



Esta obra tiene licencia Creative Commons

**PALABRAS PARA
RESUCITAR AL-ANDALUS**

**[TEXTOS ESENCIALES
DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO ACTUAL]**

Abdelmumin Aya
(Ed.)

Al pueblo palestino.

INDICE

PRÓLOGO:

¿Qué es el Islam?
Abdelmumin Aya

التمهيد

EXÉGESIS CORÁNICA

Capítulo 107: La ayuda (*Sûrat al-mâ'ûn*)
Abderrahmán Muhammed Maanán

التفسير

PENSAMIENTO

El secreto de Muhammad
Abdelmumin Aya

الفكر

La respiración como vía de transformación espiritual
Halil Bárcena

HISTORIA

Los árabes jamás invadieron España
Ignacio Olagüe

التاريخ

DERECHO

Las preguntas necesarias
Abdelmumin Aya

فقه

MÍSTICA

Los colores del alma
Hashim Cabrera

La otra vida
Yaratullâh Monturiol

Sobre el carácter sexual del Paraíso
Seyyed az-Zahirí

El emboscado
Abdennur Prado

El descenso de la sakiná
Huseyn Vallejo

Empezar desde cero
Abdelkarim Osuna

التصوف

¿Qué es el Islam? Abdelmumin Aya

Bismil-lâhi r-rahmâni r-rahîm

El Islam no es algo aparte de la vida. El Islam es lo que ya hay. Y nosotros dedicamos nuestra vida entera a descubrir qué es lo que esto significa. El Islam es lo que permite instalarse de verdad en el mundo. La vida espiritual de los musulmanes no es un viaje a la cuarta dimensión sino esa fascinación permanente a la que estamos sometidos los que un día intuimos que la realidad no era plana y que uno podía internarse en ella para vivirla con más intensidad. Nosotros no pensamos que Al-lâh pertenezca al ámbito de lo privado sino al del funcionamiento de las cosas.

Dice un *hadiz* de nuestro amado Profeta: “Esta religión es sólida y fuerte, adentraos en ella con calma y suavidad”. Adentraos con suavidad por esta senda... El Islam es la lucidez suficiente para empezar una senda. Si somos capaces de descomplicar nuestro mundo, descubrimos que existimos; que estamos vivos; y ahí comienza tu Islam. El Islam es descomplicar tu vida; no obsesionarte con las cosas. Encontrar la naturalidad en todo; ése es nuestro modo de construir jardines en la vida diaria. A veces auténticos buscadores nos preguntan sobre el Islam, pero quizá no se dan cuenta de que lo importante no es encontrar respuestas, sino abrir puertas. El Islam es abrirse; no morirse en torno a una idea, como les sucede a los que creen en los dogmas.

Después de varias generaciones en que la mayor parte de nosotros -los musulmanes españoles- tuvimos la tentación de imitar en lo formal a nuestros hermanos marroquíes (mientras paradójicamente nuestro Islam era una especie de cristianismo en árabe), hemos llegado a nuestra mayoría de edad y nos enfrentamos al Islam como lo que surge de esta tierra, lo autóctono, lo original que se abre paso, lo que se gesta por sí mismo. Y nos dejamos llevar por eso. No somos nosotros los que predicamos el Islam sino el Islam el que nos lleva, y no sabemos a dónde nos lleva... Nuestra senda es ir muriendo poco a poco a la mentira de la idolatría para llegar a no se sabe dónde. El musulmán ha aceptado el devenir, el cambio, lo imprevisto como su forma de vida. Porque en el acto mismo de dejarse llevar empezamos a descubrir cosas...

Islam es dejar que las cosas fluyan, que Al-lâh fluya y vaya haciéndote. Es dejar de tener el control sobre el proceso del que eres protagonista. Todo este proceso no tiene meta, porque Al-lâh no tiene meta. No hay un fondo para la existencia.

Os habéis puesto en las puertas de Al-lâh no buscando lo que deseáis, sino buscándolo a Él, sin condicionarlo, sin interés; Al-lâh, sea lo que sea, Al-lâh, la inmensidad que se abre camino en ti. Si esperas que llene el hueco que le traes, no esperas que te llene Al-lâh... Podría hacerlo cualquier otra cosa.

El Islam hace tiempo que no pide permiso para ser. Nosotros estamos aquí. Nos ha traído lo inexplicable y estamos aquí. El Islam no es una religión; es lo que sucede cuando la realidad se va articulando, cuando la luz se va espesando. Y aquí estamos. Y aquí estaremos siempre, como Sabora y como Abdennur. Sólo un musulmán sabe lo que significa “aquí”. Aquí: el lugar del milagro. Aquí: el lugar de la muerte. Aquí: el lugar de la resurrección. “Aquí” nos cuesta la vida a los musulmanes. Porque “aquí” significa que hemos transformado nuestra acción en mundo, “aquí” significa que el mundo existe, y a esto es a lo que nos sometemos. A la realidad.

Cualquiera que os diga que el Islam es otra cosa –la sumisión a un Dios, la esclavitud a un Dios- aún está en la corteza. El *mûmin* que ha interiorizado su Islam se coloca en el centro. El que está en el centro no tiene nada que temer. Las cosas suceden en el exterior y él permanece en su lugar, sin inmutarse. Va llenándose de la fuerza que otorga Al-lâh a los que alcanzan el centro. Y desde donde se encuentra comienza a gobernar el mundo sin parpadear. Esto que decimos es un escándalo para los que odian el orden... Nosotros somos los hombres del centro, los hombres de la intimidad. De la intimidad ¿con Dios? ¡Dejemos de una vez en paz a Dios en su Cielo y quedémonos con esta vida, con la vida! Dejemos a los hombres de la religión con sus fabulosas historias acerca de Dios, con sus dogmas y sus misterios, y dediquémonos a estar *aquí* de una vez...

Somos los hombres de la intimidad con el mundo, de la intimidad cada uno consigo mismo. El camino no va hacia Al-lâh. Esto es una mentira más de los hombres de las religiones. El camino comienza en ti y acaba en ti. Esto es todo lo que te atañe; cualquier otra cosa es un motivo para la pasividad, para la especulación religiosa, para la palabra que da a unos hombres poder sobre otros, sometiéndolos.

A cada uno de los que nos hemos reconocido musulmanes nos ha llegado la Palabra como algo insólito, la Palabra que se deslizó por los labios de Muhammad y levantó a la gente en una nación. Ahora sabemos que no todas las palabras son iguales. Nosotros, los musulmanes, buscamos oír sólo las palabras que desencadenan lo que está en nuestro interior. Y cuando las oímos acudimos, a pesar de lo que digan de nosotros los que nada saben y nada han oído nunca. Estamos hechos para dejarnos arrastrar por las palabras que tienen vida dentro. Nos adiestramos a saberlas reconocer. Estamos dispuestos a hacer lo absurdo para estar con esa palabra que nos convoca en torno de sí. La “palabra convocante”, sí: la palabra que construye un grupo, una nación, un mundo. Lo que no sea palabra que enlaza a los hombres es puro engaño fabricado para que alguien tenga poder sobre alguien. La palabra que nos deja fríos –la teología de las castas sacerdotales de la religión, de la intelectualidad, de la política...- es palabra al servicio del poder. El musulmán no acepta ninguna clase de poder porque Al-lâh es su libertad absoluta y todo lo que no es sentir esa libertad de Al-lâh es insoportable para él. El musulmán es un hombre libre y no soporta el gesto del esclavo. “Niega lo que te limita; destruye lo que te constriñe”, es la invitación que te hace el Islam.

El Islam es el esfuerzo por denunciar las mentiras que han esclavizado a los hombres, las mentiras con las que hemos urdido nuestra relación con el mundo. Se trataba de vivir, de estar despiertos, de existir, porque existir es *alhamdulillah*... ¡Cuántas excusas, cuántas mentiras, cuántos velos hemos interpuesto entre nosotros y la realidad! Aceptar a Al-lâh es negarse a los ídolos, y los ídolos son todo aquello que nos desconecta de la realidad, todo aquello que nos impide compartirnos con el Todo.

Por eso invitamos al Islam al que nunca ha creído en religiones. E invitamos al Islam al que ha sido engañado por ellas. Y también invitamos al Islam al que le queda una gota de sangre para luchar contra la injusticia social, se diga anarquista, marxista, teólogo de la liberación o sencillamente un hombre sano. Convocamos al Islam al que aún no está alcoholizado, al que aún tiene la mente limpia de fármacos, al que aún está virgen respecto a las tergiversaciones de los medios de comunicación.

El que no acepta la mentalidad religiosa es musulmán. El que ha visto cómo las clases sacerdotales han jugado con su conciencia es musulmán. El que no soporta la tiranía y toma una postura activa contra ella es musulmán. Al Islam no se viene a someterse a un psicoanálisis, ni a confesar miserias, sino a que un *shaij* te diga contra qué tienes que luchar para transformar tu mundo.

...Sabemos que nuestras palabras serán difíciles para los que no hayan decidido comenzar un camino de descubrimiento de sí mismos. Para todos aquellos que piensen que el Islam es una religión y que Al-lâh es un Dios más de tantos que están al capricho del hombre. Pero Al-lâh está al margen de nuestras mentiras. Los musulmanes no nos inventamos un Dios para luego someternos a Él; nos exponemos a Al-lâh como el que se expone a la tempestad, al huracán, sin saber si sobreviviremos o no. Al-lâh no es el cúmulo de nuestras imaginaciones y nuestras dilucidaciones proyectadas al Cielo y sentadas en un Trono Celestial. Al-lâh es aquello con lo que te das de bruces, lo que se te impone como lo real, lo insustituible, lo definitivo. No se presta a nuestros caprichos, a nuestros *toma y daca*. Eres tú el que tienes que ir hacia el centro, hacia la intimidad, hacia el no-miedo, y no Él el que tiene que amoldarse a tus teologías... Pero hay que ser muy valiente para decidir dejar de tener miedo.

...Lo más difícil es aceptar que comiencen en ti las transformaciones... Esas transformaciones que harán de ti un musulmán, un hombre que se ha propuesto dejarse traspasar por lo que le rodea. Y la transformación es dolorosa, aunque este dolor vaya siempre seguido por un placer jamás imaginado. La transformación de nosotros mismos es extraña también para los que nos rodean... ¡Que no nos vengan a los musulmanes con que somos fatalistas porque no creemos en el libre albedrío! La nuestra es la espiritualidad que es capaz de encontrarle el nervio a la realidad. Nosotros nos transformamos en vida. Los musulmanes verificamos en nosotros mismos el proceso por el que la materia se transforma en energía. El musulmán parte de su cuerpo –de darle sus derechos al cuerpo- y acaba haciéndose transparencia, haciéndose luz. El musulmán se abrasa en su Señor, se consume viviendo, se transforma en esa energía que mueve los ejes de la tierra...

Acabo ya. Lo digo una sola vez más: El que se haya convertido al Islam y no critique el Poder con toda su alma está cambiando una mentira por otra. Porque el musulmán, con esa intimidad de la que hemos hablado, deshace las mentiras de los que controlan las conciencias... El musulmán es el que cambia la realidad; el que os diga lo contrario, os está mintiendo. Puede hacerlo incluso sin salir de su casa, del centro del cosmos que le ha sido dado. Puede hacerlo desde aquí mismo. Basta que ponga las manos en posición de *du`â* y que desee con fuerza que las cosas sean de un modo. ¡No que “piense desearlas”, sino que las cumpla con su deseo! El musulmán se adiestra durante toda su vida en desear de verdad, sin racanería, porque su mundo depende de él. De eso se trata. De no ponernos pasivamente en manos de un Dios ajeno a la realidad, extraterrestre a las cosas, un Dios añadido al mundo, un Dios inventado para cubrir nuestros miedos y nuestras frustraciones... Negarnos a un Dios que está aparte de la vida y hacer un *suyûd*, una postración con la frente en la tierra, que te hará libre e ingobernable. Ese gesto tan chocante de los musulmanes de poner la frente en el suelo hace tambalearse todos los poderes de la tierra. Ésa es la llave de todas las puertas. A partir de ahí el mundo se te abre de par en par, y entras...

Wa l-hamdu li l-lâhi rabbil 'âlamîn.

Esta traducción comentada del Corán (en la lectura de Warsh) responde a la urgente necesidad de manuales para el estudio del Libro Fundamental del Islam de los musulmanes de lengua hispana y se impartieron en las clases de Tafsîr (exégesis coránica) de la Yamâ'a Islámica de Sevilla. El presente trabajo va orientado a la satisfacción de dicha demanda. Se trata de un libro de consulta dirigido a estudiantes que se inician en el análisis del Corán. Se ha huido de la erudición que hiciera ininteligibles o pesadas las explicaciones.

Los comentarios de Abderrahmán M. Maanán han sido entresacados de fuentes bien reconocidas. Es imposible recoger en un solo texto la inagotable cantidad de matices surgidos con la interpretación del Corán a lo largo de los siglos. Se ha privilegiado en casi todos los casos las elecciones de Sayyid Qutb, cuyo Tafsîr (Fî dzilâl al-Qur'ân) goza de gran prestigio y difusión. También se ha recurrido a algunos de los grandes clásicos: el Tafsîr de Ibn Kazîr y el Rûh al-Ma'ânî de al-Alûsî. Para las observaciones sufíes se ha utilizado generalmente la obra Al-Bahr al-Madîd del Shaij Sîdî Ahmad ibn 'Aÿîba.

Se trata, pues, de una primera aproximación al Corán, y no tiene en absoluto un carácter definitivo. Sabiendo de la intraducibilidad del texto original Abderrahman M. Maanán ha querido subrayar la importancia de la lengua árabe para una comprensión real. Para un óptimo aprovechamiento de esta obra son convenientes al menos algunos conocimientos básicos de lengua árabe.

Se ha insistido principalmente en los grandes conceptos que son ejes de las reflexiones islámicas. Con ello se pretende recrear el ambiente en el que el Corán es meditado. Nos servirán, por tanto, para situarnos adecuadamente en el contexto de su estudio.

La "cristianización" del Corán en las traducciones habituales ha obligado a insistir en muchas cuestiones. Creemos necesaria esa insistencia para que sea destacada la particularidad del Corán que no puede ser interpretado desde otra tradición si antes no se conocen las auténticas connotaciones del original.

Capítulo 107: La ayuda (Sûrat al-mâ'ûn)

Abderrahmán Muhammed Maanán

bîsmil-lâhi r-rahmâni r-rahîmi

Con el Nombre de Allah, el Rahmân, el Rahîm

1. **a râ:ita l-ladzî yukádzdibu bid-dîni**

¿Has visto al que declara falso el Dîn?

2. **fa-dzâlika l-ladzî yadú'u l-yatîma**

Ése es el que rechaza violentamente al huérfano

3. **wa lâ yahúddu 'alâ ta'âmi l-miskîn***

y no anima a alimentar al necesitado.

4. **fa-wâilun lil-musallîna**

¡Ay de los que hacen el Salât

5. **l-ladzîna hum 'an salâtihim sâhûna**

y en su Salât son distraídos,

6. **I-ladzîna hum yurâ:ûna**

los que lo hacen para ser vistos

7. **wa yamna'ûna l-mâ'ûn***

y niegan la ayuda!

Para algunos comentaristas del Corán, que se basan para ello en diferentes *fuentes y relatos tradicionales* (**riwâyât**), esta sûra fue proclamada íntegramente en Meca, pero para otros autores sólo los tres primeros versículos deben ser considerados pertenecientes a esa primera fase de la Revelación mientras que los cuatro restantes habrían sido enunciados en Medina. Esta opinión, preferida por algunos (incluso hay exegetas que piensan que toda la sûra es del periodo de Medina), se funda en que el tema al que se alude en esos últimos cuatro versículos es el de la *hipocresía* (**nifâq**), problema que no existía en Meca.

El carácter prácticamente clandestino del Islam en sus principios determinaba que aquellos que se acercaban a él lo hicieran con sinceridad, no buscando prestigio ni teniendo otros intereses que los propios de un corazón abierto a Allah. Hacerse musulmán entonces era exponerse a un peligro, o en cualquier caso al descrédito y la marginalidad, mientras que en Medina el Islam adquirió una preeminencia que hizo que muchos se ampararan en él por motivaciones no siempre desinteresadas.

Recordemos que los especialistas en exégesis dividen los textos coránicos en 'revelados en Meca' -es decir, durante la primera época, que duró unos trece años y en la que el Islam era minoritario y estaba amenazado- y en 'revelados en Medina' -es decir, después de la Hégira (la **Hiÿra**) cuando los musulmanes organizaron una comunidad independiente que fue progresivamente aumentando en fuerza e influencia a lo largo de otros diez años-.

El Corán fue siendo revelado durante esos veintitrés años aproximados y ordenado finalmente por el Profeta, no en función de la cronología de los textos sino según le era inspirado. Es posible, por tanto, que en este caso pusiera a la cabeza de este capítulo tres versículos de Meca y lo acabara con otros cuatro que le fueron revelados más tarde en Medina. A pesar de estar compuesta de textos probablemente alejados en el tiempo y el espacio y deberse a condiciones distintas, esta sûra ofrece una unidad temática perfecta.

Esta sûra de siete versículos trata de una realidad enorme y grandiosa que trastoca del todo el concepto que predomina sobre lo que son la *apertura* hacia lo trascendente (el **Îmân**) y el *rechazo* a ese asomo a lo profundo (el **Kufr**).

El Islam es '**Aqîda** (una percepción unitaria de la existencia en la que se descubre que la existencia entera, sin excepción, está conjugada por una Única Verdad -Allah-) y es **Sharî'a** (actividad y camino que encauzan al ser humano hacia la reconciliación con su Señor, es decir, con el Uno que conjuga la existencia y subyace bajo la apariencia múltiple de la realidad).

Ambos aspectos -enraizados en el **Îmân**, en la *apertura* del corazón hacia Allah- corresponden a la sensibilidad interior y la acción exterior del musulmán, y están estrechamente interrelacionados: la '**Aqîda** da sentido y forma a la **Sharî'a** y la **Sharî'a** hace crecer la intensidad y la capacidad de la '**Aqîda**. La una y la otra se compensan y alimentan: la **Sharî'a** evita que la '**Aqîda** sea una simple filosofía o vana especulación estéril e ineficaz, y, a su vez, la '**Aqîda** impide que la **Sharî'a** degeneren en ritualismo o rutina. La sûra subraya el carácter indisoluble de estos dos aspectos básicos del Islam.

El Islam es **Dîn**, es la coincidencia de esos dos polos: el del sentir interior y el de la acción exterior. Uno manifiesta al otro. Esto es lo que significa la palabra **Dîn**. Según un hadîz, el **Dîn** es sensibilidad, acción y orientación (**Îmân, Islâm e Ihsân**). Por otro lado, el **Dîn** es la conciencia que tiene el ser humano de que ha surgido de la acción creadora de Allah y que a Él tendrá que retornar tras la muerte. Esta inquietud es la que le hace convertir su vida en una *Senda (Dîn)* hacia Allah, una camino que le prepara para ese reencuentro.

La habitual traducción de la palabra **Dîn** por *religión* falsea el significado y alcance del concepto islámico. El **Dîn** es la armonía entre el percibir y el hacer; y el **Dîn** es Islam cuando tiene como base la Unidad y Unicidad de la Fuente de la que todo brota y a la que todo retorna. Existen muchos **adyân** (plural de **dîn**), muchos intentos de armonía,... pero el Islam es, según lo anterior, el **Dîn** por antonomasia porque es conjunción en la Unidad misma que da estructura a la existencia.

En nuestro **Dîn** -el Islam- carecen de importancia y mérito los actos formales si no emanan de una intuición y una intención auténticas enraizadas en la '**Aqîda**, y de igual modo la '**Aqîda** -la *concepción unitaria de la existencia* que se deriva del **Îmân**- no tiene peso si no es traducida por acciones generosas y llenas de sabiduría. Ese conjunto es lo que Allah valora.

Ahora bien: nadie puede sustituir a Allah, nadie puede juzgar la sinceridad de los otros. Consideramos musulmanes a quienes se declaran como tales, pues sólo Allah ve lo que hay en los corazones. No puede haber en el Islam ningún tipo de Inquisición que indague para descubrir las intenciones y los secretos. Para quien reconoce los 'derechos' de Allah ese propósito es una aberración.

El corazón es espacio exclusivo de Allah, sólo Él sabe lo que ahí se fragua, y es Allah el que enseña a los musulmanes para que estén avisados acerca de sí mismos y sepan desentrañar los signos que les sirvan para su propio crecimiento espiritual. De ahí que una de las grandes enseñanzas del Profeta (s.a.s.) fue el que no tomara medidas contra los hipócritas aun sabiendo quiénes eran y siendo consciente del peligro que entrañaban para el Islam. Él supo abandonarse en Allah antes de cometer cualquier injusticia o lo que pudiera ser entendido como arbitrariedad.

En la comunidad constituida por los musulmanes en Medina había quienes eran de su número sólo formalmente: afirmaban tener el corazón abierto y realizaban los actos de reconocimiento del Señorío de Allah (las '**Îbâdas**, la más importante de las cuales es el **Salât** en la mezquita, al menos cinco veces al día, y con el que se reorienta el ser hacia Allah y se espera de Él). Fueron aceptados, pero sus espíritus estaban vacíos y sus actos eran fingimiento. Son los **munâfiqîn** (los *hipócritas*).

Esta sûra enseña que los actos comunes son importantes, pero fáciles, y no son el Islam en su totalidad. El verdadero Islam es el de aquél cuya '**Aqîda** es traducida tanto por el reconocimiento del Señorío de Allah como por la generosidad. Ésta es más difícil y comprometida, pero es la clave. Es la solidaridad y la nobleza en el comportamiento lo que no deben descuidar los sinceros: son lo que respalda su intención por agradar a su Señor y llegar a Él a través del rigor de la '**Îbâda**.

La **Sharî'a** del Islam, la *ley* y el *camino*, no es sólo '**Îbâda**, o *actos de espiritualidad*, sino también **Mu'âmala**, *trato justo* con los demás, **Ajlâq**, *comportamientos nobles y generosos*, y **Âdab**, *cortesía y reconocimiento*, estando todo esto indisolublemente interrelacionado, y siendo cada aspecto alimento imprescindible de los demás.

La '**Îbâda** es profundización en la '**Aqîda**, pulimentación de la sensibilidad, y es intimidad con Allah y deseo de llegar a Él y ser abarcados por su abundancia,

creciendo en esa inmensidad. Pero la **'Ibâda** consiste en actos fáciles de reproducir,... pero el fingimiento no sustituye a la autenticidad. Lo que es indicio de su eficacia es que despierte en el ánimo la nobleza y la generosidad para con los demás. Esta es la medida que muestra a los musulmanes cómo encauzar sus esfuerzos estando alertas a los signos.

Se impone aquí aclarar una idea. El **Îmân** escapa a la voluntad del hombre. Es Allah el que lo propicia y abre esa puerta. Ahora bien, se puede declarar la intención de sumarse al número de los **mûminîn** imitando sus actos. Esta imitación es buena y provechosa y Allah atiende a ella, de ahí que el esfuerzo sea importante. Lo perverso es el fingimiento con el que se pretende confundir a los demás. La imitación de lo bueno, incluso rivalizar por superarse, desencadena el que lo mejor surja finalmente con espontaneidad porque ese esfuerzo expresa un anhelo al que Allah responde. Imitar a los excelentes y acompañarlos es actuar sobre el nervio que despierta la sensibilidad del **Îmân**. Ese nervio es el de la *aspiración* (**himma**), muy distinta del *fingimiento* (**riyâ**).

Cuando el corazón se abre realmente hacia Allah, obliga al cuerpo a moverse también en esa *dirección* (**Qibla**). Allah es Pura Unidad que impone esa armonía, y es también *Puro Desbordamiento* (**Rahma**), determinando esta Cualidad suya que los actos que realice el cuerpo de quien se encuentra con la Verdad de Allah sean actos de magnanimidad y extroversión.

El **Dîn** del Islam es esa síntesis, que sólo es falseada por quien rompe el equilibrio: **a râ:ita l-ladzî yukâdzdibu bid-dîn**, ¿has visto al que declara falso el Dîn? Es decir: ¿sabes quién es el que hace ser falso al Dîn? El verbo **kâdzdaba-yukâdzdib** significa *declarar algo falso, desmentir, considerar que algo sea una mentira*. Pero en realidad el verbo significa *falsear algo, hacerlo ser una mentira*. El **Takdzîb** es un *desmentido* que convierte al Islam -el **Dîn** por antonomasia- en una patraña. Eso es lo que consigue el *hipócrita* (**munâfiq**).

El Islam es puro bien, pero en manos del hipócrita se convierte en una mentira más, en otro de sus engaños. El hipócrita, en la esencia de su actitud, es un **mukâdzdib**, un *desmentidor* del Islam, alguien que lo desvirtúa por completo al convertirlo en una falsedad, como todo lo suyo. Por tanto, el **munâfiq** es un **kâdzib**, un *mentiroso*, pues hace que lo bueno aparezca como algo malo. Sólo el *sincero* (el **sâdiq**) hace que resplandezca su verdad. Es el sincero el que muestra la autenticidad del Islam (**sâddaqa-yusâddiq**, *declarar o mostrar la verdad de algo, confirmarlo*). Es un **musâddiq**, un *confirmador* de la bondad del Islam.

Según lo anterior, los que niegan y rechazan el Islam no son sólo los **kâfirîn**, los *idólatras*, sino también, y sobretodo, los **munâfiqîn**, los *hipócritas*. Para comprobar en uno mismo que no se es del número de los hipócritas -que aparentemente son musulmanes- el sincero debe buscar los signos del auténtico Islam, los signos de que el corazón, inadvertidamente, no se haya desviado por los retorcimientos de la *hipocresía* (**nifâq**).

Esta cuestión es trascendental, pues no basta considerarse musulmán. Por ello, Allah habla al Profeta (s.a.s.) y le pregunta: ¿Has visto -es decir, *sabes quién es* (del verbo **raà-yarâ**, *ver*, y también *saber*)- el que rechaza y considera falso el Islam? Y a continuación, en lugar de responder que es el **kâfir**, el *no-musulmán*, que hubiera sido la respuesta más fácil, Allah dice: **fa-dzâlika l-ladzî yadú“u l-yatîm**, *ése es el que rechaza violentamente al huérfano*.

El Islam no es negado sólo por el que lo declara falso abiertamente, como hace el **kâfir**, sino también por el que, siendo formalmente musulmán, en su corazón no existe el bien que el Islam suscita. Se trata del hipócrita, el que es musulmán en apariencia pero que, en su fondo, carece de lo que acompaña al Islam verdadero: rendición incondicionada a Allah, generosidad y abandono del egoísmo y el interés personal. El **kâfir** declara falso el Islam; el **munâfiq**, con su actitud, hace ser falso el Islam,... es, por tanto, el mayor embustero. Por ello, el Corán es más duro en las censuras que dirige a los **munâfiqîn**.

Desmiente la autenticidad del Islam todo el que rechaza (**da‘‘a-yadú‘‘u**, *alejar de sí con violencia, crueldad o dureza*) al huérfano (**yatîm**). Ser *sincero* (**sâdiq**) en el Islam es sinónimo de ser noble y generoso, en especial hacia los desprotegidos, porque la *sinceridad* (el **sidq**) no es sólo decir la verdad sino descubrir lo verdadero y auténtico, y lo verdadero y auténtico es Allah Creador y Dador de Vida. Ese descubrimiento tiene necesarias repercusiones en el ánimo, y lo hace ser desprendido y hospitalario pues queda sumido en la Abundancia de su Señor.

El acogimiento amable que el musulmán dispensa al indefenso es **Tasdiq**, *confirmación* del Islam y verdadera declaración de sinceridad. Los huérfanos, en una sociedad tribal como la preislámica en la que la familia lo era todo, eran objeto fácil para la agresión y la injusticia. Su soledad les exponía al arbitrio de todo el mundo. Allah impone a los musulmanes ofrecer abrigo y protección a los huérfanos y los desfavorecidos. Es importante recordar en este contexto que Muhammad (s.a.s.) era huérfano, y fue recogido por Allah, siendo este hecho enormemente significativo y esclarecedor.

El Corán sigue describiendo al que desmiente el Islam, y dice: **wa lâ yahúddu ‘alâ ta‘âmi l-miskîn**, *y no anima a alimentar al necesitado*. Otra cualidad del hipócrita, además de su crueldad, es que ni tan siquiera anima a los demás (**hadda-yahúdd**, *animar*) a dar *alimento* (**ta‘âm**) al *necesitado* (**miskîn**).

Los huérfanos y los pobres conformaban el grueso de la marginalidad en la sociedad árabe preislámica. El Islam los integró en su comunidad: Allah impone a los musulmanes un porcentaje sobre sus riquezas (el **Çakât**) que pertenece en toda regla a los que lo necesiten. El **Çakât** es considerado una **‘Ibâda**, y su pago es uno de los pilares del Islam. No es un acto de caridad sino una obligación regulada cuyo cumplimiento se exige.

En la interpretación de los sufíes, que no niega lo anterior sino que profundiza en sus connotaciones, el *huérfano* (**yatîm**), el solitario,... es el que se ha quedado sin dioses: éste es el que tiene cabida en el Islam, el preparado para recibir la enseñanza de la Unidad; por otra parte, el *necesitado* (**miskîn**) es alguien que ya no tiene ni espera nada del mundo, el desengañado por las ilusiones y las apariencias, es el que busca sinceramente a Allah, al Verdadero, y debe ser alimentado generosamente con los saberes que lo conduzcan a Él.

Además, el huérfano-necesitado, entre los sufíes, es por antonomasia Muhammad (s.a.s.), que está en una caverna en las profundidades del corazón de cada ser humano, y donde espera la Revelación. Su orfandad y necesidad son precisamente su grandeza que lo abre a su Señor y propicia que se derrame sobre él la **Rahma**, la *Misericordia de Allah*. La soledad y la pobreza son la invocación del buscador sincero y la ofrenda que presenta ante su Señor, porque son su verdad, su ser, lo único que es suyo.

Sincero es el que descubre, reconoce y acoge su propia orfandad y mendicidad y las satisface en Allah. Sólo el hipócrita, que desprecia a los huérfanos y a los necesitados ignorando que él mismo es un huérfano sin dioses y un necesitado de su Señor, vuelve la espalda a las realidades y se aísla en su egoísmo y en su desvinculación de todo, incluido él.

Juntando los dos enfoques, diríamos que el **Îmân** es la sensibilidad capaz de reunificarlo todo,... es inmensidad de espíritu que cobija al universo entero, del que a su vez el **mûmin** es reflejo en su intimidad más privada. El **mûmin** se ve y se pierde en la integralidad del ser. Su solidaridad no es caridad: es, más bien, integración. Su acto exterior y su acto interior coinciden porque su meta es el Uno-Único. La orfandad y la mendicidad del mundo es también su orfandad y su mendicidad, y sólo encuentra a su Señor en la síntesis que sitúa la existencia entera ante Allah.

A su vez, todo ello cobra sentido pleno y queda polarizado en el Mensajero, en Muhammad (s.a.s.), que es el Hombre-Uno orientado hacia Allah. Acoger a Muhammad cuya voz resuena en el corazón de cada ser, acoger a los huérfanos y a los necesitados que repiten con sus carencias las verdades íntimas, acogerse a sí mismo, es la hospitalidad que esta sûra ordena. Y sólo el auténtico, el verdaderamente sincero, el reunificado, está habilitado para llevar a sus últimas consecuencias el significado de la '**Aqîda del Tawhîd**, la *percepción unitaria de la existencia*.

Retomando el hilo, esta sûra comienza con una pregunta dirigida a quien pueda ver con el ojo del corazón: "*¿Has visto al que declara falso el Islam?*", y Allah responde señalando en una dirección inesperada: no se trata del enemigo declarado del Islam, sino que quien de verdad lo niega y desmiente es "*el que rechaza violentamente al huérfano y no anima a los demás a dar de comer al pobre*".

En Medina, recordémoslo, los musulmanes estaban en guerra con los **kuffâr** de Meca. Ésos eran sus enemigos, los que los habían expulsado de sus casas, los que los habían perseguido y despreciado por ser musulmanes. Pero aquí el Corán les enseña que quienes realmente están en el polo opuesto del Islam son los insolidarios, los que no acogen a los desprotegidos, los que no alimentan a los necesitados.

El **Îmân**, la *apertura* hacia Allah -origen de la '**Aqîda** (la *visión unitaria de la existencia*) y la **Sharî'a** (la *Ley* y el *Camino*)-, no es algo que se diga con la lengua sino algo que se instala en el corazón y mueve el cuerpo (y también la lengua), pero es eso que habita en lo más profundo, el **Îmân**, lo realmente valioso y eficaz. Las palabras, las declaraciones altisonantes, si no son una traducción honesta y síntoma verdadero del **Îmân**, son como polvo suspendido en el aire, algo sin valor ni consistencia.

Lo mismo sucede con la '**Ibâda**, los *gestos* con los que el musulmán quiere acercarse y complacer a su Señor tendiendo hacia Él el puente de su aspiración: esos gestos son ineficaces espiritualmente si no vienen respaldados por una apertura sincera hacia el universo de Allah y si no nos sumergen totalmente en el Recuerdo transformador, es decir, si no son una evocación de la Unidad que todo lo integra.

Así, el **Salât** -el ejercicio más importante de '**Ibâda**, con el que el musulmán, al menos cinco veces al día, se pone ante su Señor y se doblega ante Él- es un simple movimiento irrelevante si no va acompañado del doblegamiento del corazón ante la Verdad Creadora. Y ese doblegamiento, si es sincero, inmediatamente se pone en acción y se hace creador y posibilitador de vida, manifestándose como generosidad y nobleza hacia todo lo que existe. Estos son los resultados en los que el interesado

puede ver la eficacia real de sus esfuerzos. Si no es así, debe redoblarlos -nunca abandonarlos-.

El **Salât** interacciona con el **Îmân**, y ése es su mérito. El **Îmân** lo motiva y lo fecunda, y, por su lado, el **Salât** acrecienta la fuerza de su motor interior, y de esa interacción solidaria entre el sentir y el hacer surge la bondad desbordante: el **Dîn**. Si no hay **Îmân**, el **Salât** es fingimiento, engaño y perjuicio: **fa-wâilun lil-musallîna l-ladzîna hum 'an salâtihim sâhûn**, *¡ay de los que hacen el Salât y en su Salât son distraídos!*

Estas palabras amenazadoras avisan de algo terrible que espera a *los que hacen el Salât* (los **musallîn**, plural de **musalli**) pero en su Salât son *distraídos* (**sâhûn**, plural de **sâhî**, *distraído, descuidado, negligente*). El Salât debe ser realizado con rigor, en su momento estricto, con presencia absoluta de corazón y rendición incondicionada a Allah, sin olvidos ni descuidos, para que ese acto actúe eficazmente sobre el corazón y lo despierte y aumente.

El **sâhu**, el *olvido*, la *omisión*, el *descuido*, la *distracción*, durante el **Salât**, es extremadamente grave, al ser indicio de falta de consideración y respeto hacia Allah. Ante Allah Uno-Único el ser humano debe estar despierto, ser atento y vigilante, y estar alimentando en sí mismo la vigilia y la conciencia frente a su Señor Viviente. De lo contrario, con la rutina, es como si estuviera queriendo engañar a Allah y a los musulmanes.

Por ello la amenaza es terrible: la interjección **wâilun li-** *¡ay de...!*, originalmente significa: *'el Wâil es para... los musallîn que en su Salât son distraídos'*, y **Wâil** es el nombre de un *río de fuego* en el que serán abrasados (según algunos relatos tradicionales). El **Salât** de los **sâhûn**, los *distraídos*, es una maldición que provocan contra ellos mismos. Esa distracción o descuido es indicio de falta de atención, de fingimiento. El Profeta (s.a.s.) dijo: *"En el Fuego de Yahânnam hay un río (o valle) del que Yahânnam mismo se espanta y pide a Allah cobijo y auxilio contra él cuatrocientas veces al día. Ese río ha sido preparado para los fingidores en el seno de la Nación de Muhammad"*.

Por fortuna, la terrible amenaza pronunciada en las palabras anteriores es matizada a continuación. Es difícil evitar algún **sâhu**, *distracción*, durante el Salât. El **Salat** sin **sâhu** es algo perfecto que se tiene que alcanzar con la práctica, pues exige de una concentración que sólo alcanzan los que presienten directamente a Allah. El **Salât** que es una maldición contra el que lo realiza es el de **al-ladzîna hum yurâ:ûna wa yamna'ûna l-mâ'ûn**, *los que lo hacen para ser vistos y niegan la ayuda*. Es decir, es el Salât de los hipócritas y no el de los que tienen un simple descuido. No obstante, el que la amenaza vaya por delante sugiere con la intensidad de su advertencia que es necesario el esfuerzo que se proponga evitar la desatención durante el momento en que el ser humano enfoca a Allah en el **Salât**.

Hipócritas son los que hacen el Salât para ser vistos (**râa-yurâi**, *actuar fingidamente*) y ser considerados por ello musulmanes o para obtener algún privilegio o favor, y ese *fingimiento* (**riyâ**) lo delata el que después niegan (**mâna'a-yâmna'**, *negar, impedir*) su *ayuda* (**mâ'ûn**) a los que la necesitan. El concepto de **Ma'ûn**, la *ayuda*, es extraordinariamente amplio: abarca todo aquello con lo que alguien pueda solucionar algún problema a un prójimo, por liviano que parezca, hasta prestarle un cubo si le hace falta, o una cuchara, o cualquier cosa insignificante. Todo eso es **Ma'ûn** que un musulmán no puede negar o, de lo contrario, estaría a punto de ser incluido en el versículo.

