaur, en el camino del Yemen, y allí se ocultaron durante tres días hasta que lograron salir hacia Yatrib. Unos días después llegaron, cruzando el valle de Aqiq, hasta Quba ya en el oasis, que era el lugar donde se había establecido la mayoría de los emigrados de Meca. La parte más poblada del oasis de Yatrib era conocida como *Al-Madina* (La Ciudad, en árabe).

La Hégira señala el punto de inflexión en la historia del islam, siendo un hito que marca el comienzo de la expansión de la primera comunidad musulmana.

El paradigma de la sociedad islámica: Medina al Munawara

Durante varios años, la comunidad musulmana emergente asentada en Medina tuvo que luchar denodadamente contra el Quraish de Meca, cuyos líderes veían en Muhámmad y en los musulmanes una amenaza para sus intereses. También hubo problemas debido a que Medina estaba habitada por tribus judías que unas veces se aliaron con el profeta y otras le combatieron. Entre estos grupos hostiles se encontraban los hipócritas (*munafiqún*) que aceptaban nominalmente el islam pero luego lo combatían a espaldas de los musulmanes.

El islam se estaba estableciendo firmemente en Medina como consecuencia de que la Revelación describía detalladamente la forma de vida (*din*) de los musulmanes: el impuesto (*zakat*), la donación de limosnas (*sádaqá*) y el ayuno (*sawn*) durante el mes de Ramadán. El Corán estaba estableciendo los límites de lo lícito (*halal*) e ilícito (*haram*), las cinco oraciones diarias (*salat*) que ya se realizaban regularmente en grupo. También en Medina se estableció

la dirección (*quibla*) de la oración islámica que pasó de ser Jerusalén a Meca.

La expansión y consolidación de la sociedad islámica en Medina creó una gran inquietud entre los mequitas, que veían a la nueva comunidad como una amenaza. El profeta, en un primer momento, rehuyó cualquier confrontación directa con el Quraish, pero, a partir de la intensificación de las hostilidades, se inicia un cambio que lleva a los musulmanes a la lucha. Muhámmad, la paz sea con él, recibió una revelación donde se especifica el sentido del combate entre los musulmanes:

“Quienes son atacados tienen permiso para combatir, porque han sido tratados injustamente, y ciertamente Dios es capaz de ayudarlos a salir victoriosos. Y lo mismo sucede con aquéllos que han sido injustamente expulsados de sus hogares, por ninguna razón salvo porque dicen: Nuestro Señor es Dios.” CORÁN: SURA 22, AYAT 39-40

El Quraish tenía su flanco débil en la actividad comercial. Durante la primavera y el comienzo del verano su comercio con Siria se intensificaba y las caravanas se exponían a los ataques de los de Medina. Durante el otoño y el invierno enviaban las caravanas al sur, al Yemen y Abisinia. Hubo una serie de batallas significativas que marcaron la evolución del islam de los primeros tiempos: Badr, Uhud, la Batalla del Foso, etc. A lo largo de este tiempo, el profeta no cesó de recibir la revelación de Gabriel, en la que Dios Se expresa sobre los acontecimientos que están teniendo lugar en ese momento, así como a principios generales que atañen a las relaciones de

los musulmanes entre sí o de éstos con Muhámmad. Durante todo este tiempo se suceden las revelaciones relativas al sentido que han de tener la lucha y el esfuerzo (*yihad*) por la causa de Dios.

Muhámmad era claro y rotundo en aquellos aspectos de la lucha que habían sido mencionados en la Revelación. En los aspectos estratégicos practicaba la *shura* o consulta. Tenía en cuenta las opiniones de sus compañeros y establecía un consenso. No fue en ningún momento un líder autoritario sino conciliador y ecuánime. Cada episodio épico marca algún aspecto específico de esta lucha. Así, la batalla de Badr es, en cierta manera, consecuencia de la revelación en la que Dios hace lícita la lucha defensiva contra los agresores, que en ese momento eran las gentes del Quraish, los cuales mantenían una política de acoso y persecución hacia los musulmanes. La intervención divina en forma de un ejército de ángeles dio la victoria a estos últimos:

“Cuando tu Señor inspiró a los Ángeles: Yo estoy con vosotros, así que confirmad a los creyentes, infundiré el terror en los corazones de los incrédulos. ¡Cortadles, pues, el cuello y golpeadles en los dedos!”

CORÁN 8, 12

Después de Badr Muhámmad recibió la revelación en la que se afirma que aquellos que han caído en la senda de Dios están vivos, y donde se dibuja con claridad que el mundo material es una prueba para el ser humano. El camino del islam es la vía de la paciencia (*sabr*) y de la perseverancia en la adoración (*ibada*)

“¡Oh creyentes! Buscad la ayuda de Dios en la paciencia y en la plegaria. En verdad Él está con los pacientes. Y no digáis de quienes han caído por la causa de Dios que están muertos, porque están vivos, pero vosotros no os dais cuenta. Y ciertamente os probaremos con algo de miedo y hambre, con pérdida de bienes y vidas, y de frutos. Pero se anuncian buenas nuevas a quienes son pacientes y cuando les sobreviene una desgracia dicen: ‘En verdad somos de Dios y a Él retornamos.’ Sobre ellos hay bendiciones y misericordia de su Señor y ellos son los rectamente guiados.”

CORÁN: 2, 153-7

En otros casos los musulmanes sufren derrotas, como la de Uhud, que les hacen reflexionar sobre su condición interior. La derrota fue ocasión para que se revelasen las aleyas que hablan de la superioridad del perdón sobre la venganza. Los musulmanes aceptaron aquel desastre con paciencia, incluso en aquellos casos en los que la brutalidad de los enemigos fue más evidente. Después de Uhud el Profeta recibió algunas revelaciones relativas a la batalla en las que se aclara que la lucha es una prueba para el creyente, que así logra trascender hacia el Jardín:

“¿Creéis que vais a entrar en el Paraíso antes de que Dios haya sabido quiénes de vosotros se esfuerzan sinceramente y quiénes son constantes? Deseabais la muerte antes de haberla encontrado; ¡ahora la habéis visto cara a cara!”

CORÁN: SURA 3, AYAT 142-143

Se suceden muertes y matrimonios que cohesionan el primer núcleo musulmán. El propio Muhámmad, la paz sea

con él, se casa con las hijas de sus más cercanos compañeros, Abu Bakr y Umar. Su hija Fátima se casa con Ali, que era su primo. Las vidas pública y privada de Muhámmad están absolutamente fundidas. No tenía una habitación para él sino que visitaba las casas de sus esposas, una cada día. Visitaba también a los compañeros, a Abu Bakr, a Umar, a Ali..., incluso aquéllos que no creían que era un profeta buscaban su consejo en relación con algún problema personal, legal o espiritual. La actitud del profeta les mostraba claramente que el ideal de vida era alcanzar una elevación espiritual sin contradicción con la vida cotidiana.

La aplastante victoria sobre los musulmanes en Uhud hizo que los mequies reclutasen un gran ejército entre todas las tribus árabes con objeto de vencer a Muhámmad y romper el cerco que éste mantenía sobre sus caravanas. Salmán el persa, uno de los primeros musulmanes en Medina, sugirió que debían profundizar los fosos defensivos que tenía el oasis. Los musulmanes construyeron así una línea defensiva tan impenetrable para la caballería que hizo desistir a los atacantes. La revelación acompaña de nuevo a los musulmanes en medio de la batalla:

“Cuando los ojos dejaron de mirar con fijeza, cuando los corazones de los hombres subieron a las gargantas y tuvisteis extraños pensamientos sobre Dios. En esa ocasión los creyentes fueron probados y sus almas sufrieron una fuerte sacudida”

CORÁN: SURA 33, AYAT 10-11

Posteriormente el Profeta firmó con los mequies el tratado de Hudaibía, por el que aquellos se comprometían a permitir a los musulmanes hacer la Peregrinación Menor a la Kaaba

(*Umra*) evacuando la ciudad durante tres días. Cuando Muhámmad entró en Meca con una enorme multitud para cumplir con este pilar del islam, se encontró con que los mequies custodiaban las llaves de la Kaaba y que ésta continuaba llena de ídolos. Los peregrinos pasaron los tres días en Meca, encontrándose con los musulmanes que allí vivían. Abbás, tío de Muhámmad, cuyo islam era conocido y tolerado por el Quraish, pasó abiertamente la mayor parte de los tres días con el profeta.

En esa situación hubiera sido fácil apoderarse de la ciudad. Era un grupo muy numeroso de personas y los mequies habían dejado todas sus pertenencias dentro de sus casas, pero Muhámmad no tenía un propósito de conquista militar sino espiritual: su misión era ganar los corazones para la Realidad Única, expandir las conciencias, y se retiró de la ciudad.

Un año después, el profeta volvería triunfante a Meca a la cabeza de treinta mil musulmanes para cumplir con la que sería la Peregrinación del Adiós, en el último año de su vida. En Arafah, en el Monte de la Misericordia (*Yebel Rahma*) pronunció el sermón (*jutba*) de su despedida en el que Dios terminó de revelar el Corán a Su siervo amado con estas palabras:

“Hoy quienes se empeñan en negar la verdad han perdido toda esperanza de que abandonéis vuestra religión: ¡no les temáis, pues, a ellos, sino temedme a Mí! Hoy he perfeccionado para vosotros vuestra ley religiosa y os he otorgado la medida completa de Mis bendiciones, y he dispuesto que el autosometimiento a Mí sea vuestra religión.”

CORÁN, SURA 5, AYA 3

Este verso (*aya*) sella así el mensaje coránico, pocas semanas antes de la muerte del profeta.

Abu Bakr sucedió a Muhámmad tras su fallecimiento. Es el primero de los cuatro “*jalifas bien guiados*” (*rashidún*). Le siguieron Omar, Uzmán y Ali. A partir del gobierno de este último se establece en la *Ummah* islámica la división (*fitna*) que llega hasta nuestros días, expresada inicialmente en la disensión entre los partidarios de Ali (*shiíes*) y los de Muawiya (*sunníes*).

Descripción de Muhámmad: El hadiz y la *Sunnah*

Muhámmad, la paz sea con él, es el ejemplo de ser humano realizado, una referencia existencial a seguir por parte de los creyentes y las creyentes, un modelo. El conocimiento de sus costumbres (*Sunnah*) ayuda al ser humano a comprender el sentido de la Revelación y su expresión en la vida cotidiana.

De los familiares y compañeros de Muhámmad hemos recibido miles de noticias sobre sus dichos (*hadiz*) y sobre su forma de vivir en todos los aspectos. Estos dichos forman, después del Corán, la fuente principal de referencias sobre el *din* del islam pues, como dijimos anteriormente, la forma de vida de Muhámmad, su *din*, era el Corán. Por lo tanto el conocimiento de esos dichos y de las actitudes que el profeta asumió durante su vida es fundamental para poder leer correctamente la Revelación desde una posición humana y abarcable.

Existen innumerables colecciones de hadices. Las más importantes y aceptadas universalmente en la *Ummah* son las de Bujari y de Muslim. Entre estas colecciones hay algunas descripciones fidedignas y detalladas de Muhámmad, como

la que narró su nieto Al-Hasan, hijo de Ali, que aparece en la colección de *maqarimul ajlaq*:

“Pregunté a mi tío materno Hind Ibn Alí Halat At-Tamimi, quien era un buen fisonomista de las bellezas del Profeta pues yo anhelaba que me refiriera algo, para prendarme de ello. Me respondió: ‘El Mensajero de Allah, la paz y las bendiciones sean con él, era majestuoso e imponente, respetable. Su rostro resplandecía como la luna en plenilunio. Más alto que bajo, y más bajo que el muy alto. Su cabeza era grande, su cabellera ni muy rizada, ni lacia; si se hacía trenzas eran un par, de lo contrario su cabellera no excedía el lóbulo de sus orejas cuando la tenía suelta. Blanco de tez, de frente amplia, cejas marcadas y largas, casi unidas sin tocarse entre ellas, se notaba una vena que con el enojo se inyectaba en sangre. De nariz arqueada, tenía un brillo que la exaltaba y quien no lo contemplaba bien la creería altiva. De barba abundante, mejillas enjutas, ojos oscuros, de boca amplia, dientes blancos y separados. El vello de su pecho era delicado y su cuello tenía matices encarnados en su blancura de plata. Corporalmente proporcionado en forma armoniosa, moderadamente corpulento, llano de vientre y pecho, amplio de tórax, ancho entre ambos hombros, grueso de coyunturas; su antepecho y su ombligo estaban unidos por un vello que corría como un hilo, sin vello en sus dos tetillas y en su estómago, excepto lo antedicho. Piloso de brazos y hombros, alto de pecho, de antebrazos largos, de palmas amplias, de falanges largas, grueso de manos y de pies, de extremidades lisas, la

planta del pie alta, de pies simétricos, el agua se escurría de ellos con facilidad. Cuando se movilizaba lo hacía todo a una, como desprendiéndose; caminaba balanceándose y marchaba reposadamente. Era rápido en su caminar, y cuando marchaba era como si se desprendiera de una pendiente. Cuando se daba vuelta torneaba todo su cuerpo de una sola vez. Recatado en su mirar, su mirada hacia el suelo era más prolongada que su mirada hacia lo alto; la más frecuente de sus miradas era la ojeada atenta. Se avenía con sus compañeros y precedía en el saludo a quien encontraba.”

Sobres su carácter dice lo siguiente:

“El Mensajero de Allah, la paz y las bendiciones sean con él, estaba de continuo melancólico, invariablemente pensativo, no tenía reposo al respecto. No hablaba sin necesidad, era de prolongado silencio, e iniciaba y concluía sus palabras con un gesto de la comisura de sus labios. Hablaba en forma sintética y metafórica, de modo inteligible y preciso, sin exceso ni cortedad. Fácil de trato, no era seco, ni servil. Realzaba las dádivas que recibía, aún cuando fueran insignificantes, sin criticar de ello nada en absoluto. No censuraba un gusto ni lo alababa. No lo alteraba la vida mundanal ni lo que a ella atañía. Si le era quitado un derecho nadie lo sabía en absoluto, y no hacía nada por satisfacer su enojo u ofensa hasta que pudiera dominarse, ni se defendía contra la ofensa sin que antes la superara. Cuando señalaba lo hacía con toda su mano, cuando se admiraba de algo la volteaba

y cuando conversaba gesticulaba o señalaba con ella, entonces golpeaba con su palma derecha el interior de su pulgar izquierdo. Cuando se irritaba volvía su rostro y expresaba su emoción, y cuando se alegraba entornaba sus párpados. La mayor parte de su risa era la sonrisa, y mostraba sus dientes como granizo del cielo”

MAQARIMUL AJLAQ

Capítulo 4

FUNDAMENTOS DE LA FORMA ISLÁMICA DE VIVIR:

LOS PILARES DEL DIN

EL SENTIDO DE LA ADORACIÓN EN EL ISLAM (*IBADA*) Y LA
PURIFICACIÓN RITUAL. SHAHADA. ORACIÓN (*SALAT*).
IMPUESTO (*ZAKAT*). AYUNO (*SAWN*). PEREGRINACIÓN (*HAYY*)



El sentido de la adoración en el islam (*Ibada*) y la purificación ritual.

Adorar a Dios es reconocer Su existencia, Su sabiduría y Su poder. Como no puede conocer Le, el ser humano está abocado a la adoración (*ibada*) como forma de relación natural con su Creador incognoscible. El despertar del corazón y el diálogo interior constituyen el núcleo de toda la adoración, de cualquier relación del ser humano con la divinidad, con lo sagrado.

La sinceridad (*ijlās*) es el cimiento de las virtudes y cualidades contenidas en el islam. Todos los actos del ser humano están condicionados por la sinceridad de la intención. Si ésta es sana, todas las acciones se convierten en actos de adoración. Los pilares del islam son actos de adoración, pero

lo son también la recitación del Corán, la petición (*dua*), la unión sexual lícita, visitar a un hermano o a alguien que está enfermo, la limosna, el recuerdo de Dios (*dikr*), la meditación (*fikr*) y el ejercicio intelectual, etc., es decir, todo aquello que acerca al ser humano a Dios, que le hace ser consciente de Él en todas las facetas de su vida cotidiana.

Uno de los requisitos de la adoración es la pureza de intención de quien adora. Purificar la intención, meditar en ella, es la base del autoconocimiento y del acercamiento a la Realidad. En el caso de hacer la oración, la peregrinación, recitar el Corán o ser enterrado, es necesaria, además, la purificación ritual o ablución que es de dos tipos, la ablución menor (*wudu*) y la mayor (*gusl*):

“¡Oh vosotros que creéis! Si os levantáis para la oración, lavad vuestros rostros y brazos hasta los codos; pasad la mano por la cabeza y lavad los pies hasta los tobillos. Y si os encontráis en estado de impureza ritual, purificaos con el baño. Y si estáis enfermos, o de viaje, o acabáis de hacer las necesidades, o habéis tenido contacto con mujeres y no encontráis agua, haced entonces la ablución con tierra limpia, frotando con ella la cara y las manos. Allah no quiere ponerlos en dificultades sino lo que quiere es que os purifiquéis y completar su gracia en vosotros. Tal vez así, seáis agradecidos.”

CORÁN, SURA 5 LA MESA SERVIDA, AYA 6

Para realizar todos estos actos de adoración mencionados el musulmán debe hacer *wudu* en determinados casos y estados: cuando se ha excretado alguna sustancia corporal,

orina, heces o gases. También cuando se ha estado en contacto con alguna sustancia sucia o impura o cuando se ha dormido. Se recomienda asimismo la ablución menor, aunque no es obligatoria, antes de ir a dormir. La ablución mayor (*gusl*) está prescrita cuando hay emisión seminal o contacto genital. También se hace la ablución mayor el día de la oración comunitaria del viernes (*yumah*) y antes de comenzar la peregrinación.

Para hacer la ablución menor el musulmán, pronunciando la basmala (*bismillahi ar rahmani ar rahim*) se enjuaga la boca primero, después toma agua por la nariz y la expulsa. Después se lava la cara hasta la barbilla. A continuación se lava las manos y los brazos desde la yema de los dedos hasta los codos. Después frota su cabeza de un extremo a otro de su pelo. Finalmente enjuaga sus pies, hasta los tobillos. La ablución mayor (*gusl*) implica una ducha completa y el lavado de los genitales.

Cuando no se dispone de agua se usa tierra limpia o una piedra. Esta forma de ablución se denomina *tayammun*.

Los pilares fundamentales de la forma islámica de vivir, del *din* del islam, son cinco: la *shahada* o testificación, la oración ritual (*salat*), el ayuno (*sawn*), la limosna e impuesto (*zakat*) y la peregrinación (*hayy*). Intentaremos describirlos en sus diferentes dimensiones.

Shahada

La *shahada* es el primer pilar del islam. Es la testificación fundamental que hace todo musulmán: “*La illaha illa Allah, Muhámmad rasullullah*”: No hay dios sino Dios. Muhámmad es el enviado de Dios.

Desde un punto de vista formal, la *shahada* tiene dos partes claramente diferenciadas: por un lado la afirmación de la unicidad de lo Real, la constatación real de esa unidad y, por otro, el reconocimiento y la aceptación del mensaje que esa misma Realidad Única revela al ser humano en el discurso inspirado del profeta, la paz sea con él, por medio del Corán, siempre exuberante y generoso.

La *shahada* es la expresión de la conciencia trascendental que late en el interior del ser humano desde mucho antes de que aprendiese a hablar. Cuando un ser humano dice “*la ilaha illa Allah*” con plena conciencia está reviviendo y actualizando su más antiguo Recuerdo, su conciencia más pura y elemental. La *shahada* es el primer pilar del islam porque es la condición básica del sometimiento, la conformación voluntaria y consciente del ser humano con la Realidad. Una *shahada* es una afirmación de la Realidad, la forma más directa y primaria de adoración, porque no puede existir adoración sin reconocimiento de aquello que estamos adorando.

Este reconocimiento de la Realidad Única implica para el ser humano la aceptación de su relatividad y precariedad, una experiencia de la vacuidad de su ser y de su mundo, un reconocimiento de la polaridad y de la tensión; implica el reconocimiento de su condición de ser dependiente, causado, sin realidad inherente ninguna, sólo con la realidad que Dios le otorga en forma de *ámana*, de conciencia prestada por un tiempo.

Una *shahada* es un evento cósmico que sacude toda la creación de principio a fin porque es una creación de conciencia, una fuente de creación donde la criatura declara su condición

real delante de los otros sabiendo que sólo Dios es testigo, que sólo Él es *Ash Shahid*, el que todo lo ve. Una *shahada* es una apertura de la conciencia, un florecimiento de la Realidad en Sí misma. No hay conversión, pues, sino resurrección incesante de la vida en lo muerto, un triunfo de la luz sobre las cenizas, de la conciencia sobre la inconsciencia.

Quizás eso también explique la ausencia de rituales litúrgicos en el islam. La simple declaración de unicidad (*tawhid*) basta para acceder a la *Ummah*, a esa comunidad de seres conscientes, voluntaria y gozosamente sometidos a la Realidad. Cualquier representación está sobrando, cualquier actor desaparece, sólo queda la criatura aniquilándose sin cesar, en una transmutación irrefrenable. La *shahada* del corazón humano tiene lugar como una Misericordia de Dios (*Rahmatullah*), un despertar que Él concede a quien quiere, como quiere y cuando quiere.

Sólo puede hacer *shahada* quien ha perdido su condición original (*fitrah*). La *shahada* es entonces una reconducción a esa naturaleza primordial y verdadera de lo humano, una superación del olvido. Por esta razón, como dijo el profeta en un hadiz, todos los niños nacen musulmanes, y por ello no necesitan hacer ninguna *shahada*. Tampoco necesita hacer *shahada* quien no ha sido extraviado por las religiones consuetudinarias. Sólo aquellos que han sufrido el olvido precisan y pueden, mediante el testimonio del *tawhid*, renovar sus conciencias en lo Único. Y lo primero que hace el ser humano que quiere regresar es poner su intención y su atención en ello.

Para experimentar esa reconducción hacia la conciencia, es necesario purificarse mediante el agua. El musulmán hace

ablución (*gusl*) para adquirir el estado de pureza integral (*tajara*) de cuerpo y mente, librándose así de todas las adherencias que le distraen de su regreso a la Realidad, dejando atrás el rastro de antiguas humanidades. El cuerpo humano está compuesto básicamente de agua y el contacto con esta materia es un reencuentro con aquello que le constituye fundamentalmente, una reconducción.

Todas las palabras que forman la *shahada* se consideran en la lengua árabe como una sola y única palabra. El texto de la *shahada*, *la illaha illa Allah*, se conoce entre los musulmanes como *kalimat al ijlás* o *kalimat at tawhid*, palabra de la sinceridad y palabra de la unidad.

Finalmente, como desenlace de ese testimonio, el ser humano reconoce la verdad de lo que dice ante los otros y lo hace ante el Corán de Muhámmad, la paz sea con él. No jura ante un libro de papel sino que declara su condición ante aquellos cuyos corazones laten con la Revelación y cuyos ojos se humedecen, ante quienes saben que Dios Se proclama a Sí mismo en el Corán como Verdad y Realidad.

La *shahada* de un ser humano es la apertura de su visión a la Realidad, un latido cósmico que sacude a la *Ummah* y la llena de gozo, como llena de gozo al alma de Muhámmad, que siempre está despierta en algún rincón del corazón humano. El alma del profeta, la paz sea con él, es la sumisión completa que hace posible la Revelación, la posibilidad de vivir esa extinción en la Realidad y subsistir en ella plena de sentido y finalidad.

Oración (*salat*)

El musulmán hace la oración (*salat*) al menos cinco veces al día, todos los días de su vida. Vivir acompasado al ritmo de esta adoración implica ya una actitud de esfuerzo y perseverancia. Este pilar obligatorio del *din* del islam, como los otros, tiene en sí mismo sus regalos, vuelve al ser humano atento a la Realidad, esforzado y perseverante, le reconduce y devuelve desde el palpito de la creación, de los días y las noches, los cambios y los estados, hasta un oasis de paz y de unicidad.

El *salat* es siempre diferente. El ser humano, unas veces recita deprisa y mecánicamente, otras se detiene en la recitación o en la prosternación (*suyud*) y se aniquila, otras veces el ruido del mundo se le entromete. Pero en cualquier caso está cumpliendo su decreto consciente y voluntariamente, está volviéndose a la dirección adecuada (*qibla*), a esa dirección interior que le orienta hacia lo Real.

Cuando el ser humano se prosterna (*suyud*) recuerda su sometimiento a lo Real (*islam*) y se da cuenta de Su lejanía. La mente ¿está atenta a la recitación o se distrae? El cuerpo se prosterna pero ¿lo hace también el corazón? Hay quien sólo tiene conciencia de su sometimiento a lo Real, de su islam, durante la prosternación, y hay quien se siente constantemente sometido a Dios, haga lo que haga y diga lo que diga. Pero en todos los casos esa prosternación está expresando una forma de relación con la Realidad, una forma de vivir el sometimiento, el acompasamiento.

Dios crea al ser humano en tensión (*kábad*), sometido, en *suyud*, para luego erguirlo hacia la verticalidad del jalifato. La prosternación es un recuerdo de aquel principio, una vuelta a

la forma o matriz original. El *salat* es un retorno a la Realidad, el Recuerdo (*dikr*) más constante a lo largo de la vida de todo musulmán o musulmana. Dios dice en el Corán:

“¡Ciertamente, Yo —sólo Yo— soy Dios; no hay más dios que Yo! Así pues, ¡adórame sólo a Mí, y sé constante en el salat para recordarme!”

CORÁN. SURA 20. TA HA, AYA 14

En las situaciones difíciles de su vida cotidiana el ser humano sometido, el musulmán, se vuelve hacia Dios y a menudo Le siente cerca, “*tan cerca como su vena yugular*”, dice el Corán. Pero luego se olvida y vuelve a regresar. Vive en esa danza hasta que, en el mejor de los casos, un día Dios ya no le suelta, ya no desaparece de su corazón, de su conciencia. La semilla del Recuerdo ha brotado en su interior y así ha llegado a recordar a Aquel que siempre está presente y vivo.

Desvela entonces el sentido que la Revelación le está procurando en su vida cotidiana. Se va dando cuenta de que no está siendo musulmán para nada, de que no se está sometiendo a la Realidad Única porque sí, sino para vivir de la mejor y más humana manera posible.

El ritmo de la oración, la frecuencia del *salat* y su acompasamiento a los ritmos cósmicos, conecta al musulmán con la creación, con el pulso de la manifestación divina (*tayali*). Los cinco momentos del día en que han de hacerse las oraciones obligatorias están relacionados con el ciclo cósmico, con el nacimiento diario de la luz en la aurora, con el cenit del mediodía, con la media sombra de la tarde, con el crepúsculo y con la noche.

El día islámico comienza después del crepúsculo (*magrib*). Tras la puesta de sol se realizan tres ciclos de prosternaciones (*raká*). El tiempo de la oración de *magrib* acaba cuando se cierra el crepúsculo. Al llegar la noche, una vez llegada la oscuridad, comienza el tiempo de la oración de *isha*, en la que se realizan cuatro *raká* en dos series. La hora más temprana en que se puede realizar la oración de *isha* es después de que el crepúsculo ha desaparecido, y acaba su tiempo a media noche. Al comenzar el alba comienza el tiempo de la oración de *subh* que llega hasta la salida del sol. Se realizan dos *raká*. Cuando el sol está en su punto mas alto es la hora de la oración de *duhr*, en la que se hacen cuatro *raká* en dos series. Termina el *duhr* cuando las sombras tienen la misma longitud que los cuerpos que las arrojan. En ese momento entra el tiempo de *asr*, en el que se realizan también dos series de dos *raká*. *Asr* termina un poco antes de la puesta de sol.

