



Premio Internacional de Ensayo  
Jovellanos, 2002

Emilio González Ferrín  
**La palabra descendida**  
Un acercamiento al Corán

## 1

No es fácil hablar desapasionadamente de cuanto viene a ocupar la mayor parte de la vida de una persona. Pero cuando esa mayor parte está íntimamente relacionada con el trabajo, el sustento, o cuanto entendamos como modos de ganarse el pan, lo cierto es que, por contra, no acaba siendo fácil hablar de ello apasionadamente. En mi caso, el arabismo y en gran parte la islamología son el modo que tengo de ganarme la vida, pero si miro alrededor y contemplo la división que se produce en nuestra sociedad seguramente de bienestar entre el trabajo y el ocio, la profesión y la vocación, llego sin más remedio a concluir que no he alcanzado la situación beatífica de tener que gestionar mi ocio con los sobrantes económicos de mi actividad laboral, y no porque deba llevar trabajo a casa, sino porque llevo al trabajo lo que hago en casa. Ello es, sin duda, una bendición y una pena; bendición porque descartada, por lo general sin posible discusión previa, la opción de vivir de las rentas, supongo que disfruto de algo a lo que todos acabamos aspirando: que nos paguen por hacer lo que nos gusta, por más que siempre pense-

mos que la contrapartida económica debería ser mayor; y una pena porque las grandes obras que en el mundo han sido fueron producto del trabajo voluntario y ocuparon no ya los márgenes sino el envés de la jornada laboral.

Hoy decido reflexionar en la voz alta de la letra pública sobre unas cuestiones a las que vengo dándoles vueltas varios años con ocasión de las clases que debo impartir de una asignatura por otra parte no muy común, El Corán. Como sabido es, y sobre ello volveremos, que el pasado es lineal pero el futuro se presenta con innumerables ramificaciones, hoy llego a la conclusión de que todo tiempo pasado me empuja a escribir en formato o género de ensayo sobre materias a las que lecturas, curiosidad, viajes, películas e inquietudes metafísicas me han ido preparando. Y decido hacerlo en este momento porque, aplacado ya el apasionamiento inicial con el que comenzaba mi vida arabista hace años, no quiero esperar a que las ramificaciones del futuro conviertan el presumible mayor conocimiento de cosas concretas en un desapasionamiento contagiado por la rutina y contagioso a alumnos y lectores.

## 2

Confieso a modo preliminar que no creo en los comportamientos culturales y ni siquiera en la excesiva especialización universitaria, pero esta es harina de otro costal. Concibo la cultura como sujeto del devenir temporal así como única al margen de las diferentes civilizaciones, locomotoras de la Historia. Y si debo componer esta introducción con retales ensamblados a modo de declaración de principios, valga como profesión de fe mi más firme convencimiento de que todas las aportaciones a esa única Cultura universal configuran el mapa atemporal de las *zonas verdes* de la Historia, pulmones y reserva ecológica de cuanto merece la pena conservar y comprender para en ellas vivir y prosperar.

Esa Cultura tiene un único vehículo, el lenguaje, porque en tanto sigamos sin solucionar la perentoriedad de la vida humana y las dificultades de la comunicación extrasensorial, deberemos proseguir encadenados a los bancos de la galera comunicativa, el único código válido tanto para la simultaneidad de las relaciones humanas como para la diacronía de la posteridad. Sin entrar en disquisiciones *saussurianas*, agarro la parte por el todo y tomo al lenguaje como el acto comunicativo por excelencia deshaciendo posteriormente los lenguajes musicales, artísticos en general o de cualquier otro signo extralingüístico para abrazar finalmente, y con una reverencia, a la Palabra, al pensamiento en su esqueleto en primer término fonético y ya para siempre alfabetico.

¿Qué sería del mundo sin la posibilidad de que cada generación traspase a la siguiente el saber acumulado que almacena tras cada experiencia? Con ocasión de una reciente reedición de la obra de Peter Weiss se afirmaba que en este autor, como en otros paladines de la reciente literatura alemana como Heinrich Böll o el mismo Günter Grass, planea siempre el convencimiento de que tanto el futuro como el propio devenir de la Historia depende en gran medida de la memoria, y en este sentido nos movemos. La memoria transmitida, la Palabra, acaba convirtiéndose para la mente en el papel que biológicamente representa el recuerdo instintivo; *pálabreros* debemos ser, en el sentido en el que Calixto era *melibeo* o Romeo, sin saberlo, *julietino*. "En el principio era la Palabra", dirá San Juan, como amén dirá el filólogo, vestal y guardia forestal en aquellas zonas verdes de la Historia.

## 3

Hay un pueblo sabio que acercó en tal medida su sentido de lo trascendente al valor de la palabra, que concibe un libro como sagrado, un mensaje como parte de Dios, y ese Dios como única res-

puesta minimalista a la eterna y maximalista diversificación de lo inexplicable. En esto viene a resumirse cuanto los especialistas denominan el Hecho Coránico: una interpretación del mundo que tiene en una actitud frente la vida, el Islam, la única respuesta posible del ser humano ante el don divino de la Palabra. Esa Palabra descendió en árabe por obra de Dios y la mediación de su último profeta, Mahoma, como había descendido antes en otros idiomas a otros pueblos y con la mediación de profetas anteriores. Al decir de Cortés, en la lectura del Corán, “en su meditación, en su recitación”—pues el Corán también se autodefine como *zabur*, ‘salmos’—, “millones de hombres han encontrado a Dios”. Y eso es, cuando menos, un impresionante fenómeno cultural.

Sobre el descenso de esa Palabra, sobre sus circunstancias, significado y consecuencias, tratan las líneas de este acercamiento o alegoría perspectivista del Hecho Coránico. Dado que no soy musulmán y —siguiendo el magistral acercamiento previo de Thomas Carlyle— como no tengo intención de serlo, diré del Islam cuanto de bueno pueda hallar en mi obligadamente humilde condición humana y no por corrección política, sino porque cuanto más alcanzo a saber de esa realidad universal más voy aprendiendo a admirarlo, respetarlo y comprenderlo. Y valga lo anterior como cláusula de salvaguarda meramente intelectual, como prólogo para lectores musulmanes y posicionamiento teórico previo: al hablar de acercamiento al Corán parto hasta etimológicamente de las afueras del Islam, perspectiva privilegiada para que así los árboles no me impidan ver el bosque.

#### 4

No estamos tratando un fenómeno exclusivamente religioso, ni nuestro acercamiento desde fuera debe confundirse con exotismo. Tampoco al hablar antes de alegorías pretendo retratarme entre las

fantasías orientales de romántica tradición ni mucho menos arrojar el guante literario de una *disputatio* al clásico estilo, pues no habrá un ápice de crítica, y si lo hay de comparación será para facilitar el acercamiento. Con lo alegórico se hace referencia a la sucesiva comprensión metafórica de algo no tangible, y el porqué final del ensayo no es tanto recuperar realidades desconocidas para alimento de aquella Cultura universal, como reconocer el modo en que esta última es deudora de la inimitable *palabra descendida*. El final no será una epifanía joyceana, ni habrá eureka, piedras filosofales o tierras a la vista; la humildad epilógica supera incluso al ya modesto comienzo, si bien debe quedar al cabo el valor añadido de contribuir a despejar la talla universal del Corán. De no conseguirlo, será responsabilidad exclusiva de este autor y su mala brújula en el acercamiento, mereciendo estas líneas no ya el olvido sino incluso el formateo de su instrumento originario.

El Hecho Coránico trasciende, según anunciábamos, lo meramente religioso y se revela también como motor cultural e incluso catalizador lingüístico al convertirse la lengua del Corán en el idioma del espacio árabe ya sea histórico o actual. Si se parte de que, por ejemplo, en los alrededores de 1611 y en la Inglaterra previa al protectorado de Cromwell, el idioma se normalizaba en cierta medida merced a la traducción inglesa de la Biblia, no puede extrañarnos que un texto religioso mediaticé el desarrollo lingüístico y cultural de una civilización, contrastando con otros espacios como el ruso moderno en el que vino la poesía a ocupar el papel de la palabra de Dios forcejeando Pushkin con el francés ambiental; el de la corte, las tertulias y las misivas de amor. Poesía y palabra de Dios sirviendo de combustible para la comunicación: si no fuera por ocasionales fraudes de ley cultural, se diría que el ser humano saltó del árbol mirando al horizonte, y no a su propio ombligo.

## 5

Apunta Olivier Carré que en el Islam “no puede haber Naturaleza como razón organizadora de los individuos, pues rivalizaría con el dogma del Dios único”, expresando a la perfección la necesidad que un pueblo tiene y tuvo de Dios en un medio como el desierto, en donde la Naturaleza se muestra en el imaginario colectivo más madrestra que madre. Inevitablemente tendrá que ver el contenido de la *palabra descendida* con el lugar en que efectúe su acercamiento al ser humano y el modo en que éste imagine su cielo y su infierno. No resulta, así, incomprendible que en el infierno descrito en el Corán no se den condiciones climáticas apacibles como tampoco se dan en el cristiano, hijo de geografías parecidas. Si hay fuego en el infierno es porque el calor se rechaza, y lo inaudito sería que lo hubiera en el infierno esquimal. Empezaremos por tanto con el contexto geográfico como moldeador de imaginarios.

Por otra parte, extraña a algunos estudiosos el hecho de que no haya en el Corán ni un ápice de mesianismo, mostrándose con la crudeza terminal de un texto apocalíptico. Bien, pero si Dios revela a su pueblo que el final del tiempo conocido es inminente, resulta lógico que no incluya instrucciones de equipaje mesiánico si no más bien aseveraciones de urgencia sobre la preparación del Juicio Final. El pesimismo, el carácter perentorio y el atisbo del último día serán analizados junto con la evolución del tiempo monoteísta.

Finalmente, en los aledaños críticos del Islam al uso conocido se plantea como algo revelador la infravaloración del individuo frente a la colectividad, el presumible gregarismo de la religión. Pero así se está menospreciando la voluntad de un individuo de pertenecer a una comunidad y hacer de ésta el sujeto de la Historia. No es gregarista la cesión de soberanía de un Estado, por decirlo al modo político, que pretende formar parte de una entidad

supranacional planteada como integradora; ¿por qué debe entenderse, pues, como gregoriano el acercamiento colectivo a Dios, un acercamiento que no parte del “conócete a ti mismo” sino del “comprende solidariamente el destino del hombre”? Un Dios, un Libro, un último profeta y una sola comunidad. La unicidad y la necesaria cohesión social se plantean como preceptivas, y en ellas nos detendremos largamente.

Por último, valga un breve anuncio preliminar acerca de dos licencias que intencionadamente nos vamos a permitir: en primer lugar, dado que estas líneas se presentan como una reflexión generalista acerca de la lectura del Corán, no nos detendremos excesivamente en pormenores de trascendencia jurídica, por otra parte tratados de un modo excelente en lugares más apropiados y a cargo de magníficos especialistas en ley islámica. Nos movemos en el marco seguramente más amplio pero en cualquier caso diferente de la literatura de ideas, en concreto de cuanto el pensamiento religioso ilumina al universo cultural. En segundo lugar, puesto que cualquier traducción del Corán no es más que un comentario, en este comentario de comentarios buscaremos acercarnos ocasionalmente a conceptos árabes, si bien haremos uso de *transliteraciones de salón* para no acantonar lo que se presenta apto para todos los públicos. Huiremos del aparato crítico al uso para no distraer al lector, y nuestras referencias serán siempre coránicas, para así iluminarle y animarle en el acercamiento definitivo a la lectura de esa obra inimitable. La referencia irá entre corchetes, con mención numérica en primer término de la azora o capítulo, seguido tras coma de la aleya o versículo en cuestión. Así, [Cor. 1,1] será la primera aleya de la primera azora del Corán: “En el nombre de Dios, clemente y misericordioso”.

## **II. El yunque de Dios**

# 1

Se cuenta que sólo existen tres tipos de personas que busquen voluntariamente el desierto: los ladrones que huyen de la justicia de los hombres, los locos, y los arqueólogos extranjeros. El desierto, cuna del Islam y plataforma sobre la que descendió el Corán, es la espalda del infierno y la rueda del molino nómada; mar de arena inestable sobre cuyas dunas engañosas se ve impelido el beduino a sobrellevar la ligera impedimenta de un modo de supervivencia ante la dificultad de sentar las bases de un modo de vida. Pero es también el espacio infinito en el que habita la libertad y el yunque sobre el que Dios forja a sus profetas.

Como suele decirse y han recordado algunos observadores como Juan Goytisolo, la expresión *madre Naturaleza* es intraducible al árabe, o al menos incomprendible en la plenitud de su afable significado. La naturaleza se muestra implacable; es imposible fundirse con ella y se debe proceder a rehuirla. Las descripciones de esa naturaleza amable en la poesía expresan siempre visiones de jardines artificiales, *riyad* —de donde viene, añadiéndole el artículo, *arriate*;

la naturaleza enjaulada—, reflejos en última instancia de lo que debe ser o se quiere que sea el Paraíso, aquello que no nos rodea de un modo natural. La naturaleza entrará en casa de un modo artificial reproduciendo otra artificiosidad: las alfombras con sus dibujos de jardines. No en balde uno de los grandes signos de Dios en el Corán es que “ha hecho bajar del cielo agua que se desliza por los valles” [Cor. 13, 17].

Así, se mantiene en el imaginario beduino de la península arábiga la antigua descripción babilónica asociada a los paraísos perdidos de un universo compuesto por una gran masa de tierra central rodeada de agua por arriba y por abajo. Incluso la etimología avala tal concepción mítica del universo, con la palabra árabe agua —*ma'*— presente en la palabra cielo —*sama'*—, del mismo modo que la hebrea *mayim* —‘aguas’— está presente en *samayim* —‘cielos’—. Las aguas inferiores, las ocultas por la capa de tierra, asoman esporádicamente sus ojos —*uyun*— significando ‘también ‘fuentes’ para beneplácito y, sin duda, bendición del habitante en tan inhóspitas regiones.

El Corán nos ofrecerá asimismo [Cor. 25, 53] la presencia originaria de dos mares, uno de agua dulce —Mediterráneo— y otro de agua salada —Mar Rojo como brazo del Índico—, separados por el *barzaj*, acaso el istmo de Suez, la barrera que sin duda cedió y occasionó en la tradición la salinización del agua dulce. La labor del báculo de Moisés separando las aguas y volviéndolas a unir para desesperación de sus captores egipcios se remedaría posteriormente en varias ocasiones de un modo bastante más costoso.

La obsesión por el agua en un medio en el que escasea es permanente. De hecho, el origen del tiempo monoteísta, con el primer minuto del universo creado, tiene que ver con la contención de las aguas, y proliferará la presencia de escenas ligadas al agua en todo el Medio Oriente, como su estereotipo en Occidente con la impronta bíblica en la pintura orientalista del XIX. El agua, en este ti-

po de pintura, está feminizada y es presentada como agua de baños rodeados por la voluptuosidad del harén, donde la mujer juega el papel pasivo de la odalisca. Son aguas voluptuosas que imagina el ser humano sitiado por la arena, asemejándose a la idealización de las aguas orientales llevada a cabo en las pinturas de David Roberts. No en balde, en algunas zonas del mundo árabe a la lluvia se la llama *rahma*, ‘bendición’.

## 2

Pero no. En el desierto no hay agua que acuda sin buscarla con desesperación, y ello debe responder sin duda a alguna maldición. El geógrafo árabe clásico Al-Yakut describe en su obra *Repertorio de los países* una narración mitológica presente también en la imprescindible fuente de literatura árabe *Los prados de oro* refiriéndose ambas a una misteriosa ciudad castigada por Dios [Cor. 89]: orgullosa de no necesitar a Dios, dado que había sido erigida por *presencias etéreas* —genios—, Iram, la ciudad de las columnas, recibió por su petulancia el castigo de una tormenta de arena devastando en tal medida la ciudad, que nació en su lugar el implacable desierto del Rubu el-Jali, corazón de la península arábiga. Y su aridez responde a la segunda parte del castigo, ya que Dios ordenó que no se le ocurriera nacer allí siquiera a una simple brizna de hierba.

El desierto debe responder a alguna maldición. Sigue siendo la espalda del infierno, y cuando la Naturaleza no es afable, el ser humano comienza a relacionarse con lo que no conoce desde el miedo de la superstición. Lo cercano, lo físico, es tan palpable que el hombre tiene atisbos de lo metafísico como algo ajeno: algo incomprendible como el misterio de la muerte, algo poderoso como la fuerza del fulgor de las estrellas en el firmamento de la noche, o algo milagroso como el comienzo de la vida; la maldad enigmática y calorífica del sol, la sagrальность atisbada en la repentina aparición

de agua o de nuevo el miedo incomprendible cuando ésta, por razones desconocidas, acaba matando por su podredumbre. Y otra vez el misterio de la muerte.

El ser humano es seguramente un *animal religioso* que no deja de inventar dioses como en el relato borgeano "Las ruinas circulares". "Quería soñar a un hombre", afirma el protagonista; a un semblante superior, y narra el autor la secuencia de Sísifo en que cada hombre sueña al siguiente. Lo sienta como lo sienta —razón, amor, música, casualidad, número— y lo busque donde lo busque —alma, ADN, odisea espacial—, al cabo el ser humano persigue aquello cuya comprensión se le escapa, y lo de llamarlo Dios será un esfuerzo sintético nada desdeñable.

Aunque en primer término no atienda a nombrar sino a sorprenderse ante lo desconocido, lo cierto es que la inquietud metafísica, el parapeto reflexivo frente a lo absoluto e incomprendible, seguramente forma parte de cuanto aquel discípulo aventajado de Freud, Jung, acuñó al elaborar su teoría del inconsciente colectivo. La querencia de Dios es probablemente natural, ya se plantee iluminativamente como descubrimiento o asépticamente como invención. Esa inquietud ante lo desconocido es un fenómeno que surge sin duda espontáneamente, y desde la perplejidad inicial viajará la mente humana hasta crear con la religión un idioma válido para comunicarse con lo absoluto, para tratar de modificar esa implacable y caprichosa voluntad que le sobrepasa. El hombre comienza a venerar aquello que le rodea y que no comprende, sin iniciar una búsqueda hacia adentro sino de lo que le es ajeno, adorando a las fuerzas de la naturaleza en busca de su beneplácito. La religión nace así, en primer término, con forma de superstición: hay objetos y lugares con *baraka*, una cierta buena suerte, así como objetos y lugares malditos. Hay algo paradójicamente empírico en el desarrollo de las religiones, una relación —incuestionable si bien incomprendible, pero válida— de causa y efecto que la experiencia comienza a de-

purar generando los conceptos de bien y mal dependientes siempre de fuerzas exteriores. Es la fase maximalista de la inquietud religiosa: la diversificación de lo incomprendible y más poderoso.

El ser humano adora a las fuerzas de la naturaleza desde lejos y busca su beneplácito huyendo de lo desconocido y lo malo, asociado a la superstición. Hasta que surja codificada la trascendencia del monoteísmo —la fase minimalista de la inquietud religiosa—, será el politeísmo lo que represente la atomización de esa percepción de lo absoluto inexplicable. Cada fuerza ajena recibe un nombre y un tipo de culto generando las primeras simbologías; si el agua que corre es buena, cuando surja el concepto salvífico del Paraíso habrá un río, el Kauzar, que aplacará la sed para toda la eternidad con simplemente mojarse los labios. Si el agua hedionda y caldeada suele acarrear la muerte, cuando surja el castigo eterno del Infierno habrá un cactus como única vegetación, el Zaqqum, cuyos frutos hirvientes son cabezas en descomposición. Toda la simbología supersticiosa se ensambla en una interpretación de lo conocido y una explicación creíble de lo desconocido que se recopila y se adereza en las imprescindibles reuniones en torno a aquel que goce de la facilidad de palabra suficiente como para convertirse en eslabón de esa cadena inexpugnable de transmisión oral. Al final resultará que en el silencio del desierto la palabra también fluye ocasionalmente, como el agua, y será como ésta salvífica y escasa, de donde cobrará un valor parecido.

### 3

La progresión de la memoria colectiva alimentada por la palabra es geométrica, multiplicándose por sí misma la interpretación de lo absoluto hasta que se produce un salto cualitativo fundamental: la llamada antropomorfización mediante la cual el ser humano, más seguro del terreno que pisa, alterna una mirada a lo desconocido

con un reojo al espejo, concibiendo la revolucionaria creencia de que acaso lo trascendente tenga forma humana, al estilo de las metamorfosis y catasterismos grecolatinos como en las leyendas volcadas en los versos de Ovidio. En la propia Biblia hebrea se incluyen ilustrativos ejemplos de cómo se humanizan y antropomorfizan los fenómenos naturales, de cómo se explica con forma humana cuánto nos rodea, como el episodio de Sansón y Dalila: en hebreo Sansón es *Shamsó*, como la palabra sol, y Dalila es *Dalaila*, como noche. La fuerza de Sansón, al igual que la del sol, reside en sus cabellos —o rayos—, y es Dalila —la desalmada y fría noche— quien corta los rayos —o cabellos— del sol anulando así sus fuerzas. El episodio secuencial del sol y la llegada de la noche, el ciclo inamovible y generador de la explicación conceptual del tiempo, se asimila mejor con la leyenda y el protagonismo de lo conocido, los seres humanos.

Así, del politeísmo se va pasando al llamado panteísmo; la creencia en que esas fuerzas incomprensibles de la naturaleza implacable y manifiestamente superior al humilde ser humano acaso no sean una multiplicidad variopinta de rocas, rayos, agua que fluye o se estanca, sol, luna y estrellas, sino las atribuciones que se reparten por familias cognoscitivas unos seres superiores pero de apariencia humana. El panteísmo como fase siguiente al politeísmo en la explicación religiosa del universo agrupa a las fuerzas desconocidas por materias o campos de aplicación dependientes de los dioses, entre los cuales, en un genial e inevitablemente literario salto posterior, se va perfilando una jerarquía. Son los alrededores de Zeus o Júpiter-lovis y la asignación de carteras en el Olimpo; es Ra u Osiris con la explicación detallada de lo anteriormente incomprensible, desde la salida del sol y su ocaso hasta incluso el misterio de la muerte y el reojo al más allá. Los dioses tienen forma humana como corresponde a la lógica del imaginario religioso humano, así como en el relato de Philip K. Dick soñarán “los androides con ovejas cibernéticas”.

## 4

Pero aún queda un último salto globalizador. ¿Y si todas las fuerzas de la naturaleza no respondiesen a los caprichos corales de los dioses sino que resultaran ser las potencias de una sola fuerza motriz? ¿Y si estuvieramos ofendiendo a ese inmarcesible demiurgo al trivializar su trascendencia encadenando sus acciones a las veleidades literarias de los seriales olímpicos? El don de la palabra quizá merezca un respeto mayor y puede que la petulancia humana ande trivializando al vilipendiar con su semejanza a esas fuerzas superiores. Ese acercamiento del hombre a lo divino exemplificado en dotar de forma humana a los dioses, esa torre de Babel que en su presunción osa rozar los cielos, puede que merezca el rayo de lo innombrable.

Surge así el temor de Dios, el monoteísmo como el final de la fiesta antropomórfica. El ser humano descubre no sólo la fuerza de su voz, sino el poder del vacío que la enmudece, la catedral gótica frente a la pira de sacrificios, el universo a la medida de lo desconocido y no según el canon humano. Es “El pueblo de Esteban” del relato de García Márquez: el mundo según la sombra que proyectamos y nunca más el mapa de nuestras humildes pisadas. Si nuestra inteligencia es capaz de nombrar lo conocido, honraremos a lo desconocido negándole un nombre. Zeus ya no tiene su ambrosía ni su corte, no va y viene flirteando humanidades, no discute ni es retado. Por la unidad del Estado, Amón se queda sin compañía. Lo absoluto no tiene nombre ni amigos: el hombre dará fe de “la soledad de Dios”, como en la ocurrencia borgeana.

En el salto del monoteísmo se plantea básicamente que existe una fuerza única y superior de la que emana el resto. Es, venimos diciendo, la tendencia minimalista de esa percepción de lo absoluto; tendencia que emerge desde una excesiva atomización de lo maximalista con el fetichismo, la proliferación de cultos diversos, y pasa por la citada antropomorfización del panteísmo. Dios es todo,

y lo que es todo es uno, planteándose sociológicamente cuanto acabará significando el *tauhid* islámico —la unicidad de Dios—, en proyectos unitarios de comunidades.

## 5

Cuando la Naturaleza es madre, la comunidad se puede permitir ser minoritaria e incluso dejar de tener sentido. El núcleo familiar rodeado de agua, verdor y frutos que se caen por su peso no plantea la necesidad del *pegamento social* vinculado desde temprano a la idea religiosa del monoteísmo. Pero cuando el ser humano no es más que un número infinitesimal que sólo en la suma tiene su fuerza, cuando la madrastra Naturaleza se desboca, el hombre ya no vive en la era de los titanes sino en la de las hormigas, y tiende a inventar el concepto de Estado, nuevamente aún sin nombrarlo.

Karl A. Wittfögel lo trató en su *Despotismo oriental*, que tanto dio que hablar en la politología española de los sesenta con ocasión de la traducción del egiptólogo Presedo Velo, gallego cabal y hombre de bien que conoció y supo interpretar como pocos el mundo oriental. Wittfögel sitúa el origen del Estado, en primer lugar despótico, asociado a proyectos hidráulicos orientales de tal magnitud que sólo la multitud unificada de seres humanos podía acometer. Es el Valle del Nilo y los del Tigris y Éufrates, ambos cuna de la idea de Dios tal y como la conocemos, pero muy especialmente el del Nilo. Este producto de las montañas de luna, con sus crecidas y sus decrecidas, acabó gestando el despotismo capaz de mover a millones de seres anónimos necesarios en su suma para corregir en lo posible un curso acuífero de tales magnitudes y enmendar sus caprichos con canales y presas. Junto con la geometría, la ciencia necesaria para medir las lindes de la tierra anegadas por las crecidas, de Egipto surgió por primera vez conocida la idea de ese único Dios que unifique a gentes de diversas condiciones y

divinidades previas. Se suele asociar al proyecto unitario de Akentán-tón-Akenamón, y se insinúa que con el bíblico éxodo quizás el pueblo en busca de la tierra de la que mana leche y miel llevaba ya en sus alforjas la semilla de esa única deidad, por aquel viaje salvífica.

Al cabo, el ser humano descubre, inventa o alcanza a ver que lo que le rodea es uno, etéreo e inexplicable al principio, pero claramente perceptible y densamente describable, como en aquellos versos de Neruda:

"Hay algo denso, unido, sentado en el fondo  
repitiendo su número, su señal idéntica.  
Cómo se nota que las piedras han tocado el tiempo;  
en su fina materia hay olor a edad,  
y el agua que trae el mar, de sal y sueño.  
Me rodea una misma cosa, un solo movimiento".

## 6

Sea como fuere, en el viaje iniciático del ser humano hacia el concepto de Dios, la perspectiva evoluciona considerablemente una vez alcanzada la idea de esa unicidad, de esa totalidad. Insisto en que para nuestro acercamiento no se exige un equipaje creyente. No hay saltos de fe, pero planteémonos un juego hipotético: ese Dios único puede llevar una eternidad o media, si ésta pudiese dividirse, aguardando al momento preciso para revelarse, o por el contrario puede plantearse esa revelación divina como un mecanismo mediante el cual la fuerza superior incentiva a la mente humana insuflándole su motor lingüístico hasta que sea capaz de descubrirle. Pero si es el intelecto el que inventa a Dios, ¿deja la cosa inventada, por el hecho de serlo, de existir? Y vuelvo al parapeto del principio, no vaya a ser que estas líneas empiecen a desteñirse por la sospecha y el olor al incienso catecumenal, inexistente aquí, por otra par-

te: Luis de Góngora dedicaba sus *Sueños y discursos* al “señor Dios” y también al “señor Diablo”, que uno nunca sabe con quién va a acabar encontrándose. Si en nuestra lectura del Hecho Coránico no partimos de una comprensión siquiera antropológica de la fe en el Dios único, no podremos culminar nuestro acercamiento.

Y recuperando la idea de los saltos de fe, somos muy reacios a admitirlos en materia religiosa, pero contamos con una fe ciega en otros ámbitos. Yo nunca he estado en Singapur, pero creo que existe, si bien el descubrimiento de su repentina inexistencia no me ocurriría más que un breve sobresalto telediario. Pero cuando oigo los latidos de mi corazón, no me sorprenden porque creo a pies juntillas en cuanto aprendí acerca de la circulación de la sangre, por más que, hombre de supina ignorancia médica, jamás sabré demostrarlo y confío además en no tener que verlo. Mi fe en la circulación de la sangre es uno de tantos pilares que me permiten dormir tranquilo aunque, como en el relato de la siria Colette Bahna, pueda preguntarme alguna vez por el nombre del director de la orquesta. En el Islam, la fe se situará sobre los llamados pilares (*arkan*), y sólo partiendo de la división orteguiana entre ideas —las que se tienen— y creencias —en las que se está— se permite su comprensión.

El encuentro se produce, independientemente de que sea Dios el que se acerque al hombre o éste a Él; independientemente de descubrimientos o invenciones.

En la etapa panteísta, los griegos aportaron la figura del héroe, puente formidable cruzando el cual los dioses se han acercado al hombre creando un ser intermedio. Y en la etapa final monoteísta se puede hablar asimismo de tres tipos de acercamiento de Dios al hombre o de éste a aquél: que el hombre es siervo de Dios (Islam), que es socio de Dios (Judaísmo) o que es hijo de Dios (Cristianismo). Así, ser musulmán implicará etimológicamente someterse a Dios, a su voluntad inapelable. Ser judío se basará en sellar una alianza con un Dios guía de los suyos y azote de los ajenos, y ser cristiano impli-

cará que Dios decide bajar personalmente. También baja en el Islam, pero en forma de Palabra.

Y nueva cláusula de salvaguarda, ésta esencial: los citados acercamientos no son grados de perfección, sino de percepción. Localizado Dios, el hombre se acerca a Él de tres modos diferentes, no se va aproximando en la senda de ensayo y error desde sentirse siervo a hijo. Son tres acercamientos absolutos, tres finales de viaje, tres soluciones igualmente válidas por más que la apologetica de cada versión cante las alabanzas de la propia junto a las insuficiencias o herejías de las ajenas.

## 7

Y mientras tanto, el elegido sigue en el desierto prestando oído a lo indescriptible que lo arrastra. Será la inclemencia de ese entorno el yunque inmaleable en el que Dios vaya forjando a sus profetas. Abundaremos en el carácter esencial y no circunstancial del profeta, pero entretanto resaltemos el hecho de que en todas las *protagonías* se reserva un lugar destacado al ser humano especial, dotado y marcado por señales de Dios —como recordarán sus coetáneos—, que decide o, mejor aún, se ve impelido a “distinguir las voces de los ecos”, como dijo el poeta, si bien la relación siquiera remota entre poesía y profetología será una completa abominación teológica en el seno del Islam. El profeta no permanece impasible al distinguir un tenue sostenido musical que envuelve a las hablas de los otros, y procede a la poda sistemática de palabras ajenas y propias hasta despejar el silencio en el que su oído pueda percibir con claridad las, ahora sí, variedades tonales de aquella música reconocida como nueva, extraña, y hasta dolorosamente profunda. Hacían decir a un cariacontecido y desgreñado Einstein en los calendarios de los setenta: “Sólo el que lo ha vivido sabe lo que son años enteros presintiendo y buscando en la oscuridad,

con un tenso anhelo, la alternativa al firme fracaso y desfallecimiento hasta que, por fin, irrumpen la claridad”.

El profeta busca la soledad, el silencio, y la inactividad biológica del ayuno en la inclemencia del desierto para alcanzar a dibujar siquiera el pentagrama del sostenido de Dios. El elegido se inhibe, se prepara, viaja, se dispone y espera husmeando señales. Es la zarza ardiendo sin consumirse de Moisés que le obliga a descalzarse, el ayuno voluntario de Jesús de Nazaret en que hasta el diablo sabe dónde encontrarle; es la cueva en el monte Hira del profeta Mahoma, donde Dios le ha ido forjando a la medida de su pueblo y sus circunstancias hasta que una noche elige consumar su acercamiento y, sorprendiéndole envuelto en una manta acaso en estado febril por el inclemente cambio de temperatura de la oscuridad en el desierto, le grita en la “noche del destino” [Cor. 97, 1] a través del incondicional mensajero Gabriel: “¡Tú, el envuelto en esa mantal; levántate y prepárate a velar esta noche porque vas a leer el Corán lenta y claramente” [Cor. 73, 1-4]. La revelación se la enseñó este ángel “poderoso, fuerte, majestuoso, mientras flotaba en el horizonte. Luego se acercó y quedó suspendido en el aire a la distancia de dos arcos o menos” [Cor. 53, 5-9].

El contacto entre Dios y el hombre elegido, si bien a través del necesario canal del ángel, se ha consumado confirmándose que son compatibles las descripciones que dos islamólogos llevaron a cabo al respecto de la revelación: que requiere una “larga evolución psicológica” (Caetani), y que al cabo se produce de un modo tan “repentino e inesperado” (Buhl) que sus detractores lo tacharán de “amasijo de sueños” [Cor. 21, 4].

### III. La rama verde

# 1

La Palabra descendida de Dios y encarnada en el Corán no viene a invalidar sino a convalidar. No cambia un ápice esencial lo ya enviado anteriormente a judíos y cristianos, sino que pretende encadenarse a la ya existente tradición de la revelación divina planteando un hito final y un enfoque árabe: dado que, por alguna razón, Dios no había decidido hasta ahora dirigirse a la Humanidad en esta lengua, acaso por honrar al pueblo árabe le fue reservado el final de la revelación, el tramo último. Como en la cita que abría estas páginas, la voluntad ya conocida de Dios se disuelve con el Corán “en el jarabe de su propio idioma para que la sintieran menos áspera” los árabes.

Debemos tener bien en cuenta que el profeta Mahoma no empieza a recibir el Corán hasta aproximadamente el 610 de nuestra era y contar unos cuarenta años de edad; luego no es ajeno al devenir histórico de las llamadas religiones reveladas anteriores al Islam, que al significar esta palabra exclusivamente “sumisión”, no pretende señalarse como nueva religión sino como enfoque y uni-

versalización de lo ya dicho previamente por Dios, lo ya revelado a judíos y cristianos por medio de sus profetas. Técnicamente sólo matiza el concepto judío de pueblo elegido ampliando sin límites su circunscripción. El Corán no viene sino a enmendar y a reorientar hacia el final del tiempo conocido a la llamada *gente del Libro*, así como a dar cabida en este grupo a los árabes otrora idólatras dándoles la oportunidad de que se arrepientan, ya que ésta es la clave de la vuelta a Dios. Y la urgencia contenida en el mensaje reciclador del Corán concuerda con la importancia de su conocimiento, dado que si uno muere sin ser fiel a Dios, como se corresponde con la cabal comprensión de su Palabra, no se le aceptará "aunque ofrezca como precio de rescate la tierra entera llena de oro" [Cor. 3, 91].

¿Cómo se solventa la separación de la Torá y los Evangelios, entre judíos y cristianos y luego recibir la revelación del Corán, con elementos ya conocidos por ambos? ¿Cómo se explica históricamente la necesidad del Corán, aparte del hecho inaudito de romper los límites del *pueblo elegido*? Afirmando que las anteriores comunidades "habían hecho pedazos el Corán" [Cor. 15, 9], la palabra inmutable, infragmentable e inimitable de Dios; descubriendo que los anteriores monoteístas habían dividido lo indivisible e incluyendo el *claro Corán árabe* a la suma de los libros anteriores. Todo lo dicho por Dios anteriormente se subsume y sublima, y cuando se inste al hombre a seguir la voluntad de Dios, aquél no será consciente de entrar a engrosar las filas de una nueva religión, sino que sigue rectamente el monoteísmo conocido, puesto que el Islam servirá su recuperación depurada.

## 2

Tampoco el monoteísmo anterior cronológicamente está exento de las obligaciones de esta *sumisión* (Islam) previa al último día, pues

"¿cómo va a dirigir Dios a un pueblo que ha dejado de creer después de haber creído?" [Cor. 3, 86].

Al tratar la geografía del monoteísmo podemos afirmar ya a estas alturas que su papel esencial es desempeñado por Oriente Próximo. Incluso teólogos de otras latitudes —Panikkar— admiten que hasta para ser cristiano se debe ser intelectualmente occidental y espiritualmente oriental; "de Occidente la ley y de Oriente la luz", rezará la expresión latina traducida.

Y en ese mapa monoteísta se desarrollará la relación del hombre con Dios en sus tres modalidades ya expuestas de alianza, descendencia, o sumisión, produciendo a su vez tres tipos de sociedad íntimamente relacionada con su grado de acercamiento: la alianza judía excluye desde su misma concepción a las partes no contratantes, sea cual fuere la versión de *pueblo elegido* que prefiramos: la bíblica con las doce tribus correspondientes a otros tantos hijos de Jacob a las que Dios elige, o la pragmática acaso iconoclasta de doce tribus que sellan una alianza y eligen a un único Dios para aunar criterios religiosos en aras de la concordia necesaria en su futura vida asociada y exclusivista. Por su parte el Cristianismo nace como comunidad en el entorno hostil de ser herejía del Judaísmo y soportar la ocupación romana. El necesario secretismo asociado a tales circunstancias y el paradójico quietismo de los convencidos de su verdad absoluta convertirán a las catacumbas en un modo de convivencia real y un símbolo de su gestación. El Islam, por su parte, nace al aire libre del desierto y entre las relaciones de fuerza al uso en tales latitudes, aportando el concepto revolucionario de la comunidad como sujeto histórico: la sustitución de los ferreos lazos de sangre por los de pertenencia a un grupo. Será la *asabiya jalduniana* —por el historiador Ibn Jaldún—; el *pacto social* antes aludido que confiere la fuerza del uno en tanto que parte de la globalidad. El Islam es un nuevo contrato social.

## 3

Además de la geografía del monoteísmo, resulta esencialmente descriptiva su concepción del tiempo. Si las fechas musulmanas tienen su origen en el año cristiano 622, no nace ahí su tiempo ni ese es en realidad el año cero islámico, sino que aquí nuevamente se abre paso la imponente conciencia histórica que aporta el Corán; su concepción coherente y secuencial del pasado.

La linealidad del tiempo monoteísta se basa en que hubo una creación y discurremos hacia un seguro último día. Aquí se observa nuevamente la impronta geográfica próximo-oriental frente al carácter cíclico del tiempo en sociedades agrícolas en coherencia con cuanto afirmara Robert Graves sobre los matriarcados mediterráneos y especialmente con cuanto dejó brillantemente escrito el profesor Díaz Tejera acerca de, por ejemplo, el tiempo griego igualmente cíclico: las sociedades agrícolas del Egeo eran en primer término matriarcados, asentamientos dirigidos o dominados por mujeres cuya concepción temporal se basaba en la seguramente esotérica relación existente entre el flujo y reflujo de las mareas, el ritmo agrícola de la tierra y las estaciones climáticas, e incluso el propio ritmo biológico femenino. Este mediterraneísmo temporal, esta concepción cíclica del devenir del tiempo se rompe con la llegada de las primeras invasiones jónicas del norte, engrosadas por hombres que no esperaban ganancias de la tierra en su cadencia sino que vivían de la guerra y el pillaje en un día a día sin repetición. Al final, la improvisación no es tan intrínsecamente mediterránea.

C Es interesante observar cómo se acabará imponiendo ya para siempre la concepción lineal del tiempo —hubo un día cero y habrá un último día— asociada al monoteísmo desde el poema babilónico de la creación —premonoteísta— hasta la incorporación del Islam reconocido desde el 622 pasando por el mesianismo judío y la creencia en el *Harmagedon*, o las concepciones agustinianas del

devenir inexorable de los días. Incluso el tiempo hegeliano o el marxiano transitan hacia un final: por más que la lucha dialéctica de contrarios ofrezca una apariencia cíclica, se trata en realidad de una espiral abocada a un incierto final; el tirabuzón, el bucle del tiempo.

## 4

A lo largo de esa Historia islámica percibida como lineal, la revelación coránica apocalíptica nos presenta una recta final así como nos explica el trazado exacto del devenir temporal anterior: desde la creación del mundo y el hombre los raíles fueron idealmente trazados por Dios dibujando una recta inamovible, pero la debilidad humana tendía a desviarse, a descarrilar. ¿Cómo resuelve el Hacedor que el descarrilamiento de una generación o un pueblo concreto no aboque al fracaso, a la pérdida del norte fijado, a la Humanidad en su totalidad, a los pueblos que les suceden? Con los divinos golpes encarriladores de la Humanidad. En ese transcurrir del tiempo hubo siempre unos hitos esenciales, momentos-encrucijada en los que se enderezó una línea por obra y gracia de Dios a través del mecanismo al uso: la labor de los profetas.

~~Los profetas son, así, los traductores de la voluntad de Dios definida la religión como el idioma para hablar con ese absoluto. Pivotal ese tiempo lineal monoteísta y lo encaminan. Al serles revelada la voluntad de Dios, no pueden menos que sacrificarse en aras de hacerla pública. Pero, como siempre, muchos son los llamados y pocos los escogidos; el profeta es elegido por Dios dado que la profecía no se profesa, no se hace uno profeta, sino que se nace y normalmente asociado a una debilidad esencial de tal modo que brille por su poder la elección de Dios. De ahí la perplejidad de Maimónides, sobre la que volveremos; ¿cómo es posible que Dios no elija en función de la cualificación humana, que no sea el sabio sino un~~

niño con dotes inusuales y francamente estrañarias? Porque públicamente tendrá más predicamento el carisma del perdedor, ya que cuanto dice no puede emanar de su debilidad, convirtiéndose por lo tanto en prueba de Dios.

Cada profeta, cada elección, creará un hito en la religión desde Adán hasta aquél en el cual se resume y cierra la revelación o historia ideal de la Humanidad: Mahoma, el profeta primero árabe y al cabo universal se presenta como el último; "el sello de los profetas" [Cor. 33, 40], y su mensaje terminal resulta coherente con el tono apocalíptico del Libro Sagrado, con lo perentorio de su palabra revelada, dado que el final se acerca. "Se acerca la Hora, se hiende la luna" [Cor. 54, 1].

## 5

Se confirma, por tanto, que en cada hito de la historia monoteísta, en cada parada y fonda profética, se lleva a cabo la construcción de un cruce, una tierra al estilo borgeano del "jardín de los senderos que se bifurcan": uno lleva al cielo y otro a la perdición. Y la palabra sagrada indica que, como en el cruce de Robert Frost, se debe elegir el camino menos transitado: cada profeta asiste a la salvación de unos pocos y a la perdición del resto tras el acantilado repentino en que desemboca el sendero sin la sombra refrescante de Dios.

Pero la mente humana trabaja de un modo curioso, aprende de memoria pero tiene poca memoria: a cada recodo profético del sendero temporal, los que eligen la vía de Dios acaban desmenuzando de tal modo cuanto dijo el profeta que de la palabra sólo recuerdan su transcripción fonética. Y se perpetúan así las sempiternas dos fases tras cada etapa de revelación: las llamadas fase profética y fase sacerdotal. El profeta improvisa, y el sumo sacerdote mantiene; si el profeta revivifica, el sumo sacerdote diseca. Cuanto era necesario en el tiempo y el espacio del profeta lo extrae el

sumo sacerdote manteniendo una plantilla que acaso perdió el espíritu de la palabra porque cambiaron el tiempo y el espacio. Y ésta es la explicación coránica para la necesidad de cada nuevo profeta. Al final, el concepto del tiempo monoteísta quizás se parezca más al bucle hegeliano.

En síntesis, los pueblos que recibieron de Dios un profeta se perdieron por no seguirle o por no prestar oído al siguiente. Y así son tratados algunos cristianos y judíos en el Corán: como el sumo sacerdote pretende dejar atado para siempre lo que recibió el profeta, el equipaje doctrinal en esa vía de único sentido que es el tiempo lineal monoteísta resulta demasiado pesado como para, encima, prestar oído al profeta que viene a renovar y a complementar la revelación. Y se perderán también por exceso de equipaje.

En la fase profética, el traductor de la voluntad de Dios se halla como Moisés en el Sinaí, esperando respuestas. En esa fase, la revelación marca una apertura, mientras que en la fase sacerdotal, el miedo a perder el espíritu del elegido mueve a una cerrazón: todo ha quedado dicho y el ser humano se vuelve a perder por el oído atrofiado, despeñándose otra vez en el acantilado de los no elegidos.

## 6

Ante estas nuevas matizaciones, resulta patente que la línea temporal desde la creación hasta ese día del Juicio es perceptible con comodidad sólo hacia el pasado, por lo lineal de éste frente a lo ramificado del futuro. En un corte transversal de la Historia, en una parada sincrónica, el creyente fiel mira hacia atrás y se siente en la senda que le lleva a la creación, dado que sus genes espirituales han efectuado, generación tras generación, los desvíos adecuados. Pero también observa cómo del tronco común se han perdido muchos pueblos. El miedo viene si se mira al futuro y se vuelve a dar cuerda

# Rama verde del monoteísmo

al tiempo: ¿ocurrirá lo mismo con los pueblos que nacen de mí; marchitarán la mayor parte de las ramas?

El Islam se presenta como la *rama verde* del monoteísmo. De un tronco común, a cada nudo del árbol de Dios ha surgido una sola rama que aún transmite la savia, la palabra descendida por etapas. Y si, desde la perspectiva islámica, enmarcamos el árbol genealógico de los sometidos a la voluntad de Dios, se observa cómo hubo una encrucijada fundamental a la altura del profeta Abraham que era simplemente monoteísta, *hanif* en árabe; anterior a toda revelación y por tanto ajeno a las disputas entre las diversas ramas monoteístas [Cor. 3, 65]. "Abraham no fue judío ni cristiano, sino hanif; sometido a Dios, no asociador" [Cor. 3, 67].