El hipócrita es un *fingidor* (**murâi**, *alguien que actúa para ser visto*), y su falta de sinceridad se nota en que, después del **Salât**, a la hora de la verdad, se echa atrás cuando se le pide cualquier ayuda. El hipócrita simplemente se ha sumado a los musulmanes por interés, y su lucha no es por alcanzar a Allah, sino que es por asemejarse externamente a los **mûminîn** con la intención de hacerse pasar por uno de ellos.

Hipócritas (**munâfiqîn**) son los que hacen el **Salât**, aparentando muchas veces gravedad durante su ejecución para ocultar el disimulo y el distraimiento esenciales. Esas veces sus movimientos son exactos, sus invocaciones son correctas, pero sus corazones están completamente ausentes, pues si lo estuvieran saldrían del **Salât** mejorados como personas, crecidos espiritualmente, más ricos y abundantes. Han cometido el mayor de los olvidos: ese **sâhu** es el que es imperdonable.

La presencia de la intención sincera en el **Salât** es el requisito fundamental. Pero los corazones de los **munâfiqîn** no están en el **Salât** ni se han reunido con Allah, sino que están pendientes de las miradas de las gentes. Ése es el **sâhu** que desata el **Wâil**, el *río de fuego* de la Ira de Allah. Es de notar que en el Corán no se ordene 'hacer el Salât' sino 'establecerlo, hacerlo derecho, erguirlo (la **lqâma**)', es decir, enderezarse con él, y no retorcerse ni hacer de él un embuste.

Las últimas palabras de la sûra retoman lo dicho desde el principio: los hipócritas son los que hacen el **Salât** pero después niegan el **mâ'ûn**, la *asistencia* y la *ayuda* a quienes la necesitan. Los hipócritas, ni cumplen los derechos de Allah ni los de las gentes.

El último versículo: **wa yamna'ûna l-mâ'ûn**, y *niegan la ayuda*, es el que da homogeneidad definitiva a la sûra. Dijimos al principio que las tres primeras frases de la sûra puede que hayan sido reveladas en Meca, con lo que se estaría describiendo con ellas a los **kâfirîn**. Las tres siguientes se refieren sin duda a los hipócritas, que con la cuarta, gracias al cruce de referencias, quedan homologados a los anteriores. El **nifâq**, la *hipocresía*, es, en el fondo, **kufr**, *negación* y *rechazo*.

El secreto de Muhammad

Abdelmumin Aya

Abdelmumin Aya, arremetiendo contra los que hasta ahora han negado la cordura o la honestidad al profeta del Islam, intenta probar las similitudes entre los rasgos que se dan en las experiencias muhammadianas y sus equivalentes en la experiencia chamánica universal, destruyendo así un tabú que sólo contribuye a privarnos de la dimensión más tremenda de la espiritualidad muhammadiana.

Hasta el día de hoy, el mundo occidental no está dispuesto a considerar al Profeta Muhammad, en términos generales, un personaje digno de elogio. Sabiamente, afirmaba Cansinos Assens: “Si Mahoma no hubiera realizado su misión en el modo profético, sino como un político, un legislador o un guerrero victorioso, nadie le discutiría sus méritos”¹.

Más de mil ochocientos millones de personas viven actualmente en el mundo con un único modelo de imitación: el Profeta Muhammad. Una ingente comunidad humana que no debe nada a Sócrates, a Pablo de Tarso, a Lao Tsé o a Buda. Y, mientras el mundo amenaza con una gran confrontación a escala planetaria, Occidente aún cree que puede seguir avanzando en la Historia sin haber realizado los mínimos estudios serios sobre la personalidad del hombre que gestó ese universo cultural y social que es el Islam.

Pero, propiamente, nuestra investigación no surge como reivindicación de la figura de Muhammad, ésa es una asignatura pendiente de la historiografía occidental, y Occidente debe aprender a conjurar por sí solo sus propios fantasmas. Nuestra investigación nace como parte del derecho de Muhammad a un retrato psicológico riguroso y honesto, como lo tienen Felipe II, Montesquieu o Alejandro Magno.

Hay que empezar por darse cuenta de que ninguna otra figura histórica universal de fecha tan reciente presenta en nuestro imaginario colectivo rasgos de personalidad más desdibujados que el Profeta del Islam. Muhammad, del que se ha dicho que fue “desfigurado por sus enemigos y transfigurado por sus seguidores”², ha acabado volviéndose una entelequia.

Los enemigos del Islam han tergiversado y han mentido, pero nosotros hemos mitificado y no siempre hemos dicho abiertamente todo lo que sabíamos del Profeta Muhammad. Esto sucedió desde los comienzos del Islam. Poco después de la muerte del Mensajero de Al-lâh, paz y bendiciones sobre él, sus compañeros ya tenían conciencia de que era mejor callarse determinadas cosas. Abû Huraira, unos de sus más íntimos, afirmó que si desvelara la sabiduría interior que Muhammad le mostró le aplicarían la pena de muerte por impío. Y ‘Abdul-lâh ibn ‘Abbâs, otro de los compañeros del Profeta, ante la recitación de la aleya 65:12 [“Al-lâh es quien ha creado siete cielos y otras tantas tierras...”], exclamó a la multitud en ‘Arafât: “¡Oh gentes, si comentara

ante vosotros este versículo tal como yo mismo se lo he oído explicar al Profeta, me lapidaríais!”.

Los musulmanes hemos temido revelarlo todo de Muhammad, pero, aunque lo hubiésemos hecho, enfrente no había nadie para escucharlo inocentemente. Los especialistas al servicio de los intereses del Cristianismo o del Colonialismo, que ambos venían de la mano, no han querido darnos de Muhammad otra imagen que no fuera la del profeta sanguinario de la Guerra Santa, o el profeta de la lujuria, que elaboraba revelaciones al gusto de sus conciudadanos y de sus propias pasiones. Debemos forzar a reconocer que no ha habido un auténtico interés entre la intelectualidad occidental en conocer y dar a conocer la figura del Profeta Muhammad. Y ahora los occidentales se enfrentan con el importante obstáculo para su tranquilidad mental de que todo lo relativo al Islam es amenazante por el desconocimiento que tienen de él. Consultan a los arabistas para tratar de desentrañar claves para el diálogo con los musulmanes y sólo pueden presentar ante nosotros los prejuicios y los sarcasmos sobre el Islam con que hasta ahora se han ganado la vida.

El Arabismo en España es la única especialidad académica a la que se permite despreciar el objeto último de su estudio. El Arabismo español, hasta ahora³, no ha sido más que una estrategia de frontera. Por eso los españoles no sabemos nada del Profeta Muhammad. Dejamos pasar de largo la oportunidad de seguir la senda que marcó Alfonso el Sabio en el entendimiento entre las culturas. En la *Primera crónica general* leemos una somera descripción del Profeta que nunca más va a ser retomada en el panorama arabista español:

Este Mahomet era omne fermoso et rezio et muy sabido en las artes a que se llaman mágicas, e en aqueste tiempo era él ya uno de los más savios de Arabia et de África⁴

Para Alfonso el Sabio, “las artes mágicas” tenían el mejor significado de los posibles, identificándolas con sabiduría práctica, sanación y generosidad respecto a las necesidades sociales.

Desde entonces, nunca más en Occidente –que sepamos- se va a hablar de este modo de Muhammad. No deja de ser curioso el hecho de que la cultura occidental se haya abierto a otras formas de Conocimiento –algunas tan distantes de la racionalidad occidental como el animismo o el totemismo de los pueblos sin tradición escrita-, y sin embargo, salvo recientes y contadas excepciones que se dan dentro de una teología cristiana sinceramente ecuménica⁵, la consideración del público en general hacia el Profeta Muhammad no se ha visto modificada: o fue un loco o fue un farsante. En el mejor de los casos, un farsante con buenas intenciones que fingía en beneficio de su sociedad.

Por su parte, afortunadamente, parece que el Islam ha dejado de bailar al son de las modas culturales occidentales. Mientras que se explicó a sí mismo en clave religiosa, destacando lo asombroso como el núcleo de su mensaje, se le acusó desde Occidente de no haber sufrido un Siglo de las Luces y seguir

anclado en la credulidad que precede al desarrollo de una hermenéutica. Cuando, como reacción, el Islam trató de explicar “científicamente” los acontecimientos excepcionales que aparecen en el Corán y los de la propia vida del Profeta, el mensaje del Islam dejó de despertar interés en los occidentales. Y está bien que así sea; porque los musulmanes no podemos caer en el juego de adular a los occidentales para seducirlos a la conversión, maquillando el Islam según lo que dictara en el momento el *marketing* de las religiones. La Revelación coránica, Muhammad y el Islam son lo que son; fenómenos complejos, con contrastes, luces y sombras, y en último caso, fenómenos específicos que deben ser conocidos tras una inmersión pausada y plena en su océano de posibilidades.

Y, a pesar de que en último término todo fenómeno humano es irreducible a otros fenómenos, puede servirnos para acercarnos a la realidad íntima del Islam la analogía con determinados movimientos de índole espiritual que Occidente ya tiene estudiados, como los de las sociedades sin tradición escrita. Inútilmente, pues, forzamos desde un ecumenismo religioso paralelismos Cristianismo-Islam, siendo el Cristianismo que ha vencido a todos los otros cristianismos de naturaleza latina y el Islam un fenómeno originalmente semita; siendo el Cristianismo la madre del Capitalismo occidental y el Islam –como diría Guénon- puro “mundo tradicional” en clara confrontación con el Sistema capitalista.

Los occidentales aceptamos que las culturales “tradicionales” han conseguido plasmar un contacto con pocas contaminaciones del hombre con lo sagrado que lo envuelve, y quizá por ello no se acaba de aceptar que el Islam pueda participar del prestigio de “lo tradicional”, por más que –paralelamente- lo acusemos de “primitivo” y “poco civilizado”. El Islam es, en la opinión general del occidental, la única forma primitiva de sociedad de la que no puede aprenderse absolutamente nada. Ninguna cultura, por rudimentaria que sea a nuestros ojos, ningún legado aborigen -esquimal, maorí, dogon, yanomami...- ha despertado menos interés que el Islam entre los occidentales. Tal vez, tras la lectura de este texto, nuestros conciudadanos acepten el hecho de que han negado al Islam la menor oportunidad de ser inteligible, no digamos ya de explicarse a sí mismo.

Para ayudarnos a comprender la auténtica dimensión de la propuesta islámica, y liberarnos de prejuicios que nos han hecho perder de vista la verdadera fuerza telúrica del Islam, proponemos ahora a los occidentales estudiarlo desde la óptica del Chamanismo. Actualmente, los etnólogos y los antropólogos son más proclives a reconocer la realidad de la experiencia chamánica –su fuerza, su efectividad- que a negarla. Ya en los ámbitos académicos apenas se duda de la veracidad de la experiencia chamánica a lo largo de la Historia y del planeta. Después de miles de trabajos de fenomenólogos de la religión es difícil no considerar al chamán de una comunidad humana como el hombre de ese grupo humano más sensible a las energías sutiles de la existencia y el único que es capaz de operar ciertos reajustes necesarios en esa sociedad basándose para ello en sus experiencias extáticas.

En este trabajo vamos a presentar -como si hasta ahora hubiera sido un perfecto desconocido para nosotros- al Profeta Muhammad, al que vamos a ver revestido desde un principio de las características atribuciones de los chamanes, mostrando toda esa serie de acontecimientos de su vida que siguen fielmente el patrón estudiado por Mircea Eliade para el fenómeno chamánico. Podemos explicar la vida del Profeta Muhammad sin necesidad de exigirle fe a nuestros lectores, y sin por ello interpretar los sucesos prodigiosos de la misma desde una lectura racionalista, que al fin y al cabo resulta patética. Podemos, en definitiva, hablar de Muhammad con el tratamiento académico que se da a cualquier estudio de campo de un chamán del Amazonas o de Siberia: narrando los hechos con respeto y minuciosidad.

Una buena metodología de trabajo exige con carácter preliminar una definición operativa de “chamán”. No hay que obsesionarse con las definiciones. Un chamán es alguien a quien su extremada sensibilidad no sólo no le ha llevado a la ruina, sino que le ha dado la posibilidad de moverse en un espacio mental y físico más amplio. La clave de su transformación en chamán es que ha sabido controlar el caudal de experiencia que le llegaban por los sentidos –esa experiencia intensa del mundo- y hacerse dueño de niveles de realidad que se le escapan al hombre normal. La serie de vivencias que le ha sido dado experimentar -tal como los ascensos celestes, los viajes infernales, el descuartizamiento, las visiones, la interlocución con seres de naturaleza sutil, etc...- han sido la prueba de si resistía esos niveles sobreañadidos de realidad que enloquecerían a sus congéneres. No son la vivencias extraordinarias lo que te convierte en chamán, sino el hecho de haberlas sabido transformar en beneficio para su sociedad. Un chamán es, ante todo, un hombre con una función social: es el encargado de la curación, el de la restauración del orden social, el de la proyección trascendente de la vida cotidiana... Un chamán no es un brujo. En todo caso, aunque la denominación se queda corta, es un hombre-medicina. Pero también es “el que sabe”, “el que experimenta la existencia hasta el fondo”, “el que organiza míticamente su pequeña sociedad tradicional”.

En *El secreto de Muhammad*, el concepto «chamanismo» se ha tomado, pues, en un sentido amplio. Para que exista “experiencia chamánica” no tenemos por necesario el empleo de una técnica determinada (en esto nos separamos del criterio de Mircea Eliade), ni entendemos que deban tratarse como categorías psicológicas separadas la del hombre que sufre el arrebató espontáneo y la del que emplea una técnica específica de éxtasis⁶. El arrebató espontáneo incita a la búsqueda de técnicas de éxtasis, del mismo modo que estas técnicas contribuyen a facilitar un tipo de conciencia que asuman el éxtasis con la naturalidad de la vida diaria. Un hombre insensible no puede transformarse en chamán por muchas técnicas que aprenda, mientras que alguien que es adiestrado en unas técnicas si no ha sido objeto de una elección divina no podrá llegar muy lejos. Cuando el fenomenólogo de la religión divide entre ambos tipos humanos –el místico extático y el chamán profesional- demuestra hallarse muy lejos de una comprensión del fenómeno desde dentro.

Tendremos, somos conscientes *a priori*, que salvar las reticencias no sólo de los especialistas occidentales en el hecho religioso o de los arabistas, que hasta ahora han permanecido mudos en esta cuestión. También la clara

oposición de los musulmanes. Con gusto, los musulmanes sustraerían a Muhammad la condición de chamán. Porque los musulmanes que lo son de nacimiento y provienen de un ámbito tradicional identifican el chamanismo con la brujería, mientras que los musulmanes conversos relacionan erróneamente lo chamánico con el uso de psicotrópicos⁷.

Pero lo cierto es que sólo cuando llegamos a Muhammad-chamán el Islam deja de ser un fenómeno árabe, un fenómeno semita o –todo lo más– mediterráneo, y se universaliza.

Tan cierto es que el Profeta no fue un brujo ni un hechicero, alguien que utilizara las energías que le rodeaban para engañar o dañar a sus semejantes, como que Muhammad se constituye en chamán –en sanador de su mundo– porque logró hundir sus raíces en una realidad que nuestra lógica racional actual trata de rechazar. A partir de ahora, todo musulmán converso en Europa deberá saber que el Islam hereda la sensibilidad mágica de los hombres a los que descendió la Revelación, y que lo único que Muhammad amputó de esa sensibilidad mágica fue lo que atentaba contra la soberanía de Al-lâh. El ser humano que se realiza a través de la figura de Muhammad pasa forzosamente por atribuirse la condición chamánica. Porque el Islam no es un cúmulo de experiencias místicas sino una iniciación, un camino iniciático en toda regla.

Para el entendimiento de una personalidad como la del Profeta hay que llegar al punto de sinceridad que él logró. Muhammad fue siempre transparente a todos los que le rodeaban. Nunca mintió. Nunca fingió. Nunca traicionaba. Por eso, le llamaban en Arabia –ya antes de recibir la Revelación– *al Amîn* [el Digno de confianza]. Bastaba con mirarle a los ojos para darse cuenta de que la historia más inverosímil le había sucedido de verdad⁸. Y lo comunicaba todo tal como lo había sentido y a cualquiera que estuviese interesado en escucharle. Ése es el secreto de Muhammad: su transparencia, su sinceridad, su falta de pretensión. El secreto de Muhammad es que no tenía secretos. Centró su vida en la *taquà* –la toma de conciencia al actuar– e invitó a hacer lo mismo a los hombres y mujeres de toda condición.

La respiración como vía de transformación espiritual

Halil Bárcena

La Higiene, ciencia dedicada a asuntos como la respiración, la sexualidad, la alimentación, el descanso, etc., es parte esencial de la Vía espiritual del musulmán. El Islam es un modo de estar en el mundo y por eso es fundamental el encuentro con lo necesario para el cuerpo. Hacer de las necesidades partes de la Vía es el principio del Islam, porque el órgano que realiza el Islam es el cuerpo. Halil Bárcena, autor del presente artículo, es actualmente Director del Institut d'Estudis Sufís de Barcelona

*“Alguien, dentro de tu respiración,
te da también respiración,
promesas de unión.
Respira con él hasta tu último aliento.*

Él te lo da con amabilidad y misericordia”

Haçrat Ỗalâl ad-Dîn ar-Rumî

Hace un puñado de años, en la ciudad de Damasco, no muy lejos de la mezquita erigida a la memoria del místico sufí andalusí Muhyî d-Dîn ibn ‘Arabî, en un barrio de estrechas y retorcidas callejuelas y bullicio popular, trabé amistad por azar con un derviche errante de rostro apergaminado y barba en forma de puñal yemení, que en un árabe aproximativo —el hombre resultó ser iraní a la postre— me obsequió con una sugestiva teoría acerca del valor de la respiración. Según el decir sabio de aquel hombre, Dios otorga a cada ser humano al nacer un número exacto de respiraciones, ni una más ni una menos; lo cual implica que si las dilapidamos a lo loco respirando de cualquier modo, antes perecemos. Ni que decir tiene que para aquel anciano derviche, que debía de rondar los ochenta, calculo yo, el secreto de la longevidad estribaba en respirar pausada y profundamente.

Un reciente estudio de la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha puesto de relieve que los habitantes del llamado Primer Mundo industrial y desarrollado respiramos hoy en día el doble que hace unas décadas. Y todo ello debido a la ansiedad que promueve un estilo de vida acelerado y competitivo hasta la neurosis. Hoy nadie duda que el siglo XX ha sido la centuria de la velocidad. La prisa ha infectado nuestras vidas. Tenemos prisa a la hora de comer, de respirar, de amar, de relacionarnos con los demás... Y si bien es cierto que de la velocidad hemos obtenido importantes recompensas, el precio que hemos pagado por ellas ha sido muy alto, excesivo diría yo. Ya lo decía Pascal: *“Todo lo que se perfecciona por progreso, perezca también por progreso”*. Por eso, la lentitud constituye una de las máximas aspiraciones del milenio que viene. Lentitud, en suma, para disfrutar de lo más sencillo.

El interés por lo simple y lo natural está emergiendo cada vez más como una referencia saludable en nuestra sociedad contemporánea. Poco a poco, lo cualitativo se antepone a lo cuantitativo, lo elemental a lo complicado, lo esencial a lo superfluo. Y dicha tendencia no obedece a una moda más o menos pasajera, ni es un mero fruto de la casualidad. Paralelamente al paulatino deterioro del medio ambiente que impone una cierta forma de entender el progreso, aflora hoy con fuerza el convencimiento de que nos va mucho en la preservación de la naturaleza. Una naturaleza que, muy probablemente, constituirá un bien escaso en un futuro menos lejano de lo imaginado. Y es que según vaticina el ensayista alemán Hans Magnus Enzensberger, los grandes lujos del futuro serán cosas tan básicas como la naturaleza, el agua y... el aire que respirar.

Una perspectiva diferente

El análisis de la respiración como vía de transformación espiritual, sin embargo, nos exige una cala previa, acerca de lo que podríamos denominar la mirada sufí del cuerpo. Una mirada que es esencialmente holística, no fragmentaria, unificadora, y que, curiosamente (o no tanto), está en consonancia con las

tendencias más avanzadas de la física moderna, ya se trate de la termodinámica o la cibernética.

Dicho sin ambages, el cuerpo es, a ojos sufíes, una senda de conocimiento. Al fin y al cabo, todo pasa a través de él y en él. ¿Acaso el momento de mayor intimidad espiritual en la vida cotidiana del musulmán, como es la *salât*, no se vive desde y en el cuerpo, con sus diferentes posiciones y movimientos? Y es que la islámica es una espiritualidad carnalizada. En ella el cuerpo no es culpable de nada y, por lo tanto, tampoco ha de ser purificado de mal alguno mediante ninguna práctica mortificadora y ascética. Un hadiz *nabawî* dice así: “*Tu cuerpo tiene derechos sobre ti*”. En la *salât* el hombre no se nos presenta como un ser escindido y fragmentado, sino que se halla comprometido y entregado a la oración en su totalidad: cuerpo, corazón y espíritu.

Nuestro cuerpo no puede ser visto por más tiempo como una máquina biológica, tal como la ciencia ha sostenido durante tantos siglos. En efecto, hoy se impone pensar el cuerpo de otra manera y, lo que es más importante aún, percibirlo y sentirlo también de forma diferente. De ahí que sea otro el lenguaje que necesitemos ahora y aquí para tratar de describir la misteriosa y fascinante complejidad que atesora el organismo humano. Los viejos tópicos positivistas han quedado desfasados, ya no nos sirven. Dicho en pocas palabras, el sueño cartesiano ha tocado a su fin.

Al parecer, Descartes vivió toda su vida fascinado por los relojes. Para él, constituían unas máquinas excepcionales, únicas, mecánicamente perfectas. El filósofo y matemático francés, padre de la teoría de la duda metódica, creyó haber hallado en ellos la mejor metáfora para explicar el funcionamiento del cuerpo humano. Durante mucho tiempo, nuestra cultura ha compartido esa misma creencia.

Extremadamente torpes, necios en nuestra ceguera racionalista, hemos ido demasiado lejos en nuestra burda fascinación por las máquinas, ayer los relojes, hoy los ordenadores, al convertirlas en patrones para medir la realidad. Sin embargo, hoy sabemos, la ciencia médica por ejemplo, que nuestro organismo poco tiene que ver con los relojes idealizados por Descartes y su funcionamiento mecánico. Como tampoco tiene mucho que ver con los últimos ingenios informáticos.

Con el uso del reloj, el hombre comenzó a medir el tiempo, y con él la realidad, basándose en un movimiento puramente mecánico. Antes, sin embargo, las cosas habían ido por otros derroteros muy diferentes. Los primeros astrónomos musulmanes, por ejemplo, lo habían hecho siguiendo las trayectorias cambiantes de las órbitas recorridas por los cuerpos celestes. Antiguamente, en las mezquitas, el *muwaqqit*, esa especie de guardián del tiempo, según la acertada expresión de Titus Burckhardt, calculaba el instante preciso de cada una de las cinco plegarias siempre basándose en la observación del curso de los astros.

A decir verdad, el tiempo jamás es igual. Es de sobras conocido que, según la estación del año, el movimiento de rotación del cielo es más rápido o más lento

que, por ejemplo, la fría perfección mecánica del *tic-tac* siempre igual de un reloj.

El tiempo ni se ve ni se oye. La verdad es que no existe ningún artificio mecánico capaz de capturar la magia inaprensible del tiempo. Y es que, al fin y al cabo, el movimiento del cielo se asemeja mucho más a un ritmo que a una pulsación mecánica. En ese sentido, también nuestro organismo tiene mucho más de rítmico que de mecánico. ¿Qué es la respiración, al fin y al cabo, sino el más bello ejemplo de ritmo cósmico individualizado en cada ser humano?

Qué duda cabe de que el progresivo desarrollo de lo que podríamos denominar una percepción cuántica, tanto de nosotros mismos como del mundo que nos rodea, ha contribuido a superar, en parte, la óptica cartesiana, cuya insuficiencia filosófica es un hecho evidente en la actualidad. La teoría cuántica nos invita a observar el universo como un sistema vivo organizado en forma de compleja red, en la que existe un flujo constante de materia, energía e información entre las distintas partes de un todo unificado. La energía y la información están por doquier en la naturaleza. Y, por supuesto, también en nosotros mismos. Leemos en el Corán:

“En la creación de los cielos y de la tierra y en la sucesión del día y de la noche, hay signos para los que saben reconocer la esencia de las cosas”

(Corán 3: 190)

Ya no podemos continuar viendo en la realidad que nos rodea un *puzzle* integrado por diferentes piezas que nada, o muy poco, tienen que ver entre sí. La observación atenta de la naturaleza nos permite comprobar que todo en ella interactúa de forma armoniosa, según un orden preestablecido. El vasto campo semántico del término *mîçân* mencionado en la azora coránica *ar-Rahmân* ¿no incluye acaso las ideas de balanza, equilibrio, armonía, congruencia y, en un sentido un poco más amplio, hasta de ritmo, a la hora de referirse al orden intrínseco de los cielos y la tierra? En efecto, todo en el universo posee un ritmo y una proporción. Nada es por azar ni ha sido creado en vano. Todo está conectado entre sí, como si de un cosmos de fuerzas mutuamente relacionadas se tratara. Sin embargo, el racionalismo más a ultranza, atrincherado dialécticamente en un lenguaje obsoleto, nos ofrece una estrecha ventana al universo y también a la realidad íntima del hombre. Hoy por hoy constituye una forma empobrecedora de observar al mundo y de entender nuestra condición de seres humanos.

Porque, a fin de cuentas, nuestro cuerpo es algo mucho más complejo y laberíntico que una simple máquina, algo que una vez dimos por definitivo. Tal como afirma el astrofísico Hubert Reeves, la naturaleza engendra siempre complejidad. Y la naturaleza humana no es una excepción. Dentro de nuestro organismo se abre todo un universo de delicada belleza y misterio. De sus entrañas más recónditas brota una fantástica catarata de prodigios; uno de ellos, la respiración.

Los organismos vivos son seres fundamentalmente abiertos al exterior, dado que su existencia depende del flujo constante de materia y energía proveniente del entorno. Así resulta que ningún hombre es una isla. Al fin y al cabo, todos formamos parte del todo. Efectivamente, una brizna del cosmos late en nosotros. Nuestro cuerpo no está aislado del universo. No en balde nuestra composición química es más afín a la cósmica que a la terrestre. Al margen de los gases nobles, los elementos que más abundan tanto en nuestro organismo como en el universo son el oxígeno, el nitrógeno, el carbono y el hidrógeno. Gracias a la presencia de éste último, por ejemplo, podemos considerarnos, en cierto modo, hijos de la luz, algo que, desde la filosofía iluminativa, ya afirmaba el gnóstico iraní Sohrawardi allá por el siglo XII.

Los místicos y visionarios del pasado, de los Vedas indios a los sufíes Yalâl ad-Dîn ar-Rumî e Ibn 'Arabî, de Lao-Tsé a Miguel de Molinos, no se cansaron de subrayarlo: *nuestro cuerpo es el microcosmos en el que se contiene y refleja resumida la larga y rica historia del macrocosmos*. Cada criatura expresa en sí misma la diversidad de la creación. Y es que a este respecto hay pocos paralelismos tan fascinantes como el que podemos establecer entre la sabiduría tradicional y las propuestas más radicalmente novedosas de la física contemporánea. De hecho, éstas no vienen sino a corroborar algunas de las más arcaicas intuiciones de la humanidad.

En efecto, resulta cautivador observar cómo la propia ciencia ha ido evolucionando, a lo largo del presente siglo, desde las ideas clásicas hacia concepciones cada vez más organicistas e integradoras de la realidad. En definitiva, hacia eso que, desde el ámbito del esoterismo islámico, Ibn 'Arabî denominó, allá por el siglo XIII, unidad de la existencia (*wahdat al-wuÿûd*), o lo que es lo mismo, la concordancia e interrelación mutua de todo cuanto existe. Todo está en todo e interactúa de forma sinérgica. Todo comparte una misma energía creativa, cósmica y unitiva, un mismo principio inteligente y ordenador. “Todo es uno” rezaba la máxima de los viejos alquimistas griegos.

Así pues, contrariamente a lo que pensaba Descartes, nuestro organismo es cualquier cosa menos una máquina biológica pensante. Antes bien, constituye algo así como un complejo sistema reticular autorregulado, una suerte de trama vital capaz de adaptarse a las oscilaciones, en la que la información circula constantemente siguiendo unas leyes que, en muchos casos, escapan al ojo humano.

Con todo, el nacimiento de la ciencia moderna le debió mucho a Descartes. Éste fundamentó su concepción de la existencia en la división radical de ésta en dos categorías independientes que, según él, nada tenían que ver entre sí: la mente y la materia. A partir de dicha fragmentación de la realidad, los primeros científicos se sumergieron en el estudio de la materia, convencidos de que se trataba de algo inerte, inamovible, carente de energía. Para ellos, la materia estaba conformada por un sinnúmero de diferentes piezas, dispuestas entre sí a la manera de una gigantesca máquina cósmica —un reloj, sin ir más lejos— perfectamente ensamblada.

Durante los casi tres últimos siglos, todo el pensamiento científico occidental ha estado sujeto a dicho modelo mecanicista y lineal de concebir la existencia. Más allá, sin embargo, de los límites estrictamente científicos, este modelo ha dejado una impronta indeleble en la forma de pensar —y de sentir también!— occidental, condicionando nuestra manera de ser y de estar en el mundo.

En lo que respecta a la concepción del ser humano, acaso el rasgo más llamativo de dicha influencia cartesiana haya sido el troceamiento del individuo en múltiples partes separadas y a veces hasta enfrentadas entre sí: cuerpo, mente, emociones... Durante mucho tiempo, sin duda demasiado, hemos vivido bajo la cruel tiranía del dualismo cuerpo/mente, esa péfida idea según la cual ambos poco tienen que ver entre sí. Afortunadamente, hoy somos más conscientes de que, por ejemplo, nuestros pensamientos y emociones pueden influir, ya sea positiva o negativamente, en nuestro estado físico, y viceversa; algo, de otro lado, que ya sabían los médicos de la antigüedad, entre ellos los árabes y persas.

Por todo esto, es preciso descubrir —¡o tal vez sea más humilde hablar de redescubrir!— un diálogo diferente con nuestro cuerpo y nuestra conciencia. La larga y fértil tradición sufí tiene algo que ofrecernos al respecto.

La respiración como vía de transformación

Cuando nos referimos al cuerpo, no deberíamos hacerlo de una forma reduccionista y restrictiva. En ese sentido, conviene recordar que los sistemas circulatorio, endocrino y nervioso, también son el cuerpo. De igual manera que lo son los múltiples y sutiles sistemas eléctricos que regulan todo el organismo y que aún hoy son pobremente comprendidos por la ciencia médica, como bien apunta Kabir E. Helminsky. Y, por supuesto, también la respiración es el cuerpo.

A diario entran y salen a través de las fosas nasales unos 13.000 litros de aire ¡ahí es nada!, que es, no lo olvidemos, nuestro principal alimento y el más perentorio. En efecto, podemos permanecer sin ingerir alimentos sólidos y agua durante horas, días e incluso alguna que otra semana, a poco que uno se adiestre en la práctica del ayuno. Sin embargo, la ausencia de aire nos conduce irremisiblemente a la muerte en cuestión de muy pocos minutos. Por lo tanto, *somos porque respiramos*. Ibn 'Arabî solía decir que “*La vida es hálito y el hálito es vida*”. En efecto, todo lo vivo respira. Hoy en día algunos científicos se atreven a decir que incluso la Tierra respira. Así pues, respirar es vivir, y respirar conscientemente es penetrar la brecha del misterio que el vaivén rítmico del aire mece sin cesar.

La respiración posee un enorme influjo sobre el psiquismo humano. Una de las formas más eficaces de regular nuestras ondas cerebrales es, precisamente, a través de la respiración consciente. Así es. Por ejemplo, las ondas alfa aparecen cuando, despiertos pero con los ojos cerrados, respiramos de forma rítmica y equilibrada. Las ondas beta, cuyas ondas cerebrales poseen una escasa amplitud, son fruto de una respiración arrítmica y superficial, desgraciadamente la más extendida hoy en día. Por su parte, las llamadas

ondas zeta, que en la mayoría de las personas sobrevienen sólo de forma involuntaria, pueden alcanzarse conscientemente aumentando la duración de la exhalación, tal como sucede, por ejemplo, en muchas de las técnicas respiratorias utilizadas en las escuelas sufíes. Dichas ondas cerebrales zeta son el producto también de ciertas formas de salmodia y canto, como es el caso de la recitación coránica o *taÿwîd* o del *âvâç*, el canto tradicional iraní.

El control del ritmo respiratorio ha sido un catalizador para el despertar y la transformación interior en las tradiciones sagradas más diversas, incluido el Islam, por descontado, como veremos más adelante. En cierto modo, me atrevería a decir que no existe espiritualidad seria sin respiración, al igual que tampoco existe sin música. En cierta manera, ¿no es la respiración sino la música interna de la persona?

La respiración en modo alguno constituye un acto mecánico reducido a un mero intercambio de gases. Ni mucho menos. Desde el punto de vista sufí, la respiración expresa trascendencia. Al respirar de forma consciente estamos ingiriendo las sustancias energéticas más finas y sutiles que anidan en el aire. Sólo cuando la respiración es consciente posee un verdadero influjo espiritual. De otro modo se convierte en un acto inadvertido, automático, muerto espiritualmente hablando.

En ese sentido, la respiración, en tanto que función autónoma que puede tornarse voluntaria, constituye una inmejorable puerta de acceso al vasto y complejo mundo de las pulsiones inconscientes. La respiración puede arrojar un poco de luz y claridad sobre las zonas oscuras de nuestra personalidad. En ese sentido, conviene recordar que tan sólo somos capaces de transformar aquello que realmente conocemos. El resto, no.

Hay quien sostiene, y no sin razón, que el aire que respiramos representa el mejor alimento de nuestros centros sutiles de energía. En la prestigiosa y venerada tradición sufí *naqshabandí*, dichos centros se conocen con el nombre de *latâ'if*. Son cinco y surcan nuestra geografía etérica operando como auténticos transformadores de energía espiritual.

A través de los tiempos, no pocos místicos y sabios han entrevisto la correlación existente entre el aire, el principio vital —eso que los hindúes denominan *prâna*— y el espíritu. De ahí que no resulte casual que en diferentes lenguas de conocimiento hallemos vocablos que vinculan directamente aire y espíritu. Es el caso, sin ir más lejos, de la lengua árabe, en la que *ruh* designa a la vez espíritu y soplo vital. Afirma el físico Fritjof Capra al respecto: “*La antigua intuición común expresada en todas estas palabras no es otra que el alma o espíritu como soplo inspirador de vida*”.

Esa misma idea expresada por Capra, la hallamos expuesta ya en ese hadiz que reza así: “*Al-lâh creó el universo a través del Hálito del Compasivo*”. Dios está dando existencia perpetuamente a cada ser, en cada momento del tiempo, a través de su soplo compasivo. Como bien ha apuntado Henry Corbin, dicha afirmación constituye uno de los pilares centrales de la metafísica akbariana. En efecto, para Ibn ‘Arabî, del mismo modo que el hálito exhalado por los seres

humanos incluye la palabra articulada que permite la comunicación, el Hálito del Compasivo (*Nafs ar-Rahmân* en árabe) exhala esas otras palabras que son los seres humanos y posibilita de esta manera la vida. Así pues, la transmisión del *rûh* al cuerpo —en definitiva, de la vida—, se realiza mediante un soplo.

Ibn 'Arabî consideraba que los cuerpos físicos son manifestados en el cosmos material sólo cuando el hálito divino los fecunda. Seguramente por eso aún existe la costumbre en muchos círculos sufíes de presentar a los recién nacidos ante el *pir* o *shajj*, a fin de que éste les sople en el rostro y les infunda su conocimiento a través de la respiración.

Sufismo y respiración

Si bien podemos degustar la fértil literatura sufí por su cautivadora belleza estética, no es menos cierto que, esencialmente, se trata de una literatura de acción. En definitiva, respirar, al igual que vivir, no constituye una idea ni una creencia, como tampoco lo es el *tauhîd*, verdadero núcleo del trabajo sufí, sino un acto, una experiencia a encarnar.

Afirma el insigne sufí Abû Yaçîd al-Bistâmî (m. 874): “*Para el gnóstico, el verdadero culto es la respiración*”. Y el no menos célebre Abû Bakr ash-Shiblî (m. 945) sostiene: “*El tasawwuf es el control de las facultades y la observación de la respiración*”. En el marco de la ya antes mencionada escuela sufí de origen persa *naqshabandî*, la respiración ocupa un espacio capital en tanto que vía de transformación espiritual. Dice su fundador, Bahâ' ad-Dîn Naqshaband (1317-1389): “*Esta escuela está construida toda ella sobre la respiración. Por eso es un deber para todos los buscadores ser conscientes de la respiración en cada inhalación y exhalación*”. Más aún, la primera de las once reglas que conforman el trabajo *naqshabandî* dice así: *hush dar dam*, que vertido del farsí significa “conciencia de la respiración”, uno de los métodos más potentes para crear una conciencia interior.

Sea cual fuere la circunstancia en la que se halle, el *murîd* tratará, en todo momento, de anclar su atención en la entrada y la salida del aire. Bajo la tutela de un guía experto y competente, condición ésta indispensable en todo trabajo que implique la modificación de la respiración, perseverará en la senda, hasta el punto de oír en la música silente de la inhalación y la exhalación el eco bello y al tiempo poderoso de la divinidad.