La comprensión de los pilares de la forma de vida islámica (*din* del islam) va unida inevitablemente al beneficio que la práctica procura al ser humano. Éste debe esforzarse por hacer del *salat* un acto genuino de adoración consciente, con todo el ser, con toda la atención y humildad. Cada movimiento del *salat*, cada versículo de los que recita el musulmán le procura conocimiento de sí mismo y del mundo, y cercanía a Dios. Él es la verdad, *Al Haqq*, y así le enseña al ser humano el islam, la mejor expresión del sometimiento, alejándole de los velos que le apartan de Él.

La oración se hace en cualquier lugar que no esté explícitamente sucio. El musulmán, en estado de pureza ritual, se orienta hacia Meca, en la dirección (*quibla*) de la Kaaba, esté donde esté. El *salat* se realiza en cualquier situación, tanto si

el musulmán está solo como si está con otros. Se considera que la oración en grupo tiene más valor ante Dios. Una vez por semana, el viernes, el musulmán asiste a la oración comunitaria (*salat al yuma*). En la oración comunitaria un musulmán, designado como *imam* por la comunidad, dirige los movimientos (*raká*). En la oración comunitaria del viernes, además, suele pronunciar un sermón (*jutba*) en el que se abordan temas que interesan a la comunidad, que tienen que ver con su situación en la sociedad, con su experiencia del islam, con el conocimiento de sus fuentes, etc.

Cualquier lugar que no esté sucio es una mezquita (*masyid*) y es apto para hacer el *salat*. Una mezquita no es un lugar consagrado litúrgicamente sino, literalmente, “el lugar donde nos prosternamos”. De hecho, en el islam, la mezquita cumple otras funciones, además de la adoración mediante el *salat*: lugar de encuentro social, de tatos comerciales, etc., precisamente porque no existe una separación entre las diferentes facetas del ser humano en su relación con Dios.

Impuesto (*zakat*)

Es el impuesto anual otro de los pilares sobre los que gira la forma islámica de vivir, el *din* del islam. Estos pilares sirven tanto para fortalecer el vínculo con Dios como para equilibrar las diferencias de todo tipo que existen entre los seres humanos. El impuesto (*zakat*) y la limosna (*sádaka*) han sido principios propuestos por todas las grandes tradiciones religiosas y espirituales.

Su conocimiento y práctica forma parte de la obediencia debida a Dios. Las condiciones que hacen valiosos tanto la limosna como el impuesto son las siguientes: Que la intención

de dar esté orientada hacia Dios, agradecerLe el hecho de poder cumplir con el *zakat*, por ser donadores y no receptores de la limosna, y ser compasivo con los débiles y necesitados, asumiendo una actitud de respeto y cariño:

“Una buena palabra y disculparse es mejor que una limosna a la que siga una vejación. Dios es rico, condescendiente»

CORÁN, QUR'AN, SURAT AL-BAQARA, AYA 263

Ante Dios es más valioso que la limosna se dé en secreto y no se haga ostentación de ello:

“Si hacéis públicas las limosnas, es bueno para vosotros. Si las ocultáis y las ofrecéis a los pobres, entonces, eso es mejor para vosotros»

CORÁN, QUR'AN, SURAT AL-BAQARA, AYA 271

En el *zakat* encontramos las más profundas dimensiones sociales del islam, su expresión comunitaria solidaria e igualitaria. La intención y la petición a Dios al dar el *zakat* es que éste sirva positivamente a la comunidad, sin que existan otros motivos, que esta aportación económica sirva para aliviar la pobreza de quienes la reciben. Más aún si el *zakat* se emplea en un negocio que puede solucionar de manera más estable la situación de quien lo percibe.

Esta función social equilibrante y redistributiva del *zakat* es otra forma de purificación espiritual, una manera de vivir el desapego y el desprendimiento de las cosas de este mundo. El *zakat* suaviza las diferencias y barreras sociales y por ello ninguna persona pobre debe ser privada de su derecho a

recibir el *zakat*, aún en el caso en que sus acciones hubieran perjudicado a quien ahora se lo ofrece. El Corán reprendió a Abu Bakr cuando éste negó el *zakat* a alguien que había insultado a su hija.

No está permitido retrasar la entrega del *zakat* pues se trata de proteger el derecho de los pobres. El *zakat* pertenece a aquellos que están realmente necesitados y no se puede destinar para favorecer a la propia familia, a la tribu o a una comunidad particular.

Todo aquel que posee una cierta cantidad de dinero está obligado a pagar el *zakat*, sea adulto o menor, loco o cuerdo. Concretamente los bienes sobre los que se aplica el *zakat* son: Sobre el dinero que se llega a ahorrar durante un año como consecuencia del trabajo asalariado, tanto si es dinero efectivo como si se ha convertido en oro, bienes inmuebles o tierras. También sobre la producción agrícola anual procedente del cultivo y de la recolección. Este *zakat* se establece en el momento de su cosecha, de acuerdo a la palabra de Dios, que dice:

“Comed de sus frutos cuando maduren y, cuando cosechéis, dad a los pobres la parte que corresponda. Y no derrochéis los dones de Dios: ¡ciertamente, Él no ama a los derrochadores!”

CORÁN, SURA 6, AL ANAAM, AYA 141

Existen toda una serie de precisiones con relación al *zakat* de las cosechas. Hay que tener en cuenta el carácter agrícola de las sociedades tradicionales y la necesidad de concretar muchos de los aspectos comerciales y productivos de estas

formas económicas. Así, existen estimaciones diversas del valor del *zakat*: En el caso de los cultivos de secano se ofrece la décima parte de la cosecha como *zakat*, en los de regadío se ofrece el cinco por ciento, etc.

Para calcular el montante del *zakat* se deducen todos los gastos que han sido necesarios realizar para el cultivo: compra de semillas, labranza, maquinaria, etc. Una vez deducidos estos gastos se aplica el porcentaje correspondiente del *zakat* a lo que queda.

La consideración de la pobreza como realidad social y los mecanismos redistributivos de la riqueza que implican el *zakat*, hacen que la sociedad islámica se preocupe de la situación de los más desfavorecidos de manera que éstos no tengan que mostrar actitudes indignas y vergonzantes. Se consideran pobres a quienes viven en la desposesión, en la indigencia, que están privados o mermados de bienes y cuyas carencias son evidentes aún cuando no se quejen de ello. Entre estos se encuentran viudas, enfermos, huérfanos, etc.

También se consideran receptores de *zakat* a aquellos cuyo amor propio o su dignidad no les permiten mostrar su pobreza y a quienes deben ser reconciliados. Incluso a las personas que han abrazado recientemente el islam y precisan de una motivación adicional para que sus corazones se acompañen con la *Ummah*, para estrechar las relaciones comunitarias. En las sociedades tradicionales también recibían *zakat* los esclavos como una forma de lograr o facilitar su liberación y manutención. Hoy en día, este capítulo se dedica a apoyar la lucha contra la injusticia y la ayuda a los estudiantes. Las personas abrumadas por las deudas y los viajeros son también receptores de *zakat*.

Ayuno (*sawn*)

El tercer pilar del islam es el ayuno. El ayuno es una práctica común a todas las tradiciones, una forma de adoración universal. La privación voluntaria es una decisión espiritual que equilibra el exceso, compensando el debilitamiento que al ser humano le producen la repetición, la rutina y los automatismos. El ayuno ayuda al ser humano a romper los hábitos que embotan su vida y le adormecen hasta hacerle olvidar lo Real.

“¡Oh vosotros que habéis llegado a creer! Se os ha prescrito el ayuno como se les prescribió a quienes os precedieron, para que os mantengáis conscientes de Allah.”

CORÁN. 2-183

El ayuno purifica al corazón humano de las constricciones a que se ve sometido por la existencia, de las prosternaciones más o menos conscientes que hace a los ídolos. Esta privación le libera de todos los movimientos y pensamientos que no están conscientemente dirigidos a encontrar a Dios. Para eso Él ha prescrito al ser humano el ayuno, como Misericordia, para que incremente su conciencia de Él (*taqua*), su amor por Él, para tenerle más cerca proclamando la unicidad (*tawhid*).

Es el único acto de adoración que el creyente (*múmin*) hace para Dios solo, ofrendándole su yo, su sí mismo. Por eso, quien no puede sacrificar un animal durante la peregrinación (*hayy*) debe ayunar diez días. El ayuno del musulmán tiene lugar en el marco de la relación personal con su Señor (*Rabb*) porque implica una merma de su personalidad, de su yo

(*nafs*), un abandono de sí mismo y un reconocimiento de aquello que le sustenta en la vida, en la Realidad.

En las prescripciones contenidas en el Corán, el ayuno aparece como expiación y reparación legal, como purificación y como renovación. Quien no tiene capacidad económica para reparar un daño o liberar un esclavo deberá ayunar. El ayuno obligatorio del musulmán tiene lugar cada año durante todo el mes de ramadán. Los meses del calendario islámico son meses lunares astronómicos, que no coinciden con los meses del calendario solar común contemporáneo. Existe una diferencia anual de once días y medio, así que los meses lunares van rotando a lo largo de las estaciones y van recorriendo todas las situaciones ambientales del ciclo anual. Unas veces el mes de ramadán coincide con el verano, otras con el invierno, etc. En este mes bendito tiene lugar la transición cíclica en la que el musulmán, escapando del tiempo lineal, recobra la capacidad de vivir el tiempo sagrado.

El ayuno, al tiempo que purifica al ser humano, va acercándole a la conciencia de Dios. Esta conciencia acaba con todo lo demás, con el *shirk*, con la idolatría, y es la antesala del perdón (*magfira*) de sus faltas, la reconciliación entre el siervo y su Señor. El ser humano no puede acercarse a la Realidad mientras se halla entretenido entre las imágenes, en las ideas que absorben su atención, pero ¿cuáles son sus faltas, sus errores?

Sus faltas son los momentos que ha vivido alejado de Dios habiendo podido ser consciente de Él. Sus errores son también esas imágenes e ideas que han quedado impresas en su memoria y que, pretendiendo ser reales, no hacen sino velarle a la Realidad, a su propia conciencia trascendental.

Son esas imágenes que quedaron en algún remoto rincón de su pensar, esos sentimientos que se grabaron con fuerza en su corazón; de todas esas formas de idolatría y rencor le libra el ayuno.

En el *Riyyad As Salihin* encontramos varios hadices que nos hablan sobre el ayuno de ramadán. Existe uno de Abu Huraira, quien oyó decir al Profeta, la paz sea con él:

“Dijo Allah, poderoso y majestuoso: ‘Toda práctica de adoración del hijo de Adam es para él, excepto el ayuno que es para Mí y Yo recompenso por él.’ El ayuno es protección. Y si estáis ayunando ni digáis obscenidades ni gritéis ni alborotéis. Y si alguno de vosotros es insultado o dañado, que diga ¡‘Estoy ayunando!’ ‘¡Por Aquel que tiene en sus manos el alma de Muhámmad, que el aliento de la boca de quien ayuna es mejor ante Allah que el olor del almizcle! El ayunante tiene dos grandes momentos de alegría: el momento de romper el ayuno y cuando llegue el encuentro con su Señor, se alegrará de haber ayunado.’”

LO RELATARON AL BUJARI Y MUSLIM

El ayuno recuerda al ser humano que vive en precariedad, aún cuando disponga de todo lo necesario para subsistir. La privación le ayuda a ser consciente de su pobreza y vacío interiores, le deja a solas con la Realidad y, cuando se da cuenta, la Realidad se compadece de él iluminando ese vacío, llenándolo de luz, de ser y de sentido.

El ayuno durante el mes de Ramadán es también una metáfora del viaje espiritual. Los primeros días de ayuno son un sometimiento voluntario que implica autonegación.

El musulmán comienza su ayuno contradiciendo sus inclinaciones. Tiene hambre, sed y deseo sexual, pero también tiene la capacidad de ver, oír y decidir. Los animales no pueden ayunar, no saben. Cuando sienten sed, si tienen agua, no pueden reprimirse y beben. El ser humano sí puede hacerlo y Dios le hace obligatorio el ayuno, entre otras cosas, para que se dé cuenta de aquello que lo diferencia del resto de las criaturas, de que tiene algo distintivo, algo que no le pertenece, un préstamo (*ámana*) de conciencia y de libertad que sólo puede proceder de Dios. Sólo esta conciencia puede darle vida, realidad y existencia. Sólo Dios puede crear al ser humano libre.

Como hemos dicho anteriormente, cada año el ciclo lunar se adelanta once días al ciclo de las estaciones, y así vemos cómo la adoración, para el musulmán, no vive prisionera de una cifra, no es fruto de un acuerdo entre seres humanos, sino que surge como una forma de la conciencia, como un acto vivo que se va acompasando con los cambios y palpitos de la realidad, con el discurso de la luz y del tiempo.

El ayuno de ramadán abre la conciencia humana al latido cósmico, y así Dios va despertando al ser humano progresivamente a la Verdad, a la Realidad, haciéndole capaz de Su revelación. Dios va haciéndole capaz de concebir, y por lo tanto de vivir, el Bien y la Belleza; así le hace conocer sus límites (*huddud*) con dulzura; así le hace comprender lo difícil mediante secuencias fáciles. Esta conciencia del tiempo que va más allá de las horas, de los días, de los minutos y de los ciclos, es una apertura que devuelve al ser humano a un mundo amplio y real, a un mundo de criaturas en precariedad cierta y elocuente.

Durante el mes de ayuno en ramadán tiene lugar la Noche del Destino, *laylat al Qadr*, en la que Dios derrama sobre los seres humanos Su Compasión (*rahma*) como el agua de una promesa verdadera. El ayuno purifica al ser humano para que sea consciente de lo Real, del poder divino, para que conozca Su majestad en esta noche interior que es mejor que mil meses. En silencio o agitado por el Recuerdo el musulmán que ayuna es afectado por Dios, conmovido por la Realidad. Así se va dando cuenta de que Él es el Más Grande, *Al Akbar*, y que Suyos son todo el Poder y toda la Belleza. ¿No va a sentirse agradecido a Él por haberle abierto su corazón a la Realidad y estar haciendo de él Su siervo amado? El musulmán o la musulmana que se someten voluntariamente a la privación, están siendo así guiados al jardín de la Realidad, al paraíso de la conciencia.

Esa guía del Más Compasivo (*Rahmán*) es el máspreciado de los tesoros, el que alberga las semillas del *din* islámico. Por eso es tan necesario que la vida del musulmán se acompañe con estas formas de reconocimiento y adoración de lo divino, como son la oración o el ayuno, no por una cuestión de celo religioso o de ascética espiritual sino porque verdaderamente en esas formas de adoración que Dios le hace obligatorias están las llaves que permiten al ser humano abrir las puertas del sentido, acceder a la mejor de las realidades. Los pilares del *din* no son los barrotes de una cárcel sino las herramientas de una profunda liberación. Así, el cumplimiento cabal del ayuno afina y afianza el corazón y lo hace capaz de albergar la Revelación, de adquirir un sentido existencial trascendente. Y al mismo tiempo equilibra el cuerpo de manera que el acompañamiento sea completo e integral.

No podemos hablar del ayuno sin hablar del profeta, la paz sea con él. Su ayuno fue agraciado con una Revelación que alcanza a todos los seres humanos. Para el musulmán es casi imposible abstraerse del profeta durante el ramadán, porque el ayuno le acerca a la Revelación, al Corán, y allí se encuentra incesantemente con Muhámmad, cuando Dios le habla y le dirige Sus palabras, que son para todos aquellos capaces de ver y oír, capaces de entendimiento, para toda la humanidad. Sin Muhámmad, la paz sea con él, no tendría el musulmán la guía que le hace posible el Recuerdo de Dios.

Peregrinación (Hayy)

La peregrinación (*al hayy*) es otro de los pilares obligatorios de la forma islámica de vivir (*din*). Dios ha declarado obligatorio al ser humano aquello sin lo cual le sería muy difícil poder recobrar la conciencia de Él. Dios quiere ser encontrado, la Realidad quiere ser conocida. El ser humano es un viajero en una tierra llena de claroscuros y su meta es la luz, una luz que le atraviesa y que atraviesa casi sin darse cuenta.

Dios mandó a Ibrahim, la paz sea con él, que construyese el santuario de la Kaaba como una referencia exterior y material que permitiese al ser humano escenificar un rito con unas profundas consecuencias espirituales. Circunvalar la Kaaba, un cubo vacío, ha sido un acto de adoración islámico desde los tiempos de ese profeta que es conocido como *jalil ullah*, el amigo íntimo de Dios y que, como hemos repetido varias veces, era *hanif*, es decir, que sólo a Dios adoraba.

La peregrinación a Meca ayuda al musulmán a comprender que la verdadera peregrinación implica la existencia de un ser precario que busca la ayuda y la protección de su Señor.

Cuando el musulmán ve por primera vez la Kaaba su corazón se conmueve. El cubo de piedra le enseña la forma primigenia de su propio corazón, vacío de todo pensamiento, de todo deseo y temor, lleno de Presencia. En el Corán, Dios nos dice:

“Pues, cuando señalamos a Ibrahim el emplazamiento de esta Casa de Adoración, le dijimos: ‘¡No atribuyas divinidad a nada junto a Mí!’ y: ‘¡Purifica Mi Casa para los que han de dar vueltas en torno a ella, los que permanecerán en retiro junto a ella, y los que se inclinarán y se postrarán en oración.’” CORÁN, SURA 22, AL HAYY, AYAT 26-37

Dios señala a Su siervo el lugar (*maqam*) de la adoración, y lo hace mediante la revelación de una forma, de un cubo vacío. El espacio de la adoración está vacío, y la condición para que ésta tenga lugar es el corazón del *hanif*, de aquel que no asocia nada con Dios, un corazón limpio de la idolatría y, por lo tanto, preparado para reconocer la Realidad. La casa del *hanif* es la casa de la adoración porque el ser humano sólo puede adorar a la Realidad cuando se torna consciente, capaz de ella, cuando se va vaciando de todo lo demás.

Ibrahim, la paz sea con él, preparó y purificó ese lugar para que los seres humanos pudiesen allí adorar a Dios y recordarLe. Las formas de la adoración (*ibada*) fueron enseñadas por Dios a Ibrahim, entre ellas la peregrinación, circunvalar la Kaaba, meditar junto a ella, prosternarse en las oraciones (*salat*), etc.

El profeta Muhámmad, la paz sea con él, confirmó el carácter obligatorio de la peregrinación establecida por Ibrahim

como uno de los pilares fundamentales del sometimiento a Dios, Quien le dice:

“Así pues, anuncia a todas las gentes el deber de la peregrinación: vendrán a ti a pie y en toda clase de montura veloz, procedentes de todos los puntos remotos de la tierra, para que experimenten mucho que les servirá de provecho, y para que proclamen el nombre de Dios en los días señalados para el sacrificio, sobre aquellas cabezas de ganado con las que Dios les provea para tal fin: comed, pues, de ello y alimentad al pobre desvalido. Luego, que den fin a su estado de abstinencia, y que cumplan los votos que hayan hecho, y que den vueltas otra vez alrededor de la Antigua Casa de Adoración.”

CORÁN, SURA 22, AL HAYY, AYAT 27-29

El Corán reitera que el cumplimiento de los pilares obligatorios del *din* del islam tiene un inmenso beneficio para el ser humano. Y que la restricción tiene un sentido y que la abstinencia ha de acabar también. El peregrino no conoce ningún estado definitivo más que la conciencia (*taqua*) de su precariedad, en la dificultad y en la facilidad.

La peregrinación a Meca, tal y como quedó restablecida por Muhámmad, la paz sea con él, es un itinerario espiritual, una profunda experiencia de reconocimiento de la Realidad. Es un regalo que Dios hace al ser humano, que conduce a su ser real y luminoso a través de todos los estados, incluso de la muerte, para procurarle la experiencia de la resurrección.

Una de las estaciones del *hayy* es el vaciamiento de todo, la purificación de toda idolatría. Por eso, frente a la puerta

de la Kaaba está señalada la estación (*maqam*) de Ibrahim, lugar donde oraba el profeta amigo de Dios y donde el peregrino (*muhrim*) hace sus peticiones (*dua*). Dicen que esos *dua* se cumplen siempre, y los musulmanes lo comprueban una vez y otra, porque son peticiones que hacen unos corazones purificados de idolatría. Cuando la intención es pura el *dua* es inmediatamente concedido. Los ángeles lo elevan por encima de la Kaaba hasta los universos donde no existe sino la adoración.

La asociación o idolatría (*shirk*) es tiniebla y alejamiento. El idólatra o asociador (*mushrikin*) es uno que cae del cielo, del espacio luminoso, y es arrastrado hasta la separación, hasta la lejanía, hasta el olvido. Si el sometimiento a Dios del ser humano es sincero y su intención es pura podrá disfrutar de esa conciencia hasta el momento de su muerte. La conciencia que Dios procura al ser humano durante el *hayy* es comprensión profunda de la realidad humana y de su destino, sentimiento compasinado y compartido de la unicidad de lo Real (*tawhid*), conciencia de Dios (*taqwa*). Esa conciencia, en el mejor de los casos, le acompañará hasta el momento de su muerte, será su compañera de viaje en su peregrinación terrenal. Esa conciencia es un tesoro, es el agua de Zam Zam que apaga la sed del peregrino, el manantial constante de la Realidad, única e inacabable.

La Kaaba no ha dejado de ser circunvalada desde los tiempos de Ibrahim, salvo en contadas ocasiones. La peregrinación anual a Meca es la prueba de la permanencia de la conciencia de Dios en este mundo, y la Kaaba un símbolo que acaba con los símbolos, una forma que las contiene a todas.

Una vez que se han disuelto las adherencias por la purificación que conlleva la peregrinación, el peregrino se encuentra con la *ummah*, con la comunidad. La *ummah* es la expresión del nosotros, una expresión que trasciende las razas y las culturas. La condición de musulmán está presente y ausente en todos los pueblos de la tierra. Todas las culturas tienen sus musulmanes pues la *ummah* islámica es la *ummah* de Muhámmad, el ámbito social donde el ser humano puede vivir la Revelación, donde puede someterse a la Realidad viviendo en el mundo.

Durante la peregrinación tiene lugar también el acto del sacrificio del cordero, como recordatorio del sacrificio que hiciera Ibrahim, la paz sea con él. En el *Surat al Hayy*, Dios le dice a Muhámmad:

“Y así es: a cada comunidad que ha creído en Nosotros le hemos asignado el sacrificio como un acto de adoración, para que proclamaran el nombre de Allah sobre las cabezas de ganado de que Él les haya proveído para tal fin. Y tened esto siempre presente: vuestro Dios es un solo Dios: así pues, someteos a Él. Y da la buena nueva del beneplácito de Allah a los que son humildes, aquellos cuyos corazones tiemblan de temor cuando se menciona a Allah, y los que soportan con paciencia cualquier adversidad que les aflija, y los que son constantes en la oración y gastan en otros de lo que les proveemos como sustento. Y en cuanto al sacrificio de ganado, os lo hemos ordenado como uno de los símbolos consagrados por Allah, en los que hay gran bien para vosotros. Así pues, mencionad el nombre de Allah sobre ellos cuando estén alineados para el sacrificio;

y una vez que hayan caído al suelo sin vida, comed de su carne, y alimentad al pobre que se contenta con lo que tiene y no pide, y también al que se ve forzado a pedir. Para este fin, los hemos sometido a vuestras necesidades; para que esto os mueva a ser agradecidos.”

CORÁN, SURA 22, AL HAYY, AYAT 34-36

El sacrificio es otra forma de adoración. También en este caso Dios se sirvió de Ibrahim, la paz sea con él, para enseñar al ser humano la mejor forma de adorarLe. En uno de sus viajes a la Mezquita de Luz, en Meca, Ibrahim cree recibir en sueños el mandato de sacrificar a su hijo Ismail. Ibrahim no duda de su Señor (*rabb*) y cuando se dispone al sacrificio Gabriel le trae un cordero y la orden de Dios de que lo sacrifique en lugar de su hijo.

Esta sustitución del objeto del sacrificio, que algunos han relacionado con la abolición de los sacrificios humanos, alberga un significado profundo en cuanto que abre al ser humano a la posibilidad de trascendencia sin que el sacrificio, el sufrimiento o el dolor sean las condiciones inexcusables de esta apertura. Señala, en cierto sentido, el final de la mentalidad sacrificial y el comienzo de una existencia humana basada en la adoración interior.

Capítulo 5

LEY (*SHARIAH*) Y SOCIEDAD

RESPONSABILIDAD Y ESFUERZO INTERPRETATIVO
(*AJLAQ E IYTIHAD*). LO LÍCITO Y LO BUENO:
CONCEPTOS DE HARAM Y HALAL. EL JALIFATO Y LA
RELACIÓN DEL SER HUMANO CON LA NATURALEZA.
LOS ROLES FAMILIARES: LA MUJER EN EL ISLAM.
EL MATRIMONIO Y EL ESTATUS DE LOS NIÑOS.
LA ECONOMÍA ISLÁMICA.



Responsabilidad y esfuerzo interpretativo (*ajlaq e iytihad*)

El musulmán trata de vivir acorde a las leyes y mandatos (*Shariah*) contenidos en el Corán y en el ejemplo del profeta (*Sunnah*). Entre estos principio se hallan los pilares del *din* del islam, que ya hemos enumerado y descrito. Muchos ulemas han llegado a la conclusión de que la *Shariah* está exclusivamente formada por aquellos preceptos que se hallan claramente definidos en el Corán y en la *Sunnah* del Profeta, y cuyo sentido es claro, obvio y unívoco, es decir, que no da lugar a dudas e interpretaciones. No le está permitido al ser humano ampliar y precisar las leyes y prohibiciones divinas según interpretaciones y opiniones personales, o

según sus necesidades culturales, porque la *Shariah* tiene una naturaleza divina y sirve al ser humano de referencia en las diversas situaciones existenciales. No es una ley humana sino una ley divina que Dios regala al ser humano como misericordia para que transite fácilmente por este mundo.

Esto no quiere decir que el musulmán no pueda establecer acuerdos y aplicaciones de la *Shariah* según el momento y el tiempo en que vive. Precisamente es todo lo contrario. El musulmán se afirma en aquello que es obvio, claro y unívoco (*dahir*) sin cuestionarlo, y acepta también las sugerencias de la Revelación, de las cuales está lleno el Corán, como llaves que abren las puertas de la convivencia humana en un mundo en constante y profunda transformación.

De ahí la necesidad de interpretación (*iytihad*) en aquellos aspectos en que una sociedad y un tiempo difieren de otros momentos y lugares donde ha arraigado el islam. Aunque el corazón humano esté siempre constituido de la misma manera, las estaciones (*maqamat*) de la humanidad marcan distintos itinerarios de regreso a Dios, de vuelta hacia la Realidad. De ahí la necesidad de consenso (*ijma*) y la utilidad de éste como herramienta de acercamiento a la Realidad, aunque este consenso que los musulmanes pueden adoptar no tendrá nunca el carácter obligatorio de la *Shariah*.