Muchos se perdieron, pero un pueblo elegido, los hijos de Israel, mantuvieron el verdor del mensaje de Dios a través de la palabra descendida en la forma de la Torá, la Biblia hebrea. Pero cuando, a la altura de otro nudo arbóreo crucial, desoyeron las palabras del profeta Jesús, muchas ramas se secaron. Ahora bien, aquellos que admitieron la palabra descendida a través de este profeta, el Evangelio, se empeñaron en calificar a Jesús como hijo de Dios, y semejante herejía puede perderles.

Pero con el mensaje de Mahoma, las ramas monoteísticas ya secas pueden injertarse, pueden reverdecer. Puesto que cuentan con parte de la palabra de Dios en sus libros sagrados, no debe costarles demasiado esfuerzo reconocer que en el Corán se resume y ordena cuanto vienen leyendo como palabra de Dios. ¿Serán capaces de reconocerlo? Ése será uno de los temas cruciales de la narración coránica.

## 7

La aportación del hecho coránico, las condiciones para formar parte de la rama verde del monoteísmo, se basa en una relación de

Umma = fe  
↳ - comunidad

### III. La rama verde

unidades indivisibles e indisociables comenzando por la premisa esencial de un solo Dios. Ese Dios hace descender su palabra en la forma de un solo libro, el Corán, reflejo exacto del destino de los hombres escrito por la divina mano con el cálamo celeste en la llamada *Tabla Guardada*, o también la *Madre del Corán* o, incluso, la *Madre de la Escritura*: el original platónico del Corán descendido.

La palabra es revelada a un último profeta, Mahoma, con el que se sella la profetología. Evidentemente, los humanos oídos de Mahoma no resistirían la palabra directa de Dios, ya que sólo Moisés contó con ese don subsidiario de poder oírle sin mediación. Por lo tanto, Mahoma recibirá la revelación a través del mediador por excelencia, el ángel Gabriel, el auténtico cartero de Dios en el monoteísmo. Y cuanto le es revelado en árabe al profeta árabe consiste esencialmente en la certeza de todo esto anterior y circunstancialmente algo del mismo modo obligatorio: un solo modo de vida; el Islam, en su significado de sumisión a la voluntad de Dios y haciendo más referencia a una actitud que a una adscripción.

El conjunto de los creyentes verdaderos, los sometidos a esa voluntad divina —*muslimún*, en árabe: 'musulmanes'—, constituye una sola comunidad; la Umma, que significa exactamente eso, comunidad, con una preciosa etimología que la hace derivar de la misma raíz que la palabra madre. En esa Umma, los ancestrales lazos de sangre de los árabes se sustituyen por los de la pertenencia al grupo.

Esa comunidad cuenta con un pasado, dado que es heredera de las religiones reveladas y Dios ha querido incluir a los árabes entre los pueblos elegidos. Cuenta con un solo futuro e inminente: el día del Juicio; un futuro para el que deben prepararse con urgencia ya que es inminente. Y tras la inminencia del Día por excelencia, habrá un solo premio, el Paraíso; un jardín "por cuyos bajos fluyen arroyos", nada desdeñable para un pueblo extendido en la inmensa sequedad del desierto. Pero también habrá un solo castigo, la

Gehena, el infierno en el que sólo podrán beber agua putrefacta y cuyas referencias coránicas suelen culminarse con la terrorífica apostilla “si supieran...” haciendo uso de la conocida imagen semítica para describir el momento en que el alma del infiel podrá salir del infierno: “cuando un camello quepa por el ojo de una aguja” [Cor. 7, 40].

Con todo, el Corán anima a la *umma*, a la comunidad de bien, destacando entre las referencias apocalípticas algunas frases de ánimo: “no todos son iguales. Entre la gente de la Escritura hay una comunidad honrada que por la noche recita las alejas de Dios y se prosterna” [Cor. 3, 113]; “sois la mejor comunidad humana que jamás se haya elegido” [Cor. 3, 110].

Las claves para no perderse por siempre en esta última bifurcación monoteísta —hacia el paraíso por el Islam o hacia el infierno por la idolatría— están claramente detalladas en el Corán, y Dios lleva a cabo la contabilidad por excelencia en la que cada acción será anotada, y no se perderá la cuenta “ni de la más ínfima raspadura de un hueso de dátil”.

#### IV. El sueño de Alejandro

# 1

El Corán está escrito en segunda persona. El significado del llamado hecho coránico parte de que la revelación se entiende como un hecho comunicativo entre Dios y un hombre, Mahoma, obviando ahora disputas religiosas e incluso la intermediación de otro personaje en la revelación, el ángel Gabriel. Tomaremos, así, a Dios como emisor del mensaje coránico, y al medio beduino de la Arabia preislámica como receptor a través de su profeta, porque si bien el Libro se dirige al profeta, no es en modo alguno un mensaje personal sino un recado. Cabe una enésima matización preliminar: la revelación está encarnada en el Corán. Si en el Cristianismo Dios se hace hombre, en el Islam la voluntad de Dios se hace palabra, libro cuya forma es un diálogo entre Dios y su profeta, aunque sólo Dios habla y aunque Mahoma deba dar a conocer el contenido de esa revelación a su pueblo y al mundo, objeto último de esa advertencia divina. Como escribía no hace mucho Léopold S. Senghor, "ningún pueblo de civilización escrita ha planteado los problemas del lenguaje con tanta profundidad como los pueblos semíticos, y so-

bre esta visión en profundidad reposan la Biblia y el Corán". Trataremos, pues, de estar a la altura del respeto que merece el carácter sagrado del mensaje a analizar y procedemos a renglón seguido a valorar su entorno y contexto.

## 2

Al morir, Alejandro Magno dejó una conquista por realizar, la *Arabia Felix* de los latinos, nombrada ya por Herodoto y citada en la Biblia. Es tentador, desde la perspectiva del tiempo, hacer un poco de historia-ficción e imaginar cumplido el último sueño del macedonio; recrear la cuna de los árabes como provincia de algún Ptolomeo, los enclaves nabateos de Madinat al-Saleh poblados de sofistas o peripatéticos de tono apagado y abiertos ojos, o imaginar un ágora junto al pozo de Zamzam... Pero no. Este océano de arena permanecería algún tiempo más a la sombra de la Historia con mayúsculas, y nadie vino a impedir que fuese el desierto el gran maestro del beduino, como dijo Ibn Jaldún y fue recordado por Cruz Hernández: un completo desierto poblado en la noche por las estrellas que cayeron de las alforjas de Dios al romperse éstas en pleno reparto, según reza la leyenda. Era un pueblo de tribus nómadas con hombres ciegos ante el inevitable destino porque en su mitología no fueron llamados para señores de la Creación, como se sentían los hebreos, ni las dunas eran lo bastante firmes como para mantenerles en la cima de la Naturaleza, como se sentían a su vez los griegos.

La tradición árabo-islámica llama a esta época previa a la revelación coránica la de la *Yahiliyya* —en árabe, ignorancia—; época del desconocimiento del mensaje coránico. Aun así, este tiempo marca la Edad de Oro del desarrollo decisivo de su civilización: los árabes beduinos, desinteresados por federaciones, hacían de la libertad y la solidaridad tribal su modo de vida, con las excepciones

de las ciudades míticas enclavadas en los minoritarios terrenos fértiles al Norte de la península arábiga.

## 3

Pero, ¿qué inquietud religiosa sentía el árabe? El beduino del Creciente Fértil preislámico, el de esa *Yahiliyya* o 'ignorancia del mensaje coránico', adoraba a sus dioses desde lejos. Su religión no era personal sino comunal, un polidemonismo primario con elementos de fetichismo y animismo con un variado panteón de divinidades, muchas de ellas de origen astral —enoteísmo—. Como *Lat*, la divinidad femenina del sol venerada por tamudeos y nabateos a la que se encomendaban los poetas y cuyo santuario era un bloque blanco de granito; *Uzza*, el planeta Venus cuyos rayos embellecían a las mujeres y acampaba en tres acacias; y *Manat*, la diosa de la guerra y el destino, venerada bajo la forma de una piedra negra.

Estas tres diosas eran llamadas *banat Allah*, 'las hijas de Allah', creador del cielo y de la tierra, conocido señor de la Caaba, "la casada frecuentada" [Cor. 52, 4], en el enclave caravanero de Meca.

Allah era en cierta medida el dios principal del panteón mequí a falta de ser reconocido como único, dato en que Mahoma basará el mensaje recibido. Había también otros dioses como los cinco *noequíes*, llamados así por ser los atacados por Noé en su misión profética regeneradora del monoteísmo. Los noequíes también son nombrados en el Corán: *Wadd* —'guerrero'—, *Suwaa* —'mujer'—, *Yagut* —'león'—, *Yauq* —'caballo'— y *Nasr* —'águila'— [Cor. 71, 23]. También la estrella Sirio, cuyo ascendiente era tal que el Corán se ve obligado a nombrarlo para situar a Dios por encima de aquel, al ser "el Señor de Sirio" [Cor. 53, 49]. Además, el desierto estaba plagado de *yins*, 'genios', formas etéreas sólo excepcionalmente visibles por el ojo humano. Situados en un plano intermedio entre Dios y el hombre, la tradición islámica posterior los sitúa tratando

de saber cuánto había escrito en la *Tabla Guardada*, el original prísino del Corán, y se dedicaban a cacarearlo mezclando con mentiras, por lo que podían hacer mucho bien o mucho mal.

Había peregrinaciones coincidentes con las ferias de ganado, y destacaba la de Meca, con sus ritos de vueltas, carreras y lanzamientos de piedras. Su templo, la citada Caaba —'el dado'— constituía el orgullo de los mequíes, y en él cada tribu había situado a su ídolo, de tal modo que el templo contenía unas 360 imágenes. Cortés aporta noticias sobre la leyenda de iconos incluso de Jesús y María, que presumiblemente hallaron "gracia ante los ojos de Mahoma" cuando, tomada la ciudad por los musulmanes en 630, se procedió a una primera *limpieza* de ídolos en el templo.

Pero todo este aparato religioso estaba en decadencia. Efectivamente, en el siglo VI el culto ya había perdido su significación primaria. Por encima de los dioses aún quedaba Allah, pero no tenían contacto con él, nadie había revelado aún su voluntad a los árabes. Nadie había dicho aún que no es que fuera dios, sino que era *el dios*. Tampoco había una idea clara sobre el destino del hombre y el más allá. Según el imaginario transmitido por los textos poéticos, si el hábito de vida nómada era vagar, al morir dejaba el hombre de ser beduino y se convertía en sedentario para siempre.

#### 4

Quizá el árabe tenía ya atisbos de creencia en un dios único. Welhausen apuntaba una teoría basándose en el poder del lenguaje sobre el pensamiento, y al margen de preferencias en esta versión semántica del huevo y la gallina, si en alguna latitud debe situarse la palabra por encima de la mente, ésa es la de los pueblos semíticos. Refiere Wellhausen que *Allah* —en árabe, artículo *al* y palabra 'divinidad' *lah*: *al-lāh*; 'la divinidad'— servía para nombrar a cualquier dios de las tribus en el sentido de referirse al dios propio,

al modo en que dos hermanos patentan la unicidad de padre en la palabra papá —si bien ésta incluye matices de confianza desconocidos en el caso que nos ocupa—. Pero sí nos brinda el ejemplo un aspecto fundamental de la hipótesis de Wellhausen: se puede hablar de *el dios* —*Allah*— y aun así admitir la existencia de otros, los correspondientes a las demás tribus.

El siguiente paso decisivo, y cuando menos genial, sería que esa unicidad divina en el terreno lingüístico y tribal trascendiese hasta ocupar todo el pensamiento religioso del árabe, llegando éste a la creencia en un solo dios por dos procedimientos distintos pero certamente compatibles y convergentes mediante la iluminación divina de un profeta adecuado: por convencimiento espiritual, comprensión de una revelación, y por alguna forma de unificación de tribus que a modo de bandera deciden unificar lo que antes les distinguía: el dios.

Indudablemente, también contribuyó al convencimiento de la existencia de un único Dios la presencia de núcleos cristianos y judíos. Acaso porque la extensión del desierto convierte a su mundo en una tabla rasa, ambas religiones coexistían en la península arábiga entremezcladas con sus respectivas corrientes heréticas; Cristianismo monofisita y nestoriano, y Judaísmo ebionita y *elcasaíta*, entre una amplia gama de sectas difícilmente censable. Nos interesa, al describir el entorno del mensaje coránico, destacar esta última herejía del judaísmo: el *elcasaísmo* difundido por las doctrinas de algún tipo de eremita llamado Casay o El-Casay. Basado en el origen sobrenatural de un libro sagrado, su norma de conducta era una Ley religiosa que incluía la circuncisión, el respeto del *Šabbāt* —'el día del Señor'— y la orientación hacia Jerusalén para orar. La valoración de Cristo como profeta pero sólo profeta presentaba a sus acólitos como heréticos ante judíos y cristianos. En realidad, las diferencias que la Historia ha ido marcando a posteriori no hacen justicia al efervescente y genialmente mestizo entorno ideológico del Islam naciente. El mismo Juan Damasceno incluye al Islam en un censo de sectas judías y cristianas llevado a cabo en el siglo

VIII. Habiéndose presentado el Islam como religión bíblica en primera instancia y ser rechazado por judíos y cristianos, habría pasado a mostrarse como reformador de ambas y, finalmente, tabla de salvación universal. Al cabo, el profeta no concibe su misión como demasiado contemporizadora; no es un mediador ni puede hacer gran cosa por el infiel: "no es asunto tuyo si Él se vuelve contra ellos o les castiga. Han obrado injustamente" [Cor. 3, 128]. Y además, sus nimias maldades tampoco le preocupan en demasía, pues "las obras de quienes no creen en su Señor son como cenizas azotadas por el viento en un día de tormenta" [Cor. 14, 18]. Molestas, sí; pero no hirientes.

## 5

Resulta inevitable, al adentrarnos en el medio que escuchó las palabras que salieron por boca de Mahoma, destacar el carácter eminentemente oral de su cultura y el papel de los poetas, en esa clara línea de transmisión oral de la cultura árabe. Los *rawi*, o memoriosos, compilaban en su cabeza las composiciones de sus antecesores, y sólo andando el tiempo y la acomodada memoria aportaban sus propios versos, que de ese modo se incorporaban a un acervo poético de algún modo comunitario pero gravemente respetuoso con los portadores de la valiosa palabra.

El poder de la palabra en el desierto de la península arábiga, en ese mar de arena soñado por Alejandro Magno, personaje que aparece rodeado de leyenda en el propio Corán, situaba al poeta a la altura de los épicos guerreros preislámicos, los que hacían de la virtud su vida y de las armas el parapeto de su legendaria libertad. El poeta recordaba los poemas aprendidos y componía sus casidas de ritmo fijo seguramente nacido por el cadencioso paso del camello en las largas jornadas de ensimismamiento caravanero. Y por la noche, en torno al fuego que conjuraba el frío repentino de la huida del sol, el poeta se convertía en el amo del espacio con sus floritu-

ras rítmicas, su agudeza en el elogio a los propios y su lengua afilada para desprestigar a ajenos.

¿Por qué componer un poema? La imagen común del poeta poseído por una fuerza irresistible superior, el *musokleptós* griego —'raptado por la musa'—, no es extraña a los árabes de la *Yahiliyya*. Las composiciones por así decir espontáneas —elegías, poemas amorosos—, quizás no respondieran a unos intereses maquinados con anterioridad, pero las grandes obras que nos han llegado —panegíricos, sátiras, poemas dictados por las circunstancias— responden generalmente a fines más mundanos como defender la propia tribu, atacar al clan contrario, glorificarse en una justa poética, o agradecer, agasajar y entretenir a un mecenas.

El poeta o poetisa desempeñaba un papel primordial en la cultura y sociedad árabe anterior al Islam. Era un ser inspirado por los genios y superior al resto; un ser a quien había que temer por su posible daño y al que acaso había que halagar. Se presentaba como el intérprete del sentir étnico común y el verdadero artista dentro de la cultura árabe. Esa literatura árabe inicial del poeta admirado y temido, inspirado por los genios, se basará en una técnica refinada enmarcada en el fondo pastoral —beduino— lógico del mundo de la península árabe.

## 6

Siguiendo de cerca a Blachère, al contrario que nuestras poesías occidentales, que en líneas generales son ante todo conceptuales, la poesía árabe es ante todo música y resonancia. La originalidad de la idea es secundaria dado que sólo importaba el tema general, siendo así que la creación se presentaba como un acto anónimo consagrado por las modas, el éxito y la tradición. De ahí la preponderancia del *rāwī* —'memorón'—, futuro *shaair* —'poeta'—, ya que se cultiva con los versos flotantes que hace suyos de memoria.

La casida, poema árabe clásico, se basa en la llamada métrica cuantitativa, al estilo de la poesía latina o, en la literatura española, los casos de Juan de Mena o recursos del propio modernista Rubén Darío. Esa métrica cuantitativa tiene su razón de ser en que se trata de composiciones poéticas para ser leídas en voz alta, produciendo la alternancia de los diferentes pies el efecto de una recitación rítmica.

Componer una casida monorríma destinada a la declamación no era tarea fácil. Cada uno de los versos solía expresar una idea diferente, siendo muy poco habitual el encabalgamiento, y el proceso de formación del poeta pasaba por el aprendizaje de millares de versos de otros. Así, cada futuro poeta era antes un opositor, memorón que sólo con el tiempo y la consagración iría introduciendo versos propios entre los aprendidos de contenido o imágenes diferentes entre sí. Las escuelas de poetas se distinguían por el tratamiento de temas diferentes, y cuando finalmente cada nuevo acólito decidía hacer pública su casida, empapado como estaba de los miles de versos memorizados, plagiaba, normalmente sin siquiera advertirlo, imágenes o incluso versos completos ya compuestos por otros.

En este colectivo social, la figura del poeta era valorada hasta tal punto que en la época de la *Yahiliyya* los ganadores de los certámenes de poesía en la Meca veían sus versos bordados en oro colgando de los muros del templo de la Caaba, existiendo todo un abanico valorativo de la calidad del poema: de mejor a peor, recibían la calificación de *murqisa* —'que hace bailar'—, *mutriba* —'que emociona'—, *maqbul* —'aceptable'—, *masmuu* —'audible'— y *matruk* —'rechazado'—. Al margen de la veracidad real de lo referido a colgar versos paganos sobre un templo a fin de cuentas religioso, las justas poéticas como tal y la clasificación de poemas según ese criterio sí se celebraban coincidiendo con las ferias y treguas guerreras.

En cuanto al contenido, realmente importaba menos la idea que la calidad de las imágenes y su musicalidad, abundando en que se trataba de versos para ser declamados. Ibn al-Bayn, poeta andalusí, diría, andando el tiempo, de sus compañeros poetas árabes orientales que habían creado y establecido ya un tipo de mujer que era siempre duna y palmera cimbreante. Por su parte, el amante era siempre identificado con el narciso por su llanto, y descrito por objetos amarillos para reflejar la pena por la ausencia indefectible de la amada en los poemas. Este etiquetado clásico llevó a Louis Massignon a hablar de lo que denominaba la "gradación descendente de la metáfora": el ser humano era identificado con un animal; éste con una flor y ésta a su vez representada por una piedra preciosa de tal modo que el barroquismo inherente a tanta creación literaria memorizada y encasillada llevaba finalmente al poeta a identificar al ser humano con la piedra preciosa dando por sentado que el oyente conocía las identificaciones intermedias clásicas. Este preciosismo logrado por la profusión del hipérbaton y marcado por la exuberancia léxica hizo de la poesía un género sólo inteligible por los muy cultivados. El valor incalculable de la palabra.

Y es imprescindible contar con toda esta circunstancia poética preislámica para comprender en primer lugar cómo un hombre, Mahoma, advirtió ese valor de la palabra en el desierto en que vivía y para, en segundo lugar, atisbar la calidad de esa palabra descendida a la que sirvió de cauce: si un pueblo acostumbrado a estas cimas poéticas se sorprendió de la inimitabilidad de la palabra de Dios en el Corán, podemos aprender a valorarla aunque no conozcamos el árabe.

## 6

La revelación coránica no es ajena a ese entramado sociocultural preislámico, dado que nada surge espontáneamente. En la edad de

oro mítica conservada en el imaginario árabe, los llamados *días de los árabes*, flotaban una serie de personajes prototípicos de virtudes y defectos que aparecían en las composiciones sin necesidad de explicar la historia del protagonista por ser de sobras conocida. Así, Hatim Al-Ta'i era siempre el paradigma de la generosidad, Luqman de la sabia y experimentada longevidad y Samaw'al de la fidelidad a la palabra dada.

En general destaca de la poesía preislámica no ya la lógica ausencia del elemento religioso al uso tras la llegada del profeta, sino también de cualquier otra referencia a los cultos y creencias entre los que desarrollaban su labor. Son poetas que describen, sin inquietudes espirituales o dramas de fe, los sentimientos que al mundo social conocido evocan una serie de temas primordiales: el amor ocupa un lugar esencial, si bien excepto en las escenas del libertino príncipe y poeta Imrul Qays no son más que etéreas presencias evocadas sin nombre propio con insistencia en el vocabulario e imágenes conocidos. Los vínculos de sangre ocupan también un gran número de versos en los que se cantan las excelencias de la virtud beduina —*muruwwa*— en una poesía enérgica especialmente en las elegías. Destaca el que podemos calificar como terrenalismo beduíno, según el cual es el mundo visible el único bien alcanzable. El héroe, por su parte, es azote en la guerra y afable en la paz, pero a su muerte sólo pervive la débil memoria. La naturaleza es también versificada: noches estrelladas y mediodías ardientes, en un lenguaje cercano al que en el Corán describirá al Paraíso y al Infierno respectivamente, excluyéndose objetos de descripción típicos de otras literaturas como amaneceres o atardeceres. En el maximalismo descriptivo beduíno, las cosas se desarman pieza por pieza en un alarde de vocabulario prácticamente inaccesible sobre cuya nebulosa deambulan otros géneros clásicos como la vanagloria, el encomio o la sátira, puestas a prueba en esa ilustre competitividad poética de la *Yahiliyya*.

También ocupa un lugar destacado el dicho sentencioso, asociado a las virtudes y defectos comúnmente admitidos en ese imaginario colectivo y haciendo gala de lo que podemos definir como *cauta confianza beduina*, la que generará tras el advenimiento del Corán dichos como el de “confía en Dios pero ata tu camello” —expresado algo más piadosamente en Cor. 3, 159—, o el paradigma de las prioridades de la sangre: “Más vale cebolla con el querido que cordero con el extraño”, punta de lanza en esa fuerza de cohesión sanguínea alimentada por las inamovibles obligaciones del honor. Ambos elementos, sangre y honor configurarán una jerarquía claramente establecida en que vida y muerte fluctúan en torno al automatismo de la ofensa y la venganza: mi familia y yo contra todos, mis hermanos y yo contra mis primos, yo contra mis hermanos.

## 7

Gaston Wiet ensalza la importancia de la poesía preislámica al ser para los antiguos árabes una “protección del honor, una defensa de sus virtudes, un juez de sus acciones, y la difusión de su renombre. Se dice que la poesía constituye los archivos de los árabes porque era la que dictaminaba en sus discusiones sobre genealogía y guerras, el tesoro de su ciencia, el guardián de sus costumbres y la fuente de su Historia”. El mismo intelectual egipcio Taha Husayn, que con invidente ojo tan crítico contempló los pretendidos vestigios de esa poesía, afirmó que “esta poesía anterior al Islam dio nacimiento al nacionalismo árabe y contribuyó, una vez constituido el Islam, a reforzarlo”.

La *Arabia Felix*, el sueño inconcluso de Alejandro, no era un reino huero y hueco sobre el que retumbó la palabra de Dios, sino un jardín semántico, a falta de una madre naturaleza real más benévolas, que esa palabra vino a fijar, acotar y seguramente hacer florecer. La palabra de Dios no podía esperar más tiempo para des-

cender en árabe ante los alardes de autores en su mayoría anónimos pero de entre los cuales destacaron los principes de las letras en aquellos años de ignorancia profética; beduinos, sedentarios de la región más favorecida del Hiyaz, judíos arabófonos de la región de Medina, y cortesanos de las tribus más asentadas como los lajimés y gasaníes, algunos paganos y otros cristianos. Los citados lajimés del reino de Hira, cerca del Éufrates, eran protegidos de los persas, y los gasaníes del río Jordán y Damasco estaban asociados a los bizantinos.

En general, obviando disputas más especializadas acerca de la autenticidad de todos los vestigios literarios preislámicos, la crítica suele estar conforme en admitir la existencia y probada valía de un grupo de grandes poetas: Imrul Qays, por ejemplo, es tratado entre los árabes de toda época y lugar como un clásico; el imprescindible de lo insondable literario árabe previo al Corán. Según Gabrielli, recibe el tratamiento que en Occidente se reservó para Horacio, encarnando el símbolo de la espiritualidad en la antigüedad árabe y voz principal de la *Yahiliyya*. Perteneció a la tribu de los Kinda, que lograron construir una auténtica federación impulsando su lengua koiné, el árabe. Hijo del rey de Kinda, Huŷr, de la estirpe de los reyes del Yemen, Imrul Qays llegó a ser filarca de Palestina nombrado por Justiniano. Al parecer, su padre le expulsó de la tribu y por eso vagó por el desierto vengando no obstante —nobleza obliga— a su padre muerto y llegando a ser un gran amigo de Samaw’al, el Guzmán el Bueno de la literatura árabe. Sostuvo el príncipe una famosa polémica con el también poeta Alqama que arbitró la mujer de Imrul Qays, dándole la razón al contrario y llegando a fugarse con éste para apoteosis vengativa del marido que finalmente murió en Ankara no sin antes consagrarse como el padre de las reglas de la oda lírica.

Por su parte, el poeta Tarafa pertenecía a una familia de poetas consagrados de la tribu Bakr. Destacó por sus sátiras hasta que fue

muerto a causa de su lengua viperina a los 26 años. Su casida conservada es, con sus ciento dos versos, la más larga de las siete famosas: las llamadas *mualaqat* o ‘colgadas’, por aquella citada tradición, no demasiado corroborada por la historia real, según la cual los más insignes poetas veían sus poemas colgando del templo de la Caaba, como inicio indudable del arte decorativo epigráfico árabe e islámico por extensión. Y resulta significativo este primer acercamiento físico de la palabra árabe al lugar que representa lo sagrado. Tarafa alaba al vino en sus versos, y sigue siendo incomparable la descripción que lleva a cabo de su camello, que Gaston Wiet destacó “con la solidez de un puente romano”. Por ridiculizar al rey de Al-Hira, que le había acogido, Tarafa fue expulsado al desierto junto con su tío, el también poeta Al-Mutalammis. Exiliados ambos a su tierra natal, eran portadores de sendas cartas del rey de Al-Hira para el dirigente de Barayn. Al-Mutalammis abrió su carta, supo entonces que contenía su sentencia de muerte, y huyó. Tarafa no quiso abrirla por respeto al gesto de portar una carta cerrada y sellada por un rey. Tras llegar y entregarla fue ajusticiado. Los árabes acuñaron el dicho “la carta de Al-Mutalammis” para el que es portador de su propia sentencia de muerte.

Zuhayr es el siguiente, con su lengua simple y sentenciosa a modo de consejos de anciano versado y vivido. Por el tono conocido de sus máximas empleadas se le supone una influencia cristiana al condensar, por ejemplo, la guerra entre las tribus; condena leída como algo sorprendentemente pusilánime en un medio eminentemente guerrero como el beduino. De la tribu de Muzayna, Zuhayr era hermano de Al-Jansa y Salmā, dos de las grandes poetisas de su época. Sus versos lograron mediar en un conflicto ancestral y encarnizado, el de Dahis-Gabra, que también veremos más adelante.

Por su parte, de Labid y su lengua rica y erudita nos queda un canto melancólico a la amistad. Al ser coetáneo del profeta, se convirtió al Islam y no volvió a componer ningún verso más. Y de Amr

Ben Kulzum se conserva una casida guerrera que incluye un canto de amor y la originalidad de alabar el valor de las mujeres en la batalla, destacando el de su propia madre.

Y por último, entre la leyenda y la realidad, se abre paso el poema de Antara, la *mualaqa* más belicosa y fanfarrona, que le sitúa como paradigma del mito guerrero en el inconsciente colectivo cultural árabe. Se le atribuyen dos versos de gran tradición literaria: “¿Me han dejado los poetas algo por decir?”, dando fe de la profusión poética de su época, y otro eminentemente irónico y cruel sobre la muerte de un adversario que viene a dar la talla real de la altura descriptiva en la poesía árabe del tiempo que nos ocupa: “Un movimiento de labios que no era una sonrisa dejó sus dientes al descubierto”. Vivió en la época de la guerra de diez años entre su tribu Abs, y los Dubyan; la guerra antes citada y llamada *Dahis-Gabra*, el nombre de dos caballos enfrentados en una carrera. Amó a su sobrina Abla, y en un poema de amor a ella dedicado escribió los versos en cuestión.

Los contadores de cuentos recopilaron numerosas anécdotas sobre Antara, su héroe por excelencia; historietas denominadas *antariyyat*, y sus hazañas fueron compiladas muy posteriormente en la *Eopeya de Antara*, de gran difusión.

## 8

Otras historias preislámicas cuyos juegos gramaticales prepararon los oídos árabes para la palabra que iba a descender incluían al citado beduino Hatim al-Ta'i, símbolo de la generosidad: al recibir a un invitado sin tener nada que ofrecerle, mató a su único caballo y se lo sirvió de manjar. Avanzada la conversación salutatoria según la ancestral costumbre árabe de no abordar los temas en cuestión con el estómago vacío, el invitado sorprendió a su anfitrión al revelarle que el motivo de su visita era pedirle su caballo, planteándole así un

dilema de difícil solución entre los deberes de la hospitalidad y el consumado sacrificio del animal.

También se alimentaban los relatos con los versos del salteador de caravanas Shanfara, con sus artísticas descripciones de animales salvajes entre las que destaca la descripción de un lobo patético hambriento comparada por el insigne Imrul Qays con “un jugador arruinado con familia numerosa”. De la tribu de Azd, fue hecho prisionero de muy niño y criado en la de Salaman como uno más. Cuando, al crecer, conoció las noticias de su origen real, se dedicó a vengarse de los que le criaron por haber ofendido a su tribu originaria —linaje obliga— y se retiró al desierto dedicado, según sus propios poemas, a “hacer viudas y huérfanos”. La leyenda cuenta que juró matar a cien de la tribu de Salaman y al cobrarse la nonagésimo novena víctima pereció él mismo en el combate. Le cortaron la cabeza para que los de la tribu la patearan y uno murió de infección por la patada, con lo que cumplió su juramento *post mortem*.

Asimismo destacó el también salteador de sobrenombrado Taabata Sharran, “el que lleva el mal bajo el brazo”, émulo del anterior, junto a quien guerreó y al que escribió su elegía. El apodo se lo puso su madre, de la tribu de Fahm, cuando vió que de niño salía enojado de la tienda con un puñal bajo el brazo. Puesto que en los poemas luchaba contra seres demoniacos, el mote podría venir, no obstante, de un pasaje en que agarró a un genio maléfico y lo llevó bajo el brazo. Era uno de los llamados *cúervos* por las tradiciones árabes, al igual que el mítico Antara, por ser probablemente de piel negra.

Como poetas áulicos de las cortes lajmíes y gasaníes destacan el apodado Nabiga Dubyani, panegirista en primer lugar de la corte de Al-Hira y después de la de Gasán. Pasa por haberse convertido en el primer poeta enriquecido en vida al ser, más que un gran creador, un panegirista impenitente.

En cuanto a Adi Ben Zayd, poeta cortesano de Al-Hira, escribió en su juventud poemas de alabanza al vino y descripciones de las fortificaciones de la Baja Mesopotamia, para componer en su vejez cristiana versos sobre la caducidad de la vida. En su juventud libertina competía en justas poéticas con el también célebre Aasha, áulico en la misma tribu. Se formó en Persia, llegando a ser embajador del rey en una misión a Bizancio.

Samaw'al, comparado antes con Guzmán el Bueno, fue el poeta judío que dió asilo a Imrul Qays en la fortaleza de Al-Abraq. El príncipe poeta, al marcharse, le dejó cinco cotas de mallas para el señor del castillo. Cuando unos salteadores secuestraron al hijo de Samaw'al cominando a éste para que rindiese la fortaleza y entregase el tesoro bélico de Imrul Qays, Samaw'al no cedió. Cuando en árabe se elogia la lealtad de alguien, se le atribuye "la fidelidad de Samaw'al".

Por su parte, el género elegíaco fue cultivado sobre todo por mujeres, especialmente Al-Jansa —"la de la nariz arrugada"—, sobrenombre de la poetisa que compuso un célebre poema a la muerte de sus dos hermanos clamando venganza. Para colmo de males o maldiciones, quedó ciega y viviría hasta la batalla ya islámica de Qadisiyya, en la que perdió a cuatro de sus hijos.

Relacionados con la eclosión del hecho coránico destacaron poetas como Umaya Ben Abi Salt, un caso anómalo por ser coetáneo del profeta y en cierto sentido rival al anunciar, según parece, la llegada de un profeta si bien autoproclamándose, acto seguido, como el esperado. En cualquier caso se adaptó a los tiempos y cantó a los caídos en la batalla islámica de Badr. Y coetáneo también del nacimiento del Islam fue Urwat Ben Al-Ward, de la misma tribu Abs del mítico Antara. Poeta pobre de solemnidad y salteador de caminos por necesidad, en cuanto amasó algo de fortuna en tan lucrativo oficio se dedicó a repartirlo, siendo considerado una especie de Robin Hood árabe. Recibió el sobrenombre de *Urwat al-*

*Saalik*, juego de palabras que significaría 'el clavo ardiendo de los salteadores'.

Tampoco andaba escaso el medio beduino preislámico de proverbios, adagios, sentencias, descripciones, e incluso predicciones astronómicas y atmosféricas. Son normalmente composiciones muy antiguas y según la tradición en prosa rimada, viniendo a demostrar que ésta precedió a la poesía si bien no existen documentos de la época. En esa prosa rimada se declamarían los oráculos, maldiciones, y encantamientos de los antiguos *kāhin* —'sacerdotes paganos'—. Se trata de la literatura anecdótica árabe preislámica, centrada en fábulas y cuentos de animales destinados también a ser declamados alrededor de la hoguera. Destaca aquí Luqmán, a quien según el propio Corán [31, 11], Dios otorgó la sabiduría, aunque lo cierto es que en muchos casos sus fábulas son traducciones de algunas de Esopo que circularían por el medio beduino árabe.

## 9

De ese imaginario mítico árabe asociado con el valor de la palabra y el poder del poeta debemos retener dos consideraciones imprescindibles para nuestro acercamiento: en primer lugar que ya en la Arabia preislámica existía todo un universo de tribus conocidas, rezuelos de cortes más o menos estables, y un entramado social de venganza, honor y libertad. Son los recordados *días de los árabes*, por así decir el Romancero árabe; el glorioso pasado de la épica en cuyos días imperaba un claro y marcado contrato social bien delimitado en sus usos y costumbres, entre otras su marcada impronta cultural y el deber de los lazos de sangre. No se trataba en absoluto de una yuxtaposición de individualidades beduinas, sino de un sistema de relaciones bien concreto. En segundo lugar, una consideración que debemos madurar con cautela dado que podría acercarse en cierto sentido a una herejía en el Islam, es la citada existencia

de ese género de la prosa rimada; un estilo literario sin la decantación del verso pero con su cadencia, sus rimas internas y sus sortilegios fonéticos. Un estilo que puede recordar a la sucesión de pies estróficos observable en algunos pasajes coránicos, si bien toda comparación roza el cuestionamiento de la dogmática inimitabilidad sagrada del Corán. Ahora bien; podemos hacer de la debilidad fortaleza, y de la duda herética prueba irrefutable de la *extrañeza divina* de la palabra coránica: un pueblo versado en unos lenguajes poéticos de tal nivel y calidad es sorprendido por el torrente literario y temático del Corán: ¿no es preferible esta subida repentina de un listón considerado casi inalcanzable que la más zafia e irreal insinuación de que el Corán creó la lengua árabe prácticamente *ex nihilo*?

Resulta conveniente e imprescindible volcar el conocimiento de lo preislámico, lo *yahilí*, lo que ignora el mensaje coránico, en el fenómeno social y la forma en lengua árabe de la palabra descendida de Dios. Incluso seguramente debemos hacer la misma afirmación viceversa: es imposible desligar el Corán de los orgullosos y ancestrales modos culturales al uso en esa época denostada a veces y otras excesivamente sobrevalorada —en los momentos de la historia islámica en que se pretenda exaltar lo árabe cultural por encima de los islámico religioso—. Podemos hablar de ignorancia, pero va a tener que ser en el sentido de aquellas palabras mayores de Italo Calvino, pues el Corán surgió también “en el resplandor de una clara ignorancia”.

Bravmann, estudioso del entorno espiritual del Islam naciente, rastrea conceptos que serán teológicos tras el descendimiento del Corán y que ya tenían un significado específico para el árabe de la época *yahilí*. Tan sólo nos detendremos en tres de ellos, significativos por cuanto en realidad implica el hecho coránico de continuidad sociocultural. Por ejemplo el término *muruwa*: por lo común traducido relacionándolo semánticamente con el concepto de la *virtus latina* y

encarnando cuento de bueno y necesario éticamente hay en un árabe, desplazó su significado desde lo que originariamente nació nombrando, las posesiones materiales del beduino, la impedimenta para sobrevivir en el desierto. La evolutiva profundización de significado no es ajena a la evolución de la propia lengua árabe, una lengua que emplea para ‘diplomacia’ o ‘política’ la palabra *siyasa*, que en su origen daba nombre al arte de enjaezar un caballo.

Por su parte *muslim* e *islam*, palabras centrales que dan nombre al musulmán y a su modo de vida como calificativo del que se somete a la voluntad incontestable de Dios, habrían significado en su origen pagano ‘sacrificio por un noble ideal’; un altruismo éticamente operativo. Y por último la palabra *fe*, en árabe *iman*, sostendría semánticamente el concepto preislámico de hallarse en un lugar seguro, la sensación de dormir a salvo de las inclemencias de tormentas de arena, fieras o enemigos.

¿Hasta dónde queremos llegar en el rastreo de las inquietudes literarias y espirituales del beduino preislámico? Hasta perfilar el grado de comprensión que pudo llegar a tenerse de una palabra de Dios que no solamente se expresaba por fin en árabe, sino que hacía uso de la conceptualización latente en el imaginario colectivo de la península arábiga: el Corán lleva a cabo una inaudita resemantización de los conceptos que para el beduino estaban asociados a la belleza del lenguaje poético y a los más altos valores de los *días de los árabes*, recordados del modo en que Alonso Quijano se dirigía a los pastores anhelando los célebres “años dorados”, dichosa edad y años dichosos.

El Corán ensalza al árabe y a lo árabe: el modus vivendi en el mar de arena ajeno a aquella Historia con mayúsculas. El corredor caravanero que esquivaba la guerra fría entre Bizancio y Persia perpetrados ambos tras un rosario de tribus y pueblos afines a uno u otro. La *Arabia Felix* acogerá también a un pueblo elegido. Pero introduce una modificación fundamental en ese imaginario colectivo:

los recordados *días de los árabes* deben dejar paso a “los días de Dios” [Cor. 14, 5]. “En cuanto a los poetas —prosigue el Corán, consumándose ese proceso de fagocitar lo anterior; asimilarlo y acabar despreciándolo— les siguen los descarríados” [Cor. 26, 224]. El Islam, ya incidiremos en ello, nace de un sustrato y crece por rechazo al mismo. ¿Un sistema caduco o una divina fuerza emergente? No creo que sean separables; sólo Dios elige sus circunstancias.

## 10

Aplicando el esquema procesal que veíamos como algo común a la historia del ser humano en su acercamiento a la divinidad, resulta de ello que ésta siempre estuvo presente entre los árabes, y con el descendimiento de la palabra Dios cambiarán el concepto que de Él se tenga y el acercamiento del hombre.

Así, la *Yahiliyya* sería aquella etapa sin la trascendencia del monoteísmo; los tiempos en que la palabra de Dios se hallaba ausente como base central de un pensamiento. Pero no debemos olvidar que la aportación del mundo semítico a la historia de las religiones es, precisamente, esa noción de trascendencia: cuando el hombre se da cuenta de que piensa, que trasciende lo meramente físico, se vislumbra aquel algo no tangible, sino sensible; lo que en griego se llamó *más allá de la física*: metafísica. Y se lleva a cabo un proceso similar al del lenguaje, que aumenta su capacidad al aumentar la riqueza a expresar: el árabe descubre fuerzas de la naturaleza que no entiende y las llama dioses —agua, fuego, sol, etcétera, así como la representación de sus ídolos— en la conocida diversificación que provoca el politeísmo. Posteriormente, crea una jerarquía de fuerzas dependientes de un dios mayor destacando la inmanencia de esa deidad que está por encima del resto pero que no interviene directamente. Es el panteísmo del señor de la Meca, Allah —recordemos: el dios— situado por encima del resto con sus hijas Uzza,

Manat o Lat. También del patrón de los caravaneros, el lector del destino antes del viaje, Yubal.

Finalmente, y en esa conocida aportación del mundo semítico, se dibuja un solo Dios que se manifiesta y habla al ser humano; que entabla con él un diálogo metafísico culminándose con el hallazgo minimalista, la trascendencia del monoteísmo: Dios es todo; *Allah* en árabe. Pero como no estamos escribiendo en árabe, seguiremos con su traducción en español, Dios, del mismo modo que seguiremos nombrando a Mahoma, su mensajero, y no a Muhammad, lo que haríamos si estas líneas fuesen redactadas en la lengua del Corán: que la traducción debe acercar, y no alejar. ¿O acaso, por ejemplo, los angloparlantes rezan a un dios diferente llamado *God*?

## 11

Ese Dios siempre presente nombra a sus profetas y se manifiesta mediante la palabra, concretándose de ese modo la revolución ideológica del llamado hecho coránico al dividir la historia en un antes y un después. Concluye y culmina cuanto Lévy-Strauss denominó “pensamiento salvaje” e inicia la época del “pensamiento sabio”. E inicialmente no se establecen divisiones más que entre iluminados y tenaces *yahilíes*; ignorantes, sin tratarse en ningún caso de, por ejemplo, el concepto judaico de *goyim* —‘gentiles’—, marcados por otro origen. El mensaje basa su universalidad en que el pueblo elegido es la raza humana.

El año cero en la concepción continuista del monoteísmo islámico es sin duda el que siguió al día de la creación, dado que se considera revolución inserta en ese tiempo monoteísta pivotado por la acción de los diversos profetas, desde Adán al penúltimo, Jesús, llamado *hijo de María*. Aun así, el año comúnmente aceptado como inicio del calendario islámico, el año cristiano 622, año cero del cómputo en el Islam, marca la cesura entre esos dos pensa-

mientos, el salvaje y el sabio. De la *Yahiliyya* a la instauración del orden de Dios, la *civitas dei* agustiniana.

Esa cesura la marcará la huida que el profeta debe hacer desde Meca a Medina —por entonces aún llamada Yatrib—. Esa cesura, esa huida es en árabe *hichra*: ‘hégira’. Y resulta interesante un breve ejercicio intertextual; trazar una somera comparación entre esta primera hégira y tres conceptos posteriormente presentes en el imaginario árabe por diversas y muy diferentes razones: *hichra* está presente en la palabra *muhachir*, ‘el que huye’, nombre que se da al emigrante, al que deja su vida conocida atrás y pretende formar parte del horizonte tratando de salir de “la más profunda de las soledades”, como describió Tahar Ben Jellun al entorno de la primera etapa de emigración. También está presente en la palabra *mahchar*, ‘el sitio al que se huye’, nombre de lugar que en literatura árabe se asocia al grupo de escritores siro-libaneses que huyeron a América tras las medidas en contra de la cultura árabe que el Imperio Turco implantó con el cambio al siglo XX. El *mahchar* incluirá a nombres excelsos de la poesía árabe que, lejos de su cuna, crearán toda una escuela de verso libre y acercamiento del árabe a la lírica occidental: lengua árabe, espíritu árabe, y temas universales. Por último, el concepto árabe de *hichra al-jibrat* es la también conocida *fuga de cerebros*; el fichaje occidental de científicos árabes de reconocido prestigio con el consabido menosprecio de la ciencia en el país que los vio nacer.

En todas estas situaciones se mantiene latente el concepto de cesura, quema de naves, imposibilidad de vuelta atrás. Y apertura de un mundo nuevo, un nuevo modo de vida. Como en la primera hégira.

## V. El año del elefante

# 1

Thomas Carlyle (1795-1881), intelectual y universitario escocés que llegó a ser Lord Rector de la Universidad de Edimburgo, escribió un conocido libro en el que plantea una concepción de la Historia determinada y determinante en el tratamiento pedagógico de ésta durante un largo espacio de tiempo. El libro es *Los héroes*, y el planteamiento es el que podemos resumir como "el culto a las mayúsculas" al afirmar que "la historia del mundo no es sino la biografía de los grandes hombres".

Carlyle denomina héroes a esos grandes hombres aríetes de la Historia, y "el héroe es símbolo de la esencia eterna de humanidad"; el reflejo de esa idea de lo que representa el hombre en el mundo, una especie de concepción platónica del ser humano con la particularidad de que el humano perfecto, aquel *insan kamil* del pensamiento islámico, no habita etéreamente en un mundo de ideas sino que se presenta con cierta asiduidad entre nosotros. El héroe es la música del universo, porque da vida al ideal prístino de la creación humana: la individualidad planteada no en su acepción

atomicista sino como un cúmulo de virtudes, destacando entre las cuales se hallan la sinceridad y una “fidelidad heroica a su propia convicción que le hace vencer sus miedos”. Es el héroe de Carlyle el hombre en permanente auto-contemplación perspectivista, el que desestima cualquier actitud y rechaza cualquier pensamiento que no le sitúe a la altura del propio concepto de sí mismo. “Todos los héroes son de una misma condición”, afirma; “y sólo varía el grado de recibimiento de sus semejantes”.