Sabido es que el sufí gusta de llamarse a sí mismo hijo del instante, *ibn al-waqt* en árabe. Curiosamente (o no tanto), el vocablo farsí *dam* expresa al mismo tiempo los conceptos de respiración e instante, por lo que podríamos afirmar que el sufí es un hijo del instante, sí, pero también de la respiración. Lo cierto es que respiramos siempre en presente. Comemos, bebemos y dormimos, por ejemplo, para unas cuantas horas, valga la expresión. Sin embargo respiramos en, desde y para el presente. Y es que el tiempo del sufí está hecho de horas. Para él, sólo el instante es eterno.

La respiración posee una inequívoca dimensión transformadora, alquímica podríamos decir, y en el contexto sufí está estrechamente ligada al *dzikr*.

Efectivamente, todo *dzikr* o acto de recuerdo, de rememoración de la presencia divina, ya sea vocal (*ḡahrī*) o silencioso (*jaḡfī*), individual o colectivo, posee una dinámica respiratoria precisa. Las diferentes prácticas respiratorias sufíes operan una evidente metamorfosis en nuestra percepción del hecho respiratorio. Los límites ilusorios de la individualidad, los mismos que nos impiden palpar la unidad que hay en todo, se desvanecen, se esfuman en el cosmos. Al fin y al cabo, todo el universo es respiración. En el acto respiratorio se produce la unidad orgánica del individuo y el universo. La pretensión egoísta de ser uno el protagonista de la respiración desaparece. En realidad, uno ya no es el que respira, sino que más bien se siente respirado.

Ciertamente, la respiración es un símbolo del vivir, esto es, del ser, pero también lo es del morir. Si la inspiración nos conecta orgánicamente a la energía del universo, como hemos dicho, la espiración constituye una especie de muerte, de aniquilación, de entrega generosa y abandono confiado a la divinidad que late en cada aliento. ¿Acaso no es éste el sentido literal del término “Islam”?

Vivimos con el temor de perderlo todo. Erróneamente creemos que dar significa perder. Sin embargo, es todo lo contrario. Soy en la medida en que más doy. Por paradójico que pueda parecer, cuanto más doy más tengo. Por eso, nadie que no sea generoso exhalará sin sobresaltos, puesto que temerá perder la vida en cada aliento exhalado. Y al contrario, una persona generosa pronunciará un gracias sincero con cada espiración que se desliza de su ser y en cada acto de vaciado hallará la plenitud de la vida. Del mismo modo que una persona recalcitrantemente egoísta jamás tendrá bastante con el aire que inhala. Si por él fuera, consumiría la vida inspirando y aún así no tendría suficiente aire. La espiración le supondrá un lastre pesado; para él, estará de más.

Quizás por todo ello, y otras muchas cosas más, los sufíes han escogido la rosa como uno de los símbolos predilectos de su trabajo interior. Es de sobras conocido que si cortamos puntualmente las rosas que brotan de un rosal, éste nos obsequiará con muchas rosas más. Si, por el contrario, dejamos que éstas se marchiten en la planta, su producción será menor. ¿Cabe una mayor generosidad?

Hablando de rosas y de respiración, me gustaría mencionar finalmente, siquiera sea de pasada, el papel que los perfumes juegan en el Islam, en general, y en el Sufismo, en particular. De hecho, todas las grandes culturas se han sentido fascinadas por la magia y el hechizo de los perfumes. Éstos poseen notables propiedades curativas. La llamada aromaterapia los usa con notable acierto gracias a su carácter apaciguador. En el Oriente islámico vienen siendo utilizados con fines terapéuticos y espirituales desde hace muchos siglos. La verdad es que en los perfumes orientales ya es un aroma hasta el propio nombre.

Los árabes jamás invadieron España

Ignacio Olagüe

Maldito entre los historiadores malditos españoles, Ignacio Olagüe demuestra fehacientemente en su Revolución islámica en occidente que no hubo invasión árabe a la Península Ibérica sino tan sólo la guerra civil entre cristianos unitarios y trinitarios. Demuestra con argumentos la gran falsedad histórica de la invasión islámica de España. España, 584.192 kilómetros cuadrados, la región más montañosa de Europa, conquistada según los historiadores en unos tres años por veinticinco mil árabes que tenían que cruzar un Estrecho sin flota alguna, cuando el Imperio Romano por tierra necesitó trescientos años para conquistarla. Un ejército árabe que debía hacer en un tiempo récord una cagalgada desde Arabia a la Península Ibérica con sus magníficos caballos, animales cuyas pezuñas de ninguna forma pueden recorrer los desiertos pedregosos del Norte de África y que necesitan beber unos cuarenta litros de agua al día... Agotada desde hace años la edición que hiciera la Fundación March, sólo era accesible para el público en www.webislam.com, de donde extraemos estas páginas. Recientemente, el libro ha sido reeditado por la editorial Plurabelle.

En el principio del siglo VII, cuando los persas logran algunas ventajas sobre los bizantinos y ocupan Damasco y Jerusalén en 614 y Egipto en 620, empieza Mahoma su predicación, a convertir al monoteísmo a las gentes de su tribu, los coraichitas. En 622, abandona la Meca por Medina. Con sus correligionarios prepara los años siguientes la vuelta a la ciudad santa. En 630, la ataca y *manu militari* se apodera de la misma. Muere diez años más tarde. Adiestrados en un cuerpo de ejército cuya potencia ofensiva era extraordinaria, siguiendo sus enseñanzas, emprenden sus fieles una serie de invasiones todas ellas positivas que les convertirán en los amos de medio mundo.

En 635 dominan Siria por entero; en 637 se apoderan de Ctesifón; en 639, de Jerusalén y de la Palestina. De 639 a 641 son dueños de Mesopotamia en su totalidad, y de 640 a 643 se hacen señores del Irán; en 647 es conquistada Trípoli. Dos años más tarde desembarcan en la isla de Chipre. En 664 invaden el Punjab; en 670 se hacen con el África del Norte. De 705 a 715 desciende el califa Walíd I el valle del Indo hasta su desembocadura. De 711 a 713 asaltan y toman la Península Ibérica. En 720 se rinde Narbona. En 725 se deslizan los sarracenos hasta Autun. En fin, el 25 de octubre de 732, son aplastados en Poitiers por Carlos Martel.

En un siglo habían constituido los árabes un imperio cuya extensión superaba poco más o menos los 15.000 kilómetros de longitud y su expansión por las mesetas de Asia Central se proseguía sin cesar.

Comparada con esta gesta, la empresa del Imperio Romano o la propagación del cristianismo parecían proezas de orden secundario. Se halla el historiador ante acontecimientos únicos en la historia. Si piensa en los medios de comunicación de aquel entonces queda atónito. Sobre pasaba esta epopeya las

posibilidades humanas y razón tenían los panegiristas del Islam en afirmar que había sido posible este milagro por la ayuda de la Providencia que había auxiliado a los discípulos de Mahoma. De ser así, el hecho no podía discutirse: Habían desplazado los musulmes a sus predecesores en los favores del Todopoderoso. Ya no eran los judíos, ni los cristianos los únicos elegidos del Señor. En sus tesis acerca de la historia universal no lograba la elocuencia de Bossuet superar este hecho evidente: Tratándose de recibir las gracias de la Providencia, el milagro musulmán excedía, ¡y en qué medida!, al milagro cristiano.

No ha suscitado este aspecto maravilloso de tan rápida expansión del Islam objeción alguna, ni por parte de los historiadores, ni de los mismos especialistas, que se han limitado a destacar tan asombroso carácter⁹.

Hasta nuestros días nadie ha puesto en duda la autenticidad de estos relatos. En todas nuestras lecturas —las que desgraciadamente no han podido agotar el tema— no hemos encontrado más que dos criterios que se oponen a lo que pudiéramos llamar la historia clásica: los estudios de Spengler que han situado el problema en su verdadero terreno y las dudas del general Brémond acerca de estas invasiones sucesivas y simultáneas. Desde un punto de vista militar hacen autoridad los argumentos de este autor porque son el fruto de un conocimiento práctico del Hiÿâç y de una experiencia guerrera del desierto; ambas enseñanzas quedan respaldadas por una dosis satisfactoria de sentido común¹⁰.

Para bosquejar una concepción más racional de esta gigantesca transformación social y cultural —la que nos permitirá alcanzar nuestros objetivos—, tenemos que insistir en el análisis de la expansión del Islam hacia Occidente. Nuestros conocimientos acerca de la geografía y de la historia de estas regiones, nos ayudarán a desmontar el artilugio del mito. Desvanecido, nos será entonces posible reducir los acontecimientos a escala humana. No nos adentraremos en el laberinto del Próximo Oriente. La expansión de la evolución de las ideas religiosas en Asia, el análisis de los hechos económicos, sociales y políticos, nos obligarían a desarrollar encuestas incompatibles con las dimensiones de esta obra. Por ahora, con el concurso de los trabajos más recientes indagaremos los pormenores de esta cabalgada mahometana hacia el Occidente.

De acuerdo con lo que aseguran las crónicas, hacia 642, después de muchas dilaciones, se apoderan los árabes de la ciudadela de Alejandría y acaban por dominar Egipto. País tradicionalmente rico, poseían sus habitantes una cultura propia, por su lengua y por su arte. Cristianos monofisitas, fueron llamados coptos para distinguirlos de los imperiales bizantinos, los cuales, constituyendo una minoría, hablaban griego. Se estima la población de esta nación en una cifra aproximada que oscila entre los 18 y los 20 millones de habitantes¹¹

De ser así, se encontrarían los invasores recién llegados del desierto con una situación bastante incómoda, sumergidos por su corto número en una masa de gentes que pertenecían a un tipo racial y a una civilización distinta de la suya. Agricultores eran los egipcios, y enseña la Historia las profundas divergencias que en todos los tiempos han separado a los nómadas de los sedentarios. En cualquier caso, se nos quiere convencer de que desde una base tan poco segura han conseguido los árabes conquistar Tunicia, cuya capital, Cartago, se

halla a unos tres mil kilómetros de Alejandría. Para atravesar esta enorme distancia es menester cruzar el desierto de Libia que ya pertenecía en aquellos años a las regiones más inhóspitas de la tierra. Según la historia clásica, se apoderaron los conquistadores musulmanes del norte de África con suma facilidad, como en un juego de manos. Sin embargo, los últimos trabajos de los especialistas no consideran con tan gran optimismo las etapas sucesivas de esta invasión. Concluyen estos autores que ha sido dominada Tunicia en cinco correrías que se escalonan desde 647 hasta 701; aunque ignoran todavía cómo fue realizada la última acción, la que favoreció el dominio del país (...)

En fin, en 693, el califa 'Abd al-Malik envió a Hassân ibn an-Nu'man contra Berbería. Llevaba consigo cuarenta mil hombres; inexactitud de las crónicas, pues sabemos por los apuros de Montgomery en los días de los camiones cisterna, que tropa tan numerosa hubiera quedado muy pronto agotada por la sed y el hambre. Luego, sin que se nos diga, ni se nos explique cómo ocurrió, consiguen los árabes después de los desastres anteriores apoderarse del país. En 698 cae Cartago en sus manos. De 700 a 701 son aplastados los beréberes en una batalla de la que se ignoran los detalles. Tunicia es definitivamente dominada.

No pueden ser más oscuros estos acontecimientos. No perderemos el tiempo en discutir su verosimilitud. Nos basta con una advertencia, pues se impone una deducción indiscutible: No podían dormirse sobre sus laureles los invasores. Tenían que conquistar a uña de caballo todo el norte de África, ya que diez años más tarde, en 711, debían de hallarse en Guadalete, en el sur de la Península, en donde estaban citados con los historiadores.

No son pequeñas las distancias en el Magreb. Dos mil kilómetros separan Cartago de Tánger. En aquella época, según el geógrafo al-Bakrî se necesitaban cuarenta días para ir de Qairawân a Fâs (Fez) y mucho más si se elegía la ruta de la costa, camino requerido para alcanzar el Estrecho y las costas españolas¹². Mas se nos quiere convencer de que Mûsà ibn Nusair ha logrado la hazaña de apoderarse en pocos años de tan inmensa región, cuya orografía es complicadísima y que está poblada por una raza guerrera que en la historia ha demostrado su eficiencia. Según Marçais, el moderno historiador de Berbería, no era por aquellas fechas la situación muy brillante. *«Iniciada en 674, escribe, puede considerarse la anexión de estas comarcas como poco más o menos acabada hacia 710. Se había requerido nada menos que cincuenta y tres años para conseguir un resultado precario por demás; pues la era de las dificultades no había acabado y proseguiría hasta el principio del siglo IX; es decir, más de ciento cincuenta años de luchas abiertas o de hostilidades latentes, siglo y medio durante el cual había sufrido la invasión árabe fracasos que eran verdaderas quiebras. Volvía a ponerse en duda el porvenir del Islam en Occidente. Que sepamos, por lo menos dos veces, la segunda en mitad del siglo VIII, había sido reconquistado el país por los beréberes. Había que empezar de nuevo»¹³.*

Dadas estas circunstancias cabe la pregunta: ¿Estaban en condiciones los árabes para invadir España en el año 711, cuando necesitarían aún más de un siglo para asegurar sus bases del norte de África? Averiguarlo no ha interesado a los historiadores. Han encontrado muy natural que hayan atravesado el Estrecho de Gibraltar y conquistado la Península Ibérica en un avemaría; es decir, 584.192 kilómetros cuadrados, la región más montañosa

de Europa, en unos tres años. Era tanto más maravilloso el milagro ya que con minuciosidad suma nos indican las crónicas musulmanas el número de los invasores. Siete mil hombres bastaron a Târiq para despachurrar al ejército de Roderico en la batalla de Guadalete. Con dieciocho mil hombres acudió más tarde Mûsà, celoso de los éxitos de su lugarteniente, sin duda para que los hispanos pudieran ver un poco la cara de estos exóticos visitantes. Pues, si las matemáticas no nos engañan, a cada uno de estos veinticinco mil árabes le tocaba un poco más de 23 kilómetros cuadrados. Como no era esto suficiente para tan encumbrados héroes, se apresuraron a atravesar los Pirineos para dominar Francia.

La victoria de Târiq abrió de par en par las puertas de la Península Ibérica a los asiáticos, que la ocuparon sin mayores dificultades. Tuvo entonces lugar una mutación formidable, como en el teatro un cambio de decoración. Latina, se convierte España en árabe; cristiana, adopta el Islam; monógama, sin protesta de las mujeres, se transforma en polígama. Como si hubiera repetido el Espíritu Santo el acto de Pentecostés, despiertan un buen día los españoles hablando la lengua del Hiyaç. Llevan otros trajes, gozan de otras costumbres, manejan otras armas. No es una broma, ya que todos los autores están de acuerdo en el ínfimo número de los cristianos llamados mozárabes que vivieron bajo la dominación musulmana. Los invasores eran veinticinco mil. ¿Qué había sido de los españoles?

Abre usted el tomo primero de la *Historia de los musulmanes de España*, de Levi-Provençal, publicada en 1950. A pesar de la incompreensión del «milagro», se trata de una obra notable. Pues bien, describe el autor con detalles múltiples las luchas emprendidas por los árabes entre sí, desde que pisaron el suelo de nuestra península. Están presentes todas las tribus de Arabia: los qaisíes, los kalbíes, los mudaríes, los yemeníes, ¿quién más aún? Sus rivalidades y su odio ancestral son feroces. Se traicionan, se asesinan, se torturan a placer. Terrible es la lucha, grandilocuente el desorden. De arriba a abajo queda deshecho el territorio.

Por fin desembarca en el litoral andaluz un Omeya. Pertenece a la familia más renombrada de la Meca. Sus padres han gobernado el Imperio Musulmán. Es un puro semita, pero nos lo describen con los rasgos siguientes: era alto, con los ojos azules, el pelo rojizo, la tez blanca; en una palabra, tenía el tipo de un germano. Dada su estirpe real y arábica, nadie atiende a sus pretensiones y tiene que echarse en cuerpo y alma por en medio de la guerra civil que impera desde hace cuarenta años; pues su autoridad moral queda tan malparada como su físico. Dotado con un genio militar indiscutible, logra ciertos éxitos que le permiten hacerse nombrar emir en la Mezquita de Córdoba (756). A pesar de acto tan audaz se ve obligado a guerrear toda su vida. Sólo con la muerte alcanzará el descanso (788).

En otros términos, para repartirse el botín ganado con la invasión tuvieron los árabes que pelear entre sí durante setenta años. En estos tiempos estaba la Península bastante poblada, sus moradores mejor repartidos por la meseta que en épocas posteriores. A grandes rasgos se puede estimar el número de sus habitantes en una cifra oscilando entre los quince y los veinte millones¹⁴ Sabido el corto número de los invasores, resulta extraño que no se agotaran en tan larga lucha los combatientes, habiéndose matado los árabes los unos a los otros. Ahora bien, ¿qué hacían entre tanto aquellos millones de

espectadores?

En la historia tal como la cuentan los cronicones, la describen los libros de texto o la analizan los autores más recientes, los españoles han desaparecido. Solamente existen árabes. Cabe entonces preguntar: ¿Se puede escamotear de la noche a la mañana tantos millones de seres, como carta o moneda en manos hábiles?

En gran faena se hubieran empeñado los conquistadores si hubieran tenido que degollar uno por uno a los habitantes del país, como nos aseguran los cronistas latinos haber sucedido. En aquella época no existían medios rápidos para perpetrar matanzas al por mayor. Por otra parte, eran incapaces los estrechos valles asturianos para recibir un aluvión de refugiados, como también se nos dice ocurrió. En realidad, se trataba de un problema muy distinto. Era menester silenciarlo por incómodo, ya que hasta nuestros días era insoluble. Pues, si la conquista de España parece inverosímil, ¿cómo explicar, si se admite la existencia de los españoles, su conversión al Islam y su asimilación por la civilización árabe?

La gran distancia que media entre Arabia y España, como asimismo el escaso número de los invasores, siempre han producido gran desconcierto en los historiadores. Pues el problema nunca ha sido planteado en sus estrictos términos. En la antigüedad y en aquellos tiempos se emprendían los combates con fuerzas reducidas. Sin medios de transporte eficaces, no entorpecían su táctica los generales con servicios de intendencia. Vivían los ejércitos de lo que existía en el lugar de su paso. Si eran numerosos los guerreros, corrían el peligro de morir de hambre. En estas condiciones, fue reñida la batalla de Guadalete, de no ser un hecho legendario, con escasos combatientes. No se trata por consiguiente de una acción ganada o perdida. Había que explicar cómo los compartimientos estancos que componen las regiones naturales de la península habían sido transformados en tan poco tiempo y con tan escasos hechiceros.

Dificultad mayor aún: ¿No se nos dice ahora que poseían éstos distintas nacionalidades? Según las crónicas musulmanas, en minoría estaban los árabes. Los demás eran aventureros de razas y patrias diferentes: sirios, bizantinos, coptos, y sobre todo beréberes. Insisten los textos en que componían la gran mayoría de los invasores. Por donde había que concluir con un hecho absurdo, a saber: que España había sido invadida y arabizada por gente que no hablaba el árabe, pues los del Magrib no habían tenido el tiempo de aprenderlo; y había sido islamizada por predicadores que desconocían por el mismo motivo el Corán.

Sea lo que fuere, es indiscutible tratándose de matemáticas que este ejército se hubiera fundido como azucarillo en vaso de agua, si se hubiera desperdigado por el país. En caso contrario, ¿cómo dominar el terreno? ¿Qué hubiera ocurrido si hubieran emprendido los hispanos la menor guerrilla? Se comprenderá ahora por qué era más conveniente no meter el dedo en la llaga. Ignorándolos y no hablando de ellos, en un común y tácito acuerdo, han preferido los historiadores dejar a los españoles dormir durante varios siglos

Según creencia unánime se había realizado la expansión del Islam por medio de invasiones a mano armada. Ciertamente, una mejor comprensión de las herejías cristianas había esclarecido mejor el ambiente favorable que había facilitado en

todas partes la labor de los conquistadores. Se esclarecía la situación política de las regiones que habían sido sumergidas por la oleada mahometana; se reconocía que a veces los invasores habían sido recibidos por las poblaciones asaltadas como liberadores, pues estaban esclavizadas por extranjeros; lo que no era cierto en todos los casos. Apuntaba por demás en este juicio el hechizo que imperaba en los historiadores del XIX, obsesos por prejuicios del siglo. Se creía en aquellos años que el espíritu nacionalista, parecido o similar al que alentaba entonces a las masas, había sido una constante histórica. En verdad enraizaba a veces en algunos pueblos o naciones de la antigüedad; ilegítimo era extender el mismo criterio a todos los pueblos, sobre todo a aquellos que pertenecían a civilizaciones extraeuropeas y cuya interpretación de la vida estaba fundada sobre otras premisas. Sea lo que fuere, a pesar de estas nociones que ayudaban a mejor comprender la expansión del Islam, su mecanismo quedaba incólume. Habían sido propagadas estas ideas religiosas por la acción de ofensivas militares, emprendidas las unas tras de las otras como una reacción en cadena.

No se puede en nuestros días admitir tan simplista argumentación. No resiste a la crítica más elemental; pues no se prolonga una ofensiva indefinidamente. A medida que su acción se propaga en el espacio, pierde más y más su virulencia primera. ¿Cómo habían podido los árabes en marcha ininterrumpida y sin fracaso alguno haber alcanzado simultáneamente el Indo y el Clain, que baña Poitiers? No insistiremos por ahora (...)

Para que una invasión tenga la probabilidad de lograr los fines propuestos no basta con que haya sido concebida, tiene que estar controlada y sostenida por una organización social importante. Sin Estado, no hay invasión. Por esto han sido escasas las invasiones en la historia, pues para que puedan conseguir un resultado, hasta parcial, se requiere la acción de un gobierno poderoso. Y sabemos que desde el neolítico hasta los tiempos modernos esta máquina, extraordinaria y arrolladora, ha sido siempre una excepción.

Los desiertos de Arabia Central, el Rub' al-Jâlî, el Naÿd y el desierto de Siria existen desde hace muchísimo tiempo. En todo el Próximo Oriente las anchas praderas, comparables a las del Far West, la estepa xerofítica o subdesértica, poseían en la antigüedad dimensiones más grandes que las de nuestros días. Ocurría lo mismo con las comarcas regadas del Yemen o del Hiÿaç. Pero con la llegada de la sequía que las castigó a todo lo largo del último milenio, modificándose el paisaje, la crisis económica trastornó tan inmensa e importante región. Fue la causa de los movimientos demográficos que apunta la historia de los pueblos del Creciente Fértil, tierra que al fin y al cabo era el testigo de una situación geobotánica degradada desde fecha muy lejana.

En el curso de esta larga evolución climática han reaccionado los nómadas del modo que ya antes hemos descrito. Cuando llegó la crisis del siglo VII que estudiaremos en un capítulo próximo, empezaron a desplazarse hacia el Sahara Occidental, así las tribus hilâlîes, pero también hacia las regiones y las ciudades del Creciente Fértil. Analizaremos más adelante el papel que han desempeñado en la propagación del Islam. Por el momento nos basta con advertir que en la época de Mahoma presentaban ya los territorios arábigos

una facies que se asemejaba a la que conocemos actualmente. Reducidísima era la población. Salvo en escasos lugares que poseían huertas, no existían sedentarios. Vivían los nómadas de la trashumancia y del transporte de mercaderías realizado por medio de caravanas. En estas condiciones, se puede concluir que estaban ausentes de estas regiones los recursos suficientes, demográficos y económicos, para que pudiera sostenerse la estructura de un Estado poderoso. Al contrario, sabemos que las tribus mal avenidas entre sí, recelosas, mantenían una independencia feroz.

¿Cómo entonces organizar ejércitos? ¿En dónde encontrar recursos para mantenerlos? Para emprender las acciones gigantescas que nos describen los textos se hubiera requerido disponer de fuerzas que tuvieran una potencia ofensiva extraordinaria. Hay que rendirse a la evidencia: Faltaban en primer lugar los hombres...

No puede el historiador escamotear los problemas que plantea el determinismo geográfico. Si son exactas las premisas, si poseía Arabia en el siglo VII una facies desértica o subárida, no podían existir concentraciones demográficas en sus inmensidades, y por tanto tampoco ejércitos. Si por el contrario se podían reclutar soldados en número suficiente para emprender expediciones ofensivas, el país no poseía una facies desértica, ya que señala por definición esta palabra un lugar despoblado. Existen testimonios suficientes para demostrar lo contrario. Para justificar las tesis de las invasiones arábicas, se requeriría probar que gozaba esta península de una pluviosidad suficiente para hacer florecer unos cultivos que dieran vida a una concentración demográfica adecuada. De acuerdo con nuestros actuales conocimientos, esto es imposible. En una comarca con facies simplemente subárida, o aun árida si el suelo es permeable, no puede sustentarse el caballo. Según los oficiales de Estado Mayor, cuando se prepara una operación con elementos de caballería, se calcula para cada animal una reserva de cuarenta litros de agua por día. El viajero que atraviesa tierras subáridas debe llevar consigo la comida y la bebida para su cabalgadura. Esto es irrealizable, si la distancia que debe franquear resulta demasiado larga. Por el contrario, puede el camello cumplir este cometido. Pertenece a los raros ungulados adaptados por su constitución fisiológica a las condiciones adversas de estas regiones desheredadas¹⁵. Por esta razón poseían los nómadas de Arabia rebaños de camellos y no de caballos. El pura sangre árabe se encuentra así emparentado con los mitos paralelos a los de las invasiones y, como tantas otras cosas, atribuido a un origen inverosímil¹⁶.

Por otra parte, la herradura apareció en las Galias en época merovingia¹⁷. Anteriormente, cuando se quería hacer atravesar un terreno pedregoso a un caballo, o a un camello, como en el caso de las hamadas del desierto, se envolvían sus pies con cuero para protegerlos. «He aquí, escribía el general Brémond, otra condición desfavorable que se opone al mito de la invasión de África del norte por una caballería árabe, salida de los desiertos de Arabia. Habría recorrido tres mil kilómetros con caballos sin herrar. Estos caballos se hubieran gastado la pezuña hasta el empuje»¹⁸. Indicaremos en otro capítulo el origen de esta leyenda; consignaremos ahora que en estos tiempos como en la antigüedad no llevaban estribos los jinetes. Fueron importados de China en

el siglo IX. Muy difícil, si no imposible, hubiera sido para estos cabalgadores mantenerse a horcajadas durante tan largas y numerosas jornadas.

Sin embargo, han ignorado estas dificultades los historiadores clásicos. Aseguraba, por ejemplo, Sedillot (1808-1875) que en su segunda expedición en contra de los gassâníes de Damasco (630-632) había conducido el Profeta las fuerzas siguientes: diez mil jinetes, doce mil camellos y veinte mil infantes. Se ha dejado engañar nuestro distinguido orientalista por el cronista árabe, no por hipérbole o exageración, sino por una mentira pura y sencilla que han puesto de manifiesto nuestros actuales conocimientos en biogeografía: camellos y caballos se excluyen mutuamente. Pertenecen estas especies zoológicas a facies opuestas, son testigos de climas diferentes y no se encuentran asociados en la naturaleza. También enseña la experiencia que no pueden vivir juntos artificialmente. Les irrita recíprocamente su olor; de tal manera que resulta difícil concebir la coexistencia de masas de estos animales para una labor común y ordenada, como si se colocara en un mismo frente para combatir al mismo enemigo regimientos de gatos y de perros.

Por otra parte, el general Brémond, jefe militar de la misión aliada que durante la guerra del 14 ha independizado Arabia de la dominación turca, comentando el texto de Sedillot, concluía que diez mil caballos necesitan cuatrocientos mil litros de agua potable cada día. ¿En donde encontrar tan enorme cantidad en la estepa o en el desierto? Y añadía: «Hubiera sido imposible, sobre todo en esta época mantener treinta mil hombres y veinte mil bestias. En 1916-1917, no hemos podido conseguir para los 14.000 hombres reunidos ante Medina víveres para más de ocho días, a pesar de los recursos considerables que nos llegaban de la India y de Egipto por buques de vapor»¹⁹.

Esto es un ejemplo. Se podrían dirigir críticas similares contra la mayoría de las crónicas que han sido las fuentes de los textos actuales. Sin embargo no es necesario recurrir a los testimonios de la experiencia contemporánea para situar el problema en su contexto histórico. Nos enseñan estas mismas crónicas las dificultades que estudiaban los hombres políticos de la época, cuando cedían a la tentación de emprender una *razia* en países ricos y vecinos para sacar de los mismos tajadas substanciosas. He aquí lo que escribe Levi-Provençal refiriéndose a ‘Abd al-Rahmân III, uno de los monarcas más capaces e inteligentes que han gobernado España, acerca de las expediciones que solía emprender por el norte, generalmente en la Septimania, provincia del sur de Francia situada entre el Ródano y los Pirineos: «Para que el califa se decidiese a poner en marcha una correría estival, se requería que la cosecha se anunciara importante. Como se mantenía el ejército con lo que encontraba a su paso, era ésta condición imprescindible. Así, en 919, en su algará en contra de Belda, ‘Abd al-Rahmân tuvo buen cuidado de mandar averiguar el estado de los sembrados y modificó su itinerario para que el ejército pasase por lugares en donde el trigo estaba ya maduro. En los años de mala cosecha, claro está, no se pensaba salir a campaña. En su relación de los acontecimientos del año 303 de la Hégira (915) declara el libro *al-Bayân*: "Fueron las circunstancias demasiado adversas para que se intentara incursión alguna o que se pusiesen tropas en pie de guerra"». ¡Y se trataba de algunos centenares de kilómetros! A pesar de los recelos del califa, no hace objeción

alguna este especialista a la repentina aparición en la Península Ibérica de ejércitos que venían nada menos que de Arabia..., sin preocuparse por saber si estaban las mieses doradas²⁰.

No explica la ley de Breasted las invasiones arábigas en el Creciente Fértil. En el caso de una crisis estacional no puede el nómada mantenerse indefinidamente en los lugares que le son extraños. Desvanecida la sorpresa, tiene que retirarse para no ser atacado por fuerzas muy superiores a las suyas. Habiendo mantenido sus rebaños en las semanas críticas del estío ha conseguido su objetivo. Cambia la situación en una crisis climática prolongada. Para huir de la sequía, muerto el ganado, emigraron los nómadas árabes hacia las regiones y las ciudades mejor abastecidas. Se tradujo esto por un desplazamiento demográfico parecido al éxodo actual de las gentes del campo hacia los centros industrializados. Mas, este movimiento migratorio que ha debido de ser constante a lo largo de las primeras pulsaciones, alcanzó en las crisis posteriores más graves un carácter dramático.

En estas condiciones, ¿cómo concebir la invasión de Berbería por ejércitos árabes? Hay mil kilómetros desde el Hiyaç hasta las tierras cultivadas del Creciente Fértil. Si en verdad hubieran podido ponerse en marcha fuerzas suficientes, hubieran tenido que desarrollar esfuerzos extraordinarios para conquistar Egipto, Palestina, Siria, en donde era menester combatir sucesivamente contra los persas y contra los bizantinos; sin contar con la recepción de los autóctonos que pudiera haber sido amistosa o adversa. Pero, ¿qué de estas tropas si hubieran tenido que atravesar el desierto de Libia, uno de los peores de la Tierra? ¿En qué estado se hubieran encontrado después de tan loca aventura? Sedientas y anémicas hubieran sido aniquiladas por los beréberes, hombres aguerridos en las luchas guerreras y temidos²¹.

Es posible que nómadas árabes aprovechando momentos oportunos o sencillamente la sorpresa hayan realizado incursiones en Berbería. Entonces, ¿Por qué hacerles venir de Arabia? ¿No trashumaban tribus por las estepas predesérticas del Sahara? ¿No habían de cometer en el siglo VII las mismas fechorías que las hilálíes de que nos habla Ibn Jaldûn? Sea lo que fuere, la pretendida conquista de Tunicia a principios del siglo VIII resulta tan inverosímil como la posterior de la Península Ibérica. Los acontecimientos en Berbería debieron de ocurrir de acuerdo con la misma evolución de las líneas de fuerzas en Hispania.

Hasta entonces, la relación de estas invasiones sucesivas se asemejaba a una carrera milagrosa, algo así como el ilusionista que a cada golpe saca del sombrero de copa objetos lo más diversos y sensacionales: un pañuelo, una bandera, una bola de billar..., ¡un gallo exuberante! Ahora, tras la toma de Cartago, abandonamos la magia blanca para enredarnos con la negra. La fantasía se agudiza hasta el absurdo. Las distancias atravesadas son cada vez mayores, la geografía de los territorios conquistados más compleja, los obstáculos más imponentes, el tiempo que separa una ofensiva de la otra más corto. En diez años ocupan los árabes África del Norte, en tres la Península Ibérica. Sierras, estrechos de mar, ríos imponentes son franqueados con suma facilidad. A pesar de sus fortificaciones se rinden las ciudades por centenas. La

gesta es grandiosa; intensas las cabalgadas. Mas, si desea el curioso enterarse de los hechos y conocer los detalles de esta epopeya gigantesca, tropieza con las contradicciones más descaradas. No solamente en asuntos de interés secundario, sino en los más importantes, como por ejemplo el siglo en el curso del cual dominaron los árabes el norte de África; no tan sólo en los cronicones medievales, sino en obras recientemente publicadas.

Hemos transcrito más arriba la opinión de un especialista renombrado de la historia de Berbería. Para Georges Marçais necesitaron los árabes ciento cincuenta años para conseguir el dominio del norte de África (1946). Levi-Provençal en su Historia de los musulmanes de España (1950) acepta la tesis clásica: diez años. Para el primero tiene lugar el acontecimiento a mitad del siglo IX, para el segundo en los primeros días del VIII. «En el momento en que Roderico sucede en el trono de Toledo, escribe, acababan los árabes de consolidar su posición en el norte de Marruecos y terminan la conquista del centro del país»²².

Las contradicciones que aparecen en las crónicas se reproducen en estos autores contemporáneos. Cada cual tiene sus motivos, obseso por su tema particular. Marçais, para alcanzar una comprensión de los acontecimientos ocurridos en Berbería, espiga en los viejos textos los testimonios más seguros para confrontarlos y buscar una concocordancia. A Levi-Provençal, que estudia la historia de España, lo que ha ocurrido en Berbería no le interesa. Le basta con que existan árabes en Marruecos a principio del siglo VIII para hacer tragar al lector, ya amaestrado desde la escuela, la invasión de la península. Tarea bastante dificultosa si en esta fecha requerida los futuros invasores no se encontraban en las orillas africanas del Estrecho.

Entonces, ¿a qué santo encomendarse?

Si se sorprende uno al saber cómo y con qué rapidez, similar a la del rayo, han conquistado los árabes región tan grande y difícil como lo es el norte de África, queda uno mucho más maravillado al enterarse de la facilidad con que estos nómadas han conseguido atravesar el Estrecho de Gibraltar. No tenían marina; esto es lo normal en gente que navega por el desierto a lomo de camello. Seamos condescendientes. Han concentrado en un punto del litoral embarcaciones llegadas de Oriente. Jamás hubieran podido trasladar al otro lado su pequeño ejército sin el concurso de marinos autóctonos y experimentados. Este trozo de mar es uno de los más peligrosos de la tierra; pues se combinan en estos parajes dos corrientes de gran potencia que son contrarias. Tiene una la velocidad de cuatro a seis millas; la otra dos. Según la marea, fenómeno desconocido del navegante mediterráneo, cambian de sentido de modo para él incomprensible de acuerdo con las masas de agua que entran o salen del Océano. Luego, para complicar más la situación, está constantemente recorrido este pasillo por vientos violentos, cuyas ráfagas son tan repentinas que lo han convertido hasta nuestros días en un cementerio de barcos.

Según las crónicas, el conde Julián, gobernador del litoral, había prestado a los invasores cuatro lanchas con las cuales el desembarco se había realizado. Si

cada una de ellas podía transportar cincuenta hombres con la tripulación —lo que sería un *máximum*— se hubieran necesitado treinta y cinco viajes para pasar los siete mil hombres de Târiq. En promedio, hay que calcular un día para la travesía, dos con la vuelta. Setenta días eran necesarios para llevar a cabo la operación; es decir, más de tres meses si se cuentan los días de mar arbolada, cosa allí frecuente. Por otra parte estaría el Estrecho impracticable en invierno. En otros términos, si se hubiera tratado de una invasión, el pequeño número de los primeros desembarcados hubieran sido degollados sin que fuera preciso la concentración de mayores fuerzas en Algeciras.

Para pasar los siete mil hombres de Târiq era necesario contar por lo menos con un centenar de embarcaciones. Pero en esta época de gran decadencia marítima no era fácil encontrarlas. Los beréberes, que se sepa, no tenían flota. Sólo un pueblo en las inmediaciones hubiera acaso podido intentar la travesía: Eran los gaditanos.

Iban a Inglaterra desde el tercer milenio en busca de la casiterita y habían recorrido costa a costa el litoral africano. Acaso habían circunnavegado el continente. Eran ellos con gran probabilidad los que habían transportado tres siglos antes a Genserico y a sus vándalos²³. No se conserva ningún testimonio. Se puede sugerir que tuvieran los barcos requeridos para este traslado de tropas. Y sin embargo... ¿No es un poco extraordinario que prestasen los andaluces sus navíos a quien venía a sojuzgarles? Si hubiera habido una confusión o un engaño con la operación de Târiq, ¿cómo podía haberse repetido el mismo error con Mûsà, llegado meses más tarde, cuando sus fuerzas eran más numerosas y necesitaban una ayuda más considerable?