La ley islámica establece, además de las prácticas obligatorias, la naturaleza lícita (*halal*) o ilícita (*haram*) de determinadas actitudes y hechos. Considerar ilícito o condenable aquello que no está claramente explicitado en el Corán, es en sí mismo ilícito, como ha aclarado Dios en diversos lugares de Su Libro Generoso. Con respecto a esta cuestión

hay un dicho transmitido por Abu Huraira y recogido por Muslim, que nos aclara la situación. Según este hadiz, el Profeta, la paz sea con él, dijo en una de sus *jutbas*:

«¡Oh mi gente! Allah os ha prescrito el Hayy, por tanto, realizadlo.» Entonces alguien preguntó: «¿Todos los años, Oh Rasululah?». Entonces el Profeta permaneció callado y el hombre repitió dos veces su pregunta. Después, el Profeta dijo: «Si hubiera dicho que sí, se os habría hecho obligatorio realizar la peregrinación todos los años, y esto habría sido superior a vuestras fuerzas. No me preguntéis acerca de cosas que dejo sin decir: pues, ciertamente, antes de vosotros hubo gentes que se hundieron en la perdición por haber hecho demasiadas preguntas a sus profetas y discrepar luego acerca de sus enseñanzas. Así pues, si os ordeno algo, hacedlo en la medida de vuestra capacidad; y si os prohíbo algo, absteneos de ello.»

RIYYAD AS SALIHIN, CAP 233

Según Ibn Hazm esta afirmación del profeta abarca todos los principios de la *Shariah*, del primero hasta el último. Esto implica que aquello que el profeta no ha ordenado ni prohibido está permitido (*mubah*), es decir, que no está prohibido ni es obligatorio. Por el contrario, aquello que ordenó hacer es obligatorio (*fard*) y lo que prohibió está prohibido (*haram*); y aquello que ordenó hacer es vinculante para el musulmán sólo en la medida de su capacidad.

Al dejar ciertos temas sin explicitar ni desarrollar, Dios sitúa al musulmán en su condición de ser libre, dotado de razón, capaz de discernir y elegir. Esta es la base coránica que avala el esfuerzo interpretativo (*ijtihad*) y la expresión de la

Sunnah que lo sustenta. Dios crea al ser humano libre, con la capacidad de decidir sobre muchas cuestiones que afectan a su forma de vivir en este mundo.

La tendencia a complicar la *Shariah* hizo que muchos pueblos acabaran abandonando su forma islámica de vivir (*din*). Este peligro también se cierne hoy sobre muchas comunidades de musulmanes, que han llegado a constituir legislaciones muy complejas, casi imposibles de cumplir, y que hace que se produzca inevitablemente una doble moral, hecho en sí mismo contradictorio con el *din* del islam. Esta complicación ha llevado a muchas comunidades de musulmanes a sustituir la *Shariah* por leyes mestizas difíciles de acatar y cumplir, que tratan patéticamente de amalgamar los intereses meramente formales, políticos, culturales o nacionales con aquellos que son genuinamente islámicos, con aquellos que llevan al ser humano hacia el sometimiento a Dios, a través de Su Revelación y de Sus Mensajeros.

La *Shariah* incluye diferentes preceptos sobre alimentación, matrimonio, formas de adoración, etc, es decir, sobre los diversos aspectos existenciales del ser humano en el mundo. La aplicación práctica de los preceptos legales o jurisprudencia (*fiqh*) se establece a partir de las fuentes mencionadas. El musulmán se ciñe en su vida cotidiana al Corán y a la *Sunnah* del profeta Muhámmad, la paz sea con él, y hace uso de los dictámenes legales (*fatua*) emitidos por los juristas (*fuqaha*). Dichas interpretaciones pueden ser el resultado de un razonamiento jurídico independiente (*ijtihad*) o de un razonamiento analógico (*qiyás*).

Esto significa que, apoyándose en dichas conclusiones, un musulmán puede elegir la interpretación que se adapte

mejor a sus circunstancias personales. Existen cinco escuelas jurídicas (*mahdab*) de jurisprudencia islámica que se han consolidado a lo largo del tiempo. Pero incluso cuando un musulmán adopta la interpretación de una de esas escuelas, puede asumir determinadas interpretaciones de las otras si éstas responden de una manera más eficiente a sus necesidades, con la seguridad de que dichas soluciones son acordes con el islam y están basadas en la Revelación y en hadices y tradiciones auténticas.

Para el musulmán consciente y despierto, los principios legales que marcan los límites de la conducta humana, no son un mero conjunto de directrices legales sino una expresión de la sabiduría divina, no son una cárcel sino un instrumento de liberación.

Lo lícito y lo bueno: Conceptos de haram y halal

“Te preguntarán qué les está permitido. Di: ‘Os están permitidas todas las cosas buenas de la vida.’”

CORÁN, SURA 5, AL MA'IDA, EL ÁGAPE, AYA 4

Al declarar permitido (*halal*) a los seres humanos todas las cosas buenas y hermosas de la vida, aquellas que no han sido expresamente prohibidas, el Corán sitúa al ser humano al margen del ascetismo, de la renuncia al mundo, del sufrimiento, del sacrificio y de la idea de redención. Es cierto que, en este mundo (*dunia*), las cosas buenas son disfrutadas igualmente por creyentes y por no-creyentes, pero a aquellos les será posible prologar su gozo en la otra vida (*ájira*) tras la Resurrección:

“Di: ‘¿Quien ha de prohibir la belleza que Allah ha creado para Sus criaturas y las cosas buenas de que os ha proveído?’ Di: ‘Esto es lícito (halal) en esta vida para todos los que han llegado a creer y será suyo en exclusiva en el Día de la Resurrección.’ ¿Así es como exponemos con claridad estos mensajes para una gente de conocimiento innato!”

CORÁN, SURA 7, AL AARAF, LA FACULTAD DE DISCERNIR, AYA 32

Es fácil incurrir en la consideración legalista de lo *halal* y lo *haram*, olvidándonos de sus aspectos más luminosos y trascendentales. A menudo, el ser humano vive la *Shariah* como un conjunto de prohibiciones y prescripciones, en lugar de ver en ella la sabiduría más adecuada a su condición y naturaleza esenciales. Normalmente no suele darse cuenta de que en aquello que Dios le declara ilícito (*haram*) hay para él un mal. Confunde las cosas, no piensa bien de Dios. Dios mismo lo aclara en la Revelación:

“Di: ‘¿Habéis visto todos los medios de sustento que Allah ha hecho descender para vosotros, y que luego vosotros dividís en ‘cosas haram’ y ‘cosas halal’?’ Di: ‘¿Os ha dado Allah autorización para ello, o es que atribuíis a Allah lo que son conjeturas vuestras?’”

SURA 10 JONÁS, AYA 59

Dios usa aquí el término *risq*, que normalmente se traduce como provisión, pero en árabe esta palabra abarca todo aquello que puede ser bueno y provechoso para el ser humano, tanto aquellos que se consideran medios de

subsistencia física, el alimento, el agua o el dinero, como los medios de supervivencia espiritual y moral, sean la razón, el conocimiento, la visión, etc.

En árabe *risq* alude a aquello que causa al ser humano un beneficio y no a lo que le lleva a vivir cosas que son reprobables o destructivas para él y para la comunidad. Dios hace descender una revelación que procura el *risq*, que procura lo bueno en todos sus aspectos. Por eso Dios dice también que no ha hecho descender la Revelación para hacer desgraciado al ser humano. Así podemos afirmar con seguridad que todo aquello que no aparece en el Corán como prohibido (*haram*) está permitido (*halal*) sin ninguna duda.

Por eso mismo también todas las prohibiciones que se deducen arbitrariamente del Corán y la *Sunnah* del profeta, la paz sea con él, no tienen sentido ninguno, y son ilícitas (*haram*), sobre todo si tenemos en cuenta que es Dios mismo Quien nos asegura que en la Revelación hay versículos unívocos y versículos que tienen diversas interpretaciones.

El musulmán, aquel que vive sometándose a lo Real, asume aquello que aparece claramente explicitado en la Revelación y no las conjeturas que pueda deducir de ella, acata lo claro de la Revelación y deja lo inconcluso y dudoso en el terreno de aquello que Dios no ha querido explicitar, porque Él sabe más, Él es el Sabio, el Omnisciente que está regalando al ser humano un Corán para reconducirle hacia Él de la mejor manera posible.

Dios es el más Sabio (*AlHakim*) y con Su Ciencia Inigualable se sirve del profeta para enseñar al ser humano los tesoros de Su Creación, para indicarle la forma de la sabiduría, esa *há-*

qiqa que le procura el discernimiento de lo real y el sentido trascendental.

Entre las prohibiciones alimentarias claras se hallan el alcohol, la sangre de los animales, la carne de cerdo con todos sus derivados y la de los animales encontrados muertos o que no han sido correctamente sacrificados. En cuanto a los límites morales de la sociedad, se consideran *haram* el adulterio, el incesto y las perversiones sexuales. Con relación a la economía, la usura es, asimismo, considerada ilícita. Los juegos de azar y las prácticas adivinatorias lo son también, pues implican una concepción de la Realidad que entra en contradicción con la creencia en el propósito y la sabiduría divinas.

El jefato y la relación del ser humano con la naturaleza

Como siempre, encontramos en el Corán ese sentido que la razón reclama, esa dirección que la voluntad necesita para conducir al ser humano hacia la Realidad. La razón y la voluntad son una *ámana*, un depósito, un préstamo de conciencia que Dios hace al ser humano y que le compromete según su capacidad. Esta *ámana* construye la visión del mundo y abre al ser humano a la sabiduría, a la incertidumbre y a la libertad. El intelecto (*aql*) permite al ser humano reflejar, comprender, abarcar, medir y crear sentido, pero en realidad es un tupido velo que le compromete porque le procura una identidad. El ser humano es, en cierta medida, aquello que piensa, aquello que ve, comprende y ama.

El Corán nos dice que, cuando Dios ofreció la *ámana* a Sus criaturas, las montañas la rehusaron porque la *ámana* implica, al mismo tiempo que descender un velo, la adquisición

de un compromiso, de una carga. El ser humano, finalmente, la aceptó. Aceptar la *ámana* implica necesariamente asumir la responsabilidad (*ajlaq*) que se deriva de la conciencia. Este *ajlaq* es una mirada consciente que surge de lo profundo del corazón, es una conciencia distinguida que, participando de la sabiduría divina, es capaz de contener y conocer todo lo creado. Cuando Adam, la paz sea con él, aceptó el compromiso, Dios ordenó a todas las criaturas, incluidos los ángeles, que se prosternaran ante él y lo reconocieran como jalifa, como expresión de lo divino en Su creación.

El *ajlaq* es la base del jelifato del ser humano, la condición de su supremacía sobre las demás criaturas del Cosmos. Este compromiso consciente es asimismo cimiento de la fe (*imán*), pues *imán* viene de *ámana*. El *imán* es la forma natural de la conciencia humana. Siendo consciente de su propia condición, el ser humano puede llegar a ser consciente de Dios, de ese Dios Inabarcable que le dice:

“Si hubiéramos hecho descender este Corán sobre una montaña, la verías en verdad humillarse y hacerse pedazos por temor a Allah. Y planteamos todas estas parábolas a los hombres para que puedan aprender a reflexionar.”

CORÁN, SURA 59, AYA 21

Ningún universo puede abarcar a Dios. Sólo el corazón humano puede contenerle, dice el hadiz. Aquí están los símbolos y las parábolas que Dios propone al hombre. Ni siquiera las más sólidas creaciones de Dios, ni aún los elementos más estables de la visión humana tienen entidad ninguna frente a la Realidad, frente a la Verdad, y esa conciencia de la

Realidad le acontece al ser humano como consecuencia de la Revelación, inundándole de sentido. Cada ser humano es un jalifa, un ser soberano y libre, dotado de comprensión y responsabilidad según la sabiduría divina.

Establecer el islam es vivir con naturalidad los hechos que forman el universo de lo humano, aplicar la inteligencia en la consecución de un mundo más consciente, más en armonía con la Realidad Única, un mundo libre de imágenes inútiles, de experiencias sin significado. El musulmán sabe que sólo Dios es Creador y que los mundos son Su creación. El ser humano forma parte de esos mundos desde la posición privilegiada que le otorga la *ámana* de Dios, el intelecto (*aql*) y con la responsabilidad consecuente a ella (*ajlaq*). El musulmán trata de someterse a esa Realidad que se le revela sin cesar en su corazón y va conociendo así el sentido de su vida y de su existencia. Esta revelación interior le sirve para discriminar sus actos y para valorarlos en el contexto global de la creación y en los aspectos más concretos de su existencia.

Pero precisamente porque el ser humano es la única criatura que tiene la capacidad de decidir existen actitudes diferentes y caminos distintos. El ser humano vive en un trance constante de decisión entre el sometimiento y la rebelión, entre el islam y el *kufr*, hasta que le sorprende esa hora que sólo Dios conoce. En este contexto, *kufr* es el movimiento contrario al sometimiento, al islam, y consiste en la acción de velar o esconder. Así, el ser humano incrédulo (*káfir*) es la contrafigura humana del musulmán creyente (*múmin*):

“Dí ¡Oh vosotros que negáis la verdad! Yo no adoro lo que vosotros adoráis, ni vosotros adoráis lo que yo adoro. Y

yo no adoraré lo que vosotros habéis adorado ni vosotros adoraréis lo que yo adoro. ¡Para vosotros vuestra ley moral, y para mí la mía!

CORÁN, SURA 109. AL KAFIRÚN

En toda la creación existe esa tensión entre el sometimiento y la rebelión expresada en la condición del ser humano. Una misma tensión, una misma problemática expresada de todas las maneras y formas posibles. Esa es la grandeza inimitable de la creación de Dios. Entre la expansión y la contracción, entre el olvido y el recuerdo, Dios conduce al ser humano hacia Él y le advierte que ese camino implica un esfuerzo (*yihad*), una lucha que no es otra cosa que el latir de su corazón entre los mundos, un viaje que le conduce a la extinción en Dios, ya sea voluntariamente o a la fuerza, pues no hay más Realidad que Él. De Él venimos y a Él regresamos constante e inexorablemente.

Cuando ese regreso y ese sometimiento son conscientes y voluntarios, el ser humano está siendo musulmán. Cuando los seres humanos se reúnen y resuelven sus diferencias para adorar juntos a Dios están siendo musulmanes. La decisión de volver y encaminarse a Dios lleva implícita una forma de vivir, de pensar y de relacionarse. Los musulmanes viven de manera diferente a aquellos que se empeñan en mantener y construir los velos, los nombres, las definiciones, como si fueran ellos quienes mantienen vivo el mundo. El musulmán es pacífico y humilde como consecuencia del reconocimiento de la Realidad, de la conciencia de Dios, de Su Sabiduría y Poder.

Dicen los gnósticos musulmanes que al profeta David (Daud), la paz sea con él, le corresponde la estación (*maqam*)

donde se asienta el califato, por la nobleza de su rango. Una luz dorada, amarillenta y cálida, envuelve esta estación donde el espíritu (*ruh*) se manifiesta al ser humano como belleza (Al Yamal). El sol es un signo que expresa el dominio de la luz, la plenitud de la creación, pero al mismo tiempo puede cegarnos a la Luz verdadera.

“Y les derrotaron con la venia de Allah. Y Daud mató a Goliath; y Allah le dio el dominio y la sabiduría, y le impartió el conocimiento que Él quiso. Y si Dios no hubiera permitido que la gente se defendiera a sí misma unos contra otros, la tierra ciertamente se corrompería: pero Dios concede Su infinito favor a todos los seres creados.”

SURA 2, AL BAQARA, AYA 251

Daud, la paz sea con él, derrota a Goliath, un ser brutal y gigantesco, mediante su habilidad con la honda. La luz tras-pasa a la sombra. No necesita de la fuerza bruta para vencer a sus oponentes, sino que aplica su energía de forma certera y liviana. No toca a su enemigo, no se contamina con su sombra tratando de resolver la lucha. La victoria pertenece a Dios.

Daud es el jalifa de la expresión, el cantor de la teofanía. Y Dios nos dice que en esa estación los seres humanos han de defenderse los unos de los otros, para que no se corrompa su existencia, que han de luchar para que no se adueñe de ellos la muerte. El decreto del ser humano en este mundo es un esfuerzo (*yihad*) pues sin lucha no hay existencia sino corrupción y desaparición. El propósito de la creación de Dios es establecer la adoración consciente, la conciencia, y la

conciencia necesita de una tensión, de una lucha, para poder reconocerse como tal.

Pero esta *yihad* no es la lucha brutal sino el combate inteligente, porque el ser humano necesita reconocerse y reconocer a las criaturas como tales para poder vivir su naturaleza soberana, su jalifato. La oscuridad de la inconsciencia y la irracionalidad es disuelta por la irrupción de las luces de la conciencia (*haqaiq*) que la iluminan. El ser humano no puede saber de dónde surgen estas luces, sólo puede constatar que le elevan por encima de sus propias sombras. No puede deshacer el velo sino tan sólo reconocerse a sí mismo y a su ser en el mundo como un velo misericordioso, exultante de perfección y de belleza.

Sólo Dios conoce el interior del ser humano y el interior de los mundos y así los hace vivir, templando a Sus criaturas en la diferencia y constituyéndolas, en el caso de los seres humanos, mediante la tensión y la prueba, creando al mismo tiempo la percepción del equilibrio y de la armonía. Con la sed procura la bendición del agua, con la oscuridad anhelante de sentido crea la posibilidad de la resurrección. Dios dice en el Corán:

“E hicimos que las montañas se unieran a Daud en proclamar Nuestra infinita gloria, y también los pájaros: pues podemos hacer todas las cosas. Y le enseñamos cómo hacer vestiduras de consciencia de Allah para vosotros, que os fortalecieran contra todo lo que os causara temor: ¿pero sois, acaso, agradecidos por esta bendición?”

SURA 21, AN ANBIYA, LOS PROFETAS, AYAT 79-80

El jalifa vibra en armonía con la creación entera. Es el rey de un mundo que se reconoce en la Realidad Única, que no deja de recordarla conscientemente cantando Sus alabanzas.

La tarea más importante y elevada del ser humano en este mundo es la búsqueda de conocimiento. En esa búsqueda intelectual y en ese esfuerzo de comprensión de la Realidad reside su propósito o finalidad más trascendental. Con esa conciencia de los fines y de su papel en la creación, el musulmán mantiene una visión unitaria e integral del ser humano y la naturaleza, viendo en la armonía cósmica, en su orden mismo, la expresión de la Gracia Divina (*baraka*) contenida en la Creación. El musulmán busca y descubre esta Gracia en la naturaleza integral, no vive contra una naturaleza profana, desprovista de contenido trascendente, pues no existe nada que no haya sido creado por Dios, que no tenga en su raíz y en su existencia el sello de Su Poder.

El musulmán puede y debe conocer su papel y sentido en esta vida que no es otro que el de llegar al conocimiento total de las cosas, llegando a ser finalmente, en el mejor de los casos, un Hombre Universal (*Al insan al kamil*), que habrá de reflejar los Nombres y las Cualidades Divinas como un espejo que ha sido bruñido hasta ser capaz de una reflexión completa.

Según el Corán, Dios enseñó a Adam, la paz sea con él, los nombres de todas las cosas, dándole así a todo el género humano una preeminencia sobre las demás criaturas. Pero este poder y superioridad cesan y se convierten en esclavitud y oscuridad cuando, embriagado con el regalo del intelecto (*aql*), el ser humano se rebela contra su Creador y se coloca a sí mismo como causante de hechos y fenómenos.

Cuando el ser humano se vuelve hacia la Luz, inmediatamente ésta le inunda y se proyecta en su entorno, que se ve beneficiado con ello. Cuando su ser interno se vuelca hacia la oscuridad, la naturaleza que le rodea se oscurece. Ahí reside la gran responsabilidad (*ajlaq*) del ser humano. Al ser el espejo más capaz de reflejar lo luminoso y lo sombrío, su estado tiene las más profundas repercusiones en las demás criaturas. Es la única criatura en la que Dios ha querido reflejar Su Libertad, lo cual conlleva responsabilidad, juicio y resultados.

El hecho de ser musulmán implica necesariamente, por todo lo dicho anteriormente, una actitud de respeto hacia la naturaleza y el cosmos. Cuando el peregrino que va a Meca realiza su periplo por los Santos Lugares (*Al Haramain*), metáfora del viaje por este mundo en busca del encuentro con el Creador, ha de estar en un estado de sacralización (*ihram*) que cesa si, dentro del recinto sagrado, altera en lo más mínimo la Creación de Dios. Agredir a un semejante, generar una riña violenta, cortar un árbol o tan siquiera una simple hoja, matar a un animal aunque se trate de un pequeño insecto, provocan la cesación de su estado y su peregrinación de nada le sirve. ¿Y no es la del peregrino la condición más cierta del ser humano en la tierra?

Podemos recordar aquí un hecho significativo. Abu Bakr, el primer jalifa bien guiado (*rashidún*), que asumió el liderazgo de la comunidad musulmana (*Ummah*) después de la muerte del profeta, recomendó no cortar árboles frutales, no diseminar las abejas, no incendiar los campos y no envenenar los pozos, ni siquiera los de los enemigos. Con ello estaba expresando en términos prácticos la conciencia ética (*ajlaq*)

que el musulmán tiene sobre su relación con la naturaleza, principios de índole moral defendibles desde cualquier argumentación razonable. Abu Bakr, Dios esté complacido con él, estaba expresando asimismo una conciencia previsorá que no tiene en cuenta el resultado inmediato, a corto plazo, sino las consecuencias que, a la larga, se derivan para el conjunto de toda la comunidad y de toda la creación. Envenenar un pozo puede, en efecto, ser un arma bélica que asegure el triunfo sobre unos determinados enemigos pero, una vez conquistado su territorio, es un recurso perdido incluso para los vencedores. No se trata de la visión ecologista que vela por la conservación de una naturaleza amenazada, sino de la conclusión de un ser humano consciente de las consecuencias que determinadas acciones pueden acarrear, sin importar la dimensión del problema.

Los roles familiares: la mujer en el islam

Contrariamente a la idea que se tiene en occidente de la sociedad islámica, ésta se halla firmemente asentada en la vida familiar. La visión orientalista de los harenes donde la mujer es usada como mero objeto de placer es absolutamente falsa y tendenciosa. La comunidad de los creyentes (*muminún*) descrita en el Corán y promovida por el profeta durante su vida, está impregnada de un hondo sentido igualitario, no sólo en lo que atañe a la relación de los seres humanos entre sí sino a las relaciones de género. En numerosos pasajes del Corán se menciona a musulmanes y musulmanas en plano de igualdad absoluta ante Dios.

En la tradición islámica no existen restricciones para el acceso de la mujer a la vida laboral y profesional, salvo para

desempeñar la función de juez (*cadí*). Aisha, la esposa del profeta, dirigiendo a los musulmanes en la batalla es buena prueba de ello. El Corán explicita con insistencia la igualdad de derechos, lo cual no tiene necesariamente que interpretarse como una identidad de los roles.

Como hemos dicho al principio, la comunidad islámica está cimentada en la vida familiar. El Corán expresa claramente la diferencia del papel de hombres y mujeres en aquellas circunstancias que son obvias para una inteligencia mediana. Se dice claramente que la mujer ha de cuidar y amamentar a su hijo, si puede hacerlo, hasta que éste cumpla los dos años de edad. Derecho del ser humano a mamar de su propia madre. Sin embargo el Corán deja el cumplimiento de ésta obligación por parte de la mujer hacia su hijo en manos de la decisión compartida entre los cónyuges, siendo la consulta mutua una recomendación coránica constante en lo que se refiere a las relaciones entre los sexos:

“Y no hay inconveniente en que los padres quieran, de mutuo acuerdo y luego de consultarse, destetar al niño”.

CORÁN, SURA 2, AYAT 2,3

Una creyente no es una militante adoctrinada a la manera de los fieles seguidores de una ideología, sino un ser humano cuyo sentir está impregnado de fe (*imán*). Así, por ejemplo, la musulmana no ve en el hecho de cubrirse el cabello con el velo (*hiyab*) una imposición vejatoria o un signo del dominio del varón sobre ella, sino una protección de su intimidad, una forma que expresa el pudor que el Corán recomienda tanto a las musulmanas como a los musulmanes. Si la mujer se

protege velándose, el hombre ha de hacerlo bajando la mirada, acto que expresa ante todo dignidad y respeto.

La sabiduría que impregna la vida islámica hace que se tengan en cuenta aspectos delicados de la naturaleza humana. Una mirada es un acto de comunicación profunda, no un movimiento gratuito del globo ocular. El hombre dormido mira, pero el despierto ve. El ser humano, hombre o mujer, tiene derecho a su intimidad, no sólo a la intimidad de su cuerpo sino, lo que es más importante, a la intimidad de su ser interior y ese se expresa ante todo a través de los ojos. A diferencia de otras religiones de corte ascético que han expresado ideas *contra el cuerpo*, que han preconizado la represión sexual y generado conocidas aberraciones y patologías, el islam, exento desde su raíz de la idea de pecado original y de la mentalidad sacrificial, no considera el gozo corporal o el disfrute sensual como algo intrínsecamente malo, sino como un bien que Dios, Alabado Sea, ha dado al ser humano.

A nivel jurídico, la mujer tiene derecho a una dote en el momento del matrimonio y a mantener una economía propia, independiente de la del marido. Existen ejemplos históricos, como el del califato cordobés, donde encontramos ciudades en las que la vida laboral de las mujeres y su proyección pública son equiparables a las de muchas ciudades modernas.

El islam considera legal la poligamia, no como modalidad de matrimonio ideal o deseable, sino como una forma de reconocimiento de situaciones que, de hecho, se dan en toda sociedad. Es una manera de proteger el derecho legal de las mujeres que comparten a un hombre. El Corán limita a cuatro el número de esposas que puede tener un musulmán,

siempre y cuando pueda responder a su manutención y pueda ser equitativo con ellas, lo cual, en la práctica es muy difícil y excepcional.

El matrimonio y el estatus de los niños

La creación de Dios se despliega en una multiplicidad de criaturas que al surgir a la existencia sienten irremediamente una necesidad irrefrenable de regresar a su principio, un latir, un deseo. El ser humano es creado en tensión (*kábad*), como asegura Dios en el Corán, y siente la necesidad de retornar porque se reconoce incompleto, en búsqueda incesante de unicidad y unidad, atravesando una multiplicidad de estados, sintiendo el dolor en la diferencia y el gozo en la unión.

“Todo lo creamos por parejas, para que tengáis presente que sólo Allah es Uno.”

CORÁN AL KARIM, SURAT AL FAYR, 89, AYAT 49

El ser humano necesita sentir la unión, la plenitud, y para eso ha sido creado. *“Yo era un tesoro escondido que quiso ser conocido... y para eso hice la creación.”* dice Dios, Alabado Sea, en un hadiz *qudsí*. La creación es polaridad, diferencia, tensión. La existencia del mundo es una danza en la polaridad, una tensión que surge en la diferencia y que produce signos, palabras y gestos. El ser humano es creado en esa tensión, pero la creación vive inmersa en el recuerdo de la Luz Pura (*Nur ara nur*) que borra cualquier tiniebla. Ese es el movimiento de las criaturas, la búsqueda incesante de claridad, la angustia y la tensión entre las sombras.