Sin duda, el planteamiento que Carlyle hace de la Historia se acerca a esa idea de la formación basada en el estudio memorístico; en el almacenamiento de mayúsculas y fechas, guerras y coronaciones. Y podemos oponer a este acercamiento uno contrario que se fue abriendo paso en el siglo XX y que seguramente tiene que ver con lo que se entiende como concepción marxista de la Historia, no en su acepción ideológica sino en la asimilación del paso del tiempo biológico, de pueblos y corrientes de ideas; de masas y tendencias alimentadas por el humus anónimo de aquella “intrahistoria” unamuniana.

Al margen de que ambas percepciones del devenir histórico no solamente no son excluyentes sino que son, sin duda, necesariamente complementarias —la síntesis hegeliana que reúne los mínimos común denominadores supervivientes—, no debemos entrar ahora en valoraciones sino centrarnos en cómo se adecúa la versión de las mayúsculas y de los héroes de Carlyle al papel que la individualidad excelsa representa en la historia del monoteísmo —los profetas— y muy especialmente en el modo de vida que nos ocupa, el Islam, con la figura insoslayable de su último profeta: Mahoma.

## 2

La percepción de Carlyle no solamente es antipopulista —el héroe no es producto de un contexto; éste lo es de su sombra— sino que a la larga ha resultado ser impopular si jugamos al tendencioso ojo

histórico subrayando con gruesos rotuladores viejas reflexiones encadenadas azarosamente; el modo perfecto en que se pierden los detalles siempre esenciales: ¿es el “superhombre” de Nietzsche una Historia de mayúsculas? ¿Tiene éste relación con la telúrica interpretación de Rosenbergh y, por ende, con sucesos relacionados con la II Guerra Mundial? En cualquier caso, se comprende la impopularidad de Carlyle y su interpretación, si bien es cierto que un pensador nada sospechoso —en ello confiamos— de situarse en la trastienda ideológica del nacionalsocialismo alemán, como es el judío Moshe Ben Maimón —Rambam—, conocido como Maimónides, ya había planteado mucho antes ideas semejantes en su obra capital *Guía de perplejos* —a veces traducida sin la misma perfección, *Guía de los descarridos*.

Maimónides describe la inquietud de un sabio al uso, su “perplejidad”, ante el descubrimiento de que no ha sido tocado por Dios. Se trata de un rabino que se dirige atónito a su creador porque tras dedicar su vida entera al conocimiento de la Torá y sus comentarios, tras afanarse en comprender las necesidades de sus semejantes, no consigue que quien a la postre decide, Dios, le otorgue la gracia de la profecía. Porque el profeta nace, no se hace; porque muchos son los llamados y pocos los elegidos. No podemos evitar una referencia casi trivial a la película *Amadeus*, en la que se juega con la relación de envidia —exclusivamente unívoca— que unía al viejo maestro Salieri y al joven genio Mozart, relación forzada históricamente a tenor de las biografías reales de ambos, pero perfectamente encajable en la película con cuanto planteamos: el reputado Salieri no alcanza a comprender cómo ese joven alocado e insensato es capaz de imitar su propio estilo tocando el piano boca abajo así como de componer piezas musicales insospechadas en todo el bagaje formativo del mayor. ¿Qué hay en Mozart desde que nació que no consigo emular siquiera tras tantos años de aprendizaje? *Amadeus* podría ser una respetable versión cinematográfica de la *Guía de perplejos*.

## 3

La concepción de la profecía para Maimónides es la del heroísmo para Carlyle: la música de la Humanidad es interpretada por Dios sirviéndose de los grandes hombres, y nada podemos hacer para promover candidaturas. Y a tenor de cuanto el escocés postulaba acerca de que todos los héroes son de una misma condición, cambiando exclusivamente el grado de aceptación de sus semejantes, en el libro *Los héroes* se lleva a cabo un somero censo de héroes fundamentales, estableciéndose seis grandes categorías:

El *héroe divinidad* representa la forma primitiva de reconocimiento de heroísmo. El ser humano sólo acierta a llamar dios al dotado de las cualidades excepcionales. Y el *héroe-dios* para Carlyle es Odín, un legendario personaje bético de las sagas vikingas divinizado por su heroísmo. En realidad, aunque Carlyle no lo plantea, el origen del dios-faraón es semejante, y la divinidad en la Antigüedad era alcanzable, con el propio Alejandro Magno bebiendo de estas ideas aclamado y divinizado por sus semejantes tras la conquista de Persia.

La siguiente categoría es la del *héroe poeta*, y los nombres aportados por el escocés son Dante y Shakespeare, ciertamente mucho más que simples poetas en sus respectivas latitudes.

Por su parte, el *héroe sacerdote* es encarnado por dos personajes: Lutero con el empuje de la Reforma, y el puritano Knox, como brindis al terruño: Knox fue el reformador puritano escocés cuya tumba aún hoy podemos visitar en la Catedral de Edimburgo. Y resulta interesante la visita; al perdernos por los corredores laterales de ese templo, nos encontramos con representaciones iconográficas nada usuales en iglesias católicas, y una en especial: la estatua de un médico, con bata y fonendoscopio. A sus pies se puede leer "gracias sean dadas a Dios por el Dr. Fulano, inventor de la anestesia". En cierto sentido se trata de una continuación de cuanto Car-

lyle desarrolla, esa música e individualidad —en este caso una especie de *héroe médico*—, si bien con un matiz religioso esencial: es Dios quien lo envía, a tenor de la leyenda en la que se le agradece. ¿No resulta una perfecta ilustración de cuanto tratamos de acercar a la profetología, el individuo tocado por Dios que revoluciona positivamente el entorno?

Como categoría aparte de la anterior del poeta, el escocés destaca el *héroe literato* encarnado por tres personajes cuya distinción responde, sin duda, más que en ningún otro apartado del libro, a apreciaciones personales del autor: se trata de Johnson, J. J. Rousseau, y Burns. El *héroe rey* califica a Cromwell y a Napoleón y, por último, la categoría que más nos interesa, el *héroe profeta*, es ocupada por Mahoma en el libro *Los héroes*.

Carlyle selecciona a Mahoma como héroe-enviado por Dios al ser el profeta del que puede hablarse con más libertad, según apuntábamos al comienzo: "Como no hay peligro alguno de que nos convirtamos al Islam, pienso decir de él todo el bien que decir pueda en justicia". Si al hablar de lo nuestro debemos ser abogados del diablo, al hablar de lo ajeno bien podemos ser abogados de Dios: Mahoma representa esa música del universo, esa individualidad coherente, esa elección divina del ser humano por ello dotado de un don especial. Y, no en balde, desde Edimburgo nos llegaba también la calificación de Mahoma profundamente estudiada por el imprescindible islamólogo W. M. Watt: Mahoma, el huérfano dotado por Dios. En opinión de Carlyle, Mahoma era sincero. En opinión de Watt, clérigo escocés, no será un disparate creer, desde cualquier religión, que la palabra descendida por su boca respondía a un contacto con lo absoluto trascendente. Dicho en lenguaje religioso: que Dios hablaba por él. María Elena Walsh, escritora argentina, afirma en un poema sobre el compositor Bach que "Dios le dictaba el argumento". En estas coordenadas nos vemos de nuevo no ante un problema de creencia sino de definición de Dios.

Tanto la percepción religiosa como la heróico-carlyleana de la figura de Mahoma nos muestran a un ser humano elegido, un pívote profético de la historia monoteísta; una música de su tiempo con proyección universal. E incluso la percepción iconoclasta no puede menos que admitir su mayúscula imperecedera: si es cierto que en la península arábiga había un trabajo por hacer, una revolución social pendiente; si es cierto que las circunstancias preparaban el terreno para la llegada del Mahoma, éste estuvo bajo cualquier punto de vista a la altura de esas circunstancias. ¿Cómo lo reconocieron sus semejantes, en ese grado de sublimación heroica de Carlyle; en qué destacó, cuál fue su señal innata, su presentación pública?: el valor de la palabra en ese medio en que los fonemas, como el agua, brotan bajo la inequívoca forma del oro.

### 3

La heroica sinceridad del profeta Mahoma, según la somera biografía y análisis de Carlyle, se basa en el absoluto convencimiento de que es Dios quien habla por medio de él; de que Dios le ha elegido sin —en apariencia— merecerlo especialmente. Y aquella disposición a desestimar cualquier actitud y rechazar cualquier pensamiento que no le sitúe a la altura del propio concepto de sí mismo le hará recibir entre sus contemporáneos el sobrenombre de *al-amin*, 'el fiel'; aquel que posteriormente abominará, según sus biógrafos, de las aviesas intenciones de los perjudicados empresarios idólatras mequies: no cejará en el desempeño de su misión profética aunque le ofreciesen "el sol en una mano y la luna en la otra".

El profeta recibe el imperativo de Dios a través del ángel Gabriel: "¡Lee!" Sus palabras no son inventadas sino reveladas en sus retiros al monte Hira, y ya se sabe que los hombres que ven el mundo desde un monte son peligrosos por la inmejorable perspectiva con la que cuentan. La Palabra que viene a difundir no surge por ge-

neración espontánea sino en el caldo de cultivo del Judaísmo, el Cristianismo, y el vago monoteísmo de los *hanif*, entre eremitas y visionarios que, alejados de las contaminaciones politeístas, proclaman la existencia de un único Dios, el de Abraham; Ibrahim en árabe.

El profeta recibirá el contenido de la revelación anárquica e inesperadamente, codificándose una norma de conducta que posteriormente deberá ser ordenada. Como componente revolucionario, incluirá en una segunda fase elementos de ordenación sociopolítica de lo que dará en llamarse *la teocracia de Medina*: la instauración de una Umma o comunidad de creyentes impregnando las cosas de este mundo con las verdades del otro. Y esa es la base del contrato social del Islam; un solo Dios para una sola comunidad. De la unicidad divina a la unicidad de la universalidad humana, porque el Islam no se restringirá, no se convertirá en un compartimento estanco monoteísta árabe, sino que nace con la ya citada vocación de universalidad.

### 4

El concepto esencial del hecho coránico es, por tanto, el descendimiento: *tanzil*. El profeta, en situación catártica de interiorización confundida —tendenciosamente— con epilepsia por algunos analistas, siente que algo baja del cielo. No es una caída, sino la bajada por voluntad de Dios de una tabla semántica de salvación humana: la última parada del tren monoteísta previa al Día, final de la cuerda del tiempo y momento en que todo se sabrá.

Se insiste sistemáticamente en que el profeta no sabía leer, debiéndose tal insistencia acaso a pretender no sólo destacar el milagro de la revelación, sino distinguir claramente que Mahoma no había leído ni la Torá ni los Evangelios. Este dato autentificaba no sólo el contenido de ambos libros revelados y válidos —por cuanto de ellos se cita en el Corán—, sino la continuidad del propio Mahoma

en la secuencia de la profetología. Esa insistencia en que el profeta no sabía leer se basa en dos hechos diferentes: en primer lugar que a la orden de Dios por medio de Gabriel, “¡Lee!”, el profeta habría respondido humildemente: “No soy lector”. Existe una interpretación de este diálogo según la cual Corán, en árabe *qur’án*, significa llanamente ‘lectura’ y proviene de la misma raíz siriaca que la palabra *qerían* o *qeriana*, también ‘lectura’ pero con una acepción bien clara: la lectura litúrgica de la misa cristiana, el momento en que el sacerdote lee la palabra de Dios. Según esta interpretación, quizá el profeta se sintió llamado por esa voz desconocida a hacer la lectura litúrgica y su respuesta venía a significar “yo no soy de los que hacen esa lectura”; es decir, “yo no estoy en misa; yo no soy cristiano” o algo similar. Se hace también especial hincapié en la oculta razón de Dios para elegir enviados entre los más débiles: “y dirán, ‘¿por qué no se habrá revelado este Corán a un notable de una de las dos ciudades?’” [Cor. 43, 31].

El segundo hecho a que podría hacer referencia la insistencia en el analfabetismo de Mahoma es el modo en que a veces el profeta es descrito en el propio Corán como *al-nabi al-ummi*, expresión que algunos insisten en traducir como ‘el profeta iletrado’ como prueba de que el mensaje no pudo llegarle merced a su formación. “Tú has estudiado”, le espataban tendenciosamente sus coetáneos [Cor. 6, 105]. Lo cierto es que puede significar simplemente “el profeta gentil” [Cor. 7, 157 y 158], en el sentido de profeta del pueblo, uno más, por primera vez no necesariamente judío.

Es el profeta árabe; haciéndose hincapié, según esta interpretación, en lo novedoso de contar con una palabra de Dios revelada en árabe a un profeta árabe, dado que el contenido de la revelación, anárquicamente desvelada por el ángel Gabriel, es el reflejo en árabe de la *Tabla Guardada*. Y esa *Tabla* es el original de la palabra descendida a judíos, cristianos y ahora a los árabes que acierten a someterse a ella, pues los hombres han sido creados para servir a

Dios [Cor. 51, 56]. Todos los seres humanos, abriéndose así la cerrada circunscripción de *pueblo elegido*.

La literatura rabínica no es ajena a esta existencia de unas tablas en las que se apuntan las acciones de los hombres, si bien en el Islam se insiste también en que esa palabra es parte de Dios. Este matiz vuelve a recordar a un monoteísmo globalizador latente, esta vez en los Evangelios y el pasaje en que Juan escribe “en el principio era la palabra, y la palabra era Dios”. Ese *logos primigenio* —“nuestra orden” [Cor. 42, 52]— aparecerá, según seguiremos viendo, inconsistentemente en la redacción coránica.

En cualquier caso, el hecho de que el profeta se presente como *no lector*, nos remite inevitablemente en primer lugar al deseo de transmitir que cuanto viene recibiendo del ángel Gabriel de parte de Dios es verdadero y no leído en ningún ejemplar de los conocidos libros sagrados anteriores, y en segundo lugar al hecho de que Mahoma no se esperaba la revelación. Su respuesta es la del sorprendido: “No esperabas que se te enviase el Libro, y si ocurrió fue por la misericordia de tu Señor” [Cor. 28, 86].

Ese libro original, pero no nuevo, plantea la norma de conducta que favorezca las ganancias espirituales del hombre reflejadas por escrito en la *Tabla Guardada*, el cómputo de las acciones. Es un libro de contabilidad, de registro a la espera del día del ajuste de cuentas, conceptos todos ellos entendibles a la perfección en un medio eminentemente comercial como la Arabia beduina y caravanera.

Y el ajuste de cuentas no se va a demorar, dato permanentemente recordado en el Corán y que lo convierte, según Blachère, en un auténtico *Apocalipsis*.

## 5

El problema de unas notas biográficas sobre Mahoma es que, o se basan en textos laudatorios, o en versiones arrojadizas que tienden a

desprestigiarle. Théry, Weil y Sprenger, a finales del XIX, sostenían que Mahoma era el inculto hombre de paja de un rabino dispuesto a extender el judaísmo. Así, el imperativo *qul*—‘di’— inicial de muchas azoras [Cor. 6, 11 y ss.] respondería al adoctrinamiento de Mahoma, a las ordenanzas de cuanto debe transmitir para llevar a cabo esa masiva conversión; “diles tal y tal cosa”. Pero, aunque no haya fuentes del todo fiables, es interesante conocer la vida del profeta árabe, siquiera entre la reserva de lo laudatorio o la ofensa, y en todo caso conscientes de la dificultad de hallar la verdad a estas alturas.

Mahoma vino al mundo el año en que Abraha, gobernador abisino del Yemen, realizó una expedición contra Meca en la que incluyó un elefante. Por eso se le conoce como “el año del elefante”, hacia el 572 pero siempre aproximadamente, dado que el Corán no contiene fechas: “¿No has visto lo que hizo tu Señor con los dueños del elefante?” [Cor. 105, 1]. El prodigo se refiere a la señal divina percibible en el modo inaudito en que la famosa expedición bética de Abraha se desfondó inexplicablemente. Y si el fracaso de los enemigos de Meca se contempla como señal del nacimiento de Mahoma, se citan los evangelios para demostrar que ya fue anunciado por Jesús: “Recuerda cuando Jesús, hijo de María, dijo: ‘¡Hijos de Israël!, yo soy el enviado que Dios os manda para confirmar la Torá y anunciar al que vendrá después de mí. Su nombre será Ahmad’” [Cor. 61, 6]. *Muhammad*, el nombre en árabe de Mahoma, es de la misma raíz que *Ahmad*, y en la familiaridad semántica de las raíces se centra el anuncio.

Puede que en los ecos del desierto, actitudes evangélicas más propias de Juan Bautista llegasen referidas al propio nazareno. Por poco que reflexionemos sobre ello, advertiremos que el modo desordenado y no sistemático ni literal de acercarse a los evangelios en la narración coránica viene a refrendar su sinceridad, dado que toda referencia exacta limitaría la verdad inicial de que el profeta no había leído los textos sagrados anteriores.

Sea como fuere, Mahoma vino al mundo perteneciente al clan de los hachemíes de la tribu de Coraich, familia de gran prestigio en Meca y hecho éste que, en cierta medida, le favorecería durante algún tiempo al protegerle de sus enemigos habida cuenta de los férreos lazos defensivos del régimen tribal. Huérfano temprano primero de padre —fue hijo póstumo— y después de su madre, Amina, fue criado por la matrona Halima. Este dato aportará a la vida del profeta un componente inaudito en cualquier otro modo de cultura, la importancia de sus *hermanos colactáneos* en la protección y apoyo de Mahoma en determinados acontecimientos. En cualquier caso, la protección de la tribu a que tiene derecho un hijo huérfano del clan la ofreció en primer lugar su abuelo Abd al-Muttalib y luego su tío Abu Talib. Puede que con su tío y tutor, el comerciante Abu Talib, viajara a Siria entrando en contacto con el monje llamado Bahira, que descubrió en él signos proféticos y lo ayudaría a conocer ligeramente el monoteísmo. Aunque, en realidad, este encuentro con Bahira incluido en la tradición coránica no haría falta para explicar su conocimiento del monoteísmo en la Arabia de entonces. Sobre Bahira se especularía grandemente en el tumulto de las polémicas entre cristianos y musulmanes cuando la expansión del Islam proponga el reto teológico que enfrente a las escolásticas de ambas religiones. En medios cristianos se compuso un texto a todas luces apócrifo y titulado *El Apocalipsis de Bahira*, según el cual este monje habría compuesto lo que conocemos como Corán, y Mahoma se encargó de transmitirlo. Lógicamente, la leyenda no pasa de ser sintomática del desprecio al contrario que alimenta el enfrentamiento entre religiones.

A parte de las señales advertidas por Bahira, cuenta una leyenda, emparentada con lo que Mircea Eliade denominó la clásica “iniciación chamánica”, que un día Dios abrió el pecho de Mahoma, le arrancó el corazón, le extirpó una mancha negra y lo reimplantó en su sitio. Aludiría a esta leyenda el pasaje “¿No te hemos abierto el

pecho?" [Cor. 94, 1] y la admitida infalibilidad del profeta, en árabe *isma*. En cualquier caso, al margen de que en árabe *abrir el pecho* significa 'insuflar ánimo', el profeta habría recibido aquí el tratamiento a que serán sometidos todos los cuerpos tras el Juicio, cuando se les arranque el alma. Pero imaginamos que se trata de manifestaciones míticas espontáneas para resaltar la figura del Mahoma-hombre. De paso, debemos apuntar también que se trata en este caso concreto de una leyenda no compartida por todo el Islam.

## 6

En la feria de Okaz, Mahoma asiste a las *mufajarat*, las aludidas justas poéticas en las que las tribus no se enfrentan por las armas, sino por la voz de sus poetas. Mahoma descubrirá entonces lo que anunciamos: que, en el desierto, la palabra es oro —o acaso sería mejor decir agua—.

A los veinticinco años, tarde según las costumbres al uso, se casó con la viuda Jadicha, rica comerciante para la que Mahoma trabajó algún tiempo. "¿No te encontró pobre y te enriqueció?" [Cor. 93, 6-8]. Su primera mujer le doblaba la edad y tuvo con ella a su hija Fátima. Jadicha pasa por ser la primera que creyó fervientemente en el mensaje descendido a Mahoma. Cuando el profeta escuche las revelaciones por primera vez, será un sobrino de ésta, de nombre Waraqa, *hanif* y gran conocedor de la Torá y los Evangelios, el responsable de hacerle ver que, a tenor de cuanto decía la voz, quien hablaba era el dios de Abraham y Moisés.

Quizá influido por la personalidad de Waraqa, Mahoma había tomado la costumbre de retirarse al monte Hira de cuando en cuando. Algo dentro de él le llamaba a buscar la soledad, como el Moisés alertado por la zarza ardiente que no se consumía en el coránico "valle sagrado de Tuwa" [Cor. 20, 12]. Repentinamente, cuando contaría unos cuarenta años, recibió su primera revelación estando en el

monte: "¡Lee!, en nombre de tu Señor, el que ha creado todo. Dio vida al hombre partiendo de un coágulo. ¡Lee!, tu Señor es el más generoso, el que enseñó por medio del cálamo; enseñó al hombre lo que no sabía" [Cor. 96, 1-5]. Tiempo después, el inexplicable contacto inicial se complementó con otro percibido cuando el profeta se hallaba envuelto en una manta, acaso en estado febril: "¡Tú, el arropado! ¡Levántate y advierte!" [Cor. 73, 1-2], situación que por su especial puesta en escena llevó al bizantino Teófano a afirmar en el año 817 que Mahoma sería epiléptico.

El Corán advierte claramente que las palabras que transmite no salen de la voluntad del profeta, sino que Dios ha decidido inspirárselas: "¡Por la aurora cuando se extiende! Se trata de la palabra de un noble enviado, que tiene poder junto al Señor del Trono; obedece y con firmeza. Vuestro compañero no es ningún poseído; lo ha visto en el límpido horizonte, y no va a guardarse para sí lo hasta ahora desconocido" [Cor. 81, 18-24].

Mahoma percibía palabras, no visiones, y el descendimiento de la palabra de Dios se llevaría a cabo durante unos veinte años. Sólo se escapa a este carácter no visionario su percepción conocida como "el viaje nocturno" [Cor. 17] —calificado de *sueño* en el propio Corán [Cor. 17, 60]—, en la que el profeta viajó en una noche a lomos de la yegua alada Buraq hasta la ciudad santa, Jerusalén, pasando por los siete cielos y los siete infiernos. Este viaje, y su reiterada compilación literaria posterior en la tradición de exaltación biográfica, sin duda inspiró el viaje de Dante en la *Divina Comedia*, influencia aclarada y desplegada por el islamólogo Asín Palacios amparándose en la difusión por Europa del llamado *Libro de la Escala*.

Su primera y única confidente de los primeros años fue su mujer Jadicha, que siempre lo comprendió en sus dolorosas revelaciones, dado que "ni una sola vez tuve una revelación sin sentir que me arrebataban el alma", habría dicho el profeta. Mahoma intentó convertir a los de su clan pero, en un principio, ni siquiera su tío

protector accedió a abandonar las prácticas politeístas de sus antepasados. Con todo, fue reuniendo un nutrido grupo de seguidores: su primo Ali, Abu Bakr, Omar, Uzmán, el esclavo manumitido Bilal, etcétera. Su clan recela porque la llamada de Dios hacía referencia a la perentoria necesidad de proclamar su unicidad y a abandonar el culto a los ídolos, hecho que implicaba el cese de las obligadas visitas de culto a Meca y que acababa con los pingües beneficios de los comerciantes mequies. Pero Mahoma es inflexible con los falsos dioses de Meca, y Dios se ríe de ellos y del panteísmo de aquel dios con tres hijas valiéndose de la preferencia por hijos varones en el medio beduino: “¿Habéis visto a Lat, Uzza y Manat la tercera? ¿Qué? ¿Para vosotros los varones y para Él las hembras? Pues vaya reparto injusto” [Cor. 53, 19-22].

A la muerte de su tío y de Jadicha, el profeta perdió la imprescindible defensa de su clan en un medio de honor y obligaciones de sangre, y se deshizo el muro de contención frente a la ira mercantil de los miembros de su propia tribu, los coraichíes. Gran parte de su propia familia, relacionada con el próspero comercio idólatra mequí que el profeta viene a destruir, le amenaza muerte tras desistir finalmente de intentar comprarle. Mahoma y los suyos sufren persecuciones reflejadas en la maldición coránica dirigida a su tío Abu Lahab y esposa. De esta época data el primer martirio del Islam, el de Yasir. Se refuerza así el recurso del desheredado a refugiarse en Dios, fortaleciéndose el interior ante la dureza del exterior: “si Dios está junto a vosotros, nadie podrá venceros” [Cor. 3, 160]. Y se empieza a dibujar un mundo en blanco y negro: se describe claramente a ese Dios como el de Abraham y Jesús que, si quisiera, podría hacer bajar del cielo “la mesa servida” [Cor. 5, 112], cúmulo de parabienes que da título a la quinta azora y que, seguramente, hace referencia al episodio evangélico de los panes y los peces. Al cabo, sobre los justos caerá la *sakina*, que en un origen significaba ‘presencia divina’, pero los comentaristas coránicos lo traducen co-

mo ‘paz del alma’. Y los injustos sabrán lo que es la *taqwa*, el ‘temor de Dios’.

Acogiéndose temporalmente a los deberes de hospitalidad bajo la aún medianamente estable protección de su pariente Hamza, el profeta y los suyos preparan la huida de un medio hostil y despiadado con el enemigo. Viajó primero a la ciudad de Taif —donde vivió “el día más amargo de su vida” al ser apedreado hasta por los niños—, y luego a Yatrib, la futura Medina, tras producirse un hecho crucial en la historia del Islam, conocido en ocasiones como “el juramento de las mujeres”: doce habitantes de la vecina Yatrib, que acudían en peregrinación a Meca, se maravillan de la palabra y el mensaje de Mahoma. Amparándose en la fama de hombre honesto del profeta, no sólo le ofrecen hospitalidad sino el nombramiento de árbitro en las disputas tribunales de su ciudad, jurando defendérle “como defienden a sus mujeres”, depositarias del honor. Con los peregrinos de Yatrib, Mahoma sella los llamados *pactos de Aqaba*, seguramente aludidos en Cor. 5, 7. Se está iniciando el orden islámico.

En esa huida de un mes de duración —cuatrocientos kilómetros separan a Meca de Yatrib/Medina—, perseguidos por los coraichíes de su ciudad natal, Mahoma recaló en el oasis de Quba y se refugia en una cueva con su fiel seguidor Abu Bakr. Una araña tejió su tela milagrosamente veloz en la entrada de la cueva, hecho que movió a sus captores a desestimar que alguien hubiera podido resguardarse en ella [Cor. 9, 40]. Es el milagro de la cueva y la araña.

## 7

En el año 622 se lleva a cabo la huida —hégira— de Meca a Medina y lo que, sin duda, representa un hito revolucionario en el “contrato social” al uso por aquellas latitudes. Mahoma ha trastocado los lazos de cohesión social en la vida comunitaria, sustituyendo la

adscripción sanguínea a un clan por la nueva forma de cohesión conferida por compartir una misma fe. El huérfano perseguido tiene una nueva y creciente familia.

Es interesante detenernos por un momento en este punto, dado que no se suele percibir en toda su amplitud el carácter revolucionario de lo que dará en llamarse la *teocracia de Medina*, aparte de las recurrentes diatribas sobre lo político y religioso en el Islam. El profeta hace uso de las tácitas pero férreas leyes tribuales para acabar destruyendo desde dentro el entramado social preexistente en lo que podemos denominar una sedentarización religiosa llevada a cabo en Medina y sobre la que se construirá el llamado hecho islámico, inmediatamente posterior al hecho coránico.

El juramento de las mujeres, al margen de la perplejidad que produce su nombre, así como los pactos de Aqaba y los de Hudaybiyya “al pie del árbol” [Cor. 48, 18] —un árbol que el futuro califa Omar ordenará talar por el respeto casi idólatra que se le profesaba al haber sido el escenario de una alianza esencial para la Umma—; todos esos compromisos esconden un mecanismo al uso en las sociedades beduinas: la alianza y el nombramiento de un *primus inter pares* al frente de ocasionales proyectos conjuntos, por lo general bélicos. Mahoma es, por su prestigio personal, depositario de un pacto. La personalización de este primer modo de vida islámico en Medina acarrearía serias dificultades a la comunidad tras la muerte del profeta, dado que muchos clanes entendían que el nuevo orden les obligaba exclusivamente en virtud de la alianza sellada con Mahoma, disuelta tras su desaparición.

Esa sedentarización religiosa patentada en la futura Medina se basará lógicamente, a tenor del insistente mensaje del profeta, en el carácter único de Dios. Pero, más acá de lo teológico, presupone que cada tribu aliada con Mahoma se desprende de esa suerte de catafalco idólatra que solía depositar en Meca en tanto transitaba la caravana al norte —Siria— o al sur —Yemen—. Si, por un lado,

Mahoma está destruyendo el entramado económico mequí al diluirse los pingües beneficios derivados de la parada y fonda del ídolo y sus masificados peregrinos, por otro, tras el asentamiento de la comunidad en Yatrib, se deja traslucir el carácter eminentemente urbano de la reflexión social del profeta, entendida ésta en todo momento, por supuesto, como derivación de verdades religiosas como la voluntad incontestable de Dios. El Islam es, sociológicamente, la sedentarización en Medina del ser humano caravanero. Religiosamente será el abandono del maximalismo politeísta por el descubrimiento de la trascendencia del monoteísmo.

Si los cantos recordados de los *días de los árabes*; si toda la tradición de poesías o sentencias orales hacían gala de la insustituible libertad del beduino en el desierto, su resquemor por federaciones y la angustia vital en el alejamiento del horizonte infinito, el Islam pliega las alas del halcón árabe para hacerle mirar hacia arriba, Dios, y hacia abajo, el suelo demasiado cercano en las inclinaciones orantes para transmitir físicamente el sometimiento del creyente: “hemos escuchado y obedecemos” [Cor. 2, 285]. Es la actitud del creyente, expresión que ridiculizan los “asociadores” [Cor. 4, 46]. El históricamente aún inicuo establecimiento de una comunidad esconde el cambio trascendental de la sedentarización, por supuesto progresiva, no instantánea. El Islam, contra todo tópico arenero, se muestra a la postre como un modo de vida urbano *revolucionariamente* instaurado en un medio que hacía gala de las virtudes del beduino: el sometimiento a Dios, que etimológicamente implica la palabra *Islam*, sólo adquiere su trascendencia social desde este punto de vista.

## 8

Yatrib cambió su nombre por el de *Madinat al-nabi*, ‘la ciudad del profeta’, pasando a ser conocida como Medina, capital primera de

la teocracia instaurada bajo el arbitraje de Mahoma. Movido por el compromiso de universalidad del mensaje recibido, el profeta busca con tesón acercarse a los numerosos judíos que también poblaban Medina, disponiendo que la alquibla de la mezquita construida —el punto de orientación en la oración— se dirigiese a Jerusalén, e instituyó el *sabbat* judío. Andando el tiempo, y al no lograr el apoyo judío medinés, empezó a congraciarse con los enemigos corachíes, dirigiendo la alquibla a Meca, y cambió el día del Señor por el viernes; llamado el día de la reunión —*yawm al-yumua*— contra la percepción antropomórfica judía de un Dios que, después de crear el mundo, se cansa [Cor. 46, 33].

Según la tradición, Adán respetaba el viernes como día del Señor, pero los israelitas decidieron cambiarlo por el sábado. Así, restituir la sagrada del viernes es retomar el día verdadero merced a la religión que encaja con “la naturaleza primigenia que Dios ha puesto en los hombres” [Cor. 30, 30]. El Islam quiso contar con los judíos, y ahora se presenta como alternativa. Tampoco debemos soslayar la importancia logística del cambio de dirección en la oración: al mirar hacia Meca se está señalando un cambio de capital. Se está asediando a la ciudad impía, la Babilonia que dejará de serlo.

En cualquier caso, el creyente no debe importunarse por los cambios, especialmente el de la alquibla, dado que ser musulmán está por encima de esos rituales, como queda claro en un magnífico resumen programático de indudable sinceridad religiosa: “La piedad no estriba en que volváis vuestro rostro hacia Oriente u Occidente, sino en creer en Dios y en el último día, en los ángeles, en la Escritura y en los profetas, en dar la hacienda, por mucho apego que se le tenga, a los parientes, huérfanos, necesitados, al viajero, a mendigos y esclavos, en rezar y dar limosna, en cumplir con los compromisos contraídos, en ser pacientes ante el infortunio, en la aflicción y en tiempo de peligro” [Cor. 2, 177]. También debió contar el profeta con la contingencia de un grupo escindido que resolvió construir

una mezquita alternativa, “la mezquita del daño” [Cor. 9, 107], posteriormente demolida. Si el 622 es una marca de antes y después, también señala el reparto antes aludido de blanco y negro: el Islam, revolución social, se va a asentar por encima de todo y todos.

Ahora Meca está asediada religiosa y económicamente, dado que con un somero repaso al mapa contemplamos que Medina está al norte, estrangulando la ruta caravanera que abre la península arábiga a Siria y desde allí a, incluso, la ruta de la seda. Pero dirigir la alquibla hacia Meca, también referida en el Corán como *Bakka* [Cor. 3, 96], le confiere una inaudita oportunidad de oro no sólo para recuperar lo perdido, sino para llegar mucho más allá hasta convertirse en “la madre de los continentes” [Cor. 6, 92]. El concepto de metrópoli mequí es consustancial al mensaje revelado, pues no en balde Dios, tal y como fonéticamente es conocido en el Corán, era la deidad fundamental en el panteón mequí preislámico. El mensaje revelado será *urbi et orbe*, de Meca al universo según el concepto latino de *urbe*. La *madre de los continentes* ejercerá una doble fuerza: una centrífuga en tanto que cuna de la emisión, y una centrípeta como alquibla, referente imantado para la fuerza de cohesión de la comunidad, la oración, así como fin de trayecto del peregrino.

Pero, por el momento aún en Medina, el naciente estado islámico aplica la ferrea ley del desierto según la cual “quien no está conmigo está contra mí” y es la época en la que se desarrollan las campañas bélicas que culminarán en vida del profeta con la toma de Meca en el 630: la batalla de Badr (624), la pírrica contienda de Uhud (625), o la llamada *campaña del foso* (627), en la que los coalicionistas —judíos, mequies y otros— pusieron sitio a la Medina del profeta. Este concepto de *coalición* es sinónimo en el Corán de *contubernio*; los pueblos asociados para combatir a la Umma son semejantes a los “desmentidores que no hicieron caso de las advertencias del Señor por medio de Noé” [Cor. 40, 5].

Es un tiempo de conversiones masivas, sinceras algunas e hipócritas otras, un tiempo de dos clases de creyentes aliados, los “emigrantes” mequies y los “acogedores” mediníes [Cor. 8, 72]; un tiempo de venganza creciente contra las comunidades judías de Medina, impertérritas ante las iniciales llamadas de conversión. La Umma se endurece en respuesta al rechazo inicial, e incluso la burla, de las comunidades judías mediníes. En Cor. 2, 104 se recomienda a los creyentes, ávidos de cuanto el profeta transmitía, que no dijeran *raina* para ‘míranos’ como petición a Dios, ya que los judíos se burlaban de ellos porque en hebreo suena como la palabra *mal*. El profeta pide que empleen el giro *unzurna*, ‘obsérvanos’. También se describe en el Corán cómo los creyentes se saludaban con *salam* —‘paz’—, y los judíos los parodiaban diciendo *sam* —‘muerte’— [Cor. 58, 8]. De algún modo, los acólitos iban predicando con el ejemplo, según la norma esencial coránica de rezar y dar limosna, y el resto —judíos incluidos— no hacían un caso excesivo.

## 9

El citado W. M. Watt llama al profeta “el huérfano dotado” por la leyenda de su visita de niño al monje Bahira en la cual se advertiría por primera vez que aquel niño contaba con señales físicas propiciatorias para la misión divina que se vería impelido a realizar. Aquel niño fundaría una religión que acabó arrebatando a los cristianos el control de los lugares en que nació el propio Cristianismo. A tenor de su trascendencia histórica, el célebre islamólogo se pregunta que si Mahoma resultase que no era, al cabo, ni enviado de Dios ni un viejo libertino —las opuestas versiones al uso, la islámica y la europea medieval—, entonces ¿qué era? El juicio de Watt sobre la llamada profética se resume en lo dicho anteriormente: que “no es absurdo hablar de estas ideas como originarias de Mahoma, y al mismo tiempo sostener que era sincero al considerarlas proceden-

tes del exterior”. ¿Cómo distinguir las palabras del profeta en tanto que ser humano de las que por mediación suya eran descendidas por Dios, cuando ni siquiera el clásico poeta árabe podía llegar a distinguir sus propios versos de los ajenos que contenía en la memoria? Dicho al modo agustiniano: si Dios está en él, ¿de quién emana la trascendencia de sus palabras? O al modo del evangelista: si el verbo es Dios, ¿quién puede dudar de la autoría del mensaje?

Mahoma expresa a la perfección el temor semítico hacia lo divino según el cual Dios habla a sus enviados a través de un velo, y al final el hombre deberá enfrentarse a su voluntad en un juicio final sumario. El testimonio de un cristiano —Waraqa— acerca de que los accesos de Mahoma eran similares a los de, por ejemplo, Moisés, contribuiría a afianzar su autocredibilidad presentándose ante el mundo no sólo como un profeta más en aquella línea que partía del propio Adán, sino como *el sello de los profetas*: encarnación de la reorientación divina que sella la profecía y anuncia el final del tiempo conocido.

La idea que con el Corán se plantea es que la escritura divina no es estática sino dinámica: no ha sido revelada del todo, sino que Dios ha ido “seleccionando el material” a lo largo de la Historia. “Creemos en Dios, en lo que se nos hace descender, así como en lo que ya se nos hizo descender anteriormente por medio de Abraham, Ismael, Isaac, Jacob y sus doce tribus, Moisés y Jesús; lo que fue dado a los profetas por su Señor. No diferenciamos entre ellos y nos sometemos a Dios” [Cor. 2, 136]. Pero Mahoma es el último; “es el enviado de Dios y sello de los profetas” [Cor. 33, 40].

El Corán incorpora el papel de Abraham —el gran *hanif*, monotheísta— como padre de los árabes a través de su hijo Ismael. Elabora una relación de profetas desde Adán hasta Mahoma situándose la patente falta de agua del desierto en el origen mismo del Islam, al entroncarse los árabes racialmente con el pueblo elegido del Antiguo Testamento: de los dos hijos de Abraham, Isaac e

Ismael, el primero permanece junto a su padre por ser hijo tardío de Sara, la esposa legítima, pero Ismael, hijo de la esclava Agar requerida por la propia Sara ante su larga infertilidad, es expulsado junto con su madre. Cuenta la tradición que Agar vagó con su hijo Ismael por el desierto y en la búsqueda desesperada de agua dio vueltas y carreras —antecedente de ciertos ritos existentes en el Islam— hasta que Dios se apiadó del niño en su llanto y abrió para él y su madre el pozo de Zamzam, en las proximidades de Meca.

En la interpretación cristiana del Antiguo Testamento se cernea el futuro de Ismael, pero incluso textos judíos apócrifos y tardíos continúan la historia de Abraham con su, con todo, primer hijo Ismael, drásticamente puesto fuera de escena en la narración bíblica. Se cuenta que Abraham, inquieto por la vida que su hijo expulsado iría llevando, abandonaba en ocasiones su campamento para acercarse de incógnito a las tierras de Ismael. Una vez, ya anciano, llegó a un pozo y encontró a una mujer dando de beber al ganado. Al preguntarle su nombre, Abraham supo que era Aicha, mujer de Ismael, pero cuando pidió a su nuera que le diese de beber, ésta, sin saber de quién se trataba, rehusó. Abraham se despidió de ella diciéndole: "dile a Ismael que Abraham estuvo aquí, y que no le gustó la puerta de su casa". Lógicamente Ismael, buen hijo pese a todo —como buen semita—, repudió a su mujer en cuanto tuvo noticia de lo ocurrido. Pero andando el tiempo la historia se repitió, encontrándose Abraham en aquella ocasión con Fátima, la entonces nueva mujer de Ismael. Como Fátima accedió de buen grado a dar de beber al anciano, éste le confió el último recado del padre al hijo: "dile a Ismael que Abraham estuvo aquí, y que le gusta la puerta de su casa". Abraham no volvió a preocuparse por la suerte de su hijo, pues sabía que con una buena mujer se convertiría en padre de pueblos. En la Historia, los árabes, entroncados de nuevo con la tradición abrahámica gracias a la revelación coránica.

Historias como ésta en la tradición judía e innumerables tradiciones presentes en el imaginario árabe nos ofrecen en primer lugar el carácter definitivamente árabe de Ismael y su gente, patente desde el nombre de sus mujeres; y en segundo lugar ese evidente y lógico entroncamiento común de los pueblos en discordia que habitaban las arenas del desierto y compartían o se disputaban sus escasas bendiciones fértiles. El Corán no sólo no es ajeno a todo esto, sino que lo eleva hasta alzar a los árabes equiparándolos con el resto de los pueblos elegidos.

## 10

En realidad, el Corán no contempla la misma categoría de profeta ofrecida en la Biblia, al ignorar por ejemplo a los llamados *profetas menores* y ni siquiera mostrar una relación exhaustiva de los conocidos como *mayores*. Frente a esto, son elevados a tal categoría personajes conocidos por las narraciones bíblicas —Adán, Abraham, Lot, José, Salomón, Juan Bautista, Jesús hijo de María— a los que incorpora profetas árabes —semíticos— anteriores a Mahoma sólo conocidos por las sentencias y tradiciones orales, tales como Salih, Hud, y otros sobre los que volveremos. Por esa razón no resulta descabellado acercar la protología coránica a la interpretación que brindábamos del escocés Carlyle del *héroe* como música de la humanidad y canto a la completa sinceridad consigo mismo del individuo tocado por Dios. De la relación con sus semejantes, con sus coetáneos, tratará muy especialmente el Corán bajo la afirmación categórica de "a cada comunidad, un profeta".

Las historias de estos grandes mensajeros de Dios se entrelazan en el decorado narrativo coránico con los que podemos calificar "grandes temas de la predicación de Mahoma", gravitando en su repetitiva referencia en torno al que Tor Andrae sintetizó como "su móvil religioso": el convencimiento de la existencia de un Juicio y de

la eterna sanción del hombre. Éste forja su destino en la medida de su proclamación de la unicidad de Dios y el modo de vida que se ve impelido a llevar. El Islam es, así, una revolución social con un móvil religioso.

El profeta anuncia el Día del Juicio de un modo terminal, inminente y de proporciones apocalípticas precedido de señales claras: "cuando suceda el Acontecimiento nadie podrá dudarlo; abatirá y exaltará. Cuando la tierra sufra una violenta sacudida y las montañas sean totalmente desmenuzadas, convirtiéndose en fino polvo disperso..." [Cor. 56, 1-6]. Ni siquiera el profeta sabe cuando llegará, ya que Dios viene sin avisar, y no es de su agrado el *carpe diem*, atacando explícitamente al terrenalismo asociado a los bienespreciados del árabe: "Las mujeres, hijos varones, oro y plata a mansalva, caballos de raza, rebaños y campos de cultivo" [Cor. 3, 14]. Pero el creyente no debe prestar oído al *bon vivant*: "Hay gente entre vosotros cuya manera de hablar sobre esta vida os agrada, e incluso toman a Dios por testigo de cuanto encierra sus corazones. Pero no son más que fogosos polemistas" [Cor. 2, 204].

Otro tema recurrente de su predicación es, sin duda, la verdad intrínseca del monoteísmo. Dios es uno porque es todo: *La fe pura*. "Di: Dios es uno, Dios el eterno, ni engendrado ni creado, y que no tiene igual" [Cor. 112]. *Hanif* es quien de un modo casi revelado ha creído desde siempre en tal unicidad, y *El Hanif*, el monoteísta por excelencia, es sin duda Abraham-Ibrahim, el padre de todos los pueblos. *Hanif* es todo aquel que abandona las costumbres paganas de su pueblo, busca un diálogo más directo con lo trascendente, y llega a esa solución minimalista en su búsqueda interior de la idea de Dios. En ocasiones proto-místicos y eremitas, no se consideraban los hanifes, ni eran considerados, judíos o cristianos, y así su monoteísmo latente, sin adscripción, será caldo de cultivo para la revelación coránica.

El profeta hace especial hincapié en que el mensaje judeocrístico comenzó siendo válido, pero esos pueblos se desviaron en

algún momento del camino recto. Puede que, por alguna razón mundana, perdieran parte de la palabra de Dios. En cualquier caso, el claro mensaje para los demás pueblos elegidos no era enteramente válido para el árabe, dado que no estaba redactado en árabe y hacía veladas alusiones a pueblos elegidos excluyentes o complicadas tramas trinitarias que en el amplio horizonte del desierto adquiría tintes de exageraciones heréticas. "A cada comunidad, un libro", y Mahoma, como el traductor de la voluntad de Dios al árabe, sirviendo para que descienda un "claro Corán árabe". Puede que la revelación sea una y única por su contenido y esencia, pero cada pueblo la recibió en su lengua particular, y ahora los árabes la sienten suya y con urgencia, pues el Día se acerca.

