

Abdennur Prado

# El islam anterior al Islam

oozebap

Con la colaboración de



Junta Islàmica Catalana

Y la financiación de



# Índice

1. El islam anterior al Islam, 9
  2. *Fitna*. Sobre las divisiones entre los musulmanes, 23
  3. El descrédito de los ulemas oficiales, 57
  4. Contra la religión heredada, 83
  5. Al oriente del islam, 99
  6. Estudio sobre la homosexualidad en el islam, 119
  7. Prohibición de la usura y apología del comercio, 151
  8. Caminos que conducen a la Paz, 179
- Epílogo: Setenta y dos aforismos, 199

Colección *Asbab* (vínculos) - 01

© Abdennur Prado

© oozebap, 2007  
Apdo. 9142, Barcelona 08080  
[www.oozebap.org](http://www.oozebap.org)  
[zozebap@oozebap.org](mailto:zozebap@oozebap.org)

Diseño: Jesús Hita Hidalgo  
Corrección: La Correccional

ISBN: 978-84-612-0116-7  
Depósito legal:  
Impreso en:

El hombre más fácil de asustar es, ciertamente, quien cree que todo ha acabado cuando se ha extinguido su fugaz apariencia. Los nuevos mercaderes de esclavos saben eso y en ello es en lo que se funda la importancia que para esa gente tienen las doctrinas materialistas. [...]

Frente a esto es importante saber que el ser humano es inmortal y que hay en él una vida eterna, una tierra que aún está por explorar, pero que se halla habitada, un país que acaso él mismo niegue, pero que ningún poder terrenal es capaz de arrebatarse. En muchos de los hombres y aún en los más de ellos el acceso a esa vida, a esa tierra, a ese país, acaso sea parecido a un pozo en el que desde hace siglos vienen arrojándose escombros y desechos. Si se los retira, se encontrará no sólo en el fondo el manantial, sino también las viejas imágenes. [...]

Lo que el ser humano quiere saber es esto. El centro de su desasosiego temporal está ahí. Tal es la causa de la sed que siente, una sed que aumenta en el desierto —y el desierto es el tiempo—. [...] El hombre que siente esa sed aguarda con razón de los teólogos que aplaquen sus padecimientos y lo hagan recurriendo al paradigma teológico primordial: el cayado que, golpeando la roca, hace brotar agua de ella.

Ernst Jünger<sup>1</sup>

1. *La emboscadura*, ed. Tusquets, pp.167-168.

Texto primero

## El islam anterior al Islam<sup>2</sup>

En uno de sus escritos, Jalil Bárcena evoca la historia de un joven que se siente embriagado por la poesía de Rumí y que acude a una mezquita para encontrarse con algo que en nada se parece al sentimiento generado por el poeta persa, con la consiguiente decepción. Se trata de una historia simple pero llena de tristeza, tristeza por el estado penoso del islam, por lo menos en el nivel visible de muchas de sus representaciones. El Islam legalista de las mezquitas controladas por predicadores a sueldo de ministerios de asuntos religiosos, encargados de cortar cualquier atisbo de creatividad entre los fieles. Mezquitas y universidades de gloriosa historia, convertidas hoy en púlpitos de la visión más pobre del islam que imaginarse pueda. Tal vez esto constituya una exageración. En todo caso, una exageración motivada

2. Una versión de este capítulo apareció en catalán en el libro *Amb tota franquesa*, ed. CETR, 2006. El texto juega con dos acepciones posibles de la palabra *islam/Islam*, que se distinguen mediante la mayúscula y la minúscula.

por el dolor que sentimos al ver transformada una de las grandes tradiciones espirituales de la humanidad en una religión de Estado, siendo el Estado el instrumento a través del cual otros poderes ejercen la coacción universal.