¡En fin! Era la invasión de España. Conocían los romanos el oficio de las armas. Dirigidos por cerebros que han demostrado una eficiencia poco frecuente en la Historia han necesitado trescientos años para conquistar España; tan sólo tres los árabes.

Cuando prosigue un invasor una ofensiva más allá de sus bases acostumbradas, debe consolidar otras para conservar en sus movimientos cierto margen de seguridad. Según la historia clásica, han menospreciado impunemente los árabes este principio elemental del arte militar. Sin haber recuperado las energías gastadas en un imponente esfuerzo, se empeñan en una nueva aventura. Llegan a Tunicia; inmediatamente se ponen en marcha hacia Marruecos. Han visto de lejos las olas del Océano, ya se embarcan para España. Pasan tres años con gran prontitud. No se paran ni para descansar, ni para disfrutar del botín conquistado, ni para saborear las chicas del lugar. Tienen prisa por entremeterse por los desfiladeros pirenaicos a fin de apoderarse de Aquitania y de la Septimania.

Han descrito las crónicas estos hechos a despecho de la geografía. Mapas no poseen los invasores. No tienen objetivo alguno que alcanzar. Se han contado estos acontecimientos con tal ingenuidad que admirado queda uno al advertir cómo burdas inexactitudes han sido repetidas por graves historiadores, sin que se les ocurriera confrontarlas con un atlas cualquiera. He aquí algunos

ejemplos sacados de la crónica, escrita en árabe, *Ajbâr Maÿmû'a*, una de las que han alcanzado mayor autoridad:

«De todos los países fronterizos ninguno preocupaba tanto a al-Walîd como Ifrîqîya »²⁴. Ifrîqîya es la Tunicia de los antiguos. Para el cronista la vecindad de esta nación preocupaba a al-Walîd. Ignoraba por lo visto que median tres mil kilómetros entre su Ifrîqîya y Egipto y que en tan inmenso territorio intermedio no tenían las arenas del desierto, como las aguas del mar, dueño alguno que pudiera ser temido.

Después de la batalla de Guadalete apunta: «Inmediatamente Târiq se dirigió al desfiladero de Algeciras y luego a la ciudad de Écija», como si se hallara en la proximidad. Es muy extraño que se atreviera un ejército enemigo a penetrar en tan estrecho cañón cretácico, en donde hubiera quedado atrapado como en una ratonera; pues se adelgaza en ciertos lugares hasta las dimensiones de una calle estrecha, encuadrada por imponentes acantilados. Pero, desde la pequeña localidad de Jimena de la Sierra que se encuentra a su salida norte hasta Écija, hay más de 160 kilómetros. En el camino hubieran encontrado los invasores ciudades importantes como Ronda y Osuna, cuya fundación era anterior a los romanos y a las que no alude el arábigo.

Ignoran los conquistadores lo que vienen a hacer en el país. No saben adónde ir. Son los cristianos los que les dan algunas ideas para que tengan motivo de ocupación, así el empleado de una agencia de viajes que propone excursiones a un futuro turista. No se trata de una broma. Escribe nuestro cronista:

«Sabedor Mûsà ibn Nusair de las hazañas de Târiq y envidioso de él, vino a España, pues traía, según se cuenta, 18.000 hombres. Cuando desembarcó en Algeciras le indicaron que siguiese el mismo camino que Târiq y él dijo: “No estoy en ánimo de eso”. Entonces los cristianos que le servían de guía le dijeron: “Nosotros te conduciremos por un camino mejor que el suyo, en el que hay ciudades de más importancia que las que ha conquistado y de las cuales, Dios mediante, podrás hacerte dueño"»

En una palabra estaban a la merced de los peninsulares.

No se deje engañar el lector por comparaciones históricas, como la conquista de Méjico por Hernán Cortés. En el XVI poseían los españoles una superioridad aplastante sobre las poblaciones de América. Jamás habían visto hombres blancos, ni animales que se parecieran a un caballo. No les cabía en la cabeza que se pudiera subir a horcaladas sobre sus lomos. Aprendieron a su costa que un jinete y su cabalgadura son dos objetos diferentes; pues se atemorizaban al ver que estos monstruos dividíanse en dos trozos, los cuales en lugar de morir, podían vivir por separado y a su gusto remendarse. Manejaban los españoles armas de fuego cuyo estruendo era más eficaz que sus balas mortíferas. Esta superioridad, técnica y humana, les daba una aureola mística que les ha favorecido en su conquista.

En la invasión de la península por los árabes están invertidos los papeles. Son los invadidos los que gozan de una civilización superior y en aquella época del arma de guerra por excelencia: la caballería. Ya está representado el caballo domesticado en las pinturas rupestres de nuestro solar y demuestran testimonios abundantes que había sido Iberia la yeguada más importante del Imperio Romano. Por otra parte, con mucha dificultad hubieran podido los marineros al servicio de los árabes hacer atravesar el Estrecho a sus cabalgaduras; tanto más con los escasos recursos de que disponían. Embarcar caballos ha sido siempre una operación difícil, dado su nerviosismo. Rara vez han aventurado su caballería las legiones por el mar. Cuando lo han hecho, disponían de anchas galeras que navegaban por las plácidas aguas del Mediterráneo. Los pocos ejemplares que hubieran podido mantenerse en las barcas del conde Julián, hubieran llegado a Europa en un estado lastimoso.

Después de la batalla de Guadalete, cuenta el cronista de *Ajbâr Maÿmû'a* que ya no tienen los invasores infantería, pues todos los de a pie han podido apoderarse de un caballo; lo que indica que antes no los poseían. «Târiq envió a Mugîz a Córdoba con 700 jinetes, pues ningún musulmán se había quedado sin cabalgadura.» Mas, ¡oh maravilla!, logró ese escuadrón una hazaña extraordinaria, sin duda única en los anales de la guerra. Se apoderó de la ciudad más poblada de España, defendida por murallas importantes, construidas al final del Imperio Romano y de las cuales una parte aún se mantiene erguida.

Se trasluce entonces hasta la evidencia la gigantesca mistificación. Desde que los árabes después de la muerte de Mahoma se desparraman por medio mundo como oleada de un maremoto gigantesco, se apoderan como por arte mágico de las ciudades mejor pertrechadas y fortificadas. Es la objeción que hace el general Brémond a la toma de Alejandría por hordas llegadas del desierto, cuando debía de tener unos 600.000 habitantes. Para dominar y arrollar sus fortificaciones, sobre todo las famosas de su ciudadela, se requerían máquinas potentes y complicadas. Esto era una norma militar en práctica desde la más remota antigüedad. Para construir las, transportarlas y ponerlas en batería, eran necesarios medios considerables: ingenieros, obreros especializados, recursos financieros, etc. En una palabra era imprescindible una organización, la que probablemente no cabía en la cabeza de estos nómadas del desierto.

Y ¿cuando se trataba de ciudades situadas en lugares inexpugnables, como Toledo o Ronda? ¿No se ha mantenido independiente durante medio siglo esta última, oponiéndose a las tropas de los emires cordobeses cuyo poder no puede compararse con los medios de que disponían los Mûsà y los Târiq? En general, los cronistas árabes que describen la invasión de la Península Ibérica, conscientes de esta dificultad, eluden la cuestión. Para el autor de *Ajbâr Maÿmû'a* se deben estos éxitos al artilugio de astutas estratagemas. He aquí la que permitió a Mûsà rendir Mérida, ciudad que poseía, nos subraya, murallas «como jamás han construido los hombres similares». Habiendo empezado negociaciones con los asediados, «encontraron a Mûsà con la barba blanca y empezaron a insinuarle exigiéndole condiciones en que él no convenía y se volvieron. Tornaron a salir la víspera de la fiesta (del Titr) y como se hubiera

alheñado la barba y la tuviera roja, dijo uno de ellos: “Creo que debe de ser uno de los que comen carne humana, o no es éste el que vimos ayer”. Por último, vinieron a verle el día mismo de la fiesta, cuando ya tenía la barba negra, y de regreso a la ciudad dijeron a sus moradores: “¡Insensatos! Estáis combatiendo contra profetas que se transforman a su albedrío y se rejuvenecen. Su rey que era un anciano, se ha vuelto joven. Id y concededle cuanto pida"».

No era Mérida un villorrio habitado por trogloditas. Había sido Emerita Augusta en la época romana una de las grandes capitales de España. Durante la monarquía goda era renombrada por sus monumentos y sobre todo por la iglesia de Santa Eulalia que Prudencio en su descripción comparaba a las de Roma. Ciertamente, había perdido gran parte de su esplendor pasado, pero era todavía un centro importante. Sin embargo, según nuestro cronista, ignoraban sus habitantes los artificios del aseo y... ¡que las barbas se pueden teñir!

Que una o más ciudades se hayan rendido por estratagema o por traición se concibe. Pero que hordas salidas del desierto en Asia, en África, en Europa, se hayan apoderado como en una gigantesca redada de centenares de ciudades, algunas de las cuales eran las más importantes entonces existentes, no puede concebirse. Alucinantes son en este caso la mentira y el delirio. Para los cronistas árabes de la primera época la conquista de España es el resultado de un truco formidable realizado por dos afortunados truchimanes. Pasados el siglo XI y la contrarreforma musulmana, se trata de un acontecimiento milagroso concedido a los creyentes por la Providencia para la mayor gloria del Islam.

Era menester explicar tan magno episodio de modo natural para apartar la idea de una intervención divina que hubiera favorecido a los musulimes. Han recargado los historiadores cristianos la situación de España bajo el gobierno de los visigodos con las tintas más negras (...)

En esta jornada de la epopeya humana había que eliminar los mitos y las falsas tradiciones. Han sido descritos estos acontecimientos en contra de las normas más elementales del sentido común. Los autores modernos que los han estudiado eran especialistas capaces de leer en el texto las viejas crónicas escritas en árabe clásico. Por tradición de escuela estaban más adiestrados en ejercicios literarios o filológicos que en los grandes complejos del pasado. Eran eruditos, no historiadores. En sus trabajos repitieron en un lenguaje moderno los relatos que destacaban los antiguos manuscritos. Fija a veces estaba su atención sobre hechos menores que en general solían tener un alcance local. Les infundían recelo las discusiones concernientes a la evolución general de las ideas, sobre todo de las religiosas. Y así, el mito cuajado a lo largo de la Edad Media ha sido repetido hasta el siglo XX. No era esto muy apropiado para alcanzar una cierta comprensión de la historia del Oriente cercano, ni para desentrañar las grandes encrucijadas de la historia universal

Las preguntas necesarias

Abdelmumin Aya

1. ¿Permite el Islam la ablación del clítoris?

La ablación del clítoris o infibulación está completamente prohibida en el Islam, como cualquier otro tipo de castración masculina o femenina. Dice el Shaitán en el Corán 4:119: *“He de extraviarles (a los hombres), inspirarles vanos deseos, ordenándoles que alteren la creación de Al-lâh”*. La infibulación femenina de ninguna manera es una circuncisión, sino una total castración sexual de la mujer. Se utiliza aviesamente el término o la idea de “circuncisión”, pues así se trata de relacionar con esta tradición sagrada de las religiones semitas que es aplicada exclusivamente a los varones. No existe (en las escuelas de jurisprudencia islámica, en los códigos de narraciones o hadices, ni en la *sunna* o tradición del Santo Profeta) la menor referencia a la infibulación. El Profeta Muhammad (s.a.s.)²⁵ nunca trató dicho asunto. Por otra parte, la práctica de la infibulación femenina no es ningún misterio para los antropólogos y etnólogos que saben perfectamente que dicho fenómeno tiene una antigüedad superior a tres mil años y ha sido ejercida en sociedades y tribus no-islámicas, de regiones y latitudes tan opuestas como Etiopía y Escandinavia, o incluso Melanesia.

De los países que más practican la ablación femenina llama la atención Egipto. La práctica, como hemos dicho, es preislámica. Efectivamente, la evidencia de los restos de momias egipcias femeninas que datan del año 2000 a.C., indican que la infibulación (extirpación de clítoris, tejidos adyacentes, labios menores y labios mayores), tiene su origen en el antiguo Egipto, país donde aún hoy cerca de un 80% de mujeres de poblaciones rurales han sido mutiladas y diariamente se opera a unas 365 chicas. La sufren, tanto las musulmanas como las cristianas. Recientemente, la Corte Suprema Administrativa de Egipto, cuyos veredictos no son recurribles, consideró que la ablación del clítoris no es una práctica islámica.

2. ¿Puede un musulmán pegar a su mujer?

Bajo ningún concepto. El Profeta jamás lo hizo. Jamás. Los que dicen basarse en el Corán para defender esta actitud están claramente manipulando el sentido del verbo *daraba*, que significa en todas sus acepciones (más de sesenta) “causar un efecto impactante, dar un golpe de efecto, llamar la atención”. Sea tocar una campana, decir un refrán, golpear, poner un ejemplo, hacer un fuego o hacer la *salât*, en todos los casos *daraba* es algo que se hace para llamar la atención (en el caso de la *salât* es la atención de Al-lâh la que se pretende). Es evidente que si el verbo que se usa en Corán 4:34 tiene múltiples acepciones, debemos quedarnos con la que cuadre más con la costumbre del Profeta (*sunna*), y ésta no es desde luego golpear a una mujer.

Por muchas razones rehusamos rotundamente la acepción de este *daraba* de 4:34 como “golpear” ó “pegar”. Pero la primera de ellas fue el considerar que, de tener esta significación, sería el único caso en todo el Corán de *daraba* en el sentido de “golpear” ó “pegar” que no especifica “en dónde se pega” o “con qué se golpea”, ya que el verbo es extraordinariamente polisémico en árabe.

De las cincuenta y ocho veces que el Corán cita la raíz D-R-B, sólo en doce presenta estas dos acepciones castellanas, y en todas ellas aparece la concreción mencionada. Ni que decir tiene que ninguna de estas citas tiene nada que ver con la mujer. Veámoslas: “pegar en...”, puede ser el sentido de 47:4 (“en el cuello”), 8:12 (“en todos los dedos”), 47:27/29 (“en el rostro y en la espalda”), 8:50/52 (id.); y siempre que el Corán cita el verbo *daraba* con el sentido de “golpear”, añade “con...”, como en los casos de 37:91/93 (“con la diestra”), 2:58/61 (“con tu vara”), 38:43/44 (“con él”), 26:63 (“con tu vara”), 7:160 (id.), 2:68/73 (“con un pedazo de ella”), 2:57/60 (“con tu vara”) y 38:42 (“con el pie”).

Justamente tenemos un hadiz en el que el verbo *daraba* va con la partícula *bi* (*bi-yadihi*: “con la mano”) y tiene el significado de “golpear”. An-Nasâî recoge el siguiente fragmento de un hadiz de ‘Aîsha: “*Mâ daraba Rasûlul-lâh, s.a.s., imra’atan lahu wa lâ jâdiman qattu, wa lâ daraba bi-yadihi shai’an qattu il-lâ fî sabîli l-lâhi aw tantahaka haramâti l-lâhi fa-yantaqima l-lâh*” [“Rasûlul-lâh jamás maltrató a ninguna de sus mujeres, ni a ninguno de sus sirvientes, y ni siquiera golpeó con su mano cosa alguna, excepto por el camino de Al-lâh o por la transgresión de lo *harâm* castigado por Al-lâh” (se refiere al *yihâd*)].

3. ¿El Corán manda lapidar a los adúlteros?

En el Corán no aparece la pena de la lapidación ni para la *çinâ* (adulterio) ni para ninguna otra clase de delito. Demostrar un adulterio (debido a las pruebas que establece el Corán) es bastante difícil y, por el contrario, el hecho de denunciarlo y no conseguirlo tiene una pena de ochenta azotes. La prueba que establece el Corán para la *çinâ* es la asistencia presencial del acto de adulterio de cuatro testigos, que no sean familiares ni tengan relaciones de afecto o antipatía con el esposo defraudado, la esposa defraudada, el acusado de adulterio o la acusada de adulterio. No es prueba de *çinâ* en el Corán el embarazo de la mujer. En principio, parece que la intención de Muhammad fue dificultar la práctica de la lapidación de uso corriente en su tiempo. Muhammad nunca aceptó la lapidación de nadie que libremente no se autoconfesara y que quisiera regirse por la *sharî’a* islámica (y llegó incluso a disuadir de la autoconfesión pública de esta clase de delitos). Por fin, el Corán abolió cualquier otra práctica anterior en la comunidad de Muhammad que no fuera la recogida en la Revelación. Existe constancia de que el Profeta ya pusiera en práctica lo revelado en Corán 24:2 sobre los azotes de los adúlteros probados, separándose completamente de la costumbre de la lapidación. El argumento de aplicar el *iytihâd* (la libre interpretación) al asunto del adulterio puede y debe hacerse para plantear qué puede significar esa pena de cien azotes que aparece en el Corán, no para inventarse en su lugar otra pena distinta y aún más grave. El *iytihâd*, fruto de la razón humana, es una misericordia de ar-Rahman (el Misericordioso) y no tiene como cometido endurecer aún más las

circunstancias materiales y vitales de los hombres. Ésta es la verdadera *sunna* del Profeta. No puede achacarse cobardía a los alfaquíes que no se atrevieron a desautorizar prácticas lapidatorias (aunque éstas estaban en clara contradicción con el Corán), pues ignoramos las consecuencias que habría tenido en el tiempo que les tocó vivir una alteración de la costumbre legal como la que estamos tratando. Más al contrario, gracias a su trabajo de complicar tanto como se pudo la parte probatoria del juicio, demostraron una gran lucidez eliminando de hecho durante siglos la práctica de la lapidación sin tener que entrar en conflicto con los seguidores de las costumbres de los compañeros del Profeta que practicaron la lapidación.

4. ¿Es el velo una forma de opresión para la mujer musulmana?

En árabe, *hîyâb* significa “velo” y “amuleto”. ¿Qué hay de común entre uno y otro? Que ambos son cosas que se usan para protegerse. Hemos querido ver una significación ideológica en una peculiaridad cultural. No hablamos del *burka* afgano o de los vestidos arábigos que sólo dejan ver los ojos de la mujer. Todo esto ha sido una desgraciada tendencia por acentuar la identidad frente a Occidente que la propaganda anti-islámica occidental ha sabido aprovechar. Hablamos del pañuelo de toda la vida de las musulmanas del Magreb, de Egipto, de Jordania, de Indonesia. ¿Qué musulmana ha visto este pañuelo como signo de la opresión masculina hasta la entrada de la propaganda occidental en estos países? El *hîyâb* no es una imposición de la sociedad patriarcal sino un derecho de la mujer musulmana. Si no quiere acogerse a ese derecho, es libre de no hacerlo.

5. ¿Qué actitud tiene el Islam respecto a la menstruación de la mujer?

Muhammad no consideraba impura a la mujer cuando tenía la menstruación, como sí ocurría entre los judíos. Incluso sabemos por un dicho del Profeta (*hadîz*) que haciendo la *salât* (oración) apoyaba la cabeza durante el *suÿûd* (postración) en el muslo de Aisha que en esos días tenía la regla. Existen muchos falsos tópicos en relación a este tema porque se ha usado todo lo relativo a la mujer de catapulta contra el Islam y no hay apertura de corazón -a veces ni siquiera entre los musulmanes- para oír lo que el Islam tiene que decir. No es una prohibición a la mujer el que no haga *salât* estando con la menstruación, sino un regalo de Al-lâh -como estar exento de ayunar cuando se viaja en Ramadán no es una exclusión, sino una concesión-. A nadie se le ocurre pensar que se le prohíbe ayunar porque lo haga impuro el hecho de viajar. Hay situaciones en las que las personas están exentas de algunas de las obligaciones islámicas. No se tienen relaciones sexuales con coito con la mujer menstruante pero algunas de las escuelas jurídicas aconsejan una relación sexual sin coito con una ternura especial. En este sentido debe de recordarse la absoluta permisividad que tiene el Islam para las relaciones sexuales con la propia mujer sin guardar el menor pudor.

6. ¿Puede un musulmán tener más de una esposa?

Al haberse revelado la religión del Islam para todas las sociedades y para cualquier época, debe tener en cuenta todo el amplio espectro de posibilidades

que puedan darse. Las circunstancias – por ej. ausencia de varones por situaciones bélicas- pueden justificar que se tome otra esposa y la Ley del Islam lo permite, pero ello sólo puede realizarse, de acuerdo con el Corán, con la condición de que el marido sea escrupulosamente justo con ellas y tenga el visto bueno de la primera esposa.

Es, en todo caso, interesante observar cómo en el contexto del descenso de la aleya que permite la poligamia ésta se vincula al cuidado de los huérfanos: “Y si teméis no ser justos con los huérfanos, casaos entonces, de entre las mujeres que sean buenas para vosotros, con dos, tres o cuatro” (4:3). El permiso de Al-lâh para la poligamia parece que se ciñe a cubrir una necesidad social en situaciones en las que han quedado viudas con hijos a su cargo.

En las condiciones del contrato matrimonial una mujer puede estipular la monogamia como condición. Lamentablemente, muchas mujeres musulmanas ignoran que el Islam les ha concedido este derecho.

7. ¿Es el matrimonio islámico como el cristiano?

El matrimonio islámico no es un “sacramento” sino un simple contrato legal en el que cada parte tiene libertad para incluir condiciones. Las costumbres matrimoniales islámicas, por tanto, varían mucho de un país a otro. Según el Islam, no se puede obligar a ninguna musulmana a casarse contra su voluntad. Sus padres simplemente pueden sugerirle hombres que ellos consideren apropiados. Por la ausencia de ansiedad y *stress*, en las sociedades islámicas el divorcio no es común, aunque es legal y en algunos casos aconsejable. Son motivos de divorcio legal, entre otros, el que el hombre incumpla sus deberes sexuales o que no mantenga económicamente la unidad familiar.

8. ¿Hay hadices que reprenden fuertemente a las mujeres?

Aunque hay numerosos hadices relativos a las mujeres cuya falsedad ha quedado demostrada, sí encontramos hadices verdaderos en los que Muhammad reprende a alguna o algunas mujeres, de la misma forma que lo habría hecho con hombres en esa misma situación. El Islam no está hecho al gusto del hombre ni de la mujer. Al-lâh no adula al ser humano. Muhammad es un maestro y viene a perfeccionar los caracteres. A veces este modo islámico de ser trabajados nos duele en nuestro orgullo. Igual que hay múltiples hadices con los que el Profeta educaba a los hombres, hay muchos de ellos que fueron dirigidos a mujeres. El Profeta nunca pretendió que su mensaje cayera bien a nadie y que todo quedase como estaba, sino actuar como maestro que transforma lo que había a su paso. Los hadices no tienen que gustarte, como el Corán no tiene por qué gustarte. Lo que es inadmisibles es la utilización -por parte de los hombres y en provecho propio- de estos hadices que reprenden a las mujeres.

9. ¿Por qué la mujer musulmana hereda la mitad que el varón?

Conviene que se sepa que el Islam vino a poner final a una situación en que la mujer no sólo no heredaba, sino que era objeto de herencia. Esas mejoras que el Islam vino a traer a la mujer no podían, sin embargo, entrar en conflicto con la

justicia respecto al varón. Las cosas hay que verlas dentro de su universo, si se quiere comprenderlas de verdad. En un mundo como el nuestro, que una mujer heredara la mitad que el varón sería simplemente injusto. Pero es que en nuestro mundo el hombre no tiene que dar a la mujer una dote para casarse. De modo que si un hermano y una hermana heredaran lo mismo, no teniendo ella que pagar de su parte una dote sino -al contrario- pudiendo reservar íntegra su parte de herencia y sumarle -además- la dote que reciba del varón que se case con ella, el hermano estaría en clara situación de desventaja; dándose también la circunstancia de que lo que gana el hombre dentro del matrimonio tiene que ponerlo en común, al contrario de los bienes con los que la mujer llega al matrimonio que son privativos de ella incluso si decide hacer negocios con ellos. Por todo ello es por lo que el planteamiento de los libros de *fiqh* (Derecho) hacen una exposición totalmente diferente de la cuestión a la que se presenta en Occidente: llega a decirse en estos libros que la mujer en el Islam hereda el doble que el varón, y es porque se cuenta con el tema de la dote.

En las sociedades en las que las mujeres tienen una plena independencia económica el reformismo islámico ha contextualizado esta costumbre, igualando la parte de la herencia del hombre con la de la mujer.

10. ¿Qué piensa el Islam de la homosexualidad?

Hay un consenso universal entre los juristas musulmanes condenando la homosexualidad. Según *Human Rights Watch*, a principios del siglo XXI existen 83 países donde la homosexualidad está explícitamente condenada por la ley, 26 donde el islam es mayoritario. Entre ellos casi todos los miembros de la Liga Árabe. En algunos países la condena por sodomía (*liwat*) es la pena de muerte: Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Sudán, Yemen y Afganistán. Aunque en la mayoría de los casos la pena no se aplica, conocemos casos de homosexuales ejecutados en los últimos años en Irán, Arabia Saudí y en el Afganistán de los talibanes. En otros lugares, la condena para los homosexuales es la cárcel. En Malasia, el artículo 377 del código penal castiga con 10 años de prisión las “conductas antinaturales”, y hasta 20 años de cárcel en caso de “penetración entre hombres”. En Pakistán y en Bangla Desh, el código penal equipara la homosexualidad a la zoofilia, y puede reportar hasta diez años de cárcel. En Siria y en Jordania la pena es de cinco años, y en Marruecos, Túnez, Argelia, Irak y Kuwait, de hasta tres años. Aunque en muchos de estos países existe “tolerancia de facto”, estas leyes se mantienen como una amenaza.

Según una opinión generalizada, la condena de la homosexualidad tiene su fundamento coránico en el episodio en el que el profeta Lot, que la paz sea con él, se dirige a los habitantes de Sodoma en los siguientes términos: “¿Os entregáis a una abominación que nadie en el mundo ha cometido antes? Vais a los hombres con deseo, en vez de a las mujeres” (Corán, 7: 80-81, y también 26: 165 y 27: 55).

También hay sunna sobre el tema. Nos remitimos a un hadiz (*Sahîh* de Bujârî, Libro LXII; 6:9):

Transmitido por ibn Mas'ûd: Solíamos combatir junto al Mensajero de Al-lâh, saws. Como no había mujeres entre nosotros, le preguntamos: “Oh Mensajero de Al-lâh, ¿podemos tratar a algunos como eunucos?”. Él nos prohibió hacerlo.

Pero igual que la prohibición es clara, también es cierto que no conocemos ninguna condena de homosexual o afeminado a muerte por parte del Profeta. Al respecto la encontramos en el *Sunan* de Abû Dawûd (Kitâb al-Adab, Libro 41, nº 4910, y 4928):

Abû Hurayra contó que un homosexual (*muÿannaz*) que se había pintado las manos y los pies fue llevado ante el mensajero de Al-lâh. Él preguntó: “¿Qué ocurre con él?”. Le dijeron: “Oh, Mensajero de Al-lâh, este hombre imita a las mujeres”. Entonces se consideró el asunto y fue desterrado a an-Naqi'. La gente dijo: “¿No tenemos que matarlo?”. Él dijo: “Se me ha prohibido matar gente que hace la *salât* [que hace sus oraciones]”.

Existen hadices donde se muestra que la homosexualidad era conocida en tiempos de la revelación coránica, y que nos ayudan a comprender cual era la actitud de Muhámmad al respecto. Del *Sahîh* de Muslim, Libro 26, nº 5416:

Se narró de Aisha que un afeminado (*muÿannaz*) solía visitar a las mujeres del Mensajero de Al-lâh y que ellas no encontraban nada objetable a estas visitas, considerándolo como un varón sin deseos sexuales. El Mensajero de Al-lâh vino un día mientras este estaba sentado con algunas de sus mujeres y se entretenía en describir las características corporales de una mujer, diciendo: “Cuando está de frente, se le hacen cuatro [curvas], y cuando se gira se le hacen ocho”. Entonces el Mensajero de Al-lâh dijo: “Puesto que sabe estas cosas, no le permitáis la entrada”. Aisha dijo: “A partir de entonces empezamos a usar el velo ante él”.

No deja de llamarnos la atención que en la propia casa del Profeta entrasen afeminados, así como que a pesar de que el Profeta dijese a sus mujeres que a partir de entonces no le dejaran entrar, ellas no dejaran de tratarle, sino que simplemente “comenzaron a usar velo ante él”. En todo caso, la actitud del Profeta, una vez más, es de mucha más generosidad que la de la mayoría de los musulmanes de antes y de ahora. Pero de ahí a querer ver una aceptación de la homosexualidad por parte del Profeta Muhammad, son ganas de inventarse el Islam y querer adaptarlo a lo políticamente correcto en cada momento.

11. ¿Cree el Islam los derechos humanos?

Hay muchos derechos humanos que no se entienden en Occidente y que se defienden en el Islam, como el derecho a vivir en sociedades no deshumanizadas, el derecho a no ser cómplice de la destrucción de otras sociedades y del medio ambiente, el derecho a no sentirse presionado al consumo alienante y a la producción estresante, el derecho a no padecer

manipulaciones ideológicas de parte de los que monopolizan los medios de información, el derecho a que no se use con fines comerciales el cuerpo de la mujer, etc...

Como ejemplo de la audacia del Islam en materia de libertades hacemos notar que la libertad de conciencia está establecida por el propio Corán: “*No cabe coacción en el Islam*” (Corán, 2:256)

En un estado islámico, la vida y la propiedad de todos los ciudadanos se consideran sagradas tanto si una persona es musulmana como si no lo es.

El racismo es una noción incomprensible para los musulmanes, pues el Corán habla de la igualdad humana en los siguientes términos:

- “*¡Oh humanidad! Os hemos creado de un alma única, hombre y mujer, y os hemos hecho en naciones y tribus, para que así os conozcáis unos a otros. En verdad, el que tiene más honor entre vosotros ante los ojos de Al-lâh, es el más grande en piedad entre vosotros. Al-lâh es omnisciente*” (Corán, 49:13)

Los derechos humanos no son un discurso en el Islam. Son una práctica o un horizonte hacia el que tender. El musulmán no ha tenido esa actitud imperialista que exige justificaciones ideológicas para sus actividades colonialistas. La literatura islámica siempre ha rechazado los discursos sobre lo real; ha propuesto la meta de la inmersión en Al-lâh.

12. ¿Está obligado un gobierno islámico a proteger a las minorías etnico-religiosas de su territorio?

El Islam hereda del viejo código tribal árabe –entre otras cosas- la institución de hospitalidad y protección al vencido. Cualquier miembro del clan podía, al menos temporalmente, dar asilo político, es decir, protección válida contra todos, a individuos que buscaban refugio (*al-aman ma'ruf*). Esta institución del Islam se desarrolló en tratados de relación permanentes (*al-aman mu'abbad*) entre el estado islámico y sus habitantes no musulmanes (esos a los que se ha llamado *ad-dzimma*).

Compruébese, por poner sólo un ejemplo, el pacto de Muhammad con los cristianos de Naýrán en 631, que disfrutaban de protección “*de sus vidas, propiedad, tierras, fe, templos y todas sus pertenencias*” de igual a igual con los musulmanes (Abû Yûsuf en su libro *al-Jarâý*).

El primero de los derechos de las minorías (los *dzimmíes*) es el de disfrutar de la protección y garantías de la administración. Esta protección es frente a cualquier agresión, ya sea extranjera, ya sea proveniente del interior. Refiere en este sentido al-Bujârî que Muhammad sentenció sucintamente: “Quien dañe a un *dzimmí* (miembro de una minoría) es mi adversario, y quien rivalice conmigo rivalizará contra Él el Día de la Resurrección”. Y también el Profeta dijo: “Yo me querellaré ante Al-lâh contra aquél que sea injusto hacia alguien con quien haya pactado, quien viole alguno de sus derechos o le imponga algo

superior a sus fuerzas o le arrebate algo sin su consentimiento” (*as-Sunan al-Kubrâ*).

Junto a la protección de la vida se enumera el derecho a la integridad física. En los tratados de jurisprudencia se señala que no pueden ser sometidos a ninguna arbitrariedad, ni a ningún trato vejatorio. Hakîm ibn Hisham, que había sido antiguo compañero del Profeta, vio en Alepo a un recaudador de impuestos ante el que unos nabateos esperaban expuestos al sol para pagar su impuesto, y Hakim le dijo: “¿Qué es esto? He oído decir al Profeta que Al-lâh torturará a los que torturen a la gente en el mundo” (hadiz de Muslim).

‘Alî, dando órdenes a uno de sus administradores, le dijo: “Cuando vayas a recaudar sus impuestos (se refiere a los *dzimmîes*) no aceptes que te den ropa en invierno ni nada de aquello con lo que se alimenten ni tomes animales que les sirvan para trabajar. No golpees a ninguno por dinero ni le obligues si se niega a pagar. No vendas las propiedades de nadie para cobrar el impuesto. Se nos ha ordenado en el Corán que tomemos lo que bien puedan darnos. Si contravienes lo que te ordeno piensa en Al-lâh al que debieras temer más que a mí. Si me llega la noticia de que has cometido alguna injusticia no dudes que te destituiré”. El recaudador le dijo: “Si lo hago así volveré tal como me voy”. Y ‘Alî replicó: “Aunque vuelvas como te vas” (Podemos leer este relato en al-Jarây de Abû Yûsuf la obra más antigua sobre impuestos en el Islam).

Según Yûsuf al-Qardâwî, los musulmanes de todas las escuelas, de todas las regiones y de todos los tiempos están de acuerdo sobre la inviolabilidad de los bienes de los *dzimmîes* (véase en *Ghayr al-Muslimîn fi l-Muytama ‘al-Islâmî*). Esta protección llega hasta todo aquello que es *haram* en el Islam. Por ejemplo, el vino y los cerdos no son considerados por el derecho musulmán como riquezas a respetar entre los musulmanes: destruirlos no es considerado una falta, incluso se considera meritorio. Pero si su propietario es un *dzimmî* no está permitido causarles daño alguno, y el musulmán que lo hiciera sería multado, tal como dictan los manuales hanafíes.

En el ideal del Islam se encuentra el que la administración se hacía cargo de las necesidades inmediatas de quienes no puedan cubrirlas. En los tratados de *Fiqh* o jurisprudencia islámica esta obligación se hace extensible a los no-musulmanes, los *dzimmîes*. Un ejemplo de esta práctica lo tenemos en el pacto suscrito por uno de los compañeros del Profeta, Jâlid ibn al-Walîd, con los cristianos de Iraq: “Cualquier cristiano que a causa de la vejez no pueda mantenerse, el enfermo y el pobre que viva de las limosnas de la gente de su religión, estará exento del pago de la *yijâ* (impuesto) y será mantenido con bienes del Tesoro de los musulmanes, tanto él como los que dependan de él” (ad-Durr al-Mujtâr). Este acuerdo se concluyó en tiempos de Abû Bakr, primero de los califas de Medina, y lo presenciaron testigos acreditados entre los musulmanes. Abû Bakr no opuso nada a este acuerdo, por lo que la suma de estos factores es considerado consenso sobre un precedente que obliga a los musulmanes de generaciones posteriores.

‘Omar, el segundo califa, vio en cierta ocasión a un anciano judío que pedía limosna. Le preguntó por la causa de su pobreza, y le respondió que la vejez le

impedía ganarse la vida. ‘Omar lo condujo hasta la casa del Tesoro de los musulmanes y encargó al responsable que fijara una cantidad regular para su mantenimiento así como la de todos los que se encontraran en su caso, y dijo: “No hemos sido justos con él: mientras era joven tomábamos sus impuestos, y en su vejez lo defraudamos” (en *al-Jarây* de Abú Yûsuf).

El corazón de los musulmanes guarda celosamente las palabras del Profeta, que dijo: “Yo soy el contrincante de aquél que dañe a un *dimmí* o lo sobrecargue con lo que no pueda soportar. No son esclavos, sino libres, y ningún derecho tienes a obligarles a cambiar de residencia” (en *Fûtûh al-Buldân* de al-Balâdzuri). Ninguna injusticia cometida contra los *dzimmíes* ha sido larga. Los anales del Islam recogen la siguiente historia: el califa omeya al-Walîd ibn ‘Abd al-Malik confiscó a los cristianos una iglesia para permitir el agrandamiento de una mezquita. Cuando le sucedió a la cabeza de los musulmanes ‘Omar ibn ‘Abd al-‘Aziz se presentaron ante él los cristianos quejándose de su antecesor. El nuevo califa ordenó que les fuera devuelta la iglesia aunque para ello hubiera que demoler la mezquita (*Futûh al-Buldân*).

Al-Walîd ibn Yazid mandó deportar a los *dzimmíes* de Chipre ante la inminencia de un ataque bizantino. Aunque lo hacía para protegerles, estos no querían abandonar sus tierras e hicieron pública su queja, que llegó a todos lados. Hubo una reacción inmediata a su favor por parte de los alfaquíes y del pueblo llano, y al-Walîd tuvo que retractarse de su decisión, lo cual se cuenta en su biografía como una virtud elogiada que lo hacía digno de la responsabilidad que detentaba (*Futûh al-Buldân*).

13. ¿Los derechos religiosos de las minorías son respetados en tierra islámica?

Un *dzimmí* tampoco puede ser obligado a abandonar su religión, ni presionado de ningún modo para que renuncie a sus creencias. El fundamento está en el mismo Corán, en el ya citado: “El Islam no puede ser impuesto” (al-Bâqara, 256). Ibn Kazîr en su *Tafsîr*, comentando el primero de estos versículos, dice: “No obliguéis a nadie a entrar en el Islam, porque es claro y evidente en sus argumentos y pruebas, y no exige por tanto que se lo impongáis a nadie”.