Como continuación de esta primera cata temática del Corán, valga una breve referencia a los que, aparte de estas prioridades anteriores —unicidad, último día y necesidad de un profeta árabe— vienen a ser los *leit-motiv* proféticos de Mahoma; los temas fundamentales de la revelación recibida, al margen de cuanto en esencia contiene el Libro:

La "bondad y el poder de Dios", ambos tan inmensos que sólo pueden equilibrarse de un modo: por su igualmente inmensa justicia. Dios es bueno y poderoso porque, aun siendo un todo perfectamente completo, decide crear. La creación del hombre, una de las más insignes pruebas de su poder, genera una especie de juego de caducidad que configura otro de los grandes temas de la revelación: "el retorno a Dios" [Cor. 2, 28]. "Somos de Dios y a Él volvemos" [Cor. 2, 156], recitan los musulmanes en concordancia con el "polvo somos y en polvo nos convertiremos" cristiano. El hombre ha sido creado para volver; la vida se asemeja al ciclo vital de los salmones, en eterna contracorriente para cerrar una misión humana localizada en unas coordenadas espacio-temporales bien definidas: por medio del Juicio. Es el día en que "la tierra será allanada y vo-

mitará su contenido” [Cor. 84, 3-4], en clara referencia a la resurrección de la carne.

La vuelta a Dios no es placentera, y el hombre debe aprender a temer ese día en que cada uno recibirá su merecido [Cor. 2, 281], sabiendo que reserva para el justo “un bello lugar de retorno” [Cor. 3, 14].

“Dios ha comprado a los creyentes sus personas y su hacienda, ofreciéndoles a cambio el Jardín” [Cor. 9, 111], expresa el Corán en ese recurrente lenguaje comercial tan bien comprendido por el medio en que descendió. La única respuesta del ser humano es, por tanto, cumplir el contrato sin defraudar al creador y actuar en todo momento con gratitud, adoración y generosidad, virtudes del *muslim*, el ‘musulmán’: el sometido a la voluntad inapelable de Dios. La actitud opuesta es la del infiel, el *kafir*. Pero el Islam cuenta con una dimensión pública inevitable: la adoración a Dios implica la afirmación expresa de la fe, en clara concordancia con cuanto el profeta instauró en esa sedentarización antes referida y plasmada en la Umma, la comunidad. El Islam será *din* y *muamalat*; religión interior y expresión pública coherente. El ser humano es el humilde notario que da fe de una existencia superior y embargadora que atisba por el milagro semántico del *tanzil*: el descendimiento de la palabra de Dios.

## VI. La palabra descendida

# 1

"La Humanidad no constituía más que una sola comunidad. Pero entonces discrepan entre ellos y, si no llega a ser por una *palabra previa* de tu Señor, ya se habría dirimido la cuestión que les separaba" [Cor. 10, 19]. El final del pasaje significa que sin el Corán todos los hombres irían al infierno por su incomprendición, desconocimiento o malinterpretación de lo anteriormente revelado. Pero Dios decidió aplazar la cuestión enviando una "palabra previa" al Juicio para ilustración de quienes prefieran otro fin. Esa palabra descendida es inmediatamente anterior al final de los tiempos. Es el Corán; de algún modo encarnación de Dios al ser reflejo exacto de su voluntad.

No es este libro sagrado un texto sistemático en el sentido teológico del término, ni un libro de clara estructura narrativa. Consiste básicamente en actitudes y declaraciones que sirven de determinantes básicos en el pensamiento religioso de los musulmanes. Físicamente, el Corán se divide en grandes capítulos —azoras— y éstos a su vez en versículos —aleyas—. Las azoras están distribuidas

en orden aproximado de longitud decreciente, desde la más larga, la azora 2, *la vaca*, hasta la 114 y última, *los hombres*. Antes de *la vaca* aparece una primera azora de presentación: la *fatiha*, o la de la apertura, compuesta por siete alejas que albergan la *basmala*. Se trata del comienzo no sólo del Corán, sino de todo escrito islámico: "En nombre de Dios, clemente y misericordioso"; acogimiento que encabeza todas las azoras sin contarse como aleja excepto en este caso de la primera. Sólo la azora novena omite la *basmala*, por comprenderse que en realidad formaba parte originariamente de una sola con la octava.

Aquellos determinantes del pensamiento religioso del Islam, tal y como la revelación y las circunstancias lo han ido configurando, pueden clasificarse en cuatro grupos:

En primer lugar, el Corán incorpora actitudes y creencias primitivas que sobreviven tras la revelación de un modo nada traumático y ejemplificado desde un primer momento con la elevación de Meca como su capital espiritual, cuando la revelación parte de la anatematización de Meca, el tratamiento de esta ciudad como si de una nueva Sodoma o Gomorra se tratara; otra Babilonia.

En segundo lugar, el Islam no es sólo el Corán —y aquí entraríamos en una larga polémica en el seno mismo del Islam acerca del valor de la llamada *sunna*, la 'Tradición'—; su pensamiento religioso se nutre en gran medida también de las actitudes, dichos y silencios del profeta guardados a través de unos canales largamente establecidos pero que pueden resumirse como los recuerdos de la vida del profeta transmitidos cuidadosamente.

En tercer lugar, no es ajena al Islam la sistematización posterior de las creencias llevadas a cabo por los teólogos en aquel juego sempiterno de profeta y sacerdote presente en cualquier religión.

Por último, no es comprensible el acercamiento al Islam sin reservar un lugar destacado al papel que la *fe del carbonero* desempeña, en gran medida alimentada por la atomizada influencia de las

llamadas hermandades sufíes en un espacio tan amplio como el que llegaron a alcanzar las tierras del Islam.

## 2

Pero vayamos por partes. El Islam es una concepción religiosa de la vida que dio pie a un nuevo contrato social. Al margen de esa dimensión, que podría abarcar a lo político y lo cultural, el móvil del profeta Mahoma fue en un primer momento religioso, siguiendo la descripción de Andrae. Como tal, como concepción religiosa de la vida, el Islam sufre el enfrentamiento y la interacción de las dos fuerzas motrices del pensar humano: intuición y razón. No todo pensamiento espontáneo e intuitivo es razonable y, por contra, tampoco todo razonamiento alcanza de lleno al alma humana. Por lo tanto, y a falta de mejores descriptores, debemos seguir admitiendo que ambos instrumentos, intuición y razón, generan percepción y pensamiento cada uno a su modo sin ser capaces, desde aquí, de menospreciar a alguno de ellos o de separar claramente su ámbito de actuación. Pero sí deberíamos limpiar de malas hierbas el exuberante desarrollo de la razón en nuestra civilización. Y valga un ejemplo: si yo, ser humano poco dotado para las ciencias, admito la existencia del átomo, eso forma parte del mundo de mis creencias, dado que soy del todo incapaz de llegar a alguna conclusión por mis propios y razonables medios. Es curioso el rechazo generalizado al ámbito de la fe cuando, en esta época de auténticos bárbaros tecnológicos, somos todos fieles creyentes de mil verdades socialmente asumidas.

Entre los dos, intuición y razón, es la intuición la que con más profundidad alcanza al alma humana. Es la diferencia existente, por ejemplo, entre razonar un problema matemático y enamorarse. Pero, al igual que el enamoramiento necesita un objeto receptor y suele expresarse de un modo patentado, la intuición religiosa pa-

tentada, el modo en que una intuición religiosa se traslada, necesita de la simbología. Será el símbolo, y no la teología, el que estimule la imaginación del creyente, dado que ninguna religión puede sobrevivir a menos que sus símbolos permanezcan adecuados para sus funciones.

Toda religión se basa en la transmisión patentada y normalizada en forma de ritual o liturgia. Y pongamos un breve ejemplo de símbolo, primero alojando a una intuición personal, y luego en su fase de transmisión ritual; un ejemplo de intuición patentada: hay una pareja, ambos de quince años. Él le regala una flor y ella la guarda en su libro como símbolo de una intuición que podemos comprender sin dificultad ni necesidad de razonar, o incluso con la absoluta necesidad de no razonar. Pero sigamos: la pareja, por circunstancias, no vuelve a verse, o acaso sí, viviendo una historia de amor de las, otra vez, no razonables. Veinte años después, la ya mujer madura abre por azar un libro y una flor seca cae de él. Bien: eso que está en el suelo no es una simple flor marchita, sino el símbolo de una intuición, y nadie podrá razonar por qué de vez en cuando la mujer madura olisquea un libro viejo en momentos de buscada soledad.

Si, por razones que no vienen al caso, esa mujer regala a su hija la flor y la explicación, estamos ante la intuición patentada: a través de un símbolo se está emitiendo una serie de saberes-sensaciones que desde fuera pueden parecer burdos, pero que han entrañado una transmisión simbólica. Por más que la explicación se mantenga, el símbolo —la acción litúrgica, la creencia asumida—, puede ir perdiendo intensidad. El final de la historia es que una bisnieta de la mujer que recibió la flor no recuerda por qué la guardaba pero no se atreve a tirarla.

Y ahora recordemos otra vez lo que antes veíamos: ninguna religión puede sobrevivir a menos que sus símbolos permanezcan adecuados para sus funciones.

## 3

El hecho coránico es una revolución, ya queda dicho, y su importancia primigenia reside en la ruptura con lo anterior. El Islam se originó en medio de una sociedad animista, politeísta, supersticiosa, pero no surgió de ella o fuera de ella: surgió contra ella.

La antigua religión árabe se basaba en el esfuerzo por encontrar y usar la mayor cantidad de *baraka* —buena suerte, buen augurio, buen ojo— contra el siempre presente e inexplicable mal. ¿Qué implica desde este punto de vista el Islam? La conversión de superstición en religión; la transformación de la creencia en el *dahr* —la “acción fatal del Tiempo” [Cor. 45, 24]— en la confianza en el *qadar* —el destino de los hombres supervisado por Dios.

La palabra descendida sostiene que en el mundo hay un orden, no una atomización de caprichos de los hados. Ahora bien, ¿es una contradicción la presencia simultánea de superstición y crudeza de vida en el medio árabe? En absoluto, pues escepticismo y superstición suelen ser las dos caras de la misma moneda. Por decirlo de otro modo, el no creyente es el que más toca madera, ya que, al no admitir intuitivamente un orden superior de todas las cosas, debe conjurar cada capricho de los genios, buenos o malos.

En este sentido, y retomando la importancia de los símbolos y la intuición, debemos adelantar que el Islam surge en un medio supersticioso desgastado, como la bisnieta que no comprendía el símbolo de aquella flor. Los viejos símbolos árabes habían perdido su significado espiritual, aún manteniendo su mera costumbre. Mahoma abre una nueva vía, vivifica con palabras que se autodefinen como “la gracia de Dios que reverdece el desierto”: el Corán abre nuevos canales a la mirada imaginativa y emocional del árabe, caduca hasta entonces entre supersticiones y ritos disociados.

Para ese medio beduino, la revolución calará sólo progresivamente, iniciándose un cauto proceso de aceptación de los dogmas

del Corán sin abandonar repentinamente sus antiguas costumbres. La palabra descendida se va imponiendo sobre el sustrato animista con la existencia cada vez más clara de un poder controlador supremo en la personalidad y actividad de un Dios todopoderoso. El Islam lleva a cabo una ardua tarea de resemantización de los símbolos paganos caducados, adecuándolos al monoteísmo, dado que debemos distinguir muy claramente entre creencias animistas y símbolos animistas: la creencia se expresa mediante un símbolo referencial, pero si éste caduca u olvida su referente, se convierte en carcasa perfecta para su nueva utilización. La creencia puede desaparecer, pero el símbolo suele permanecer en un proceso inaudito, dado que en principio debería ser más importante el contenido que el continente, pero no es así en la historia de las religiones: el creyente necesita el símbolo, y aunque la intuición que lo creó se diluya, éste permanece como remanente a la espera de su semantización, de su nueva carga de contenido.

Contaban que un misionero cristiano en África se afanó en aprender la lengua de la tribu a la que se empeñaba en evangelizar. La misa transcurría más o menos sin novedad, pero el misionero sentía que la gente se reía y desconfiaba cada vez que, en su esfuerzo traductor, decía "cordero de Dios" en la lengua nativa. Con el tiempo, supo que la gente iba a misa porque confiaba en él, pero nadie podía hacer caso a una religión que hablaba de "cordero de Dios", precisamente el animal despreciado de la tribu frente al excelsa cerdo, animal productor de todos los beneficios de la comunidad que, además, encarnaba al antiguo dios de la tribu. Bien, el cura no volvió a hablar de corderos, y en misa pasó a referirse al "cerdo de Dios que quita los pecados del mundo", con lo que la gente comenzó a creer en cuanto decía y fue poco a poco abandonando su religión primigenia sin tener que desfondar su propia simbología. ¿Qué hizo ese misionero? Resemantizar un símbolo conocido que nadie estaba dispuesto a rechazar de en-

trada, dado que las religiones son, por naturaleza, elaboraciones de tradición.

El símbolo permanece, pero cambia su contenido. Eso ocurrió en innumerables ocasiones con la religiosidad popular preislámica a la llegada del Corán. Por ejemplo, con la piedra negra de la Caaba, que de ser un dios pasó a ser la piedra en la que se apoyó Abraham para construir la Caaba, o rituales paganos de carreras y tiro de piedras convertidas en recuerdo de las carreras de Agar por encontrar agua para Ismael, y apedrear a símbolos que ahora representan al diablo. El Corán admite la tradición según la cual la Caaba fue construida por Adán, y posteriormente reconstruida por Abraham [Cor. 3, 96].

Es un proceso lógico. El animismo subyace en el subconsciente de cada fe histórica al ser parte del legado de 500.000 años de humanidad anteriores a los 5.000 de desarrollo religioso, y toda religión debe controlar estos vestigios. En el caso concreto del Islam, el Corán destrozó el culto pagano demostrando la necesaria fugacidad del símbolo: fugaz por lo fácilmente reubicable, y necesaria porque las religiones se cambian sólo desde dentro. Curiosamente, el Islam no sólo cuenta con esa ola de animismo reconvertido: cuando se expanda fuera de la península arábiga por medio de las conquistas que generaron el imperio islámico, la influencia de ese sustrato pagano se diluirá sucediéndose tres siglos de estabilidad del Islam medieval en que éste se abra a las actitudes y creencias de los pueblos conquistados. Pero una segunda gran ola animista avanzará sobre el Islam cuando, en la expansión por África, Asia Central, e India-Indonesia vuelvan los pueblos con arraigado sustrato animista.

## 4

Hemos visto que la palabra descendida es, ante todo, un "mapa del tesoro"; una "guía del trotamundos". Un código válido para que el

ser humano vuelva a Dios como única contrapartida de la enorme deuda contraída con el magnánimo creador del Universo. Dado que Islam significa sumisión a Dios, ¿qué implica esa sumisión y cuáles son las obligaciones del musulmán, la ruta que debe seguir para encontrar ese tesoro —paraíso— y no perderse para siempre —infierno—?

Existen cinco grandes consejos prácticos para no salirse del camino marcado y cumplir con Dios. Al igual que veíamos en la percepción de cómo serán el paraíso —vergel— y el infierno —fuego— en un medio beduino, desde esa misma idiosincrasia del hombre del desierto se percibe un orden divino marcado por el bien de la compañía y el peligro del aislamiento, evidente verdad beduina. Así, el camino recto para llegar a Dios, para volver a Él, pasa por una serie de obligaciones tendentes a cohesionar la comunidad desde abajo. Si el estado surge en Oriente Medio desde arriba, con los ya citados despotismos orientales hidráulicos, el revolucionario contrato social islámico se basa en la fuerza de la comunidad desde abajo; una comunidad plana atomizada que es en sí sujeto de la Historia.

Las obligaciones con Dios, los comúnmente llamados pilares del Islam, a los que el Corán se refiere con cierta profusión, hacen referencia al carácter eminentemente público de la religión islámica. El orden divino es comunitario, pues “no hay animales en la tierra ni aves que se remonten con sus alas que no constituyan comunidades como vosotros, ya que no hemos descuidado nada en la Escritura” [Cor. 6, 38].

El primero es la llamada *shahada*, ‘certificación’. El hombre se convierte en esa especie de notario de Dios por la dimensión pública del Islam que le obliga a no callar aquello en lo que cree: “Doy fe de que sólo hay un dios y Mahoma es su profeta”, dice el almuédeno cuando llama a la oración desde el alminar, remedio islámico del campanario cristiano. Se trata de proclamar abiertamente la unicidad

de Dios y la creencia en Mahoma como su último profeta. Haremos un mayor hincapié en esa borgeana “soledad de Dios” al comentar el concepto teológico del *tauhid*, la ‘única’. Curiosamente, el profeta no viene a proclamar la existencia de Dios, sino su carácter único; lo que prueba el reduccionismo unicista islámico. Dios era conocido, pero no reconocido como único, e incluso era tratado como un ídolo más: “No quiero que me alimenten” [Cor. 51, 57], ordenará contra la práctica pagana de inmolarse a los dioses.

El segundo es la *salat*, la azalá u oración: “¡Venid a la oración!” exhorta también el almuédeno; “la oración es descanso, mejor aún que el sueño”. El musulmán debe extenderse en el suelo y rezar cinco veces al día, pero no de cualquier modo: al rezar, se entra en contacto con Dios, con el que nos invita, y no se asiste de cualquier modo ante una invitación. El musulmán debe saber lo que reza y prepararse para hacerlo: “¡Creyentes!, no os acerquéis de cualquier modo a la azalá, y esperad a que estéis en condiciones de saber lo que decís. No vayáis impuros y lavaos, a menos que no podáis por estar de viaje” [Cor. 4, 43]. Sólo se permiten ciertas ligerezas a la hora de rezar en el caso de la llamada *oración del miedo*; la del creyente que se siente amenazado y no puede demorarse en exceso [Cor. 4, 102]. En caso de extrema gravedad, también se le permite fingir no ser musulmán por medio de la *taqiyya* —‘disimulo’.

Los teólogos musulmanes advierten también en ocasiones contra la pasividad gregaria de la oración sin interés; una forma de desvío pernicioso: *salat* significa ‘caminar por la recta vía’. En una preciosa etimología de aquellas que Bravman nos ofrecía del pensamiento religioso y cómo tomaba conceptos ya existentes, *musali*, ‘orante’, recupera la palabra para referirse al caballo que no se desviaba en la carrera. Y Amad Jān, musulmán indio, explicó que orar no es otra cosa que “desarrollar todos los poderes creados en el hombre”. O, en su lectura viceversa, toda acción emanada del valor ins-

trínseco del hombre puede llamarse oración. Otro musulmán de la India, Muhammad Iqbal —en realidad, de Pakistán, pues pasa por ser su espíritu fundador—, explicaba que el modo de orar, con las discrepancias según escuelas al mirar a izquierda y derecha, no debería ser materia de discusión, pues el Corán aclara que “el Este y el Oeste son de Dios, así que no importa dónde pongas tus ojos: allí está la cara de Dios”.

Se reza preferentemente acompañado. En definitiva, la *umma* es una comunidad de oración y, por ello, el musulmán concede tanta importancia al carácter público de la comunicación con Dios. Hasta etimológicamente el viernes, día sagrado, no es en sí un día de descanso sino un día de reunión. Además de las cinco oraciones, el musulmán reza los *dikr*, ‘recordatorios’ —jaculatorias— de Dios: sus noventa y nueve nombres.

El tercer pilar del Islam contenido insistenteamente en el Corán es la *zakat*; el azaque o limosna, impuesto piadoso y por tanto nuevamente en el ámbito de lo social. El azaque sirve para remediar las desigualdades entre ricos y pobres en esa comunidad plana perfecta. Como orden social, el Islam prohíbe la usura y muestra una concepción igualitaria y solidaria de la vida pública.

El cuarto es el *sawm*, ayuno preceptivo en el mes de Ramadán [Cor. 2, 183-187] e íntimamente relacionado con la mejora espiritual del musulmán; su capacidad de sacrificio y autocontrol. Durante el día se debe mostrar abstinencia y, después, “comed y bebed hasta que, a la alborada, pueda distinguirse un hilo blanco de uno negro” [Cor. 2, 187]. El hombre capaz de renunciar temporalmente a la satisfacción de los deseos —alimento, bebida y sexo— por obedecer a Dios, adquiere el poder de valorar y ordenar su soñaz; de saber renunciar a otras satisfacciones ilegítimas, convirtiéndose el ayuno, en realidad, en un entrenamiento para rechazar lo prohibido. También se relaciona con el igualitarismo social dado que, al ayunar, se asemejan ricos y pobres.

Y el quinto pilar es el *hach*, la obligación de peregrinar a la Meca [Cor. 2, 196]; el pilar más suavizado de los cinco, habida cuenta de la creciente expansión del Islam y las dificultades de viajar a tales distancias, especialmente para los más pobres. Es, más que una obligación, una recomendación: el que pueda, que peregrine una vez al año.

El musulmán que va a Meca se purifica, viste ropas blancas y tira piedras al diablo cumpliendo lo que en realidad no es más que el símbolo de una cita, un congreso comunitario: quien recorre largas distancias para reunirse con los suyos lleva a cabo una especie de viaje iniciático, renueva sus creencias, simplifica sus hábitos innecesarios y, de paso, abre su mente al atravesar regiones desconocidas. La peregrinación es el gran viernes de mezquita del Islam universal; el momento en que la comunidad se une, se unifica, para reflejar la unicidad por excelencia.

## 5

Esa unicidad por excelencia no es otra que la de Dios: el *tauhid*, el alfa y el omega de la doctrina coránica. El concepto coránico de Dios parte continuamente como rechazo de los *asociadores*, dado que el mayor pecado que puede cometer el musulmán es el *shirk*, asociación a Dios de cualquier otro concepto [Cor. 4, 48], y su tratamiento no conoce componendas: “Matad a los asociadores dondequieras que los encuentréis” [Cor. 9, 5, la célebre *aleya de la espada*].

Dios, *allah* o *al-lah* —el dios, según veíamos con Wellhausen—, la figura principal del panteón semita y, por extensión, del mequí, es aquel *el* o *al* de los asirio-babilónicos —Baal—, *el* de los cananeos y hebreos, y el *elah* de los arameos y árabes primitivos. En la mentalidad semítica del poder omnímodo de la palabra, el nombre, todos coinciden en no ofender a Dios etiquetándole un nombre propio que, a todas luces, siempre sería inferior al que Él se habrá pue-

to y por tanto un modo de ofenderle. Es el mismo respeto y miedo al nombre de Dios del judaísmo, con el elusivo *tetragrammaton* YHWH. En el Corán se hace hincapié en la inmensidad de Dios para situarlo muy por encima de los dioses particulares, siempre con carteras francamente limitadas. Contará con noventa y nueve "referencias excelsas, los nombres más bellos" [Cor. 59, 24] que, en realidad, son atributos de su carácter completo, y el atributo *jaliq* —'creador'— expresa la formación del mundo partiendo de la nada por Su voluntad.

Dios no es padre en el Corán, pero es "dueño del espacio y del tiempo" [Cor. 6, 12-13] y, en tanto que *jaliq*, da sentido a la creación del mundo y a la escatología musulmana con la palabra trascendental *kun*; "hágase" [Cor. 2, 117], el *fiat* latino. En el imaginario colectivo musulmán se mantiene el relato y orden de la Creación en seis días: dos para los cielos [Cor. 41, 12] y cuatro para la tierra [Cor. 41, 10]. Se describe como una creación 'para vosotros' —*la-kum*—, al alcance del hombre inserto en ese Islam cósmico encarnador de las señales de Dios. "Dijo 'sé', y fue" [Cor. 3, 59]. Al culminar la creación, la obra de Dios es perfecta, e incluso se enorgullece de ella: "Mírala otra vez; ¿adviertes algún fallo?" [Cor. 67, 3]. Todo es equilibrio, hasta en la secuencia del día y la noche, con el momento intermedio de "la mañana respirando" y exhalando el vapor que hace disipar las tinieblas [Cor. 81, 18].

## 6

En el principio, creó Dios la *Tabla Guardada* y el cálamo para escribir todo lo que será hasta el día de la resurrección. Creó las aguas y, para contenerlas, creó el viento. Por encima del agua llevada por las alas del viento, situó su trono —dado que Dios es *malik*, 'rey'—, que está sujeto por ángeles [Cor. 40, 7]. De hecho, la llamada *aleya del trono* es una de las más socorridas en las oraciones [Cor. 2, 255],

que culmina: "Su trono se extiende sobre los cielos y la tierra, sin que los hombres deban hacer nada para conservarlo".

Creó también cielos y tierra, separándolos en siete y siete y cohesionados mediante "las gradas" [Cor. 70, 3], escalones por los que suben y bajan los ángeles, similar a la imagen veterotestamentaria de la escala de Jacob y referencia indudable de la *Divina Comedia* a través del *Libro de la Escala*, como ya apuntábamos. Entre el séptimo cielo y el trono, está el paraíso. El tiempo en el paraíso es "una aurora continuada".

Para crear las siete tierras, Dios ordenó al viento —"vientos que fecundan" [Cor. 15, 22]— que agitase el agua, y luego a la espuma que se solidificase, organizando entonces el equilibrio de cielos y tierra al modo en que un beduino levantaría una tienda: creó las montañas como pilares que sujetan la jaima del cielo y, limitada por esas montañas, extendió la tierra como se extiende una alfombra. La montaña Qaf rodea y limita a la tierra, y alrededor de ésta, a su vez, hay siete mares concéntricos en torno a Qaf, cada uno abrazando al anterior.

Más allá de la séptima tierra está también la caída terrible del infierno, formando los mares una barrera entre éste y la tierra. Un puente atraviesa el infierno y lleva al paraíso desde la tierra. Es fino como el filo de una espada, pero el bienaventurado pisa con seguridad, dado que sabe que sólo quien está destinado al infierno caerá del puente. Ese puente recibe el mismo nombre que el modo de andar y comportarse rectamente en la tierra: *al-sirat al-mustaqim*, 'el sendero recto'.

De Oriente a Occidente se extienden los brazos de la balanza, *Mizan* [Cor. 42, 17], que cuenta con lengua y, por tanto, voz expresada en un registro limitado: "Éste es bienaventurado, éste está condenado". Es, como podemos figurar, la balanza que pesa las acciones de los hombres.

Dios creó también los adornos del firmamento, colocando en el primer cielo los astros conocidos, y ya sabemos que la leyenda

cuenta cómo, al pasar por encima de Arabia se le rompió el cesto, razón por la que las noches del desierto son tan estrelladas. Entre los astros destaca la “lámpara resplandeciente” —el sol— [Cor. 78, 13]. Por el cielo pululan los ángeles y, como quiera que toman nota de las acciones humanas, y que genios y demonios andan curioseando, a veces se debe alejar a alguno de éstos a pedradas. Por eso se produce lo que conocemos como estrellas fugaces, arrojadas “por los ángeles puestos en fila que ahuyentan violentamente” [Cor. 37, 1-2]: “hemos puesto constelaciones en el cielo, las hemos engalanado para mirarlas y las hemos protegido de todo demonio maldito pues, si uno de ellos escucha a hurtadillas, entonces le persigue una llama brillante” [Cor. 15, 16-18].

Así, Dios pobló cielos y tierra. De la luz creó a los ángeles, y del fuego a demonios y *yins* —formas etéreas, genios—. Los ángeles pueblan los cielos y velan por el orden en la obra de Dios. Custodian las puertas de los cielos y se relacionan con los hombres, acompañándoles, anotando cada acción y ayudándoles contra los demonios y su jefe Iblis, el diablo, el ángel caído que triunfa cada vez que un hombre adora algo que no sea Dios. Los *yins*, por menospreciar a los profetas, fueron rechazados por los ángeles y confinados en las islas más lejanas de los siete mares. Pero van y vienen, visitando a los posesos.

Como momento esencial, Dios creó al hombre del barro —“arcilla fina, luego lo colocamos como gota en un receptáculo firme, luego creamos de la gota un coágulo de sangre, del coágulo un embrión, y del embrión huesos que revestimos de sangre” [Cor. 23, 12-14]—. Como fase final en la creación del ser humano, le insufló su aliento, *ruh*, palabra que pasa a significar *alma*. El Corán se refiere también al “tinte de Dios” [Cor. 2, 138]: acaso en referencia refleja al bautismo cristiano, Dios “tiñe las almas” como otra forma de decir que les insufla su espíritu. El alma humana será, además, “confidente de Dios”, dado que éste llama al alma humana durante el

sueño y la devuelve al cuerpo al amanecer. De ese modo conoce Dios diariamente cuanto el hombre va haciendo [Cor. 6, 60].

Tras la creación del hombre, tuvo lugar la traición del ángel caído Iblis. Dios quedó satisfecho de la factura del hombre y exigió a los ángeles que se postraran ante éste por haberle dotado de una cualidad con la que no cuentan ni siquiera los ángeles: saber el nombre de las cosas —de nuevo, el valor de la palabra—. Orgulloso de su creación, Dios dijo al hombre: “informad a los ángeles de los nombres de todos los seres” [Cor. 2, 31-32], y los ángeles cayeron a sus pies embelesados por tal facultad. Pero como el ángel Iblis no quiso adorar la obra de Dios, optó orgullosamente por no ponerse al servicio del hombre. Dios le expulsó de su cercanía, pero antes Iblis consiguió que el hombre comiese del árbol prohibido, “el de la inmortalidad” [Cor. 20, 120] y fuese expulsado del Paraíso tras conocer su propia “escondida desnudez” [Cor. 7, 20]. La historia de Iblis es, por tanto, la de la envidia, y Dios le deja que tiente al hombre porque los que caigan es que no merecían la vuelta al paraíso.

El Corán omite a Eva, pero aclara que las esposas son “señales de Dios”. En realidad, la omisión de Eva es también patente en la Torá o en cualquier versión original del Antiguo Testamento, dado que en hebreo se habla de *adam we isha*, hombre y varona, que sólo en las traducciones se convirtieron en nombres propios para degeneración del texto y empiecenamiento telúrico en descender de una sola pareja. En cualquier caso, como el hombre se equivocó al querer saber más, ejemplificado en morder el fruto prohibido, Dios envía a profetas para guiarle.

## ?

¿Qué debe hacer el hombre guiado por sus profetas? En tanto que sumiso —*muslim*, ‘musulmán’—, el ser humano debe seguir los cinco pilares, así como respetar las prohibiciones minuciosa y clara-

mente detalladas en el Corán. Las prohibiciones alimenticias consisten básicamente en no comer de animales que no hayan sido consagrados a Dios. Así, el matarife debe dirigirse hacia la Meca y proclamar la *tasmiya* —en nombre de Dios, clemente y misericordioso— y el *tabkir* —Dios es grande—. Debe abstenerse de comer la caza que no haya producido sangre, los pescados sin escamas, el cerdo y otros, así como beber las bebidas fermentadas.

El momento crucial de la vida del hombre es, lógica y escatológicamente, la hora de su muerte, momento en que seguirá varios pasos:

Será sometido al “interrogatorio del sepulcro” por dos ángeles despiadados, Munkar y Nakir, ambos nombres derivados de la raíz NKR, negar, por lo que se traducirían como Negante y Negador como pista inequívoca sobre su poco complaciente actitud. Nakir y Munkar extienden sus manos solicitando el alma [Cor. 6, 93] y le preguntan tres cosas: “¿Quién es tu Señor? ¿Cuál es tu religión? ¿Quién es tu profeta?”

Posteriormente el alma será pesada en la balanza, y “la pesa de ese día será la verdad” [Cor. 7, 8], tan sutil y minuciosa que tendrá en cuenta a las partículas de polvo y granos de mostaza. Tal es la precisión y el conocimiento de las acciones del hombre así como de sus pensamientos, dado que en vida siempre se encuentra el ser humano acompañado de los custodios, los ángeles que toman nota [Cor. 6, 61]; “pegados a él por delante y por detrás” [Cor. 13, 11].

Una vez pesadas sus acciones, sin que se deje de contar ni el peso de “la más leve raspadura de un hueso de dátil”, comenzará su ascensión por el puente. El descarrilado caerá, pero el bienaventurado cruzará el lago del paraíso, de agua blanca como la leche y dulce como la miel. Cuando beba de ella no volverá a tener sed.

Aquí se entremezclan las descripciones del cielo al que irá cada alma justa nada más morir su cuerpo, y el refugio final de todos los bienaventurados tras el día del Juicio. En realidad, ninguna religión

monoteísta, y por tanto tampoco el Islam, aclara la diferencia entre la estancia del alma en el cielo y el concepto de la resurrección de la carne tras el fin del mundo. Al margen, por supuesto, de innumerables especulaciones teológicas que sí existen. En cualquier caso, la descripción del paraíso y del infierno es igual en el Corán al tratarse del alma del justo al morir o de todas las almas tras el Juicio. Al fin y al cabo, al morir concluye el tiempo conocido, el devenir histórico de cada cual, y por tanto no tendría sentido hablar de espera del alma hasta el fin del mundo, ya que el tiempo no pasa por dicha alma.

## 8

Si el hombre o mujer ha sido de los bienaventurados, en el paraíso el beduino en tierra se convertirá por siempre en *muqim*: ‘sedentario’, implicando el Islam hasta escatológicamente una forma de sedentarización. El creyente destinado al paraíso recibirá un último tratamiento, “extirpar el rencor que aún quede en su pecho” [Cor. 15, 47]. En ese momento, el propio Dios le preguntará llamando a consulta a los profetas, ulemas, mártires y otros fieles, por ese orden de jerarquía. El hombre debe saber que no cabrán triquiñuelas de última hora y que, una vez muerto, no puede hacerse nada por él excepto si ha dejado tres cosas en vida: limosnas perpetuas, ciencia útil, y descendencia que ruegue por él. Finalmente, el justo podrá acceder a “las cámaras altas” [Cor. 34, 37], a la “morada de la paz” [Cor. 6, 127] o “de la estabilidad” [Cor. 35, 35], en cuya descripción se incluye continuamente la apostilla “por cuyos bajos fluyen arroyos”. Dice Cortés que quizás recuerda a la leyenda recogida por Plinio el Viejo en su *Historia natural* según la cual los habitantes de algunos oasis mesopotámicos percibían las benditas aguas subterráneas como surtidores repentinos del agua del Éufrates oculta y fresca tras un largo recorrido bajo tierra, y que tal recuerdo forjó la idea de un paraíso semejante.

Las orillas están llenas de recipientes de *salsabil*, "mezcla alcanforada" [Cor. 76, 5], el néctar del paraíso. "Una copa cuyo contenido no incitará a vaniloquio ni a pecado" [Cor. 52, 23], en clara alusión, por contraste, al pernicioso vino. Hay también un lago que se llena por el Kauzar, el río del paraíso que alimenta a la fuente de Tasnim [Cor. 83, 27]. A sus orillas se está permanentemente a la sombra rodeado de huríes "de recatado mirar" [Cor. 38, 52]; esposas vírgenes de ojos negros "grandes como huevos bien incubados" [Cor. 37, 49]. Esas pupilas negras resaltan "un fondo de ojos de la mayor blancura". Las jóvenes huríes destacan por sus senos turgentes y su misma escasa edad [Cor. 78, 3]. Con todo, al paraíso van por igual las mujeres y los hombre creyentes [Cor. 4, 124] y habrá "criados de eterna juventud que, viéndoles, se les creerían perlas desparramadas" [Cor. 76, 19].

Tanto las vestimentas como los cojines sobre los que reposarán las almas —evidentemente antropomórficas— son de color verde [Cor. 18, 31]. "Habrá arroyos de agua incorruptible, arroyos de leche de gusto inalterable, arroyos de vino, delicia de los que lo beban" —aquí sí es lícito—, "arroyos de depurada miel" [Cor. 47, 15]. También hay un árbol en el séptimo cielo, a la derecha del trono: el "sidra al-muntaha" —traducido por Cortés como 'azufaifo'—, repleto de ángeles y luz divina [Cor. 53, 16]. Esa luz de la presencia de Dios hará brillar los rostros de quienes, sólo entonces, podrán mirarlo [Cor. 75, 22].

El paraíso está limitado por un velo que lo separa de los "lugares elevados" [Cor. 7, 46 y título de la azora, llamados también *Illyin* en Cor. 83, 19]. En ese lugar aparte acamparán hombres "que reconocen a todos los que hay en el paraíso" pero no podrán acceder a él. Se trata seguramente de una suerte de limbo con ciertos matices de purgatorio, dado que el habitante de él puede ver, sin gozar, las glorias del jardín. Es, en cualquier caso, un tercer estadio intermedio para todas las almas, divididas por Dios en tres grandes

grupos en el momento del Juicio [Cor. 57, 7-57]. Si, por el desvarío de su vida, el hombre va al estado intermedio, podrá salir al cabo de un tiempo siempre que quede en su interior un resquicio de fe en el *tauhid*, la unicidad de Dios.

Pese a la presencia divina y el sometimiento dogmático a la voluntad inapelable de Dios —"hemos pegado al cuello de cada hombre su ave" —figuradamente "suerte" [Cor. 17, 13]—, el Corán no rechaza el libre albedrío, tratado especialmente en las descripciones del paraíso y los modos de acceder a él, dado que "el Jardín lo hereda el hombre en premio a sus obras" [Cor. 7, 43].

## 9

Por contraste, las obras que no reciban premio se agolparán y condenarán al infiel al infierno, Gehena o *hutama* —la trituradora [Cor. 104, 4]—, donde la estancia es eterna [Cor. 2, 80], en contra de la tradición rabínica según la cual aquella podría ser temporal. Aun así, este extremo será objeto de una larga tradición comentarista. Tendrán el fuego por lecho y, por si fuera poco, cobertores llameantes encima [Cor. 7, 41]. Pero ni siquiera se trata del fuego conocido, sino de uno infinitamente más intenso; el *saqar*, "el ardor de la Gehena" [Cor. 54, 48]. "¿Y cómo sabrás qué es el saqar? No deja residuos, no deja nada, abrasa al mortal y hay diecinueve ángeles caídos que lo avivan" [Cor. 74, 27-30]. Los destinados a él serán tratados peor que animales pues, terminado el Juicio, Dios "colocará a los malos unos encima de los otros, los amontonará a todos y los echará a la Gehena" [Cor. 8, 37]. Los que no creyeron serán llamados por los ángeles, golpeándoles éstos "en el rostro y en la espalda" [Cor. 8, 50] para arrancarles el alma violentamente [Cor. 79, 1].

En la Gehena, en el infierno, comerán del cactus de Zaqqum [Cor. 44, 43] y de la planta espinosa y amarga del Dari [Cor. 88, 6]. Se les dará a beber agua muy caliente [Cor. 10, 4], "una mezcla de

pus y sangre —el Guslín [Cor. 69, 36]—, a tragos que a penas podrán pasar. La muerte llegará por todas partes sin que se llegue a morir” [Cor. 14, 16-17]. Porque, a las puertas del infierno, el ángel cancerbero Malik [Cor. 43, 77] hará oídos sordos de los ruegos de los condenados para que les envíe la muerte reparadora.

El final del hombre hasta ser llamado de nuevo por Dios es, en realidad, un ensayo de cuanto será el proceso —en su acepción jurídica— del día del Juicio.

## VII. El reflejo de la *Tabla Guardada*

## 1

La división entre azoras mequías —reveladas en Meca, divididas a su vez en tres subgrupos— y mediníes —en Medina— se refleja también en su temática diferente, siendo por lo general las mequías exhortaciones urgentes, y las de Medina claves para el ordenamiento de la comunidad. Así, desde el texto mismo del Corán se contempla la tan tratada y discutida dualidad de Mahoma como profeta y hombre de Estado: en las primeras azoras, Dios habla a un profeta. En las últimas, a un elegido puesto al frente de una sola comunidad.

El contenido de la revelación, tal y como hoy lo conocemos, se conservó en la estricta memoria de los testigos oyentes, llegando a contarse distintas versiones. Sólo unas quince personas del entorno del profeta sabían leer y escribir y, según se cuenta, Mahoma no se ocupó de compilar un texto escrito completo de cuanto iba recibiendo si bien, según veremos, tampoco se opuso sino que ocasionalmente ordenaba que sus escribas tomasen notas esporádicas. Quizá se entendía como presunción tratar de recoger un texto sa-

grado en árabe, o quizá respondía a la psicología beduina de preocupación sólo por lo inmediato —el anuncio del Juicio es también perentorio—, dejando el día después para cuando venga, para cuando se debilite la mente de los *rawi*, los ‘memoriones’.

También se planteaban problemas técnicos: el profeta recibía revelaciones contradictorias, y no podrían reflejarse simplemente en un texto escrito dos versiones contrarias de una admonición o prohibición; la que anula y la que es anulada, la que abroga y la abrogada.

El carácter oral de la revelación confería al profeta unas prerrogativas ilimitadas a la hora de adecuar la palabra descendida a los hechos del día a día comunitario. De hecho, se narra la anécdota de que Abu Bakr se querelló en vida del profeta con otro musulmán porque ambos recitaban fragmentos de un modo distinto. Al intervenir Mahoma por ser requerido, declaró que ambas versiones eran verdaderas, lo que viene a probar que al profeta, cuanto más le incumbía en realidad y ante todo era mantener la unidad; esa unidad de Dios reflejada socialmente en la de la Umma.

Pero el problema real se plantearía el 8 de junio del 632, a la muerte de Mahoma. Sin estar presente el único que podía hacer valer un pasaje frente a otro, el sello de los profetas, el profeta árabe, se imponía la necesidad de un texto inamovible dado que, en vida, Mahoma nunca tomó la decisión de ofrecer una “escritura en pergamo” corriendo el riesgo de que los infieles pudieran acusarle de superchería [Cor. 6, 2], de remedio en árabe de los textos judeocristianos con adaptaciones *ad casum*.

La Vulgata del Corán, o edición canónica del texto, se remonta a la época posterior del califa Uzmán. Esta recensión, fijada con dificultad en un largo período que va del 644 al 656, presenta la totalidad de la revelación y salva un proceso de años bélicos y cismáticos.

## 2

Al morir el profeta, algunos clanes entendieron, según la mentalidad comercial beduina antes aludida, que su compromiso con la Umma había concluido. Las tribus habían sellado un compromiso de unidad personal con Mahoma como garante y destinatario. Si a la muerte de cada fundador de religión se produce una situación caótica catalizadora y mediatizadora de un futuro que, en realidad, no tiene por qué ser reflejo exacto de la voluntad del fundador, con la desaparición de Mahoma podemos apreciar tres traumas comunitarios esenciales: el último profeta ha desaparecido, el fin del mundo no ha llegado, y no existe un texto escrito para hacer frente a ese futuro inesperado.

Se trata del bucle histórico que antes definíamos: un tiempo presumiblemente lineal no se agota cuando se esperaba, y las actitudes religiosas terminales deben adecuarse a la monotonía de la preparación para el Juicio.

De los tres traumas antes relacionados surgen tres problemas que deben resolverse en el seno de la comunidad; problemas a los que jamás pensaron que tendrían que enfrentarse: la cuestión sucesoria, la cuestión escripturalista y el nuevo orden social en ese insólito día a día del tiempo robado a un final que se demora.

En torno a la cuestión sucesoria, y simplificando acaso en exceso la situación, nos encontramos con que en el entorno del desaparecido, y encabezado por los compañeros del profeta, se producen fisuras que nos permiten reconocer tres posturas o corrientes encontradas: los monárquicos, los oligárquicos, y los populistas. Los primeros defienden que el sucesor sea de la familia del profeta —es decir, su sobrino Ali—. Los segundos, que sea un compañero de prestigio. Y los terceros, neófitos en su mayoría, basan su tendencia en que no concuerdan con ninguna de las posturas anteriores. No eran en absoluto corrientes de pensamiento, sino parapetos pre-bé-

licos, dado que si algo caracterizó a la Umma sin el profeta fue el continuado enfrentamiento armado. Por añadidura, estaban apareciendo numerosos falsos profetas entre los recién convertidos, y en particular se luchó ardientemente contra un tal Musaylima (633).

Murieron entonces muchos de los que conocían el Corán de memoria, necesarios para el orden de las azoras, siendo especialmente desastrosa la batalla final contra este falso profeta Musaylima, la de Yamama en el 633, que se cobró en un día la vida de la mayor parte de aquellos memoriosos, compañeros del profeta. Así que, al problema de la sucesión, se sumaba el de la recensión definitiva del texto sagrado: se imponía la necesidad de un único texto porque la comunidad se estaba expandiendo en todas direcciones con el furor guerrero del neófito, y ya se constataban faltas de correspondencia en el citado de las azoras en los distintos confines del imperio creciente.

### 3

Mahoma no era del todo reticente a la idea de contar con una recensión escrita de Corán. De hecho, se hacía acompañar por escribas cuando recibía una revelación, uno de los cuales, un medinés de 20 años, Zayb Ben Zábit (m. 666), pasa por ser el más meticuloso. Esos escribas fijaban las revelaciones, si bien el tipo de escritura de la época era más apto para transacciones comerciales que para misiones más literarias ya que carecía, por ejemplo, de vocales.

Lo cierto es que en el Corán aparece una fórmula con la cual da la impresión de que el propio profeta dio por terminada la revelación y quizás su recensión, revelándose las palabras "hoy os he perfeccionado vuestra religión" [Cor. 5, 3]. Pero también puede entenderse como que es todo el Corán ese final de la revelación a los profetas, o ese "hoy" como el momento atemporal del descendimiento a Mahoma de la palabra. En la hipótesis de si se con-

cluía ese día una recensión escrita definitiva y supervisada por el profeta —de la que la Historia no nos da noticias—, el problema seguía existiendo aunque sólo fuese en relación con el modo de ordenar las azoras, su vocalización, o el cotejo de las diferentes versiones. El propio profeta, según una tradición, ordenaba insertar pasajes o desordenar lo conocido. Luego es lógico pensar que para tal labor continua se sirviesen sus escribas de un material escrito que contuviese versiones no definitivas; y del propio hecho de las correcciones del profeta, se deduce su preocupación por un corpus definitivo.