Por eso el ser humano aspira a conocer a Dios y Lo busca en la unión con lo otro o los otros. Su Señorío se extiende mediante el *tawhid*, ese movimiento del corazón que hace que, por un tiempo, el ser humano se olvide de sí mismo y se aclare el velo que forma su existencia. Comprende así que hay una misericordia en el velo, pues éste implica la posibilidad de la vida en la diferencia, la expresión de la separación inevitable por el hecho de estar siendo creado en esa misma diferencia, en esa tensión. La conciencia de Dios mediante Su Recuerdo descorre los velos más sutiles, los que dejan translucir la realidad de Su Existencia y la vacuidad de los seres que forman este mundo.

Para el musulmán, el matrimonio es una experiencia de *tawhid*, un testimonio y una realización del deseo de unión entre dos seres humanos, un hombre y una mujer, que quieren conocerse mutuamente para conocerse a sí mismos y conocer así la Realidad. El ser humano se conoce a sí mismo a través de los otros, a través de la mirada de otra criatura que también se asoma al profundo abismo del amor, buscando una explicación, un sentido, anhelando un regreso. Es el desenvolvimiento de un diálogo, el molde de una comunidad. Reunirse en torno a la unión, al *tawhid*, es un hecho gozoso, porque esa es la comunidad de los corazones ardientes, de los adoradores sinceros, de aquellos que anhelan regresar.

El matrimonio es un acto de adoración (*ibada*), la expresión humana más bella y luminosa del sometimiento a la Realidad Única, porque compromete al ser humano en la unión, abocándolo a la ruptura de los velos que tejen su ego (*nafs*) y resitiéndolo en su condición de ser necesitado e incompleto. Esa precariedad, ese vacío se va llenando con la concien-

cia de Dios, de la Realidad. El otro le ayuda a recordar a Dios, pero el otro tampoco es Dios sino Su expresión (*tayali*), Su señal en este mundo. El otro es otra nada. Sólo es Dios: La *illaha illa Allah*.

Ninguna criatura es Dios, ni siquiera la criatura íntima que responde al ser humano en lo más hondo de su interior. Tampoco lo es el dios creado en la mente del ser humano. Buscar la unión es, entonces, vivir retornando al principio, vivir en el recuerdo de lo Real (*dikr Allah*). Un matrimonio islámico es el acompasamiento de dos corazones que deciden latir y recordar juntos la Realidad. El acompasamiento de los latidos afecta a todos los ámbitos de la vida, a todo el entorno que los acoge. Dijo el Mensajero de Dios:

“Quien se casa ha salvaguardado la mitad de su din.”

AL-KÂFÎ, T.5, P.328

Y en otro hadiz dice:

“Que tenga conciencia de Allah en la otra mitad o en lo restante.”

AL-KÂFÎ, T.5, P.328

El matrimonio es la mitad del *din* del islam porque es el ámbito del diálogo íntimo, la expresión de la más profunda interioridad, el encuentro que va modelando al ser humano haciéndole expresar aquello que alberga en su corazón de la manera más completa. En el matrimonio encuentra el musulmán su expresión más integral, al mismo tiempo individual y social. Es una prueba de su sinceridad porque los hijos acaban inevitablemente revelando todos los secretos. El matrimonio deja al ser humano desnudo ante Dios, y por eso sólo el

verdadero amor sobrevive. El amor que cesa no es más que un lloriqueo, el lamento de alguien que no ha llegado a ser un verdadero amante de la Realidad.

El ser humano es aquello que ama. Conoce lo que va viviendo como suyo, como un nosotros. Va descubriendo el tesoro escondido porque el verdadero amor consigue romper la cáscara, el velo, en el buen sentido de la palabra, en el sentido de romper su ego obstinado y errático, su mala costumbre, su tendencia al olvido y a la muerte. Por eso, Dios exhorta a los seres humanos a la unión, para hacerlos capaces de comprenderse a sí mismos, para ayudarse mutuamente a comprender, siendo espejos unos de otros.

Un matrimonio está bendecido porque es una intensa purificación, un contraste que ayuda al ser humano a conocer su condición, su grado de despertar a esa Luz que le constituye. Dijo el Mensajero de Dios, la paz y las bendiciones sean con él:

“Quien desee encontrar a Allah estando puro y purificado, que le encuentre teniendo una esposa.”

MAN LÂ ÎAHDZURUH AL-FAQÎH, T.3, P.385

Se narra en otros hadices que el profeta afirmó que cuando un hombre sometido a la voluntad de Dios contempla a su mujer y ella le devuelve la mirada, Dios les regala a ambos Su misericordia en esa mirada. Y que cuando toma su mano y ella toma la suya, *“las faltas se escapan por las rendijas que quedan entre sus dedos entrelazados”*, y que cuando yacen juntos *“los ángeles les rodean desde la tierra hasta el cénit del cielo”*. También dijo que la voluptuosidad y el deseo tienen la

belleza de las montañas y que cuando la mujer concibe, su premio es el mismo que el del ayuno, la oración y el *yihad*; y que cuando da a luz, el alma *“no puede concebir cuánta será la alegría y cuánto el frescor concedido a su mirada”*.

La unión amorosa procura la extinción de los amantes en la Realidad Única. Es una degustación de lo que es puro y sagrado y no sirve a otra cosa más que a la expresión divina que se esconde en el ser humano. Los frutos del amor son los tesoros escondidos en aquello que Dios le ha hecho lícito y procura su liberación. El musulmán y la musulmana encuentran la misericordia de Dios en la mirada rendida, como amantes, y en la *fitrah* contenida en la mirada de sus hijos. No les preocupan las apariencias, no necesitan de las imágenes, les basta con sentir con todo su ser la nada que son, en la más absoluta intimidad. Esa conciencia, que es la mitad del *din*, va inundando poco a poco todos los aspectos de sus vidas.

El matrimonio entre musulmanes es un acuerdo entre dos seres que quieren unirse, un pacto entre dos miradas. En sentido formal es un contrato integral que tiene que ver tanto con la comunicación racional y espiritual como con el intercambio material. El matrimonio islámico es una alquimia que vertebró la vida social, la *Ummah*, un compromiso ante Dios que un hombre y una mujer establecen libremente ante dos testigos, una expresión clara de su condición de seres que quieren someterse a Dios. Detengámonos por un momento en la raíz árabe común entre madre (*umm*) y sociedad (*Ummah*)

La danza del amor es impredecible. No hay forma capaz de contenerla. Dice Dios en el Corán:

“Vuestras mujeres son vuestro campo de cultivo; id, pues, a vuestro campo de cultivo como queráis, haciendo preceder algo para vuestras almas, y mantenéos conscientes de Dios, y sabed que Le encontraréis. Y da buenas nuevas a los que creen.”

CORÁN, SURA 2, AYA 223

El profeta Muhámmad, la paz y las bendiciones sean con él, dijo:

“En verdad el mejor de entre vosotros es el mejor con su mujer y yo, soy el mejor de entre vosotros con mis mujeres.”

AL-HUR AL-AMILI, VOL. 7 P. 122.

También dijo:

“Hay tres cosas de este mundo que se me hizo apreciar. Las mujeres, el perfume, y el consuelo de mis ojos que se encuentra en la oración (salat).”

BIHÂR AL-ANWÂR, T.103, P.235

En la vida de Muhámmad, la paz sea con él podemos encontrar todas las expresiones del matrimonio islámico. Jadiya, Aisha, Zainab, Umm Salamah, Mariam... En cada uno de sus matrimonios el profeta, la paz sea con él, fue un ejemplo de buen trato, de equidad y ternura.

La economía islámica

El musulmán sabe que todo lo que existe procede de Dios y a Él Le pertenece. Por lo tanto, en puridad, la propiedad real de los bienes y de los sucesos es solamente Suya. En esta visión el ser humano aparece como usufructuario superior (*jalifa*), no como propietario en un sentido absoluto. Lejos del

sentimiento de conquista y posesión de lo creado, el musulmán administra los bienes que Dios pone a su disposición.

En el Corán se considera que la economía tiene una dimensión moral, pues lo material y lo espiritual son importantes en la misma medida. A diferencia de otros sistemas y concepciones trascendentales, en el islam son importantes los aspectos materiales de la vida; el islam no niega la vida, pero los seres humanos han de aprender a convivir, a compartir desde el ejercicio de sus derechos individuales, pues cada uno será juzgado solo, por la responsabilidad exclusiva de sus propios actos.

En el islam existe el derecho a la propiedad privada, a disfrutarla, venderla, etc, pero no existe el derecho a destruirla porque en última y primera instancia todo pertenece a Dios. Así pues, los musulmanes no pueden hacer uso de los bienes para defraudar o especular ni practicar el despilfarro. En esta consideración de cualidad sagrada y moral de la propiedad es donde reside una de las diferencias entre el islam y el modelo capitalista de libre mercado. En el islam existe lo *haram* y lo *halal*, lo lícito y lo ilícito; hay un filtro moral que se aplica a todas las esferas vitales y, por tanto, también a la vida económica.

Además del sector privado, ampliamente contemplado en la concepción económica islámica, existe asimismo un sector público que se encarga de proveer los servicios que no pueden generarse desde el primero. Frente a los planteamientos del socialismo, que no cree en la capacidad individual, el islam dice que sí existe esa capacidad, pero que el Estado puede intervenir para asegurar que se cumplan y se observen las reglas.

Las gentes han de pagar una parte de las ganancias (*zakat*) para compensar al sector de la población más desfavorecido. En la sociedad islámica, los pobres han de poder disfrutar de los bienes básicos. Se concibe la pobreza pero no se admite la indigencia. Así la educación debe ser gratuita y correr a cargo de la comunidad. La solidaridad social es una condición del sistema. El profeta, la paz sea con él, aseguró en una ocasión que *“no es creyente quien duerme mientras su vecino está hambriento y él lo sabe”*.

Cada uno debe ganarse la vida pero existen diferencias entre los seres humanos pues hay individuos con menos capacidad que otros, con menos recursos personales. La sociedad en su conjunto ha de asumir este hecho y soportarlo, redistribuyendo los recursos, no en concepto de caridad (*sádaka*) sino como consecuencia del derecho. Entre los mecanismos de redistribución de la riqueza figura en primer lugar el *zakat*, un impuesto obligatorio sobre la riqueza anual acumulada que es una garantía contra la indigencia, un instrumento de equilibrio económico. Hemos hablado de este impuesto como uno de los pilares obligatorios del *din* del islam.

En el islam se prohíbe el préstamo con interés fijo (*riba*) porque se considera una forma de explotación que sólo protege al capital. Existen otras fórmulas islámicas de préstamo como la de participación del prestamista en los beneficios de la empresa, según diversas fórmulas, compartiendo también los riesgos. El islam ha optado siempre por el desarrollo de la justicia social, y ha comprobado cómo ésta incentiva la producción.

Podemos considerar la economía islámica como un acercamiento a los problemas globales y a sus soluciones. Este tipo

de economía está a favor de la tecnología. Prueba de ello es el enorme desarrollo tecnológico que se produce siempre que ha llegado a establecerse con amplitud una sociedad islámica. En la Historia de España tenemos uno de los mejor-es ejemplos de ello en la sociedad andalusí.

El Corán prohíbe la usura y recomienda la limosna como fórmulas para alcanzar la prosperidad. En el *din* del islam la usura se considera una de las mayores faltas que puede cometer un ser humano sobre otro, hasta el punto de que en algunos hadices su gravedad es señalada como superior a crímenes de más evidente apariencia, como el asesinato o el adulterio. ¿Qué es lo que convierte a esta práctica en algo tan negativo para el ser humano?

En un sistema basado en el interés, los económicamente poderosos pueden desarrollarse porque tienen reservas, mientras que los débiles han de acudir irremediamente al banco. En el contexto de la usura, el único fin de los bancos es el aumento de su capital, mientras que en un sistema islámico se comparten tanto los beneficios como las pérdidas, prohibiéndose el dinero como medio para ganar más dinero. Se regula así la ética del mercado, las condiciones de compra-venta y contratación. Del mismo modo se consideran reprochables y poco recomendables las transacciones comerciales inciertas o con un riesgo elevado. Tampoco se contempla la especulación, dada su naturaleza no productiva, y dado que la concepción islámica de la economía asocia el capital al riesgo y al esfuerzo humanos, en aras de una economía productiva y al servicio del bienestar social.

En la estructuración de la empresa islámica se acuerdan, mediante diversas fórmulas, las condiciones contractuales,

existiendo la posibilidad de asociación mercantil: compra-venta conjunta, proindivisos en la herencia, etc. Existen diversas modalidades de préstamo que se contemplan en el sistema bancario islámico: *Al Mudaraba*, en la que banco pone todo el capital, mientras que el cliente aporta el esfuerzo para realizar una compra para negocio o desarrollo de una empresa. Ambos, banco y cliente, se reparten el beneficio y, en caso de que se produzcan pérdidas, se comparten también. *Al Murabaha*. En la que el banco compra el producto solicitado por el cliente a un precio determinado, comprometiéndose a revenderlo a éste, a otro precio, acordándose entre ambos la diferencia, que sería la ganancia del banco. *Al Mushara-ka*, en la que banco y cliente aportan capital como socios. Comparten ambos riesgos y beneficios según una determinada proporción.

En el caso de que alguien se viera obligado por cualquier circunstancia a recibir un beneficio, fruto de la usura, tiene la obligación de destinarlo a obras de caridad. La usura, como práctica, era conocida y ejercitada en las antiguas sociedades pero, al mismo tiempo, criticada e incluso prohibida, como ocurría por ejemplo en Grecia. Las religiones unitarias, en general, han prohibido esta práctica, y el islam la proscribió de forma taxativa. Dice Dios en el Corán, en el *Surat Al Baqara*:

“¡Creyentes! ¡Temed a Dios! ¡Y renunciad a los provechos pendientes de la usura, si es que sois creyentes! Si no lo hacéis así, podéis esperar guerra de Dios y Su Enviado. Pero si os arrepentís, tendréis vuestro capital, no siendo injustos ni siendo tratados injustamente. Si está en un apuro,

concededle un respiro hasta que se alivie su situación. Y aún sería mejor para vosotros que le condonarais la deuda. Si supiérais... CORÁN, SURA 2, AYAT 278, 280

Existe, por el contrario, la posibilidad de realizar préstamos sin interés, con fines humanitarios y solidarios denominado *qard al hasan*. Otra posibilidad redistributiva es el *infaq*, que consiste en gastar en el pobre y en el necesitado, entre los que se incluyen los miembros de la propia familia.

El *qard al hasan* es un préstamo sin interés recuperable por el prestamista. Entre los musulmanes se prefiere el *qard al hasan* al *infaq*, pues el primero produce autoestima en el que ha pedido el préstamo, y le ayuda moralmente a recuperarse de la mala situación que padece. El *infaq* se aplica en aquellos casos en los que no se puede devolver el dinero, como ocurre cuando los destinatarios son viudas, huérfanos o inválidos.

Como en el *din* del islam se admite la propiedad privada, existe también el derecho a la transmisión de bienes, es decir, a la herencia. Las normas para la correcta transmisión de bienes están ampliamente detalladas en el Corán. Para el musulmán la propiedad tiene un carácter transitorio y administrativo. El jalifa, el ser humano responsable, es un usufructuario y por ello los títulos de propiedad en el islam están condicionados al buen uso que se haga de ella.

En la concepción islámica de la propiedad queda claro que ésta, sobre todo, es el derecho a la administración y al usufructo, y que este derecho es absoluto. No puede, por tanto existir la propiedad individual de los bienes libres y universales como el agua, el aire, o las materias primas básicas como yacimientos mineros y bosques. Con relación al agua, aún

siendo un bien libre, tiene la consideración de bien escaso o limitado. La propiedad sobre los pozos es factible siempre y cuando el agua sea suficiente para cubrir todas las necesidades comunitarias; si, por el contrario, el agua es escasa y ha de recurrirse a otros medios para su obtención, estaría prohibida su administración individual.

En todas estas consideraciones podemos advertir que, en el islam, el ser humano, como usufructuario superior (*jalifa*) tiene la responsabilidad (*ajlaq*) de colaborar en el mantenimiento de la armonía y el equilibrio en la Creación, y la sociedad es parte y expresión de ella. Aún en un aspecto tan puramente material como es la economía, el musulmán proyecta y desarrolla una actitud trascendente y espiritual.

Capítulo 6

EL SUFISMO Y LA ESPIRITUALIDAD ISLÁMICA

LA LUCHA EN LA SENDA DE LA REALIDAD Y
EL CONCEPTO DE YIHAD. LA MÍSTICA MUSULMANA.
LA BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO Y LA SABIDURÍA.
EL ISLAM Y LAS ARTES.



La lucha en la senda de la Realidad y el concepto de yihad

Esforzarse en la senda de Dios es tratar de vivir en la arena de lo Real. Este esfuerzo (*yihad*) acerca al ser humano a su destino, pues le ayuda a ser consciente de Dios, y esa es, en sí misma, la mejor retribución. Dios dice al ser humano en el Corán que, aunque le maten, ya ha recibido la mejor recompensa, porque ha de morir de todos modos y es mejor morir antes de morir, ser consciente de Dios en esta vida que vivir prisionero en los velos de la ignorancia y de la inconsciencia.

El creyente (*múmin*) sólo puede combatir y esforzarse en esta senda, porque su fe (*imán*) es una conciencia que le lleva a difundir la verdad y la paz y a oponerse a la mentira, a la injusticia y a la opresión. En esta lucha aparentemente desigual la victoria es siempre del *múmin*, porque el *múmin*

sabe por qué y por Quién lucha, mientras que el incrédulo (*káfir*) sólo sirve a sus demonios personales, a sus debilidades morales, a una apetencia pervertida. Esos demonios sólo tienen la fuerza limitada y transitoria de sus albergadores y socios, y esa fuerza, comparada con el poder de la Realidad, no es absolutamente nada. Dios dice en el Corán:

“¿O es que pensáis que entraréis en el jardín sin que Allah tenga constancia de que os habéis esforzado por Su causa, y tenga constancia de que habéis sido pacientes en la adversidad? Pues, ciertamente, anhelasteis la muerte por la causa de Allah antes de veros frente a ella; ¡y ahora la habéis visto con vuestros propios ojos!”

CORÁN, SURA 3, AL IMRAM, AYAT 142-143

Dios dice al ser humano que su futuro depende de su fe (*imán*), no del deseo de autoinmolación. Dios no le dice que desee la muerte en su *yihad*, sino que se esfuerce por mantenerse en la senda de la Realidad, que se esfuerce por aquello que le señala su *imán*, por establecer en la tierra el sometimiento a la Realidad. Esta lucha produce la paz más duradera de todas, la que se conquista en el interior del ser humano tras el mayor de todos los esfuerzos.

Tanto si muere en esa lucha como si sobrevive, la recompensa alcanza siempre al ser humano porque ese gran esfuerzo (*yihad al akbar*) implica la conciencia de Dios (*taqua*) que asume la vida y la muerte como accidentes de una creación que Le pertenece por completo. En ese gran *yihad* reconoce el musulmán Su poder para dar la vida al ser humano y para quitársela. En el *yihad* se forjan los creyentes (*muminún*)

porque en ese arduo esfuerzo el ser humano está aceptando la posibilidad real de morir, porque se está sometiendo al decreto de su creación de una forma completa e impecable. El musulmán no puede someterse a medias, y en esta conciencia ya unificada es testigo de lo Real en sí mismo y lo proclama sin ninguna vergüenza: *la illaha illah Allah*.

Para aprender a luchar en ese gran *yihad* el ser humano ha de ser consciente de a qué o a quién está combatiendo y para qué. No puede caer en el error de confundir a amigos y enemigos, porque entonces la lucha estará perdida, porque luchará sin sentido ni finalidad. Y así lo aclara Dios en el Corán:

“Oh mu'minún, cuando salgáis a combatir por la causa de Allah, usad vuestro discernimiento y no digáis a quien os ofrece el saludo de paz: ‘Tú no eres creyente’, —movidos por el deseo de los beneficios de esta vida: pues junto a Allah hay grandes botines. También vosotros erais antes de su condición, pero Allah os ha favorecido. Usad, pues, vuestro discernimiento: ciertamente, Allah está siempre bien informado de lo que hacéis.”

CORÁN, SURA 4 AN NISA, AYA 94

El musulmán no puede tratar a los demás como enemigos para transgredir sus derechos y aprovecharse de sus bienes. Dios incita al ser humano a usar del discernimiento para distinguir a los verdaderos enemigos, a quienes están tratando de sembrar la incredulidad, de extender el velo de la ignorancia. Dios dice al ser humano que recuerde su condición anterior, su propia incredulidad, la pobreza de su fe, lo lejos

que de Él se hallaba. La experiencia del alejamiento de Dios que el ser humano ha llegado a vivir en algún momento, ese dolor o nostalgia de lo sagrado y real, le ayuda a comprender la naturaleza de su lucha y la condición de sus enemigos.

El gran *yihad* es la única guerra limpia y digna que puede vivir el musulmán, el único ámbito en el que los combatientes están enfrentados en un plano de igualdad real. Luz y oscuridad se enfrentan en la arena del corazón y el ser humano ha de tomar partido en algún sentido. El enemigo hostil no es otro que Shaytán, que es quien le divide y le convence de que la lucha se está produciendo fuera de él, como si esa lucha no le afectara por dentro, como si el ser humano no tuviera nada que combatir en su interior. Ese es el enemigo que le oprime, el que le tiene entretenido, el que le mantiene cercado en su ignorancia. Por ello, la mejor de las armas es la *taqua* constante, la conciencia de Dios en todas las acciones, el recuerdo vivo de Su compasión en el interior, el encuentro valiente y desprendido.

Cuando no podemos defendernos de un enemigo exterior la lucha se desarrolla en la arena de la guerra, en un escenario bélico convencional. Aquí, el combate por la causa de Dios tiene siempre un sentido defensivo. No se agrede a nadie por la causa de Dios, no se destruye nada ni se obtienen rapiñas por la causa de Dios. El guerrero (*muyahid*) combate siempre a los opresores, a quienes tratan de imponer el velo por la fuerza, a quienes le impiden adorar a su Señor. El *yihad* es una defensa de la Realidad y de la vida con la propia persona.

El miedo a la muerte física conduce a la muerte espiritual, porque es un signo de incredulidad, de desconfianza en aquello que Dios asegura y promete al ser humano. A quienes

huyen de sus hogares por miedo a la muerte, Dios les hace morir y luego les devuelve a la vida. Mediante la guerra, Dios hace que el ser humano tenga que afrontar su propia muerte y le alienta a morir a su propio miedo, a trascender el *shirk*.

Según un hadiz, relatado por Bujari y Muslim y transmitido por Anás, el profeta, la paz sea con él, dijo:

“No hay nadie que entre en el jardín que quiera regresar a este mundo aunque tuviera todo lo que hay en la tierra, excepto el shahid. (El shahid) Desea volver a este mundo para morir de nuevo. Así hasta diez veces, por el milagro que contempla en ello.”

RIYAD AS SALIHIN. EL LIBRO DEL YIHAD

Morir antes de morir. Aquí está la clave del sentido trascendental de la vida humana, del nacimiento espiritual del ser humano como siervo divinamente sometido, como jalifa. Morir al miedo es morir a la apariencia y renacer en la Realidad. El mártir (*shahid*) es un testigo de lo Real que regresa al mundo, un *bodisatva* que vuelve para colaborar en las tareas de la Realidad, para defender la verdad con su persona, con sus bienes, con su existencia. Esta concepción sitúa al musulmán fuera de la escena dolorosa de la mentalidad sacrificial.

La mística musulmana

“Allah hace descender la mejor de las enseñanzas en forma de una escritura divina con total coherencia interna, que repite cada formulación de la verdad de diversas

formas, una escritura divina ante la cual se estremece la piel de los que temen a su Sustentador: pero después su piel y sus corazones se distienden con el recuerdo de la gracia de Allah... Así es la guía de Allah: con ella guía Él a quien quiere ser guiado, pero aquel a quien Dios deja que se extravíe jamás podrá hallar quien le guíe.”

CORÁN, SURA 39, AS-SUMAR, LAS MULTITUDES, AYA 23

Todas las formas que componen nuestro mundo son una manifestación divina. La experiencia de esta teofanía (*tayali*) conduce progresivamente al ser humano a la conciencia de la Realidad, más allá de las interpretaciones. La Verdad se expresa de diversas formas. Aferrarse a una sola interpretación, a un significado inamovible, aleja al ser humano del sometimiento a lo Real porque lo Real se manifiesta en lo diverso.

Dios regala al ser humano un espejo donde se refleja la vacuidad de todas las formas y su interdependencia, un espejo radiante y reflexivo. Hay quienes reconocen su propia vacuidad en ese espejo y esto les ayuda a someterse a la Única e Inabarcable Realidad, y hay quienes se deslumbran con Su reflejo y se aferran a la superficie del espejo como si fuese posible conservar sus destellos. Unos expresan la vida inasible y otros expresan un eco lejano de esa misma vida, una huella. Sin embargo ambas actitudes son necesarias para la continuidad del islam y su actualización permanente, porque el islam no es una teoría o un dogma sino la expresión viva del sometimiento a la Realidad en el seno de la comunidad de los seres humanos. Este sometimiento implica un esfuerzo (*yihad*) y un encuentro, en una dialéctica incesante y en un contraste continuo de signos e interpretaciones.

Cuando un ser humano despierta, despierta con él toda la creación, y ese despertar está lleno de compasión hacia las criaturas, por la conciencia de su precariedad y de su vacuidad. El ser humano necesita, es cierto, la ciencia del corazón, que es siempre una ciencia aplicada al otro, un conocimiento para el otro, y que acaba inevitablemente dinamizando y transformando a las sociedades y a las culturas, porque la realización espiritual, aunque sea un camino individual o minoritario, afecta a toda la humanidad. No puede haber un progreso interior desvinculado de nuestro mundo de relaciones humanas. Por esa razón, los espirituales regresan al mundo para ayudar a las almas a cruzarlo. Y es precisamente este mundo de relaciones humanas el que hace necesario un marco de encuentro, una forma y un pacto, una terminología, la adopción de un lenguaje que sirva para ese fin.

Las escuelas espirituales islámicas (*táriqas*) surgen siempre alrededor de un espiritual que ha aplicado su experiencia de la Realidad, su islam, a la mejora de las condiciones interiores y exteriores de sus contemporáneos. Más tarde, los seguidores, a medida que el impulso del corazón de estos santos se aleja en el tiempo, se aferran a la superficie del espejo, tratando de atrapar allí lo que ha quedado de ellos.

Quienes han escapado del *shirk* saben que la discrepancia entre las escuelas, la divergencia de interpretaciones, no es sino la forma divina de mantener vivo un diálogo fecundo, un contraste necesario que actualiza la forma de vivir de los musulmanes, tanto su realidad interior como su mundo de relaciones sociales y comunitarias. Pero no debemos olvidar que todas esas escuelas, todas las posibles expresiones del islam histórico, todas las formas sociales de vivir el somet-

imiento, han surgido de la enseñanza de unos maestros iluminados, la paz sea con todos ellos, y, especialmente de la transmisión de Muhámmad, la paz sea con él, de su ejemplo y de su naturaleza sabia y luminosa.

Si el musulmán reduce su experiencia del islam al mero cumplimiento externo de los pilares del *din* o al debate filosófico y conceptual, si se ciñe a una lucha escolástica con el pretexto de devolver el islam a su pureza, no hará sino hacer más denso el velo porque, a fin de cuentas, su objetivo no es otro que Dios, y Dios está más cerca que cualquier discusión y cualquier conceptualización. Por su parte un musulmán consciente sabe que la transmisión del mensaje no consiste en repetir mecánicamente la forma de los textos pensando que así preserva la Revelación, porque la Revelación se preserva a sí misma, y así lo dice Dios en el Corán, asegurándonos que se halla “*en una tabla bien guardada*” ¿Por qué entonces esa arrogancia de pretender preservar aquello que no puede perderse, aquello que Dios no ha dejado de conceder al ser humano?