Esta misma sensación la hemos entido muchos musulmanes, sobre todo aquellos que hemos llegado al islam a través de sus grandes pensadores y místicos, maravillados por ese poso de belleza que el íntimo de Al-lâh deja en todos sus trasiegos. Lo que nos llamó al islam fue un saboreo. Intuimos un aroma y lo hemos seguido hasta sus últimas consecuencias. Un aroma que es el signo de las bendiciones de Dios para con sus siervos, de la misericordia creadora que hace surgir ríos y bosques a partir del agua que desciende, justo como la revelación del Sagrado Corán nos fertiliza, nos mueve a la meditación y al deseo de profundizar en los resortes de esta Creación maravillosa. El Corán se nos abría de par en par en la mirada. No era un libro, sino una revelación. No eran palabras, sino Signos a través de los cuales se manifestaba la Realidad Única en toda su grandeza. Frente a esta experiencia espiritual genuina, incluso algo *naif*, el Islam de los clérigos reaccionarios nos parecía una cárcel para la belleza.

El adoctrinamiento comienza en el mismo momento que traspasamos el umbral de la mezquita. A algunos les regalaron un librito llamado *Los cuarenta hadices*, recopilación de dichos del profeta Muhámmad, que la paz sea con él, por el Imam Nawawi<sup>3</sup> «Estudia este libro y conocerás los fundamentos del Islam», nos dijo el imam. Vamos a casa y abrimos el libro. Los hadices que vamos leyendo nos embriagan,

3. *Los cuarenta hadices* es una de las colecciones de hadices más divulgada, obra de un eminente ulema, Imam Nawawi (1234-1278). Existen diversas ediciones en castellano, y puede encontrarse en [www.gmezv.com/islam/hadices.php](http://www.gmezv.com/islam/hadices.php)

vemos desplegarse ante nosotros el ejemplo del profeta Muhámmad, que la paz y la salat de Dios sean sobre él<sup>4</sup>. Sin embargo, al llegar al hadiz número 14 nos encontramos lo siguiente: «No está permitido derramar la sangre de un musulmán excepto en uno de estos tres casos: el casado que comete adulterio, vida por vida, y el que deja su religión y rechaza la comunidad». Por si no quedase claro, el comentarista aclara: este hadiz hace mención a las penas de muerte por adulterio y por apostasía. Pasamos la página, en busca de las palabras de sabiduría que borren la impresión oscura que ha penetrado en nuestra alma. ¿Es realmente cierto que el Mensajero de Dios dijo esas palabras? ¿No es la condena del apóstata contraria a la libertad de conciencia establecida por Dios en su Corán Generoso? ¿Podemos aceptar la pena de muerte en caso de adulterio? ¿Forma esto realmente parte del camino espiritual que transitamos? Tratamos de olvidarlo, nos decimos que eran otros tiempos, que Dios sabe más, que alguna explicación tiene que haber. Es así como la primera sombra de duda ha penetrado, el primer desgarró del Islam reaccionario, de la mentira con la cual se pretende destruir el mensaje libertario del islam.

El adoctrinamiento avanza. Aprendemos a rezar, a hacer las abluciones y todo aquello que necesitamos para avanzar en el camino del islam. Una práctica de adoración, y no una mera teoría. Una forma de vida, y no una creencia. Se nos habla de la *sharia*. Se nos dice que la *sharia* es la ley islámica, que Al-lâh ha ordenado cosas, que ha establecido sus leyes ante las cuales los creyentes tienen que plegarse. Islam

4. Salat: la oración ritual, segundo de los cinco pilares del islam. La frase «que la paz y la salat de Dios sean sobre él» es una adaptación de la fórmula árabe *sala Al-lâhu aleihi wa salam*, con la que habitualmente se acompaña el nombre de Muhámmad, el Mensajero de Dios.

no es seguir nuestros caprichos, sino obedecer a Dios en todo aquello que Él ha establecido. Esto es, nos dicen, el significado del Islam: someterse a las leyes de Dios, contenidas en el Corán y en las palabras del Profeta. Poco a poco, iremos oyendo a qué se refieren los promotores de esta supuesta ley islámica. Se trata, como todos sabemos, de castigos corporales, segregación de la mujer, condena de la homosexualidad, delitos de apostasía y de blasfemia...