Solapando el problema de la recensión del Corán y el de la sucesión, debemos retener que a la muerte de Mahoma el orden sucesorio no respondió a ningún criterio fijo sino a la ingente tarea de los grupos de presión. Al sucesor del profeta en cuestiones políticas y de mantenimiento religioso se le llamó su representante —califa—. Se trataba de "califa del enviado de Dios", y en ningún caso de "califa de Dios". Esta institución, el califato, vivió una fase de difícil pero efectivo consenso con los cuatro califas denominados "los bien guiados", y que fueron, por orden cronológico, Abu Bakr, Omar, Uzmán y Ali.

Incluso antes de enterrar a Mahoma, la Umma, conocedora de su necesaria existencia más allá de la vida de su fundador, se afanó en la búsqueda de un sucesor para los asuntos de este mundo. Fue Abu Bakr, consciente y respetuoso de la definitiva carencia de más profetas pero asumiendo que, en su faceta política, Mahoma debía tener sucesor. Para marcar humildemente la diferencia con su profeta, Abu Bakr insistió en lo anterior; en ser llamado *jalifa rasul Allah* —'el representante del enviado de Dios'—, definiendo sus atribuciones por la aleya 38, 26, en la que Dios explica al rey David las normas del buen gobierno: "Te hemos hecho representante en la tierra, decide pues entre los hombres con justicia. No te guíes por la pasión, porque te extraviará de la senda de Dios, y quienes esto

hacan tendrán un severo castigo por haber olvidado el Día de la Cuenta".

Al fin y al cabo, de Abu Bakr se habla en Cor. 9, 40 por haber estado junto al profeta en la cueva de la araña, así que a nadie extrañó su designación.

El primer califa, encargado de dirigir la oración tras la muerte del profeta y, por extensión, la comunidad, ordenó al escriba Zayd Ben Zábit que empezase una recensión completa definitiva. Zayd conocía el siríaco —el idioma de las liturgias cristianas—, había sido escriba del profeta en su correspondencia ordinaria, y decía saber toda la revelación de memoria. Pero incluso él manifestó reticencias a llevar a cabo una labor no solicitada explícitamente por Mahoma. No obstante, compiló todo el material existente, lo copió en hojas —*suhuf*— y lo entregó a Abu Bakr para su recensión definitiva. El ejemplar pasó al segundo califa Omar y, a su muerte, a la hija de éste, Hafsa, que había sido esposa del profeta. Ésta es la conocida como "versión de Hafsa".

Otros fieles habían recogido por escrito el texto. Se tienen noticias de, al menos, seis ejemplares diferentes que equivaldrían a seis versiones. El propio Ali, futuro cuarto califa, parece ser que trató de ordenar las azoras cronológicamente, en contra de las tendencias al uso. Y una versión muy conocida era la de Ibn Masud (m. 650), que conoció íntimamente al profeta, y cuya compilación divergía en extremo de las versiones restantes.

No se tiene constancia de la conservación de ninguna de esas hojas de Zayd, y sólo bajo el tercer califa Uzmán se efectuó la recensión definitiva de la Vulgata coránica. Al parecer, antes de extenderse el imperio islámico hacia Armenia, al emir Hudayfa le sorprendió asistir a dos recitaciones distintas de la misma azora. El aprendizaje del Corán entre gentes que hablaban dialectos diferentes, e incluso nuevos arabófonos de urgencia debido a las conversiones masivas en las conquistas, estaba teniendo consecuencias perniciosas para la

existencia de una única versión de la palabra descendida de Dios. El emir investigó la cuestión y constató que entre los soldados de Kufa, y de Siria en general, las diferencias con respecto a los habitantes de Meca eran más notables aún, por lo que fue ese mismo emir el que aconsejó al califa Uzmán una versión inamovible "para que el Islam no se fragmentase —argumentó— por divergencias como las que separaban a judíos y cristianos". A mi parecer, resulta impresionante este completo convencimiento de que las diferencias entre las grandes religiones monoteístas son, a la postre, divergencias de interpretación textual de lo que, se sabe, es único en esencia y sentido.

Uzmán, en cualquier caso, ordenó copiar las hojas conservadas por Hafsa y nombró un comité de conocedores del mensaje coránico enargados de la recensión definitiva. En el seno de este comité se produjeron nuevos problemas, ya que lo componían tres mequines de familias pudientes y recordaban versiones diferentes a la de Zayd, medinés sencillo que, por lo demás, presidía la comisión. Uzmán tampoco era ajeno a que la versión de Ibn Masud estaba generando un grupo de acólitos contrarios a las versiones impuestas por el califa.

Éste optó entonces por una huida hacia adelante: prefirió seguir de cerca el texto de Hafsa, pero ordenó un análisis crítico del texto, un cotejo y valoración de las diferentes versiones —se llegó a dejar en blanco pasajes conflictivos hasta localizar a posibles testigos de esa parte de la revelación— y mandó quemar todas las versiones existentes en manos de la comisión aparte del *ductus* aprobado por ella misma para evitar corrupciones posteriores del texto.

## 4

La destrucción de los diversos materiales que contenían partes del texto no se llevó a cabo inmediatamente, dado que se estarían destruyendo reliquias o, si esto suena a idolatría, valiosos recuerdos fa-

miliares. Se trataba de soportes de toda índole como pergaminos, omoplatos de camello o tablillas en las que los improvisados escribas recogían las palabras descendidas en una época de evidentes dificultades para encontrar materiales de escritura adecuados.

En cualquier caso, se entendió oficialmente que sólo había una versión válida. Nuevamente, debía prevalecer la unidad de la Umma. La edición definitiva no respondía, por tanto, exclusivamente a motivos religiosos. Puestos a ofender al menor número de versiones inicialmente existentes, el tercer califa Uzmán optó por la destrucción de la ya citada versión de Ibn Masud, de quien se sabe que protestó acaloradamente.

En definitiva, la *Vulgata* recibió el visto bueno del poderoso clan mequí, reticente a verse relegado a un segundo plano con el imperio islámico desplazando su punto de equilibrio al norte y centrándose ya en Siria. Con todo, el hecho de que el califa Uzmán muriera asesinado en el 656 refleja el nivel de los enfrentamientos al uso entre dogmáticos y políticos. El valor de la obra recensora de Uzmán reside, así, en haber logrado la fijación de un texto precisamente cuando las luchas por el poder se acrecientan en el seno del imperio islámico. El hecho de que Ali, cuarto califa y futuro referente de la facción islámica chií, no protestase ante la versión de Uzmán —por lo demás, rival suyo en el juego de poder de los cercanos al profeta—, da prueba de la labor condescendiente del califa que ordenó la compilación.

Años después, en el 705, el gobernador de Iraq Al-Hachach fue quien ordenó la destrucción del resto de los materiales que no coincidían exactamente con el *corpus* de la *Vulgata*, y se obligó a los lectores a aprender esa única versión válida, reforzada con la instauración del dogma de la inimitabilidad del Corán. En adelante, hablar del Corán como libro será hablar de esa única versión y, hoy por hoy, se suele manejar la edición fijada en El Cairo en 1923 bajo los auspicios del rey Fuad I.

## 5

Dado que “lo que no es tradición es plagio”, se siguió muy de cerca en los modos de aprendizaje del Corán el sistema de tradición oral para transmitir la poesía preislámica. Si el aprendiz de poeta retenía en la memoria miles de versos y era llamado el memorón —*rawi*—, el nuevo memorón, esta vez del texto sagrado, llevará a cabo una labor semejante pero pasando a llamarse *hafiz*, y si era capaz de recitarlo en voz alta, *moqri'*.

Tradicionalmente, se admiten siete sistemas ortodoxos de salmodia; de lectura coránica con entonación, siendo Nafi al-Layti (m. 785) el fundador del sistema canónico de salmodia más admitido. El resto de elementos que hoy podemos observar en la recensión escrita del Corán, como los títulos y subtítulos de las azoras así como la anotación de su procedencia *mequí* o *mediní*, se irían colocando posteriormente guardando relación con el tema.

De todo esto se deriva que, a la muerte del sello de los profetas, la Umma tenía ya en sus manos —no sin dificultades— el material que debía guiarles para siempre, a falta sólo de consideraciones formales. Se cuenta incluso que cuando Mahoma murió hubo quienes lo negaron o se resistieron a creerlo, siendo el reposado y pragmático Abu Bakr quien “recuperó” la azora 3, 144, presuntamente revelada en ocasión de la batalla de Uhud en la que el profeta estuvo a punto de perecer: “Mahoma no es más que un enviado, al igual que tantos otros que vinieron antes que él. Y si muriese o lo mataran, ¿íbais por eso a abandonar? Aunque alguien abandonara, esto no podría perjudicar a Dios, sino a él mismo. Y, en cambio, Dios premiará a los agradecidos”.

Abu Bakr venía, de este modo, a sellar el hecho coránico e inaugurar el hecho islámico. Si de la muerte del profeta se dedujeron tres problemas esenciales, dos de los cuales eran la sucesión y la recensión del Corán por escrito ahora ya solucionándose, el tercer

problema —o cómo seguir viviendo día a día con un mundo que no ha acabado y sin más profetas, dado que Mahoma era el sello final— deberá abordarse ahora que Abu Bakr es investido califa. Casi sin dificultad se acaba instaurando un tercer orden social: el primero era el clánico de la Arabia preislámica con sus lazos de sangre; el segundo, su sustitución por la alianza con el profeta de Dios y sus lazos de fe; y este tercer modo de vida en sociedad toma lo esencial de la teocracia de Medina: la *bayaa* o juramento de fidelidad al profeta, adaptándolo y desplazándolo a un califa. Este representante del profeta siempre será considerado teológicamente como un *primus inter pares* en esa comunidad islámica plana por naturaleza, por más que el devenir histórico lo hipertrofie.

La comunidad musulmana mostrará diversas formas a lo largo de la Historia. No pensemos en absoluto en un régimen califal monológico que se desarrolla históricamente desde Abu Bakr hasta la disolución del califato en la Turquía de 1924. Pero sí se mantiene el contrato social biunívoco de un soberano que merece la fidelidad de su pueblo y un pueblo que merece la justicia de su soberano. No abundaremos en teoría política islámica, pero aun sin entrar en materia sí debemos reseñar la existencia de una clara teoría del estado bien razonada que una larga tradición de pensadores musulmanes se planteó cuando Europa aún andaba comprometiendo consanguinidad y territorio.

## 6

Hemos dicho que el Corán no tiene una estructura lineal narrativa, sino que consiste en un compendio de exhortaciones y ejemplificaciones cuya evolución temática sigue en realidad el mismo proceso que ha seguido el Islam como religión a lo largo de la Historia: desde una simple llamada expresada en una frase, la *shahada* o 'profesión de fe' —no hay más que un solo Dios y Mahoma

es su profeta—, hasta un complejo sistema de leyes, dogmas y doctrinas.

Desde la propia evolución temática del Corán, por lo tanto, se apunta a una de las materias inevitables en el estudio de la realidad islámica: la simbiosis entre religión y estado —*din wa dawla*— que mediatisa comúnmente cualquier acercamiento al Corán y enmaraña toda apreciación del hecho islámico posterior.

En general, suelen ser tan adustas y monolíticas las lecturas intelectuales del Corán entre practicantes del Islam como entre no practicantes. Los primeros, debido al lógico respeto por la palabra de Dios, y los segundos por un exceso de determinismo aplicado siguiendo el cual se encuentran muchas explicaciones diletantes que conciben el Islam como anquilosado y el desarrollo histórico de los pueblos que habitan el espacio árabe e islámico en general como encorsetado por una palabra divina que, en realidad, marcó un hito de apertura y no de cerrazón.

Aclarada la inimitabilidad e infalibilidad del Corán, en nuestro acercamiento nos interesa sobremanera averiguar qué nos cuenta y cómo lo cuenta, siendo ésta su aportación fundamental a esa universalidad cultural que apuntábamos desde el comienzo de estas líneas.

Como concepto esencial destaca en primer lugar el Juicio, llamado también "día de la cuenta" [Cor. 38, 16], en ese siempre presente vocabulario comercial del Corán, o "el día en que pongamos en marcha las montañas" [Cor. 18, 47], que se verán pasar "como si de nubes se trataran" [Cor. 27, 88], en referencia al desmantelamiento de la "jaíma del mundo —¿no hemos hecho de la tierra lecho y de las montañas estacas?—" [Cor. 78, 6-7]. Si las montañas sujetan el cielo sobre la tierra extendida, apartar las montañas tiene una clara consecuencia apocalíptica: "El día en que los hombres parezcan mariposas dispersas y las montañas copos de lana cardada..." [Cor. 101, 4-5].

La simbología del Juicio es variada: "El arca volverá a vosotros, llevada por los ángeles y con la *sakina* —'presencia'— de vuestro Señor" [Cor. 2, 248]. "Haremos salir a los muertos", dice Dios, como cuando el agua repentina hace brotar de la tierra frutos insospechados [Cor. 7, 57], imagen ésta que ha hecho pensar en ciertos casos que un nuevo diluvio precederá al Día "en que ya no haya comercio ni amistad" [Cor. 14, 31], ambos valores intrínsecos del alma semítica. El Día asistirá a las murmuraciones de los "hombres de ojos azules", que especularán sin sentido acerca de si en el Infierno se podrá permanecer sólo diez días [Cor. 20, 103]. Pero la estancia en la Gehena —'infierno'— es generalmente admitida como eterna. Con la referencia al color de los ojos quizás se alude ofensivamente a los bizantinos, si bien es cierto que en el Corán se prefiere a éstos en la latente situación de guerra fría entre Bizancio y los persas, como queda patente en el comienzo de la azora 30, los bizantinos.

Al juicio le precede inmediatamente *la Hora*: "se acerca la Hora, se hiende la luna" [Cor. 54, 1]. "Cuando el sol se oscurezca, cuando las estrellas pierdan su brillo, cuando las montañas sean puestas en marcha, cuando sean descuidadas las camellas preñadas de diez meses, cuando pasten juntas las bestias salvajes, cuando los mares se hinchen, cuando las almas se aparezcan, cuando se pregunte a la niña enterrada viva qué crimen cometió para que la mataran, cuando las hojas del Libro se abran, cuando el cielo sea desollado" [Cor. 81, 1-10]. El terrible final, tras esta descripción de indudable calidad poética, es la inesperada culminación del tiempo, de la que sólo Dios tiene conocimiento, razón por la cual deben los creyentes dejar de preguntarla [Cor. 7, 186]. La *Hora* transcurrirá en el "día de la llamada mutua" [Cor. 40, 32]; en el que todos se pedirán ayuda mutuamente sin obtener respuesta.

En esa Hora sonará "la trompeta" [Cor. 18, 99], llamará "el pregonero" o "ángel de la muerte" de nombre Izrafil o Izrail en las

tradiciones, y se procederá a la lectura de la *Escriptura matriz*, de cuya extensión gráfica nos da cuenta el propio Corán: "Si el mar fuera tinta para las palabras de mi Señor, y aun le añadiésemos otro mar, ambos se agotarían antes que Sus palabras" [Cor. 18, 109].

En este apocalipsis habrá también un remedio de los cuatro jinetes, cuando "se suelte a Gog y Magog y se precipiten por toda colina abajo" [Cor. 21, 96]. "Cuando eso ocurra, toda nodriza olvidará a su lactante, toda embarazada abortará, y los hombres parecerán ebrios aun sin estarlo" [Cor. 22, 2]. Es el momento en que los hombres serán devueltos a su Señor [Cor. 32, 11].

En el Juicio, al igual que en el "interrogatorio del sepulcro", hay unas inflexibles y estrictas normas procesales que no dejarán verdad ni mentira en la oscuridad: "La tierra brillará con la luz de su Señor, se sacará la Escritura y se hará venir a los profetas y testigos" [Cor. 39, 69]. El malvado está perdido entonces, ya que por grande que sea la ira entre los hombres en la tierra, "el aborrecimiento que Dios tiene a los infieles es mayor que el que ellos se tienen a sí mismos" [Cor. 40, 10]. En el Juicio, aquellos que reciban las hojas de Dios en la mano derecha serán los bienaventurados, y los que la reciban en la izquierda, los réprobos [Cor. 84, 10].

Posteriormente, se lleva a cabo la distribución de las almas entre el paraíso y el infierno, descritos ambos a modo de *gospel* o teatro leído con estribillo intercalado en la azora 55. Dios llamará a las almas de los justos con la oración del moribundo: "Alma sosegada, vuelve satisfecha y convencida con tu Señor, y entra con mis siervos en mi jardín" [Cor. 89, 30]. Los de la derecha, los destinados al paraíso, pueden subir la Cuesta, "¿y cómo sabrás lo que es la Cuesta? Es manumitir a un esclavo, alimentar a un prójimo huérfano, a un pobre en su miseria. Es estar con los que creen, los que se recomiendan paciencia unos a otros" [Cor. 90, 12-17]. Y acerca de los de la izquierda, los réprobos, "se cerrará un fuego sobre ellos" [Cor. 90, 20].

## 7

El Corán rescata y presenta un complejo entramado de personajes y tradiciones que, sin el respeto con que se conservó la recensión de narraciones que nos ocupa, se habrían perdido para siempre. Vernet apunta, por ejemplo, que algunos de los profetas que aparecen en el Libro pertenecen probablemente a viejas leyendas babilónicas. En cualquier caso, en el Corán no se hace una clara distinción entre los árabes propiamente dichos y otros pueblos semíticos destruidos por no acercarse a Dios en su momento; el Corán arabiza el pasado semítico de un modo semejante al que hoy día, por poner un ejemplo, podemos occidentalizar el pasado cristiano, olvidando de dónde era San Agustín o dónde se sitúan geográficamente Alejandría o Antioquía.

Son interesantes las referencias a esos "otros profetas árabes" porque presentan similitudes con leyendas semíticas y por un matiz esencial: ¿no era Mahoma el primer profeta árabe? Al cabo, de la lectura coránica se viene a deducir que aquellos anteriores eran una suerte de "enviados" sin la acreditación sublime del profeta mequí, la revelación completa, y en esa distinción de profeta y enviado se basará gran parte de la dualidad de Mahoma como canal de la palabra de Dios y dirigente político. Pero, veamos quiénes son y cómo se trata a los protagonistas estelares de la narración coránica:

Caín y Abel, por ejemplo, no son nombrados como tal en el Corán pero sí conocidos en la tradición islámica como Habil y Qabil. Aun así habla de ellos y de cómo Qabil —Caín— se arrepintió al no sentirse capaz de enterrar a su hermano según un cuervo le indicaba que debía hacerlo [Cor. 5, 31]. En la leyenda no está el germen bíblico del cainismo humano, sino alguna reminiscencia didáctica tendente a la necesidad de enterrar a los muertos.

Por su parte, Harut y Marut [Cor. 2, 102] son dos ángeles que, tras bajar a la tierra, se enamoraron de una mujer —por decirlo de

algún modo— y asesinaron a un hombre testigo de la acción. En Babel se comportaron como *yins* malos, informando a los hombres de cosas que no debían saber, "y Dios vino contra los cimientos de su edificio" [Cor. 16, 26]. Harut y Marut no son ángeles caídos, sino pillos sin castigo metamorfoseados en genios caprichosos.

Los personajes coránicos Safa y Marua [Cor. 2, 158] se refieren a una clara adaptación de rituales paganos que viene a demostrar aquella resemantización simbólica del Islam. Safa y Marua, de algún modo ídolos preislámicos cuya adoración entrañaba el correr de los idólatras, es en el Corán el nombre de las dos carreras rituales que debe hacer en Meca el peregrino recordando —y de ahí la resemantización— las que tuvo que dar la pobre Agar buscando agua para el niño Ismael. También corría el peregrino al ocaso del sol desde el monte Arafat a Muzdalifa, "el monumento sagrado" [Cor. 2, 199].

En el tratamiento de los profetas, hace el Corán especial mención al hecho de que todos fueron rechazados por los suyos, pues "no vino a ellos enviado del que no se burlaran" [Cor. 15, 11]: cada comunidad tiene un enviado y un plazo [Cor. 10, 47 y 49], y las que no se convenzan en el tiempo previsto, oirán "el Grito" y sentirán "el Temblor". Ese mismo Grito se oirá el día del Juicio, "y nada más" [Cor. 37, 19].

Cabe destacar no sólo la profusión de noticias proféticas aportadas en el Corán, sino el recurso a la reiteración, ritual y sociológicamente común en el mundo semítico, así como admitido y ensalzado en Cor. 39, 23: "Dios ha revelado el más bello relato, una Escritura cuyas alejas armonizan y se reiteran. Al oírla se estremecen quienes tienen miedo de su Señor, pero luego se calman en cuerpo y espíritu al recuerdo de Dios". Se trata, en realidad, de la recurrente introducción conativa en las tradiciones orales y sus usuales repeticiones de historias, procedimiento por otra parte no sólo no menospreciable, sino muy al contrario acorde con cuanto el ar-

te oriental y en particular el islámico concibe como armonioso en los reflejos, reiteraciones y repeticiones.

En esos relatos coránicos de profetas, y en primer lugar, como aportaciones coránicas a la conocida historia del diluvio universal, vemos al profeta Noé —Nuh— abandonando en tierra a su cuarto hijo por incrédulo [Cor. 11, 40]. Ese cuarto, que iría tras los bíblicos Sem, Cam y Jafet, no aparece en el discurso veterotestamentario. Pero Noé va mucho más allá, abandonando incluso a su propia mujer por impía [Cor. 66, 10], cuya suerte se equipara a la de la mujer de Lot.

Hud es el profeta árabe —en ese sentido apuntado de semítico— enviado al pueblo de los aditas en Al-Ahqaf, “las dunas” [Cor. 46, 21], y que da título a la azora 11. La labor de Hud es situada temporalmente en el Corán inmediatamente después de la epopeya de Noé [Cor. 7, 69].

Salih es también profeta árabe, enviado en esta ocasión a los tamudeos, “que construían sus viviendas en la roca del valle” [Cor. 89, 9], como los nabateos de la jordana Petra y la saudí Madinat al-Salih, “la ciudad de Salih” a la que se refiere la narración. Salih pretendió sin éxito distinguir en una camella signos que le movieron a llamarla “la camella de Dios” [Cor. 7, 73]. Al parecer, la camella era conocida por beberse toda la escasa agua almacenada de la tribu y, al decidirse de común acuerdo sacrificarla, Salih se opuso: “Esa es la camella de Dios, que será signo para vosotros; dejadla que pazca en la tierra de Dios y no le hagáis mal” [Cor. 11, 64]. Como, pese a la advertencia de Salih, la camella fue desjarretada, el pueblo de los tamudeos tuvo la terrible ocasión de percibir “el Temblor”, y “el Grito sorprendió a los que habían sido impíos, amaneciendo muertos en sus casas” [Cor. 11, 67].

Como personaje fundamental destaca el *hanif* por excelencia: Abraham, llamado Ibrahim en árabe. Hijo de Azar en el Corán [Cor. 6, 74] —de Teráh en la Biblia—, construyó o reconstruyó la Caaba;

la “Casa Antigua” [Cor. 22, 29], que contenía la *Piedra Negra* en su interior. A pocos metros de la Caaba se encuentra otra piedra, la de Ibrahim, que según la tradición contiene la huella del *hanif* porque se subía en ella para ayudarse en su construcción. Dios habla de la Caaba como “mi Casa” [Cor. 2, 125].

Abraham es “el amigo de Dios” —*jalil*— en el más claro sentido semítico de la amistad; la del que es depositario de la confianza absoluta del amigo [Cor. 4, 125]. Un pasaje especialmente poético es el de la vocación de Abraham y cómo dudaba al principio hasta profesar públicamente su condición de *hanif*: ver cómo los astros, adorados por sus coetáneos, sólo tienen vida y poder durante medio día le abrió los ojos a la vacuidad de su culto [Cor. 6, 201]. El “amigo de Dios” se burló, según la narración coránica, de sus coetáneos idólatras rompiéndoles por la noche todos sus ídolos menos uno. Al ser interrogado Abraham a la mañana siguiente, como principal sospechoso a tenor de cuanto iba proclamando contra la idolatría, se mofó argumentando que quizás la estatua superviviente había sido la responsable del destrozo del resto. Sus compatriotas enviaron a Abraham a la hoguera, pero Dios quiso que el fuego se enfriase para él [Cor. 21, 26].

Abraham recibió la visita de “los enviados de Dios”, de los que desconfió porque no tocaban la comida, signo de hostilidad hacia el anfitrión en el medio beduino. Pero no comían porque no eran humanos, sino encargados de anunciar a Abraham su futura paternidad [Cor. 11, 70]. Esos mismos enviados fueron a Lot y sufrieron el “acoso sexual” de la perdida ciudad de Sodoma, hecho conocido en la narración bíblica. Por ello, Dios no tuvo misericordia, “volviéndola de arriba abajo, haciendo llover sobre ella piedras de arcilla a montones” [Cor. 11, 83]. En cuanto al episodio bíblico de Abraham a punto de sacrificar a su hijo Isaac, en el Corán es Ismael, y debe decirse que lo plantea como mera ensoñación del padre [Cor. 37, 102].

Suayb, siguiente profeta, fue enviado por Dios a los madianitas [Cor. 7, 89] —“la gente de la Espesura” [Cor. 50, 14]—, cercanos a Sodoma y Gomorra y conocedores de su suerte. El destino del pueblo de Suayb es la moraleja sobre el respeto al comercio justo en un mundo beduino de supervivencia mercantil caravanera: al tratar de impedir Suayb que su gente engañase en los tratos comerciales manipulando pesos y medidas, el profeta les recuerda las advertencias de Noé, Hud y Salih trayendo a colación la suerte de quienes no prestaron oído a Lot, pero todo es inútil; nada hay más constante que el error. Los madianitas advierten a Suayb que si no fuera por la protección de su clan, ya le habrían lapidado y, de nuevo, “el Grito sorprendió a los que habían sido impíos, amaneciendo muertos en sus casas” [Cor. 11, 94]; “el castigo del día de la Sombra los sorprendió” [Cor. 26, 189].

También cita el Corán al perdido pueblo de Tubba [Cor. 44, 37], acaso en el Yemen antiguo; a la destruida y desconocida “Iram la de las columnas” [Cor. 89, 7], así como al misterioso profeta Idris, del que tan sólo explica que “fue elevado” [Cor. 19, 57], planteando la posibilidad de que se refiera o remita a Elías, elevado en un carro de fuego —que aparece en Cor. 37, 125 desestimando al dios Baal—, y también al no menos misterioso “el paciente Du-l-Kifl”, seguramente Ezequiel arabizado el nombre [Cor. 21, 85].

Aparecerán también muy brevemente Eliseo, Job [Cor. 21, 83], y “el del pez”: Jonás, enviado a Nínive [Cor. 10, 98], aunque se omite la ciudad. Jonás proclamaría la unicidad de Dios desde las tinieblas del estómago del animal [Cor. 21, 87]. También, como pueblo impío no reconocible incluye a “los habitantes de Al-Rass” [Cor. 25, 38]. Acerca del citado Job —Ayub—, se refiere el Corán a la tradición según la cual ante tantas desgracias del profeta, su mujer —en un antecedente de Fausto— accedió a servir al diablo, Iblis, a cambio de bienestar. Enterado Job, juró azotarla, pero Dios la perdonó por su ignorancia y conminó a Job a que cumpliese el castigo

con un látigo de hierbas y no de piel, para que así no la dañase ni tampoco cometiese perjurio dado que el profeta había jurado castigarla [Cor. 38, 44].

El salvado y salvador por excelencia, Moisés, es profusamente tratado en el Corán bajo el nombre de Musa, recogiendo la azora 28 los datos conocidos de su biografía bíblica. En la narración coránica, después de Noé, Hud, Salih, Lot y Suayb fue enviado Moisés, “el interlocutor de Dios”, el único profeta al que se le concedió la gracia de escucharle sin la intercesión de un ángel [Cor. 4, 163]. De hecho, ésa fue la señal para su iniciación profética: “por haberte hablado te he escogido de entre todos los hombres” [Cor. 7, 144].

Dios citó a Moisés “durante treinta días que completamos con otros diez” [Cor. 7, 142], en cuyo intervalo osó el profeta pedir la gracia de poder ver a Dios, y cuando se le concedió, la montaña en la que se hallaba fue pulverizada, cayendo fulminado el profeta. Pero Dios quiso que volviese a la vida para darle las Tablas, en esta coránica versión del *Prometeo encadenado* en lo alto del monte Horeb. Los datos que aporta el Corán de novedad con respecto al Éxodo son que las aguadoras de Madián eran dos y no siete, o el nombre del primer ministro del faraón, Hamán, que en clara confusión con el episodio bíblico de Babel pretendió, según órdenes de su señor, construir una torre imponente para minimizar los prodigios de Moisés [Cor. 28, 38]; “una torre para quizá así alcanzar las vías que conducen al cielo” [Cor. 40, 37].

Relacionado con Moisés aparece un curioso personaje, calificado por Cortés como *criptocreyente* o creyente clandestino en cuanto Moisés dice. La sombra de la ocultación de su fe verdadera se proyecta enigmáticamente en el Corán ya que el personaje en cuestión resulta pertenecer a la familia del faraón. Este creyente infiltrado pretende desactivar la ira del faraón hacia un hombre, Moisés, que no ha hecho más que proclamar la existencia de su Dios y avalar con prodigios su poder [Cor. 40, 28].

Sea como fuere, llegados los israelitas al desierto, cuando Moisés golpeó con su vara para que saliese agua, ésta lo hizo por medio de doce manantiales [Cor. 2, 60]. Como aportación coránica, al no creer los israelitas a Moisés tras bajar éste del monte, Dios elevó a su profeta sobre la tierra, aterrorizando a la población y forzando así su fe [Cor. 2, 63]. Moisés ordenó a su pueblo que sacrificase una vaca en honor a Dios [Cor. 2, 67]; una vaca “que no hubiera sido empleada para arar o regar, sana y sin tacha” [Cor. 2, 71], y que da nombre a la azora más larga del Libro.

## 8

Como aportación de personajes extrabíblicos, en el Corán destacan interesantes adaptaciones de leyendas semíticas de profunda rai-gambre e incluso proyección universal:

Coré, calificado por Cortés como “el Creso de la literatura islámica”, no acertó a dar las gracias a Dios por los numerosos bienes de que disponía sino, antes bien, se autocomplacía en su inmensa inteligencia para amasar fortuna. Pero Dios hizo “que la tierra se tragara a él y a su vivienda y sin Dios a su favor, no hubo grupo capaz de auxiliarle ni pudo él mismo ayudarse” [Cor. 28, 81]. El petulante no recibirá la ayuda de sus vecinos cuando se derrumba su casa: el hombre no es nada sin Dios ni la comunidad.

Al-Jadir, o Jidr, es un misterioso personaje coránico ni siquiera nombrado pero llamado así por la tradición islámica, relacionado según Vernet con el poema babilónico de la creación y el relato de Gilgamesh. Se trata del protagonista del breve relato “Moisés y el siervo de Dios” [Cor. 18, 60-82], asociado por Cortés al profeta Elías y al cristiano Jorge —San Jorge— por la coincidencia de leyendas parecidas en Oriente Próximo. Su historia es un duro relato en el que Moisés marcha con su siervo buscando a un enviado de Dios. No saben dónde está, pero conocen la señal del encuentro:

cuando un pez, que ambos llevan para sustentarse, huya de su cesta y vuelva al agua.

En un momento del relato se produce, efectivamente, el prodigo, y Moisés reconoce en un caminante al posible siervo de Dios buscado. El profeta le pide instrucción y Al-Jadir, si respetamos el nombre de la tradición, le dice que puede que no tenga paciencia para seguirle. Pero Moisés insiste. Varias veces incurre el profeta en impaciencia siguiendo la imagen de presuroso descrita en la Biblia, y otras tantas le amenaza el enviado con dejarle sin instrucción en tanto se desarrollan tres acciones cruciales: el desconocido hunde la barca en la que van unos viajeros, mata a un joven y, por último, reforza el muro de una casa. Cuando Moisés pregunta por lo extraño de las actuaciones del desconocido, éste emite una moraleja sobre lo oculto de las acciones de Dios: la nave pertenecía a unos pobres perseguidos por un rey que mataba por robar barcas en buen estado y, al desfondarla, los había salvado. El joven asesinado iba a ser, de mayor, el desprecio de sus padres, y matándolo conjuraba el mal. Por lo que al muro de la casa respecta, el enviado cuenta que contenía un tesoro, pero no debía salir a la luz hasta que los hijos del dueño fuesen mayores y así no dilapidasen la fortuna. Había apuntalado el muro para que tardase en caer los años necesarios. La alocución final de Al-Jadir es una llamada a la paciencia y los designios inexscrutables de Dios.

Otras referencias nos presentan al Bicorne de Cor. 18, 83-98, que no es otro que el Alejandro Magno encumbrado a héroe legendario en las leyendas orientales. El Magno es llamado “el de los dos cuernos” acaso por la forma de su imperio, por el símbolo egipcio de la fuerza asimilable a la del bovino, o por la forma de su peinado. En el Corán, el Bicorne construye un dique de dimensiones titánicas para separar a un pueblo desamparado de las incursiones fluviales llevadas a cabo por los temibles pueblos de Gog y Magog. Quizá la leyenda guarda también relación con las labores hidráulicas acom-

tidas por el macedonio en la cuenca del Tigris y el Éufrates y descriptas por los historiadores. Sea como fuere, la proyección didáctica del relato se culmina con las palabras finales del Bicorne: por muy poderoso que sea el dique, mi Señor lo demolerá llegado el Día.

El sabio Luqmán de las tradiciones orales preislámicas aparece también en el Corán adoctrinando a su hijo para que no se crea inmune por listo y no caiga en un mal, dado que nada puede ocultarse a Dios: "Aunque se trate de un grano de mostaza y esté escondido en una roca, en los cielos o en la tierra" [Cor. 31, 16]. El consejo de Luqmán es básicamente la ventaja de la humildad: "No pongas mala cara a la gente, ni pisés la tierra con insolencia. Dios no ama a los presumidos y jactanciosos. Sé modesto en tus andares y habla en voz baja" [Cor. 31, 18-19].

Por su parte, la azora 18, llamada *la caverna* y cuya lectura es ritual en la oración de los viernes, incluye el relato de los siete durmientes. Según la leyenda, eran siete jóvenes monoteístas de Éfeso que se refugiaron en una caverna huyendo de las matanzas con que diezmaban a los cristianos. Cayeron dormidos y, al despertar, habían pasado no sólo las persecuciones, sino ciento noventa y seis años. La leyenda ha sido versionada en innumerables ocasiones con diversos protagonistas y no sólo en las literaturas orientales —incluyendo a Alejandro Magno y las leyendas en torno a su muerte fingida en el traslado del catafalco— sino también en Occidente, en concreto la literatura medieval española con el monje dormido plácidamente al oír el canto de los pájaros durante cien años, los siete durmientes de Écija o, como último extremo, todo un género cinematográfico relacionado con la novela adaptada *El planeta de los simios*.

## 9

En el tratamiento de otros personajes igualmente bíblicos encontramos a José —Yusuf en el Corán—, que ocupa también un lugar pri-

vilegiado de la narración coránica. Se respeta la historia bíblica de su venta como esclavo y la tentación de la señora de la casa, a cuyo marido cambia el nombre bíblico de Putifar por el de Aziz, aludiendo el Libro a la castidad de José al resistirse al adulterio, siendo así que "ella lo deseaba y él la deseó, y de no haber sido iluminado por su Señor..." [Cor. 12, 24]. El relato se enriquece aludiendo a la impresionante belleza de José: en un banquete ofrecido a sus amigas por la acosadora mujer de Aziz, ésta hizo llamar a José que, con solo aparecer, motivó que todas las mujeres presentes "se hicieran cortes en las manos", por el descuido con los cuchillos al comer sin poder dejar de mirarlo [Cor. 12, 31]. Todas lo persiguen, y él clama a Dios: "Señor, perfiero la cárcel a acceder a lo que ellas me piden" [Cor. 12, 33]. En definitiva, se sigue el relato de su estancia en la cárcel, su salida y mejora social por interpretar el sueño del rey, y el reencuentro con sus hermanos. José es "el sincero" en la tradición islámica —*sadiq*— [Cor. 12, 46].

El rey David —Dawud— aparece en el Corán con posibles alusiones a las dotes musicales ya anunciadas en la Biblia dado que, cuando habla, "resuenan las montañas y cantan los pájaros acompañándole". La novedad que introduce la palabra descendida en árabe es su prestigio como experto fabricante de cotas de malla, pues "el hierro se hizo para que él lo maleara". Eran cotas necesarias "para que os protegieran de vuestra propia violencia" [Cor. 21, 80].

Por su parte, la historia de Salomón —Sulaimán— se asemeja a una fábula transcurrida en un reino en el que demonios y genios campaban por sus respetos, acaso como vago recuerdo de cuanto la Biblia afirma acerca de la idolatría en los últimos años de vida del monarca judío. Las tropas del rey estaban compuestas por hombres, pájaros y genios, incluyéndose en esta categoría a los *ifrit*, los genios más poderosos. Llegados al Valle de las Hormigas, pasó Salomón revista a sus fuerzas advirtiendo que faltaba la abubilla de entre los pájaros. Cuando la implacable justicia del rey iba a caer so-

bre la prófuga en la formación, ésta llegó excusando su tardanza por venir del reino de Saba, y habló a Salomón de su reina y de cómo adoraban al sol y no a Dios. Olvidado el retraso ante lo exótico de las noticias, la misma abubilla fue encomendada a llevar un mensaje del rey a la de Saba. Acelerando la narración, ella llegó finalmente al palacio de Salomón, cuyo suelo brillaba en tal medida que la de Saba creyó que era de agua y "se descubrió las piernas" para pisar [Cor. 27, 15-44]. Según algunos comentaristas, se trataría de un recurso salomónico para ver las piernas a la reina, aunque Cortés apostilla que, al decir de otros exégetas, se trataría de un ardid del rey para comprobar si era cierto que las de Saba tenían veladas las piernas.

Acerca de ese reino de Saba, también informa el Corán de la existencia de numerosas presas como control de un fértil sistema de irrigación, y cómo se vino abajo todo el entramado de riquezas derivadas al reventar la presa mayor, hecho corroborado por la Historia con la destrucción de la presa de Maarib en Yemen [Cor. 34, 16].

En el esplendoroso reino de Salomón se construyeron imponentes edificios. Dios sujetó a los vientos para que no molestaran, y le concedió que trabajasen para él legiones de genios erigiendo palacios y estatuas así como buceando para recoger perlas destinadas a aumentar la gloria de su rey [Cor. 38, 37]. Como, según se deduce de la historia coránica, esos genios artistas pactaron trabajar siempre que el rey los estuviese mirando, al morir Salomón lo situaron sus desconsolados consejeros atado y apoyado en su cayado, para que los explotados genios no conociesen que había muerto, dando así por terminado su trabajo. Sólo advirtieron que el final de su tarea había llegado cuando la carcoma corrompió el cayado en que el cuerpo del rey difunto se apoyaba, y éste fue a parar al suelo [Cor. 34, 14].

De sus últimos días incluye el Corán referencias a cómo de los mil caballos que poseía desjarretó a todos menos cien castigándose

a sí mismo por haber descuidado un solo día sus oraciones por ocuparse de los corceles, así como la leyenda según la cual al casarse con una idólatra, la reina de Saba Bilqish, Dios lo castigó a que durante cuarenta días ocupase el trono un genio y él tuviese que mendigar [Cor. 38, 34].

Estos genios antropomorfos para la confusión de sus coetáneos humanos en tiempos de Salomón no son los únicos que se comportan como humanos, pues cuenta la tradición que en la ardua huída de Mahoma desde Meca a Yatrib, "un grupo de genios escuchó la revelación" [Cor. 46, 29] y se convirtió, guardando silencio mientras el profeta hablaba, hecho inaudito entre los charlatanes *yins*. Aquellos genios conversos llegaron a viajar para advertir los suyos de las verdades recibidas.

Como seres mágicos de referente maléfico, cita el Corán a otros entes a medio camino entre criaturas y símbolos del mal: los *tagut* —o también los *chibt*—, presentes en todo lo que es adorado fuera de Dios, y que por extensión designa a ídolos y demonios "que sacan al hombre de la luz a las tinieblas" [Cor. 2, 257]. Idéntica función cumplen Gog y Magog [Cor. 18, 94], los pueblos infames también de reminiscencia bíblica.

## 10

Tampoco son escasas las referencias novotestamentarias en la palabra descendida en árabe, como la historia de Imrán, el Joaquín de la Biblia. Padre de María —Mariam—, a su gente se le dedica la azora 3. Cuenta el Corán que los hombres de la familia echaron a suerte quién extendería su protección hacia la desvalida María, procediéndose al sorteo "echando suerte con sus cañas" [Cor. 3, 44], esto es, arrojando cañas al agua para ver cuál salía a flote. El resultado arrojado fue el de Zacarías como valedor de la madre de Jesús. María es defendida en el Corán de la "enorme calumnia" [Cor. 4, 156]; la le-

yenda judía de que el nacimiento de su hijo se debería al concurso de un soldado romano de nombre Pandera. De hecho, Jesús es referido en el Talmud como "hijo de Pandera". No obstante, en el Corán se incluyen referencias ambiguas a estas cuestiones, dado que la aparición de Gabriel a María es descrita del modo siguiente: "y nuestro espíritu se le presentó como un mortal acabado" [Cor. 19, 17].

En la narración coránica, a María le empujaron los dolores del parto al tronco de una palmera, y el niño al nacer le habló milagrosamente explicándole cómo obtener dátiles frescos [Cor. 19, 25]. María "conservó su virginidad" también en el Corán [Cor. 21, 91] dado que Gabriel, el ángel, suele ser identificado con el espíritu santo [Cor. 2, 87] al margen de la ambigüedad antes comentada. Es interesante la simbología del nacimiento de Jesús: nace dotado de palabra, hecho que permite advertir a su madre que puede comer dátiles de una palmera caída, seguramente también un elemento milagroso en el evento. María podrá así amamantar a su hijo, cerrándose el ciclo palabra-dátil-leche asociado a la fertilidad y al indudable valor que los tres elementos adquieren en el medio beduino, relacionado también con el ritual de bienvenida al recién llegado que implica las palabras amables, la leche y los dátiles ofrecidos. Es difícil, ante esta perspectiva, plantear teorías no ya de animadversión, sino de mera indiferencia del Corán con respecto al origen y esencia del Cristianismo.

Si bien Jesús, Isa en la narración coránica, no era hijo de Dios [Cor. 5, 17] ni era Dios porque, al igual que su madre, "tomaba alimentos" [Cor. 5, 75]. Tampoco fue crucificado [Cor. 4, 157], probablemente siguiendo la versión gnóstica según la cual fue Simón de Cirene el que sufrió el sacrificio. Yendo aún más lejos, alguna secta profesa que sí fue crucificado, pero que milagrosamente no murió sino que partió hacia Oriente y murió con más de cien años en Cachemira. En cualquier caso, Jesús es en el Corán el profeta anterior a Mahoma, y entre uno y otro se produjo la "interrupción de revela-

ción" aludida en Cor. 5, 19, si bien ya el nazareno anunció a Mahoma al hablar en el texto griego del *periklítos* —'alabadísimo': Mahoma—, por más que los cristianos se empeñen en leer *parakletós* —abogado— [Cor. 61, 6].

En la crítica coránica a los llamados "tres dioses" [Cor. 4, 171], en realidad no se alude a la Trinidad cristiana —Padre, Hijo y Espíritu Santo—, sino a un presunto triteísmo acaso profesado por alguna secta marginal del cristianismo árabe que veneraba a Dios, María y Jesús como a tres dioses equiparables. Cortés alude a la secta de los coliridianos, mariólatras y de cierto predicamento por la zona. Ciertamente, los cristianos que pulularan por el desierto no tenían por qué ser los considerados ortodoxos, sino los inconfundibles, y un posible acercamiento al cristianismo a través de las ideas de éstos no tiene por qué ser revelador del aparato teológico real. Las dos religiones reveladas previamente no llegarían a las arenas del desierto a través de voces claras, sino de ecos sinceros pero ineffectos. Se dice, por ejemplo, que el mismo Waraqá, primo político del profeta, era de alguna rama escindida de esos cristianos que por alguna razón aguardaban la venida de un profeta.

A tenor de la posible existencia de sectas cristianas triteístas no es, por tanto, extraña la vehemencia contra los cristianos en cuestión de dogma si es esta última la versión que los ecos del desierto hicieron llegar. En realidad, ¿qué cristiano actual no estaría en contra de un presunto cristianismo basado en la existencia de esos tres dioses? Se desprende del Corán una animadversión dogmática hacia los cristianos por este extremo que corre pareja a una mayor cercanía social, al contrario de lo que ocurre con los judíos, a los que siente más cerca dogmáticamente pero por su resistencia a la conversión acaban siendo menospreciados e incluso sacrificados y siempre vilipendiados. Prueba de ello es la aleya en que acusa a la totalidad de los judíos de la herejía que tan sólo una secta sostenía como dogma: que Uzayr —seguramente Esdras— "es el hijo de Dios" [Cor. 9, 30].

## 11

Por lo que a la lengua de la palabra descendida se refiere, entre sus páginas se alude a que “así hemos revelado el Corán como juicio en lengua árabe” [Cor. 13, 37]; “no mandamos a ningún enviado que no hablara en la lengua de su pueblo” [Cor. 14, 4].