Una de las prácticas extrañas en la época preislámica y durante los primeros años del Islam en Medina era que las mujeres estériles hacían el voto de hacer judíos a sus hijos si llegaban a tenerlos, de modo que en la comunidad israelita se podía encontrar a niños que, con la conversión de sus padres al Islam, pasaban a tener ascendencia musulmana. Cuando los padres intentaron recuperar a sus hijos, el Profeta les repitió el versículo mencionado: “El Islam no puede ser impuesto”. En esos momentos se había desatado en la ciudad un agudo conflicto entre musulmanes y judíos, pero a pesar de que los musulmanes querían rescatar a sus hijos de la subordinación a sus enemigos, a pesar de las circunstancias en que habían pasado a formar parte de la comunidad judía, a pesar de todo el Corán se oponía a cualquier violencia por motivos de pertenencia a un grupo.

Una de las cláusulas con la que los musulmanes se obligaban a sí mismos cuando se les rindió Jerusalem era la siguiente: “Ésta es la garantía que ofrece

'Omar ibn al-Jattáb a los habitantes de Jerusalem: les garantiza sus vidas, sus bienes, sus iglesias, sus crucifijos y todo lo que tenga que ver con sus creencias. Sus iglesias no serán habitadas por musulmanes, ni se destruirán, ni se les arrebatará nada de sus enseres. No serán obligados a abandonar su religión..." (en *at-Tárij de at-Tabari*). Tras su rendición, 'Omar entró en la ciudad con sólo un pequeño número de sus soldados. 'Omar le pidió al Patriarca Sofronio que le acompañara en su visita a todos los lugares sagrados. El Patriarca le invitó a rezar en la iglesia del Santo Sepulcro, pero 'Omar prefirió rezar en el exterior diciendo que si aceptaba, las generaciones posteriores de musulmanes podrían utilizar su acción como excusa para convertir la iglesia en una mezquita.

Jálid Ibn al-Wâfíd prometió a los cristianos que "...podrían hacer sonar las campanas de sus iglesias a la hora que quisieran, fuera de día o de noche, salvo en los momentos en que los musulmanes realizaran sus oraciones, así como sacar las cruces los días de sus fiestas" (*al-Jaráy de Abú Yúsuf*).

El Profeta, sobre él la Paz, permitió a la delegación cristiana proveniente de la región árabe de Naÿran, en el Yemen, el que pernoctara en su mezquita de Medina y que fuera su alojamiento durante el tiempo que durara su estancia en la ciudad. Ésta se prolongó durante más de veinte días, de lo que se puede inferir que los miembros de la delegación llevaron a cabo sus oraciones y ruegos en el interior de la mezquita tal como se describe en el *Tafsîr al-Corán al-âdzim* -Comentario del Sublime Corán- de Ibn Kazîr, Vol. V, pág. 348, inserto en la explicación del versículo 61 de la *sura* de la Familia de `Imrán (Corán, III):

Algunos cristianos árabes de Naÿran, sacerdotes y monjes, llegaron hasta el Enviado de Al-lâh, sobre él la Paz, por orden de Heraclio para hacer indagaciones acerca de su misión. Se presentaron ante él en su mezquita cuando éste ya había realizado la oración de la tarde. El momento de su entrada coincidió con el horario de sus rezos. Entonces el Enviado dijo a los musulmanes presentes: "Dejadlos que cumplan con sus oraciones". Entonces, los integrantes de la delegación se levantaron y ejecutaron sus plegarias en la mezquita en dirección al Oriente

Debemos recordar que estas citas están tomadas de fuentes respetadas por los musulmanes y tienen un valor ejemplar que todos estiman debido a la autoridad moral de los sabios a los que se atribuyen estas decisiones, que se convierten en precedentes vinculantes.

Lo único que el Islam exige de los *dzimmíes* es que respeten la sensibilidad de los musulmanes. Esto ha hecho que algunos alfaquíes opinen que no deben hacer gala de su religión en público ni erigir iglesias o sinagogas donde antes no las hubiera. Pero a pesar de esta extendida opinión, la práctica a este respecto ha sido la de una permisividad casi absoluta. Efectivamente, no han dejado de ser construidas nuevas iglesias y sinagogas en espacios mayoritariamente musulmanes, incluso en lugares donde nunca habían existido, como en Fustat, una ciudad egipcia construida por los musulmanes. El

historiador al-Maqrizi enumera muchos ejemplos de templos renovados o nuevos durante la época omeya y abbasí. Incluso insinúa que el esplendor del Islam enriqueció a las comunidades *dzimmíes* que expresaron su auge con la construcción de numerosas iglesias y sinagogas.

La ley islámica también permite a las minorías no musulmanas de los países islámicos instituir sus propios tribunales de justicia que aplican las leyes domésticas redactadas por dichas minorías.

14. ¿Tiene esta tolerancia fundamento en el Corán?

El pluralismo religioso en Islam se basa en varios versículos del Corán. Algunos ya los hemos visto. Citemos otros:

- *Y di: “La verdad [ha venido ahora] de vuestro Sustentador”: así pues, quien quiera, que crea, y quien quiera, que la rechace”* (Corán, 18: 29)
- *Hemos asignado a cada comunidad formas de adoración [distintas], que deberían observar. Así pues, [Oh creyente] no permitas que esos [que siguen formas distintas a la tuya] te arrastren a disputar sobre esta cuestión, sino llama a tu Sustentador...* (Corán, 22: 67)
- *Para vosotros vuestra adoración y para mí la mía* (Corán, 109: 6)
- *A cada uno de vosotros le hemos asignado una ley y un modo de vida [distintos]. Y si Al-lâh hubiera querido, ciertamente, os habría hecho una sola comunidad: pero [lo dispuso así] para probaros en lo que os ha dado. Competid, pues, unos con otros en hacer buenas obras. Habréis de volver todos a Al-lâh: y, entonces, Él os hará entender aquello sobre lo que discrepabais* (Corán, 5: 48)

15. ¿Pero no dice el Corán: “La única religión verdadera es el Islam”?

Las discusiones acerca de si el Islam es tolerante o no por naturaleza derivan de la interpretación del conocido versículo de la sura *Al Imran*: “*Inna ad-din ‘aind Al-lâh al-Islam*”. Si este pasaje se interpretase “*La única religión verdadera a los ojos de Al-lâh es el Islam*”, queriéndose indicar con “Islam” la religión y la civilización islámicas tal y como se han desarrollado históricamente, entonces este versículo podría verse como triunfalista, exclusivista y como una doctrina potencialmente peligrosa.

Para contrarrestar este impacto hay que informar a los no musulmanes del hecho de que entre los eruditos coránicos es casi unánime la interpretación de la sura 3, aya 19, en un sentido bien diferente. En este pasaje, “Islam” no significa una civilización en concreto sino “sumisión a la Voluntad divina” o “aceptación de lo sagrado”, de forma que el Corán en *surat al Imran* en realidad dice: “*La única religión [verdadera] ante Dios es la sumisión [del hombre] a Él*”.

El mismo problema surge cuando *al Islam* -ingenua o intencionadamente- se deja sin traducir en el aya 85 de *Al-Imran* en lugar de interpretarlo como:

- “*Pues quien busque una religión que no sea la sumisión a Dios, no le será aceptada*” (Corán, 3:85)

16. Los Profetas de otras religiones, para los musulmanes, ¿son verdaderos profetas?

El Islam es justamente eso, y no es Islam lo contrario. Se dice en el Corán que aquellos que no están abiertos a Al-lâh hacen distingos entre los profetas: “Aceptamos a éste y no aceptamos a éste otro”. Los musulmanes no hacen distinciones entre los profetas porque todos han venido a decir lo mismo: *lâ ilâha il-lâ I-lâh* [Existe un solo Dios].

17. ¿Qué piensan los musulmanes sobre Jesucristo?

Los musulmanes respetan y veneran a Jesús, y esperan su segundo advenimiento. Le consideran uno de los más grandes mensajeros de Al-lâh a la humanidad. Un musulmán nunca se refiere a él simplemente como “Jesús” sino que siempre añade la frase “sobre él sea la paz”. No estaría mal que los cristianos mejor intencionados comenzasen a decir lo mismo tras pronunciar el nombre de Muhammad.

Según nuestra manera de interpretar su figura, Isa (nombre de Jesús en la tradición árabe) fue la plasmación viviente de uno de los Nombres de Al-lâh, el *Rahman* (El Misericordioso). Prevalece en el Profeta Isa ese arrebatado o locura espiritual que va a confundir a los cristianos, y por la que le atribuirán la divinidad. El Corán dice que Jesús es *rûh min Al-lâh* (Espíritu de Al-lâh). Jesús estaba continuamente “vencido” por Al-lâh, por eso hablaba desde Al-lâh y por eso sus palabras no pueden cimentar una religión institucionalizada.

Ni Muhammad ni Jesús vinieron a cambiar la doctrina básica de la creencia en un solo Dios, traída por los anteriores profetas, sino a confirmarla y renovarla. En el Corán se dice que Jesús anunció que había venido “para confirmar la ley anterior y declararos lícitas algunas de las cosas que se os habían prohibido” (Corán, 3:50).

18. ¿Hay similitudes o disimilitudes entre el Corán y el Evangelio?

Ambas son Revelación de Al-lâh, pero son de signo diferentes porque van dirigidas a tipos diferentes de personas. El Evangelio es una “buena nueva”, mientras que el Corán es un aviso alarmante. Cristo hablaba en parábolas para que de su auditorio sólo comprendiera el que quisiera comprender. Jesús –salvo con los hipócritas- es dulce en su modo de exponer las cosas. El Corán -por el contrario- “impacta” (*daraba*) con ejemplos. El Evangelio te deja el regusto dulce del corazón de Jesús; el Corán te hace polvo, te imposibilita que sigas en un atontamiento negligente y cómplice (*gafla*).

19. ¿Es cierto que el Corán habla mal de judíos y cristianos?

El Corán usa símbolos, y el símbolo en el Corán de la religiosidad ritualista (neurótica) es “el judío”, mientras que el símbolo de la religiosidad espiritualista (que aborrece el cuerpo) es “el cristiano”. Se comprueba que son símbolos porque las alusiones supuestamente antijudías y anticristianas del Corán –en contra de lo que algunos piensan- no ha fomentado relaciones hostiles con judíos

o cristianos. A los judíos se los admitió siempre en el Magreb y otros lugares de *dâr al-Islam* (tierra islámica) cuando fueron expulsados de Europa; respecto a los cristianos, el Islam ha sido más víctima que agresor. El Islam se hace necesario porque los legados anteriores han corrompido la espiritualidad: apegándose a la letra o manipulando los textos. Pero el musulmán no tiene por enemigo al judío o al cristiano. En resumen, no hay en el Islam un discurso antijudío o anticristiano. La Revelación es mensaje, y ese mensaje precisa de unas imágenes que la gente que las escuchaba sabía bien entender y valorar.

20. ¿Se pueden casar los musulmanes con mujeres de otras religiones?

El mismo Profeta estuvo casado con dos mujeres judías y una cristiana... Sí, el Islam permite el matrimonio del musulmán con una mujer no musulmana. En este tipo de matrimonio, el marido musulmán está obligado a tratar a su esposa no musulmana según los preceptos de su religión. En consecuencia, no puede prohibirle el que asista a los servicios religiosos en el templo de su religión ni el consumir alimentos y bebidas lícitas para ella, aunque éstos estén prohibidos por el Islam.

21. ¿Por qué una musulmana no puede casarse con un no-musulmán y un musulmán sí puede casarse con una no-musulmana?

Dada la falta de requisitos de la conversión al Islam y sus mínimos controles fuera del ámbito de la conciencia individual, es una oportunidad que se le da al varón que se casa con una musulmana de llegar a conocer el Islam.

Mientras que si un musulmán se casa con una no-musulmana, a esa mujer el Islam le garantiza una serie de derechos según la religión por la que se guíe, en el caso contrario no hay garantías de que la religión del marido esté obligada a respetar dichos derechos de la mujer musulmana.

No obstante, esta cuestión se está replanteando a nivel de *fiqh* muy seriamente, por ejemplo en el caso de mujeres conversas al Islam a quienes se desaconseja expresamente el divorcio de sus maridos cristianos o judíos.

22. ¿Existe el proselitismo en el Islam?

No existe nada parecido al proselitismo cristiano. Nosotros no tenemos que predicar el Islam. Lo que sí tenemos es la obligación de ser sensibles a las necesidades de los que nos rodean. Si nos piden, sea dinero, o palabra, debemos ser generosos. Pero sólo si nos piden.

Porque tampoco el Islam es el exclusivismo de un Pueblo Escogido. La *da'wa* es la apertura del Islam a todos. El Profeta no utilizó el Corán para convencer a nadie. El Corán no intenta convencer sino que va dirigido a los que ya han sido convencidos. ¿Qué los ha convencido? El trato con Muhammad.

23. ¿Un musulmán puede matar a otro musulmán que comete *ridda* (apostasía)?

Es éste uno de los más lamentables equívocos que hay en materia de interpretación de hadices de nuestro amado Profeta. Aparentemente, existe un hadiz de Muhammad en el que se declara lícita la sangre del apóstata.

“No es lícita la sangre de un musulmán, salvo (...) aquel que abandona su religión y se separa de la Comunidad” (Nawawi, hadiz 14)

Pero conviene entender qué se nos está diciendo en dicho hadiz. La “apostasía” entre los que rodeaban al Profeta no era una moda intelectual ni la pose de un erudito, era -literalmente- *fâraqa-yufariqu*: “enfrentarse, ponerse en el bando de en frente”. No es ese inocente “separarse de la comunidad” de la mala traducción que se difunde en la versión castellana. Es una postura activa y beligerante por extinguir de la tierra a los musulmanes y al Islam. Normalmente, en árabe usaremos el verbo *irtadda-yartaddu* (contraponerse, impedir...), pero en esta ocasión el verbo usado es aún más fuerte. Es dejar el bando de los que sobreviven siendo minoría entre no-musulmanes y pasarse al bando de los que los combaten. Evidentemente, entre esto y lo que nosotros entendemos por el sano ejercicio de la apostasía hay un mundo.

El Islam llegó a una Arabia violenta y familiarizada con las rellertas por el menor motivo y Muhammad instauró la novedad de que los musulmanes entre sí fueran como hermanos de una familia, y por esa razón quedaba en adelante prohibido el derramamiento de la sangre de un musulmán por parte de otro musulmán. Pero a continuación se dió la circunstancia de que algunos de los que se habían hecho musulmanes se pusieron a guerrear en las filas de los contrarios al Islam. Esto es apostasía (*ridda*) en palabras del Profeta y no lo que nosotros consideramos un simple abandono o cambio de religión. En los días de Muhammad un renegado no era alguien que se desdecía de la *shahâda* (aceptación pública del Islam), porque eran tiempos en los que se estaba activamente a favor del surgimiento del Islam o activamente en contra, sino alguien que se pasaba al bando de los enemigos del Islam y muchas veces juraban guerrear hasta la muerte contra el Islam. Así que, de cumplir la orden dada por el Profeta de no tocar a quien se hubiera hecho musulmán, los musulmanes se vieron en la tesitura de tener que dejarse matar por éstos en el campo de batalla. Fue en este contexto en el que el Profeta Muhammad declaró lícita la sangre de un renegado del Islam. Hoy -como ayer- sigue siendo parte de nuestra vía este hadiz según el que respecto a alguien que reniegue del Islam y tome la postura de nuestro enemigo declarado, estando nuestra vida en juego, nos es lícita su sangre. Pero en ningún otro caso.

24. ¿Es legítimo el *yihâd* para convertir a los “infieles”?

En todo el Corán no se encuentra un solo versículo en el que se hable de hacer el *yihâd* para convertir a los infieles; más al contrario, es conocido de todos los musulmanes el versículo ya citado “*Lâ ikrâha fi d-dîn*” [no haya compulsión en materia de religión] (Corán, 2:256), así como la famosa *âya*:

- “*Si tu Señor lo hubiera querido, habrían creído todos los que están en la tierra. ¿Puedes tú forzar a los hombres para que sean creyentes?*” (Corán, 10:99)

No sólo no es islámico usar la fuerza para convertir a nadie, sino que incluso durante mucho tiempo no lo fue para la misma autodefensa. Cada vez que los primeros musulmanes sentían la necesidad de resistir a la opresión y vengarse de los que les perseguían, el Profeta los retenía, diciéndoles: *“No se me ha ordenado combatir”*. Así fue hasta que los musulmanes recibieron el permiso de Al-lâh del uso de la fuerza. El texto coránico que lo justifica, sin embargo, no tiene desperdicio para los que creen que el Islam es una religión fanática que no permite la libertad de culto:

- *Se ha concedido el permiso a quienes combaten porque han sufrido injustamente; Al-lâh es capaz de ayudar a quienes han sido expulsados de sus casas sin justificación, sólo por decir “Al-lâh es nuestro Señor”. Si Al-lâh no os enfrentase a los unos contra los otros, se habrían destruido muchas ermitas, sinagogas, oratorios y mezquitas en los que se menciona el nombre de Al-lâh (Corán, 22:39-40)*

El musulmán no disfruta con el *ÿihâd* . Esto ya aparece en el Corán: *“Se os prescribe el combate, aunque os repugne”*. El musulmán es un hombre de paz:

- *“Si buscan la paz, búscala tú también. Y confía en Al-lâh, porque Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe” (Corán, 8:61)*

La palabra árabe “guerra” (*qitâl*) –nos recuerda Hasan al Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes- jamás es usada en los tratados de jurisprudencia islámica. Porque la guerra fuera del estrecho marco del *ÿihâd* –la autodefensa de la opresión- está prohibida.

25. ¿“El Paraíso está a la sombra de las espadas”?

Siempre que los enemigos del Islam citan del Corán los versículos del *ÿihâd* lo hacen recortándolos y sacándolos de contexto. Pero la verdad es que Al-lâh nunca da el permiso de la fuerza sin aclarar que es sólo en legítima defensa. A los que citen *“El Paraíso está a la sombra de las espadas”* o *“Matadles donde quiera que los encontréis”*, leedle los pasajes completos en los que estos versículos están insertos:

- *“¡Oh, gentes, no deseéis el enfrentamiento con el enemigo, pedid a Al-lâh que os ponga a salvo. Pero cuando os enfrentéis a él, hacedlo con paciencia y sabed que el Jardín está a la sombra de las espadas!” (Riyad Salihîn, 1331)*

Estúdiense con detenimiento los versículos:

- *Matadles donde quiera que los encontréis y expulsadles de donde os hayan expulsado; la persecución (de los justos) es peor que la matanza (de los opresores). Sin embargo, no los combatáis en el recinto de la Mezquita Sagrada hasta que ellos no os combatan allí; pero si os combaten, matadles. Ésa será la recompensa de los destructores. Sin embargo, si cambian de idea, Al-lâh perdona, es compasivo.*

- *Combatid en la senda de Al-lâh a quienes os combaten, pero no provoquéis su hostilidad; en verdad Al-lâh no ama a quienes provocan la hostilidad.*
- *Combatidles hasta que no haya más persecución (para vosotros por vuestra religión) y el dîn sea el de Al-lâh; entonces, si se arrepienten, que no haya enemistad más que contra los que sigan haciendo el mal. El mes sagrado por el mes sagrado, que las cosas sagradas sean sometidas a la ley del talión; así que cualquiera que os ataque, atacadle también de la misma forma (Corán, 2:190-4).*

El motivo del *yihâd* es siempre la agresión recibida con anterioridad, como muestran los versículos mencionados. Veámoslo en otros casos:

- *Combatid continuamente a los mushrikûn [politeístas], al igual que ellos os combaten continuamente (Corán, 9:36)*
- *Si entonces se retiran y no os combaten, sino que os ofrecen la paz, Al-lâh no os ha dado autorización contra ellos. Si no se retiran ni os ofrecen la paz ni contienen sus manos, tomadlos y matadles allí donde quiera que los encontréis (Corán, 4:90-1)*
- *Si violan sus juramentos tras haber pactado (con vosotros la paz) y os atacan por vuestra religión, combatid a los jefes de los destructores; ellos no respetan sus juramentos; tal vez cesen (en su hostigamiento). ¿No combatiréis a un pueblo que ha roto sus juramentos y ha procurado expulsar al Mensajero, y que tomó la iniciativa contra vosotros?*

26. ¿Cuáles son las condiciones de una “guerra justa”?

Tenemos, como para todas las cuestiones, una guía clara en el Corán, en la *sunna* del Profeta y en las costumbres de los compañeros del Profeta. Respecto a las condiciones de una “guerra justa”, ya hemos visto cuál es la única condición: que los musulmanes no hayan tomado la iniciativa, sino que estén respondiendo a una agresión.

En relación a los límites, habría que aclarar qué es lo que -en el *fiqh* tradicional- está prohibido en acción de guerra:

- Está prohibido matar no combatientes (Mabsut de Sarajisy, X, 64).
- Está prohibido matar niños y mujeres (*Muwatta*, libro 21, hadices 8,9,11), excepto si son mujeres-soldado.
- Está prohibido matar a los criados y los esclavos que acompañen a sus amos y no tengan parte en la lucha (Mabsut de Sarajisy, X, 64)
- Está prohibido matar a impedidos de cualquier clase que les haga no poder participar en la lucha: ancianos, ciegos, desvalidos, locos, etc. (Mabsut de Sarajisy, y Sharhj al-Siyar al-Kabir, IV, 78)
- Está prohibido matar a los comerciantes, mercaderes, contratistas y similares, que no tomen parte en la lucha (Jaray de Yahya, p. 34, Jaray de Abu Yusuf, p. 122).
- Está prohibido matar a los campesinos que no tomen parte en la lucha (Costumbre de Abu Bakr en Tabari, 2026 y 2031; y ‘Omar en Ibn Rush Bidayah al-Masjtihad I, 131)

- Está prohibido torturar a los enemigos y mutilar sus cuerpos (*al-Bidaya de Averroes*).
- Está prohibido matar si no es con arma hombre-hombre, como la espada o la flecha; por ejemplo, se prohíbe el uso del fuego (Costumbre de ‘Omar basada en un hadiz del Profeta) y las máquinas de guerras que causaren matanzas indiscriminadas -como las catapultas- sólo se permiten siempre si se sabe que en la fortaleza no hay mujeres no combatientes, ancianos o niños (Corán, 48:25)
- Pero, incluso, están prohibidas acciones tales como talar árboles frutales, sacrificar ovejas o ganado si no es para alimentarse ese mismo día, quemar o dispersar abejas... (Costumbre de Abu Bakr, *Riyad Salihin*, libro 21: 10)
- Asimismo, está prohibido destruir edificios, ni siquiera deshabitados (costumbre de Abu Bakr).
- Está prohibido matar monjes, ermitaños u hombres de religión de cualquier clase (Muwatta, libro 21, hadiz 10; palabras del Profeta y costumbre de Abu Bakr).

Respecto a la matanza de monjes, conviene copiar aquí el edicto de Muhammad, que dice:

“He escrito este edicto bajo la forma de una orden para mi comunidad y para todos aquellos musulmanes que viven dentro de la cristiandad, en el Este y en el Oeste, cerca o lejos, jóvenes y viejos, conocidos y desconocidos. Quien no respete el edicto y no siga mis órdenes obra contra la voluntad de Al-lâh y merece ser maldito, sea quien sea, sultán o simple musulmán. Cuando un sacerdote o ermitaño se retira a una montaña o a una gruta, o se establece en la llanura, el desierto, la ciudad, la aldea, la iglesia, estoy con él en persona, junto con mi ejército y mis súbditos, y lo defiendo contra todo enemigo. Os abstendréis de hacerles ningún daño. Está prohibido arrojar a un sacerdote de su iglesia, a un ermitaño de su ermita. No se ha de quitar ningún objeto de una iglesia para utilizarlo en la construcción de una mezquita o de casas de musulmanes. Cuando una cristiana tenga relaciones con un musulmán, éste debe tratarla bien y permitirle orar en su iglesia, sin poner obstáculo entre ella y su religión. Si alguien hace lo contrario, será considerado como enemigo de Al-lâh y su Profeta. Los musulmanes deben acatar estas órdenes hasta el final del mundo”

En el modo de comportarse del Profeta en el campo de batalla había toda una sabiduría para evitar la confrontación. Para intimidar, sin tener que atacar. Porque la mejor forma de no entrar en combate es ser respetado. El Profeta esperaba mucho antes de entrar en batalla. Se levantaba temprano y se iba a donde tendría lugar, ponía a cada uno en su sitio (Corán, 3:121), y esperaba. A veces llegó a esperar días enteros, sin querer dar la orden de ataque. En una ocasión, esto logró dismantelar una batalla, haciendo retirarse al ejército enemigo. Pero normalmente esperaba todo el día y al atardecer, cuando descendía sobre ellos un aire leve al que el Profeta llamaba “la *sakîna*”, daba la orden de atacar. En cuanto el ejército enemigo pedía la paz, el Profeta la aceptaba. Nunca rompió un pacto y, si temía que el otro que lo había firmado,

fuera a romperlo, denunciaba que no se fiaba de ese pacto y que quedaba roto antes de atacar al enemigo (Corán, 8:58) (Hay una fuerte condena coránica de hacer pactos falsos: “*No consideréis las promesas una nueva intriga*” (Corán, 16:94). Ojalá aprendieran las naciones que se consideran civilizadas.

27. ¿Pueden los musulmanes oponerse al poder reinante?

Podríamos contestar con un hecho de la vida de uno de los califas que fueron compañeros del Profeta. ‘Omar ibn al-Jattâb dijo una vez a los musulmanes: “Si os ordenara hacer algo injusto, ¿qué haríais?”. Y nadie osó responderle; tal era el respeto que le tenían. Volvió a hacer la misma pregunta, hasta que alguien dijo: “Príncipe de los musulmanes, te pediríamos que renunciases a tu orden, y sólo si lo hicieras seguiríamos obedeciéndote. Pero si insistieras en que cumpliésemos tu orden, te cortaríamos esa parte de tu cuerpo donde tienes los ojos”. Y él dijo entonces: “Doy gracias a Al-lâh porque entre los musulmanes haya quien nos corrija cuando nos equivoquemos”.

Hay multitud de casos históricos de gente de la calle que han reprendido a los califas -‘Omar, Mu‘âwiya, Sulaimân ibn ‘Abd al-Mâlik, etc...- como queda recogido en el *Ihyâ ‘Ulûm ad-Dîn*, la obra más importante del Imâm al-Gazzâli. Son conversaciones del estilo de:

- “¿Qué piensas de mí?”, preguntó el califa Sulaimân.
- “Exímeme de responderte a eso”, contestó Abû Hâçim.
- “Es un consejo que te pido” (el musulmán está obligado a brindar consejo, y con este argumento el califa lo forzaba a responder).
- “Ha habido quienes se han apoderado violentamente del califato, sin consultar a los musulmanes y sin buscar su consentimiento. Han derramado por ello sangre con tal de beneficiarse con cosas mundanales. ¿Qué habrán dicho a Allah? ¿Qué les habrá dicho Él?”. Algunos cortesanos reprendieron a Abû Hâçim por estas últimas palabras, y él les contestó: “Vosotros mentís. Allah ha pactado con los sabios que trasmitieran la verdad y no la ocultaran”.

Esta sinceridad ante el tirano ha dado lugar a una literatura riquísima de encuentros entre un Califa (o Sultán) y un íntimo de Al-lâh (un sufi o un dervishe). Toda esta literatura como conformadora de un talante, el de los musulmanes, que cuando son sometidos a la fuerza sus tiranos no pueden descuidarse lo más mínimo porque entre el pueblo subyugado viven unos personajes insobornables capaces de explicarle a sus conciudadanos sus derechos a un gobierno islámico justo y decirle a un déspota a su misma cara que lo es sin importarles su suerte.

En el *Gulistân* de Saadi de Shiraz, asimismo, pueden leerse anécdotas en este mismo tono:

- Un monarca injusto preguntó a un hombre justo qué acto de piedad le recomendaba. Él respondió: “Vuestra siesta, Señor, pues durante ese breve tiempo el pueblo está libre de vuestra tiranía”.

*Ví a un tirano durmiendo
y pensé: “Sería mejor que durmiera siempre”.*

*Cuando un hombre es mejor dormido que despierto,
está mejor muerto que vivo.*

- Llegó a Bagdad un dervishe cuyo *du'â* (petición) era a menudo escuchado por Al-lah. El gobernador Hayyay Yusuf, un conocido tirano, fue informado de su llegada, le llamó y le dijo: "Haz un *du'â* por mí". El dervishe así lo hizo: "Al-lâh, quítale la vida a este hombre". "Subhanal-lâh -gritó el gobernador- ¿Qué clase de *du'â* es ésta?". El dervishe replicó: "Es un *du'â* por ti y por los musulmanes. Porque tu muerte los liberará de tu tiranía y tú serás liberado de futuros desatinos".

28. Si el Islam legitima la defenestración de los tiranos, ¿por qué hay tantos pueblos islámicos en la miseria?

Precisamente por eso. Porque sólo unos niveles intolerables de miseria desactiva a unos ser humanos que moralmente pueden derrocar a un tirano. Puedes negar en tu corazón las relaciones de dominación con sólo tener conciencia del Señorío exclusivo de Al-lâh sobre el mundo, pero no tienes fuerzas para llevar a cabo tu rebeldía si te mantienen en la miseria completa. Los tiranos de los estados islámicos saben como ningún otro que cualquier musulmán puede moralmente ajusticiarlos en el Nombre de Al-lâh.

29. Si el musulmán se ve obligado a vivir en países no islámicos, ¿cómo debe comportarse?

La normalidad y la cordura debe regir la actuación de los musulmanes en tierra no-islámica. Cualquier rareza llevará a los musulmanes al *gueto*, contribuyendo al miedo a lo desconocido en la sociedad de acogida e impidiendo las normales relaciones entre musulmanes y no musulmanes en las que siempre se produjo la invitación al Islam.

El Islam anima a observar una buena relación de vecindad. Bajo esta perspectiva, el Islam considera la buena vecindad como una manifestación de bondad y de probidad. El Corán insiste en los derechos que posee el vecino. Los países musulmanes no han segregado a la población en barrios para musulmanes y barrios para los no musulmanes. Por el contrario, todos los miembros de las sociedades islámicas, musulmanes y no musulmanes, han vivido y viven, bajo los auspicios del Islam, en una sola comunidad en la que todos trabajan para el bien general. Una vez, el Profeta respondió a una invitación para comer hecha por una mujer judía. Estando en la comida se descubrió que la mujer quería envenenar al Profeta con una pierna de cordero. Eso no impidió que el Profeta aceptara nuevas invitaciones de personas no musulmanas. Es más, visitaba a los enfermos y ayudaba a los necesitados en virtud de los derechos inherentes a la buena vecindad.

Conviene que los musulmanes participen en las fiestas de la sociedad en la que viven, incluso en el caso en que estas fiestas sean de carácter religioso. Aisha, una de las mujeres del Profeta aceptaba regalos de sus vecinos zoroastrianos con motivo de las celebraciones religiosas de éstos. Por el mismo motivo, el musulmán comparte con sus vecinos todas las situaciones

que se presentan en la vida, ya sean éstas de gozo o luctuosas, e interviene en las manifestaciones sociales.

Toda la tierra es una mezquita para el musulmán; por tanto, también lo son los templos de las otras religiones cuando al musulmán se le permite su uso. El segundo de los califas ortodoxos, 'Omar Ibn al-Jattab, oró en la Iglesia de la Natividad en Belén, después de haber aceptado la invitación del sacerdote responsable de la iglesia quien había quedado impresionado por la nobleza y el carisma de 'Omar.

En las sociedades musulmanas está establecido que, en caso de sequía, los musulmanes y los ciudadanos de otras religiones que conviven con ellos, salgan juntos y realicen rogativas para la lluvia de acuerdo a sus diferentes rituales. Paralelamente a ello, los musulmanes están llamados a cumplir este tipo de rogativas en una sociedad o estado donde son minoría ya que el beneficio que se espera repercute en todos. Y si esto ocurre en una cuestión tan simple como la petición de lluvia, la cooperación de los musulmanes en tareas que revierten en el bien común es todavía mayor.

El Islam no impone a sus adeptos la obligación de llevar signos distintivos que señalen su condición de musulmán. El porqué de ello reside en la preocupación del Islam por impedir cualquier motivo que pueda desatar algún tipo de controversias y de recelos entre miembros de distintos grupos confesionales. No hay pues en el Islam disposiciones específicas referentes a la indumentaria que deben llevar los musulmanes a no ser la norma de que se ha de adoptar la vestimenta común o más extendida en la sociedad en la que se vive. De hecho, la ley revelada del Islam prohíbe llevar vestidos llamativos o fuera de la norma indumentaria, lo que se llama en árabe *libas al-shohra* (traje de la fama) de la sociedad en la que uno se encuentra. Los únicos límites que el Islam define en cuestión de vestido consisten en que la ropa utilizada no tiene que provocar la libido ni la concupiscencia de otras personas y, a su vez, ha de preservar la respetabilidad de su portador.

30. ¿Cómo es la diversidad cultural de la Comunidad de Muhammad?

La diversidad arquitectónica de las mezquitas islámicas es un símbolo para el que no está cerrado a la Verdad de cómo el Islam ha sabido adaptarse a las tierras a las que ha llegado e integrar la cultura local, al contrario que otras religiones que se han impuesto como un poder extranjero. El Islam ha aprendido de la cultura persa en Irán, de la cultura hindú en Pakistán, de las culturas tribales en África, de la cultura griega en Siria, de la cultura europea en Europa... Todo este aprendizaje ha sido enriquecedor para la Umma (mundo musulmán); sin embargo, cabe decir que esta "religiosa ingenuidad" de los musulmanes a la hora de relacionarse con las otras culturas le ha traído serios problemas al abrirse a un Occidente que se hace tanto más poderoso cuanto más consiga extender el complejo de inferioridad entre las naciones con las que toma contacto.

31. ¿Posee alguna originalidad la cultura islámica o todo lo ha cogido de acá y de allá?

El Islam es puro aprendizaje y va aprendiendo a su paso. Esto es cierto. Y lo sabemos aceptar porque el Islam no es bastardo. Reconoce las culturas que le han dado su riqueza. Pero es sacar las cosas de quicio la idea del Orientalismo de que todo lo culturalmente válido del Islam ha sido un préstamo de otras culturas, y que el Islam no ha generado nada original. En concreto, aunque sólo fuera esta capacidad de aprendizaje sin prejuicios (un aprendizaje que no logra desarticular en ninguna parte la esencia del Islam), ya sería un valor propio y extraordinario del Islam que debería habersele reconocido.

32. ¿Qué postura adopta el Islam respecto a la investigación científica?

Es lícita y digna de elogio la investigación acerca de las cosas, siempre que la actitud sea la de conocer a tu Señor. Para nosotros, todo lo que te rodea no hace sino traducir la voluntad de Al-lâh. Cada una de los seres está velado por un sello. No sabemos qué significan. Por ejemplo, ¿qué significa un árbol? ¿o qué significa una hierba?... La espiritualidad del musulmán no es rota por la experiencia de la realidad que le presentan sus sentidos. No hay un conflicto entre sentidos y espiritualidad. Con el corazón que miramos a la Creación miramos a Al-lâh. Se trata de entender el universo como sucesión de fenómenos y las propias acciones como un continuo devenir cuyo sentido es la unidad íntima de la acción. El Conocimiento no es laico o sagrado. Es Conocimiento sin más. Todo Conocimiento es Conocimiento de Al-lâh, porque Al-lâh es lo Evidente. No hay límite al Conocimiento puesto que Al-lâh es el que estructura las cosas.

33. ¿Qué piensa el Islam de las teorías de Darwin?

Ni el anti-evolucionismo ni el pro-evolucionismo es puntal alguno en la sociedad islámica. ¿Impide tu práctica islámica (*ibâda*) el aceptar el Evolucionismo? ¿Necesitas que Darwin estuviese equivocado para seguir siendo musulmán? Ésa es la cuestión, y no si es una teoría científica acertada o equivocada. Nos preguntamos ahora: ¿Por qué se nos impone la necesidad de darle el visto bueno o malo a una teoría científica como el Evolucionismo? ¿Damos acaso el visto bueno a la física cuántica? El Evolucionismo tenía sentido como teoría anticristiana porque el relato de la Biblia es histórico y si no crees en todo lo que se te cuenta te condenas. Pero carece de sentido en el Islam. Se está usando un discurso occidental pro-científico y anti-cristiano para tratar de crear disensión (*fitna*) en el Islam de unos contra otros: musulmanes pro-Darwinianos *versus* musulmanes anti-Darwinianos. No caigamos en la trampa del posicionamiento; no importan nada las teorías de Darwin. Que hablen de Darwin los biólogos, y de las supernovas los astrónomos y de los quarks los físicos, sean o no musulmanes. El Islam invita al conocimiento científico, pero disuade de intrusismo intelectual y de la cháchara pseudoteológica.

34. ¿Qué limitaciones pone el Islam al mundo del arte?

El hombre puede crear belleza con sentido de trascendencia, pero no para afirmarse a sí mismo a través de su obra. Por tanto, no pone ninguna limitación al mundo del arte; simplemente le exige al hombre que sea Arte, es decir, que transparente lo que está detrás de las cosas y que no se ocupe simplemente de la apariencia de las cosas.

35. ¿Está prohibida la escultura en el Islam?