La cuestión más delicada estriba en reconocer dónde está guardada esa tabla. Si decimos que está guardada en el libro no estamos diciendo nada, porque el libro tiene muchas dimensiones, múltiples facetas, el Libro tiene una caligrafía, una letra y un sentido. ¿En qué lugar del Libro está guardada? Si decimos que está guardada en el corazón humano tampoco estamos diciendo nada, porque el corazón humano se equivoca. ¿Dónde está entonces esa Revelación, esa enseñanza?

Para responder a esa pregunta hemos de considerar que la Revelación es un medio, no un fin en sí mismo. El Corán es la

herramienta que Dios crea para que el ser humano despierte a la Realidad, así que el ser humano no puede idolatrar el Corán, ni considerar que con sólo oír la recitación o repetir las suras ha llegado a su destino. El Corán ha de hacer mella en él, destrozarlo en su ignorancia y resucitarlo de nuevo en una conciencia vacía de todo menos de Dios.

La vida del musulmán tiene un hondo contenido espiritual. Hasta ahora hemos hablado del islam y del *imán*, del sometimiento y de la fe, pero existe un tercer nivel de experiencia humana que se denomina *ihsán*, excelencia, realización, presencialidad. Según un hadiz del profeta, el *ihsán* es “adorar a Dios como si lo vieras, pues aunque tú no Le veas, Él te ve.”

Este grado de excelencia, de realización espiritual, implica un elevado estado de conciencia, una conciencia acrecentada, atenta a los lenguajes de la creación, al discurrir inabarcable del momento. Si al sometido denominamos *muslim* y al creyente *múmin*, al ser realizado llamamos *muhsin*.

El *muhsin* expresa su experiencia de la realidad de manera que el otro puede comprenderla y asimilarla. Para ello se sirve de las palabras o del medio de expresión que sea, de la manera que considera más conveniente, pero sin dejarse atrapar por la forma de esas palabras, sin sucumbir a su hechizo alienante. Por eso algunas veces, en el discurso de los maestros se advierten aparentes contradicciones que en realidad no son tales, sino la expresión de una diversidad de situaciones y contextos en los que se producen el sometimiento a lo Real y la sabiduría consecuente. Como no pretenden establecer doctrinas sino ayudar al ser humano a ir descubriendo la Realidad, estos seres realizados usan de las palabras como

una herramienta plástica, sin otro objetivo que cultivar el despertar de la conciencia que aparece en ellos y no frente a ellos. Por eso dice Dios en el Corán:

“¡Pues, en verdad, hemos dado múltiples facetas en este Corán a toda clase de enseñanzas diseñadas para beneficio de la humanidad!”

CORÁN, SURA 17, EL VIAJE NOCTURNO, AYA 89

Un maestro espiritual (*sheij*) es un ser humano realizado, un *muhsin*, alguien que ha vivido la extinción de su ego (*nafs*) en la Realidad Única, y subsiste permanentemente en Ella, no un teórico que conoce los postulados metafísicos, aunque también reconozca la Realidad en el discurso filosófico, porque su sometimiento, su realización, su islam, le ha llevado al *ihsán* de reconocer a Dios en todas Sus manifestaciones sin excepción. Un maestro espiritual es alguien que ha realizado en sí mismo al Muhámmad de sus ser, haciéndose capaz de contener la riqueza y la diversidad del Corán en su corazón. Un maestro espiritual es alguien que ha muerto a sí mismo y ha regresado a sí mismo, alguien que ha visto y oído lo que no puede comprenderse mediante la sola razón.

Nadie puede comunicar la iluminación a otro o vender la sabiduría, nadie puede despertar por otro pero puede ayudarlo a ver la perfección en la creación de Dios. El *ihsán* es una experiencia que ocurre en la más profunda soledad y, por lo tanto, no tiene más testigo que Dios. Por eso el Corán está tan bien guardado, y los maestros son como las matronas que ayudan al ser humano a nacer a la Realidad.

Las personas que han llegado a vivir una experiencia viva y real del sometimiento a Dios constituyen el corazón de la

Ummah y son sus maestros, los instructores de todos aquellos que quieren avanzar por la vía de la Realidad. Muchos maestros espirituales islámicos (*sheij*) han expresado su experiencia de aniquilación en Dios (*fanah fillah*). Cada uno de ellos ha hablado con sus propias palabras, en el lenguaje de su tiempo y lugar. No han pretendido establecer doctrinas ni dogmas inamovibles sino, todo lo contrario, expresar, con más o menos acierto, aquello que es inefable en su totalidad.

Los métodos de realización espiritual que transmiten los maestros musulmanes se conocen con el nombre genérico de sufismo. El término sufismo es un término surgido en el orientalismo occidental y pretende traducir los términos usados en la mística musulmana para designar a quienes siguen el camino de la realización espiritual: *tasawwuf*, entre los místicos sunníes e *irfân* en el universo shií. Existen diversas opiniones sobre el origen de la palabra sufí, unos la hacen derivar de *suf* (lana) por ser este material la vestimenta habitual de los pobres de espíritu y otros la relacionan con el término griego *sophía*, por la sabiduría que implica este camino o vía espiritual.

Sin embargo los sufíes mismos no suelen nombrarse a sí mismos como tales, sino que usan otras denominaciones que estarían más cerca de su condición espiritual, como por ejemplo “gente de la Realidad” (*ahlul-haqq*), gnósticos (*al-arifin*), etc. Los términos ‘sufí’ y ‘sufismo’ no aparecen en los primeros tiempos del islam, ni en el Corán, ni en la *Sunnah* del profeta. Sus primeras expresiones datan del siglo II de la Hégira, cuando aparecen las primeras cofradías (*tárika*) y la enseñanza se sistematiza en diferentes vías.

La totalidad de los maestros han enseñado a sus contemporáneos a recorrer las diversas estaciones (*maqamat*) del regreso a Dios. Sus enseñanzas han consistido en transmitir las formas de vivir el *din* el islam con el mayor significado y la mayor veracidad posibles. Formas de comprender el Corán, formas de leer en la creación, etc. Luego, en muchos casos, algunos seguidores han tomado al pie de la letra sus palabras y han hecho de su enseñanza una doctrina. Eso ocurre así en todas las transmisiones espirituales que tienen lugar en este mundo. Si eso no fuera así, no serían necesarios los santos ni los profetas. Y lo son. Son las referencias que más necesita la humanidad.

Ningún verdadero maestro espiritual ha pretendido establecer una doctrina y, sin embargo, las doctrinas y los dogmas se han constituido a menudo a partir de las palabras de estos maestros, sacadas de contexto, aplicadas en un tiempo y lugar diferentes, muchas veces en situaciones que nada tienen en común con las que vivieron quienes las formularon.

Los maestros sufíes enseñan al buscador a someterse a la Realidad Única y adorarla de la mejor manera posible. Le enseñan que ser musulmán es ir siguiendo el rastro de la cadena sucesoria (*silsila*) de los profetas, la paz sea con todos ellos y de los santos realizados. A medida que el ser humano despierta a la Realidad va comprendiendo el sentido de su sometimiento (islam) y de su servidumbre (*ubudía*) y esa conciencia es una reconducción de la vida hacia su eje consciente (*qutb*). Dicha reconducción es denominada *Táwil al Qur'an*, y es la experiencia real e interior de la Revelación que tiene todo musulmán que lo sea consciente y voluntariamente.

Además de los profetas, muchos maestros espirituales han descrito este itinerario a partir de sus propias experiencias. El *sheij* Semnani, por ejemplo, describe ese despertar como una experiencia de interiorización del Corán, de la Revelación, que va reorientando al ser humano hacia su eje o polo espiritual (*qutb*) cuando dice:

“Cada vez que en el Libro oyes las palabras dirigidas a Adam, escúchalas a través del órgano de tu cuerpo sutil. Medita en aquello que simboliza. (...) Sólo entonces te será posible aplicarte a ti mismo la enseñanza de la Recitación y cogerla como una rama cargada de flores que acaban de abrirse.”

El ser humano es como un árbol que reproduce todas las formas y colores. Al descubrir en sí mismo el reflejo de todas las criaturas se da cuenta de que por eso mismo es su cuidador. Toda la creación bulle en su interior, todas las posibilidades. Desvela sus secretos cuando se somete al decreto de Dios, cuando escucha la Recitación, cuando está abierto y dispuesto a recibir Su enseñanza.

Dios dice al ser humano que tome ejemplo de sus siervos puros, que medite en sus historias porque son lo mejor de su historia. Ellos son portadores de los genes de la espiritualidad humana, de toda la humanidad. Así, de profeta en profeta, de estación en estación, a lo largo del Corán vamos acercándonos a esa cadena (*silsila*) cuyo maestro, eje e *imam* es Muhámmad, la paz sea con él. Ese despertar paulatino a la Realidad anticipa en el ser humano la promesa de su resurrección.

Maestros musulmanes no son sólo los profetas y enviados, la paz sea con todos ellos, sino también los justos (*salihin*), los ejemplos vivos del islam, del sometimiento realizado. Sin ellos, el islam no existiría en este mundo, porque son sus corazones los que albergan y expresan, actualizándola, la forma humana del sometimiento. Por eso dice Dios en el Corán que Su mensaje está en una tabla bien guardada pues, aunque el corazón humano se equivoca, existen seres cuyos corazones son purificados por la Ciencia Divina (*háqiqa*), que se han hecho capaces de vivir y comprender su propia vacuidad, su realidad irreal, y han regresado al mundo de las formas para ayudar a sus semejantes a trascenderlas irreversiblemente, para ayudarlos a superar la religión mine-ralizada de los antepasados, los cultos de la muerte.

Aparentemente no son diferentes de los demás seres humanos. Se visten y comen como los demás y nada hay en ellos que nos haga presagiar su rango, pero en su cercanía, en su mirada, en su evocación, encontramos los destellos luminosos de la Realidad, que reconduce así nuestra conciencia hacia su fuente creadora.

La obediencia al *sheij* es una de las condiciones del camino que emprende el buscador, así como la cortesía espiritual (*adab*). El *sheij* instruye a los buscadores (*fuyara*, plural de *faqir*; pobre de espíritu) por medio de la palabra, del silencio y la acción. Narra historias, relatos maravillosos, exégesis coránica, advertencias y consejos de conducta, abre silencios, etc.

La práctica fundamental de todos las *tariqas* es el recuerdo de Dios (*dikr Allah*), la remembranza de Sus nombres. El *dikr* es una recitación incesante de letanías acompañadas de

prácticas de meditación y reflexión y, también de ejercicios respiratorios. A veces se lleva a cabo con un acompañamiento musical y recitación de poemas místicos. El ser humano está dormido y extraviado, ha olvidado su origen, y el *dikr* le ayuda a despertar y a recordar. Estas prácticas han de ser paralelas a una vida sana y sincera.

Para transmitir una enseñanza espiritual no sirven fórmulas fijas ni manuales porque cada ser humano vive en unas coordenadas particulares y diferenciadas. Los maestros ayudan al ser humano a descubrir su verdadera interioridad, que es común a todos. La vitalidad del *din* del islam está en el corazón de los musulmanes que lo mantienen vivo, con sentido, con significado. La repetición mecánica de los preceptos no sirve más que para ahogar la posibilidad del islam, del sometimiento del ser humano a lo Real.

Un maestro espiritual es una lámpara encendida con el aceite de la Realidad, un musulmán consciente. Su luz se propaga en todas direcciones y niveles. Quienes están más cerca de su corazón se benefician de esa luz y pueden acabar iluminándose, convirtiéndose a su vez en maestros de espíritu. Otros viven una transformación que les hace ser buenos transmisores de sus enseñanzas, otros son alcanzados emocionalmente y acaban siendo guardadores de su memoria y de sus palabras. Los más alejados, los que sólo alcanzaron lo externo, acaban reproduciendo miméticamente lo que han visto y oído, y ejercen una influencia en el plano de las costumbres y de los usos culturales.

Tal vez por estas razones que hemos mencionado insiste tanto Dios en el Corán en el obstáculo que representa para la creencia islámica (*aqida*) la religión de los antepasados,

la fuerza de la costumbre, la forma codificada que la cultura adopta como expresión de la sumisión a la Realidad. Cuando Ibrahim, la paz sea con él, tratando de transmitir el mensaje, pregunta a los adoradores de ídolos sobre la naturaleza de su adoración (*ibada*), aquellos le respondieron:

“Hallamos a nuestros antepasados adorándolas.”

SURA 21. AN ANBIYA. LOS PROFETAS. AYA 53

Los maestros tratan precisamente de ayudar al ser humano a trascender esos estereotipos que impiden su despertar, y por eso mismo usan de las palabras como una herramienta para desmitificar cualquier experiencia. Un maestro espiritual es un gnóstico (*arif*) y al mismo tiempo un sabio o erudito (*alim*). Todo *arif* es *alim*, pero no todo *alim* es *arif*. Todo aquel que tiene un conocimiento de lo interno adquiere un conocimiento de lo externo, pero no al contrario. La creación es una expansión desde dentro, una eclosión que genera formas, no una forma, porque una forma no genera nada porque no es nada. Un sonido no hace una palabra, un significado innombrable tampoco.

Por eso es comprensible, hasta cierto punto, que los seguidores de las doctrinas se aferren compulsivamente a las formas, pues como sólo ven la superficie del espejo, esa es su manera de vivir su sometimiento, esa es la expresión de su islam. Aunque son musulmanes están lejos de haber completado su sumisión, están siguiendo las huellas de un camino trazado, unas huellas débiles, lejanas, pero huellas al fin y al cabo. Es también comprensible que estas gentes consideren herejes o cafres a quienes no comparten su forma

unívoca de interpretar la Revelación, porque no conocen otra, porque lo que les ha llegado es un eco debilitado por la costumbre, por las formas y por la cultura, una religión de los antepasados.

Las doctrinas religiosas dogmáticas son las expresiones históricas de una decadencia espiritual, de una regresión a la religión de los ancestros. El musulmán consciente no pierde su energía descalificando a quienes sólo ven la superficie del espejo sino que trata de vivir su sometimiento más allá de cualquier denominación, de cualquier interpretación y de cualquier doctrina.

El musulmán realizado proyecta el *tawhid* sobre el mundo. El *muhsin* no separa sino que une porque está unificado interiormente, porque no está dividido por las palabras ni por las doctrinas. Y es precisamente el *ihsán* el mejor objetivo del ser humano en la tierra. Su mejor provisión es la conciencia de Dios (*taqua*) y esta conciencia no le lleva a combatir las formas y las doctrinas, sino que le ayuda a trascenderlas y a considerarlas como lo que son: las expresiones plenas y diversas de una sola Revelación, los ecos de una Sola Realidad que así se manifiesta.

A menudo se habla del sufismo y de la espiritualidad como de algo que sólo coyunturalmente tiene que ver con el islam. Estas opiniones están expresando una profunda ignorancia porque no tienen en cuenta que el islam es precisamente la adecuación y el sometimiento de cada ser humano a esa Realidad Única que es, al mismo tiempo, la meta de su viaje, su vía y su conciencia. Pensar que el recorrido espiritual es independiente de las formas y expresiones propias del islam es un grave error porque así se está definiendo al islam como

un conjunto de ideas y principios y no como una forma de vivir, una actitud existencial, como una experiencia integral.

La aproximación a las enseñanzas de los maestros ayuda al musulmán, sobre todo, a saborear los estados de la servidumbre (*ubudía*), de la precariedad (*faqr*) y a experimentar, en la medida de su capacidad, los estados espirituales que implican. Estos estados van apareciendo poco a poco, arraigándose en su interior en el transcurso de un arduo esfuerzo (*yi-had*) pero no los vive como una consecuencia de ese esfuerzo sino como gracia (*báraka*) del Más Misericordioso. Dios responde al ser humano con la conciencia cuando éste se vuelve hacia Él con una actitud sincera y verdadera y con un esfuerzo perseverante.

El sentido de la peregrinación espiritual es el acercamiento a Dios, es vivir más cerca de la Realidad, más consciente de ella. Los logros y tesoros están en el camino, en la propia vía. En un mundo siempre cambiante y diverso, perseverar en una vía es un logro, esperar es un logro, confiar es un logro, agradecer es un logro. Pero ¿conoce el musulmán un medio mejor de llegar a este encuentro con la Realidad que el que le proporciona su *din*? ¿Son los pilares del *din* los principios de una religión o son el medio más adecuado para alcanzar su meta y su destino como ser humano?

Hay quien considera estos pilares como un conjunto de prescripciones que procuran al ser humano una forma, como unos ritos que le encadenan a una identidad colectiva. Reducir el islam a esto es, para el musulmán consciente, un desastre porque le paraliza en su avance, le remite a la costumbre y a la religión de los antepasados contra la que Dios le previene en el Corán.

La expresión coránica de las vivencias de los mensajeros y profetas, la paz sea con ellos, ayuda al musulmán a descubrir las dimensiones trascendentes del *din*, su contenido espiritual integral. El musulmán no trata de ser paciente, abnegado o confiado en Dios sino que estas virtudes aparecen en ese proceso de volver a la Fuente, y son la expresión de su sometimiento a lo Real, a aquello que está realmente vivo en su interior.

Dios dice al ser humano que busque consuelo en la paciencia, y que la paciencia no es algo que se adquiere de improviso sino el resultado de una actitud, un fruto de la vida de la conciencia. Y no siempre se adquiere. Es algo difícil de adquirir y por eso mismo es valiosa, por su escasez. Un ser humano no es paciente porque decida tener paciencia, sino que es Dios Quien le hace vivir las situaciones que le llevan a conocer la paciencia y el estado espiritual que implica.

Cuando el ser humano se impacienta puede darse cuenta de la contradicción. ¿Cómo es que sufre por algo que no depende de él, aún creyendo que está sometido a su destino, que todo depende del poder de Dios? El ser humano se vuelve hacia Él y Le implora, y cuando al fin se da cuenta de que la Realidad le responde, encuentra un material precioso con el que construir su vida. El musulmán acepta aquello que Dios le está haciendo vivir y así va descubriendo el mensaje y encontrando sentido a su existencia. Así surge en el musulmán la paciencia, comprendiendo que vive esperando un encuentro, y que ese encuentro se está produciendo constantemente aunque no pueda darse cuenta.

Lo mismo ocurre con la sinceridad y con el desprendimiento, que son la expresión de una conciencia que avanza

en pos de lo Real, la difusión de un mensaje de claridad y de luz, un testimonio verdadero (*shahada*). Un ser humano o una comunidad de la que estén ausentes estas actitudes y expresiones no pueden ser considerados islámicos puesto que dichas actitudes son las expresiones propias del sometimiento a la Realidad, la prueba del islam. El musulmán se esfuerza en promover y alentar estas actitudes en sí mismo, ayudando a los otros en su sometimiento. Los musulmanes se ayudan unos a otros a valorar, a acoger o a rechazar aquello que les desvía de su objetivo, que es Dios, corrigiéndose así con dulzura, con plena conciencia de la intención que mueve lo que dicen y hacen.

Expresar la hermandad, la solidaridad, la compasión, la confianza, la sinceridad, el amor, es transmitir el mensaje, que siempre es algo vivo, una acción, un signo o un silencio. Todo tiene sentido. El musulmán lo sabe y siente que Dios sabe más. Únicamente a Él Le pide.

La búsqueda del conocimiento y la sabiduría

Ser musulmanes implica un aprendizaje constante a través de la prueba y una experiencia de agradecimiento, de restitución, de pacificación. Esa perseverancia en seguir el rastro de la Realidad, como dicen los libros antiguos de sabiduría, trae ventura, pero trae, sobre todo, conocimiento, como nos asegura Dios en el Corán.

El deseo de conocer es uno de los más nobles sentimientos humanos, un sentimiento cuya expresión otorga dignidad. Muchos seres humanos no quieren saber nada, conocer nada, porque el conocimiento implica responsabilidad. El musulmán, por el contrario, no elude la responsabilidad

ni el esfuerzo en pos del conocimiento porque sabe que forma parte de su decreto como ser humano, de su condición racional y espiritual.

El ser humano vive el conocimiento de manera paradójica, como liberación y como encadenamiento. Se libera al reconocerse como criatura sometida y se encadena porque la comprensión de las realidades de este mundo lo va volviendo tierno y compasivo. Un ser humano abierto a la Recitación, alguien que entra en contacto con el Corán, acaba siendo inundado poco a poco por la compasión hacia todas las criaturas. Cuando el corazón vacío se abre, inmediatamente se llena con la mejor de las enseñanzas, con una Recitación que expresa sin cesar la Realidad de todas las maneras posibles. Sus *ayat* recorren la creación entera. Y así leemos en el Corán:

“Allah hace descender la mejor de las enseñanzas en forma de una escritura divina con total coherencia interna, que repite cada formulación de la verdad de diversas formas, una escritura divina ante la cual se estremece la piel de los que temen a su Sustentador: pero después su piel y sus corazones se distienden con el recuerdo de la gracia de Allah... Así es la guía de Allah: con ella guía Él a quien quiere ser guiado, pero aquel a quien Dios deja que se extravié jamás podrá hallar quien le guíe.”

CORÁN, SURA 39, AS-SUMAR, LAS MULTITUDES, AYA 23

La enseñanza divina es un aprendizaje del vivir, es aquello que el ser humano llega a saber con todo su ser, con toda la conciencia de que es capaz. La experiencia del vivir le estremece, sacude su piel y su corazón, su interior y su zona

de contacto con la otra vida. Porque Dios le habla a través del mundo y el mundo no cesa de adorarle. El Corán hace que se estremezca la piel de las criaturas porque las traspasa hasta alcanzar el núcleo de sus conciencias.

El ser humano conoce o reconoce la Realidad cuando se abre a ella. La Realidad siempre está ahí o aquí, siempre está aunque no pueda decirse dónde. El conocimiento humano no es más que darse cuenta de eso, la vigilia de estar abierto a la Realidad con plena voluntad y con plena conciencia, vivir naturalmente en la sumisión. El sometimiento a Dios es la fuente de todo conocimiento. Sometimiento a Su decreto, a Sus favores y a Sus pruebas. Someterse al océano de la Realidad implica la renuncia a las pretensiones del yo (*nafs*). Pero la Realidad es muy compasiva con Sus criaturas porque así las purifica y las conforta. La Realidad las sustenta, las hace vivir, siempre aquí y ahí y más allá, siempre atenta a sus más mínimos gestos, a sus pensamientos más profundos, siempre dispuesta a crearlas de nuevo en Su Conciencia.

Pero la diversidad de las manifestaciones y la naturaleza gradual de la Revelación implican una jerarquía entre las distintas ramas del conocimiento. Una de las clasificaciones más completas, la de Ibn Sina (Avicena) hace derivar todas las ciencias de la Metafísica. En el nivel superior se sitúa la Teología, debajo la Matemática y en el nivel inferior, la Física. Las ciencias teológicas, en el islam, se ocupan de diferentes aspectos: de la naturaleza de Dios, de la Unicidad (*tawhid*) y de sus consecuencias en el pensamiento y en la vida de los seres humanos y del cosmos.

Si el objeto de todo conocimiento y de toda ciencia es alcanzar la Verdad, como ésta se halla contenida en la Reve-

lación, será allí donde el ser humano habrá que buscar los fundamentos para cualquier quehacer, el criterio necesario para la discriminación y el análisis. El estudio del Corán mediante el *Tafsir*, exégesis comparativa e interpretativa, arroja luz sobre los aspectos más insospechados y concretos de la existencia.

Para el sabio musulmán (*alim*) la Metafísica es, ante todo, la Ciencia de la Realidad (*ilm al Haqq*), que le procura un conocimiento paulatino de lo Absoluto, de Dios; por medio de Su Luz llega el ser humano al conocimiento de las cosas, de lo relativo y contingente. Trata, sin conseguirlo nunca del todo, de conocer a Dios a través de Su Palabra y, siguiendo Su Mandato, vuelve de nuevo sus ojos a la Creación donde:

“Entre Sus signos están la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestras lenguas y de vuestros colores. Ciertamente hay en ello signos para los que saben.»
CORÁN, SURA 30, AYA 22

En la sociedad islámica ha existido siempre una estrecha conexión entre la Metafísica proveniente de la Revelación y el desarrollo de las ciencias naturales. El puente de unión entre el hombre y la naturaleza, la clave que revela la relación entre ambos, se halla contenida en el Corán, que es, en este caso el Logos o Palabra Divina. Es tanto el Corán documentado (*Al Qur'an al tadwini*) como el Corán de la Creación (*Al Qur'an al takwini*) donde se contienen los signos y arquetipos de todas las cosas. No es casual que el término que se usa para designar sus versículos (*ayat*) signifique también, según el profesor Hussein Nasr, “los acontecimientos que ocurren

dentro de las almas de los hombres y los fenómenos en el mundo de la naturaleza.”

Así pues, el viaje hacia el conocimiento de la naturaleza ha de recorrer necesariamente el texto revelado. El sabio penetra en el significado profundo de la Revelación mediante el *Ta'awil al Qur'an* o discernimiento intuitivo que, no por serlo, ha de ser irracional y que procura, sobre todo, sentido y significado.

El islam y las artes

Muchas veces se ha dicho que la tendencia a los medios abstractos de expresión en el arte islámico es la consecuencia de la prohibición que establece el Corán de representar animales o seres humanos. Esta prohibición no es cierta. En ningún pasaje del Corán se explicita nada parecido. En muchas manifestaciones del arte islámico existen representaciones figurativas —recordemos el arte persa o las tallas de marfil de Madinat Az Zahra— pero no son la norma. La causa de esa vocación abstracta habría que buscarla más bien en la concepción de la realidad que implica el hecho de ser musulmán y en las actitudes consecuentes a ella.

Como hemos repetido a lo largo de todo este ensayo Dios es, para el musulmán, la Única Realidad. De su naturaleza esencial nada puede saber puesto que trasciende cualquier adjetivo y Dios es Absoluto. El ser humano no puede definirLe, puesto que tal definición Le limitaría y Él es el Inmenso e Ilimitado. El musulmán tiene plena consciencia de que no puede verLe, pero constata su existencia en los actos más simples de su cotidianeidad. Dios es el Creador de todo, y el hombre es su *jalifa* en esta tierra, la criatura evolucionaria

da que tiene sobre sí la responsabilidad (*ajlaq*) de cuidar de la Creación, el usufructuario superior. No es una concepción arrogante o imperialista ya que no se enfatiza el derecho sino la responsabilidad. Con relación a Su Unicidad, como ya hemos citado a propósito de la creencia islámica (*aquida*), Dios nos dice el Corán:

“Allah no perdona que se Le asocie. Pero perdona lo menos grave”.

CORÁN SURA 4-AYA 48

Al profundizar en ello vemos que, más allá de existir una prohibición acerca de usar de la figuración en las artes, este *aya* (*versículo*, pero también *signo*) coránico expresa con claridad que la intención del musulmán está ciertamente muy lejos de explicitar un simbolismo religioso de carácter figurativo.