Hablar de estilos en el Corán es poco menos que una herejía. La palabra de Dios no puede analizarse según cánones humanos, pero Dios llega a retar a que el hombre iguale su estilo: “Dicen: ‘Mahoma lo ha inventado’. Y tú diles: ‘Si eso es verdad, traed una sola azora que se parezca; llamad al que sea capaz de hacerlo aparte de Dios’” [Cor. 10, 38]. Una prueba más del poder de Dios es, así, la inimitabilidad del Corán —*iyazz*—, dogmática en el Islam. El estudio de la palabra de Dios entre los musulmanes no se basa, por tanto, en el análisis empírico de un texto, sino en los medios de su aprendizaje y comprensión. No se contempla como un texto literario —tampoco la Biblia en el Cristianismo, durante muchos siglos, ni la Torá entre los judíos— y sin embargo resulta patente, por ejemplo, la evolución gramatical en el tratamiento de los temas coránicos, aunque sólo sea a tenor de la diferencia entre el lenguaje sencillo de las primeras revelaciones y la elaboración sintáctica de las últimas.

En literatura árabe existen tres grandes procedimientos que antes anunciábamos: la prosa simple, la prosa poética, y la poesía. La prosa poética, llamada prosa rítmica o rimada, se entiende como el paso intermedio entre la prosa simple y la poesía, ya que sin estructura de versos presenta características rítmicas y, en ocasiones, rítmicas de la poesía aunque por lo general no presenta rima sino que repite pies poéticos en construcciones prosísticas. Ésta es también, por otra parte, una característica de la poesía árabe: la valoración de la cantidad, el ritmo —como en la latina, veíamos por ejemplo—. Esas estructuras fijas basadas en la cantidad —el juego de sílabas largas y breves— facilita el aprendizaje de memoria.

Si en poesía existe un número determinado de pies fijos —plantillas de secuencias silábicas con alternancia de largas y breves— que se mantienen a lo largo de toda la composición, en prosa poética se distinguen también pies fijos durante momentos determinados.

En el Corán se aprecian procedimientos similares, pero sigue siendo herejía afirmar que esté escrito en prosa poética; su género no es de este mundo. Seguirá entendiéndose su narración como el máximo embellecimiento posible en prosa, sólo logrado por Dios, e inimitable pese al intento de Al-Maarri, poeta árabe que trató de emularlo componiendo en bella prosa poética y comparándose con la empleada en el Corán. Al rechazar el público su obra, argumentó que si lo recitasen durante trescientos años en los alminares de las mezquitas sonaría igual que el Corán.

Admitido todo lo anterior, el propio W. Montgomery Watt distinguía una serie de conocidos elementos lingüísticos y literarios en la narración coránica. Los elementos lingüísticos en relación con lo literario sólo son apreciables en la versión árabe del Corán, por otra parte la única válida para los musulmanes, dado que toda traducción no es más que un comentario y el musulmán se dirige a Dios preferentemente en árabe, sea cual sea su lengua materna. Esos elementos son las rimas y estrofas destacables, en los que no podemos entrar sin la carta de presentación del arabismo.

En cuanto a los otros, los universalmente literarios y no metalingüísticos como los anteriores, Watt sigue muy de cerca la digresión de Bell al distinguir seis formas didácticas concretas en el contenido de la revelación. Dado que el Corán es a la postre una enorme fuente didáctica, el análisis de Watt y Bell resulta a todas luces interesante para nuestro acercamiento.

En primer lugar, el Corán está lleno de eslóganes y máximas de entre las que nos interesa sobremanera resaltar dos grandes técnicas para la transmisión del mensaje desde el emisor —Dios— al receptor —su profeta árabe— agrupadas en torno a los dos imperati-

vos por excelencia a lo largo de todo el texto: *iqra'* —'lee'— y *qui* —'di'—. En alguna medida, cada *iqra'* encierra un primer paso de almacenamiento receptivo en la mente del profeta: "Lee en nombre de tu Señor, el que ha creado al hombre". En cada imperativo "¡Lee!" de Dios hay una instrucción; una agrupación revelativa que en el segundo imperativo *qui* —"idil!"— encuentra la indicación distributiva. El profeta primero debe almacenar para después transmitir; de hecho, en algunos países árabes ese verbo es el utilizado aún hoy día para estudiar, almacenar conocimientos.

La reiteración de *iqra'* plantea el despliegue de las páginas celestes, el contenido de la *Tabla Guardada* que los hombres deben conocer, del mismo modo que la reiteración de *qui* encierra la orden directa de cuanto aquí y ahora debe el profeta hacer público. Por decirlo de cualquier modo, *iqra'* se asocia a la revelación al por mayor, y *qui* al detalle, personalizado y actualizado. El profeta es obligado a leer las grandes líneas y decir lo que no puede, ni debe, ser callado. En definitiva, el recurso al *iqra'* se reserva para lo importante, y el *qui* para lo urgente, siendo ambas partes esenciales de la revelación por cuanto de terminal y apocalíptico hay en la palabra descendida.

Como segunda gran agrupación estilística, el Corán está lleno de sortilegios, conjuros y oráculos pese a que se rechace la idea de que Mahoma fuera un futurólogo o hechicero: "Amonesta pues, ya que por la gracia de tu Señor no eres ni un adivino ni un hechicero" [Cor. 52, 29]; "no es la palabra de un poeta —¡qué poca fe tenemos!—, ni tampoco la de un adivino" [Cor. 69, 42]. A lo largo del texto aparecen premoniciones, maldiciones, mensajes crípticos o incluso conjuros, tan comunes en la Arabia preislámica y en cualquier otro medio supersticioso. Dado que las lindes entre el poeta, el loco, el hechicero, el falso profeta y el adivino no quedaban claramente delimitadas en la época, en el Corán se está continuamente haciendo hincapié en la presentación de Mahoma por exclusión:

"No le hemos enseñado la poesía", dice Dios de su enviado [Cor. 36, 69]. Pero, con todo, aparecen algunos claros conjuros: "Por los ángeles puestos en fila" [Cor. 37, 1]; "por los vientos, por las nubes, por la naves en el mar, por los ángeles" [Cor. 51, 1-4]; "por los enviados en ráfagas, por los vientos que soplan violentamente, por los que se reparten por todas partes, por los que distinguen claramente, por los que lanzan una amonestación a modo de excusa o advertencia" [Cor. 77, 1-7]; "por los corceles jadeantes que hacen saltar chispas" [Cor. 100, 1-2].

En tercer lugar, destacan las referencias temporales del último día, o cuanto Watt y Bell denominan *pasajes de "cuando..."*: "cuando se ofusque la vista, se eclipse la luna, coincidan el sol y la luna, ese día el hombre dirá '¿hacia dónde escapar'" [Cor. 75, 7-10]. Tales *pasajes de "cuando"* suelen anunciar el Día y lo que pasará entonces: "Cuando el cielo se desgarre y escuche a su Señor como debe ser; cuando la tierra sea allanada..." [Cor. 84, 1-3], en clara referencia a la citada culminación del tiempo conocido mediante el pliego de la jaima del mundo: las montañas se retiran y el cielo cae sobre la tierra; la lona sobre la alfombra.

También destacan, en cuarto lugar, una serie de escenas dramáticas, descriptivas, auténticas piezas teatrales como la citada del "gospel del paraíso" [Cor. 55, 46-78], la del juicio [Cor. 39, 67-75] o la llamada "conversación en la otra vida" [Cor. 37, 50 y ss], en la que hablan un condenado en la Gehena y un agraciado en el paraíso sobre las virtudes de ser sumisos a la voluntad de Dios en tierra.

En quinto lugar destacaremos la profusión de narraciones y parábolas —*mazal*—, por ejemplo la misma historia de José [Cor. 12, 4-ss.], o la parábola de los dueños de un jardín [Cor. 68, 17-33], o la de los viñedos [Cor. 18, 32-44], o incluso la citada versión de la conocida fábula de los durmientes de Éfeso, *la caverna* [Cor. 18, 9-26].

Por último, son recurrentes los símiles como síntesis de parábola cuyo sentido final será siempre pedagógico y en todo caso ilustrati-

vo: "Plegaremos el cielo como se pliega un pergamo de *escritos*" [Cor. 21, 104]. A veces son crípticos, como al referirse despectivamente a la mujer del idólatra militante Abu Lahab, y dice de ella: "La acarreadora de leña", en referencia a que alimenta el fuego eterno en que su marido arderá o quizás, según Cortés, mucho más críptico aún dado que significaría "la acarreadora de matas de espino", en el sentido lazo de que esparcía espinas por donde pasaría después el profeta, significando esto que lo calumniaba [Cor. 111]. También los hay mucho más directos contra los judíos: "Aquellos que llevan la Torá para no seguirla se asemejan a un asno cargando libros" [Cor. 62, 5].

Por lo que describe de sí misma la lengua del Corán, en sus alejas se presenta como "lengua árabe clara" [Cor. 26, 195]. Se sabe a ciencia cierta que no está redactado en ningún dialecto concreto de los al uso en la época, sino en una especie de koiné poética conocida hoy como la lengua del Corán y madre del *fusha* actual, el árabe literario estándar. No es exacta, por tanto, la afirmación de que el Corán fuese redactado precisamente en la lengua de Coraich, si bien los estudiosos sitúan el estilo coránico entre el dialecto mequí forzado literariamente por el estilo de la koiné que empleaban para las narraciones orales, las formas más cultas de árabe. En cuanto al léxico empleado, si bien se afirmó siempre que el claro Corán árabe sólo contenía palabras árabes, Arthur Jeffery contó 275 préstamos extranjeros, aparte de los nombres propios, muchos de ellos provinientes del siriaco.

Merecen una mención especial las llamadas *letras misteriosas* que encabezan muchas azoras a modo de siglas de interpretación dudosa. Efectivamente, algunos capítulos muestran que junto al nombre y la *basmala* prescriptiva —'en nombre de Dios'— aparecen combinaciones de letras árabes inexplicables, tales como *alif, lam, mim*, el nombre de tres consonantes. Según algunos islamólogos, éstas no serían más que señales posteriores de régimen interno

indicando en la Vulgata, la edición definitiva, grupos de cinco o seis textos ordenados por criterios diferentes. Es como si en el laborioso cotejo de la comisión encargada de la recensión definitiva del Corán se hubiese escrito al comienzo de algunas azoras unas indicaciones de catalogación con el fin de saber la procedencia de algunos pasajes dudosos. Con el tiempo, quizás perdieron su sentido inicial y simplemente los copistas no osaron borrar lo que podía ser una glosa divina.

Las azoras con las mismas *letras misteriosas* suelen empezar con fórmulas casi idénticas, dato que reforzaría la versión de la catalogación preliminar del material, pero hay todo un espectro de interpretaciones desde las más esotéricas a las que se decantan por indicaciones musicales para la declamación o salmodia.

## 12

Dado que el descendimiento de la palabra de Dios en árabe se plantea enfrentado a los convencimientos y costumbres culturales paganos, resulta interesante la revolución simbólica de las tradiciones *yahilíes*, preislámicas, adaptándolas al nuevo modo de vida de imprescindible impronta monoteísta.

Por ejemplo, en el Corán se mantienen las peregrinaciones, mayores y menores, si bien se adapta el ritual a la mentalidad monoteísta aboliendo del anterior aparato litúrgico pagano cosas en opinión de Dios y en boca del profeta innecesarias, como la tradición de entrar a casa por una puerta diferente de la principal a la vuelta de la peregrinación, acaso como signo de humildad y servidumbre pero a todas luces superfluo [Cor. 2, 189]. Quedan abolidos asimismo [Cor. 3, 183] sacrificios paganos al estilo del "fuego de aceptación", la incineración de animales o su engalanamiento ritual por medio de guirnaldas [Cor. 5, 2], y también "la alteración de la obra de Dios", seguramente referida al tatuaje u otras marcas físicas [Cor. 4, 119].

El Corán hace minuciosas referencias a costumbres preislámicas asociadas con animales dotados de cierta *baraka* o distinción de nacimiento: el *hami*, camello medio salvaje incapaz para el transporte o la carga; la *wasila*, oveja que hubiera parido gemelos de distinto sexo; y la *saiba*, camella que no debía ser sacrificada en cuya categoría destacaba la *bahira*, la camella que hubiera parido cinco veces. Para el Islam, tales distinciones rozarán la idolatría.

En general, del trato que reciben en el libro sagrado los animales —“creados todos del agua” [Cor. 24, 45]—, es el perro el más despreciado sin duda, aparte de aquellos cuya carne es *haram*, ‘prohibida’. El perro muestra una imagen equivalente a la de los “tibios de corazón”: al referirse a éstos, el Corán los compara con este animal, que “jadea lo mismo si le atacan que si le dejan en paz” [Cor. 7, 176]. Hay otro perro en la leyenda de los durmientes [Cor. 18, 9-26], que pudiera llamarse Al-Raqim, dado que se habla de “los de la caverna y Al-Raqim”, narrando cómo mientras los dueños dormían ciento noventa y seis años, el perro permanecía a la entrada de la cueva con las patas delanteras extendidas.

Tampoco el asno es visto con agrado, pues se afirma por boca de Luqmán que “la voz más desagradable es sin duda la del asno” [Cor. 31, 19].

La azora titulada *los rebaños* hace también alusión comparativa a aquellos que “tienen corazones con los que no comprenden, ojos con los que no ven y oídos con los que no oyen” [Cor. 7, 179], destinados por tales carencias a la Gehena. Las abejas, por el contrario, no sólo dan nombre a la azora 16, sino que Dios las ha hecho partícipes de su inspiración, y “de su abdomen sale un líquido de diferentes clases que contiene un remedio para los hombres” [Cor. 16, 69]. Tampoco pájaros y hormigas salen mal parados, dando éstas últimas nombre a la azora 27 en cuyo capítulo sobre Salomón y la reina de Saba una hormiga avisa al resto para no ser todas aplastadas por el ejército del rey de maniobras [Cor. 27, 18]. La araña, que

también da nombre a una azora —la 29—, ejemplifica la fragilidad de las obras del hombre frente a la de Dios, con la araña y su endeble morada tejida por ella misma [Cor. 29, 41]. Por lo que a la flora se refiere, describe palmeras, viñedos y “un árbol que crece en el Sinaí y que produce aceite y condimento para la comida” [Cor. 23, 20]; “árbol bendito” [Cor. 24, 35]: el olivo.

## 13

Alterando o respetando lo respetable del imaginario árabe, el Corán no se enfrenta a la costumbre de peregrinar las mujeres con la cabeza cubierta y los hombres rasurados en señal de pureza. El velo de las mujeres será en realidad más cristiano en primer término. La leyenda de los coraichíes era bien distinta, ya que de ellos se destaca su belleza y su dominio de la lengua razonadas ambas por lo siguiente: las mujeres coraichíes peregrinaban destocadas —otra traducción, según Vernet, dice que desnudas— y los coraichíes escogían así a las más hermosas, en constante mejora lógica de la belleza de su gente por vía genética al casarse con las probadamente más bellas.

La referencia coránica a la “deshonestidad” [Cor. 7, 28] refuerza la teoría de Vernet acerca de la pagana costumbre de rotar desnudas las mujeres en torno a la Caaba, hábito ese sí reformado. En cuanto a la locuacidad coraichí, usualmente se entiende que como a Meca iba gente de todos los lugares, escogían los mejores giros dialectales, siendo los cuentacuentos y poetas locales aquellos con un léxico más alimentado.

Sobre la mujer, el Corán es mucho más comprometido socialmente de cuanto al uso suele comentarse basándose en la lectura contemporánea de un texto revelado en el siglo séptimo. Si pretendemos ser objetivos en esta como en otras tantas cuestiones, familiaricémonos con la costumbre previa al Corán y observaremos cómo éste suaviza el tratamiento de la mujer.

En general, se respeta el inmejorable fortalecimiento de lazos entre dos hombres y por extensión sus respectivas gentes al contraer uno matrimonio con una mujer del entorno del otro. Así, Mahoma se casó con Aicha, hija de Abu Bakr, con Hafsa, hija de Umar, y con Zaynab, ex-mujer de su hijo adoptivo Zayd, si bien este matrimonio merece un tratamiento especial. También su hija Fátima se casó con Ali, y su hija Umm Kulzum con Uzmán como prácticas, insistimos, al uso para fortalecer lazos. En total, casó el profeta nueve veces sin que esto obstase en su ocasional toma de concubinas. De hecho, el Corán refleja a veces la problemática interna de la familia del profeta ante la diversificación de compromisos conyugales, como el episodio relativo al enfado de Hafsa porque Mahoma prefería a la concubina María la copta [Cor. 66, 1-5]. Ante los despropósitos ocasionales del harén, una azora recuerda, para advertencia en el futuro, a las mujeres de Noé —dejada en tierra— y la de Lot —convertida en estatua de sal— [Cor. 66, 10].

El Corán ve en la mujer “señales de Dios”, y concibe de un modo grato las relaciones entre estas señales y el hombre, si bien claramente reglamentadas y enfocadas al matrimonio por más que su concepto de éste difiera del de otras latitudes. El citado asunto de Zaynab le inspiró una revelación que venía a romper con tradiciones: Zayd, su hijo adoptivo, estaba casado con Zaynab. Tras aparecer de improviso el profeta en casa de ambos, sorprendió a la mujer ligera de ropa y se marchó azorado. Sin saber cómo actuar, y acaso entendiendo que el profeta mostraba interés por la causa de su azoramiento, Zayd ofreció a Mahoma divorciarse de ella pero el profeta, como padre adoptivo de ambos según las leyes del matrimonio, no podía casarse directamente con Zaynab. Al cabo, la alegría 33, 36 venía a permitírselo.

En cualquier caso, resulta patente la extrapolación de valores en que suele incurrir el observador no musulmán al leer estas cuestiones en el Corán, como si el derecho eclesiástico anduviese en la

recámara genética del individuo. Con todo, tampoco puede afirmarse alegremente que de la liberalidad masculina se deduzca un igualitarismo entre sexos, a tenor por ejemplo de la declarada superioridad masculina revelada en Cor. 4, 34.

En el Corán se abomina claramente de la costumbre preislámica de enterrar vivas a las niñas primogénitas: “Preguntándose si la conservará, para deshonra suya, o la esconderá bajo la tierra” [Cor. 16, 59]. De hecho, uno de los síntomas del final del tiempo conocido será, según antes veíamos, “cuando se pregunte a la niña enterrada viva qué crimen cometió para que la mataran” [Cor. 81, 1-10]. Esto cobra un especial valor de ética personal al conocerse que el profeta no tuvo hijos varones, sino que fue “privado de posteridad” [Cor. 108, 3] en la terminología de la época: como hombre honesto se revelaba contra una costumbre admitida socialmente al afrontar personalmente la decisión de conservar a su primera hija.

Por otra parte, en la comunidad islámica se admitió la *muta* —breve plazo de matrimonio— en las largas campañas [Cor. 4, 24], y mantuvo la poligamia al uso, si bien el profeta no admitió la prostitución lucrativa enfrentándose al hecho de que, al parecer, su propio médico regentaba una casa en Taif. El Corán vino también a suavizar el repudio: del *zihar* al uso en la Arabia preislámica —repudio inmediato tras afirmar el marido a su mujer “eres para mí como la espalda de mi madre” [Cor. 33, 4]— al *talaq* —repudio en tres fases o realmente frases; más pausado y reflexivo así que el anterior—, y restringió el número de esposas a cuatro [Cor. 4, 3].

Existe también la posibilidad del *jul*, la separación por voluntad de la esposa a cambio de restituir la dote al marido [Cor. 2, 229], dado que desde antes del Islam la dote la paga el marido, y no el padre de la novia, moviendo esto a que el padre fuese el más interesado en la buena marcha del matrimonio ya que, en caso contrario, debía reintegrarla al marido repudiador.

En un ámbito social más general, se instauró la llamada *muwa-já* o hermanamiento, mediante la cual todo nuevo musulmán será hermano —a efectos de herencia y demás— de uno nuevo, como modo revolucionario del nuevo orden social no basado en la consanguinidad. Nuevamente, prima la comunidad frente a todo lazo, y por esa razón el Corán desciende también con una clara vocación de código jurídico de esa comunidad de nuevo cuño, aspecto sobre el que anunciamos que no nos detendremos en exceso sino que nos limitaremos a referir algunos tratamientos como el del homicidio [Cor. 2, 178], o *ley del talión*; robo [Cor. 5, 38], etcétera.

En torno al juego y al vino, se produce una curiosa evolución en el tratamiento de las cuestiones desde reconocer que “de los frutos de las palmeras y las vides obtenéis una bebida embriagadora y bello sustento” [Cor. 16, 67], pasando por aceptar alguna de sus ventajas [Cor. 2, 219], hasta rechazarlos categóricamente en Cor. 5, 90. El juego nombrado es el *maysir*, el reparto de las partes de la pieza cazada según la distribución de flechas en una competición a tal efecto.

Debe destacarse que, en tanto Mahoma estuvo en Medina, vivió la comunidad en un continuo estado de guerra, y por lo tanto las normas se mezclan con las que servirán para la expansión del futuro imperio, como en Cor. 4, 101 sobre el reparto del botín, tratamiento suavizado en 8, 41, probablemente por quejas de la comunidad. Sobre impuestos, aprovecharon la permisividad religiosa con respecto a la gente del libro para recabar un impuesto especial, la *yizia*, de todos modos equiparable a la obligación musulmana de la limosna. En definitiva, el Corán dejó resueltas casi todas las cuestiones terrenales, desde a quién debe rezarse hasta la instauración de un nuevo calendario [Cor. 9, 36]. Pero, insistimos: toda la normativa debe ser encerrada en el contexto lógico de la pequeña comunidad de Medina y a las alturas cronológicas de la primera mitad del siglo séptimo.

### VIII. La existencia y los nombres

Como queda recogido inmejorablemente en el *Poema de la Creación* babilónico, nada tiene existencia si no se le da nombre: "Cuando, en lo alto, los cielos no tenían nombre; cuando abajo, en la tierra, ni un solo nombre se había dado", coincidiendo en poética necesidad con la petición de Juan Ramón Jiménez; "inteligencia [sic] dame el nombre exacto de las cosas". No vamos a insistir mucho más en la importancia del lenguaje para un pueblo religioso basado en un Dios innombrable y un ser humano dando envidia al ángel caído por su capacidad de poner el nombre a las cosas de aquel Dios. Pero sí facilitará nuestro acercamiento al Corán el análisis de una serie de nombres inevitables, de conceptos axiales a lo largo de los contenidos antes vislumbrados, tanto de interés narrativo como descriptivo, siendo este tipo el más frecuente ya que el Corán es ante todo una gran descripción del orden divino.

## ¡LEE! — iqra'.

El imperativo con que se inaugura la revelación y antes comentado a tenor de su profusión en las descripciones coránicas. Dios ordena a su profeta que lea, a pesar de que éste es analfabeto según unas interpretaciones o en cualquier caso no ha leído las Sagradas Escrituras de judíos y cristianos, pues Mahoma es *al-nabi al-ummi*, el profeta de los gentiles, o acaso el profeta iletrado, si concedemos más veracidad a la primera hipótesis. La orden de que su profeta lea no es más que otra señal del poder de Dios y la iniciación definitiva de su elegido.

A pesar de haber sido traducido en numerosas ocasiones como '¡predica!', el término árabe *iqra'* en su acepción de leer se engarza en la tradición coránica del Libro Celeste en que Dios escribe con su cálamo el destino de los hombres; la *Tabla Guardada*, y eso es lo que debe leer el profeta.

En las lenguas semíticas se ordenan los campos semánticos en función de raíces trilíteras consonánticas. Es decir, que todas las palabras que tengan las mismas tres consonantes radicales y en el mismo orden están emparentadas en cuanto a su significado: la raíz, por ejemplo, KTB, encierra al campo semántico de la acción de escribir, y así KaTiB es 'escritor', KiTaB es 'libro', maKTaB es 'escritorio', maKTuB, 'escrito', etcétera: siempre las tres mismas raíces consonánticas a las que se añaden otras letras matizadoras, y siempre en el mismo orden.

Visto lo anterior, la raíz semítica QR', presente en el imperativo *iqra'* —no perdamos de vista que el signo // representa un sonido, precisamente el corte de voz, la ausencia instantánea de sonido consonántico— es conocida en el Antiguo Testamento con el mismo sentido: [Jer. 36, 5-6] "Y le dijo Jeremías a Baruc: yo estoy im-

pedido de poder ir a la casa de Yahvé. Ve, pues, tú, y en el libro que a mi dictado has escrito, lee las palabras de Yahvé".

Leer la Escritura de Dios es conocer Su voluntad, planteándose dos lecturas fundamentales en el Hecho Coránico; el imperativo de Dios a su profeta, y la lectura definitiva en el Juicio Final. Ese día todo se sabrá, porque se leerá el Libro Celeste. Inundado de elementos del *Apocalipsis*, en el Corán se hace uso del imperativo "lee" para expresar el modo en que el veredicto del Juicio será dado a conocer. El acusado leerá su propia sentencia. Así, en Cor. 69, 18-19, encontramos: "Ese día [todo] se os expondrá; nada vuestro quedará oculto. Aquel que tomará su escritura en la diestra, dirá, 'Tomad, leed mi Escritura, ¡ya contaba con ser juzgado!' —recordemos que los justos tomarán las hojas de Dios en la diestra, y los injustos en la tristemente llamada siniestra—.

Pero es el primer sentido, el de "¡Lleva a cabo la revelación!", el que más abunda en el Corán, como en 96, 1-3, considerada como la primera aleya recibida: "¡Lee! en el nombre de tu Señor, que ha creado. Ha creado al hombre del barro. ¡Lee!, tu Señor es el más generoso".

De la misma raíz QR' —'leer, predicar, recitar'—, surge la palabra Corán —'lectura, predicación, recitación'—, emparentada, ya veíamos, con el término siríaco *qerián* que significaba la lectura litúrgica ritual en la misa cristiana. El Corán será así el Libro Sagrado del Islam, su aparato litúrgico y mucho más pues, "a cada religión, un Libro", dato aportado por medio de Mahoma habiendo sido ya revelados el Antiguo y Nuevo Testamentos. Corán es la Palabra de Dios inspirada y revelada, escrita en árabe y confiada al profeta de los gentiles: [Cor. 41, 1-3] "Revelación procedente del Compasivo, el Misericordioso. Escritura cuyas aleyas han sido explicadas detalladamente como Corán árabe para un pueblo que entiende". [Cor. 41, 44] "Si hubiéramos hecho [...] un Corán no árabe, habrían dicho: '¿Por qué no se han explicado detalladamente sus aleyas? [¿Es que iba a ser] un Corán árabe para un

profeta no árabe?". [Cor. 42, 7] "Así es como te revelamos un Corán árabe, para que adviertas a la ciudad y a quienes viven en sus alrededores; para que prevengas contra el día de la Reunión —Juicio—".

Es ésta la función y el sentido del Corán: avisar de lo inevitable del Día del Juicio. Una amonestación, o mejor; la expresión terrenal de ésta, contenida en el Libro de Dios del cual es reflejo el Corán tal y como lo conocemos: [Cor. 43, 2-5] "Hemos hecho de ella un Corán árabe. Quizás así razonéis. Está en la Madre de la Escritura que nosotros tenemos; sublime y sabia. ¿Es que por que seáis gente impía vamos a privaros de esta amonestación?" [Cor. 54, 22] "Hemos facilitado el Corán para que pueda servir de amonestación. Pero, ¿hay alguien que se deje amonestar?"

El Corán se presenta, además, como el mayor milagro de Dios. Escritura revelada, "enseña al hombre lo que no sabía" [Cor. 96, 5]. [Cor. 55, 1-6] "El Compasivo ha enseñado el Corán. Ha creado al hombre, le ha enseñado a explicar. El sol y la luna dan vueltas; la luna y el árbol se postran". El Libro es un atributo de Dios, como su ira o su bondad. No es Dios mismo, pero es inseparable de Él. Sus letras, su escritura, han sido creadas, ya que esa es la labor del hombre. Pero la palabra de Dios que contienen esas unidades fonéticas árabes es increada.

El concepto de Corán como verdad revelada aparece en el Libro en cincuenta y cinco formas diferentes, de entre las cuales hemos seleccionados las once más usuales, siendo la primera la que ya hemos visto, *Qur'án* —'Corán'.

II.— El Libro —*al-kitab*—: [Cor. 2, 2] "Éste es el Libro exento de dudas, como dirección para los temerosos de Dios".

III.— El esclarecimiento —*al-mubín*—: [Cor. 64, 12] "Y obedeced a Dios, obedeced al Enviado. No volváis la espalda, sólo a nuestro Enviado le incumbe el esclarecimiento".

IV.— Generoso, munífico, santo —*qur'án karim*—: [Cor. 56, 77] "Es, en verdad, un Corán santo, contenido en una Escritura escon-

dida que sólo los purificados tocan; una Revelación que procede del Señor de ambos mundos".

V.— La palabra, las palabras —*al-kalam*—: [Cor. 9, 6] "Si uno de los paganos te pide protección, concédesela para que oiga la palabra de Dios".

VI.— La prueba —*al-burhan*—: [Cor. 4, 174] "¡Hombres!, Os ha venido de Vuestro Señor una Prueba, y os hemos hecho bajar una luz manifiesta".

VII.— La Luz —*al-nur*—: [Cor. 64, 8] "Creed, pues, en Dios, en su Enviado y en la luz que Nosotros hemos revelado".

VIII.— La buena dirección —*al-huda*—: [Cor. 72, 13] "Y cuando oímos la que es la buena dirección, creímos en ella. Quien cree en su Señor, no teme daño ni injuria".

IX.— La misericordia —*al-rahma*—: [Cor. 45, 20] "Esto es un conjunto de pruebas visibles para los hombres; dirección y misericordia para gente que está convencida".

X.— La distinción —*al-furqán*—: [Cor. 25, 1] "Bendito sea quien ha revelado la distinción a su siervo a fin de que sea monitor para todo el mundo".

XI.— La salud —*al-shifá*—: [Cor. 17, 82] "Hacemos descender, por medio del Corán, lo que es Salud y Misericordia para los creyentes; que no hace sino perder más a los impíos".

## 2

### DIOS — Allah.

La palabra *Allāh*, derivada de *ilāh* —'divinidad'—, que con la adición del artículo *al* encierra la noción de "el único Dios", con la fuerza que el lenguaje tiene sobre el pensamiento, según cuanto citábamos de Welhausen, alberga al principal dogma que Mahoma predicó en un medio árabe politeísta; la unicidad de Dios.

Hace hincapié también en la inmensidad de Dios —*wasii Allah*—, su omnisciencia y omnipotencia, que no podían ser atributos de los dioses del panteón preislámico ante lo restringido de sus adoradores. Dios lo sabe todo: “posee llaves de lo oculto que sólo Él conoce. Sabe cuanto hay en la tierra y el mar, no cae una hoja sin que Él lo sepa, no hay partícula en las tinieblas de la tierra, ni verde ni seca, que no esté incluida en una Escritura clara” [Cor. 6, 59]. Y del poder omnímodo de Dios es prueba claramente ilustrativa en el desierto cómo de cuando en cuando cae agua del cielo y todo renace [Cor. 6, 99].

El término *Allāh* es llamado “el nombre esencial” de Dios. Todos los otros términos para referirse a Él —incluso *rabb*, ‘Señor’— son considerados como atributos del Ser divino. Estos atributos son sus nombres excelsos, cuya existencia se basa en una aleya: [Cor. 7, 180] “Dios posee los nombre más bellos. Empléalos, pues, para invocarle, y apártate de quienes los profanen, que serán retribuidos con arreglo a sus obras”.

Estos nombres excelsos son, según vimos, 99. El número redondo 100, el “innombrable”, sólo es conocido por santos y profetas. Cuentan las tradiciones populares que también lo conocen los camellos, y por esa razón miran con ese aire de petulancia. Por su parte, el genial heterodoxo español Raimundo Lulio, en su obra *Els cent noms de Deu* apuntará, en un esfuerzo sincrético, que el centésimo nombre es Cristo.

Los nombres excelsos son recitados uno a uno por los devotos pasando las cuentas de la *misbaha*, o rosario musulmán. Evidentemente, el término *Allāh* aparece en numerosas ocasiones en el Corán, pero es especialmente significativa la cantidad de ocasiones en que aparece en el contexto de ocho expresiones concretas.

a.— La primera, “no hay más que un solo Dios”, la veremos más adelante al abundar en la unicidad divina.

b.— Él es Dios, o ése es Dios —*huwa Allāh*—: [Cor. 35, 13] “Hace que la noche entre en el día y que el día entre en la noche.

Ha sujetado el sol y la luna, prosiguiendo los dos juntos su curso hacia un final fijo. Ése es Dios vuestro Señor”.

c.— Pertenece a Dios —*li-lah*—: [Cor. 63, 7] “Los tesoros de los cielos y de la tierra pertenecen a Dios. Pero los hipócritas no comprenden”.

d.— Por Dios —*wa-Allāh*—: [Cor. 26, 97-98]: “Por Dios que estábamos, sí, evidentemente extraviados cuando equiparábamos a los genios con el Señor de ambos mundos”.

e.— Dios te dará —*sawfa iuutika*—: [Cor. 93, 5] “Dios te dará el bien que hagas por adelantado”.

f.— Dios está con... —*Allah maakum*—: [Cor. 47, 35] “Dios está con vosotros y no dejará de premiar vuestras buenas obras”.

g.— Aparte de Dios, o sin Dios —*min dun Allah*—: [Cor. 71, 25] “No encontraron a quien, aparte de Dios, les auxiliara”.

h.— Un dios diferente —*ilah gayr Allah*—: [Cor. 52, 43] “¿O es que acaso tienen un Dios diferente? Gloria a Dios, que está por encima de los que se asocian”.

Al igual que ocurre con el término *Qur’án* —‘Corán’—, la palabra Dios tiene un gran número de términos asociados, cuyo significado teológico posibilita, tales como:

1.— *Adina*, ‘dar permiso’: [Cor. 53, 26] “Cuántos ángeles hay en los cielos cuya intercesión no servirá de nada, a menos que antes Dios dé permiso a quien Él quiera, a quien Le plazca”.

2.— *Adan*, proclama: [Cor. 9, 3] “Proclama de Dios y Su Enviado, dirigida a los hombres el día de la peregrinación mayor: Dios no es responsable de los politeístas, y Su Enviado tampoco”.

3.— *Ahad*, ‘Uno, solo’; el concepto clave del Islam y por tanto de la llamada *ilm al-tauhid*, la ciencia de la Unicidad Divina; conjunto de saberes que se ocupan de razonarla. La Revelación se basa en la inminencia del Juicio y en la proclamación del carácter único de Dios, frente a los paganos politeístas y los “asociadores cristianos”. Así, reza la azora 112; “Di, Él es Dios, es *uno*, Dios el Eterno; que ni

ha engendrado ni ha sido engendrado ni hay nada como Él”, esto último en claro ataque a la Trinidad cristiana, que entiende Mahoma como panteón de tres dioses según el triteísmo seguramente ambiental en algunas sectas heréticas cristianas de la zona.

La azora citada recuerda a la proclamación judía de la unicidad divina, la llamada *Shemá*: “Escucha Israel, Adonai es nuestro Dios, Adonai es Uno”, o incluso más aún a una referencia parecida del *Libro de Isaías*: “Soy Yahvé, sin igual. Fuera de mí no hay dios” [Is. 45, 5].

Otros términos asociados con *Allah* son:

4.— *Ajada*, ‘castigar’: [Cor. 8, 52] “no creyeron en los signos de Dios, y *Dios los castigó* por sus pecados. Dios es fuerte, castiga severamente”.

5.— *Amana*, ‘creer’: [Cor. 57, 19] “Los que *crean en Dios* y en sus Enviados, serán los veraces y los testigos”.

6.— *Amara*, ‘ordenar’: [Cor. 16, 90] “Dios ordena la justicia, la beneficencia y la liberalidad con los parientes”.

7.— *Ard*, ‘tierra’: [Cor. 39, 10] “*La tierra de Dios* es vasta”.

8.— *Aya*, ‘aleya, milagro’: [Cor. 65, 11] “Un Enviado que os recita *aleyas* aclaratorias de *Dios*”.

9.— *Abd*, ‘siervo’: [Cor. 76, 5-6] “Los justos beberán de copas de una mezcla alcanforada, de una fuente de la que beberán *los siervos de Dios*”.

10. *Ahd*, ‘alianza’: [Cor. 16, 95] “No malvendáis *la Alianza con Dios*. Lo que Dios tiene es mejor para vosotros. Si supiérais...”

11.— *Alím*, ‘sabio’: [Cor. 33, 1] “profeta, teme a Dios y no obedezcas a los infieles ni a los hipócritas. Dios es omnisciente, *sabio*”.

12.— *Aziz*, en el sentido de ‘poderoso’: [Cor. 48, 7] “Las legiones de los cielos y de la tierra son de Dios. *Dios es poderoso y sabio*”.

13.— *Dakara*, ‘recordar, tener presente’: [Cor. 62, 10] “Terminada la oración, id a vuestras cosas y buscad el favor de Dios; *tened muy presente a Dios*”.

14.— *Fadl*, ‘favor’: [Cor. 62, 4] “Ese es el favor de Dios, que dispensa a quien Él quiere. Dios es el dueño del favor inmenso”.

15.— *Gafur*, ‘indulgente’: [Cor. 73, 20] “Dios es indulgente, misericordioso”.

16.— *Hada*, ‘guiar rectamente, orientar’: [Cor. 63, 6] “Dios no los perdonará. *Dios no orienta a la gente perversa*”.

17.— *Ahabba*, ‘amar’: [Cor. 61, 4] “*Dios ama a los que luchan en filas cerradas por Su causa, como si fueran uno solo*”.

18.— *Hakama*, ‘decidir, dirimir’: [Cor. 39, 3] “*Dios decidirá entre ellos sobre aquello por lo que disputaban*”.

19.— *Hamada*, ‘alabar’: [Cor. 45, 36] “*Alabado sea Dios, Señor de los cielos, Señor de la tierra, Señor de ambos mundos*”.

20.— *Jalaqa*, ‘crear’: [Cor. 71, 15] “¿No habéis visto cómo ha creado *Dios* siete cielos superpuestos?”

21.— *Kafara*, ‘renegar’: [Cor. 4, 150] “*Quienes reniegan de Dios y Sus Enviados [...], esos son los infieles de verdad*”.

22.— *Kalima*, ‘palabra’: la citada [Cor. 31, 27] “Si se hicieran cálamos con todos los árboles de la tierra, y se cargase un mar de tinta y luego otros siete mares más, no se agotaría la *palabra de Dios*”.

23.— *Mulk*, ‘dominio’: [Cor. 48, 14] “*El dominio de los cielos y la tierra pertenece a Dios*”.

24.— *Nasara*, ‘auxiliar’: [Cor. 3, 160] “Si *Dios os auxilia*, no habrá quien os venza”.

25.— *Sabil*, ‘sendero’: [Cor. 58, 16] “Se han escudado en sus juramentos y han desviado a otros del *camino de Dios*. Tendrán un castigo ejemplar”.

## 3

**EL ENVIADO —al-rasul.**

En el contexto de la narración coránica entroncada con el entorno de la tradición preislámica, Mahoma es el Enviado por Allah para derrotar a los señores menores de Meca. Por extensión, es el enviado por Dios para acabar con el politeísmo e inculcar la unicidad divina y la inminencia del Juicio Final. El modo de llevar a cabo la misión para la que ha sido enviado es "recitar las hojas purificadas, exentas de error" [Cor. 98, 2-3]. El Enviado dispone de poder junto al Señor del Trono [Cor. 81, 20] y no es el primer enviado de Dios: el Islam no se presenta como religión aislada sino como continuación y perfección de la tradición monoteísta. Es, pues, enviado a la tierra, a los árabes, del mismo modo en que antes había sido enviado uno al faraón, Moisés [Cor. 73, 15], y tantos otros a tantos pueblos.

El Enviado de Dios está investido del más alto poder; hasta tal punto que el castigo por no obedecerle es el mismo que por no obedecer a Dios: la Gehena, el Infierno. Pero no ha venido sólo a castigar, sino también a ofrecer el premio de Dios a quien crea en Él y obre rectamente: será invitado a jardines por cuyo suelo fluyen arroyos, y en los que permanecerá eternamente [Cor. 65, 11]. Del mismo modo que, en la tradición veterotestamentaria, Moisés bajó del monte Horeb con las normas de su comunidad, así Mahoma es enviado con la *Guía de Dios*, el Corán, para que prevalezca sobre toda otra religión [Cor. 61, 9].

Cada enviado de Dios va anunciando al siguiente excepto el último. Así, el profeta Isa-Jesús, hijo de María, habría anunciado la llegada de Mahoma según veíamos. En el Corán se interpreta de este modo el anuncio de Cristo de la venida del *periklítós* el último día. Traducido por 'alabadísimo', en el Corán recibe el tratamiento de *ahmad*, de la misma raíz y campo semántico que *Muhammad* -

Mahoma [Cor. 61, 6]: "Jesús hijo de María dijo: ¡Hijos de Israel! Yo soy el que Dios os ha enviado en confirmación de la Torá anterior a mí y como nuncio de un enviado que vendrá después de mí llamado Ahmad".

Ungido así por Dios y la sucesión de enviados, refrendado por el anuncio de Jesús hijo de María, el poder de Mahoma en la tierra es similar al que Cristo confiere a Pedro, *mutatis mutandis*, al decirle "lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo". Así, reza el Corán en 59, 7: "Si el Enviado de Dios os da algo, aceptadlo; y si os prohíbe algo, absteneos". Es más, desobedecer al Enviado es el peor pecado que pueda cometer un hombre, porque ha venido a instaurar la Ley de Dios. Se admite, no obstante, la duda inicial del posible buen creyente: "A los que antes fueron no vino nunca ningún enviado del que no dijeran 'es un mago y un poseso'" [Cor. 51, 52], y en Cor. 36, 30: "No vino a ellos ningún enviado del que no se rieran".

Como apuntábamos antes, Mahoma es el Enviado de Dios a los árabes, pues cada comunidad tiene uno: [Cor. 14, 4] "No mandamos a ningún enviado que no hablase en la lengua de su pueblo, para que se pudiera explicar con claridad". Porque el Enviado de Dios ha venido a hablar claramente [Cor. 5, 99], incumbiéndole exclusivamente "la transmisión de la Escritura y la Sabiduría que se encierran en las alejas divinas".

## 4

**EL PROFETA —al-nabí.**

Si Mahoma, como Enviado de Dios —*rasul*—, portaba su mensaje, como profeta ha recibido la inspiración —*wahi*— de Dios por medio de un ángel, o ha tenido acceso a los prodigios de Dios a través de los sueños. Como profeta está bendecido por Dios y sus ángeles [Cor. 33, 56]: "Dios y sus ángeles bendicen al profeta. ¡Creyentes!,

honradle vosotros también y saludadle como se debe". Así, Mahoma se engarza en la cadena de los que le precedieron al recibir la inspiración divina, pero aportando un concepto nuevo: la Revelación ha tocado su fin. A cada pueblo, un Libro, un profeta que perfecciona el mensaje de los anteriores. Si bien con los árabes se cierra, se completa y perfecciona el diálogo de Dios con sus criaturas: Mahoma es el "sello de los profetas", que puede no haber sido bendecido con hijos varones, pero goza de la más alta distinción: [Cor. 33, 40] "Mahoma no es el padre de ninguno de vuestros varones, sino el Enviado de Dios, el sello de los profetas".

En el fondo, la investidura de Mahoma como último profeta encierra —o al menos encerró durante sus primeros años de revelación— una idea que podemos calificar de ecuménica. Su profecía venía a revalidar las dos religiones monoteístas existentes, aunque con una salvedad: debían aceptarle como profeta —dirigido a los judíos— y debían acabar con dogmas superpuestos como la pretendida paternidad de Dios —a los cristianos—. Con Mahoma como último profeta, se entendía que Dios quería aunar criterios; "dirigir a los creyentes hacia la verdad", como reza la aleya 2, 213: "La Humanidad constituía una sola comunidad. Dios envió profetas portadores de buenas nuevas que advertían, y reveló por su medio la Escritura con la Verdad para que ésta decidiera entre los hombres sobre aquello en que discrepasen. Pero aquellos a quienes se les había dado discrepan sobre ella por rebeldía, a pesar de las pruebas recibidas. Por eso Dios quiso dirigir a los creyentes hacia la Verdad sobre la que otros discrepan".

## 5

## EL ISLAM.

De la raíz SLM —estar seguro, sentirse a salvo y en paz—, de la que proviene *salām*, 'paz', *Islām* significa 'sometimiento y refugio', sumisión a la voluntad de Dios, en quien se halla todo el amparo. Seguir el Islam será, en el contexto coránico "caminar hacia la luz de Dios" [Cor. 39, 22] con el pecho abierto. Abrazar el Islam, seguir y aceptar los designios de Dios para este mundo y el otro es una labor de perfeccionamiento humano, pero en última instancia será Dios quien seleccione a sus siervos: [Cor. 6, 125] "Dios abre al Islam el pecho de aquél a quien Él quiere dirigir".

Como comentábamos al explicar el sentido de la profecía, el Islam perfecciona las revelaciones anteriores. Si Mahoma es "el sello de los profetas", la rúbrica final de Dios, el Islam es la solución definitiva para establecer la "ciudad de Dios", en la terminología agustiniana, en la tierra: [Cor. 5, 3] "hoy os he perfeccionado vuestra religión, he completado mi gracia en vosotros y me satisface que sea el Islam vuestra religión", tomada ocasionalmente según veámos como la última aleya revelada.

Si *Islām* es sometimiento, *muslim* es sumiso, doblegado ante la poderosa e incontestable voluntad de Dios. Musulmán será quien se sitúe bajo la protección de Dios y se abandone a Él. No se sentirá desvalido porque, a pesar de hallarse en la cima de su creación, Dios está "más cerca del hombre que su misma vena yugular" [Cor. 50, 16]. En el Corán encontramos dos términos para quien abraza la religión islámica: *muslim* y *mu'min*. *Muslim* es el obediente y resignado a la voluntad de Dios, y aquél que guarda los cinco preceptos llamados *arkan al-islam*; los pilares del Islam. Y por su parte, *mu'min* es quien se halla en posesión del *Iman*, la fe. El sentido de *Imān* "es la creencia por parte del corazón, y confesión por parte

de los labios, de la verdad del Islam"; fe que supone, a su vez, una creencia sincera en los llamados *arkan al-iman*, los pilares de la fe, que no son sino Dios, los ángeles, los libros revelados, los profetas, el día del Juicio Final, y el destino: la voluntad inapelable de Dios.