No está prohibida la escultura; lo que están prohibidas son las imágenes, que es distinto. La desconfianza que en el Islam despierta la escultura es porque siempre se extendió por regiones iconólatras. Durante toda su vida, el Profeta había comprobado los efectos empobrecedores de la idolatría sobre la vida humana y Al-lâh con la Revelación validó su intuición de que había que prevenirla evitando las imágenes. La vida del Profeta no es una filosofía sino un testimonio. Además del peligro de hacer de las esculturas imágenes, los musulmanes sabemos que el único instrumento que tenemos para trascender es la imaginación, y la imagen plasmada reduce el territorio de la imaginación. Aquellas artes que concretan demasiado lo imaginario no gustan en el Islam. Hay en el Islam un incentivo a la imaginación y un rechazo de la fijación de la realidad, sea en forma plástica, sea en forma conceptual.

36. ¿Qué piensa el Islam de la magia y la adivinación?

Nosotros no creemos en magos ni adivinos. El mundo de la trascendencia es delicado, y con facilidad surgen farsantes que intentan aprovecharse de la sensibilidad de los corazones. El mago (*kâhin*) y el adivino (*'arrâf*) son algunos de estos personajes que juegan con la credulidad de la gente. Penetrar en el "universo interior" (*malakût*) con el objetivo de obtener poder o lucrarse te hace exponerte a la influencia de fuerzas oscuras, lo que llamamos los musulmanes los *ÿinn* (genios). Sabemos que el seguimiento estricto de las enseñanzas del Islam es el mejor talismán contra esas seducciones. El Mensajero dijo en cierta ocasión: "Dejo entre vosotros algo a lo que si os aferráis no os perderéis nunca: el Corán, mi Tradición y la de los Bien Guiados que me sucedan"... Esa Tradición (*sunna*) del Profeta y la de sus sucesores es la sensatez y el amor por el conocimiento, no aventurándose en experiencias que puedan resultar dañinas. En la *sunna* hay múltiples condenas a los magos y adivinos.

- Preguntaron al Profeta por los *kahana* y él dijo: "No debeis creer nada de lo que digan". Y entonces le preguntaron: "Oh Profeta, ¿por qué ellos a veces mienten?". Y el Profeta dijo: "Porque uno de los *ÿinn* desliza sigilosamente una verdad hasta los oídos del *kâhin*, y los *kahana* mezclan un centenar de mentiras con ella" (Lo recoge el *Mishkât al-masâbih*, libro XXI, cap. 2).
- Aceptad el Islam y no pongais vuestra confianza en los *kahana* (Lo recoge el *Mishkât al-masâbih*, libro IV, cap. 1).

Sólo el Mensajero es digno de crédito en los temas referentes al universo de la espiritualidad, y nos ha comunicado lo que debemos saber y nos ha exigido rectitud en nuestro caminar hacia Al-lâh, y ésa es la senda recta que debemos seguir, sin dejarnos desviar por predicciones, augurios o adivinaciones.

37. ¿Por qué los musulmanes no creen en la reencarnación?

Al-lâh ha creado el mundo (y a cada uno de los seres que lo componen) perfecto, completo, definitivo. Nada tiene que perfeccionarse porque cada ser es ya todo lo que tiene que ser. En su instante se expresa. Lo demás son quimeras del hombre,

vanas esperanzas que tratan de calmar nuestros estancamientos. La oportunidad de hacer las cosas la tenemos ahora; no hay aplazamiento posible. No hay una segunda oportunidad. El Corán dice de los que han desaprovechado sus vidas: “Si regresaran a la vida, volverían a lo que les ha sido prohibido”.

38. ¿Cómo deben de leerse los libros de *Fiqh* (Derecho Islámico)?

El *fiqh* no es un recetario de cocina. El *fiqh* aprendido en los libros no tiene nada que ver con el *fiqh* que se vive en la cotidianidad, porque en ella el *fiqh* es matizado por el sabio o el hombre de Conocimiento (*mufti, shaij*). Esos libros no han sido concebidos para ir por ahí, así, sueltos, dispuestos para cualquiera. La enseñanza en el Islam es y ha sido siempre oral, de boca a oído. Sin la compañía de un maestro de Conocimiento, el saber es frío, o incluso inhumano. En el Islam, el maestro va a dar al discípulo el calor que necesita el Conocimiento. El *fiqh* en el Islam no se hace a partir de modelos de jurisprudencia fijos, sino que cada caso tiene una casuística propia. Junto con las referencias coránicas sobre el tema de que se trate y la costumbre profética, la *iymâ'* (el consenso comunitario) y el *qiyâç* (analogía por el razonamiento) forman parte de los pilares del Derecho Islámico.

39. ¿Se puede hacer interpretación libre del Corán (*iÿtihâd*)?

El tema del *iÿtihâd* es muy controvertido, porque a muchos estados pretendidamente islámicos les interesa que se haya cerrado esta posibilidad, bajo la argumentación de que un cuerpo social con más de mil ochocientos millones de miembros que acepten la libre interpretación de los textos puede ser un caos peligroso. Entre eliminar esa riqueza maravillosa del *iÿtihâd* y caer en el relativismo, la amorfidad o la disensión (*fitna*) en la nación de Muhammad, hay sin embargo un justo medio. Este justo medio es compartir tu *iÿtihâd* con el resto de tus hermanos. Porque de este modo las extravagancias desaparecen, mientras que las ideas oxigenantes que provengan de experiencias auténticas y originales se difunden como savia por dentro del Islam. En resumen, ni que no exista *iÿtihâd* y uno esté sometido a las autoridades, ni que uno interprete *libremente* los libros sagrados a su capricho ignorando lo que sobre esa misma cuestión han dicho sus hermanos desde hace siglos.

Los colores del alma Hashim Cabrera

Luz y materia oscura

No existen la oscuridad y la negrura en un sentido absoluto sino más bien grados de sombra. La luz sufre fracturándose en infinitos velos que la tamizan y la ocultan, pues de no ser así nos cegaríamos y no podríamos ver nada. Hay una misericordia en el velo y una misericordia en el color, que es la urdimbre de ese velo. Partimos de una oscuridad relativa porque percibimos la luz que nos circunda, la que ilumina nuestra tiniebla interior. La luz nos alcanza e inmediatamente se abren en nosotros las posibilidades del color, sus matices más inesperados. Pero también emitimos luz, radiaciones luminosas sutiles que están expresando así el vínculo que une todo aquello que llega a ser en el universo, todo aquello a lo que alcanza la visión.

Los agujeros negros devoran todo lo que se les acerca. La más profunda oscuridad atrae hacia sí a las partículas luminosas que dejan de oponer resistencia en su desaparición. La materia negra y oscura es nuestro punto de partida, el entorno más vasto y velado donde se gesta la posibilidad de existir en y como una visión.

Amarillo

En las arenas del desierto, en la ocreidad de la tierra, transitan los seres luminosos, las primeras huellas perceptibles de la luz blanca, más ya no la luz misma, que sigue su periplo creador sin detenerse en sus ecos y reverberaciones. Seres luminosos que despiertan en la conciencia, en la realidad, luz amarilla que la manifiesta, como un sonido inaugural, como un cántico jubiloso. La luz blanca no puede ser percibida porque es una luz sin velo, sin filtro ni resistencia. Necesita de un cierto sufrimiento o roce, como decía Goethe, para expresar su vida, su cualidad y condición, para ser al fin percibida. La luz amarilla es la propia tierra iluminada, la primera huella del acontecer creador de la luz.

El amarillo no puede dejar de ser apertura, manifestación inicial, reconocimiento de la luz en el mundo, de lo espiritual en lo terrenal, brotación consciente en el alma humana. La percepción y comprensión interna de este color es siempre un encuentro con el ángel. Es el primer eco, la primera huella, pero está tan cerca del principio que aún conserva algo de su condición original. La imagen, como huella, como color, amarillea en la materia, en la memoria y en la percepción.

Estamos siendo creados en la sombra interior. Allí ha brotado la luz de nuestra conciencia, rodeada por la penumbra, y desde entonces no hemos hecho más que regresar, cruzando las sombras, los colores, y los paisajes. El ángel es el recuerdo de aquella luz primera, su eco más cercano en la conciencia humana. El encuentro con el ángel es la medicina que cura al corazón de esa nostalgia. El ser humano no puede ver la luz, porque es la luz la que le hace ver. Sólo ve

los colores, las sombras, porque la realidad es translúcida, transluminosa, trans-aparente. El color vive siempre en las sombras, como decía Cézanne.

Reconozco la luz, pero cuando la luz me anega, puedo ver aquello que ocultaba mi sombra, puedo verme a mí mismo tal y como soy, como una criatura débil y sometida al tiempo, al desgaste, a la muerte. Y además me doy cuenta de mi incapacidad para crear nada, de mi esterilidad. Esa conciencia suscita una pregunta, ese color promueve en mí un elevado deseo: ¿Cómo puedo ser luz, atravesar la muerte y conocer la vida, si no soy más que un cuerpo cansado y sometido? Porque la luz y el color amarillos, aún siendo primarios e inaugurales lo son ya como expresión, como mundo, y no pueden dejar de manifestarse como huellas, como algo producido por la luz pero que no es la luz misma.

La luz y el color amarillos son, por tanto, expresión de la fase expansiva de la creación, de la conciencia, una expansión que a su paso va dejando huellas, cenizas, huecos y vacíos, espacios capaces de albergar significado, de establecer relaciones y vínculos entre los nombres de las cosas y las cosas mismas.

El amarillo inaugura la tierra de la diversidad, del color, pero esa función le urge a desaparecer, le hace ser efímero. Abre el espectro de nuestra visión y desaparece ante nuestros ojos. Hierde nuestra sensibilidad y nos hace capaces de percibir el color, los otros colores, pero ya no como un heraldo luminoso sino como un arcángel purpurado (Sohravardi).

Rojo

La luz se enfría cuando el color se calienta. Toda manifestación es una pérdida, una posibilidad ya muerta, una huella o ceniza. Percibimos sólo el eco de la luz porque la luz nos ciega, sentimos esa huella y no nos deslumbramos porque es el color lo que se apodera de nuestras retinas mitigando la quemazón. Así, el rojo nos hace olvidar la luz, como una llama que forjase el nervio de nuestra visión. Un efecto que sólo se comprende cabalmente teniendo en cuenta que en el núcleo de su interioridad se halla contenido lo verde, luz verde contenida en la cara oculta del espectro visible, brotación húmeda del color en la quemadura que la luz va dejando en nosotros. Lo verde que se halla en lo más profundo del rojo es este verde que, además, se manifiesta como color en nuestra percepción de la naturaleza y como signo de lo imperecedero -de la supervivencia, de la resurrección- en nuestro recuerdo.

Roja es la vibración del alumbramiento. En la inmovilidad de la materia oscura comienza a vibrar el recuerdo, la nostalgia de la luz y el deseo de romper los velos que nos separan de ella. El rojo es la sangre del color, la vibración que conmueve nuestro centro, que afecta a nuestro corazón en todos sus matices. El rojo es el fuego del color porque calienta nuestra visión y la vincula con la cualidad mudable de la tierra. Es una puerta siempre abierta a la creación, a la naturaleza.

Nuestros corazones perplejos se asoman al mundo, miran a través de nuestros ojos: Afuera todo está en llamas: el fuego se ha apoderado del mundo. Las llamas están ahí, mostrando una incesante danza, quemando nuestros pensamientos, nuestros recuerdos y deseos, cualquier signo que quiera

articularse.

Verde

Misterioso color que huye cuando se le pregunta. Lo verde, siendo un signo claro de la creación y de la vida, no puede existir ajeno a la oscuridad, a la muerte y a la resurrección de lo vivo en lo muerto.

De la materia oscura contenida en el carbón y en las cenizas, hasta la vida manifiesta y efímera de las plantas verdes. Somos seres vivos inmersos en el ciclo del carbono. Quemamos literalmente las sustancias que nos atraviesan y las que producimos. Nos quemamos en ese proceso con un grado mayor o menor de combustión, de resistencia.

Lo verde es la vida escondida en lo negro, la brotación emergente a través del gris de las cenizas que deja la combustión rojiza de las llamas. Gris que no es entonces sino puente que nos lleva hacia el color, hacia un mundo de sombras translúcidas, como lo vivía Cezanne, que nos deja entrever la estructura del velo. Porque el mundo del color, considerado como un universo autónomo, es un mundo donde la luz se esconde y se manifiesta produciendo estructuras, formas y contornos, los límites y apariencias de los seres. Un mundo particularmente humano pues, aunque los animales también tienen ojos y sus retinas son sensibles a las variaciones lumínicas, no han llegado a usar deliberadamente lo que ven para construir un lenguaje. Humano es el color porque nos resulta difícil percibirlo sin proyectar nuestras emociones e ideas en aquello que percibimos. El color está inevitablemente asociado a sentimientos, momentos, situaciones y estados.

La percepción de lo verde nos sitúa en una frecuencia unificada. No podemos distinguir los cabos que forman la cuerda que nos sostiene en este mundo, sólo podremos sentir, en el mejor de los casos, las energías luminosas que nos constituyen, nos atraviesan y nos acompañan. La dualidad es abolida cuando nuestra visión se encuentra con ese color pero no nos damos cuenta porque lo verde nos sugiere que lo real siempre estuvo ahí: restaura nuestra percepción de la luz y del color de tal manera que nos reconduce hacia nuestra naturaleza primordial (*fitra*), al estado óptimo de nuestra creación y de sus aconteceres.

Lo verde es un rincón donde nuestra percepción del mundo puede fácilmente fundirse con nuestro mar interior. Lo verde está húmedo casi siempre, pero lo verde no es sólo agua. Es cielo también. Lo verde es una puerta perceptual al otro lado del mundo, al jardín de lo eternamente vivo, frente al rojo, exaltación de mundos que se consumen sin cesar y que no cesan de procurar carbón y muerte.

La otra vida

Yaratullâh Monturiol

En la *âjira* se invierte nuestra concepción del tiempo. El tiempo iláhico es el Primero y el Último. Los enamorados del verde edén, saboreadores de intensas delicias, serán arrancados violentamente de allí. Los hombres -desfasados- intentan vivir en un espacio de noche y muerte, con la nostalgia de un recuerdo tan vago que a veces acaba por disolverse. Se hace entonces de la ilusión de

este mundo un fin. Pero lo último es un retorno al Principio, para los que se reúnen en el Levantamiento.

El mundo tiene ya la amplitud de la *âjira*, aunque su embergadura sea un abismo que se teme explorar. Por eso a menudo se tiende a ignorar su existencia y al negarla desaprovechamos la oportunidad de vivirla. De esto, se deduce que tiene razón quien niega la “otra vida”, puesto que sólo es posible para quien sepa percibirla. Hay que trasladarse hasta ella sin perder el mundo de vista, aprovechar los recursos que brinda y no huir de su rigor. Familiarizarse con *âjira* no significa quedar al margen del mundo, pero sí sentirse extranjero, como el que está de paso, mientras que quien se enamora de *dunya* no ve más allá, no puede trascenderla. Se vive entre las dos, pero sólo se intima con una y en esta decisión se plasma el objetivo de nuestro destino.

Âjira es la otra visión de la vida, la Gran Vía del tránsito de quien experimenta su aniquilación y resurge de sus cenizas, que está muerto para el mundo mientras vive en la permanencia. “Morid antes de morir”, es el dicho del profeta para los que nunca mueren. No hay una vida última sin retorno a una primera. En lo cotidiano, recordando o recuperando la inocencia. Completar el ciclo es girar como los planetas, circunvalar la Ka’aba, atravesar el tiempo. Es decir que, hay un recorrido desde el mundo visible de la vida común, hacia el origen, durante su consecuencia y hasta el último aliento. Así se revivifica la muerte orgánica, con el soplo de la acción generadora de recreación incesante por causa del desvelamiento de la conciencia. La muerte es un desgarró físico, que despierta en su esencia, a través de la perpejidad nocturna a un amanecer sin ocaso. Y a su vez, mientras se consume el cuerpo receptáculo de luz en la noche que vive de sueños, la revelación viene en forma de *âjira*. Cuando el mundo se vuelve transparente, se atraviesan muros, se transforman los seres y se fluye con lo que sucede a todos los niveles.

1. Shaitán

Su energía es la que rompe el equilibrio, la que desata la ira y atiza el fuego de la discordia. Irrumpe en la satisfacción que proporciona la armonía, para pervertir la justicia y destruir la paz, allí donde intente anidar. Pero nos conmueve la fuerza de seducción de *shaitán*. A pesar de su artificialidad sucumbimos a su encanto por la familiaridad en su trato con el mundo. Sus misterios nos atraen como un imán y nos acostumbramos pronto a su presencia. Reconocemos algo de nosotros mismos en sus intrigas y su disfraz de belleza nos encanta. Convivir con lo shaitánico desde niños se asume con una cierta normalidad y nos endurece. Intentamos aliviar el daño comprendiendo, sin embargo que es un despropósito. Nos acercamos con la pretensión de domesticar esas fuerzas malignas y someterlas. Pero nunca una respuesta o desafío al *shaitán* lograría vencerle. Esa trampa continua se alimenta de la curiosidad y la arrogancia humana. Vemos en él un otro, cuando lo cierto es que reside en nuestra incoherencia. El desazón que anima a nuestros propios fantasmas fecunda este mundo paralelo, construido de falsedad. Por desgracia, su significado real no es ajeno a nuestro pensamiento ni a nuestra acción. Aunque tiene vida propia, afecta a la nuestra porque se alimenta formando parte de ella. Este mundo es una lucha incesante, se libra

una guerra abierta contra los pacificadores. Los médicos se resisten a estudiar las causas psicológicas que nos hacen sucumbir a *shaitán* y sus efectos físicos. Ningún auténtico sanador o chamán niega la enfermedad de los corazones.

El *shaitán* es aquello que nos quiebra. Cuando esto ocurre, despreciamos lo que pudiera redimir, pues la intención de caer es un fuerte deseo que se proyecta con ardor. La intención anhela cumplirse y el fuego de la vehemencia se apodera de nuestra personalidad. Vemos a ese yo fuera de sí, pero tan cercano que nos cohíbe. La inconsistencia de quien se queda al margen de todo y hasta de sí mismo, sintiéndose moribundo como si no hubiera cura a su debilidad, invadido de humillación. Ver en la desgracia de nuestro aspecto shaitánico. Con este ardid consigue satán nuestro temor al mundo angelical. Cuando esta realidad se hace evidente huímos de ella. El hechizo consiste en alejarnos del *malakut*. Así perdemos la protección iláhica en lo cotidiano, por creerla lejos de nuestro alcance. Crear distancia es un modo efectivo de hacernos sentir ajenos. Nos acostumbramos a prescindir dejando el asunto pendiente, mientras el enemigo se nos aparece como un pariente.

Cualquier momento en que la persona se abandona por causa de sufrimiento o felicidad les sirve para conseguir su propósito. El cansancio después de la tensión, los momentos de ebriedad por la sensación de plenitud, también la frustración, el fracaso continuado en la lucha, los obstáculos que impiden avanzar o estancan un proceso, la falta de *ibada* y sobre todo, los miedos. Hay muchas circunstancias que nos dejan expuestos al capricho de estos seres que juegan con nuestra voluntad cuando la creemos perdida. Esa debilidad humana sólo ocurre cuando dejamos que nos la arrebaten. Al alejarnos de la mejor opción, que el ojo del corazón reclama y de la cual en ese momento, huye la mente ofuscada. Así nos entregamos con paso torpe y precipitado hacia nuestra degradación. Perversamente conscientes de nuestra corrompido gesto, gustamos de sentirnos víctimas de un forcejeo, pero sabemos aún en el olvido premeditado que no ha habido resistencia por nuestra parte. La derrota estaba pactada de antemano. Nos llama *shaitán* y escuchamos. Aunque nos asusten sus artificios y conozcamos el resultado de sucumbir a su influencia, logra usurpar nuestra identidad y hacerse con nuestro obrar adueñándose de la sinceridad de nuestros propósitos. Cuando las expectativas son elevadas, o la responsabilidad y hasta nuestras potencialidades se acercan al éxito, nos parece que no vamos a tener capacidad para soportar la carga de nuestro poder califal. Entonces preferimos convertirnos en esclavos y forjamos las cadenas que nos retienen en el infierno de la impotencia. El *shaitán* nos sorprende incansable hasta en el último escondite, cuando creemos reconocerle en todos sus disfraces. Y una vez superadas casi todas sus trampas vuelve. Esta vez corremos a sus brazos, como el niño asustado cuando encuentra a su madre.

2. Los *yinn*

Los hay que buscan refugio con Al-lâh, como los humanos y se tranquilizan. Estos no son peligrosos, pero hay que estar prevenido con los que satisfacen intereses satánicos. Esos que, también como las gentes, se agitan con ansiedad y crean desorden. Esos genios envidiosos que se alimentan de mentiras insaciables en su codicia, aquellos que aún velan la Realidad, a pesar

de haberla percibido nos entretienen, despistan y confunden. Parece que se diviertan en la disputa, pero la buscan para crecer. Quieren poder y para ello, roban espacios, imponen su ley y alteran nuestro estado. Los genios sometidos a *shaytán* son fuerzas que ejercen estímulos en el instinto, en la mente y en la psique, sobre todo cuando no los afrontamos. Los lobos hambrientos que nos acosan cuando buscamos refugio huyendo de la soledad aterradora. Algunos de ellos actúan como seres humanos, pero tienen otra naturaleza. Pueden manifestarse también en forma de cualquier animal. Llegan a inspirar lástima para que nuestro instinto de protección no nos ponga en guardia e incluso como si necesitaran nuestra ayuda. Es casi imposible averiguar qué saben de su propio comportamiento y muy a menudo parecen inconscientes de sí mismos, aunque tienen diferentes niveles, de habilidad y de aptitudes. Muchos de los llamados “locos” son personas atacadas por genios que se nutren con su cuerpo de modos diversos. Existen diversos canales de penetración como la sangre, la vista, el oído, los genitales... Los genios tienen medios conductores como la electricidad que los trasladan con rapidez a otros lugares. Gustan de reunirse en espacios supuestamente deshabitados.

El mundo *yínnico* es el mundo de la *gafía*, la dispersión, el enredo. La brujería y la magia mantiene estrechos vínculos. Todos los nudos que nos bloquean, los estancamientos mentales, físicos o emocionales que impiden el fluir de las cosas, los susurros que nublan la mente y hieren el corazón con sus inventos se deben a alguna de estas energías o al efecto de su interrelación. La imaginación y el fuego alucinante que nos hipnotiza y nos llama, aquello que nos envuelve en la inopia y el desconcierto. Es como un ruido que genera nuestro interior para velar el secreto que grita en las almas.

3. El tacto de la intimidad

El *yínn* está hecho de fuego. Cuando se unen dos que contienen este elemento, sean humanos o genios, se produce una fusión poderosa. El resultado es imprevisible y la transformación puede ser de gran trascendencia, destructiva o regeneradora, dependiendo de las fuerzas internas que les muevan. La noche penetra en el día y el día penetra en la noche –dice el Corán. Su alternancia es una señal del ciclo cósmico. Los pares son opuestos complementarios y crean tensión y vida en su palpito, como un corazón.

El poder del ser humano está en su voluntad y sólo se permite caer en manos de *shaitán* para dejarse gobernar por la perversidad. Quiere verse víctima cuando fabrica su propia destrucción. Y no hay nada mejor para echar a perder los carismas que creerse sometido a algo que te puede, a tu pesar. Abandonarnos a la deriva hacia lo que nos rebaja y degrada es un castigo que nos imponemos al huir de lo propicio, de la *baraka* y de nuestras auténticas necesidades. Tenemos argumentos sorprendentes para apoyarnos en la inercia que nos arrastra y esclaviza hasta dejarnos exhaustos al otro lado de nuestro camino. La inercia que arrastra a los desgraciados no exige esfuerzos de transformación. Construir desde las ruinas al monstruo que llevamos dentro no requiere pulirse, no nos exige nada más que quedar expuestos al ataque y al deterioro. Espectadores pasivos de nuestras miserias sólo nos compadecemos de nuestra suerte echada a perder. Vemos en la otra orilla lo que era potencialmente nuestro destino, y sufrimos la consciencia de nuestro

fracaso premeditado con el consuelo de las mentiras. El susurro que nos invita a seguir en la mentira es siempre audible y la sordera es voluntaria. Nadie necesita repetir la experiencia del error, porque de ella se extrae una lección inmediata, pero a menudo volvemos a caer en la dejadez. Nuestros cuerpos son volcanes encendidos que nos queman las entrañas. La lluvia no basta para apagar el ardor. Necesitamos quedar inundados pero no sabemos esperar el gran diluvio. Entregamos nuestras ansias y quedamos fulminados. Emocionalmente trastornados, afectivamente comprometidos, sin encajar con lo que nos ha absorbido, insaciables. Defendemos nuestras equivocaciones alegando debilidad, cuando el motivo de sucumbir es vencer nuestra propia fuerza.

En cambio, resurgir de nuestras propias cenizas para alcanzar la sanación y contemplar la belleza de la sabiduría, precisa del ejercicio constante de máxima atención y cautela ante la perplejidad. La nostalgia de lo que dejamos atrás nos aferra a situaciones que ya no sostienen nuestro mundo ni nuestra evolución en él. Hay que vivir el vacío del recuerdo porque nunca más se toca el ayer. No se debe escapar de la sensación de desamparo volviendo a lo que se renuncia. Para que no tarde en volver la confianza y el desaliento no nos invada es imprescindible mantenerse firme en los cambios. No sucumbir en la despedida del pasado pretendiendo mantener una parcela de lo que dominamos o nos dominaba. La relación con lo que fue y la frustración de lo que se va si no lo apresamos es un pulso inútil que no consigue nunca imponer de nuevo lo que se echa de menos, ni permite avanzar sino que produce un estancamiento que impide ver la luz en el horizonte. Trasladarse al otro lado es iniciar un camino infinito que precisa de una entrega incondicional. Intensificar el deseo de lo necesario para que se produzca la auténtica alquimia sagrada.

Tal vez, en un instante de lucidez consolidemos la confianza en nuestra buena suerte que merece ser aceptada y agradecida, dejando a un lado los fantasmas para avanzar hacia nuestra plenitud. El perfume del paraíso es el sudor del amante que saborea el néctar de la intimidad que Al-lâh le concede para su disfrute. Esta es la satisfacción de ambos. El *mu'min* se abre y confía en la orden de lo que le sostiene y sustenta. Nada salvo su propia estupidez puede corromper esta relación. Podemos invocar lo que queramos. Empujar nuestro destino hacia un camino ascendente y saborear la felicidad sin apresarla. Porque nuestro exilio es para gustar del conocimiento que nos ofrece esta experiencia. Nuestra libertad, cuando se ejerce con sabiduría nos enseña a amar la Orden.

La comunidad muhammadiana conserva en su comportamiento una de las claves para generar *baraka*. Mujeres y hombres son sensibles a la reacción de sus cuerpos, tan conscientes del efecto trascendente que provoca el tacto, la piel, que sólo prueban el roce sensual con su pareja. Del mismo modo, sabemos que todos los sentidos que nos esforzamos en disfrutar y agudizar, se intensifican al evitar la dispersión. Así pues, la clave es atender exclusivamente aquello que merece pasión, es decir, que no se trata de poseer todo lo que nos parece hermoso. Ni siquiera desde una mirada inocente se puede intercambiar caricias o gestos que despiertan tarde o temprano alguna inquietud. La intimidad no se prodiga. El sexo no es lo que aparece. Ocurre desde el interior

y se derrama en una gran onda expansiva, pero su sentido oculto es lo sagrado. El deseo se centra en lo que cura. La paz de este placer reside en la indiferencia hacia cualquier otra opción por más accesible o embellecida que se nos ofrezca, porque no hay adorno ni luz ni elixir que pueda ocultar mucho tiempo su naturaleza efímera. Toda aspiración conduce al mismo camino y fuera de él se tuerce el destino. Cuando se desgarran el velo, el secreto manifiesta la unión de dos elementos libres y cargados de magnetismo que se encuentran y penetran el uno en el otro. El acoplamiento eléctrico renueva de forma natural sus energías y forja con los cuerpos aniquilados una sola materia. De sus flúidos brota un néctar que nutre y transforma el universo.

4. Luz y atracción

Aquel jardín en el que te arropaba la soledad más inspiradora, en la cual podías desnudarte de todo y captar lo más sutil desde cualquiera de sus aspectos. En ese lugar de plenitud donde siempre se desvelaban misterios asombrosos, crees que nadie puede llegar, que está hecho para ti. Y un día, un viajero abarca con su presencia aquel escondite sombrío y allí donde sólo brillaba la luna luce el sol. De repente, esa luz inesperada es tan desconcertante que te hace correr sin rumbo. Huyendo del viajero y del sol que ha propiciado, el cielo se cubre de nubes y la lluvia cae sobre tu cabeza. Tu corazón guardador de lágrimas late más fuerte que nunca hasta que sientes que no puedes respirar. No sabes lo que ocurre en ti mientras te alejas de tu alma. No comprendes que tu ahogo proviene de la distancia, que cuanto más te separas de tu destino más se desvanece tu realidad. Así que todo conspira contra tu resistencia y al escuchar la llamada vuelves sobre tus pasos al principio. En la intimidad de tu mundo irrumpen tu *çauy*.

Entonces se comparte la vida plenamente porque se coincide en un estado común. Ese espacio es sagrado y tiene la fuerza de la *shadda*²⁶. La pareja que se une en ese intervalo entre la tierra y el cielo, son de hecho el punto donde se concentra el universo, la gota del microcosmos, el principio de la vida, el nacimiento del mundo. Son una conmoción para la existencia y su temblor resquebraja tanto las piedras que emanan agua de su interior, como las cáscaras de los frutos. Nada se resiste a su impacto porque todo se fecunda con su abrazo. Y el cuerpo es mensajero revelador de misterios.

5. Los sueños

Otra forma de revelación sucede en los sueños. Mientras la mente busca su descanso, las alas de los secretos se abren para desvelar esa otra conciencia que subyace en las almas dormidas. Nada queda a veces de ellos, quizás un perfume o un aire, una sensación de realidad que se desvanece a medida que el despertar nos aleja de ella ofuscando su recuerdo. Otra vida trasciende en el mundo de los sueños y revelaciones auténticas ocurren al familiarizarnos con el *malakut*, si bien es cierto que a cuanta más intimidad con esta dimensión más irrupciones de *shaitán* aparecen. Dibujan películas de horror que nos dejan exhaustos al atacar nuestro ser expuesto y vulnerable. Dormidos, somos niños huyendo de la vehemencia de su imaginación. Capaces de volar cuando desarticulamos los temores que nos impiden abrir las alas y de entregarnos al vacío de la inmensidad. Pero somos arrojados a los abismos desde el nacer,

cuando salir al mundo desde las tinieblas matriciales ya es en sí mismo un destino hacia el pánico de la incertidumbre y el desamparo. Lo que ocurre al otro lado es intrigante y peligroso, lleno de dolor y de sorpresas.

El ojo interno es luminoso y en él se depositan claves para la sabiduría. Del mismo modo se invade de sombras tenebrosas la clarividencia para que nuestros propios miedos se apoderen de nuestra suerte. Así es como siete gatos se aferran a tu cuerpo y te agitas para que te suelten sin conseguir librarte de ellos. Igual que esas serpientes que invaden tu sana libertad y te violan. La pesadilla te hace matar y morir, pero ¿qué significa despertar?

6. Taqua

La *taqua* es un estado (*maqâm*) de conciencia en el cual se encuentra el *mu'min*. Cuando a Muhammad (*s.a.s*) le llega la Revelación es a través del ángel ʿIbril, que con orden penetrante y con un violento abrazo se hace irresistible. El Profeta sucumbe y así se inicia en la cadena de los Enviados, con *taqua*. Primero siente un miedo humano, miedo a volverse loco, miedo de no estar a la altura de lo que se le impone, miedo a no soportar el peso de su *qadar*. Pero los miedos que crea la inseguridad y la falta de confianza nos hacen sentir débiles y vulnerables. A *shaitân* le gusta incentivarlos porque de ese modo invade nuestra mente y consigue lo que quiere. A veces se confunde la *taqua* con el miedo, pero es lo contrario. La cautela, la precaución, la atención a los detalles más sutiles son *taqua*. Este es el *maqam* que consiguió Muhammad en la Cueva de Hira en *layla tul qadr*, en el cual permaneció. Sufrió una aniquilación inmediata (*fanâ*), pues estaba virgen –abierto, expuesto y libre de otras influencias en su fuero interno- y esto le llevó al *baqa* (permanencia) en la *taqua*. La comunidad muhammadiana está marcada por ese estado, que de hecho impregna todo el Corán. Quien recibe lo que transmite el Corán sin *taqua* no ha entrado aún, sigue en la *yâhilia*. La *taqua* y el *adab* son inseparables. Distintos pero complementarios. La cortesía en el trato con el mundo (*adab*) implica la cautela y concienciación de los aspectos más sutiles de las cosas. En cambio, el miedo impide esa delicadeza, impide fluir, rompe la armonía de la persona con lo que la rodea y la convierte en alguien torpe, que pierde el estado de *taqua* (*bil-lâh*) y el *adab* que impregna el islam.

La *taqua* tiene que ver con el roce. Rozar la vida es estar en *taqua* sin romper la existencia. El miedo destruye porque es nuestra forma de reaccionar ante lo que nos asusta. El *shaytân* nos aleja de la *taqua* y la convierte en miedo sin que apenas podamos distinguir la diferencia cuando ocurre. El miedo nos hace tocar las cosas con brusquedad, sin cuidado, mientras que la *taqua* es intrínseca a la intimidad con Al-lâh.

7. Qadar

Muhammad proclama la certeza del qadar: “Y no hay de nosotros quien no tenga un lugar consabido” 37: 164

El sexo en su sentido más iláhico no es lo que parece²⁷. Ocurre desde el interior, se derrama y expande. Su sentido oculto es lo sagrado y esto tiene lugar cuando se desgarran los velos. La intimidad del secreto se manifiesta con la unión de dos elementos cargados de magnetismo y electricidad que se acoplan

de forma natural como dos piezas de un mismo cuerpo. Cuando esto ocurre se vuelven una sola materia y sus fluidos producen en esta cpa (cáliz) un néctar que los alimenta para que se erijan en transformadores del universo.

Nacidos con vocación de morir, sino fuera por el chispeante influjo de la vida, que nos empuja a resucitar en cada respiro. No hay nada en el mndo que nos llame tanto como la muerte, y sin embargo, resurgimos de nuestro desánimo saboreando más el estar vivos.

Aquel momento sagrado de la muerte en que todo lo que está a punto de desaparecer y que siempre estuvo presente nunca fue tan bello. Un campo que doblega sus tallos a tu paso. Esa es la vida transcurrida. Y hay que morir antes de morir para renacer en la Otra vida y hacerla latir ahora.

8. La idolatría del amor

El amor romántico, idealizado. El anhelo de la unión inalcanzable a la que se aspira, con la que se sueña y por no consumarse-materializarse, se enaltece, se diviniza y se considera perfecta, por ser una ilusión, por no lograr la realidad, se idolatra. Como el amor divino cuando el Dios-Amor es un concepto, otro ajeno al mundo. De ahí la pureza de lo sagrado, lo intocable que convierte al cuerpo en una experiencia corruptible y por ello la mente enferma. El amor como abstracción dispersa el querer. La voluntad se somete al desafío fatal que provoca la pasiva resignación de la pasión frustrada.

9. El amor acción es Al-lâh

El pensamiento no es la conciencia física de la experiencia. Al probar el amor con los sentidos, o mejor dicho cuando los sentidos saborean el amor, nos acercamos a la experiencia de Al-lâh como raíz única de la existencia. No somos ya entonces los enamorados ciegos sino amantes visionarios. No es sentimiento ni pensamiento, sino contacto. La búsqueda en la gran pérdida de uno mismo hasta el encuentro. El amor real no se escapa por los atajos; se huele, se roza y se toca. El abrazo del amor no es metafórico. Es intenso, violento, te arrastra, te sacude y destruye todas tus fantasías. Ni tus miedos ni tus lágrimas ni tu aparente vulnerabilidad le detienen. Es implacable y a diferencia de otros estados, irremplazable. Huir de él es como intentar escapar del *Haqq*. La sinceridad (*sidiq-ijlâs*) en esto proviene de la *rahma* y no puede plasmarse (*kûn*) mas que en su propia activación, lo cual ocurre siempre desde el centro del mundo. El cuerpo aniquilado es una Ka'ba vacía. Así se colma de la *ni'ma* de Al-lâh con la luz que contiene por abrir un espacio ilimitado con su despojamiento e irradia todos los mundos.

La maravilla del amor es por el *hubb* del *Yabbar*, que diseña y forja las fomas. El amor de Al-lâh no se profana porque todo lo penetra. Vive en el corazón del acto, por la intención. La plenitud llega por la voluntad de una Orden. Y Muhammad es el arquetipo de la humanidad perfecta porque guarda en sí la culminación del amor. El sello garante de los carismas que adquiere una pareja sexual en su alquimia cotidiana viene del amor que Al-lâh siente por el Profeta, por el cual se ha dado a conocer el Tesoro Oculto, vivificando la Creación y poniéndose en evidencia a través de Sus signos. Muhammad significa el amor sexual de los pares que crecen con sus almas hasta quedar fulminados en la gran *fanâ*: “*ver los signos en los horizontes y en las nafs*” (59:2). La noche y el

día, la tierra y el cielo, todo lo creado es por la novia virgen. El *Rahmân* construye los mundos con sus *ayat* por amor a Muhammad y éste concibe el Corán desde la dimensión angélica de *yïbril*. Este mismo Gabriel que penetra a María y ella engendra a Jesús, proviene del mundo de los *Gibborim* (valientes guerreros en hebreo), que tiene un sentido latente en la palabra *gibor*, que alude a la potencia sexual²⁸.