La iconoclastia ha existido como actitud en numerosos períodos de la Historia en los que suele aparecer asociada a intereses de orden político, aunque se arguyeran en muchos casos razones teológicas. Sin embargo, la actitud iconoclasta que existe en el islam se limita a las representaciones de Dios y de los profetas, en el primer caso por la evidente imposibilidad de representar la realidad trascendente, y por una simple cuestión de respeto a la dignidad que estos hombres excepcionales merecen, en el segundo. Nada se dice de las artes en general.

Cuando el Profeta Muhámmad, la paz y las bendiciones sean con él, regresa a Meca, después de haber tenido que huir de ella debido a la persecución que sufrió por parte de los nobles del Quraish, encuentra el santuario rodeado

de ídolos y la Kaaba decorada interiormente con pinturas de deidades paganas e incluso un fresco representando a la Virgen de Constantinopla con el niño Jesús, la paz sea con ellos. El rechazo de la idolatría queda expresado en el Corán, al revelársele el *aya*:

“La Verdad ha llegado y se ha disipado lo falso. Ciertamente lo falso está destinado a disiparse”.

CORÁN: 17-81

Esta conciencia está en sintonía con la tradición unitaria, la cual considera que la representación mediante imágenes es ilusionista y engañosa, que no ayuda al hombre en su comprensión de la Realidad sino que, por el contrario, le añade confusión. Sin embargo, no existen en el islam prohibiciones expresas referidas al naturalismo en general. Por tanto, habría que entender la vocación abstracta como la consecuencia natural de una actitud más que como el fruto de una prohibición.

Tampoco podemos encontrar, en ningún momento del desarrollo del arte islámico, un conjunto codificado de reglas de representación visual o acerca de la creación artística, ni dogmas estéticos de ninguna clase. No existe tampoco una prohibición expresa del naturalismo, y prueba de ello es la profusión icónica en los comienzos de la expansión del islam, el uso frecuente de la figura en la tradición islámica iraní o las representaciones naturalistas andalusíes. Sin embargo, a medida que el islam va cristalizando en las diversas culturas que atraviesa puede observarse una creciente vocación abstracta en los medios de expresión plásticos y un sentido cada vez más funcional. Estas concepciones no codificadas

previamente son el resultado de una actitud, como hemos señalado, y no de un conjunto de prescripciones legales.

A propósito de la consideración de las artes en el pensamiento islámico, puede resultar esclarecedora la opinión del místico y teólogo Al Gazzali cuando, en su obra *La alquimia de la felicidad*, sostiene que:

"el corazón del hombre ha sido constituido de tal manera por el Todopoderoso que, como el pedernal, tiene un fuego escondido que es despertado por la música y la armonía, dejando al hombre postrado en éxtasis."

Ecos del mundo superior, mundo del Espíritu (*ruh*) y de la Belleza (*yamal*), estas armonías le recuerdan al ser humano su origen y le colocan en un estado de inefabilidad. Aunque el místico y teólogo se ocupa de la música y de la danza sus conclusiones pueden hacerse extensivas a las demás artes, sobre todo si tenemos en cuenta la dimensión comunicativa que se atribuye a estos lenguajes

"que no ponen en el corazón nada que no estuviera previamente en él, sino que simplemente avivan la llama de las emociones dormidas."

Aparece aquí la legitimación de las artes desde un punto de vista espiritual, en función de su capacidad de provocar el Recuerdo de Dios (*dikr*) y facilitar al ser humano la conciencia de su centro profundo, el corazón (*qalb*). Gazzali sitúa la licitud o ilicitud en las consecuencias que sobre el ser humano tienen las experiencias de las armonías que

componen la creación, más que en el terreno de los géneros o los procedimientos.

Como hemos repetido en numerosos pasajes, la base sobre la que descansa la concepción islámica del mundo y sus consecuencias existenciales es la *shahada*: "*La illaha illa Allah*". El musulmán declara casi constantemente que no existen iconos, dioses, figuras o realidades excepto la Realidad Única, Dios. La *shahada* nos lleva a considerar realmente que aquello que pertenece a la creación es, por decirlo de alguna manera, ilusorio, diverso, relativo, finito, contingente y destinado a desaparecer. A la luz consciente de esta simple y profunda evidencia podremos dilucidar algunas actitudes islámicas ante las artes plásticas.

El musulmán considera a Dios como Único Creador. Pretender entonces emularle no tiene sentido. Por esa razón no existen en el arte islámico ni vocación de originalidad ni énfasis en la autoría individual. El artista musulmán no trata en la mayoría de los casos de representar lo que ya existe, de recrear la creación, sino que nos presenta el propio proceso creador de una manera simple y, sobre todo, estructural.

Para las culturas de las Gentes del Libro (*Ahl al Kitab*) no es necesaria la alegoría icónica como soporte explicativo de la realidad ya que poseen una amplia tradición en el uso literario del símbolo a través de la metáfora y de la analogía. El simbolismo está sobre todo contenido en la Revelación, en la recitación, en la escritura.

En el pensamiento islámico el Corán es el símbolo por antonomasia, donde están contenidos los signos (*ayat*) para los dotados de vista y oído, para los dotados de intelecto. No es necesario traducir esos significados mediante un panteón

antropomórfico, por lo que las artes visuales quedan liberadas de la función documental y antropológica, y ampliadas al ámbito propio de forma, espacio y color.

Otro de los rasgos sobresalientes del arte islámico es su profunda voluntad de síntesis. El islam incorpora a su repertorio plástico elementos de la más variada procedencia cultural, estilos y épocas, integrándolos mediante una gramática que aún hoy resulta difícil de establecer desde una actitud academicista u orientalista. Para tratar de entender esta vocación de síntesis tenemos que volver a insistir, una vez más, en el hecho de que para el musulmán la Realidad es única. Tratar de establecer divisiones más allá de lo meramente funcional es impropio. De manera que todos los segmentos, todas las tradiciones e ideas van integrándose en esta concepción y experiencia unitarias sin que exista una contradicción radical: la originalidad está claramente supeditada a la integración, a la síntesis.

Las actitudes que expresa el arte islámico son consecuencia de la visión del mundo que el musulmán adquiere al escuchar la recitación, el Corán, paradigma simbólico y herramienta del conocimiento. Una de dichas consecuencias es que no existe una oposición estructural entre naturaleza y cultura. Las obras de la naturaleza y las del ser humano pertenecen a la sola creación de Dios. El ser humano vive inmerso en la Creación formando parte de ella.

Lo único que diferencia al ser humano del resto de las criaturas es el intelecto (*aql*), cualidad que implica discernimiento, reflexión y sobre todo lenguaje. El ejercicio reflexivo está íntimamente ligado al albedrío, a la posibilidad de elegir entre lo diverso que se muestra en la Creación, a la expresión

de un criterio: existe para el ser humano la posibilidad de vivir la unión y la separación, lo Uno y lo Múltiple, la percepción y el lenguaje.

No existen en el islam artes independientes: Pintura, caligrafía, relieve y arquitectura se desarrollan unitariamente para conformar el hábitat. Los conceptos de utilidad y belleza van indeleblemente unidos. El artista es artesano. Conoce las concepciones formales, el manejo de las herramientas y las propiedades de los materiales. Este artista artesano raramente deja su nombre escrito en las obras, como no sea en algunos objetos cortesanos de altísimo valor. Este anonimato es la consecuencia de una actitud. No ha estado en el ánimo de estos artistas ser creadores, sino herramientas de la Creación de Dios.

El islam, como toda la tradición unitaria anterior, vive en comunicación con otras culturas y extrae de ellas los conceptos y procedimientos técnicos que pueden ayudar a mejorar la situación del ser humano. Es una forma abierta de vivir que conforma una comunidad permeable por donde fluyen los significados, y cuyos individuos viven inmersos en el proceso creativo de las ideas y de las formas.

La naturaleza cíclica y recurrente de la creación es algo que la tradición islámica ha conocido desde el principio. Para expresar este mundo de la naturaleza, de la creación, el artista musulmán se sirve de una geometría de líneas curvas, que no es otra cosa que el *tauriq* ó ataurique. El mundo de lo diferenciado, de las criaturas, aparece a la luz del Corán como fruto expresivo (*tayali*) del proceso creador. No tiene el musulmán, como dijimos, una tradición de representar este proceso a través de alegorías, no tiene un pasado visualmente icono-

gráfico, una tradición mitológica explicitada plásticamente. Cuenta, en cambio, con la descripción contenida en la lengua, en la escritura, en la Revelación.

En la recitación encuentra el musulmán la descripción primigenia del proceso creador. La concepción de este proceso coincide plenamente con la génesis y desarrollo del ataurique (*tauriq*). En ese sentido, el significado habría que buscarlo entonces en la creación, en un mundo que, según el Corán, es metáfora llena de contenido:

“En la creación de los cielos y de la tierra y en la sucesión de la noche y el día hay, ciertamente, signos para los dotados de intelecto”

CORÁN, SURA 3, AYA 190

Todo lo creado está lleno de signos para los dotados de intelecto. La recitación desciende de arriba hacia abajo. En cambio, la creación asciende como el árbol (*hom*) desde la base del tronco terrenal y material elevándose hacia la luz. De la misma manera el intelecto, a través de los signos contenidos en la creación se encuentra en su camino ascendente con la Revelación que llega desde lo alto. Revelación y razón se encuentran en el medio, en el justo equilibrio de la creación, en el ser humano.

Como en la experiencia islámica no tiene cabida el dualismo, arquitectura y paisaje conviven armoniosamente en la concepción urbanística. Jardín y edificio forman un orgánico conjunto en el que razón y sensibilidad viven hermanadas. El intelecto no es sólo una maquinaria racional, un mecanismo lógico, sino el ejercicio reflexivo superior de un ser integrado que siente y comprende la creación, al mismo tiempo razonador, responsable y sensible.

El punto de vista tiene una gran importancia en el diseño del hábitat islámico, así como la orientación en función de la luz y la sombra. Miradores y celosías conforman todo un repertorio dirigido tanto al disfrute del paisaje como a la creación de espacios íntimos y privados.

“Los temerosos de Allah estarán entre jardines y fuentes.”

CORÁN SURA 15, AYA 45

Si el ser humano fue creado en un jardín, también otro jardín será el premio de los creyentes. Si el recuerdo de aquel jardín primero late en las líneas onduladas del *tauriq*, el anhelo del paraíso prometido aflora entre los arrayanes y las fuentes de los jardines musulmanes. En el desarrollo del *tauriq* podemos ver la metáfora visual de la creación, la fuerza expansiva generada en lo Uno Único y la exhuberancia de la naturaleza.

El intelecto es la herramienta que tiene el ser humano para encontrar sentido en la creación, pero ese intelecto ve la sucesión del día y la noche, de la oscuridad y la luz, no sólo como signos del mundo de las criaturas, sino también de las cualidades y atributos del Creador:

“...no hallarás el menor fallo en la creación del Más Misericordioso. Mira de nuevo: ¿puedes ver alguna fisura? Si, mira de nuevo, una y otra vez: y cada vez tu vista volverá a ti, deslumbrada y realmente vencida...”

CORÁN, SURA 67, AL MULK, AYAT 3,4

Ese mundo de perfección, que no se expresa de manera evidente en la naturaleza por sus cualidades de aparien-

cia, contingencia y finitud, puede encontrarse, sin embargo, sugerido en el universo simbólico de la Matemática y de la Geometría, herramientas de una abstracción que no tiene por qué referirse al mundo de las cosas sensibles, pero que se apoya en ese mundo a través de nuestros sentidos. Formas puras que no sólo nos hablan de sí mismas sino que aluden a cualidades universales a las que puede acceder la conciencia, y que son conciencia en definitiva. La expresión geométrica mediante líneas rectas se denomina *tastir*.

El *tastir* permite al ser humano recorrer el camino inverso. A partir de los signos contenidos en la creación puede el ser humano acceder a la estructura profunda. La geometría de las líneas rectas se convierte entonces en un sistema formal que lleva al ser humano hacia su principio. Es la conciencia del regreso al punto de partida, a la Realidad Única, hacia esa estructura ausente, inabarcable e incognoscible que sustenta toda creación.

En el islam, esa vocación de retorno se llama *dikr*, recuerdo, mención. El musulmán hace *dikr* mencionando los nombres de Dios, alabando Sus cualidades, trayendo así a su corazón los latidos de lo Único, las vibraciones de Sus atributos. Letanías interminables que en la repetición disuelven toda diferencia. Lo diverso, repetido sin fin, señala así una eternidad sumiéndose en un continuo uniforme.

El *tastir* trasciende el mero carácter decorativo u ornamental para ser herramienta del pensamiento trascendental, lenguaje de una experiencia intelectual elevada, *háqiqa* o discurso de la realidad. Si el *tauriq* es ante todo expansión y crecimiento, el *tastir* es contracción y regreso. Si el *tauriq* habla de la creación, el *tastir* alude a los atributos del Creador.

Si uno muestra lo visible, otro conduce a lo oculto. El *tauriq* acaba siendo la herramienta desenmascaradora de lo creado, que muestra al ser humano que todo aquello que ve está abocado al cambio y a la muerte. El *tastir*, por el contrario, trata de mostrar lo invariable, lo que subyace, las huellas del Creador en la creación, lo estructural. El *tauriq* expresa las formas sensibles de la vida material en expansión (*dunia*), el *tastir* alude sutilmente a la otra vida (*ájira*), a la existencia intelectual y espiritual.

La construcción del *tastir*, al contrario de lo que ocurre en el *tauriq*, se desarrolla de afuera hacia adentro, buscando un centro inalcanzable. A partir de los cuatro lados y las cuatro esquinas del plano se desarrolla una red en torno al centro geométrico. Sobre esta urdimbre básica se trazan las líneas rectas del diseño, las incontables variaciones que es capaz de generar una estructura tan abierta. Triángulos, exágonos y estrellas remiten al intelecto humano a las estructuras formales básicas del mundo mineral: los cristales de hielo muestran la urdimbre formal escondida en el agua y en el vapor y un diamante tallado muestra la disposición ordenada de su estructura, la ley escondida tras la apariencia del carbón. El artista del *tastir* hace suyo el mandato de la recitación:

“¡Acordaos de Mí, que Yo Me acordaré de vosotros!”

CORÁN SURA 2, AYA 152

Las formas puras son la cristalización de las ideas que se hallan más cerca del principio, unas ideas que, para el musulmán, son asimismo parte integrante de la creación y se constituyen en soporte de los signos, de la significación.

El *tastir* desarrolla una gramática abierta y creativa que sustenta las líneas maestras del pensamiento comprensivo y creacional, los caminos del intelecto. La reflexión se explicita en el mundo visible. Los signos contenidos en la recitación son devueltos por el artista del *tastir* al lugar desde donde podemos acceder a sus significados, al mundo sensible.

Otro de los procedimientos del *tastir* consiste en la elaboración de un módulo esencial que tiene una infinita posibilidad de crecimiento. La forma puede extenderse indefinidamente en todas las direcciones como letanía interminable. La forma, repitiéndose a sí misma hasta el infinito, aboca al ser humano al *fanah fil-lah*, a la extinción o disolución en la Realidad. El vasto universo del *tastir* descubre el velo de lo próximo y de lo lejano. El recuerdo aflora, por último, no en el dinámico intelecto (*aql*) sino en la intimidad silenciosa del corazón (*qalb*):

“Invoca a tu Señor en tu interior, humilde y consciente-mente, a media voz, mañana y tarde...”

CORÁN, SURA 7, AYA 205

El *tauriq*, en su expansión, induce en el ser humano el olvido (*nisyan*), un progresivo alejamiento de la fuente original, la entropía creadora que recorre los universos haciéndolos fructificar y dejando tras de sí un rastro de cenizas en forma de imágenes y huellas. La conciencia, dividida en el lenguaje, es asaltada por una multiplicidad de seres, sombras de arquetipos e ideas, recuerdos que reclaman existencia. Se apoyan unos en otros, se construyen ilusoriamente en un espacio especular, imaginal y reflexivo, señalándose mutua-

mente, tratando inútilmente de definir una existencia, un yo. El *tastir*, por el contrario, induce en el ser humano una vía del Recuerdo, ofreciendo a sus ojos los ecos de esas formas universales, de esas cualidades y atributos que le constituyen esencialmente.

Anexo I

EL ISLAM, EL MUNDO OCCIDENTAL Y SUS RELACIONES EN LA CONTEMPORANEIDAD

TEORÍA DEL CONFLICTO DE CIVILIZACIONES. AL
ÁNDALUS, LAS CRUZADAS Y EL IMAGINARIO EUROPEO.
EL ISLAM Y LOS MUSULMANES EN LA EUROPA
CONTEMPORÁNEA. MUSULMANES EUROPEOS.



Teoría del conflicto de civilizaciones

La visión contemporánea del islam y de los musulmanes en el mundo occidental aparece envuelta en una red de definiciones y estereotipos. Durante más de tres décadas, los neoconservadores norteamericanos han estado construyendo una densa red de imágenes negativas del mundo musulmán con el fin de establecer un escenario favorable a la globalización económica neoliberal y, sobre todo, a los intereses de las corporaciones transnacionales. Para ello se han servido de los tópicos e ideas hechas que el orientalismo académico ha ido elaborando desde los tiempos del Iluminismo y los han ido actualizando e incorporando a los nuevos lenguajes y medios de comunicación de masas. La teoría del choque de civilizaciones no es una *boutade* que haya surgido del sombrero de un prestidigitador inteligente, sino un sofisti-

cado producto de la inteligencia académica norteamericana creado con el objetivo básico de proveer de una narración convincente, una radical narración en blanco y negro, capaz de explicar las atrocidades que surgirían, inevitablemente, al paso de la maquinaria global, tal y como hemos podido comprobar recientemente, con el cambio de siglo.

Bernard Lewis, Samuel Huntington y Francis Fukuyama han sido los diseñadores intelectuales de una visión y un pensamiento maximalistas que tratan de imponerse como marco de un nuevo orden internacional, los urdidores de un discurso cuyo objetivo esencial ha sido, sin duda, impedir que surgiesen esas otras visiones y expresiones que, inevitablemente cambiarían el curso de la historia hacia una lectura menos favorable a sus intereses, hacia una humanidad más justa e igualitaria.

El modelo de guerra preventiva que hoy padecen los pueblos en la era de la globalización necesitaba de la existencia de una amenaza global que justificase una depredación también global, una excusa que legitimase la política de terror que era necesario llevar a cabo para garantizar el dominio global de los recursos y de las conciencias. La construcción de Bin Laden como enemigo del género humano y del islam como obstáculo a la civilización son consecuencia directa de las ideas contenidas en el discurso de Bernard Lewis y de sus discípulos, quienes durante más de treinta años han estado diseñando la narración y asesorando sin cesar a los constructores de la nueva política de la confrontación. En ese contexto, la necesidad de una amenaza oculta como Al Qaida era más que evidente. ¿Cómo, si no, podría lograrse el consentimiento de la ciudadanía global a tanta barbarie?

En el caso de muchos países de mayoría musulmana, estas contrafiguras han ejercido efectos diferentes sobre las conciencias de los ciudadanos o de los súbditos, según sea el caso. El mito de Bin Laden como libertador de los musulmanes, como un héroe capaz de hacer frente a la maquinaria imperial y neocolonial, supone todo un despropósito y un anacronismo, una condena aún mayor a todos estos pueblos y culturas a la barbarie y al atraso socioeconómico. La construcción del Bin Laden justiciero y romántico se ha servido de toda una mitología popular creada a partir de uno de los contenidos básicos de la tradición profética con relación al islam y al fin de la historia: la aparición del Mahdi, un líder musulmán que, sin ser propiamente un profeta, aparecerá en un momento determinado para legislar y unificar a los musulmanes de todo el mundo.

Hechos terribles y apocalípticos como los atentados terroristas de Nueva York, Bali, Casablanca, Beslán, Madrid o Londres han sido *de facto* el intento de producir un consentimiento masivo de las sociedades postindustriales a la política de guerra preventiva en nombre de la lucha contra el terrorismo. Las consecuencias de todo esto las hemos podido ver a nuestro alrededor: la instauración de un clima de terror que desemboca en la pregunta de si todo musulmán puede ser un terrorista potencial, de si será o no será un suicida que puede inmolarse en cualquier momento y en cualquier sitio.

De ahí a la sospecha y de ésta a la paranoia colectiva no hay apenas espacio, sobre todo si los medios de comunicación actúan como correa de transmisión de esa ideología de la confrontación, de ese choque que se postula inevitable entre culturas, etnias y civilizaciones. Los ciudadanos sufren el

terror, y la sociedad contemporánea, que es crecientemente multicultural, se resiente, se cierra sobre sí misma, asume obedientemente su condición de víctima y reclama orden, seguridad y firmeza, y así se vuelve castiza, xenófoba y regresiva. Ante un terror de esa índole no le resulta muy difícil al poder político recortar las libertades civiles y hacerse cargo de la soberanía popular.

En ese sentido resultaría legítimo sospechar de una complicidad de Bin Laden y Al Qaida en este orden de cosas porque todo esto no sería posible sin una intervención real de ese enemigo imaginario. Hemos de ser muy agradecidos con Edward Said porque supo describir estas estrategias y porque nos previno de todo este nuevo capítulo de barbarie. Por él pudimos saber que esa supuesta ideología islámica o islamista, radical e intransigente, fue propiciada y alentada por los colonizadores ingleses, quienes favorecieron el acceso al poder de aquellos grupos que la enarbolaban en el Medio Oriente de principios del siglo xx, unos grupos dogmáticos y radicales, muy minoritarios en la *Ummah*, que nunca habían detentado el poder político en esas sociedades medio-orientales. Esto nos puede explicar por qué los medios de comunicación occidentales obvian en tantos casos el apoyo norteamericano a los talibanes y a Bin Laden en su lucha contra los antiguos soviéticos.

Existen precedentes en la historia de los musulmanes. En el declinar de Al Ándalus, almorávides y almohades (*morabitun* y *muahiddun*) destruyeron parte del legado espiritual y cultural andalusí en nombre de un monoteísmo radical e intransigente, poco emparentado con la naturalidad y la belleza expansiva del islam original de Medina, de la sociedad

que propició el profeta Muhámmad, la paz sea con él. Eran pueblos económicamente deprimidos, que cruzaban ya entonces las aguas del Estrecho de Gibraltar en algo parecido a las actuales pateras, huyendo del hambre y la desertización, y que también entonces llegaban a un mundo rico, culto y relajado, a un entorno civilizado que empezaba a expresar su decadencia.

Morabitun y *muahiddun*, Al Qaida y Bin Laden, son las contrafiguras necesarias del enemigo ideal y conveniente, del otro conocido y definido hasta la saciedad, en un brutal y secular proceso de asimilación cultural y de consolidación de una cultura de la guerra y de la cruzada, de una ideología de la confrontación que hace posible la dominación económica, la depredación de los recursos y de las conciencias. En ese escenario ¿No deberían extrañarnos las reiteradas referencias de Bin Laden a Al Ándalus y su nostalgia del viejo califato cuando, en realidad, aquella civilización representa, para los dogmáticos, la expresión de una decadencia moral y religiosa? ¿No resulta sorprendente la omisión expresa de la responsabilidad que el fanatismo tuvo en la desintegración de aquella sociedad y cultura realmente diversas y multiculturales, ejemplo de civilización global, de integración y reconocimiento?

Esta construcción imaginaria interesada, plagada de tan irresolubles contradicciones y tantas omisiones, conlleva inevitablemente la idea de un choque de civilizaciones, el sentimiento de que es imposible que pueblos y culturas tan distintas y contrarias puedan encontrarse en una situación de igualdad y equilibrio. Las consecuencias de esta visión mítica y conservadora, que hunde sus raíces en las cruzadas, se ven

por todos lados: incremento del racismo y la xenofobia, desigualdad social y económica, vulneración de derechos básicos, ruptura del pacto social y del diálogo, guerra preventiva, depredación medioambiental y cultural, etc.

Al Ándalus, las cruzadas y el imaginario europeo

El período andalusí es considerado habitualmente como un tiempo de especial esplendor cultural. Los importantes avances científicos que posibilitaron el Renacimiento, ese retomar el racionalismo clásico grecorromano, llega a Europa a través de la permeabilidad incesante con el mundo islámico. No está de más recordar, una vez más, la ingente tarea que supuso verter al árabe desde el griego las principales obras de filosofía, geometría, medicina, botánica y astronomía que había conservado la cultura helenística de Alejandría y que fueron en muchos casos superadas y actualizadas por los pensadores hispanomusulmanes de Al Ándalus. El islam fomentó y permitió la convivencia entre las culturas. Convivieron judíos, cristianos, musulmanes, ateos y paganos, con sus instituciones, disfrutando un alto nivel de calidad de vida, de servicios. Florecieron la intelectualidad y las artes, el derecho y la filosofía.

El cambio conceptual y tecnológico que supuso el paso de las órbitas circulares a las órbitas elípticas no fue un descubrimiento de Johannes Kepler. En el siglo XI, en Toledo, el astrónomo musulmán Al Zarkalli (Azarquiel) había ya dibujado la elíptica. Se había dado cuenta de que conseguía mayor precisión para determinar las posiciones de los astros sustituyendo el círculo por un óvalo. Al Biruni, en el mismo siglo, midió el diámetro de la tierra con precisión, y el mate-

mático Al Magriti, introdujo la matemática de Al Huarizmi y el sistema decimal, y trazó unas tablas astronómicas partiendo de la latitud de Córdoba. La medicina y la cirugía, la óptica y la hidráulica, la botánica y la agricultura, todas las ciencias y técnicas vivieron en Al Ándalus un momento de gran florecimiento. Europa aprovechó ampliamente la herencia trasvasada.

La historia nos muestra aquel esplendor sin ningún pudor pero si nos situamos en la contemporaneidad observamos que, para el europeo medio de hoy, esa visión del pasado islámico de Europa aparece velada por una serie de tópicos y juicios de valor sobre figuras y relatos que poco o nada tienen que ver con el islam, que es la forma de vida que propició aquella civilización. Existe una clara contradicción en el imaginario europeo entre el reconocimiento de lo que occidente debe al islam en todos los aspectos de la vida, la cultura, y la civilización, y aquellos otros valores que ahora se le quieren atribuir forzosamente: barbarie, regresión y fundamentalismo.

En plena crisis de la Modernidad, cuando se invocan valores universales y se pide a los ciudadanos del mundo que superen estereotipos de raza, cultura o territorio, vuelven a resurgir con virulencia en Europa fantasmas que se consideraban superados hace mucho tiempo. La naturaleza diferenciada y excluyente de esos rasgos culturales es uno de los grandes obstáculos que se oponen al entendimiento y a la colaboración entre los pueblos y las culturas en el proceso contemporáneo de globalización. Mucho más aún que todo los movimientos fundamentalistas que surgen, como reacción inevitable, en el llamado tercer mundo, dada

la responsabilidad intelectual de quienes diseñan el modelo globalizador. Secularmente, el nivel de una civilización se ha medido, además de por sus logros científicos y tecnológicos, por medio de la comparación con el poder de sus enemigos. Guerras y genocidios han escrito la historia de los pueblos y de las culturas, tanto o más que los descubrimientos científicos o las expresiones artísticas, tanto o más que la evolución espiritual, sólo Dios lo sabe.

Hace un milenio se gestaron los nacientes estados europeos que, por primera vez, se aliaban y confederaban en torno a un ideario, a un proyecto común de conquista y defensa de intereses religiosos y territoriales estratégicos. Mil años hace ya que el Mediterráneo pasó de ser un escenario de comunicación y de intercambio a convertirse progresivamente en un espacio que media entre dos mundos diferentes, que aparecen muchas veces como contrarios y excluyentes, como enemigos íntimos y estructurales que van a ir consolidando sus respectivas identidades e imaginarios a lo largo de siglos, en gran medida alrededor de esa diferencia.