## IX. Exégesis

# 1

Decíamos bastante más arriba que el Islam, en tanto que concepción religiosa de la vida, sufría la interacción de intuición y razón, de fe y teología, siendo así que en el entorno de la fe se tratan las verdades y en el de la teología las razones y prescripciones. La teología viene planteada en gran medida como ciencia auxiliar, como el arma fundamental de la que llamábamos fase sacerdotal de las religiones, posterior en todo caso a la fase profética.

Para conocer el entorno de la revelación, para situarnos en el lugar y tiempo del descendimiento de la última palabra de Dios, sólo contamos con el propio Corán y otros dos recursos íntimamente ligados a la elucubración teológica: hadices y *sira*, ambos englobados bajo el epígrafe mayor y enormemente elástico de *sunna*, Tradición, a la que en realidad suele llamarse *sunna al-nabi*: la *sunna* o ‘tradición del profeta’.

Los hadices son fragmentos avalados y fijados de tradición oral. Por su misma condición de oralidad, los hadices se encontrarán con los mismos problemas de fijación por escrito que el Corán, la fluc-

tuación de versiones e incluso la fijación de textos canónicos con problemas de dualidades en la lectura. El hadiz, palabra conocida del español y que viene de la misma árabe *hadiz* significando ‘narración’, recupera acciones del profeta como paradigma humano. En un medio capaz de forjar sagas de leyendas en torno a Antara o al propio Alejandro Magno, ¿qué no se forjaría en torno al último profeta de Dios, reciclada en sagrada toda la tradición oral pagana?

Ante la profusión de hadices, se impuso la recensión ortodoxa de los paladines en la recopilación canónica, las de dos compiladores de nombre Muslim y Al-Bujari, zanjando así las críticas de impostura contra algunos transmisores de tradiciones del profeta, muy especialmente contra un tal Abū Hurayra (m. 678), tildado de excesivamente mixtificador. Estas dos colecciones de hadices, las de Muslim y Bujari, son calificadas de *sahih* —‘verídico’— frente al resto, de dudosa pertenencia y por tanto rozando la herejía. La fórmula de redacción al uso en los hadices es establecer una cadena de transmisión fiable desde el propio profeta hasta el que narra el hecho prodigioso o ejemplo merecedor de recuerdo. Sólo que la cadena de transmisión se inicia desde el presente. Así, un hadiz leído hoy día comenzaría: “Dijo Fulano, según había oído de Mengano, que a su vez lo supo por Zutano... que lo oyó del profeta —la bendición y la paz de Dios sean sobre él—...” El procedimiento de esa cadena que avala la veracidad de la tradición es denominada *musnad*, y a continuación se referirá en la narración del hadiz el hecho en cuestión.

A parte de los hadices, como fuente también —secundaria siempre tras el Corán— para conocer los dichos y silencios así como actos y omisiones del profeta, contamos con la *sira* o biografía redactada por Ibn Ishaq dos siglos después de la vida de Mahoma. El rigor biográfico deja, por tanto, mucho que desear y resalta excesivamente la figura casi sobrenatural del profeta, hecho que no menoscaba su calidad literaria ni la veneración de los prodigios recogidos.

## 2

Ali Merad explica que una religión basada en algo tan explícito como es el Corán resulta ser algo más que una religión: el Libro tiene una presencia real mucho más allá de un simple recuerdo de cuanto hayamos podido aprender. Si ésta es la afirmación de un islamólogo contemporáneo, ¿qué no se habrá meditado, reflexionado y escrito sobre el Corán desde su origen, a través de los largos siglos que la crítica denomina oscuros, dado que el Islam se cerró en sí mismo procediendo a comentar los comentarios coránicos, e incluso hasta hoy, con un auge imprevisto e insólito de la militancia religiosa y tradicionista en tierras del Islam?

La interpretación del texto coránico ha determinado la cultura islámica y en gran medida la árabe. Para comprender la palabra de Dios descendida, el musulmán aprendería filosofía especulativa y así convertirse en apologeta a la altura de los escolásticos cristianos. Para comprender las leyes de Dios dará un impulso inaudito a las ciencias, se transmutará en filólogo y así comprender realmente los giros divinos siempre con el techo de la inimitabilidad del Corán, y deberá aprender Historia para, por ejemplo, comprender las alejas que hacen referencia a sucesos de la época del Profeta. Si normalmente es un disparate intelectual disociar religión y cultura por el perjuicio que se ocasiona a ambas, en el Islam viene a ser un mayor contrasentido porque la religión se halla en la base del impulso cultural. Esto es defendible hasta en épocas tan aparentemente contrarias a la tónica general como la del *aggiornamento* arabo-islámico del XIX, pero no es lugar para abundar en ello. Baste decir que incluso un modo de pensamiento contrario a la religión ya se está alimentando de sus fuentes.

Bajo ese prisma creativo del saber humano en relación con la comprensión de lo divino, el término árabe al uso para “ciencia” es *ilm* —plural *olum*—, que no se encadena al sentido estricto de “cien-

cia" a la usanza occidental, sino que se refiere al "saber" —también en Occidente se remite "ciencia" al sentido etimológico de saber, pero en España es un debate perdido dado que "ciencias" es lo opuesto a "letras", condenando no sólo al humanista, que según esto no haría uso de procedimientos científicos en sus investigaciones, sino también al "científico" puro, convirtiéndole de este modo en una especie de "bárbaro tecnológico".

Así, en el Islam, la religión tiene sus ciencias, saberes que a lo largo de los siglos han ido configurando todo un espectro curricular tanto en la investigación como en la enseñanza. De hecho, la Facultad de Teología Islámica de la Universidad de El Cairo, por ejemplo, se llama "la casa de las ciencias" —*dar al-olum*—, o de los "saberes", en el entendido de que la formación nos acerca a Dios, al margen del concepto que tengamos de Él, y que genera cuestiones terminológicas menores que condenan, en muchos casos por ignorancia, el ineludible papel de la intuición en el desarrollo cultural.

Ali Abdel Raziq, modernista y ensayista musulmán, sostenía por ejemplo que la propagación religiosa es una llamada a acercarse a Dios, y que por lo tanto jamás podría —o no debería— basarse en medios de coerción sino en la elocuencia y el arte de conmover los corazones haciendo uso de los medios adecuados.

### 3

Esos medios adecuados son las llamadas ciencias coránicas, las *olum al-din* en árabe —'ciencias de la religión', o quizá deberíamos poner unas mayúsculas para hacer justicia al sentido estricto de la expresión; 'ciencias de La Religión'.

Tradicionalmente se respeta el censo de siete ciencias coránicas, al menos principales al margen de algunas otras auxiliares. De su mera relación podemos deducir el interés intrínseco de la palabra descendida, pues hacen referencia continua a la interpretación

del texto y sus circunstancias privilegiadas: provenir de Dios y plasmarse en claro árabe.

Así, la "ciencia de las causas de la revelación" analiza los pormenores de la última y definitiva edición celeste del *tanzil*, el descendimiento de la voluntad de Dios. La "ciencia de las mequías y las mediníes" asigna el lugar de recepción de las azoras e incluso de cada aleya en cada azora, dado que la ausencia de progresión narrativa en el Corán nos presenta un texto desordenado cronológicamente. La "ciencia de las letras misteriosas" plantea hipótesis confrontadas con la Tradición acerca de la interpretación de las consonantes que, según veíamos, encabezan determinadas azoras. La "ciencia de las lecturas" regula canónicamente los, al menos, siete tipos de salmodia o recitación, y regula el procedimiento que debe emplear el *muqri'* o salmodiador. La "ciencia del abrogante y el abrogado" especifica qué aleyas derogan cuáles. De importancia evidente en materia de Derecho islámico, la existencia misma de esta ciencia es de nuevo deudora de la imposibilidad de saber qué aleya es anterior a otra por su situación en el texto y, dándose el caso de pares de aleyas que se contradicen, asigna el vigor de la adecuada. La existencia de esta ciencia se basa en Cor. 87,6-7: "Te haremos recitar el Corán y así no olvidarás salvo lo que Dios quiera. Él conoce lo evidente y lo oculto". Según la tradición, algunas aleyas abrogadas o derogadas debían su presencia en el texto a una infiltrada inspiración puntual de Iblis, el diablo, y con la abrogante resuelve Dios la carencia intrínsecamente humana del Profeta. Precisamente en el juego de estas revelaciones satánicas se basa la anatematizada novela de Salman Rushdie, en la que trastoca cronologías.

La "ciencia de la exégesis" regula el procedimiento de comentarios al Corán, destacando de entre los clásicos el de Al-Qurtubi y Al-Tabari. Y, por último, la "ciencia de la inimitabilidad del Corán" se plantea para mostrar de antemano el fracaso de las lenguas humanas en comparación con el estilo de Dios.

El reformador protomodernista egipcio Muhammad Abdūh (m. 1905) hablaba también de "ciencias islámicas" como el puente entre las ciencias coránicas clásicas y las tildadas de "ciencias modernas occidentales". Eran para él ciencias islámicas porque su objeto es ponerse al servicio de la religión del Islam, y son tales como el *Fiqh* —'Derecho'— y sus normas, ciencia en cuyos manuales se investigan los medios para desentrañar las leyes; la ciencia del *Tauhid* —'Unicidad divina'—, ciencia islámica por la que se indaga en Su existencia y carácter único así como sus completas atribuciones; y después incluye también las "ciencias transmitidas" como el *Tafsir* —'exégesis'—, el hadiz, la Lengua, la Gramática, la Semántica, la Retórica y la llamada "Ciencia de la Composición".

#### 4

La interpretación del Corán, aparte de ser una de las ciencias coránicas de mayor prestigio, ha generado obras en tal cantidad que casi podemos hablar de un género literario de los comentarios coránicos. En tal género se llega a escindir el objeto de estudio en dos grandes especialidades en función del grado del comentario: *tafsir* —'comentario'— cuando el objeto de exégesis es el Corán directamente, y *bayán* —'explicación'— cuando trata de un modo más general y científico el estado de la cuestión a tratar.

El nacimiento y desarrollo de las ciencias coránicas se basó inicialmente en la defensa islámica articulada y razonada. La apologetica e interpretación de la palabra de Dios iluminó a lexicógrafos, teólogos, gramáticos y demás estudiosos incluyendo a ejércitos de calígrafos, encuadernadores, impresores y recitadores para dar sentido a una conocida máxima: "Los sabios son los herederos de los profetas".

La tarea de ofrecer a los creyentes guías para comprender la palabra de Dios comenzó con el propio sobrino de Mahoma, Ibn

Abbás (m. 687) si bien floreció debido al calado de obras posteriores como el comentario de Abu Ubayda (m. 825) o el de Al-Siyistani (m. 942). Evidentemente, el exégeta del Corán lleva a cabo su labor aportando sus propias consideraciones, por lo que debemos hablar de "tendencias en la interpretación del Corán", todas ellas ortodoxas pero moviéndose en un amplio abanico ideológico desde las más reaccionarias a las más contemporizadoras con los tiempos.

El alemán Ignaz Goldziher analizó tales tendencias en su monumental obra *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, traducida al árabe en El Cairo en 1944, lo que da fe de su evidente interés científico. Goldziher no estudió exhaustivamente todos los comentarios coránicos compilados a lo largo de la Historia, sino que se centró en clasificarlos en cinco grandes tendencias dependiendo de su enfoque y distinguiendo así las siguientes modalidades de exégesis: con asistencia de compañeros del profeta, las dogmáticas, las místicas, las sectarias, y por último las modernistas.

#### 5

Asimismo, desde aproximadamente los años veinte podemos hablar de "interpretaciones modernas del Corán", probablemente coincidiendo con el momento histórico crucial de la disolución del califato en 1924. Hecho catalizador como pocos en la historia moderna del Islam, la circunstancia movió a los intelectuales árabes a producir ríos de tinta acerca de la viabilidad de un Islam sin califa y por tanto más ético que político, por explicarlo de un modo breve, o por el contrario acerca de la imperiosa necesidad de reinstaurar la institución califal.

Es interesante advertir que al hablar de exégesis modernas establecemos un filtro cronológico, no ideológico, o dicho de otro modo, un comentario moderno no tiene por qué ser modernista; antes bien, normalmente quien se ocupa a estas alturas temporales

de acometer la ingente tarea de un comentario coránico suele moverse en unos compartimentos ideológicos más tradicionistas. De la vitalidad actual del género da fe el hecho de que precisamente algunas interpretaciones modernas del Corán han recibido graves vapalos de otras coetáneas para no romper la clásica polémica inherente al mundo religioso entre conservadores y evolucionistas.

Las exégesis modernas suelen ser obras en grupo interpretando el Corán desde tres puntos de vista fundamentales: la historia natural, la filología, y las necesidades del mundo islámico en su tiempo. Normalmente tienen delante los *tafsires* de Al-Tabari (m. 923), Al-Zamajsharí (m. 1144) —que incluye un magnífico estudio sintáctico de las aleyas coránicas—, Ibn Al-Kazir (m. 1373), y el citado Muhammad Abduh, con la salvedad de que el comentario atribuido a este último fue en realidad obra de su colaborador en un principio, Rashid Rida. Tal es el material sobre el que el comentarista moderno realiza su trabajo de campo para plantear sus propias interpretaciones, pues éstas y otras obras del mismo género son contempladas como de propiedad colectiva, haciéndose uso de material previo sin referencia expresa ni agradecimientos a los autores: la intertextualidad evidenciando, una vez más, que es la comunidad el sujeto de la Historia.

También suelen utilizar los comentaristas modernos el texto coránico establecido por el Comité Real Egipcio de Expertos en 1924. Se trata de la ya citada edición de El Cairo llevada a cabo bajo los auspicios del rey Fuad I, la misma con la que hemos venido contando aquí. Asimismo, los comentaristas suelen trabajar normalmente provistos de manuales para documentar las cuestiones que les mueven a reinterpretar el texto sagrado: los logros contemporáneos de las ciencias naturales, los avances filológicos, y la historia contemporánea.

## 6

Queda claro, pues, que el acercamiento científico —en su acepción islámica y general— al Corán con objeto de redactar comentarios sigue siendo una corriente intelectual al uso en geografías y medios musulmanes. Pero debe destacarse una clara bifurcación ideológica como característica esencial de los acercamientos contemporáneos a la hermenéutica coránica. Esas dos grandes tendencias contemporáneas serán la que pretende modernizar el Islam, y la que pretende islamizar la modernidad. Toda generalización es a priori un error, pero en nuestro acercamiento no resulta oportuno perderse en demasiados vericuetos y distingos mayores con el riesgo añadido de que los árboles nos impidan ver el bosque.

Esas dos grandes tendencias vienen produciendo diversos comentarios coránicos haciendo hincapié en las tres preocupaciones fundamentales de esos exégetas antes anunciadas: la ciencia moderna, la Filología, y la proyección contemporánea, normalmente social o política. Así, en los comentarios científicos modernos, sus exégetas suelen mostrarse convencidos de que el Corán es compatible con las ciencias occidentales contemporáneas, y que ni uno ni otras podrán comprenderse hasta reinterpretarse, siendo el *tafsir* más representativo de este tipo el de Hanafi Ahmad.

Por lo que a los comentarios filológicos modernos se refiere, resultan de gran interés para el estudioso arabista o islamólogo, ya que se dedican principalmente a explicar el sentido exacto de las frases coránicas a tenor de cuanto se sabe de la lengua y contexto histórico de la época de la revelación. El *tafsir* más ilustrativo de esta corriente es el de una mujer, Aicha Bent Abdel Rahman, apodada *Bint al-Shati'*. También resultan realmente interesantes para los occidentales conocedores del árabe los publicados explicando los términos coránicos en desuso utilizando terminología árabe moderna.

Por último, los que podemos denominar comentarios prácticos modernos vienen a centrarse en cómo las actitudes y la vida diaria de los musulmanes de hoy deben o no estar influenciadas por el Corán. Suele ser el gran campo de acción de las tendencias involucionistas, complementada con la creación de organizaciones y la preocupación por los contenidos de los sermones de los viernes.

En cualquier caso, la anterior no es una división radical, pues suelen entremezclarse los contenidos y las preocupaciones, no así normalmente las tendencias. Pero debemos retener especialmente el hecho de que se sigan publicando comentarios coránicos hoy día y lo inaudito de que se sigan reeditando los clásicos, continuamente demandados por el gran público. Por ejemplo, el llamado *Tafsir al-Yalalayn*, fechado en 1466, o el citado de Al-Zamajsharí (m. 1144) se reeditaron numerosas veces en el siglo XX y hoy día son fácilmente adquiribles en cualquier librería del mundo árabe.

## 7

Por otra parte, los comentarios no tienen por qué ser integrales, si no que pueden centrarse en sólo algunos pasajes, y ésta sí es una de las características distintivas de los comentarios modernos frente a los clásicos, que suelen ser aproximaciones de conjunto. Los comentarios contemporáneos pueden explicar no ya azoras sueltas, sino incluso lo que se denomina en lenguaje exegético *yuz*, la treintaava parte del texto coránico. Un célebre comentario egipcio, el de Mahmud Shaltut, que fuera rector de la prestigiosa mezquita-universidad cairota de Al-Azhar, apunta desde el título a cuanto nos referimos: *Comentario de los diez primeros yuz*.

También pueden centrarse los comentarios modernos en temas concretos del Corán, como los recurrentes y socorridos ayuno, divorcio, mujer, etcétera, o incluso pueden centrarse en reordenar el texto coránico, admitiéndose comúnmente que el orden de la

Vulgata fue convencional, como el intento no precisamente bien recibido de Amín Al-Juli y titulado *Doctrinas renovadoras*. También el palestino Darwaza llevó a cabo un *tafsir* reordenando cronológicamente las azoras, intento ya llevado a cabo en los albores del Islam por el propio sobrino del profeta y futuro cuarto califa, Ali.

Con todo, los comentarios integrales se siguen haciendo, recibiendo el nombre de *Tafsir musalsal* —‘encadenado’— para distinguirlo de los otros, aislados o parciales. En el siglo XX se publicaron alrededor de una veintena de comentarios encadenados, e innumerables de azoras o *yuz* sueltos. Se suele considerar que los dos únicos comentarios —parciales— realmente innovadores fueron en primer lugar el de Abduh, parecido al que el sirio Abdel Qader Al-Magribi publicó en 1919, y en segundo lugar el también citado de Amín al-Juli (m. 1967), comprometidos ambos con hacer llegar la esencia del mensaje coránico al pueblo, no en hacer un comentario academicista para entendidos.

X. El Hecho Coránico

# 1

El tema universal de lo intraducible de los conceptos, alcázar de los fervorosos defensores de la lógica borrosa, llega a su cémit al intentar comprender una cultura, un sistema político, o una religión según los parámetros del otro. En la Historia del Islam, la cuestión es más relevante aún si cabe, pues de la respuesta a si la religión debe o no desentenderse de las cuestiones terrenales depende el grado de modernización a la occidental. No hablamos, por tanto, de un mero tipo de comentario coránico, sino de la traducción del concepto que el Islam tiene de la palabra religión, como si el hecho islámico, sobre el que abundaremos más adelante, fuese una realidad monolítica, inerte y dotada de una única voz.

En esto de “el Islam es diferente y monolítico” el pensador musulmán debe desistir de intentar hacer oír su voz propia porque suele quedarse solo si intenta hacer uso del magnífico don divino de la libertad y plantear enfoques personales y éticos en un islam mediáticamente condenado a lo gregario, político y amenazante. Solo frente a un Occidente que lo contempla como un número más de una

marea medievalizante, y solo frente a regímenes políticos en el espacio árabe e islámico en los que pensar suele ser peligroso. Ese pensador musulmán, decía, se halla completamente solo, porque la línea general de pensamiento occidental salta de ese permanente "viva la diferencia" a un repentino "¿cómo se puede ser musulmán?" Al final va a resultar que ese amplio espacio que la progresía occidental ha ido construyendo a la idea de "el otro" era más bien una reserva; un campo de concentración sin ventilaciones ni diversidad interna. Suele producirse que los mismos que abominarían de un orden occidental clericalizado plantean la naturalidad de una parte del mundo regida por la literalidad de un texto de unos mil quinientos años. Y ello en aras de un farisaico "respetemos al otro" que encierra un absoluto convencimiento de que ese otro vive en la Edad Media. Y lo triste es que, entretanto, legiones de pensadores musulmanes comprometidos con la universalidad de su fe trabajan y viven ajenos a la pretendida medievalización de su mundo; olvidados y ausentes en las consabidas referencias occidentales a un Islam tildado de militante y retrógrado.

Philip Hitti afirma que "el Islam es un modo de vida. Como tal tiene tres aspectos principales: el religioso, el político y el cultural. Los tres se superponen e influyen mutuamente; algunas veces se pasa imperceptiblemente de uno a otro". No se trata de una mera curiosidad histórica: la modernización que supuso para el Islam la encrucijada de 1924, momento en que se disolvió el califato, supuso desde la óptica estrictamente coránica un punto sin retorno en su interpretación.

¿Puede un régimen ser islámico, puede basarse en el Corán como texto normativo, aún sin existir *de iure* la institución califal y por tanto la norma casi dogmática de una sola comunidad? ¿Puede entenderse que con la disolución del califato el Corán pasa a ser referente religioso y no normativo desde un punto de vista jurídico?

Efectivamente, el Islam es un modo de vida, pero no creo que en el sentido de Hitti. Su vitalidad no reside necesariamente en ser

una comunidad religiosa, política y culturalmente compacta, sino precisamente en el sentido más amplio del término: al ser un modo de vida no está sujeto ni constreñido a matizaciones circunstanciales menores de orden estatal o civilizador. O dicho de otro modo, que se puede ser un buen musulmán sin que el vecino lo sea, ya que incluso el sentido del califato o la Umma puede ser espiritual, pero eso forma parte de la reflexión interna del Islam. De cualquier modo, insistimos en que por supuesto el Islam es un modo de vida, y como tal no está anquilosado ni supeditado a cuestiones normativas o coyunturales. El Islam será lo que los musulmanes quieran que sea, manteniendo siempre el convencimiento de que el Corán es la palabra de Dios descendida. A partir de aquí, puede forjar el artesonado ético de un hombre de fe acorde con el paso del tiempo y la historia, o convertirse en equipaje de mano de algún esquizofrénico. Pero el Corán es inocente si detrás del mal salta su nombre.

## 2

Por decisión propia de musulmanes, la reafirmación de valores religiosos con fines políticos se entiende hoy día en muchos sectores del mundo islámico como la única seña de identidad frente a la dominación occidental, aplacada esa militancia religiosa durante décadas por el auge de la llamada "sociedad militar" o cuestiones parentorias como las independencias.

Bernard Lewis ya apuntó la aversión que debemos tener a interpretar el Islam como un espejo del cristianismo a pesar del tan cercano origen del mensaje coránico con respecto a las revelaciones monoteístas. Dicho de otro modo, el hecho de que Occidente generase su propio renacimiento cultural alejándose de la Iglesia no implica que siempre y en todas partes deban vivirse procesos semejantes, so pena de ser castigados los pueblos en cuestión con el varapalo del desarrollismo.

Lo cierto es que, a lo largo de la Historia, el Islam se ha presentado como el modo de vida que Hitti describe, y Ramón Guerrero anuncia que la vinculación del Islam a la política no se debe a la inexistencia de una teoría política autóctona, sino a una decisión propia movida por sus propias circunstancias en modo alguno extrapolables. De hecho, hasta la traducción de la *Política* de Aristóteles en el siglo XIII no se produjo en Occidente una seria preocupación por la teoría política, y mucho antes el Islam había producido numerosas obras sobre las teorías del califato y otras formas de gobierno —*imamato*.

El Islam no puede entenderse en su devenir histórico exclusivamente desde un punto de vista teológico, puesto que crea un modo nuevo de entender las cosas del otro mundo y el modo de vivir en éste: el Estado islámico. La relación entre *din* —'religión'— y *mulk* —'estado'— fue descrita por Algazel como la de dos hermanos gemelos que dependen el uno del otro, y la misión de Mahoma —profeta y hombre de Estado— estaba dirigida tanto a los árabes coetáneos como a la universalidad de los hombres. El concepto de *Umma* implica que Dios rige no sólo la vida y conducta de cada hombre, sino también la estructura social, dado que se aspira a "la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres" [Cor, 3, 110].

"A diferencia de lo que ocurre en el mundo cristiano —afirma Lewis— los títulos que hacen referencia a la soberanía del islam no implican, por lo general, designaciones de carácter territorial o étnico. No hay equivalente alguno a expresiones como 'rey de Inglaterra', 'rey de Francia', 'rey de España', etc, como es habitual en Occidente". Esta especie de Polis universal exigía una *siyasa* —'política': la *sharía* o ley islámica, ley civil de origen divino entroncada inevitablemente con el Corán.

Y lo cierto es que en la antigüedad sí se vinculaban ambos conceptos, religión y política. Hasta la Roma pagana el emperador era

contemplado con un cierto halo de rey, sacerdote e incluso en cierto modo dios, por no hablar del Antiguo Egipto y la propia tradición persa de una monarquía de carácter básicamente religioso. "Los primeros musulmanes —sigue Lewis— eran perfectamente conscientes de la naturaleza de la monarquía imperialista practicada en su época por Bizancio y Persia y no calcaron ese modelo. El califa sería un *primus inter pares*". La comunidad islámica, a la muerte del profeta, no instauraba el califato como única alternativa, sino consciente de la existencia de otros regímenes, otros modos de vida y otras formas políticas. Ese *primus inter pares* no estaba tocado por Dios —la profecía se había sellado—, pero la oración de los viernes se haría en su nombre.

### 3

Sin embargo, en la propia Historia del Islam está el germen de la separación de poderes. Con la extensión del imperio, el califa iría perdiendo gran parte de su poder político a manos de los emires y sultanes locales, pero incluso éstos eran conscientes de ser aplicadores de una ley divina. El califa no tenía funciones pontificales; no existe un sacerdocio islámico, luego no hay una clase política en estrecha relación con una clase religiosa —puede que sí en el Islam chií—: es una ley divina dirigiendo los asuntos de este mundo.

¿Adónde nos llevan los vaivenes de política y religión? A que, en tanto que dinámico modo de vida, el Islam ha pasado históricamente por diversas situaciones espacio-temporales, lo que quiere decir que nunca todo ha sido igual en el Islam ni tendrá que ser como ya ha sido. Y esto nos devuelve a la única realidad inamovible: el Corán.

La crucial disolución del califato de 1924 no zanjaba la cuestión de la separación de poderes ni anquilosaba al Islam: la *Umma* siempre podrá seguir decidiendo su configuración. A la larga, 1924

no supuso más que la proclamación de un estado laico en Turquía, y desde entonces no se han interrumpido los intentos de recuperación de ese estado ideal de la Umma, por muy local que fuera la aspiración. Pero tengamos bien en cuenta algo: desde entonces tampoco se han interrumpido las oraciones de los fieles, el congregarse en miles de mezquitas, el ordenar millones de vidas enfocadas a una idea del bien y del mal iluminada por la palabra descendida. ¿Es, por tanto, necesario un estado islámico para el buen funcionamiento de la Umma, para la salvación de los creyentes? En opinión de la larga tradición de pensadores modernistas islámicos, no.

Hoy el islam se enfrenta, como cualquier otra comunidad viva y seguramente como cualquier individuo, a tener que sortear la difícil relación entre tradición y modernidad, así como el lugar de Dios y nuestra relación con Él en todo este marasmo. Brown define la tradición como la luz del pensamiento, y la modernidad como el prisma a través del cual se colorea a cada momento esa luz siempre presente. Al cabo, el musulmán de cada tiempo y lugar no debe cejar en su empeño de proponer filtros de color adecuados para que esa luz de la tradición no se desvirtúe. Esa tradición desempeña, por añadidura, un papel insustituible para la mejor comprensión del Libro Sagrado, ya sea la gran tradición escrita, la *sunna del Profeta*, o el imaginario colectivo alimentado por el deseo provechoso de mantener viva la palabra de Dios encarnada en el Corán.

#### 4

La tradición no tiene por qué ser sinónimo de anquilosamiento, si no que puede contemplarse como el pasado fecundo, la base intelectual a partir de la cual el ser humano debe moverse por sí mismo; se valora en exceso el hecho social de la tradición, cuando lo cierto es que ésta es, ante todo, cultural, cabiendo lo religioso en lo cultural. Esa tradición, en palabras de Laroui, se puede entender co-

mo un valor, un componente en alza o baja pero dinámico; que cada nueva generación hunda sus raíces en su propio patrimonio religioso-cultural. La tradición como *turaz* y no como *salaf*; y traduciendo, como combustible, y no como recetario.

Al instaurarse la ley islámica derivada del Corán, se hizo para asegurar la supervivencia del Islam, insistiéndose en que el bien común de la comunidad dependía de la obediencia a Dios y del justo gobierno basado en el Corán, la *sunna* o tradición del profeta, y la voz de la comunidad por medio de sus ulemas. También se delimitaron claramente los márgenes sociales de la comunidad depositaria de la revelación del profeta: los *ahl al-sunna wa-l-yamaa*; la gente de la tradición y el sentimiento comunitario, en contra de las sectas existentes.

Pero, abundando en esa vitalidad intrínseca del Islam, habrá intelectuales y grandes conocedores musulmanes de su propia realidad que se muestren favorables a una reinterpretación más ética y menos política de la religión, sin que esto vaya en menoscabo de la verdad revelada. El egipcio Abdel Raziq, por ejemplo, no encontraba ni en el Corán ni en la *sunna* obligación explícita alguna de que el musulmán deba ser sistemáticamente arropado por la ley islámica y ésta deba sostenerse por la institución califal. No hallaba lógico que se assimilasen, por ejemplo, los conceptos de pecado y delito. Y otro autor de su entorno, Sidqi, opinó que la *sunna* del Profeta no era sino una "ley temporal y provisional". Muhammad Abduh defendió cosas parecidas en aras de la universalidad del Islam: hay que reinterpretar la *sunna* como un código ético alejado de la dictadura del hadiz, el encadenamiento dogmático que hace depender cada norma social de su derivación explícita del entorno del profeta.

También el musulmán indio Fazlur Rahman planteaba la necesidad de una tradición sin anquilosamiento, esa tradición viva que veíamos. Una nueva *sunna ética*, por ejemplo, sería la interpretación

colectiva que la comunidad musulmana haga del ejemplo del profeta, más como concepto global que con contenido específico. Al cabo, el común denominador será siempre el mismo: el Corán.

## XI. El Hecho Islámico

Las latitudes a que nos va llevando el devenir de cuanto rodea a la palabra descendida en árabe, cuanto llamamos el hecho coránico, nos exigen unas puntuizaciones referenciales sobre algo que desde muy pronto pasó a constituir la geografía real del creyente musulmán: el hecho islámico. Es decir, cuanto implicó realmente el contrato social mediní y su evolución hasta su insólita recuperación contemporánea, que podemos llamar *medinización* —aunque, según veremos, debería llamarse *bagdadización*—. Estas puntuizaciones se antojan necesarias por el hecho comprobado de que cuanto hereda el musulmán y cuya imagen proyecta al no musulmán proviene más del circunstancial hecho islámico que del esencial hecho coránico. O, dicho de otro modo, algo más tendencioso y cortante: proviene más del plagio que de la tradición.

## 1

La sociología lleva ya largo tiempo interesándose por el hecho islámico, y eso es bueno y malo al tiempo. Empezando por lo peor, es malo porque el objeto de estudio de gran parte de los sociólogos se

centra en lo que podemos denominar ese largo espectro de regiones del mundo que perdieron el tren de la modernidad y que ahora nos recrea con su colorido y autenticidad. Son muy escasos los intelectuales occidentales que tienen un acercamiento serio y formativo a un pueblo sabio como el arabo-islámico. Por otro lado, es bueno que sea el sociólogo quien se ocupe de ese hecho islámico, dado que la mayor parte del esfuerzo de comprensión occidental de ese espacio y sus gentes lo llevan a cabo el estratega y el economista.

Por regla general, hay que ser muy cautos con los análisis sociológicos de una cultura o modo de vida, en ocasiones demasiado epidémicos y acalorados por la manta zamorana de los indicadores globalizantes: un pueblo moderno tiene tal sistema económico, tales procedimientos de gestión política, y tal número de licenciados. Al cabo, viene a ser similar al moderno análisis textual aplicado por el filólogo de nuevo cuño a, por ejemplo, una narración: "Actante procede a atacar a molinos de viento tomándolos por gigantes". Moderno, científico, pero de poco calado y tangencialmente alejado del espíritu del objeto de estudio. Dicho de un modo críptico, pero siguiendo de cerca al imprescindible Emilio Lledó —"la dificultad del texto es cortesía hacia el lector"—: lo cierto es que Hércules acaba atrapando a la tortuga, por más que la ciencia y las fórmulas no se plieguen a esa realidad primaria. El sociólogo no debe interpretar asociando modelos económicos a determinismos culturales y religiosos: nadie argumentaría análisis culturales para justificar una crisis económica argentina. ¿Por qué, entonces, miramos con desdénoso reojo el hecho islámico cuando percibimos que en los pueblos por lo que se extiende no existe la bonanza económica y los niveles sociales occidentales?

Otra cosa bien distinta es la sociología del porqué, alejada de la inhibidora plantilla universal o de cualquier especie exótica y mediática de etnología prospectiva. Jacques Berque, por otra parte pa-

dre de los acercamientos sociológicos franceses al mundo árabe en el siglo XX, plantea tanto en sus memorias *Mémoire des deux rives* como en el genialmente perspectivista *Penser le monde arabe*, que resulta más interesante pensar por qué el ser humano crea determinadas estructuras sociales a, simple, fría y tendenciosamente, analizarlas.

## 2

La historia del Islam; la andadura del hecho islámico, es el paradigma de la andadura del ser humano en el mundo a la sombra de un concepto imperfectamente explicable según presupuestos sociológicos o incluso racionalistas: la idea de Dios. Ese paradigma comienza con la aparición del ser humano en el mundo, no en el 622, tomado comúnmente como año cero del Islam, cuando simplemente marcó su salida al mundo. Así, resulta interesante recrear esa andadura del hombre en el mundo para comprender el sentido, adecuación y oportunidad del Islam; un hecho universal que se concibe —no lo olvidemos— encadenado a un pasado que data de la creación del mundo y se dirige a toda máquina a un futuro consistente en el fin de ese mundo conocido.

El ser humano evoluciona en la medida en que se desanimaliza. Humanizarse es, claramente, rodearse de artificiosidad. No hay nada más ilógico que ponerse sobre dos patas mostrando de frente nuestras partes más vulnerables; pero, por otra parte, también es cierto que no hay nada más útil. La historia de la artificiosidad nos da innumerables ejemplos de cómo mantener en alto y frío esa cabeza humana nos acerca tanto al cielo como al infierno. Por ejemplo, con el desarrollo de las armas queda patente cómo el ser humano es capaz de matar mejor fríamente. Si tuvieramos que matar con nuestras manos sería más difícil; de hecho, los animales más fieros —¿valientes?— no matan a los de su especie, amagan y dejan libre.

Artificiosidad, oportunismo y, seguramente, cobardía. Si el hecho de ser seres humanos nos convierte en rama evolutiva de la especie animal, lo cierto es que cuanto más crece esa rama, más nos deshumanizamos. Pero de esta deshumanización que marca el sentirnos plenamente humanos se deriva que tenemos algo especial: llamémosle evolucionismo, de nuevo oportunismo, inteligencia derivada del lenguaje, o englobemos todos esos conceptos sintetizándolos en la idea de los hombre de fe: la sombra de Dios; el mínimo común denominador de las múltiples inquietudes, la incógnita de cualquier ecuación. La decoración minimalista de lo inexplicable del mundo.

Pero volvamos a la idea de esa deshumanización que marca la evolución del ser humano: somos seres antinaturales e ilógicos. Nada hay más lógico que matar sólo por comer y echarse a dormir; nada más ilógico que perder sueño escribiendo un poema. La *historia universal de la artificiosidad*, dándole título borgeano a nuestra hipótesis interpretativa, nos hace sentirnos en la cresta de la ola. Nos autocomplacemos al decirnos en voz baja que difícilmente podemos llegar más lejos, y esto es así desde hace milenios: existe una tablilla cuneiforme datable alrededor del tres mil a.C. en la que un pensador depresivo expresó su desazón por todo cuanto debía estudiarse de lo ya codificado por el hombre. El hombre no sabía lo largo que aún sería el camino. Y quizás nosotros tampoco. Y quizás el Islam, una comunidad de seres humanos en cuyos oídos resuenan las urgentes recomendaciones del Corán, podría dedicarse a transmitir vida y optimismo para no caer en el agotamiento de aguardar el final. Porque el futuro le ataña tanto como al resto del mundo, y esto es algo que debe ir dirigido en especial a Occidente.

## 3

A lo largo de ese proceso humano de deshumanización, y al igual que el niño de seis meses no ha perdido el reflejo evolutivo de agarrarse a su madre, mantenemos en lo más profundo de nosotros una cualidad profunda y eterna; algo que en la historia de la humanidad se ha llamado defecto: el miedo. Miedo a lo desconocido —al desconocido—, miedo al miedo, y miedo a nuestra propia soledad e indefensión, la que marcó esa evolución utilitarista de un ser que no fue dotado de armas fisiológicas.

En el transcurso del tiempo histórico, el miedo politeísta a dioses caprichosos es sustituido por el miedo monoteísta, encarnado en la ira del ser superior y que se expresa en la incapacidad del hombre para tocar a Dios al que, con suerte, sólo puede oír. De ahí el símbolo de la profanación al fabricar el becerro de oro por parte del pobre Aarón y el resto de los israelitas en fuga: sólo querían poder tocar a dios, como siempre se había hecho.

Ese miedo a lo desconocido, superior e imprevisible, genera un colchón y parapeto: la tradición, las raíces, y en este punto estriba exactamente la dicotomía en los modos de vida que generarán sendos acercamientos a una misma realidad religiosa. Nada hay más contemporáneo que el desenraizamiento del hombre de ciudad y el recuerdo del paraíso perdido de un pueblo, un abuelo, o una tradición contada que suele ir acompañada de la nostalgia al idealizar la cómoda pequeña comunidad frente a la alienante gran comunidad. En ese invento tan deshumanizante —tan humano— cual es el asentamiento urbano, el hombre da un último salto en su historia de la artificiosidad al alejarse del colchón frente al miedo: pierde sus tradiciones; ese verse rodeado de los tuyos y conocer a ciencia cierta cómo se actúa en cada situación vital: trabajo, sexo y familia, pobreza, pérdida de un ser querido, etcétera.

A lo largo de la historia del Islam, como a lo largo de la historia del ser humano —habida cuenta de cuanto apuntábamos sobre el paradigma del hecho islámico—, ha existido siempre una dicotomía, un enfrentamiento entre la artificiosidad de la gran comunidad sedentaria y la naturalidad de la pequeña comunidad nómada en proceso de asentamiento. Dos modos de vida en tal medida distintos pero superpuestos que generan la mayor parte de los conflictos que aún hoy pueden percibirse a la hora de conciliar tradición y realidad. Y no perdamos de vista que la religión viene siendo un ingente aparato de tradición.

Esa dicotomía aludida está presente en el Antiguo Testamento, en los habituales conflictos entre agricultores —pequeña comunidad en proceso de asentamiento— y ganaderos —de algún modo trashumante y ajeno a la rueda del tiempo agrícola—. El enfrentamiento de esas dos realidades alcanza a todos los confines del mundo semítico, desde la historia de Caín y Abel, Esú y Jacob, la destrucción de las ciudades veterotestamentarias, las coránicas, el enfrentamiento entre qahtaníes y gassaníes en la Arabia preislámica, o incluso el alejamiento de las pequeñas comunidades paleo-cristianas de las comunidades judías más asentadas y *urbanizadas*.

En el imaginario semítico, se plantea como algo comúnmente admitido el enfrentamiento entre dos modos de vida, nomadismo frente a sedentarización. Pero los elementos realmente en conflicto vienen a ser la pequeña comunidad frente a la grande: el poblado frente a la ciudad. Esta última es la hipertrofia de la necesidad de cohesión del ser humano; siempre denostada y siempre brujulescamente atrayente. El pequeño asentamiento es el laboratorio de los contratos sociales, ya sea la democracia en la polis, doce tribus judías con una sola Alianza, el cristianismo catecúmeno o la Medina mítica del profeta Mahoma. Cuando el nuevo contrato social se adapte a la gran comunidad, surge la discrepancia, la disidencia, el miedo al otro y el temor a perder las seguras y plácidas raíces de

tradición en la que lo blanco y lo negro se distinguen con claridad meridiana.

## 4

La particularidad del Islam es que nace ya como sedentarización de las religiones semíticas. En lo que el ya referido Jung llamaría el “inconsciente colectivo cultural” árabe estaba tan firmemente establecido el mítico y paradigmático modo de vida beduino, que el hecho islámico llegó a asumirlo como propio. Pero el Islam nació contra el orden social de las caravanas, contra la *babilonia mequí* de gentes a las que sólo unen esporádicos tratados comerciales y federaciones sanguíneas sólo ocasionales y sólo por motivos bélicos. ¿Cómo comprender, si no, una escatología proyectada hacia el deseo de convertirse en *muqim*, sedentario junto a Dios?

La llamada ambiental de un referente nómada en lo islámico es bien conocida y acentuada por la monumental aportación de Ibn Jaldún a la cultura universal. Pero no es esencialmente islámica sino preislámica: esa *asabiya*, que trataremos más profundamente, esa fuerza de cohesión social no es islámica sino el paraíso perdido del día a día beduino. Precisamente el Islam viene a romper ese orden tribal para sustituirlo por otro contrato social: la comunidad es el sujeto de una historia escrita por Dios. Se sustituyen los lazos de sangre por los de pertenencia a la comunidad.

Medina es la agustiniana *civitas dei*; todos se conocen, comparten fe y necesidades. Ésa es la verdadera *Arabia felix*. Cuando movimientos religiosos enfrentan tradición y modernidad, Oriente y Occidente, lo que echan de menos en realidad no es el pasado, sino esa pequeña comunidad diseccionada por la presencia de *los otros*, los que no siguen mi modo de vida y desestabilizan mi fe en lo inamovible. Y salta el resorte natural: el miedo a lo desconocido, a que retoquen mis principios cotidianos, los que me dan seguri-

dad. Es el guión motriz de *El violinista en el tejado*: así se encuentra un hombre sin tradición; un hombre lanzado a un mundo diverso.

Esa dicotomía entre mi gente frente al desierto y mi gente entre otros miles, ha impregnado la evolución del mundo islámico. Se insiste continuamente en las relaciones entre el Islam y la política, pero las verdaderamente relevantes son las relaciones entre el hecho islámico y la sociedad, los modos y modas sociales. Así nacerán los diversos y recurrentes movimientos involucionistas islámicos, de la medinización; la recreación del mundo compacto y sin fisuras de la pequeña comunidad de Medina, antes de los vientos de la divergencia. Hay medinización en almorávides y almohades; la hay en los idrisíes y sanusíes en el desierto libio. Y, sobre todo, la hay en los wahhabíes en la península arábiga, remedio de todas las anteriores, como también en la llamada *amirganiya* en Sudán. No merece la pena entrar en ellas con más detenimiento por ahora, sino simplemente calibrar el grado de reformulación de cuanto fue el origen sedentario escasamente poblado del Islam en Medina.

Incluso en los márgenes de la religión sigue presente esa dicotomía de modos de vida en el espacio árabe. Son los nómadas en la creación de Jordania y Siria; los *poovindah* de Michener en Afganistán, la dicotomía de *Bilād al-majzem* y *bilād al-siba* en Marruecos —en realidad desde el Magreb hasta los oasis egipcios; la berberización ajena al orden establecido y alienante.

## 5

La principal característica del Islam del siglo XX es el traslado de ese sentimiento de pequeña comunidad conocida a megalópolis de nueva creación. El traslado a la ciudad del sentimiento inmediatamente post-nómada —pequeña comunidad; Medina— con reinterpretaciones ahora plenamente urbanas de cuanto estaba pensado para un pequeño pueblo compacto.

El neo-islam, o como queramos llamar a los movimientos de politización del elemento islámico, desde los salafíes a los Hermanos Musulmanes, se basan precisamente en la alienante experiencia de lo cotidianamente diverso y el refugio en el grupúsculo compacto y distinto, que en momentos de flaqueza económica saltará como bálsamo de Fierabrás catalizando todo tipo de descontento social; convirtiendo el hecho islámico en arma arrojadiza. Algo a lo que tampoco es ajeno Occidente, con la proliferación de movimientos salvíficos en el seno de esas alienantes urbes, o incluso en el seno del judaísmo, con el paradigmático barrio ierosolimitano de Mea Shearim, con el calendario parado en la destrucción del Templo.

En 1954, el argelino Malik Ben Nabbi, en su obra *Vocation de l'Islam*, seguía con interés la evolución trasnacional del movimiento integrista de los Hermanos Musulmanes abogando por la socialización religiosa. Ben Nabbi llevaba a cabo un interesante estudio sobre la evolución histórico-sociológica del Islam: el hecho islámico se convertía en *marabutismo* o Islam individual cuando otros movimientos sociales cohesionaban a las masas —nacionalismo, independencia, etcétera—, y en momentos de emergencia social sin proyectos aglutinantes, el Islam se popularizaba y salía a la calle.