Nuestro amor es físico. Al-lâh manifiesta su amor al otorganos el califato, amando con placer y satisfacción (*rida*) las obras que propician Su intimidad. La iniciación es un camino de *yïhad* porque Al-lâh quiere. No ocurre amor que no provenga de él, pero las gentes andan confusas en este terreno, porque hay que morir y vivir otra vida para encontrarse con el *çauÿ* en el paraíso. Tu *nafs* es tu mujer (*mar'a*) y tu mujer es tu espejo (*mir'a*). El *malakut* te envuelve y en las etapas del tránsito, el amor te mata y te resucita entregado y rendido a la transformación de los cuerpos en la transparencia del Uno. Luego, después de la *fanâ* y de disfrutar de los deleites sin límite ni cansancio, llega el *baqâ'*, es decir, cuando las cosas se vuelven el rostro de Al-lâh.

Sobre el carácter sexual del Paraíso **Seyyed az-Zahirî**

“Dijo el Profeta: (A cada morador del Paraíso) se le dará la fuerza de cien hombres jóvenes para realizar el coito y tener apetencia sexual. Permanecerá copulando durante un período de cuarenta años; cada día desflorará a cien vírgenes de las huríes”. Abdal-lâh ibn ‘Abbâs, considerado el padre de la exégesis coránica (muerto en el 68 d.H.), entendía que el pasaje del Corán que dice “Ese día los moradores del Jardín tendrán una ocupación feliz” (36:55), se refería a “desflorar a las vírgenes y a las doncellas inmaculadas”.

1

¿Qué es el Paraíso? Nosotros no sabemos, apenas intuimos, y tomamos muy en serio los Signos coránicos. Estamos hechizados: el paraíso es una forma circular, son jardines concéntricos envueltos por un muro. Si soñamos penetrar en ese círculo sentimos brotar la sobrenaturaleza, que está más allá de nuestra percepción, pero es naturaleza. El Corán contiene largas descripciones del Jardín eterno: “*extenso como el cielo y la tierra*”, “*con valles regados por manantiales*” donde “*crecen árboles sin espinas que dispensan una sombra generosa*”, y cuyas “*frutas cuelgan hasta la tierra*”. Un Jardín donde los “*bienaventurados ataviados de ricas vestiduras reposan sobre lechos bordados de oro*”. Es un Jardín de abundantes fuentes, atravesado por manantiales que rocían su agua, junto con la leche, la miel, y el vino “*que no emborracha*”, pero embriaga. Unas fuentes son especiadas de alcanfor o de jengibre, y su agua, mezclada con el vino, es servida a los creyentes por “*adolescentes eternamente jóvenes*” y donde los creyentes tendrán por compañeras a “*huríes vírgenes*”, “*de piel blanquísima y grandes ojos*”, bellezas paradisiacas “*de redondos senos*”, “*comparables a perlas cuidadosamente resguardadas*”.

La sobrenaturaleza no es anti-naturaleza sino su máxima expresión, su Signo más logrado. No es una madre ni es una madrastra: son frutos al alcance de la mano. Penetrar esa sobrenaturaleza es vestirse de luz para los ritos ancestrales. La unión se anuncia como un latir solemne, acompasado. El Paraíso es un jardín por el que cruzan ríos, un jardín ensimismado en su propia belleza. Nuestro propio cuerpo son canales, cauces donde transcurre el tiempo. Las huríes están cerca, al alcance de la mano. Dulzura de pechos como peras, redondos pero no abundantes: pechos de hurí, no pechos de matrona. Enaltecida creación, fluir sin otro objetivo que el logro de su esplendor. Donación sin espejo, metáfora sin márgenes ni orilla.

¿Qué sabemos nosotros, qué podemos decir sino aquello que evoca en nosotros la propia palabra Paraíso? Esta palabra es inmediata, esta en boca de todas las criaturas. El jardín está siempre aquí, al comienzo y al final de todos los procesos. El Edén y el Paraíso abrazan el destino de la humanidad: Zoroastrismo, Mazdeísmo, Budismo, Cristianismo, Taoísmo, Judaísmo, Hinduismo. Todos los -ismos se orientan a un lugar llamado Paraíso, y también el Islam... Los poetas de todas las culturas no han dejado de evocarlo nunca: la poesía prepara al hombre para la resurrección. Incluso en la tradición agnóstica o atea nos encontramos con formas degradadas del mismo lugar, como si la mente humana no fuera capaz de desprenderse de él. El Paraíso forma parte de nuestro mundo arquetípico. Creyentes y no creyentes acuden a la misma palabra para expresar un estado de placidez, de satisfacción y de exultante belleza. El turista evoca lugares paradisiacos, donde se olvida de las fatigas del trabajo. Sol, desnudez, naturaleza: ese es el paraíso del oficinista. Se habla también de paraísos sexuales: búsqueda de comercio carnal en países exóticos, oprimidos por el colonialismo. En esto, como en tantas otras cosas, las realidades escatológicas han sido banalizadas. Es la sociedad del espectáculo, que usa y abusa de las metáforas para venderse. El espectáculo pretende sustituir la verdad de la escatología, pero en realidad es el precio dado a cada uno por su conocimiento, la justa retribución que ha sido anunciada. El Paraíso que es capaz de imaginar un castrado (moral y mental) es una parodia de aquel que habitarán los hombres de conocimiento, pero es su paraíso:

Cada hombre es rehén de lo que forja
(Corán, 52:21)

También nosotros estamos sujetos a esta ley: tan sólo aquello que seamos capaces de forjar será nuestra morada. Siendo así, ¿qué no esperamos de la imaginación, qué esperamos para ejercitarla? Para el musulmán, el Paraíso está en el Corán, donde acudimos a alimentarnos de existencia, a reconocernos como criaturas. Más allá de las interpretaciones, de las explicaciones que nos damos los unos a los otros para apaciguar nuestra ignorancia, es el contacto directo con el sabor de la Palabra donde la intensidad del Signo se revela. En la recitación se invocan las sombras de la noche, se activa la imaginación y se despierta a la Palabra. Descubrimos, no sin maravillarnos, la carga erótica del Jardín. Podemos presentir el carácter eterno del placer paradisiaco, y esta eternidad resulta turbadora. En buena lógica, decimos, placer y eternidad no deberían encontrarse...

2

¿Qué es el placer? No hay definición que no sea contagiosa, buscamos a través de lo sabido. Sentimos placer en la unión sexual o al comer un fruto, al sentir una hermosa melodía, al saborear un paisaje o las caricias del sol sobre la cara, o -en esos momentos de bienestar indecible- cuando el instante resplandece. Sea cual sea su grado o su origen, el placer es algo que sucede, que se sitúa como una excepción dentro del tiempo y es precedido y seguido por masas enormes de tiempo.

Se ha repetido hasta la saciedad: todo placer es efímero. Banalidad que no logra decir lo importante: su carácter efímero es lo que le otorga su sentido. Buscar el placer es buscar algo efímero, que se desvanece en el instante. Pero, ¿acaso no hay instantes de fulgor que duran más que horas enteras de tedio? ¿Acaso el placer no muestra que todo tiempo es relativo? Pensemos en el orgasmo: horas de seducción y esfuerzo para lograr algo que se consume en sí mismo dejándonos tirados. Nada de esto tendría sentido si el carácter efímero del placer no escondiese su secreto, a saber: la realización de una promesa. La promesa es la unión, que nos recuerda el momento anterior a la fractura. El placer sexual es fusión: borra las distancias. Esta fusión no es confusión, logra lo indecible: hacernos sentir -al mismo tiempo- fundidos en el otro sin dejar de ser nosotros mismos, de conservar nuestra individualidad. Esto ya es un tópico: el orgasmo es una metáfora del éxtasis místico: el estado de fusión con la divinidad, apenas perceptible. Dura un segundo y después se desvanece, nos devuelve al tiempo de la separación y la distancia.

Si el placer es efímero y viene precedido por un tiempo y es seguido por un tiempo, el infinito no es algo que suceda, ni es precedido ni es seguido por nada. Lo infinito no nace, siempre ha sido. Es el tiempo sin instantes, el tiempo como un todo que fluye ininterrumpido. No es humano, se cruza con la criatura. La criatura nace en el tiempo y desaparece con el tiempo, pero lo infinito permanece. La vida de la criatura, al lado del infinito de Al-lâh, es casi tan efímera como el placer. A diferencia del placer, la vida de la criatura está cercada por lo infinito, donde no existe la distancia. Así, el placer es percibido como un efímero dentro de otro efímero que no se percibe como tal.

Infinito y placer, humanidad y eternidad, son aguas que van por cauces diferentes. Y sin embargo se buscan y se encuentran como posibilidad en la conciencia. A la unión entre el placer y el infinito se le da el nombre de Paraíso. El lugar donde el placer se hace infinito y donde el infinito cobra vida: se hace sabroso, se humaniza. La eternidad del hombre es un misterio: de cómo no somos tan sólo criaturas en el tiempo de nuestra experiencia limitada, sino que somos eternos en Al-lâh. Esto quiere decir que ya existíamos antes de nuestra existencia concreta, que estábamos inscritos en Al-lâh como una posibilidad de vida. Quiere decir que el tiempo vital que nos ha sido asignado no revoca nuestra eternidad en Al-lâh.

3

El Paraíso es signo: un espacio circular donde se dan condiciones espaciales. Placer, abundancia, eternidad, potencia, serenidad y cercanía. Inmediatez del objeto del deseo, ausencia de dolor. Todos tenemos al alcance de la mano cuantas huríes y frutas deseemos. Eternidad del goce y de la cercanía. El goce es eterno cuando proviene de la unión, cuando se ha sustraído a cualquier condición temporal, cuando no es limitado sino pleno, directo al centro que la serenidad rebosa. Cercanía del placer y lo divino. Placer sereno y abundante, potencia circular capaz de hacerse eterna...

Hacer el amor es un hechizo, y aún más si este hechizo se produce dentro de un círculo de hechizo. Lo temporal se imanta de su fragmento eterno, ya somos sólo cuerpo. Cuerpo espiritual y sin embargo deseoso, ruptura de los estereotipos: lo espiritual es carnal, se encarna en una *imago* que traspasa los mundos y destruye la distancia. En la recitación del Paraíso nos hacemos capaces de arder y de aflorar a la potencia, capaces de regar el vientre de la hurí.

El acto sexual interrumpe el fluido temporal como un fogonazo luminoso, que es la muerte del yo que nos limita. Es un imán del paraíso: no venimos del pasado, fluimos hacia la eternidad. El futuro no temido, siempre deseado: lo propio de todo desarrollo. El acto sexual atrae el Paraíso hasta el presente: lo convoca y revoca la distancia. El acto sexual es rito: convocatoria de un futuro que se sitúa al margen del fluido temporal, como culminación de todos los procesos. Es el *eros* de la cercanía, el horizonte convocado. Penetrar el sexo de la hurí es habitar la aurora, ese espacio que se abre entre el cielo y la tierra cada amanecer.

Eros pertenece al cosmos primigenio: es anterior a nosotros. Es la energía creadora, esencialmente beatífica, cargada de *baraka*. Las frecuentaciones eróticas que tienen lugar en el Paraíso son la celebración de esa energía. La energía sexual es turbadora: nada la controla. La descripción coránica del Paraíso tiene la capacidad de despertar esa energía. La recitación de estas aleyas provoca una catarsis, por eso se dicen en voz baja. La recitación es tremenda: hacemos descender por la garganta aquellos signos mediante los cuales la Creación es realizada. Nuestro presente se desestabiliza, pierde sus contornos. Ante la imagen turbadora de la hurí, se espantan los clérigos y los orientalistas. Ellos tratarán de explicarla, de racionalizar y buscar un sentido alegórico a todos estos signos. Pero no nos confundamos: el Paraíso de Al-lâh se presenta de un modo abiertamente erótico.

No se trata de que vayamos a hacer el amor al Cielo, entre las nubes, ni de creer o no creer en la literalidad de todas las descripciones. Se trata de que algunos de los signos escogidos por Al-lâh para representar la dicha suprema nos remiten a la sexualidad humana. Esto es algo que numerosos comentaristas de la tradición profética han notado, con más o menos conciencia de sus connotaciones, con más o menos complacencia. Todo esto no implica que los musulmanes seamos unos obsesos sexuales. Más bien pone de manifiesto la alta estima en que Al-lâh sitúa el placer sexual y el cumplimiento del deseo. Quien no quiera darse cuenta de esto permanecerá cegado, ajeno al Paraíso.

Que el Islam no es puritano es algo sabido. Los orientalistas se dieron prisa en divulgar los aspectos más sensuales, y los teólogos han remarcado la representación carnal del Paraíso como una aberración. Unos y otros responden a la necesidad de resaltar aquellos aspectos de una cultura “otra” que les son chocantes. Ese choque tiene por finalidad repercutir en su propia cultura, y puede desencadenar toda una serie de imágenes oníricas ocultas. Es lógico que los teólogos y los orientalistas quedasen atrapados por esas imágenes ajenas a su universo conceptual. Eso ha provocado siglos de incompreensión, el tiempo necesario para que una nueva imagen del cuerpo y de la función de la escatología se hiciese comprensible. Siglos de incompreensión en los cuales se ha hablado de la lascivia de los árabes, citando los sucesivos matrimonios del Profeta, que la paz sea con él. Pasando por alto el carácter insultante de algunas de estas representaciones, hay que sentir compasión por las dificultades a las que se enfrentan los orientalistas: la imposibilidad de superar la represión en la que fueron educados. Comprender esto es ponerse en disposición de superar esa mirada, de prepararnos para recuperar el secreto de una sexualidad luminosa, que se presenta como la superación de ciertas antinomias que han sido fijadas por el idealismo platónico-cristiano.

Si lo observamos más de cerca, el discurso orientalista sobre la sexualidad en el Islam es paradójico. La *lascivia proverbial de los musulmanes* se presenta bajo la máscara del puritanismo. Al lado de la carnalidad del Paraíso, nos encontramos con un discurso paralelo en torno a la *tahara*, que presenta a los musulmanes como unos maniáticos de lo puro y de lo impuro, empeñados en mantener a raya sus fluidos corporales. Parece como si lo interno correspondiese al mundo de la víscera, que debería quedar delimitado por el cuerpo. La superficie corporal nos sirve de protección para lo verdaderamente obsceno: lo descarnado, la sangre y otras secreciones.

Pero las normas de higiene que presentan los juristas no tienen un sentido puritano. El puritanismo, al contrario que el erotismo, tiende a preservar las identidades, a acotar un espacio para cada aliento, para cada esencia. El puritanismo pretende perpetuar la diferencia entre las criaturas más allá de la carne. En el plano de los espíritus, sin embargo, todo es indistinto. Todos los alientos emanan del hálito divino, del soplo de Al-lâh en la criatura. Paradójicamente, el mundo de los espíritus se nos presenta con todos los signos del erotismo, el lugar donde se fusionan las criaturas, donde se hacen Uno. En la unión amorosa los espíritus se hacen jadeo compartido.

Trascender el propio cuerpo corresponde a un erotismo que alcanza los alientos y los vuelca; es la respiración mezclada, la indistinción. Paradójicamente, esta superación de nuestra condición de criatura separada se da como verificación de nuestra animalidad. Es el deseo carnal el que nos impulsa a descubrir el hálito divino como algo que está más allá de la separación, como una fuente única, por siempre realizada. Nos encontramos con una doble paradoja: un puritanismo animal, un erotismo espiritual.

La paradoja es el modo que el lenguaje tiene de resolver la fractura entre la palabra y el objeto. Hablamos de una música callada, de un instante eterno, como un modo de poner un fin a las separaciones arbitrarias que traza nuestra mente. La búsqueda del cuerpo tiene que ver con el lenguaje que lo nombra. El lenguaje emana del silencioso cuerpo capaz de hacerse recipiente. El cuerpo es el silencio que recibe la palabra, mientras el lenguaje trata de separarse del cuerpo que lo inicia. De ahí los jadeos y los sonidos que emiten los amantes, el retorno del lenguaje al balbuceo de la infancia. Es el deseo de la palabra por volver a la fuente del lenguaje. Para ello debe encarnar un cuerpo, traspasar la materia alucinada, romper la línea recta del discurso para dar cabida a una finalidad desconocida. Es la transfinalidad, el hecho de que cada uno de nuestros actos tenga un motivo que se desconoce, que sólo Al-lâh sabe: son el premio y el castigo. La transfinalidad es lo que nos permite emerger hacia la finalidad suprema, llamada "Jardín", llamada encuentro, fusión de los contrarios. Es la finalidad última, el signo supremo, la resurrección de las presencias. ¿Por qué la carne resucita? Porque el lenguaje tiene que transmutarse en carne, no puede decirse a sí mismo como fin. El lenguaje tiene que dar cabida al cuerpo, a la luz de lo imposible. Es lo imposible ahora, el signo supremo que puede desdecir toda maquinación, que es capaz de permitir la fuga del sentido hacia un horizonte que abarca y unifica. La superficie se corresponde ahora con la profundidad más necesaria, con la doblez y el espejeo del hombre en el universo de la escatología. Necesitamos del Fuego y del Jardín para tener un cuerpo, para habitar ese cuerpo sin quedar atrapados en las redes sutiles de la identidad y la separación. Necesitamos de la escatología para que nuestro cuerpo sea nuestro y al mismo tiempo pertenezca al otro.

5

La revelación nos dona la amplitud del cuerpo, la vastedad de la tierra de Al-lâh. La revelación es al cuerpo lo que el sentido es a la permanencia: un modo de ampliar nuestra presencia, sin dejar de ser cuerpo, sin dejar de existir aquí y ahora. Lo que sucede en el cielo se refleja en la tierra, todos los procesos del macrocosmos tienen su correspondencia en nuestra vida cotidiana. Así, la conexión entre el cielo y la tierra simbolizada por la lluvia, entre las fuerzas activas y pasivas, fluidas y estáticas, entre lo abstracto y lo concreto. Toda dualidad se congratula de la unión, proceso de retorno. En la Unidad se desvanece la oposición, deja de ser lineal y se desvela el sentido de la diferencia. Ya no hablamos de opuestos sino de complementarios, de formas que se anudan y se desanudan según un ritmo predeterminado.

De este modo, la unión entre el hombre y la mujer refleja un proceso cosmológico, que afecta a todos los órdenes de la naturaleza. Proceso generador de vida, lo Uno que no se queda quieto. Unificador de lo masculino y de lo femenino en una unidad superior que llamamos matrimonio. Mientras no exista conciencia del papel de lo masculino y de lo femenino en cada uno de los miembros de la pareja, no existe matrimonio. Éste se da como la estancia donde cada miembro de un par es capaz de integrarse con el otro.

La palabra árabe usada para designar al matrimonio [*nikâh*] también designa al coito. *Nikâh* tiene un sentido muy concreto: “*la lluvia se desposa con la tierra*”... es algo que sucede, que forma parte de los ciclos de la naturaleza, del mismo modo que suceden el *islâm*, el *îmân* y el *ih sân*. La identidad lingüística entre el acto sexual y el matrimonio dificulta el discurso moralista: siempre que hay coito hay matrimonio. Si no hay una diferencia en el plano lingüístico, sí existe diferencia en el grado de conciencia: el coito es un encuentro entre el *yin* y el *yang*, lo activo y lo pasivo. ¿Qué es el matrimonio sino la unión de los contrarios? Lo masculino y lo femenino tienen que reconocerse, buscarse, desearse. Tienen que aceptarse, tanto a sí mismos como al otro: aceptar la propia masculinidad es reconocer la femineidad como su complemento, y viceversa. En el hombre y la mujer, para que el matrimonio se realice, es necesario que se produzca un proceso de conciencia, según el dicho del Mensajero de Al-lâh, que la paz sea con él:

Nikâh es la mitad del dîn, la otra mitad es taqwà

Taqua (conciencia) y *nikâh* (coito) son las dos mitades del *dîn* (cauce) del *islâm* (sometimiento). Cada una de estas dos mitades apunta en una dirección, el coito hacia lo enteramente otro, y la conciencia hacia sí misma uniéndose a lo otro. Cada una de ellas debe mostrarse en todos los pasos del camino. *Taqua* y *nikâh* existen en la *salât*, en el *hayÿ*, en el *çakât*, en el *saum*. A través de ellos se cumple la inmediatez entre el Creador y la criatura. La complementariedad de *taqua* y *nikâh* es equivalente a la complementariedad entre lo masculino y femenino que *nikâh* representa. Así, nos encontramos con una dualidad que siempre debe resolverse a través de la conciencia. La primacía de la conciencia en el Islam es absoluta, es lo que posibilita la reintegración de todos los elementos dispersos en lo Uno. Por eso repetimos, incansablemente, que el Islam no es una religión sino un estado de conciencia. Meditar en que grado la *taqua*-conciencia transforma el *nikâh*-coito en *nikâh*-matrimonio... no es una cuestión de papeleo (aunque aquí cobran sentido la dote y los testigos): se consuma el matrimonio cuando se es consciente de que la unión sexual es participación en los procesos cosmológicos...

6

Al mismo tiempo, el matrimonio no es el refugio del ego, sino su máxima apertura. Mi participación en los procesos cosmológicos deja de lado toda tentación identitaria separada de la comunidad donde me inscribo. Soy algo a través de lo cual se realiza la existencia. No aceptamos un ser eterno al margen de nuestra situación concreta, pues -de aceptarlo- haríamos de la cotidianidad un accidente en el cual nuestro ser se ve atrapado. A la pregunta “¿quién soy yo?” por fin acude una respuesta que nos satisface: soy hombre, padre, hijo, esposo, oficinista, creyente, criatura... Un hombre sometido, la única forma de estar a Su lado. Mi identidad es ausencia de identidad: sólo Al-lâh es, todos somos uno. Esto quiere decir: nosotros no somos, pero existimos en Al-lâh. De ahí la relación entre nuestros actos concretos y las recompensas: el Paraíso es el resultado perfectamente simétrico de lo que nos sucede, y no un lugar abstracto, donde rigen principios generales. No es salvación de buenos y condenación de malos. Las condiciones reales del Paraíso dependen

de cada uno de los actos que hacemos en la vida, de cómo cuidamos nuestro entorno, a nuestros vecinos, a nuestros familiares... No somos buenos o malos porque apenas somos. Más que ser, hacer: eso es lo que determina las condiciones del Fuego y del Jardín.

Cada acción bella o generosa es un acoplamiento con la hurí, y esto vale tanto para el hombre como para la mujer. El Paraíso es activo, un movimiento de apoderamiento del *telos* germinal en el instante. Se produce la cópula entre el intelecto posible y el individuo, objetivándose en la unión amorosa. Esa unión libera las pulsiones y nos prepara para otro encuentro que discurre entre el Creador y la criatura. Al hablar sobre esto, ya lo vamos viendo, corremos siempre el riesgo de caer en el antropomorfismo más grosero.

Antes hemos dicho: regar el vientre de la hurí, pero ellas no engendran, su vientre es la dulzura que engendra todo acto virtuoso. El embrión no está en el vientre de la hurí sino en el futuro del amante. El embrión es la eternidad del Paraíso, siempre renovado y siempre idéntico a sí mismo. Fluir de ríos de miel y de leche, fluir denso pero acompasado. La eternidad es la salud del cuerpo. El goce no se gasta, se transmuta en energía, capacidad de abrirse camino más allá de la línea del horizonte. Pero en el Paraíso no hay paisaje: todo es inmediato. El Jardín de Al-Iâh contiene, como extensión de luz, todo aquello que hay bajo los cielos y la tierra. El huevo cósmico y alado, imagen gnóstica de la resurrección.

En el Paraíso el hombre es también mujer, y la mujer es también hombre. Somos, además, los árboles y frutos al alcance de nuestra propia mano. El Paraíso es el cuerpo del creyente. El cosmos es un cuerpo, nuestro cuerpo. Todo es la misma luz: compasión transmutada en círculos de hechizo, del caos a la risa, y desde ahí al nido de la golondrina.

7

Alguien ha señalado que la liberación sexual viene de la mano del Islam. Esta frase parece un slogan, nosotros no sabemos. En todo caso: auténtica liberación y no solo rebeldía. Los llamados movimientos de liberación sexual se han quedado en reacciones ante la represión de épocas pasadas. Reaccionar no es superar: el que niega queda atrapado por aquello que niega. En la sociedad del espectáculo, la sexualidad humana es una máscara: algo que representar, que presentar para el consumo. Es el momento de la prostitución, de la promiscuidad y la pornografía, que no son liberación sino transformación del cuerpo en un objeto. Aquí se ha dado otra vuelta de tuerca a la antinomia entre la carne y el espíritu: se ha negado el aliento para que la cárcel quede liberada. La libertad sexual ha instaurado el comercio de los cuerpos como panacea.

Liberarse es abrir los ojos, saber doblar la esquina, gozar del apetito. No es el placer que estalla, a contrapelo. Liberación de la obsesión, de la adoración del sexo a través de los iconos. Es la presencia, estar en el Todo y al Todo enlazado. La concordancia, el mar, la analogía. Saber que toda aparición es simulacro, renunciar a la imposición del simulacro. La imposición del simulacro

es la tendencia a dar realidad a las pulsiones fuera de la conciencia, pensar que hay más placer en la ceguera de la animalidad que en la luz del matrimonio. La promiscuidad sexual es el triunfo de la cantidad, inseparable del libre mercado. El promiscuo necesita siempre más, tiende a la acumulación. Esto quiere decir que la verdad de los cuerpos se realiza en el *adab*, en la cortesía, que la promiscuidad trafica con los cuerpos.

Según nos dice Al-lâh en el Corán, uno de los nombres del Jardín es *Dâr as-Salâm*, la casa de la paz. La paz, sutileza de un movimiento placentero, que evita los conflictos. La paz es saber estar, saber dar, saber tocar un cuerpo sin ejercer la más mínima violencia. El *adab* es conceder: compartir y ceder un espacio para que todas las criaturas se desarrollen libremente. Ese espacio es morada, intimidad, recogimiento. Tendencia vertical del gesto, la sutileza de un despertar que condena lo estancado. Fluir en lo indistinto, con suavidad de árbol que se eleva. De ahí los ríos, de ahí la ausencia de definición de las esposas en el Paraíso: ¿son las huríes o las esposas terrenales? Pero, ¿quiénes son las esposas y los esposos terrenales? ¿Qué significan hombre y mujer en el momento de la unión? ¿Qué significan en la muerte? Los dones de la cópula borran la diferencia, se identifica el símbolo y la carne, la situación y el arquetipo, lo activo y lo pasivo. Para que ello se produzca, lo femenino y lo masculino tiene que complementarse, asumir su diferencia. Son modos de estar aquí y ahora y al mismo tiempo más allá de la apariencia, cruzando el horizonte con la mano. Es la presencia del Todo en la criatura, su eternidad sellada desde el principio de los tiempos, desde la compasión que crea y nos convoca. El Sí (*na'am*) es el Placer (*na'im*) de la existencia dándose a su nada.

Hemos utilizado demasiadas veces la palabra “placer”, deberíamos hablar más bien de “goce”: gozar no es exprimir el fruto; es un estado que aspira a la quietud. Se puede gozar largamente, sin apenas movimiento, sin la angustia de su cumplimiento. Capacidad de gozar del propio apetito, servirse del deseo como pasividad que nos invita a otros dones, a la lenta manera de descender del cielo. La invitación al Paraíso: una voz que nos llama a saciarse en la luz como un vaciamiento de imágenes sin brillo. El goce es la aceptación de toda la vida que hay en nuestro cuerpo, dar lugar a la luz que él atesora. El goce es la luz, la claridad mental unida al ritmo, al resplandor de un cuerpo que se entrega a los ríos de leche y de miel que fluyen en su seno. El Paraíso es luz que une el cuerpo a la conciencia. Cuando el hombre y la mujer toman conciencia de que sus cuerpos son luz, entran en el Paraíso. Cada una de las células o pliegues de nuestro cuerpo tiene vida propia, cada una es en sí misma una criatura que vive y desea, independientemente de que nos demos cuenta. Cada una de las células aspira al Jardín, al cumplimiento de su anhelo. La trascendencia es la percepción del cuerpo como un Todo, un organismo vivo, completo en su inmanencia. Sin lentitud no hay goce.

También hemos hablado de energía creadora: ¿qué fin último tiene esa energía, qué hace el hombre con ella? La misión de las criaturas en la tierra es la alabanza, la adoración debida al Creador, una alabanza que conduce al Paraíso. En el Paraíso, la energía creadora se derrama como un don soberano: no es por nada y para nada, se tiene a sí misma como fin y como sentido. Nada de utilitarismo, no obtención de cosas: celebración de la vida por la vida.

No se trata de generar nada con esa energía, sino de devolverla a sí misma, constantemente usarla para el placer y la satisfacción de los deseos. La energía ya no es energía, sino misericordia. Es entonces cuando nace el niño.

El emboscado **Abdennur Prado**

1. Mortal de necesidad, el emboscado hiere sus pasos y avanza sin camino, hasta un claro en el bosque, hacia un lugar inaccesible. Ese lugar —llegado sin camino— le estaba reservado, es un recóndito paraje jamás hollado por el hombre.

2. En ese lugar no puede ver su límite, sólo dar la señal, dejar aparecer los márgenes, exponerse a la mirada de las bestias. Exponerse a la ofensa, a ser derrotado. Querer ser derrotado, batirse en retirada, a un repliegue esencial de la palabra.

3. Caminos al bosque, lugar sombrío, abierto a lo que sea, cerrado a lo sabido. Sin límites, sin verbo ni doctrina, guiado por la fuerza que acontece, por el puro estallar de la materia en formas y animales. El reino vegetal, el animal, el reino de la luz, el reino de la pura transparencia. Son nubes en el cielo, árboles que se mecen, la sangre por tu cuello.

4. Toda una fauna expresa lo viviente. Toda una fauna, un límite o fricción que te estremece. Los dientes como un gato en medio de la noche, los pies como una araña. Ojos brillantes nos escrutan, son los ojos de la animalidad más transparente. El animal no muere, queda expectante desde la madriguera. Brillo animal de la palabra, potencia agazapada.

5. Es la muerte del otro, la muerte era lo otro, el saber que confiesa sus culpas y se entrega. Rondando una tiniebla libre y fiera. El saber geológico perfora la tiniebla, pregunta lo indecible, que no tiene respuesta.

6. Relación impensada, la muerte y el lenguaje. La voz de una recóndita manera, a la manera de los antiguos, de un modo transparente, sin dobleces, un repliegue esencial de la palabra.

7. Un modo de entrar del lenguaje en lo otro, de romper con el límite sabido, de proponer murallas en lo oscuro. Solo una mano palpa la muralla, la mano blanca del suicida. La fuerza de lo negativo, potencia sinuosa.

8. Resistencia y entrega de lo mortal a la muerte: toda respiración propone un reino.

9. La experiencia del bosque, la elección de tu límite fuera de los límites, en un espacio vivo, caótico y sombrío. La nuda vida, desnuda de cultura. Afirmarse en lo eterno negativo. Orientar tu deseo hacia la Piedra Negra, al corazón de la materia. Orientarse a la ausencia de objetivos, al ser ahí de la potencia. Hacer

de las pulsiones un magma indescifrable, hacer de los sentidos un círculo de fuego.

10. Romper la línea que unía la cosa a la avaricia, las manos a la mesa. Tocar las cosas más allá de ellas mismas, la luz que está en su seno. Abrirse a la potencia ilimitada, a la capacidad de transformarse de lo ente. Entonar el adiós a todo eso, a todo lo que es fuerza sin memoria, potencia sin vacío, deseo sin recuerdo de lo uno. Entonar el adiós, el cántico estremece las piedras y retorna a su morada.

11. El modo decisivo de estar y penetrar lo oscuro, siempre en lo otro, siempre a la deriva. Amanecer en cada despedida. Hablar y morir, vivir y dar la mano. Acercarse a la fuente impensada, a los lamentos de la piedra, al crepitar de la madera.

12. Lenguaje instalado en el centro, en la estancia intocada de lo mismo, de lo que se repite eternamente. De lo indistinto ahora que has negado tu esencia separada. Callar y vivir, morir y dar la lengua. Biología del lenguaje, pliegue y repliegue de la palabra abrasadora.

13. Biología del lenguaje, genealogía de los cuerpos, se reconstruye el mundo desde cero. El bosque crece como un espacio abierto para el emboscado. Cada paso adelante es un sendero en el bosque, proceso de vida donde el sol no penetra. Cada palabra acota, define y multiplica. Cada palabra tala un árbol y crea un claro, una claridad inaccesible.

14. Todo lo que no es uno es muerte, todo lo otro es sombra de lo uno. No hay otro, no hay testigo, no hay testimonio de este estar fugado, entre los árboles de fuego.

15. La semejanza se abre en la respiración, el reino de este día. Toda respiración en toda semejanza, toda impresión en toda compañía. Si ya no hay otro, ¿dónde está lo uno?

16. La voz es un decir sin contenido, sin intención ni voto. No participa de la fiesta oficial, no enloquece. Hace su fiesta separada, en un claro en el bosque, rodeado de ardillas, de fieras y alimañas.

17. Sonido esencial de la materia, canto del animal o canto de la piedra. No se deja gastar, se abisma y enloquece. Enunciados que enfrentan sus velos, se van al fondo y hunden sus raíces en un repliegue esencial de la palabra. Lugar sin fundamento, ahora compartido. Lugar sin lugar, tiniebla y utopía. Lugar sin lugar, mi límite increado.

18. Toda repetición es una ofensa. Amanece en el bosque húmedo de pureza. Un grito de silencio, recobrar la medida de nuestro nacimiento. Acto de adoración, silencio decisivo. Sonido de humedad, de madriguera, murmullos o palabras ausentes, sin objeto, sin ojos, sin creencia...

19. Allí estoy y allí estuve. Aunque parezca estar aquí, entre estos muebles y este juego. Aunque parezca hablar y dar la mano, besar y escribir y luchar y todo eso. Aunque parezca que estoy vivo, aquí estoy y aquí estuve.

El descenso de la sakîna **Huseyn Vallejo**

Serenidad / sakîna. Este es uno de los términos coránicos más difíciles de traducir, aunque su sentido es simple, casi transparente. Muhámmad Asad lo traduce como *paz interior*. Abdel Gany Melara como *sosiego*. Juan Vernet como *tranquilidad*. André Chouraqui como *Presencia de Al-lâh*. La traducción que nos parece más ajustada es *serenidad*, en el sentido que Heidegger daba a la palabra (*gelassenheit*): “*La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo distinto*”. No es una tranquilidad cualquiera. Incluye las nociones de imperturbabilidad, impavidez, entereza, firmeza. Una capacidad de palpar lo ente con sosiego, no para evadirse, sino para afrontarlo de un modo consistente. No es un sosiego cómodo o descomprometido. Precisamente, la serenidad es necesaria para afrontar un reto, para superar un obstáculo que puede parecernos insalvable. No es un sopor o un letargo, es una serenidad atenta, firme pero cautelosa.

El día de Hunain / yawm al-Hunain. Existe un episodio histórico asociado al descenso de la *sakîna*, aunque aquí nos interesa como un acontecimiento del espíritu. Dice el Corán: “*Ciertamente, Al-lâh os ha auxiliado en muchos campos de batalla, y en el Día de Hunain, cuando os complacíais de vuestra multitud y esta no os sirvió de nada —pues la tierra, en toda su vastedad, se os hizo estrecha y volvisteis la espalda, huyendo.*” (Corán 9: 25). El Día de Hunain es la batalla que se libró tras la conquista de Mekka, en el año 8 de la Hégira. La particularidad de Hunain es que se produce tras el retorno los creyentes a Mekka, cuando lo más difícil ha pasado y toda resistencia parece ya vencida. Al principio, el número de los musulmanes era de unos 12.000 hombres y mujeres, por primera vez muy superior al de las tropas enemigas. Muchos eran mequíes recientemente convertidos. Una emboscada diezmó a los nuevos musulmanes. Muchos de ellos huyeron: la tierra se les hizo estrecha. Para aquellos a quienes la *sakîna* no alcanza, la tierra no es morada (*maskin*). Incluso la más basta extensión no es suficiente para calmar su desamparo. La estampida puso en minoría a los creyentes, dejó un grupo reducido de allegados al profeta. En ese momento, “*Al-lâh hizo descender Su sakîna sobre Su Enviado y sobre los creyentes e hizo descender a los ángeles*” (9, 26).

Auxilio / nasr. La *sakîna* es un regalo, un don que desciende a los corazones de los creyentes en medio de las dificultades. Es un auxilio de Al-lâh, un estado de serenidad donde el hombre encuentra la capacidad para resolver las crisis. No todo el mundo puede recibir la *sakîna*. El *nâsir* es Al-lâh (auxiliador, el que da la victoria), mientras que el ser humano es *mansûr* (victorioso, auxiliado por Al-lâh); victorioso indirectamente gracias a esa Presencia que lo anima y refuerza. El Corán dice: “*sin el nasr de Al-lâh vosotros no podríais vencer*”.

Cuidado / taqwâ. La *sakîna* se relaciona con la *taqwâ*: “Al-lâh hizo descender Su *sakîna* sobre Su enviado y sobre los creyentes, vinculándolos a la palabra de la *taqwa* (*kalimat at-taqwâ*)” (48: 26). Uno de los significados de *taqwâ* es precaución, cautela. Tener cuidado con lo que cada cosa conlleva: la serenidad para con las cosas. Se dice que el gato se mueve en un zarzal con *taqwâ*, con una lentitud y cuidado que le evita pincharse, mientras el perro se clava todas las espinas. *Taqwâ* es el control y la conciencia sobre nuestros actos, tener en cuenta a Al-lâh en todo momento. La palabra de la *taqwâ* es una palabra consciente, medida. La *sakîna* nos permite acceder a esta palabra, enfrentar el reto con el mayor cuidado.