De la misma manera que, para los europeos de hace mil años, los musulmanes eran “los moros” y no se entendía o no se quería entender que había musulmanes persas o beréberes, para los musulmanes de aquel tiempo, los europeos eran los *frany*, los francos, sin querer o poder darse cuenta de que poco o nada tenían que ver los primitivos ingleses o los normandos con los pueblos del norte mediterráneo. Los ‘moros’ y los *frany*, han servido así a lo largo de mil años para ocultar una realidad mucho más variada y compleja, una diversidad que hubiese sido más enriquecedora de haber tenido cabida en los respectivos imaginarios.

De la misma manera que en España la historia nos habla de reconquista cristiana cuando, en la realidad de los hechos, no hubo previamente conquista militar alguna, Europa, que se consideraba a sí misma, en gran medida, heredera del mundo romano y clásico, llega a concebir el Mediterráneo como un territorio que le pertenece por derecho, por la historia y por la cultura. Sin embargo se olvida del papel del islam como propiciador y difusor en ese *Mare Nostrum* de la cultura filosófica y científica clásica, de la cultura griega del Helenismo, en un momento en el que el continente europeo se hallaba, a decir de sus propios historiadores, atravesando un momento cultural especialmente oscuro y regresivo.

Se olvida también muy a menudo que, en esos siglos medievales, las formas y usos que transmitió el islam por esa vía mediterránea, tenían mucho que ver con la capacidad de integrar rasgos de distintas culturas en sociedades multiculturales, con el gusto por el pensamiento, la ciencia y la tecnología, con el afán de aplicar los descubrimientos en beneficio de las comunidades. También los musulmanes tenían que ver con el comercio y el intercambio. Ciertamente el islam no inventó el comercio ni los regadíos, pero sí transmitió a la incipiente Europa los conocimientos necesarios y la tecnología que la iban a sacar de un prolongado letargo.

La memoria colectiva, como la personal, suele ser bastante olvidadiza. Estamos en Ginebra o en París, sentados en una cafetería charlando de todas estas cosas mientras degustamos un aromático café. Una imagen bastante 'europea' que sin embargo no hubiera sido posible si los musulmanes no hubieran difundido la costumbre de tomar esa infusión estimulante, originaria del Yemen y Etiopía. En el imaginario

europeo el café tiene más relación con Brasil o con Italia que con su cuna africana. Esta simple anécdota ilustra el olvido cultural en que normalmente vivimos.

Mil años después de aquel florecimiento, en un país de tan honda huella islámica como España se sigue llamando 'moros' a los musulmanes de cualquier procedencia y 'árabes' a los marroquíes. Podríamos pensar que ello es fruto de la incultura, sin más, pero lo cierto es que esas confusiones obedecen también a la necesidad de establecer identidades y de marcar diferencias, y explican de alguna manera esa incultura e ignorancia. Pueblos más lejanos y con menos historia compartida son más conocidos por el europeo de nuestros días. ¡Cuánto no sabemos de la cultura norteamericana, de sus costumbres y modos, a través de su difusión cultural en los medios de comunicación! Una extensa filmografía nos muestra cómo viven, qué hacen, cómo piensan sobre muchas cuestiones cotidianas, incluso baladías. ¡Qué poco en cambio sabemos del islam, a pesar de su proximidad y de que la misma Historia de Europa es ilegible sin su existencia!

Europa ya no puede denominar *infieles* a los musulmanes como una forma de establecer las diferencias, las identidades, porque la Europa que se dibuja en el imaginario contemporáneo ya no es cristiana, al menos en el sentido de ser una sociedad confesional. La Europa contemporánea quiere articularse en la laicidad, en la pluralidad, y para ello necesita del acuerdo con las culturas, con los pueblos, con las confesiones religiosas, en unas sociedades crecientemente diversas y multiculturales. Explicar, convivir, compartir. Si de verdad Europa quiere llegar a ser una sociedad multicultural avanzada debería reflexionar honestamente sobre ciertos rasgos de su

identidad cultural. En cierto sentido llevaba razón Gustave Le Bon, cuando hace más de un siglo escribió en su libro *La civilización de los árabes*:

“Una de las más funestas consecuencias de las cruzadas fue haber establecido en el mundo la intolerancia religiosa por muchos siglos, dándole ese carácter de crueldad bárbara que ninguna religión tuviera hasta entonces... Las matanzas de Judíos, de Albigenses, y de otras diferentes categorías de herejes, la Inquisición, las guerras religiosas y todas esas luchas salvajes que ensangrentaron a Europa durante tantos siglos, nacieron del funesto principio de intolerancia que desarrollaron las cruzadas.»

Con frecuencia se olvida un hecho de importancia axial. Normalmente se tiende a relacionar las cruzadas con las luchas entre musulmanes y cristianos por la posesión de unos santos lugares, como un fenómeno de pugna por un territorio emblemático para las tres grandes religiones monoteístas. Se pasa por alto la psicología de masas que implicó la cruzada, la gran trascendencia política e identitaria que para la naciente Europa supuso su ideario.

Paralelamente al desarrollo de las ocho cruzadas que se libraron en Oriente Próximo durante la Edad Media, en España se produjo uno de los más largos y cruentos genocidios que consigna la Historia. Una esplendorosa civilización científica, artística y tecnológica fue exterminada por completo en el transcurso de varios siglos. El puente secular entre Oriente y Occidente fue cerrado a golpe de intolerancia, inquisición y exterminio. Los que murieron o emigraron, en su inmensa

mayoría, no eran árabes ni beréberes sino andalusíes, musulmanes hispanos. No se trataba de expulsar a un extraño sino de borrar de suelo europeo el testimonio de una cultura y, sobre todo, de una forma de vida que, siendo distinta, era mucho más avanzada y suponía por ello una amenaza. Mil años después hemos podido ver cómo el mismo fantasma recorría la antigua Yugoslavia.

Se da la paradoja de que en el alma de muchos españoles de hoy conviven la sensibilidad y el talante de los viejos moriscos con la paulatina asimilación de unos valores que le hacen de nuevo sospechar de las *“oscuras gentes del sur”*. La misma tierra que hace mil años fuera ejemplo de tolerancia y convivencia, albergadora de una sociedad multicultural, es recorrida hoy por los fantasmas de la crisis de identidad que vive la cultura europea posmoderna. Porque realmente el imaginario europeo conserva los tópicos que se gestaron durante las cruzadas, las imágenes del moro sucio, agresivo, mentiroso, ladrón y lascivo. Da la triste impresión de que la revolución científica y el domino tecnológico de Occidente, que tanto deben al islam y a los musulmanes, no han producido una verdadera civilización, no han creado una sociedad culta y diversa en el amplio sentido de la palabra, que permita la convivencia pacífica y creadora de los diversos pueblos y culturas que forman la comunidad humana global.

Una sociedad cuyos individuos conocen su propia historia es una sociedad culta. Una sociedad que es capaz de asimilar los avances culturales y los descubrimientos tecnológicos de otras diferentes está ya construyendo la civilización. Cultura, civilización y reconocimiento del otro van unidos

inevitablemente. Si analizamos el imaginario contemporáneo europeo sobre el islam vemos que no se sostiene, que no resiste la confrontación con la realidad ni con la historia. Expresa más bien, en sus figuras hechas, en sus tópicos, las propias carencias estructurales e identitarias de los habitantes del Viejo Continente.

El europeo medio contemporáneo no sabe apenas de dónde viene ni adonde va, ya no se lo pregunta. A cambio de una aparente seguridad existencial en lo inmediato y material ha renunciado a encontrar respuestas trascendentes. Muestra gran ignorancia cuando al imaginar al musulmán lo ve como un ser sucio, primitivo, enemigo del agua. Lleva aún sobre su espalda el mito de la superioridad étnica, la marca del etnocentrismo. Cuando propone la carta de derechos humanos, la no discriminación por motivos de raza o religión, se olvida con demasiada frecuencia que ha de aplicarse a sí mismo y en primer lugar esta noble consigna. Las atrocidades del “hombre blanco” para con otras pigmentaciones han tenido pocos parangones en la historia moderna.

Córdoba era la capital de un califato en el año mil y contaba entonces con un millón de habitantes. La ciudad disfrutaba de sistemas de saneamiento y conducción de agua para toda la población y más de seis mil baños públicos para hombres y mujeres. Si comparamos esa higiénica realidad con el hecho de que el agua corriente en las viviendas ha sido en casi toda Europa algo muy reciente, podremos entender un poco mejor lo que tratamos de decir. Lavarse con frecuencia era suficiente para ser considerado sospechoso en la España inquisitorial de los siglos del genocidio. Suele pasarse por alto que el musulmán debe lavarse muchas veces al día, hacer la

ablución prescrita para orar... cinco veces como mínimo cada día de su vida.

También la figura del moro lujurioso ha poblado la imaginación de muchos. Cuentos y relatos orientales que nos muestran al hombre lascivo en un harén lleno de pobres y veladas mujeres encerradas contra su voluntad, satisfaciendo oscuros y animales instintos. La literatura ha sido en la mayoría de los casos la matriz formadora de esos estereotipos. Hoy en día los medios de comunicación de masas son aún más poderosos. El cine y la televisión nos muestran rápidas imágenes que van actualizando y precisando los viejos clichés, con una recurrencia incansable. La tendenciosidad con que a veces se facilita la información nos remite, una vez y otra, al sustrato de confrontación que persiste a la hora de considerar las relaciones entre Europa y el islam. Mil años no han bastado para cerrar la herida. Las mismas ideas en diferentes soportes y formatos, en diferentes *tempos* como el compás de una histórica y recurrente marcha militar.

Una de las figuras que hoy se manifiestan con mayor persistencia en el imaginario europeo de los *media* es, sin duda, la de la mujer musulmana. A través de las pantallas de televisión cruzan imágenes de mujeres veladas que agachan la cabeza como mirando al suelo. Términos como ‘represión’ o ‘dominio’ connotan su figura con oscuras asociaciones de color medieval. Paradójica ingratitud que la literatura contemporánea europea, aunque sea la de los *media*, muestra tener hacia la mujer musulmana. Cuando la novela o el cine occidentales han querido mostrar el misterio y la sensualidad no han tenido ningún reparo en llevarnos de viaje al Oriente, tierra donde siempre halló su fecundo

contraste la cansada élite intelectual europea, en ese Oriente de *Las Mil y una Noches* que acabó constituyendo el tópico decorado de los burdeles continentales. Ingratitud porque uno de los temas que con más frecuencia aparece en los medios de comunicación, en relación con el islam, es el tema de la discriminación de la mujer. La necesidad que tiene el imaginario europeo de definirse por contraste hace que afloren esas imágenes tendenciosas y falseadas de la situación de la mujer en el islam.

Esa necesidad hace que se confunda, más o menos conscientemente, al islam con las formas y costumbres culturales de muchas sociedades del tercer mundo, donde actualmente viven muchas mujeres musulmanas. No son lo mismo las consideraciones que sobre la mujer tiene el islam que las costumbres y tradiciones culturales que muchos pueblos mantienen desde tiempos muy anteriores a la recitación coránica. El ejemplo más evidente, por su indignidad, es el tratamiento perverso que se dio hace unos años al tema de la circuncisión femenina en diarios de gran prestigio y emisoras de televisión europeas, con la mayor ignorancia y ligereza, con la consecuencia de reavivar con ello la imagen más negativa del islam, la más agresiva y bárbara. En muchos de estos medios se relacionó la práctica salvaje de ablación de clítoris con la ley islámica (*Shariah*), por el hecho de que se practicaba sobre niñas musulmanas de ciertas partes de África. Los musulmanes se han visto en la necesidad de aclarar, una vez más, que el Corán y la *Sunnah* prohíben taxativamente esta práctica, como cualquier otro tipo de vejación contra el cuerpo. Un europeo poco informado, como cualquier ser humano sano y cabal, sentirá lógicamente rechazo hacia una doctrina

que condena a la mujer a la insensibilidad. Si esta doctrina es el islam, la conclusión es clara.

Otro gran error con relación al tema de la mujer es el de los roles sociales. Se dice y se escribe que la mujer musulmana ha de vivir recluida en la casa bajo una completa dependencia de su marido. Esto no es cierto. Como hemos dicho en el capítulo de este libro dedicado a la mujer en el islam, no existen restricciones para el acceso de aquella a la vida laboral, salvo para desempeñar la función de juez. El Corán reconoce la igualdad de derechos. La mujer musulmana tiene derecho a una economía propia, independiente de la de su marido, desde el momento en que se celebra el matrimonio.

Para el europeo medio contemporáneo, que vive inmerso en un proceso claro de desacralización, lo religioso es un fenómeno específico de gentes dedicadas al culto. Le resulta difícil admitir e incluso comprender que todo hombre o mujer es intrínsecamente un ser religioso, como ocurre en el islam. En plena crisis de los valores modernos, aquellos que proponían una sociedad universal, la cultura que los propuso se vuelve agresiva e intolerante. Intolerancia es, sobre todo, destruir al otro por la vía subliminal, poco a poco, reducirlo a la caricatura desposeyéndolo de toda dignidad e identidad, ridiculizando su intimidad e ignorando sus convicciones y creencias.

Europa no tiene hoy necesidad de marcar distancias, no siente excesivamente amenazadas su economía ni su comercio. ¿Por qué entonces ese temor a la pervivencia de unas sociedades que, a pesar del colonialismo cultural, conservan sus principios y sus creencias? ¿Quizás siente miedo ante la posibilidad de perder su propia integridad identitaria

a causa del fenómeno creciente de la inmigración? ¿Tal vez sea un miedo a que desaparezcan sus *visiones del mundo*? Esos miedos deberían desaparecer con prontitud porque ahora el reto para el pensamiento contemporáneo europeo es, fundamentalmente, imaginar y construir una sociedad plural, diversa, multicultural, una sociedad del diálogo y de la cooperación transcultural y metarreligiosa. Y el islam se sitúa como una referencia emergente de importancia axial dentro de la europeidad multicultural y de ahí que la necesidad de comunicación y de conocimiento mutuo, sean ahora mayores que nunca.

El islam y los musulmanes en la Europa contemporánea

El interés por el islam en Europa se ha incrementado aritméticamente a raíz de la caída del Muro de Berlín y geométricamente desde los atentados de Nueva York, Madrid y Londres. En los últimos veinticinco años han regresado a la luz realidades históricas, sociales y culturales que habían permanecido veladas por el protagonismo que la Guerra Fría había otorgado a la dialéctica entre capitalismo y comunismo, como vías de solución de la modernidad. Aquella vieja dialéctica no ponía en entredicho ni la idea de progreso ni la preeminencia de la ciencia y la tecnología, sino que se desdoblaba en dos tendencias que se disputaron el control ideológico, cultural y social de los pueblos que aún vivían *‘en el atraso y en la barbarie’* a lo largo de casi todo el siglo xx.

La pérdida de argumentos legitimadores ante las crisis medioambientales y sociales producidas por la extensión del modelo científico-industrial ha dado lugar a que el pensamiento occidental devenga en actitudes pesimistas

y que ostente de manera creciente un claro sentimiento de culpa. El reconocimiento de las consecuencias desastrosas que la idea de progreso y la confianza absoluta en la ciencia y la tecnología han tenido sobre las sociedades desarrolladas y sobre el conjunto del planeta abre nuevas interrogantes sobre el modelo de vida que Europa, como bloque económico culturalmente diferenciado, puede y debe proponer en los tiempos de la globalización.

El creciente fenómeno de la inmigración plantea nuevos escenarios culturales y la necesidad de nuevas formas de convivencia. La Europa moderna no ha estado exenta de un cierto etnocentrismo y de un complejo de superioridad cultural. Hechos tan terribles como el nazismo, a mediados del siglo pasado, son buena prueba de ello, aunque, como vemos en el momento presente, esta peligrosa tendencia identitaria europea está aún lejos de haber sido superada del todo.

El último tercio del siglo xx ha sido el escenario temporal de la aparición de una serie de hechos inéditos que hoy nos parecen determinantes de la vida contemporánea. Entre ellos cabe resaltar uno que tiene profundas consecuencias en la conformación identitaria de las sociedades, un hecho que contradice profundamente el espíritu del humanismo ilustrado y sus principios fundacionales. Se trata de la reaparición del sentimiento de exclusión, de la definición identitaria *“frente al otro”*, que lleva indefectiblemente al racismo y al restablecimiento de una sociedad autoritaria y una cultura castiza, contradictoria en grado sumo con los principios de la modernidad, reflejados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Europa, como ente político, vive aún inmersa en los vaivenes de la dialéctica secular entre la República y el Imperio. La extensión material e intelectual del Imperio supone siempre una merma de la sociedad civil, de los derechos humanos esenciales, tanto en la Roma de los césares, como en la globalización neoliberal y financiera que hoy se impone a todos los pueblos de la tierra. Surge la pregunta de si la xenofobia contemporánea —cuya expresión más cruda sería el incremento de la islamofobia en Europa y Estados Unidos— no surgirá de las propias contradicciones del pensamiento moderno occidental que, por una parte, quiere superar las lacras de un pasado atrasado e irracional mediante la información y la tecnología y, por otra parte, no puede dejar de invocar los mitos fundacionales de su propia identidad cultural. Es decir, unas sociedades que no han podido resolver equilibradamente sus necesidades de poder y de conocimiento.

Pero, contrariamente a lo que sugieren las expresiones más violentas de los excluidos (que lo son, fundamentalmente, en un sentido social y económico) muchos europeos están empezando a saber ahora que el islam no es una cultura ni una civilización, que la difusión del islam en una determinada sociedad favorece la vida intelectual y moral, que propone valores universales, que el islam es respetuoso con la libertad de conciencia y establece formas de convivencia interreligiosa e intercultural y sociedades multiculturales. Los europeos comienzan a advertir la gran diversidad cultural que subsiste en los países de mayoría musulmana.

Junto a quienes siguen creyendo que el islam es *“la religión de los árabes”* o *“la religión de los antepasados”*, aparecen en proporción geométrica muchos ciudadanos interesa-

dos en conocer el islam. La diversidad cultural inherente a la inmigración económica está ayudando a descubrir a muchos europeos el hecho de que tan sólo un diez por ciento de los más de mil trescientos millones de musulmanes que hay en el mundo son árabes o de cultura árabe; a saber que el país con mayor número de musulmanes, Indonesia, no es precisamente de cultura árabe sino un crisol de culturas orientales donde se encuentran el hinduismo, el budismo y el islam. Hoy el europeo empieza a saber que el islam crece en ámbitos culturales muy diversos: persas, turcos, árabes, amazighs, hindis, malayos, magrebíes, subsaharianos, americanos, europeos..., que hay musulmanes de todas las procedencias culturales y geográficas.

Junto a este incipiente descubrimiento, el europeo medio contemporáneo sigue viendo al islam y a los musulmanes como expresión de un mundo intransigente y monolítico, incapaz de respetar a los diferentes, integrista y dogmático. Aunque le parezca claro, por ejemplo, que no pueden culparse al islam y a los musulmanes del desastre medioambiental ni de la descomposición social que viven las sociedades postindustriales desarrolladas, no puede dejar de albergar un cierto sentimiento de miedo y de sospecha. La visión excluyente, xenófoba y beligerante sólo puede justificarse y mantenerse, entonces, en medio de una situación de inseguridad y terror, de miedo, que no cesan de promover y provocar algunos de los poderes económicos multinacionales que hoy se disputan el control de los recursos y del pensamiento global.

Musulmanes europeos

En el contexto mencionado, los musulmanes europeos están

asistiendo desde una posición privilegiada al despertar del islam en el mundo de la globalización. Muchos de estos nuevos musulmanes han llegado a serlo después de haber recorrido un largo trecho poblado de búsquedas de todo tipo, con muchas preguntas básicas aún sin responder. Han transitado iglesias y logias en pos de un sentido real a su existencia, viviendo intensamente la militancia política y la crítica de las ideas. Todo ello, en la mayoría de los casos, con un sentido cierto de honradez intelectual y, por qué no, también con una clara vocación de utopía. Algunos dicen haber encontrado respuestas en el islam porque han podido comprobar que el islam es, ante todo, lo que esa palabra árabe quiere decir: un sometimiento a la Realidad, una forma de vivir que les permite crecer con lo mejor de sí mismos, aún en una sociedad cuyas propuestas existenciales y vitales resultan, a menudo, contradictorias con esa forma de vivir.

Resulta hasta cierto punto comprensible que quienes han conocido las formas más sutiles de manipulación de las conciencias tras las bambalinas de la cultura de la imagen y de la representación, hayan optado por una forma de vida y de pensamiento que implica precisamente actitudes y valores distintos. Por eso su elección no ha dejado de ser coherente ni congruente en ningún momento con ese proceso de reconocimiento.

En nuestro tiempo, los mal llamados conversos se encuentran con la cruda realidad de una comunidad global de musulmanes, de una *Ummah*, que está sufriendo, además de los ataques frontales del mercado y de la industria bélica, los embates de la ingeniería ideológica y social de los definidores del mundo. Una *Ummah* en muchos casos y

lugares perdida, confundida por aquellos que aparecen como autoridades islámicas, por sabios y *fuqaha* que han llegado a ser—precisamente a causa de esa misma ingeniería social e ideológica—verdaderos clérigos en una comunidad sin iglesia, imames vitalicios que no pueden dejar de transmitir las consignas del paradigma que les soporta.

Muchos de ellos, es cierto, están engañados por la inercia de sentirse herederos de una tradición religiosa, por sentirse a sí mismos como miembros de una iglesia, velados por el sentimiento de pertenecer a la “*religión de sus antepasados*”, un sentimiento que los mal llamados conversos no tienen ni quieren tener porque saben que está en contradicción con el islam del Corán y de la *Sunnah*, con ese islam transformante que han encontrado tras derribar precisamente todas esas barreras. He aquí uno de esos aspectos paradójicos de la difusión del islam (*dawa*) que, una vez conocidos en profundidad, no lo son tanto.

A medida que los musulmanes europeos avanzan en el conocimiento del *din* del islam y de la *Sunnah* del profeta, su condición y su papel se van aclarando progresivamente. Ellos saben bien que la estrategia del mercado es muy eficaz en el control de las ideologías y en la lucha contra las tradiciones espirituales. Del mismo modo que el cristianismo cultural ha llegado a ser hoy una mera imagen deformada del mensaje de Jesús, el musulmán europeo puede darse cuenta de que la *Ummah* está sufriendo un proceso brutalmente análogo.

Cada vez con más frecuencia nos encontramos en Europa con gentes que se interesan por el islam y que, al llegar a las puertas de las grandes mezquitas, se topan con una expresión y con un lenguaje que poco tienen ver con el mensaje integral

de Muhámmad, la paz sea con él, salvo que hablan árabe. Se encuentran a unos seres que se dicen musulmanes pero cuyas obediencias interiores están lejos del sometimiento a la Realidad que implica serlo realmente y que viven prisioneros de las distintas doctrinas que proliferan a la sombra de los intereses del mercado. Sus formas de relación interpersonal y de expresión son homologables en muchos casos a las de los católicos anteriores al Concilio Vaticano II. Usan un lenguaje y una liturgia que conocen bien los musulmanes europeos, muchos de ellos provenientes del catolicismo romano.

El abanico contemporáneo es amplio: ulemas que dicen que el Corán dice lo que no dice, sabios que justifican y legitiman, coránicamente o mediante los hadices, las monarquías hereditarias y se dicen sunnitas, cadíes cuya única preocupación es establecer jurisprudencia en lugar de establecer justicia. En ese contexto, los musulmanes europeos van comprendiendo poco a poco su papel, relativamente inmunes a todas esas estrategias de dominación y control, precisamente por haber vivido consciente y previamente ese lento y sutil proceso de enmascaramiento de la realidad trascendente y de la vida espiritual, ese largo proceso desacralizador.

Los poderes fácticos consideran inquietantes a los musulmanes europeos porque no son susceptibles de una fácil clasificación o de una definición convincente, porque no se dejan atrapar por las doctrinas ni son tributarios de ningún estado potencialmente enemigo, sencillamente porque son occidentales, porque conocen por dentro las bambalinas que mantienen ocultas sus estrategias.

Los poderes 'islámicos' más conservadores, por su parte, definen algunas veces a los conversos como advenedizos, he-

rejes o heterodoxos, porque en la mayoría de los casos su compromiso con la Realidad está claramente supeditado al compromiso con la doctrina, con las formas exteriores, hasta conformar, paradójicamente, una liturgia. Sus vidas de musulmanes son, en muchos casos, el resultado de décadas de colonialismo, adoctrinamiento y *aggiornamento* regresivos. A veces los musulmanes europeos han podido comprobar cómo algunos árabes se sienten depositarios exclusivos del mensaje coránico por el hecho de que el profeta Muhámmad, la paz sea con él, era árabe o porque el Corán fue revelado en esa lengua; les resulta en algún caso difícil concebir que un no árabe se reconozca musulmán. Pero son actitudes muy minoritarias. En la mayoría de la *Ummah* no existe este sentimiento de extrañamiento cultural y espiritual.

La falta de un marco de comprensión adecuado para abordar la realidad del islam europeo y las dificultades para hallar una explicación adecuada al hecho de su eclosión contemporánea en el último cuarto de siglo, hacen que se revitalicen ideas y conceptos de la sociología del conocimiento que nacieron a finales del siglo XIX, amalgamándose con otras definiciones más recientes. El pensamiento posmoderno europeo parte del reconocimiento de los errores del siglo XIX, achacados en la mayoría de los casos al dogmatismo inherente a las ideologías que vertebraron el siglo XX. Al mismo tiempo, las definiciones de la vieja antropología social ya no se ajustan a las realidades sociales y culturales emergentes en la contemporaneidad. Ya no puede hablarse con tanta contundencia de 'pensamiento primitivo' y 'pensamiento moderno' como si fueran formas de pensar antitéticas y excluyentes, porque se empieza

a reconocer la ideología subyacente al colonialismo y sus consecuencias en la depredación de los recursos y de las culturas.

La arrogancia y el etnocentrismo, que fueron las claves emocional e ideológica de aquel viejo colonialismo, han sido sustituidas por el pesimismo y el sentimiento de culpa en el pensar europeo, a medida que se ha ido cerrando el siglo xx, cuando una serie de hechos imponderables han ido explicando los errores y las consecuencias de aquellas ideologías y formas de pensar. La fe inquebrantable en el progreso y en la solución tecnológica se deshace ante las nefastas consecuencias medioambientales, climáticas y socioculturales del desarrollo industrial y tecnológico. Como expresión de ese desencanto se revitalizan las viejas ideas románticas de vuelta a la naturaleza y encuentro con las culturas tradicionales, preindustriales o primitivas. Pero los no occidentales, los ahora excluidos, por su parte, temen que ese incipiente respeto e interés que los europeos sienten hacia ellos sea una mezcla de sentimiento de culpa y de oportunismo interesado.