Para Ben Nabbi, los Hermanos Musulmanes, como paradigma del fundamentalismo urbano contemporáneo, son la prueba del revulsivo final que supuso el contacto del espacio árabe con Europa desde el siglo XIX. Se trataba de cerrar filas frente a otro modo de vida; limar posiciones históricamente antagónicas en el seno del Islam y renovar lo esencial: la fuerza comunitaria.

En contra de esa colectivización del Islam, se manifestaba en 1958 el tunecino Mahmud Masadi, con su ensayo *Islam, nationalisme et communisme*. Masadi abogaba por un humanismo islámico, criticando las tendencias siempre socializantes y comunales del pensamiento árabe contemporáneo, desde una primera fase panislamista, una segunda panarabista, y una tercera nacionalista local. Esa

afluencia de proyectos colectivos deshumanizaba al ser humano, convirtiéndolo más en objeto de comportamiento que en sujeto de pensamiento. El Islam, para Masadi, no es más que liberación interior del hombre, ajeno en todo momento a la carcasa social, económica o política con la que necesariamente deba moverse. El Islam no es vestirse de las Mil y una noches; es sentir el Corán en su plenitud de equilibrio entre el ser vivo agradecido y el Ser creador posibilitador. El hecho coránico —el universo religioso y cultural de la palabra descendida— debe dar paso a un hecho islámico —asimilación social del universo coránico— vivido solidariamente pero sentido como pauta ética.

Abundando en esto mismo, en su obra *Historicismo del pensamiento arabo-islámico*, Muammad Arkun critica la cerrazón del islamismo, ideología de rechazo frente a Occidente o el Sionismo que, por más justificación que posea, no logra sino una difícil taxidermia de ideas encastilladas en el pasado no contemplado como histórico sino como verdad absoluta. Arkún llama a esas corrientes “el discurso coránico de estructura mitológica”, y dice: “La verdad es siempre válida, pero su aparato medieval no es apto más que para movilizar a unas masas a las que se niega la justa y universal funcionalidad de los tiempos modernos. Y esto es particularmente cierto en la creciente masificación de las megalópolis árabes”.

## XII. La matriz del Islam

# 1

Y volvemos a ese lugar común de la islamología; la obra de Philip K. Hitti que lleva por título *El Islam, modo de vida*. ¿Cuál es el sentido real de esa insistencia en definir al Islam como modo de vida? Ali Merad —veíamos— explicaba que una religión basada en algo tan explícito como es el Corán resulta ser algo más que una religión. Pero, al cabo, la apreciación de lo inmarcesible se acerca a cuanto piensan los detractores de la civilización islámica: Renan, a quien seguramente podemos calificar como atacante del Islam, decía ya en 1875 que no sólo es una religión de Estado, sino que es una religión que excluye al Estado; que lo ha fagocitado.

En realidad, al definir el Islam como modo de vida se pretende magnificar un concepto por miedo a la posible simplificación de otro: religión. ¿Es simplificar el Islam definirlo exclusivamente como religión? En ocasiones, ya vemos, definir el Islam como un modo de vida se aleja de esa magnificación del concepto a la que aludíamos. Es, probablemente, el caso de Gustav von Grunebaum, criticado sistemática y certeramente por Abdallah Laroui. El austriaco magni-

fica también el concepto de Islam en su interpretación historicista: sin hablar explícitamente de modos de vida, se refiere en su visión antropológica del Islam a una "identidad cultural".

Viene a explicar cómo en tierras del Islam —no exclusivamente en tierras árabes— se elabora siempre una identidad cultural en función de factores exteriores, o contacto con otras culturas, que rompen el equilibrio establecido y suscitan a cada momento la necesidad de nuevas respuestas sobre el "hombre islámico" y su lugar en el mundo. Incluso —añade— la literatura árabe contemporánea no respondería más que a una continua aculturación para asimilar las nuevas tendencias occidentales.

Al parecer, Grunebaum diagnosticó una "falta de racionalidad interna" en el Islam, llevado por un sintomático fundamentalismo cartesiano que atiende a los fonemas de "racional" como si se tratase de un único baremo. Cuando Henri Laoust traducía la profesión de fe de Ibn Batta (m. 997), nos trasladaba un credo bien concreto: "Soy creyente si Dios quiere, pero afirmarlo con esta condición implica una certidumbre". Acerca de si esta afirmación es más o menos válida que *el cogito ergo sum*, sólo Dios sabe más.

## 2

Pues bien, en su crítica a Von Grunebaum, el marroquí Laroui rompe con este culturalismo del hecho islámico, magnificador para sus defensores o reduccionista para sus atacantes. ¿Por qué esa tendencia irrenunciable a atisbar como monolítico lo que es diverso y vario? ¿Cómo conciliar puntos de vista de distintas corrientes del Islam tales como el chiísmo o el sunnismo, por ejemplo? ¿Cómo aunar, por otra parte, el punto de vista turco y el árabe —ambos, espacios islámicos— o, ya en la cresta de la ola, el afgano y el iraní con respecto a la no existencia de un único califato, una única jerarquía islámica, un poder único, unas líneas maestras para todo el Islam universal?

Esa concepción de la cultura como un comportamiento estanco trenzado por una religión sirve a Grunebaum para desarrollar y registrar un teorema: de una determinada concepción de la idea de Dios surge un modo de vivir la religión, que a su vez genera una teoría política. A este bucle generativo lo denomina "la matriz del Islam", presente por supuesto en todo momento y lugar y modificador sistemático de la circunstancia. Laroui desencasa el juego de comportamientos estancos así generado con una explicación simple y esclarecedora: existen —o han existido— todos esos niveles islámicos: revelación, comunidad y estado, pero no conforma cada uno al siguiente sino que simplemente lo propicia.

El hecho de que un modo de conocer a Dios produjese una religión y ésta, por sus particulares circunstancias, acabase produciendo un Imperio no quiere decir que siempre tenga que ser así. Más esclarecedor aún será Abdel Raziq cuando venga a decir que el hecho de que religión y política hayan caminado juntas a lo largo de la Historia no implica que siempre deba ser del mismo modo. Y, por su parte, entre los seis principios fundamentales que Asaf A. Fyzee enumera para una moderna reinterpretación del Islam, destaca en lugar preferente la separación entre ordenamiento jurídico y religión.

Con todo, el mejor aspecto, a nuestro juicio, de la crítica de Laroui a Grunebaum consiste en desenmascarar a la que llama "literatura sociológica"; la que siempre contempla el mundo desde los parámetros del laboratorio occidental y que trata a conjuntos de pueblos —con vida y por tanto Historia propias— como sociedades tradicionales en las cuales, y casi etimológicamente, se valora en exceso el hecho social de la Tradición, inamovible y estática, casi como una referencia idiomática o color de piel. Cuando lo cierto, afirma Laroui, es que —de nuevo— se puede entender la Tradición como un valor, un componente en alza o baja pero dinámico.

## 3

Pero valga una merecida lanza final por la extensa y profunda labor de Gustav von Grunebaum. Al final, por más que acabe siendo contestada su concepción de la matriz islámica, el austriaco viene a concluir que el valor de esa identidad cultural será hallar los mecanismos mentales necesarios para que el espíritu humano integre los valores nuevos —léase adecuación a los tiempos u occidentalización, según la tendencia—, sin por ello destruir totalmente el marco clásico en que se ha movido tradicionalmente. La tradición cultural existente pretende, así, ser salvaguardada y enriquecida. Grunebaum está hablando de lo que se entiende como versión islámica del reverdecer contemporáneo de la cultura árabe, y lo cierto es que se produce, pero no necesariamente de un cromatismo involucionista.

“El Islam es para todos los tiempos”, rubricaba Laroui; “precisamente porque no se trata del mismo Islam; la palabra designa tan sólo una realidad siempre nueva”. Y ese Islam podrá entenderse como modo de vida, como recurso y solución comunitaria o como fundamento espiritual de una ética personal. Al final, cuando Muhammad Arkun se planteaba los derechos y deberes de un pensamiento árabe crítico, se estaba dirigiendo también a determinadas ideologías modernas que, tomando el relevo de las religiones tradicionales, detentan el “monopolio del discurso verdadero”, en terminología de Max Weber. Pero no vamos a entrar a glosar ideológicamente la globalización.

El francés Olivier Carré, autor del emblemático *El Islam laico*, acaba por polemizar más aún: sólo es posible hablar de “Islam, modo de vida” —entendido principalmente como simbiosis de cultura, política y religión—, exclusivamente en el momento histórico en que una fe nueva se desarrollaba en el marco geográfico preliminar de Medina, y hablar de “medinización” en el Islam es como hablar

de constantinismo cristiano. Se sacan del cajón de la Historia sólo tendencias involucionistas islámicas para oponerlas al aparente quietismo cristiano. Al margen de que este quietismo no soporta una simple ojeada a la Historia, Carré cita la Epístola de S. Pablo a los Romanos —XIII; “todo poder emana de Dios”— y la “patria estructurada” de Orígenes. Por no hablar de la mítica *Universitas Christiana* de Carlos V.

Claro que hay modos de vida, y claro que el Islam, como el Cristianismo, han sido religiones imperiales. Pero, ¿significa eso que siempre deba ser así? En el caso del Islam, ¿no irá este determinismo en contra de la universalidad del hecho coránico? ¿No se está manipulando al creyente fiel con el alimento bélico de un pasado imperial? ¿No se cercena así el lógico futuro universal y ético de la palabra descendida?

## 4

Tras la muerte de Mahoma, se plantea el origen del estado islámico sin un componente crucial de Medina y la Meca medinizada: el profeta-hombre de estado ya no está. Mahoma no designó sucesor, y la Umma debió re-estructurarse social y políticamente según las nuevas circunstancias, designándose —según veíamos— un *primus inter pares* habida cuenta de la “planicie comunitaria” islámica.

Abu Bakr sería designado califa —vicario— del profeta ante lo perentorio de un tiempo que se acababa. Pero al morir poco después también él, la sociedad islámica debió plantearse un futuro más incierto y largo que el descrito en el Corán. Así, con el siguiente califa Umar se militarizó la comunidad al tomar éste el título de “príncipe de los creyentes”. La comunidad está dejando de ser plana; el califa parece que ya no es un *primus inter pares*, sino que ostenta un poder emanado del cielo.

Empezaba así el período de conquistas más amplias, de régimen militar permanente en un orden social descrito como *imāmat*, significando desde entonces el ordenamiento terrenal por excelencia; el Islam politizado y militarizado. ¿Era ese el sueño continuador de Abu Bakr?

### XIII. La ciudad musulmana

# 1

El primer gran pensador musulmán ocupado en describir el orden social islámico perfecto fue Al-Farabi, llamado “el segundo maestro” en una época ya marcada por la influencia de las traducciones griegas, y siendo el “primer maestro” Aristóteles. Al-Farabi nació a finales del siglo IX y murió alrededor del 950, llevando a cabo una ingente obra comentarista de Aristóteles acomodado al Platón de las traducciones árabes. Y es precisamente de su lectura de Platón de donde nos quedan seis escritos esenciales del “segundo maestro” en los que plantea las características de una sociedad islámica perfecta.

Su preocupación por el ordenamiento social nos da una idea de la imperfección del sistema hasta su época en una Umma extendida hasta ser imperio. Esos seis opúsculos de Al-Farabi giran en torno al buen gobierno de las ciudades; sobre la ciencia de la *madaniyya*. Es un pensador utópico social; un adelantado de otros autores islámicos como Avempace, Ibn Tufayl, Averroes, y no islámicos como San Agustín, el mismo Tomás Moro con su *Utopía*, o Jonathan Swift con *Gulliver*.

Consciente del desmembramiento real del Imperio con califatos alternativos en Al-Andalus y con el tiempo en el Magreb, describe en *Sobre el gobierno de las ciudades* seis tipos de sociedades corruptas; pero su interés aquí es que cataloga las sociedades en tres: pequeña —ciudad—, mediana —nación— y grande —el sentido islámico de la Umma universal—. En la práctica, el ser humano tiende a la sociedad pequeña, que por exceso de éxito va ampliándose mediante la guerra y la destrucción.

Podríamos decir, islamizando el proceso, que la perfecta sociedad pequeña de Medina crece hasta alcanzar su nivel de incompetencia —*Principio de Peter*—, de incontinencia social. La conclusión de Al-Farabi será un recetario de cómo mantener el ímpetu y cohesión del grupo pequeño en el entorno mayor. Nuestra moraleja es más pragmática y meramente descriptiva: nunca se logró. La aplicación de la ley islámica a un imperio no fue más que un modo de hipertrofia política de un hecho no llamado a serlo: el perfecto contrato social de Medina basado en la figura insustituible del profeta y su acercamiento de la palabra de Dios.

## 2

El Islam, siguiendo al Louis Gardet de *La cité musulmane*, es un sistema sociológico plenamente vivo porque engloba a un conjunto de valores humanos que nacen, mueren, se fermentan y se enfrentan hoy día en su seno. No es, en absoluto, un anulador de conciencias individuales, como tampoco un aniquilador de minorías o mayorías críticas. Tampoco es una plantilla obsoleta, un sistema defensivo o una alternativa política. Es el posible caldo de cultivo donde todo esto pueda fermentar entre otros miles de parabienes.

Nadie duda en el Islam de que las líneas generales de organización de la ciudad son obra de la razón humana: en el pensamiento islámico de todos los tiempos se ha marcado la separación entre

la teología y las fuentes del derecho, sólo que ambas son ciencias del Islam; inspiradas por Dios. También Dios inspira al poeta y move al amor en esa mentalidad, así que no caigamos en reduccionismos diferenciadores.

La cohesión de los estados árabes será evidentemente nacionalista, y no directamente religiosa; pero desde el reverdecimiento del acercamiento intelectual al Islam del siglo XIX, se pretende en determinados círculos que el Islam sea, al tiempo que un principio espiritual, un ideal político y social, como lo expresó el padre de la *Salafiya* —reformismo tradicionista islámico—, Rashid Rida.

Esto resume, a grandes rasgos, el contenido teórico del fundamentalismo islámico. Y continúa textualmente Rida: "Los musulmanes consideran [es curiosa esa facilidad del fundamentalista para hablar en nombre de todos los musulmanes] que su religión no existe verdaderamente desligada de un estado islámico independiente y fuerte que pueda, a salvo de toda oposición y dominación extranjera, aplicar las leyes del Islam".

Esta teocracia estaría remedando algún tipo de *civitas dei* que en el imaginario del fundamentalista permanecería, prístina y perfecta, desde Medina a Estambul —con el califato disuelto en 1924—, pasando por Bagdad, capital esencial de un largo período. La teocracia contaría con un poder legislativo —El Corán—, un poder judicial —los conocedores del derecho islámico—, y un poder ejecutivo, que pertenece a Dios y que los musulmanes conciben delegado —*baya*— en la figura del sultán o califa.

La prevista separación de poderes nunca fue real, marcándose así la diferencia entre la sociedad ideal y el pragmatismo de la situación: a partir del año 40 de la hégira pesó mucho la costumbre —*uurf*— de los pueblos islamizados, y la revolución del Islam debió contemporizar a veces e imponer otras, como cualquier estado divino o humano. El que se planteara originariamente en Medina como nuevo contrato social de inspiración divina, debió convertirse,

por las circunstancias, en *mulk*; estado coercitivo —Gramsci—. Desde entonces, el debate permanente en el seno social del Islam es hallar el justo medio entre las necesidades reales del pueblo y el ideal divino. Pero, no nos engañemos; éste suele coincidir con la voluntad del dirigente apuntalada por la tropa.

La verdadera separación necesaria en el seno de todos los países musulmanes no es entre el poder religioso y el político, sino entre éste y el militar. No existe un problema real en el Islam en tanto que religión, en el entendido de que es la fe la que concede el grado de pertenencia a la comunidad: ésta es la clave de la inherente noción de unidad en la *Dar al-Islam* —la ‘casa del Islam’, geografía mítica del hecho islámico—, que no se basa ni en *ius sanguinis* ni en *ius solis*.

El mariscal francés colonialista Lyautey, por otra parte gran conocedor del mundo islámico, hablaba de la “caja de resonancia” del espacio islámico, algo semejante al concepto de panislamismo que acuñó el periodista, también francés, Gabriel Charmes: los lazos entre creyentes no son materiales sino espirituales. Dicho de otro modo: nada artificial —léase, un modo de estado concreto— puede afectar a las obligaciones del creyente para con Dios a través de su atención al conciudadano. O también: el musulmán puede serlo en cualquier parte del mundo, y de ahí la universalidad del Islam. En tal sentido, ¿por qué sigue habiendo acérrimos incondicionales de una única ley islámica? Miedo al otro: a un occidente alienante que sostiene regímenes políticos tan ajenas al pueblo que las sociedades civiles acaban debiéndose al Islam benéfico; el de los barrios y dispensarios, el de la esperanza.

### 3

Por más que sigamos manteniendo que fue más mito que realidad histórica, a lo largo del tiempo que pudo durar una teocracia islá-

mica más o menos estable, debió surgir el concepto de libertad humana como algo recurrente. Es algo indudable, habida cuenta del nivel intelectual alcanzado por la civilización islámica y por el planteamiento originario de la comunidad como una especie de hermandad igualitaria y plana frente a Dios, sin intermediarios, y debiendo afrontar dictaduras ocasionales.

La única escuela teológica que admite el libre albedrío pleno es la llamada *mutazilí*, pero la tradición mayoritaria plantearía, por el contrario, que sólo Dios es el único agente libre. Así se salda teológica y puede que históricamente el debate, centrándose las inquietudes de equilibrio social más en la noción de justicia que de en la de libertad. Aquella *Dar al-Islam*, ‘casa del Islam’, concretará un concepto etéreo y utópico: la *Dar al-aadala*, la casa de la justicia. Que además ya viene marginando una *casa de la libertad*, según vemos sólo preconizada por algunos.

La justicia social es cuanto hay detrás del contrato social islámico mediní, de aquella perfecta comunidad pequeña islámica; un contrato social basado en la igualdad, la hermandad y un concepto preislámico que siempre se olvida al tratar del Islam: la propiedad privada. Es interesante comprobar cómo la igualdad no pretendía abolir la propiedad privada sino salvaguardarla y repartirla como acicate atractivo de cohesión. De este modo, toda sociedad islámica ideal se basa en el concepto de derechos —*ḥuqūq*—, de merecimiento de alguna parcela de propiedad privada, antes del Islam sólo vedada para los herederos sanguíneos. Los pilares del Islam son un reparto para que todos tengan, no para tener lo de todos. Por más que se afirme lo contrario, el modo de vida islámico es, desde el ámbito familiar hasta las preferencias vocacionales, fervoroso defensor y salvaguarda de la propiedad privada. Si bien, insistimos, a cambio de cierto coste de libertad, como por otra parte no era distinto en diferentes latitudes del planeta.

## 4

Ahora bien; esa justicia social se plantea como un proceso hacia un ideal, no como una necesidad instantánea. Y, seguramente, llegar a este punto supone un largo esfuerzo de predisposición comunitaria a olvidar algo inherente al propio nacimiento del Islam: que el Juicio ya está prácticamente aquí. El elemento histórico de fricción entre el hecho coránico y el hecho islámico es, sin duda, olvidar la obsesión apocalíptica del Libro y centrarse en que el ritmo de la Historia va a seguir algo más: que el Islam nació para perdurar.

Surge así otra necesidad de justo medio derivada de aquella entre las cosas del espíritu y las terrenales: el justo medio entre el bien común marcado por costumbres de pueblos islamizados, y esa utopía de justicia social a la que tender. El difícil equilibrio entre la ideal ética islámica y la pragmática bonanza estatal. Nace de este modo algo parecido a cuanto entendemos como "razón de estado", y que desarrolla una extensa bibliografía de ciencia política relacionable en sus contenidos con manuales de gestión gubernamental al estilo de *El príncipe* de Maquiavelo. El arte de gobernar la sociedad se convierte así en algo de necesidad inmediata que no debería olvidar un concepto al que tender basado en obligaciones morales. Lo urgente no debería ocultar lo importante.

Es en este contexto de contemporización unas veces, y otras, de extensión de un imperio por las armas, donde surge la figura emblemática del involucionismo; el referente inexcusable de toda simbiosis de política, religión y sociedad sustentada por el control de los medios coercitivos del Estado, que diría de nuevo Gramsci. Surge así el pensamiento de Ibn Taymiya, con su credo resumido en una frase; estamos obligados a considerar el ejercicio del poder como una forma de religión.

Ese poder deberá ejercerlo el más apto, y el problema surgirá a la hora de definir los valores que le capaciten. Nace el sustento po-

lítico-militar de lo religioso. Nace el estanque del que beberá siempre el fundamentalismo islámico.

## 5

El proceso hacia una justicia social islámica desde arriba se acuña como ley, y tiene en árabe hasta etimológicamente un sentido de transitar: *sharía*. Se trata de garantizar un proceso: "el ejercicio del bien y el rechazo del mal". Lo ético, en aras de lo social, se pone al servicio de lo político argumentando que es religioso. El pecado, lo que quiera que sea, será delito.

Pero, pese a quien pese, toda comunidad musulmana, pequeña o grande, posee una naturaleza en origen religiosa. La sociedad no es masa, sino comunidad. Sólo con el correr de los siglos se superpondrá el concepto de pueblo, pero será una incorporación nacionalista, laica y desmitificadora. Para pertenecer a esa sociedad hay un requerimiento individual: la *shahada* —Dios es uno; Dios es todo—, relacionado teológicamente con todo un mundo de facilidades personales —¿libertad?—, ya que no hay pecado que mantenga al hombre eternamente en el infierno a menos que niegue la existencia única de Dios. Aquellos liberales, los mutazilíes, en un interesante giro escolástico, sí creían en el infierno eterno: es su modo coherente de obligar a la gente en vida a ese modo comunitario de existencia bondadosa. También es una alegoría última, un canto a la terrible libertad: el derecho al infierno.

Si el ser humano cuenta con obligaciones de fe —*iman*— en su proyección comunitaria cuenta con obligaciones de comportamiento social —*islam*—, limitado por los *hudud* —'penalizaciones'—. Se diferenciará así entre las *ibadat* —actos de culto personal— y las *muamalat* —necesidades circunstanciales por las relaciones sociales—. Pero ambas son obligaciones personales, en modo alguno

prescripciones de ordenamiento jurídico concreto; en modo alguno necesidad de instaurar una ley islámica.

El Islam propone, así, un ritmo colectivo de vida; no una imposición reglamentaria. Ese ritmo tiende a implementarse no sólo en el sentido religioso de la vida social —los pilares del Islam—, sino también en el económico. Si en un primer momento el Islam nació con vocación de respeto y como garante de la propiedad privada, en un segundo momento se alcanza a comprender que el verdadero propietario es Dios. En un tercer y último momento, se forja como parte del imaginario islámico el sentido de la desapropiación personal. Podría pensarse que viene a desvirtuar la idea islámica, pero la evolución no resulta ilógica: hay que tener algo antes de poder compartirlo. El Islam garantiza así la posesión para facilitar el bien de compartirla. El Islam posibilita la bondad.

Lo que ocurre es que tal idea, loable en lo personal, es peligrosa en lo político: el estado no suele ser tan desprendido, y el ser humano musulmán corre el peligro de pasar a ser un administrado, un número. Seguramente un ente gregario por imposición. De la solidaridad a la ayuda mutua, y de ésta a la interdependencia. Pero sólo funciona el sistema en la tan traída y llevada perfecta solidaridad de la comunidad pequeña.

En conclusión: el musulmán, convencido lector de la verdad del Corán, puede sentir vértigo en un entorno social —mundial y estatal— que hace mucho tiempo se olvidó de los desheredados. Puede sentirse solo, puede desear la vuelta a la pequeña comunidad del Islam social puro. El objetivo último de ese Islam social será que el musulmán nunca se encuentre solo; algo que lleva a una verdadera desconfianza del individualismo. Es una idea que aparece ya en el Corán: Coré, aquel “Creso de la literatura islámica”, no acertó a dar las gracias a Dios por los bienes de que disponía sino, antes bien, se autocoplacía en su inmensa inteligencia para amasar fortuna. Pero Dios hizo “que la tierra se tragara a él y a su vivienda y

sin Dios a su favor, no hubo grupo capaz de auxiliarle ni pudo él mismo ayudarse” [Cor. 28,81].

Gardet afirma que de esa “educación solidaria” también nacerá un gran componente islámico de reivindicación colectiva; algo que reafirma la citada “caja de resonancia” de Lyautey, y que explica actitudes contemporáneas de opinión pública como en el caso atrofiado de Palestina o el artillugio internacional de Afganistán.

XIV. Bagdad frente a Medina

# 1

Volviendo al monumental Al-Farabi, aquel ritmo colectivo de vida implicará, sin siquiera tener que decirlo explícitamente, la citada parcelación de la Umma en pequeñas sociedades solidarias. Es el surgimiento lógico de la ciudad islámica evidenciado por el rendimiento sólo parcelario de, por ejemplo, los gremios o las obras de beneficencia. La cohesión social sólo es perfecta en el grupo pequeño: la ciudad islámica también.

El pragmatismo de Al-Farabi al diagnosticar las sociedades imperfectas da paso a su utopismo en el diseño de la sociedad ideal. Se adelantará a Ibn Taymiya al afirmar que toda ciudad ideal deberá estar regida por la ciencia política, siendo el conocimiento de ésta un acto religioso, dado que el intelecto último es Dios.

El paraguas de esa ciudad islámica perfecta y solidaria será una ley universal justa a la que tienen derecho todos los musulmanes. Pero, en realidad, ni siquiera se dirige a musulmanes sino a seres humanos en general. Así que puede decirse que Al-Farabi fue de los primeros defensores de un derecho internacional que vele por el

mantenimiento del orden. Porque es consustancial al hombre la falta de armonía, y dado que el ser humano tiende por naturaleza a extralimitarse, la ley debe marcar los límites recurriendo a la fuerza exacta y ni un punto más.

El pensador describe claramente la fuerza coercitiva, dado que no siempre puede la legítima defensa contrarrestar los usuales ultrajes: el ser humano vive así en sociedad por obligación natural, pues en ella la individualidad no se realiza plenamente. Pero es un mal menor; para Al-Farabi, el fin último, el sujeto de la historia, no es la comunidad sino el individuo, así que debe afinarse mucho en el concepto de bien común y mucho más en el de razón de estado: el objetivo de la vida es alcanzar la felicidad en el bien, y eso es algo personal que depende de algo social, porque no hay bien sin otros.

En la sociedad ideal no puede haber desheredados; esto no sólo no es un contrasentido islámico —y véase el sentido mismo del Corán—, sino que responde a la concepción de Al-Farabi de la ciudad como algo parecido a un órgano humano que sin el equilibrio de salud está global, y por tanto enteramente, enfermo. La salud social depende de la bonanza ética de cada miembro, dependiente por ello de lo que Cruz Hernández traduce como la “recta razón directora”.

## 2

Así, Al-Farabi hace especial hincapié en el concepto de los deberes sociales; habiendo así derechos, límites y deberes. Nadie puede permanecer ocioso, cada uno tiene su misión, y la de dirigir es sólo de los capacitados intelectualmente. No es la fuerza la que manda, sino la razón quien administra la fuerza. El saber iluminado por Dios lleva al poder, y éste es mera administración.

Esa ciudad ideal de Al-Farabi, título de su libro *Al-madina al-fadila*, no deja de inscribirse en el género de las islas utópicas en su

adaptación islámica de la ciudad platónica. Se imponía, en el devenir histórico del hecho islámico, una mayor concreción seguramente en detrimento del propio ideal ético islámico. De este modo, las descripciones y prescripciones de los modos de vida social más adecuados al ideario islámico constituirán todo un género basado en miradas al pasado visto como perfecto; enmarcable en cuanto Jacques Maritaine denomina, según Gardet, un “ideal histórico concreto”: se trata de un campo a medio camino entre representaciones de normas ideales y sus aplicaciones pragmáticas que, sea como fuere, suelen basarse en momentos históricos concretos.

Los planteamientos normativos utópicos de las sociedades islámicas son, así, científicos en su “ideal histórico concreto”. Bien es cierto que no suele hacerse la necesaria división entre normas estables y aplicaciones circunstanciales, división ésta clave en la evolución de las sociedades; suelen esas aplicaciones circunstanciales tratar de reglamentar para siempre, y ahí radica en ocasiones la obsolescencia de normas que nacieron para un tiempo y lugar. Es el caso del célebre opúsculo normativo *Las normas de gobierno* de Al-Mawardi (991-1031); epítome en el género de ideal histórico concreto, de plantilla normativa con visos de perdurabilidad y, por lo mismo, con semilla de esa citada obsolescencia.

Nos adentramos, de este modo, en la dicotomía más sustancialmente tratada en el pensamiento islámico: la utopía frente a la concreción; Al-Farabi y su ciudad ideal frente a Al-Mawardi y su ciudad del pasado regenerada; lo etéreo ético-religioso frente a lo pragmático jurídico-político: el remanente personal del hecho coránico frente a las imposiciones circunstanciales del hecho islámico; Dios y el César; la fe y la sharía; Islam y Califato. Según veremos, Medina frente a Bagdad, ya que ambas ejemplifican sendos aspectos de esa dicotomía.

## 3

Al-Mawardi se planta en contra del racionalismo aristotélico, y su obra *Las normas de gobierno* define el califato como una necesidad derivada de la ley de Dios. El libro nace para preservar el llamado principio de autoridad en el Islam, y contiene descripciones detalladas de una ciudad islámica perfecta sin atisbos de utopismo fárabiano.

Pero inicia un error de referencia ya endémico en las futuras obras de sociología y derecho entre pensadores musulmanes: el orden social descrito es una plantilla tomada del original, pero el original no es Medina, gobernada sin error por el profeta, sino la férrea corte abbasí de Bagdad, el referente que conoce su autor. Esa Bagdad exemplifica el imperialismo islámico representando el compacto y próspero papel de la metrópolis.

En realidad, Al-Mawardi es un historiador social, ya que retrata a la perfección los modos de convivencia en la Bagdad abbasí, sólo que su obra será leída y reeditada sistemáticamente como un tratado normativo, pensándose en todo momento que aquello que dio fuerza a Bagdad emanaba de lo nacido en la primera comunidad del profeta. Medina seguirá siendo la *imago civitatis dei*, pero su forma ya es la de Bagdad, como cuando en el Renacimiento italiano se representaron las figuras bíblicas con ropas de época.

La referencia a una ciudad ideal existente y pasada de Al-Mawardi y todos cuantos le seguirán hasta la corriente salafiya del reformismo islámico contemporáneo dan fe del ideal histórico concreto, alejado así del utopismo, y convertida la ciencia de la reglamentación sociológica en un anclaje sistemáticamente tradicionista.

Esa Bagdad del apogeo imperial, fuerza centrípeta, será capital económica e intelectual de un estado con las tensiones y disensiones de un imperio tipo, en una época de esplendor cultural de todo el mundo islámico —siglos IX-XI—, siendo el prototipo de la ciudad

islámica tras el gran momento de eclosión y asentamiento de la época islámica. El esplendor cultural de la dinastía abbasí se antoja impresionante en su cosmopolitismo islamizado: Bagdad supone la asunción de lo bizantino y lo persa-indio, llegando a considerarse la verdadera *melting-pot* de su tiempo en un imperio que incluía en Oriente a siriacos, arameos, bizantinos y persas, y en Occidente a bereberes, vándalos y visigodos.

Louis Gardet sitúa en esta época el reconocimiento universal del hecho islámico y la cohesión interna ante ese reconocimiento: en adelante jamás habrá revueltas anti-islámicas; todas surgirán contra alguna pretendida corrupción concreta en un universo islámico asumido. Habrá luchas de poder, incluso intestinas, pero se inaugura un largo período de síntesis entre el sentimiento religioso y el patriótico, elemento esencial en la citada solidaridad de reivindicación colectiva en el Islam.

## 4

La maquinaria del poder, el esplendor, el gusto por el lujo, incluyendo el lujo cultural, alejaban una vez más, evidentemente, a Bagdad de Medina. Pero, pese a ello, nunca se abandonó el sentido de una mentalidad musulmana ambiental. Por muy abierto y vario-pinto que fuera ese mundo controlado férreamente por Bagdad, era siempre asociado con el Islam, del mismo modo en que hoy podemos criticar el progreso o valorarlo, pero nadie suele poner en cuestionamiento real al sistema occidental.

La ruptura producida en Occidente entre religión y humanismo de los siglos XV a XIX no tuvo lugar en un estado islámico clásico en que el humanismo, innegablemente floreciente, era intrínsecamente calificado de musulmán. Seguramente porque en esta época el Islam no era tanto una ética personal como el aludido paraguas comunitario; en realidad una multitud de paraguas comuni-

tarios en cada urbe, mantenida en su esplendor por la defensa exterior de un imperio.

Sin duda, incluso las excepciones anti-religiosas se sabían dentro de esa mentalidad, ese sistema islámico: hasta gozaba de cierto predicamento el ateísmo, intelectual y no excluido a priori en un orden islámico Iaso en su formulación real y firme en su aparato de cohesión. Nacían, así, como sistemas filosóficos la *dahriya* y la *madhiya*; materialismo que si habla de Dios es como demiurgo sometido a la evolución eterna del tiempo.

Si había algo que no soportaba el sistema era precisamente atentar contra su integridad comunitaria. Sin entrar en sus pormenores, el caso de un célebre juicio con ejecución final, el de Al-Hallay, es paradigmático al ser condenado por *zindiq*: rebelión contra una comunidad cuyo fin último era su propia cohesión.

Cuando Al-Mawardi citaba en su libro, por ejemplo, las diez obligaciones y atribuciones de un califa, nunca se le refutó; ni seguramente las siguió califa alguno. No se entraba en disquisiciones entendidas como formales: la fe profesada no se cuestionaba, ya que podía alejarse fácilmente de la moral practicada. Era un sistema lo suficientemente abierto como para poder practicar la *hila*: estratagemas. Primaba el saber vivir, pero con una particularidad consustancial a algo así como el modo islámico de entender la vida: seguramente ese *carpe diem* tenía más un sentido histórico que epicúreo. La vida de las cortes, o los ejemplos que pone Gardet de ese modo de vida que valora y crea el Taj Mahal o la Alhambra, dan fe de un deseo de cultivar ese saber vivir, además de practicarlo. Es, seguramente, el sentido ecológico del *carpe diem*.

Ya habrá tiempo para que esa difusa y rica mentalidad musulmana se bifurque produciendo un tipo de mentalidad tradicionista y otra más o menos modernista. Pero es un error hablar de cualquiera como de la mentalidad musulmana. Nadie puede hablar en nombre exclusivo del Islam. Las veces en que, aun así, se hace, normalmen-

te se habla más de Bagdad que de Medina; y mucho menos de su cosmopolitismo que del aparato jurídico de un imperio ya agotado pero con un brillo pasado recurrente ante las inclemencias de los tiempos venideros.

## 5

El célebre historiador Ibn Jaldún afirmó que “el pasado y el futuro se parecen como dos gotas de agua”. Es interesante abundar en la imagen, ya que ofrece un presente como mero espejo; algo, por otra parte, nuevamente borgeano pero inclemente, maniatado y deudor.

El Islam, como civilización de imprimación religiosa, generó una ingente maquinaria cultural de uso universal. Pero, además, compiló algo adusto en su percepción trascendental del paso del tiempo; algo que podemos describir como una “teología de la historia”. No es una historia de lo trascendente, sino una historia demasiado trascendente; un tiempo lineal encabritado que arrastra al ser humano en las aguas turbulentas de un destino marmóreo por su encadenamiento al pasado; un regeneracionismo similar en su presión al concepto de deuda exterior.

Será Ibn Jaldún quien se replantee la cuestión y encuentre otra perspectiva saliéndose del devenir; una mirada desde el otero, preguntándose por las causas de las cosas —en cierta medida, desafiar al destino— y plantear el “mapa biológico del tiempo”: una sociología de la historia que se enfrenta a la teología de la misma. Pero al genial pensador de la historia se le enloma, clasifica y olvida mientras el tiempo y el peso de esa historia continúa modelando las mentalidades colectivas. No en balde, todo pensador contemporáneo que plantea una “modernidad ortodoxa” partirá de algún acercamiento a Ibn Jaldún.

Este olvido de alguien genial y distinto lleva a un autor —por otra parte anatematizado— como el sirio Bassam Tibi a plantear

que, de algún modo, hubo una corriente racionalista en la larga trayectoria del pensamiento árabo-islámico; una corriente que sistemáticamente se fue desestimando, o domesticando, o versionando para mentes conformistas. No importa el éxito final de un movimiento: su mera existencia da fe de la posibilidad de disidencia, diferencia o magnífica heterogeneidad. Y eso es algo en lo que el arábista e islamólogo actual debe comprometerse: enfocar todo aquel rincón del tiempo islámico que rompa la monotonía —monolítica, monocromática y monocorde— del hecho islámico tal y como hoy se concibe desde fuera y, lo que es peor, muchas veces desde dentro. El islamólogo, musulmán o no, debe arrojar luz sobre Medina, y no fotocopiarla en su versión imperial: Bagdad.

Puesto que —decíamos— la historia continúa modelando las mentalidades, es coherente hablar de una historia subjetiva, e incluso de un tiempo subjetivo. Las sociedades islámicas poseen su ritmo propio. Esto no quiere decir que deban darse prisa porque pierden el tren que va a Occidente —no es una mera imagen; es expresión de Oswald Spengler y muchos más últimamente—. Tampoco quiere decir que vayan a buen ritmo. No creo que haya pensador árabe o islámico que pueda plantear esto con seriedad.

## 6

Ese tiempo islámico es el contexto histórico de su evolución sociológica. Y el pensador musulmán es, por lo general, demasiado consciente del hecho diferencial. Y esto se refleja claramente en su literatura de ideas; el reflejo ensayístico y pausado de su propio análisis.

El pensador musulmán modernista es un ser olvidado, mientras que el tradicionista es un ser atrapado. La permanente autocritica —sólo equiparable en volumen a la autocomplacencia occidental, a nuestro “estar encantados de conocernos”— responde a lo que podríamos denominar calvinismo histórico. Ese pensador musulmán

no está atrapado por su pasado, como pudiera parecer; lo está por su futuro, siempre teniendo en la mente la imagen jalduniana de que el pasado y el futuro se parecen como dos gotas de agua. Hay un futuro al que volver por coherencia histórica con un pasado perfecto: el día a día imperfecto remite a un tiempo pasado recordado como edad de oro que se quiere resucitar para alejarse de las aciagras perspectivas de ese día a día imperfecto.

En nuestras clases de Corán, en su mayoría compuestas por estudiantes de Filología, solemos hacer un juego lingüístico sobre lo anterior, complicado pero curiosamente exacto: “El drama del gerundio es contemplar al participio como pretérito perfecto, y querer cimentar sobre él un futuro perfecto sin pasar por el condicional”.

Sea como fuere, ese tiempo esencialmente islámico ha atravesado varias claras fases: conquista, florecimiento cultural, disociación, aportación de etnias nuevas y, desde el siglo XIX, reafirmación como sistema sociológico propio; ajeno y enfrentado —al menos, confrontado— a Occidente. La ínclita autocritica generalizada del presente, nacida entre otras cosas por esa visión paradisíaca y monolítica del pasado, proyecta un deseo permanente de revolución; de autenticación de modos sociales invadidos por esa necesidad de futuro perfecto. Eso hace contemplar el pasado reciente como algo esclerótico; eso hace hablar de “siglos oscuros” que no se quieren recordar. Las sociedades islámicas están permanentemente intervenidas por el sentimiento de que algo, en su historia reciente, fracasó; dando al traste con una trayectoria infalible que se puede retomar regenerando —injertando— el pasado áureo.

## 7

Partiendo de que ya no puede hablarse de una única sociedad islámica —como, del mismo modo, es absurdo plantear estudios sobre la mujer musulmana o muchas otras categorizaciones absurdas, ha-

bida cuenta de su diversidad—, sí hay un rasgo general; un denominador común en todas las percepciones propias: ese aludido sentimiento del hecho social diferencial; el convencimiento de que cuanto ocurre en las sociedades islámicas es diferente, y por tanto sus soluciones también lo son.

Probablemente la época del naserismo —por Naser en Egipto— y los desarrollismos coetáneos —independencias y liderazgos laicos, normalmente militares—, introdujo fugazmente la percepción de que las soluciones eran globales; que se podía ser no aliñeado, terciermundista, solidariamente en vías de desarrollo, etcétera. Pero el fracaso de aquellas búsquedas hizo que se desestimara —una vez más— el universalismo del Islam: el hecho de que un musulmán puede serlo en cualquier parte del universo, y no que sólo puede serlo realmente cuando todo el universo sea musulmán.

El mismo absurdo e ignorante debate actual —y ya de largo recorrido— sobre los llamados derechos humanos islámicos se empeina en distinguir ese hecho diferencial sociológico: es como si el musulmán fuera un ser humano diferente; como si debiera estudiarse una anatomía islámica. Flaco favor se hace al Islam con este nuevo combustible diferencial para los recurrentes choques de civilizaciones.

El egipcio Nazih Ayubi planteó que “las cuestiones relativas a Oriente Próximo pueden ser ‘específicas’, pero no son ‘únicas’”. Y esto es, sin duda, aplicable a toda sociedad islámica. Seguramente la principal especificidad sociológica de los estados islámicos consiste en unos modos de corporativismo que han marcado la relación entre lo público y lo privado; y seguimos con el sin par —tristemente fallecido— Ayubi: “Las fuerzas políticas del Islam declaran ‘pública’ la esfera de la moralidad con el fin de defenderse de un estado que ha declarado ‘público’ el ámbito económico en su conjunto”.

Es la politización y socialización de lo religioso frente al desarrollismo, detectable desde todos los ámbitos de la sociología islá-

mica y relacionable con otro término, igualmente aplicable al espacio árabe e islámico en general: estatismo. La revolución islámica, de existir, es un revulsivo contra la asfixia estatal, no una guerra santa contra el resto del mundo.

## 8

En la categorización del mismo Ayubi, hay estados fuertes, duros y feroces. Y el estado militarista, desconfiado con su población pero, sin embargo —o en pleno embargo occidental—, carente de fortaleza exterior, es un estado feroz. Aquí, el estado es un fin en sí mismo, asociado a la figura del líder carismático frente al que la sociedad civil debe organizarse. Bien: ése es el verdadero problema de desfase cronológico en el espacio árabo-islámico, con una socorrida imprimación religiosa aplicada a las poblaciones que aparecen, de cara a la galería exterior, fanáticos desorbitados seguidores de una religión basada en códigos medievales. Entretanto, el dictador se solaza en su occidentalismo.

Hace muchas líneas comentábamos que era bueno y malo al tiempo que el sociólogo se ocupase de estas cuestiones. Su tiempo ya ha pasado y llega el estratega para dar paso —por entre los escombros— al economista. Y el bucle del tiempo se trenzará sobre sí mismo una vez más.

Carentes de estado, de instituciones, los musulmanes coherentes con el paso del tiempo son autodidactas. Y surge la figura del predicador de barrio, el ocasional arengador de los viernes que, sin duda, estudió una carrera técnica en el extranjero y por los avatares del paro y el desfase de oportunidades con respecto a Occidente, compiló cuatro reglas de un islam de campaña y se lanza al mundo. Es el “utilaje ideológico propagandístico” —Malika Zeghal— de los predicadores sin larga formación teológica. Los que ahora invaden las mentes de los fieles en tierras del Islam y las horas de audiencia occidental.

Así, la reacción al estatismo muchas veces cobra la forma islámista. Se basa en la individualización de la creencia, clave del libro de Zeghal —*Los guardianes del Islam*—. La religión se enfrenta al mundo porque no puede con el estado y, entretanto, se están “bizantinizando” unos problemas que son en realidad sociales. Pero el Islam es inocente.

#### XV. Conclusión: imperativos poéticos

"En la revelación que te hacemos descender con este Corán, vamos a contarte el más bello de los relatos, aunque antes hayas sido de los despreocupados" [Cor. 12, 3].

Hemos intentado una lectura guiada del Corán y una interpretación de su significado, desde fuera y desde el día de hoy. Dado que traducir el Corán es imposible en sentido estricto —todas las traducciones del *claro Corán árabe* se conciben como comentarios, ya que la palabra descendida de Dios es completa en lengua y contenido—, estas líneas se planteaban como comentario de comentarios sin pretender simplificar sino, como se apunta desde el título, acercar.

"¿Es la poesía del que la escribe, o del que la necesita y la usa?", se venía a plantear en *El cartero de Skármeta*. Los estudiantes de mis clases de Corán suelen hacer preguntas similares cuando iniciamos un recorrido juntos para hacer nuestras las verdades de un libro de las características del que hemos intentado presentar más cerca.

Al final, yo no sé la verdad que oculta aquello de que no hay libro malo del que no pueda sacarse una buena línea; de lo que sí estoy seguro es de que hay obras maestras en la cultura universal, y

que el Corán es un valor cultural absoluto del que todo el mundo puede beneficiarse, y debe hacerlo en especial hoy día, ya que hay quien lo usa como arma arrojadiza. Ese beneficio universal del Corán siempre sorprende por la inmensidad de su contenido ajenos si llegan a acercarse a él, siquiera por imperativo poético.

Puede que el valor del Corán responda a aquel universalismo de su mensaje. O puede que tal valor emane de la propia vocación también universal de la cultura. En cualquier caso, sigo pensando que si las religiones y sus libros se plantean como grandes interpretaciones del sentido del mundo y el ser humano, algo nos estamos perdiendo en el exclusivismo tecnócrata al uso que valora más una imagen que mil palabras. La devaluación de la palabra es la de la mente.

"En el principio era el Verbo". Al cabo, sobre con quién estaba, en qué idioma hablaba y dónde está ahora, como se dice en árabe, *Allah iaalam* —'sólo Dios sabe más'.

## Bibliografía