Confianza / imân. La *sakîna* incrementa el *imân*: “Él es quien hizo descender la *sakîna* en los corazones de los creyentes, para que añadan *imân* a su *imân*” (48: 4). El *imân* es la cualidad del *mu'min*: su confianza en Al-lâh, su receptividad ante lo que lo sobrepasa. Solo podemos acceder a lo divino mediante una apertura del corazón que está más allá de todo cálculo, que no se detiene ante la muerte. El *imân* nos abre a lo que nos rodea como un signo, algo significativo. Todo lo que nos sucede nos concierne de una forma que todavía no se ha desvelado, y que no necesariamente conoceremos nunca. El *imân* es aquí la entrega confiada al devenir, la actitud necesaria para afrontar una prueba de la cual no conocemos el sentido. Al-lâh se nos revelará en el momento preciso, si nos entregamos al Decreto.

Victoria / fath. La *sakîna* viene acompañada por los ángeles auxiliares. Sin la ayuda de los ángeles, la victoria (*fath*) es imposible. Los ángeles danzan, donan la victoria. El combate tiene unas implicaciones que nos sobrepasan, es una prueba para los creyentes. Dice el Corán: “La tierra, en toda su vastedad, se os hizo estrecha y volvisteis la espalda, huyendo.” (Corán 9: 25). La tradición nos muestra que de los 12.000 combatientes, la estampida en masa dejó un grupo reducido que no sobrepasaba los 300. Estos fueron los que se apiñaron en torno de Muhámmad. Solo aquellos que tienen *imân* exponen sus vidas por la causa de Al-lâh. La palabra *fath* significa *apertura*; el acto de abrir algo que estaba cerrado. No se trata de una victoria militar, sino de una conquista espiritual. El incremento del *imân*, el vínculo con la palabra de la *taqwâ*. La auténtica conquista es siempre una apertura.

Descenso / tançil. Al-lâh hizo descender la *sakîna*: *Huwa al-adzi ançal as-sakîna*. *Tançil* es una de las palabras utilizadas en el Corán para referirse a la revelación. La metáfora del *tançil* es la caída de la lluvia para vivificar la tierra muerta. El descenso de la *sakîna* no implica palabra sino el silencio puro que precede a la palabra de la *taqwâ*. El silencio (*sukûn*) en medio del conflicto, un instante de imperturbabilidad que nos pone por encima de las circunstancias. Para el hombre sometido todo miedo es superfluo. Dice Al-lâh en el Corán: “Quienes sigan mi dirección, no habrá miedo para ellos ni se entristecerán” (2: 38) La *sakîna* implica entregarse al devenir de forma confiada, un instante de paz que precede a la alegría de la muerte. No se puede vivir acobardado, vivir es entregarse a un Decreto que nos sobrepasa.

Corazón / galb. La *sakîna* desciende al corazón: *ançalna fi-qulub*. El corazón (*qalb*) es el centro (*qalb*) del ser humano, el órgano de percepción teofánica por

excelencia. La tríltera q-l-b relaciona el corazón con el cambio y las fluctuaciones (*taqlib*). El *qalb* es el órgano por excelencia de las transformaciones, del paso del hombre de morada en morada. Es precisamente en el corazón donde la *sakîna* desciende, justo en el órgano que más siente las tribulaciones, que más se acelera ante el peligro. Lo cambiante del corazón se serena con el descenso de la *sakîna*, deja de bombear aceleradamente. El corazón se ensancha: aumenta el *imân* y el *mum'în* encuentra la palabra de la *taqwâ*, la palabra justa en la situación precisa.

Arca / tâbût. La palabra hebrea para *sakîna* es *shejiná*. La identidad entre ambos términos está implícita en el Corán. En la sura al-baqara, “un profeta” defiende ante los judíos el derecho a la soberanía de Tâlût (que los comentaristas identifican con Saúl), les dice: “*He aquí el signo de su realeza (ayat mulkihî): el Arca (tâbût) vendrá a vosotros con la sakîna, los legados de la Casa de Mûssa y de la Casa de Hârûn traídos por ángeles*”. (Corán, 2: 248). Según la tradición judía, la *shejiná* habita en el Arca (*téba*, en hebreo) de la Alianza.

Alianza / mîçâq. El Arca (*tâbût*) contiene la Alianza (*mîçâq*). El *mîçâq* es el encuentro entre el ser humano y Al-lâh, un compromiso establecido entre dos partes que les ata. Con la *sakiná* desciende la Palabra que vincula al Creador y la criatura. Ese pacto es sellado en lo más secreto del corazón (*qalb*), donde Al-lâh y el hombre se encuentran. El Arca es un cofre, una cisterna (*qalîb*), una metáfora del corazón-centro fluctuante. Solo allí el *mîçâq* se establece, solo allí puede ser renovado. El Corán recuerda el pacto de Al-lâh con los Banî Israel: “*Y cuando tomamos vuestro mîçâq y alzamos sobre vosotros la montaña*”. (Corán 2: 63). La montaña es el modelo, el *maçal* o arquetipo de toda construcción sagrada: “*Construye según el modelo que te ha sido mostrado en la montaña*” (Éxodo, 25: 40). Construir en la tierra según lo que Al-lâh nos da a entender en la montaña. La montaña es la *ma'arifa*, el conocimiento, el tabernáculo del cielo que le fue desvelado a Musa en el Monte Sinaí.

Presencia / shejiná. En la tradición judía, la *shejiná* es la Presencia de Al-lâh sobre la tierra. Tras la diáspora, los judíos dicen que “*la Shejiná está errante por el mundo*”. Esto quiere decir que la Alianza ha perdido su morada, que el corazón ha sido desplazado de su centro. La serenidad es imposible en medio del desarraigo de los pueblos, de la muerte de las tradiciones. Es la destrucción del mundo como un hogar para las criaturas, su exposición al dolor, la ausencia de morada (*maskin*). La errancia de la *shejiná* es el vagar del hombre por el mundo, su existencia errática, la ausencia de sosiego. El hombre es inconstante, como su corazón (*qalb*) fluctúa (*taqlib*). La *shejiná* en exilio es la totalidad de los sufrimientos de todos los hombres de todos los tiempos. Un horror que no conoce fin, una crueldad que se prolonga por todos los rincones. El exilio de la *shejiná* es la propia historia, el reino de este mundo.

Diáspora / galut. El exilio de la *shejiná* no es un concepto necesariamente negativo, nos remite a la revelación como camino. La Alianza no está relacionada con una tierra concreta. El Arca es el corazón del hombre, y la Presencia de Al-lâh es un regalo independiente de las circunstancias. Los cabalistas enseñan que la Ausencia de Al-lâh forma parte del despliegue de la

creación. La palabra hebrea para diáspora es *galut*, de la misma raíz que *itgalat*, revelación. La expulsión del paraíso hace posible la revelación. El exilio es un arquetipo de la condición humana, un *maçal*. No se refiere solo a los judíos, sino a todos los hombres en su búsqueda de Al-lâh. No por casualidad, los musulmanes contamos el tiempo histórico a partir del exilio de Muhámmad, su *hijra* de Meka a Medina.

Ley / sharia. El Corán afirma que la *sakîna* viene con el Arca, justo antes de los legados de Mûssa y de Hârûn. Los legados son la *shariat* (la Ley, el camino manantial) y la *haqiqat* (la vivencia de la *sharia*). Se trata de un doble legado: la forma y el fondo, la unión de los aspectos exterior (*zahir*) e interior (*batin*). La precedencia de la *sakîna* indica el silencio (*sukun*) esencial que precede a la plena aceptación de ese legado. El *imân* y la *taqwâ* nos permiten recibir como un todo el Mensaje del Corán y la Torâh, no fragmentar la *haqiqa* y la *sharia*. El Pacto es la posibilidad de una comunidad de guiarse según la Palabra revelada, de construir según el conocimiento adquirido en la montaña. El habitar de Al-lâh en los corazones es el punto de unión entre los hombres. La serenidad de Muhámmad en medio del campo de batalla se origina en la conciencia de estar realizando ese legado, habitando la Palabra revelada.

Juramento / baiât. Durante la batalla de Hunain se produjo un momento de extrema tensión. Frente al espectáculo de la huida en masa de los musulmanes, un reducido núcleo de *sahaba* se reúne en torno a Muhámmad: Abû Bakr, Omar ibn al-Jattab y otros exiliados de los primeros tiempos. Muhámmad vio su voz ahogada entre el estruendo. Se giró a ibn Abbas para pedirle que gritara: “¡Compañeros del Árbol, compañeros de la Acacia!”. El llamamiento fue de inmediato respondido por aquellos que estuvieron presentes en Hudaibiya, dos años antes, cuando Muhámmad reunió a sus seguidores y, sentado bajo una acacia, tomó juramento a cada uno de que permanecerían firmes y lucharían hasta la muerte. Este pacto es conocido como *Baiât ar-Ridwân*, el Juramento de la Complacencia. En la batalla de Hunain, es el recuerdo de este juramento lo que les permite sobreponerse a la derrota. El recuerdo de la Alianza precede al descenso de la *sakîna*. Muhámmad, ante el ataque final de los *qurayshies*, realizó un *du'a*: “¡Al-lâh, te pido Tu promesa!”. Le pidió a su hermano de leche que recogiese unos guijarros y, tomándolos con las manos, los arrojó ante el enemigo, como hiciera durante la batalla de Badr. Los guijarros representan los dones de este mundo. La promesa de Al-lâh es el Jardín: “a quienes se confían y actúan con integridad, les haremos entrar en jardines por los que corren arroyos y allí permanecerán más allá del cómputo del tiempo: la promesa de Al-lâh es real (*wa'd al-lâhi haqqâ*)” (4: 122). En ese momento, los ángeles descendieron y la *sakîna* dejó de estar errante para habitar el corazón de los creyentes. Este lugar (*maqâm*) es su morada (*maskin*).

Ángeles / malâ'ika. Estamos hablando de un prodigio, de la irrupción de ángeles en el campo de batalla. ¿Cómo iban a vencer los creyentes si nos es con el *nasr* de Al-lâh? Estamos hablando de cosas de *otro mundo*, del descenso de la *sakîna* y de la promesa del Jardín. “*Cuentos de los antiguos*”, “*la escritura de un loco, de un poeta*”. Los reproches son siempre los mismos: todo es ficción, los ángeles no existen más que en las imaginaciones enfermizas. Y sin embargo, Muhámmad reunió en torno a un grupo de

creyentes, tomó un puñado de arena del desierto y con ella creó una civilización esplendorosa, una morada para la *sakîna*. En Hunain, como en Badr, sucedió *algo* que nos sobrepasa. Los *malâ'ika* descendieron verdaderamente, la promesa de Al-lâh es verídica, el sol desaparecerá, las montañas serán hechas añicos, el tiempo llegará a su cataclismo. Entonces, todos seremos juzgados por nuestras obras, por nuestra apertura hacia el prodigio de la Palabra revelada.

Promesa / wa'd. La Promesa de Al-lâh es el Jardín: *extenso como el cielo y la tierra, con valles regados por manantiales donde crecen árboles sin espinas que dispensan una sombra generosa. Un Jardín de abundantes fuentes, atravesado por manantiales que rocían su agua, junto con la leche, la miel, y el vino que no emborracha, pero embriaga...* Evocaciones de un estado de placidez indecible, que solo puede evocarse mediante metáforas (*mayaç*). El hombre que escucha la Promesa siente que esta coincide con su anhelo más profundo, el presentimiento del *ájira* en el *dunia*. Este presentimiento actúa como un imán en la conciencia, propicia el despertar de la sensibilidad espiritual y la imaginación activa. *Wa'd Al-lâh* es un resorte, un instrumento de la revelación para atraernos al interior de la Realidad, a las cosas tal como son en si mismas, independientes de los velos que queramos imponerles. La Promesa de Al-lâh es real: auténtica, palpable, tocable, verdadera. Es la propia Realidad que nos despierta. Los compañeros de Muhámmad fueron arrojados a lo real maravilloso, actuaron movidos por esa energía. Los *malâ'ika* son verdaderos, la experiencia de una energía luminosa, capaz de deslumbrar a aquellos que tratan de oponerse. Nadie puede vencer a la visión del paraíso, nadie puede derrotar a su más profundo anhelo.

Jardín / yanna. La tríltera s-k-n nos remite a las palabras *sukkani* (habitantes), *maskin* (hogar, morada) y *sikkîn* (cuchillo). El verbo *sakana* significa morar, habitar: *âdamu skun anta wa çâuÿuka l-yânnata: Ádam, habita tú y tu par el Jardín* (Corán 2, 35). El habitar el paraíso de la pareja Ádam-Hawa es el signo queda descrito implícitamente por una sensación de hogar. Un lugar en el cual nos sentimos perfectamente enraizados, donde todo está compasionado. El nombre de Ádam está relacionado con la palabra *'adama*, la tierra. El nombre de Hawa hace referencia a la pasión, al deseo. El habitar del hombre en el Jardín es su pertenencia a la tierra como un hogar fecundo y generoso. Un lugar donde la pasión y la tierra son uno, el objeto y el sujeto del deseo se han unido. No existe una proyección insatisfecha y siempre diferida del deseo, sino un presente eterno habitado por la *sakîna*.

Desierto / sahrâ'. Todavía no sabemos que es la *sakîna*. Sabemos que descende, que es un tipo de serenidad asociada a la apertura, al apaciguamiento del corazón en medio del terror de lo mundano. Sin embargo, ¿es una criatura, una palabra, una sensación, un estado de conciencia? Cuando le preguntaron a Muhámmad, contestó: *"la sakîna es un aire ligero que viene del desierto"*. Esta es la respuesta de un hombre del Jardín, de alguien que ha comprendido el mundo como un latido, como una morada para la Palabra. Una respuesta telúrica, que no nos remite a explicaciones teológicas, sino a la sensación de una Presencia verdadera. El desierto es el lugar donde la Presencia de Al-lâh se hace más patente, el vacío esencial en el cual Al-lâh

se nos revela. Un aire delgado: la ligereza de la *sakîna* indica que no se trata de algo concienzudo, ni que represente una carga. La *sakîna* es un regalo, un don que Al-lâh entrega a quien quiere cuando quiere. Viene acompañada por un vaciamiento. El corazón se vuelca (*qalaba*), deja de proyectar sus ansiedades y sus fantasías. El bombear del corazón es llave, la clave del exilio. La apertura (*al-fatâh*, la victoria) es la expansión del corazón, su contracción la muerte. No hay temor al fracaso ni a la muerte: de Al-lâh es la expansión y a Al-lâh es el retorno. Todo se da en este instante donde se siente la Presencia de Al-lâh como un palpitar de aire que viene del desierto. Todo es presente conciliado, un instante de lucidez que aclara los contornos de las cosas, que nos las hace ver a la luz de su vacío.

Silencio / *sukun*. Otra palabra de la raíz s-k-n es *sukun* (silencio). La *sakîna* es silenciosa: no hace aspavientos. Su presencia es al mismo tiempo delicada y majestuosa. La *sakîna* nos hace ligeros, casi danzantes, como los ángeles auxiliares. No son necesarias demasiadas palabras, es suficiente contemplar la perfecta inmanencia del instante, la solidez de cuanto nos rodea como una paradoja. Morar, habitar con desapego el mundo como el espacio donde desciende la Palabra. El silencio del hombre remite a la Palabra de Al-lâh, a la palabra de la *taqwâ*, de la conciencia de que la Realidad es Una. La *sakîna* es la Presencia que precede a esa Palabra, el instante de silencio absoluto en la conciencia, del vacío del mundo de las representaciones. La *sakîna* habita en el desierto, no es amiga de los lujos y las comodidades. Despojamiento, campo de batalla.

Morar / *sakana*. La *sakîna* hace referencia a nuestro modo de habitar (*sakan*) el mundo. Sabemos que este es nuestro lugar (*maqâm*), aquel al cual pertenecemos. El Corán afirma que “*cada uno de vosotros tiene un maqâm determinado*”. Este *maqâm* es independiente del espacio, es un lugar sin lugar, un espacio interior que se manifiesta en todos nuestros actos. Nada nos es ajeno, nos vinculamos al espacio como el lugar de la teofanía, posibilitador de la Presencia de Al-lâh. No hay un *maqâm* mejor que este, aunque la Presencia se revele en el campo de batalla. El descenso de la *sakîna* en el campo de batalla nos presenta una visión extrema. El habitar del hombre en el Jardín es interior al hombre, no depende de las circunstancias exteriores. Existe en todos nosotros un anhelo y una predisposición a la Presencia. La *sakîna* nos ronda como un presentimiento que nos atrae hacia el desierto. Incluso una cárcel, un campo de concentración o de exterminio pueden ser el paraíso, si Al-lâh quiere, si hace descender Su *sakîna*. Estamos en el preciso lugar en el preciso instante, toda la tierra es hogar para el hombre sometido.

Empezar desde cero **Abdelkarim Osuna**

*Y Él es quien hace la noche [como] vestidura para vosotros, y [vuestro] sueño descanso, y hace que cada [nuevo] día sea una resurrección.
Y Él es quien envía los vientos como anuncio de Su gracia inminente; y [así, también,] hacemos caer del cielo agua pura, para vivificar con ella la tierra muerta, y dar de beber a muchos [seres] de Nuestra creación, animales y*

hombres.
(Corán, 25: 47-49)

Existe en el hombre y la mujer una potencialidad para la creación, para aumentar vida en la vida. Una capacidad asombrosa de hacer y tejer hilos de seda, de dar a la seda una forma y convertir al cuerpo en mariposa, creadora de hilos, creadora. Una capacidad orgánica de crecer haciendo, de recibir el agua de la vida. Renacer viendo el horizonte, a partir de una señal que el cuerpo vivifica. Una organicidad del hombre que sabe a mar, de la mujer que sabe a tierra. Potencia deseosa que sabe a luz mojada, exploración de lo diverso en la mirada, en cinco dedos y una sola mano. Existe un ciclo, existe una golosa apariencia que cada día empieza, una constante renovación de lo visible. Convocatoria en torno a una taza de café, en torno a la ronda creativa de los sentidos en su laberinto.

De lo uno a lo otro hay un campo de sueños, una travesía de hormigas que cruza lentamente. De lo uno a lo otro se cierran y abren caminos. Se esconden secretos, sentidos y labios. De lo uno a lo otro lo uno y lo otro se enfrentan, se miran, se tocan, se besan, se rabian, se abruman con tanta caricia. Se miden las cosas con una paciencia de grito. Todo está bien, todo tiene su tiempo y el ritmo es decisivo. Es la buena manera de estar enlazado, de arder con el día que pasa. Manera de ser y de estar, pertenecer al mundo que decide. Decide el estar en un sitio, en el lugar cual sea que trasiega, que existe y se da a la sustancia que está en su costumbre. En esa reunión siempre se escapa el ogro, se esfera lo sabido y nos deja cerrados en una mansa máscara. Frente a la perfección sellada están los otros, los buenos amigos y la buena mesa. Es un regalo del cielo, la reunión de espíritus acordes, de buenos vecinos, de la existencia al ser creada. Oh el sol en una taza de café.

Pero existe también un aroma de día perdido, una substancia trastocada, sin voz ni voto ni una sola sombra. Frente a la perfección de la caricia dada y recibida, existe un firmamento incuestionable, una cadencia que reconoce del mal la paradoja. Existe una sed que no se toca, una tiniebla que la luz recoge, un sol estallando en medio de la noche. Existen modos que no sé su nombre, cisternas llenas de voces inconexas, caminos sin pisada. Existe todo eso en el hombre y la mujer, la potencialidad de abarcar más allá de la línea del horizonte, de convocar otro destino, de salir al encuentro de lo incondicionado. No es el delirio anterior a la sombra, esa necesidad de romperse, de separar las palabras de las cosas. No es tampoco el camino de la muerte, sino un rito de asombro a la deriva. Y sin embargo rompe estando quieto, se mueve y no se mueve. No rechaza la taza de café, no rechaza la buena compañía. Es un lugar sin lugar, un ojo sin mirada, pero que mira y mira, que viese viendo azul subiendo a rojo. Un subidón de niebla, una promesa que no puede saberse pero empuja. Es esa posibilidad que siempre se evapora, que está pendiente de un hilo de seda.

¿Hay que romper la línea causal, o es en la causa donde asoma la posibilidad más deseada? Es en la encrucijada del día con la noche, en el instante donde el hombre acaba y recomienza su círculo de vida. En cada intersección está el inicio, vivir intercediendo, en una encrucijada permanente, con siempre el

horizonte llamando a la deriva, al más allá del más allá, al más allá de lo invisible. Habitar ese instante como respiración, como saber que difumina sus manos y se deja saber por otra cosa. Saber que se agazapa, que se deja querer por otra cosa. En la respiración sufrimos la metamorfosis, en cada amanecer late la criatura. La naturaleza más íntima de cada criatura es su capacidad de transformar el mundo por el eco de su nacimiento. Somos seres nacidos, nacidos para nacer a la conciencia de nuestro nacimiento. Es la línea maestra del deseo, la escritura automática del cero. Para nacer hay que mirar las cosas en vacío, separadas del ego que las tumba, que las sitúa sobre el plano.

¿Método? Hay que dejar escapar las oportunidades, dejar pasar al autobús, quedarse esperando que cruce una piragua. Hay que salirse de la típica encuesta, del típico perfume. Conversar a partir de lo incondicionado, combinar las cosas sobre el plano en una disposición inesperada. No es escapar del tiempo y del espacio, Dios nos libre de esos esoterismos. Es activar la potencialidad absoluta que late y se asemeja, la potencialidad no nuestra, que es nuestra porque somos Suya, la potencialidad sin sombra, sin límite ni modo de ser asimilada. Ese presente eterno alcanza a la mirada, que nos sale al encuentro, retardadora. Esa potencia habita en cualquier pliegue, es un vacío en la pared. Habita en los rincones, en las capacidades olvidadas. En el mirar perdido, que ya no sabe a donde se dirige. En la ausencia de intenciones de un gesto, de una palabra imprevisible. Ese pliegue o rizoma deja cruzar la línea, separar linderos, acotar terrenos, mostrar el otro lado. Es un hueco de luz o un agujero, un espacio de sombra que sonrío. En ese tiempo muerto surge la imagen, la imagen que no se sabe imagen, que imagina. Es una posibilidad que se muestra en una oscura noche inesperada, o es un descuido de lo que nos tiene prisioneros, un resquicio de luz en lo sabido. Allí cae la lluvia y vivifica. La lluvia necesita de ese hueco, de ese resquicio en la mirada. Para la resurrección el no saber nos vale, lo desconocido de nosotros mismos, el mensajero que viene y va del mundo a la potencia.

El hombre contiene la semilla, la semilla lo contiene. La contención de la semilla es la respiración pausada, que se ha dejado poseer por el tiempo y el espacio, por el aquí y ahora. Contenerse es tenerse contenido, es habitar en la potencia. El hombre asimila el espacio como contemplación o campo de batalla. Es el hacer desnudo donde habita la ternura, la potencia del niño que ha nacido, pero se sabe siendo. Es el desnudo campo de batalla. El hombre asimila ese campo como una proyección del logos circundante. Ese logos es el límite y el límite es la puerta. Abrir la puerta es saborear la concurrencia de los mundos, la encrucijada de los mares. Abrir la puerta es ver de nuevo el mundo, las nuevas posibilidades vitales, los horizontes que se abren. Es la contemplación de la acción en la batalla.

No se trata, repetimos, de escapar del tiempo y el espacio, de volver a cruzar la noche oscura. Esa noche pasó y nos dejó su juego. Es aplicar el juego como parte del mundo deseoso, del horizonte de nuestras construcciones cotidianas. Hacer y crecer al mismo tiempo, dar a la resistencia una promesa, un suspiro de gloria y un instante a la pura mirada abarcadora de todo lo posible. Iniciar las cosas siempre desde cero, desde ese imaginario que puebla y que

despuebla, que se arrebatada y vuelve con luz inesperada, con un nuevo proyecto para la Palabra. Abrir las puertas de la más intensa fiesta creadora, la que ha de compartirse en torno a una taza de café. Ya se abrieron los cauces de una individualidad para lo colectivo. Desde la soledad invertebrada, hacia el cuantitativo deleite que rodea, que nos envuelve como mundo que ha de nacer y nace.

Dar al hacer morada, acontecer como acontece el día, como un organismo que teje su traje de seda. Alcanzar el instante donde recomenzar nuestra aventura. Recordar el principio del mundo al ser creado, donde pasamos de la potencia al acto, del ser a la semilla. Alcanzar el instante de veras, como nuestra eterna morada, en el aquí y en el ahora. Es estar siempre abiertos a todos los posibles, es no avanzar hacia una estrella fija, es recorrer toda distancia como amiga que se abre a la promesa.

Desde aquí, desde este ahora, desde el alegre minuto en que la vida se decantó hacia el cáliz de agua viva. Desde el mismísimo instante de parirte, oh madre mía, recibo una promesa de búsqueda y trasiego, recibo una alegría de niño que respira.

¿Método? No olvidar nunca que todos los trasiegos contienen un secreto, que a lo mejor una cosa era por otra cosa, que vamos por caminos conocidos hacia extrañas metas. No olvidar que ese comienzo existe, que nada te ata más que a la alegría de nacer y crear en este ahora. Estar atentos a las sutiles revelaciones, a los sentidos paralelos, a las cosas que pasan sin que nadie las suceda. Estar atentos a los colores, a lo que dicen los semáforos. En medio de la historia, en pleno centro de la ciudad, los habitantes del desierto sueñan su sed incontestada. Estamos vivos, estamos en el aire. Así sí, así se puede. Así es continuar sin dar a torcer lo más precioso. Nacer y nacer en un día acotado por dos noches, sin olvidar que el sueño es parte de la profecía.

Wa l-hamdu li l-lâhi rabbil 'âlamîn.

Contraportada

Durante más de treinta años, un grupo de musulmanes hispanoparlantes, constituidos a modo de *thinktank*, han elaborado una expresión islámica con intención de hacerse comprender en las Américas de habla hispana.

Mansur Escudero, Abderrahman M. Maanán, Yaratullâh Monturiol, Abderrahman Medina, Mehdi Flores, Hashim Cabrera, Halil Bárcena, Abdennur Prado, Abdelwahid Hourí, Ali González, Seyyed az-Zahirí, Abdelkarim Osuna, Huseyn Vallejo, Tareq Faussi, Ali Núñez, Abdelmumin Aya..., y hasta una veintena de nombres propios de filólogos árabes, filósofos, periodistas, abogados, psiquiatras, artistas, etcétera...

En esta primera selección de *Textos esenciales del pensamiento islámico actual* hemos compilado algunos de los textos más significativos de esta “expresión latina” del Islam. Un Islam poético, descristianizado, sensual, con tintes feministas; un Islam construido por gentes familiarizadas con otras tradicionales espirituales de la humanidad, en definitiva y –por paradójico que pueda resultar a simple vista- un Islam que nos puede hacer saber más del Islam del profeta Muhammad que esas exposiciones rígidas y dogmáticas de los libros que exportan Arabia Saudí, Irán, Egipto o Pakistán.

¹ CANSINOS ASSENS, R. *Mahoma y el Koran*, Ed Bell, Buenos Aires, 1954, pág. 160, tal vez el mejor estudio literario del Corán realizado en castellano hasta el día de hoy.

² CANSINOS ASSENS, R. *Mahoma y el Koran*, Ed Bell, Buenos Aires, 1954, pág. 39.

³ ¡Qué duda cabe que toda afirmación tiene sus excepciones! El excelente trabajo de arabistas jóvenes como Victor Pallejá, Pablo Beneito, Miguel Puerta Vilches, Carlos Segovia, Josep Puig, etc..., muestra que una nueva esperanza se abre para el arabismo español.

⁴ *Primera crónica general. Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio*. pág. 265.

⁵ A pesar de la condena vaticana del Libro del jesuita Jacques Dupuis *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* por, entre otras cosas, reconocer la autenticidad de la Revelación coránica, ya no es insólito en la mejor teología católica aceptar que Muhammad fue un verdadero profeta. Especialmente, R. Caspar, K. Cragg, Cl. Geffré, M. Lelong, M.W. Watt, Gric, etc...

⁶ ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. Ed Cristiandad. Madrid, 1981. pág. 125.

⁷ Afirma con rotundidad Mircea Eliade: “Puede advertirse que el uso de los narcóticos denota, sobre todo, la decadencia de una técnica del éxtasis o su extensión a pueblos o a grupos sociales inferiores” [ELIADE, M. *Op. Cit.* pág. 366].

⁸ ‘Abdul-lâh ibn Salama, el sabio de los judíos de Medina, salió con la gente a observar el rostro del Mensajero de Al-lâh. Luego dijo: “Cuando vi su rostro supe que ese no era el rostro de un mentiroso”. (Hadiz relatado por Ahmad en su *Musnad* y Tirmidzî en su libro *Sunan*). Al cabo de los siglos de desconfianzas entre los arabistas occidentales, Émile Dermenghen se ha decantado por la sinceridad del Profeta: “Hoy, su sinceridad no puede ser puesta en duda (...) Ni por un instante se le ocurrió preguntarse si acomodando sus palabras a la mentalidad de sus contemporáneos no tendría mayores posibilidades de convencerles. Si arrastra a los hombres, no es seduciéndoles con facilidad sino presentándoles en todo su rigor su luminoso mensaje, cortante y rectilíneo como una espada” (DERMENGHEN, E. *Vida de Mahoma*. Lauro. Barcelona, 1942. pág. 210).

⁹ “Las circunstancias que han permitido la conquista de España, su carácter espectacular de *razia* gigantesca siempre han desconcertado un poco a los historiadores de la Edad Media. Aún hoy día, la catástrofe que entrega al Islam, no una región asiática o africana, sino una parte de la misma Europa Occidental, parece a algunos a tal punto insólita, un

fenómeno que tan poco participa del orden natural de las cosas, que invocan el milagro histórico”. Levi-Provençal: *Histoire des musulmans d’Espagne*. Maisonneuve, París, 1950. T. 1, p. 2.

¹⁰ Oswald Spengler: *Decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Madrid, General Brémont: *Berbères et arabes*, París, Payot, 1950. Después de haber apuntado las bases de nuestra interpretación de la pretendida invasión de España por los árabes, en nuestra obra: *La decadencia española*, Madrid, 1950, tomo segundo, hemos leído este libro que critica sencillamente el carácter militar de la expansión de los árabes, sin tratar de explicarla.

¹¹ “Tenemos una cifra precisa: el tributo anual, *per capita*, de hombres adultos era de dos ducados. Dio el primer año doce millones de ducados”. General Brémont, *Ibid.*, p. 98.

¹² Al-Bakrî: *Description d’Afrique Septentrionale*, traducción de Slane. Argel, 1913. Según este autor se tardaba cuarenta días para ir de Qairawân a Fâs (Fez) por el camino del interior. Se pasaba por Shiga, Maiara o Tebesa, Baghai, Belezma, de donde se podía torcer hacia Tobna y llegar al Tafilalet, o, ir derecho hacia Msila y la Cuala de los Beni Hainmad, para dirigirse por Tihert y Tilimsân (Tlemcen) atravesando las altas planicies que infectaban los nómadas Zenatas. Más tarde, con el desplazamiento de las tribus hilâlîes, los mercaderes y los viajeros seguirán la ruta del litoral, más larga. Éste era el camino que tenían que tomar los invasores de España; tanto más dificultoso cuanto que era menester atravesar el Rif en su eje longitudinal, único acceso para alcanzar el Estrecho.

¹³ Georges Marçais: *Ibid.*, p. 27. Y más lejos: “Se puede afirmar que a finales del siglo VIII se presentaba el balance de la conquista musulmana de África del norte con una casi quiebra. Cien años antes, un Sayyidî ‘Oqba, un Mûsà ibn Nuṣair habían atravesado el país como conquistadores desde Qairawân hasta el Atlántico. En 763, el gobernador, al-Aglab, queriendo adentrarse hasta Tilimsân (Tlemcen) para llegar a Tánger, tuvo que abandonar la empresa por culpa de los oficiales de su guardia personal que se le amotinaron. Habían renunciado los califas ‘abâssîes al control de los dos tercios de Berbería y sus representantes se mostraban más preocupados por pacificar su territorio que por ensanchar sus límites”, p. 55.

¹⁴ Ver nuestros estudios acerca de la demografía española y su evolución en *La decadencia española*, tomos I y IV.

¹⁵ No hay que olvidar que el caballo y el camello, aunque perteneciendo a un mismo orden, el de los ungulados, están agrupados en familias diferentes. El camello es un rumiante, el caballo no lo es. Por esta razón ha podido adaptarse mejor que el caballo a las condiciones del desierto. Puede conservar en su estómago complicado los alimentos un cierto tiempo y aguanta mucho mejor la sed. Por otra parte, como otros ruminantes, así los antílopes, puede desplazarse con rapidez para encontrar un alimento raro y diseminado por el suelo.

¹⁶ Hay que buscar el origen del caballo árabe en las praderas del Creciente Fértil y no en la Península Arábiga, porque desde tiempos muy lejanos poseía una facies desértica; siempre y cuando sea originaria esta raza de Asia y no haya sido el fruto de cruzamientos acertados realizados posteriormente en África del norte o en otros lugares. Las alusiones al caballo que se hallan en el Corán son simples puntos de referencia a un nivel de vida superior que uno desea y con el cual se ilusiona. No son el testimonio de hechos concernientes a la vida cotidiana. “The idea that riding on horses was an indication of human pride and luxury is of course as old as Biblical times”. Goitien: “The rise of the Near Eastern bourgeoisie in early Islamic times”. *Cahiers d’Histoire Mondiale*. Editions de la Baconnière, Neuchatel. T. III, p. 594 (1957).

¹⁷ Lefebvre des Noëtes: *Attelage et cheval de selle*.

¹⁸ General Brémont: *Ibid.*, p. 41.

¹⁹ General Brémont: *Ibid.*, p. 34.

²⁰ E. Levi-Provençal: *L’Espagne musulmane au X siècle*. Larose. París. p.139. La cita es de Ibn Idhari: *Bayân*, II, p. 181/288.

²¹ No quiere decir esto que no hayan conseguido fuerzas adiestradas atravesar el desierto sahariano. Nos constan dos expediciones logradas, de las cuales nos queda abundante documentación: La moderna campaña de Libia con la victoria de Montgomery, en

condiciones “logísticas infernales, no obstante los medios modernos empleados”, y la *razia* emprendida contra Nigeria por el bajá Yaudar después de haber franqueado el Tanezruft (1590-91). Ésta es la más importante para la comprensión de nuestro análisis, pues se hizo en las mismas condiciones, poco más o menos, que las realizadas por las tropas árabes, si en verdad atravesaron el desierto de Libia. A fines del siglo XVI mandó el sultán de Marruecos, Muley Hâmîd, un pequeño ejército para emprender una correría en la curva del Níger, comarca aún productora de oro, aunque su exportación no alcanzaba ya las cifras de los tiempos anteriores. Estas fuerzas en número aproximado a los 4.000 hombres estaban mandadas por el bajá Yaudar, un español oriundo de Las Cuevas, en el antiguo reino de Granada. Llevaba consigo unos dos mil arcabuceros, también españoles, especialistas en aquel entonces en el uso de esta arma. Ésta es la razón por la cual tenemos constancia de los detalles de la expedición. Existen en la Academia de la Historia tres manuscritos en donde se relatan estas jornadas (452-9-2633). Fueron publicados por Jiménez de la Espada en el Boletín de la Sociedad Geográfica en 1877. Recorrieron estas gentes los dos mil kilómetros que median entre Marraquech y Timbuctú, de los cuales sólo 540 en el Tanezruft revisten la facies desértica similar a la que se manifiesta hoy día en el desierto de Libia. Se calcula que el 40% por lo menos de estas fuerzas murieron en la travesía como consecuencia de las penalidades sufridas. Las restantes, repuestas en territorio nigeriano, consiguieron su objetivo gracias a la superioridad de sus armas de fuego. No tuvo esta *razia* para Marruecos ningún alcance político y pudo llevarse a cabo gracias al genio, a la resistencia física y al armamento de los hispanos. Varios autores han estudiado esta expedición, entre ellos García Gómez y el italiano Rainero. Últimamente Joaquín Portillo Togores ha publicado un compendio de la cuestión con argumentos de carácter militar: La expedición militar del Bachá Yaudar a través del Sahara, en la *Revista de Historia Militar*, núm. 30 y 31, 1971. Al mismo pertenece la cita anterior.

²² E. Levi-Provençal: *Histoire des musulmans d'Espagne*, t. 1, p. 9.

²³ «La puissance maritime des Vandales et de Genséric leur a été fournie par les marins andalous» E. F. Gauthier: *Genséric*, Payot, Paris, 1935, p. 109.

²⁴ *Ajbâr Maÿmû'a*. Esta cita y las siguientes pertenecen a la traducción española de Emilio La fuente Alcántara. Colección de obras arábicas de Historia y de Geografía que publica la Real Academia de La Historia. T. 1, Madrid, 1867.

²⁵ Es altamente recomendable para el musulmán que, tras decir el nombre de Muhammad, pronuncie la fórmula “la paz y las bendiciones de Al-lâh sobre él”, pero en adelante no lo dejaremos consignado por escrito, reservándolo a la voluntariedad del lector.

²⁶ la letra doblada que se pronuncia dos veces en árabe

²⁷ El capitalismo promueve la corrupción sexual. El consumo de sexo en su ámbito más frívolo. La promiscuidad como hábito burgués.

²⁸ *ÿibril* es Al-lâh cuando se manifiesta a Muhammad.