Muchos de los males que aquejan hoy a las sociedades postindustriales se consideran consecuencias de un desarrollo exagerado de la razón, del etnocentrismo y de la moral utilitarista. Por ello, cuando estas mismas sociedades miran hoy hacia otras culturas y formas de vida, están tratando de restablecer el equilibrio de su propia visión y de su pensamiento, mediante el reencuentro con valores contrarios o diferentes. Europa, como han señalado sus mejores pensadores contemporáneos, necesita recobrar la emoción, el sentimiento de pertenencia a una comunidad orgánica, la reintegración en la naturaleza como parte de ella, etc., construir algún tipo de

identidad vertebradora. La mirada hacia el otro ocurre por la necesidad de sentido, de contraste y de equilibrio. Esas son, tal vez, algunas de las razones que explican el creciente interés que el islam despierta entre los ciudadanos occidentales.

Pero la evolución de las ideas no se ve inmediatamente seguida por la evolución de las sociedades. El proceso evolutivo del pensamiento y de las culturas siempre es costoso y no ocurre súbitamente. Más bien las ideas se solapan unas con otras en la mente del ser humano, conviviendo las viejas visiones con esas otras que surgen en los momentos más despiertos y apasionados.

Al pensamiento europeo le resulta hoy difícil explicar el hecho de que miles de ciudadanos europeos y americanos se estén reconociendo musulmanes, justo en un momento en que el islam es definido como una forma de vida atroz, inhumana y anacrónica. La antropología social no puede explicar un hecho que se sitúa más allá de la dialéctica que ella misma establece. Las distinciones que propone en términos de razón-emoción, ciencia-superstición, etc, no tienen en cuenta la posibilidad de la existencia de una forma de vida que las trascienda en una experiencia integral, que es precisamente lo que el islam procura a los seres humanos y a sus comunidades. Tal vez por ello, el pensamiento occidental ha necesitado ocuparse de la imagen del integrismo islámico y, hasta cierto punto, propagarla en el seno de las comunidades tradicionales e históricas de los musulmanes, para poder oponerla dialécticamente a su propia imagen y, así, definiendo al otro, asimilarlo.

Este marco de pensamiento también da lugar a que se utilice el término 'conversión' para explicar el hecho del despertar

islámico en Europa. La antropología social necesita establecer su dialéctica en términos de polaridad y diferenciación. No contempla la posibilidad de un reconocimiento que se sitúe más allá de sus propias categorías. Pero el término 'conversión' tiene connotaciones casi químicas. Una sustancia se convier-te en otra, una cosa deja de ser algo para ser otra cosa. Por el contrario, muchos de los musulmanes occidentales han vivido su desembarco en el islam como un proceso de reconocimiento. Ese reconocimiento no les ha hecho ser otras personas o tener otro cuerpo u otra mente. No tienen el sentimiento de haberse convertido en nada.

Los mal llamados conversos al islam son sencillamente musulmanes, unos seres humanos que han encontrado en el mensaje de Muhámmad, la paz y las bendiciones sean con él, un criterio cierto y eficaz que les ayuda a vivir en este mundo con dignidad y con sentido, que les aleja del sentimiento de que la convivencia humana integral es una utopía. Los musulmanes europeos hallan en el islam una forma de vida que les protege del dogmatismo y la arrogancia, que les procura un vínculo real con todo ser humano, sea de la raza o de la creencia que sea, un sentimiento de pertenencia a la naturaleza y la creación, y que les hace responsables de sus vidas y de sus palabras. También descubren que esta forma de vivir les ayuda a enfrentar los retos de la contemporaneidad, la experiencia de la diversidad y una vivencia significativa de su ser social y multicultural.

Por eso tal vez han necesitado aclarar en muchas ocasiones que no se sienten enemigos de nadie más que de aquellos que niegan u ocultan la Realidad, que no son antiárabes ni antinorteamericanos, pero también que no pueden admitir la

manipulación del pensamiento y de la sabiduría trascendental en nombre ni del progreso ni de la ideología ni de la doctrina. Tal vez por eso mismo resultan a veces tan incómodos para los poderes que tratan de catalogarlos y definirlos.

Anexo 2

EL ISLAM EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XXI: DE LA CONFRONTACIÓN A LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES

EL ACUERDO DE COOPERACIÓN. EL LASTRE DE LA
HISTORIA. ¿ALIANZA DE CIVILIZACIONES? ESPAÑA Y LA
ISLAMOFOBIA: UNA REFLEXIÓN DESDE LA ANDALUCÍA
CONTEMPORÁNEA.



El Acuerdo de Cooperación

A comienzos de la década de los setenta del siglo pasado la sociedad española comienza a conocer a los musulmanes. No es que no los hubiese antes, sino que éstos, en el imaginario español, hasta ese momento habían sido básicamente moros o árabes, pobres vendedores de alfombras o jeques que pasaban el verano en la playa. Durante aquella década de profunda transición política y social España se abrió a Europa y se encontró, entre otras cosas, con la multiculturalidad creciente que las sociedades europeas estaban viviendo en forma de oleadas migratorias. París estaba lleno de argelinos, Berlín de turcos y Londres de pakistaníes. Había ya musulmanes viviendo en muchas ciudades continentales. Aquel primer con-

tacto con Europa hizo que muchos ciudadanos y ciudadanas españoles conocieran el islam y que algunos de ellos se hicieran musulmanes.

En el caso de España, el sufismo fue la puerta de entrada del islam, tal vez por una de esas sorprendentes simetrías de la historia, casi quinientos años después de que hubiese sido abolido oficialmente por los Reyes Católicos. Muchos españoles se han reconocido musulmanes desde entonces, por las más dispares vías y en las más diversas circunstancias sociales, económicas y personales. La mayoría de ellos viven hoy con una profunda conciencia del proceso sociocultural y existencial que su decisión está implicando para ellos mismos y para la sociedad en la que viven, y una clara conciencia de su papel en esa sociedad.

Tras quinientos años de monopolio confesional, en España, se estaba abriendo la puerta democrática a la sociedad plural y multicultural, a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa. La sociedad española, sus pueblos, estaban tratando de cerrar una herida que había estado supurando cinco siglos, tal vez su mayor lastre, pues los españoles comenzaban a darse cuenta de que el Estado español había fundamentado y consolidado la identidad nacional en la sustitución de una sociedad plural y diversa por una concepción cultural homogénea y monolítica. Este fundamento identitario ha pervivido en la historia de España y se ha manifestado en una insistente erradicación de la república y en una compulsiva instauración y reinstauración del imperio.

Por esta lacra identitaria tan profunda tiene aún más valor el reconocimiento que el nuevo estado democrático hizo entonces del islam, considerando que esta forma de vida tiene

en España “notorio arraigo”, es decir, presencia real en la sociedad, en plano de igualdad y pertenencia. Y aún es más valioso el hecho de que este reconocimiento fuese general y universal, hacia todos los pueblos que habían sido tan persistentemente negados, alcanzando a musulmanes, judíos y evangélicos.

Tal vez por aquella simetría, en la onomástica de los cinco siglos, el Estado español y la ya constituida Comisión Islámica de España, firmaron en Madrid, en la primavera de 1992, el denominado Acuerdo de Cooperación, promulgado como Ley de Cortes y sancionado por el Rey. La monarquía parlamentaria avalaba así el desarrollo democrático de la Constitución Española, su aplicación consecuente. En dicho acuerdo, el primero de esta naturaleza que ha visto la luz en la Europa contemporánea, se reconocen por primera vez los derechos de los musulmanes en todos los ámbitos de su existencia: derecho a creer, a rezar, a ayunar, a casarse, a ser enterrado, a alimentarse, a expresarse según su modo de vida (*din*), en la sociedad española, como una parte de ella, suya, de notorio arraigo.

La evolución de la historia contemporánea, desde aquel histórico reconocimiento, ha hecho que la vida de los musulmanes en España atravesase períodos diferentes, en cierto modo determinados por la alternancia política, dado que la geopolítica del nuevo siglo implica al islam y a los musulmanes como parte de una intensa dialéctica que puede ser de confrontación, pero que también puede llegar hasta el encuentro y generar una alianza de civilizaciones, un proyecto de civilización.

El lastre de la Historia

Durante los últimos años de gobierno conservador la sociedad española ha vivido, tal vez, una de las situaciones internas más tensas de su andadura democrática. La ciudadanía española ha sufrido durante este período las fórmulas de gobierno típicas de la derecha autoritaria, la censura informativa, el fortalecimiento policial y militar, el desprecio hacia el clamor de la mayoría, la ocultación de datos a la ciudadanía, etc. Los españoles han tenido ocasión de comprobar cómo esa derecha, que se les presentó como civilizada y democrática, ha estado vulnerando una vez tras otra los límites de la equidad política, de la cultura parlamentaria y del diálogo. Han visto cómo su arrogancia y beligerancia han propiciado que la negociación trabajosamente construida entre la nueva administración democrática y los pueblos que componen el estado español, haya desembocado en la confrontación entre un modelo de estado centralista y las aspiraciones, necesidades y sensibilidades de las distintas comunidades históricas.

También las minorías han podido comprobar el desinterés, cuando no la beligerancia, con que estos gobernantes las han tratado y considerado. Los musulmanes han visto durante este período cómo se paralizaba el desarrollo del Acuerdo de Cooperación y de cómo se construía una imagen especialmente falsa y tendenciosa del islam y de los musulmanes en los medios públicos de comunicación. Estas actitudes autoritarias no han ayudado en nada a la construcción de la sociedad plural que preconiza la Constitución Española y, mucho menos, a la normalización del islam y de los musulmanes en el contexto social ni en el del estado. Su visión de la inmi-

gración y sus políticas de inmigración selectiva dibujaron un sombrío panorama en las vidas de muchos seres humanos que sólo buscaban la manera de sobrevivir con cierta dignidad.

Las manifestaciones masivas en toda España en contra de la guerra de Irak fueron una expresión clara y rotunda de una mayoría ciudadana que no se sentía representada por un gobierno que propugnaba el choque de civilizaciones, un inevitable genocidio en orden al control global de los recursos energéticos. En la práctica la sociedad española había sufrido una imposición autoritaria y militarista, una suspensión y filtración del derecho a la información, una justificación de la represión a la ciudadanía, una vulneración del contrato político fundamental, una estafa política muy peligrosa para la vida y la salud democráticas.

Tal vez por esos quinientos años de pensamiento único que mencionábamos al principio, el pensamiento conservador español tiene poca o ninguna tradición democrática. Le cuesta asumir de hecho la pluralidad, el derecho igualitario de los diferentes. En materia de pluralismo social y político los neoconservadores españoles han dado reiteradas muestras de intransigencia, tanto en lo que se refiere a las comunidades históricas del estado español como en lo que atañe al tema de la inmigración y a la sociedad multicultural que de ella se deriva. En esa rancia visión los musulmanes aparecen siempre como enemigos o, al menos, como extraños, incluso aquellos musulmanes que son tan españoles como ellos.

No han podido evitar revivir el espíritu de la cruzada porque les resulta muy difícil trascender los mitos fundacionales del estado, esa identidad 'española', esa imaginación de estado

que las fuerzas más conservadoras se han encargado siempre de mantener y reavivar, durante más de cinco siglos, para legitimar su propio poder. Esa mentalidad excluyente coincide plenamente con el pensamiento de sus mentores norteamericanos, con las teorías de Lewis, Huntington y Fukuyama. El mismo o parecido talante exclusivista han mostrado con las diferentes confesiones religiosas españolas.

La libertad religiosa no ha figurado en la agenda neoconservadora española más que sobre el papel. En la práctica, sus diferentes gobiernos no han desarrollado en España ninguna política tendente a abordar con seriedad y buena voluntad este aspecto básico del proyecto constitucional. Para la mentalidad neoconservadora española ser musulmán no es lo mismo que ser católico. Desde el Estado, desde donde debería haberse impulsado la construcción de una sociedad libre y plural, los conservadores españoles han desarrollado una política divisoria y obstruccionista, reactiva, beligerante y peligrosa.

Cierto es que la confesión mayoritaria de España es el catolicismo, pero que sea mayoritaria no le da derecho a construir un estado diferente al que propugna la Constitución Española del 78, no la legitima como opción exclusiva. El estado español constitucional se define como laico, y esa laicidad es la que, hasta el día de hoy, no han sabido abordar eficazmente ni construir ninguno de los gobernantes democráticos. Es un problema que está ahí y que hay que resolver, porque las democracias se consolidan en sociedades participativas y plurales, no en la autocracia y la exclusión.

España es un país muy especial en lo que atañe a su relación con el islam y los musulmanes. Tras la caída del muro de

Berlín, las tesis ideológicas de Samuel Huntington arribaron a un país que ha vivido durante cinco siglos manteniendo una identidad cerrada, una ideología de cruzada y un monopolio étnico y confesional. La España democrática comenzaba a acceder a la modernidad y a la democracia ocupando un lugar privilegiado en el contexto internacional. Pero su propia historia y, sobre todo, la evolución de su espectro político parlamentario, topan hoy con una serie de cuestiones pendientes que han de ser inevitablemente abordadas: la laicidad del estado, la pluralidad confesional, la no discriminación, la multiculturalidad y el diálogo intercultural e interconfesional.

El incumplimiento reiterado de los acuerdos suscritos entre el estado español y los musulmanes a comienzos de la década de los noventa, sus planteamientos siempre desiguales y, sobre todo, la falta de apoyo económico e institucional, han sido la expresión más evidente del alineamiento de los neoconservadores españoles con las tesis más radicales que propugnan el choque de civilizaciones. Una ideología de cruzada que tiene en España más que sobrados y tristes antecedentes.

Los musulmanes españoles saben que la ley les garantiza el derecho a vivir como tales y por eso reivindican ser tratados en un plano de igualdad, no sólo legal, sino social y económica, moral y espiritual, con relación a sus conciudadanos. Piden, ni más ni menos, que el desarrollo de la Constitución en materia de libertad de conciencia y expresión. Como musulmanes comparten el proyecto de un estado democrático que les permite practicar y vivir según el *din* del islam, vivir de acuerdo a sus conciencias, pero quieren vivirlo con plenitud,

aportando con ello vitalidad y riqueza a esta sociedad plural que así adquiere su mayoría de edad histórica y cultural, a través de la experiencia democrática.

¿Alianza de civilizaciones?

La reacción del pueblo español ante la masacre de Atocha, en Madrid, ha tenido importantes repercusiones. El pronunciamiento de la ciudadanía contra la política de la derecha neoconservadora ha sido un hecho sorprendente y revelador. Fue un acto de soberanía popular y de conciencia democrática y ciudadana, un acto de restauración de la sociedad civil en unos pueblos que tratan de construirse en la democracia. Los españoles se dieron cuenta entonces de que era posible cambiar el curso del pensamiento y de la historia mediante el ejercicio del derecho al sufragio. Un hecho tan simple y evidente ha sido, tal vez, el acto más decididamente democrático de la sociedad española contemporánea en toda su transición política, el que más conciencia del valor de la participación ciudadana le ha otorgado.

También la retirada de las tropas españolas de la guerra de Irak ha sido un hecho determinante que ha abierto nuevas expectativas a la paz global. La política exterior que está llevando a cabo la izquierda y su propuesta de abrir un espacio al diálogo y a la alianza de civilizaciones truncan por el momento la expectativa orwelliana de los neoconservadores de instaurar un pensamiento y un discurso únicos y globales, sin contestación ni disidencia, en el que el islam ocupa la peor parte, y los musulmanes son víctimas colaterales.

La respuesta de la sociedad española ante el terror ha sido ejemplar y globalmente ejemplarizante, por no haber

sucumbido al miedo, a la islamofobia y a la confrontación. Junto a la imposición de un imaginario bélico e inevitable se levanta de nuevo en España la posibilidad del pensamiento y del diálogo. Frente a la narración de los poderes fácticos se alza la conciencia de los pueblos. Siempre ha sucedido así y siempre sucede de manera inédita, revolucionaria e inesperada. Todo ello, aunque insuficiente por sí solo, debería ser una fuente de esperanza para quienes proponen el encuentro y la cooperación, para quienes apuestan por una verdadera civilización.

Una propuesta alternativa al terror siempre es bienvenida porque abre la posibilidad a la paz, aunque la paz global se presenta hoy lejana. Aquí radica la importancia de las declaraciones de diálogo y encuentro de civilizaciones, más aún si tenemos en cuenta que se producen en un escenario que se torna más y más contemporáneo, es decir, más significativo a nivel global. En este contexto de apertura a la diversidad, de escenario abierto, se producen algunas veces esas expresiones inéditas y transformantes que cambian el devenir de cualquier historia, aún sin pretenderlo las más de las veces, porque acontecen en el lugar y el momento oportunos y responden a preguntas y necesidades que, aunque están en la mente de la mayoría ciudadana, no siempre se formulan abiertamente.

En este sentido inédito habría que leer la *fatua* emitida por la Comisión Islámica de España, coincidiendo con la Cumbre Internacional sobre Democracia, Terrorismo y Seguridad celebrada en Madrid en el aniversario de los atentados del 11 de marzo, en la que se condena el terrorismo y se declara fuera del islam a los terroristas. No es la *fatua* contra Bin Laden sino

contra todos aquellos que promueven el terror, un pronunciamiento contra la mentira, contra la manipulación que sin cesar se ejerce en nombre del islam y de los musulmanes y hay que leerla en este contexto, en una sociedad como la española que se pregunta sin cesar sobre la naturaleza de unos hechos horribles, sobre sus causas, sobre los riesgos imprevisibles de la amenaza terrorista y sobre las consecuencias de vivir en el seno de una sociedad basada en el miedo y en la sospecha. Una sociedad que hoy se pregunta, sobre todo, acerca de la verdadera naturaleza del islam y quiere saber qué sienten, qué piensan, qué quieren los musulmanes.

España y la islamofobia: una reflexión desde la Andalucía contemporánea

En este contexto contradictorio surge la nueva sociedad, una sociedad crecientemente multicultural y global que trasciende ampliamente las identidades cerradas tradicionales. Como reacción a este cambio sustancial en la sociedad aparecen actitudes defensivas, involutivas, regresivas, surgidas de las propias contradicciones del pensamiento occidental que, por una parte, quiere superar las lacras de un pasado atrasado e irracional y, por otra, no puede dejar de invocar los mitos fundacionales de su propia identidad cultural y política.

En el caso de la sociedad española estas contradicciones son aún más evidentes, si tenemos en cuenta el caso especial que supone España en el conjunto de las naciones europeas debido a la profunda huella que el islam ha dejado en la memoria y en el ser de los pueblos que conforman el estado español. Hacer un análisis de la islamofobia emergente en la España contemporánea puede explicar en buena medida los

mecanismos que hacen posible la extensión de un problema sociocultural y político tan relevante.

Releyendo la Historia de España, esa historia consensuada y aceptada desde la fundación del estado español hace cinco siglos, y observando las sucesivas descripciones y reinterpretaciones de unos hechos que se tienen por ciertos, nos damos cuenta en seguida de esa contradicción esencial a la que nos estamos refiriendo. En los libros de texto de los escolares, en el discurso de los medios de comunicación, prevalecen muchas de esas ideas hechas o estereotipos que sirven para dotar de una identidad particular a una serie de pueblos y culturas que sobreviven bajo el paraguas protector y fiscalizador del estado.

Normalmente la narración no convence a todos por igual. Surgen entonces diferentes interpretaciones según sea el pueblo, la comunidad o el tiempo de que se trate. En el caso del estado español, las diferentes nacionalidades históricas invocan lecturas también distintas de ese pasado y surgen frecuentemente las disensiones en torno al modelo de estado, a la definición misma de ese estado y, por supuesto, también en cuanto a la lectura del pasado histórico. También las diferentes confesiones religiosas proponen lecturas que, más que ser contradictorias, resultan necesarias y complementarias, a la hora de componer el mosaico de la identidad global española.

Porque la identidad española ha sido definida durante siglos en torno a ideas profundamente etnocéntricas como son las de “reconquista” ó “pureza de sangre”, pureza étnico-confesional en definitiva, ideas que llevaron a la hoguera a miles de personas por el sólo hecho de pertenecer a culturas

y pueblos con creencias diferentes a aquellas que imponía o proponía el poder político. Esta naturaleza castiza de la identidad española, que ha sido analizada en profundidad por historiadores como Américo Castro o Ignacio Olagüe, no ha sido, por el contrario, bien asimilada y comprendida ni por la sociedad ni por la clase intelectual española en su conjunto, en la medida en que debieran serlo unos análisis que explican bastante bien muchas de las contradicciones de la vida contemporánea española y ayudarían seguramente a afrontar los retos de la contemporaneidad en sus aspectos identitarios más esenciales.

No se valoran suficientemente esos hechos constitutivos de identidad, y mucho menos en su dimensión positiva, como la clara referencia al empobrecimiento que conlleva la pérdida de la diversidad, la abolición forzosa de las culturas, de las formas de pensar de individuos y pueblos en las sociedades que aún consideramos tradicionales.

¿Tal vez no conocemos bien nuestra historia y estamos repitiendo algunos episodios especialmente desafortunados de nuestra biografía colectiva? Esa es la sensación que tienen algunos musulmanes y musulmanas que han nacido y crecido en una comunidad española como lo es la Andalucía contemporánea, una cierta decepción al comprobar con qué frivolidad se utiliza la historia, con qué ignorancia se usa el nombre del islam y de los musulmanes como marca en algunos puntos de venta en el mercado contemporáneo de la cultura. Los padres y abuelos de estos musulmanes no eran diferentes del resto de sus conciudadanos, ni racial, ni culturalmente hablando. Pero están viviendo en una sociedad y una cultura construidas, en buena medida, en la homogeneización y el

mestizaje forzosos, una sociedad que está accediendo a la democracia y las libertades públicas tras quinientos años de pensamiento único y monopolio confesional prácticamente ininterrumpido.

Los musulmanes y musulmanas andaluces están descubriendo en el islam una forma de vida que da sentido y continuidad a todas y cada una de las experiencias vividas previamente al hecho y al momento de su reconocimiento como musulmanes. En muchos casos han encontrado en el islam algo *muy suyo*, una forma de vida que les resulta conocida y propia, que tiene que ver con su condición interior, con su memoria, pero sobre todo con una forma de vivir en este preciso momento y en este privilegiado lugar del mundo. Una actitud ante la realidad que les permite acceder a una contemporaneidad con un conocimiento más directo de su pasado.

Cuando, hace dos décadas, oían hablar públicamente de los logros que la cultura andalusí había aportado al conjunto de los pueblos de occidente, a su misma idea de civilización, y oyeron por primera vez el concepto de ‘legado andalusí’, imaginaban que su vida como musulmanes en la Andalucía contemporánea se vería favorecida y amparada por esa historia y por ese pasado de convivencia, conocimiento y sentido existenciales. Ahora, veinte años más tarde, se encuentran en un mundo atravesado por una oscura marea de aculturización, un mundo donde esa memoria cultural y espiritual, las más de las veces sólo tiene un mero valor de cambio, un valor de mercado, sin contenidos actuales.

En algunas ocasiones, los denominados conversos han sentido una cierta reserva por parte de sus conciudadanos,

incluso un claro extrañamiento, han sentido la necesidad vital de comprender esas actitudes que, para ellos, resultaban inéditas, y la historia les ha ayudado a ello más de una vez. La historia puede mostrarles algunas de las raíces de ese extrañamiento, de esa perplejidad no exenta de juicios morales y valores existenciales. Tal vez los andaluces, como pueblo, albergan un temor inconsciente —profundamente inculcado por las sucesivas inquisiciones, incorporado al repertorio pavloviano de los automatismos socioculturales— a reconocer en sí mismos la realidad viva de ese legado y de esa historia islámicos, sobre todo ahora que el islam y los musulmanes han sido puestos en el punto de mira de la atención global, demonizados como responsables últimos del terror que hoy amenaza a la humanidad.

Quizás el andaluz tema sentirse parte de esta forma de vida, sienta miedo a actualizar sus valores culturales en la diversidad, porque piense que ello conllevaría compartir el destino de unas culturas que están desfasadas y condenadas irremisiblemente a la desaparición, como ocurrió precisamente en los albores fundacionales del estado español. Es posible que actúe esa idea de derrota de las culturas, esa errónea idea de la modernidad como superación de la diversidad cultural, tal y como se considera habitualmente en la mayoría de los libros divulgativos sobre Historia de España.

Hay algo de visceralidad e inconsciencia en esas actitudes, algo somático, que tiene que ver con una fisiología afectada, modificada, condicionada por siglos de mentalidad inquisitorial y por varias décadas de medios de comunicación de masas. Tal vez estas actitudes tengan que ver también con el

síndrome de la necesidad de asepsia en un mundo polucionado, con el miedo a ser contaminados por un pensamiento y unas formas de vivir que se presuponen antiguas o en trance de desaparición, que sólo tienen valor de cambio cuando se convierten en iconos en el mercado de las ideas. Porque ha de haber razones que expliquen esa distancia, esa tendencia al extrañamiento de unos ciudadanos que, antes de su reconocimiento como musulmanes, no habían sufrido esta experiencia de exclusión.

Otro factor que refuerza esa tendencia al extrañamiento contemporáneo del islam y de los musulmanes en occidente reside en una rígida idea de la laicidad, en un cierto laicismo *“beligerante con las religiones”*, basado en el discurso que Bernard Lewis y su discípulo Samuel Huntington han construido sobre la identidad de la civilización posmoderna occidental. Este alineamiento del paradigma laico y republicano con la más rancia doctrina neoconservadora e imperialista, en materia cultural y social, no ayuda a comprender ni a resolver la cuestión, porque entonces el discurso del poder aparece en los medios de comunicación sin posibilidad de contestación o desarrollo crítico. Advertimos en todas estas actitudes una regresión del pensamiento, una rendición sin condiciones al limitante paradigma de la eficiencia.

Muchas veces los llamados conversos han tenido la sensación de que su relación con la cultura en la que viven es muy asimétrica. En la conciencia de esta asimetría reside precisamente la certeza de que la historia no ha terminado aún, de que es necesario escribir aún unos cuantos capítulos que cierren de buena y civilizada manera un frustrante e inacabado argumento. Pero ¿cómo deshacer los velos de lo

imaginario, aquello que proyectamos en el otro si no nos encontramos con él? ¿Cómo enfrentar la realidad de una sociedad y de una cultura crecientemente multiculturales si sólo miramos en una dirección, en aquella que señala el pragmatismo y la homogeneidad cultural como única referencia existencial, si sólo podemos considerar como verdadera una política cultural pragmática, sumisa a los dictados de la única y arrogante geopolítica global?

Tal vez sea el momento de insistir una vez más en la estrecha relación que existe entre islam y democracia. No todo el mundo sabe que la expansión del islam se produjo en el contexto de decadencia imperial de bizantinos y persas, de ruptura de los sistemas de poder tradicionales. Frente al viejo paradigma de la autocracia y el autoritarismo, el islam se expandió en forma de comunidades democráticas que practicaban la consulta (*shura*) y propugnaban la participación y el pluralismo.

El islam emergente no es muy diferente en su esencia de ese islam comunitario y democrático de los primeros tiempos históricos. Por esa razón los musulmanes españoles han insistido tanto, en los últimos veinte años, en la relación estrecha que existe entre islam y democracia. La voluntad de desenmascarar la instrumentalización política del islam ha sido una constante en su discurso, de la misma manera que su énfasis en la necesidad del espacio laico surge de esa visión abierta y multicultural que toda sociedad islámica emergente imprime en las sociedades y culturas a las que integra y alcanza.

La sociedad española tiene ahora la posibilidad de conocer mejor las dimensiones desconocidas, por haber sido tan insistentemente negadas, de una forma de vivir que ha

demostrado sobradamente a lo largo de los siglos su capacidad para promover espacios compartidos y lenguajes comunes en una humanidad siempre plural y diversa. 🌸