Para los defensores del Islam legalista, este se presenta como un conjunto coherente de leyes a las cuales los musulmanes deben obediencia. Ellos son los guardianes de esas leyes, sus únicos intérpretes autorizados. Así, todos los musulmanes les debemos obediencia. Los que se atreven a cuestionar los dogmas de esta religión totalitaria, son tachados de hipócritas, infieles, idólatras o herejes. De un modo más contemporáneo, agentes de la CIA o del Mossad encargados de destruir el Islam desde dentro. Todo eso, y más, lo hemos escuchado de nuestros hermanos «musulmanes».

En estas circunstancias, es comprensible que los musulmanes demos la espalda al Islam oficial y burocratizado y nos giremos hacia el Corán y el ejemplo del profeta Muhámmad, que la paz y la salat de Dios sean con él, para encontrar respuestas a los interrogantes suscitados. Hay que tener el corazón ciego para aceptar todo lo que este Islam legalista representa. Hay que estar seco por dentro, no haber conocido el saboro, ser incapaz de amar, de compasionarse con el otro. Este Islam no es una de las tradiciones primigenias de la humanidad, sino un refugio de ignorantes que desprecian el bien y la belleza, la creatividad de que es capaz el ser humano. A pesar de las evidencias, este Islam pasa por ser el único posible, no sólo entre muchos occidentales heridos por el orientalismo, sino también para muchos musulmanes.

La pregunta se impone: ¿cómo es posible que esto haya sucedido? Cuanto más ahondamos en la revelación coránica, más nos sorprende la manipulación a la que somos sometidos. Existe una fuerte coacción que mantiene a los musulmanes sumisos a esta estructura religiosa reaccionaria. Para los que han crecido dentro de esta ideología, todo esto puede parecer hasta normal. Apenas sospechan que existen otras maneras de vivir el islam, que el islam no es una ley ni un sistema político, sino un camino espiritual a través del cual el individuo se libera de toda idolatría y se hace califa de Dios sobre la tierra<sup>5</sup>. Lo mismo hemos visto en otras religiones: muchos judíos que fueron educados en el sionismo apenas sospechan que se trata de un velo sobre la verdadera grandeza de la religión judía. Lo mismo sucede dentro del cristianismo; la dogmática de todas las iglesias ahogando la vida espiritual de los creyentes.

Al afrontar la situación del pensamiento en el ámbito de las grandes mezquitas del mundo islámico nos tenemos que enfrentar a duras realidades. La mediocridad es la norma, y todo lo que se salga de la norma es rechazado. Las grandes creaciones del islam son ocultadas, sus grandes místicos son descalificados como herejes o heterodoxos, palabras extrañas al islam que nos son impuestas desde fuera. Los ulemas de la Universidad de al-Azhar protestando por la edición de las *Futuhat al-Maḳḳiyya*<sup>6</sup> del murciano ibn ‘Arabi, una de las cumbres del pensamiento islámico de todos los tiempos, descalificada

5. Califa, castellanización del árabe *jalifa*. El califato es la responsabilidad de cada ser humano hacia la creación en su conjunto. Véase nuestro artículo «El califato en el Corán» en [www.webislam.com/?idt=8303#](http://www.webislam.com/?idt=8303#)

6. Sobre los problemas de edición de las *Futuhat al-Maḳḳiyya* en Egipto, véase el testimonio de su editor, Osman Yahya, en *Los dos horizontes (textos sobre ibn al‘Arabi)*, editora regional de Murcia 1992, pp.465-473.

como una herejía panteísta, y su autor calificado como un destructor del Islam y enemigo de Dios. Y eso al mismo tiempo que las obras del propio ibn 'Arabi son traducidas y editadas en todas las lenguas europeas, generando el asombro de estudiosos y lectores, y una corriente de simpatía hacia un religión en cuyo seno se ha desarrollado un pensamiento de semejante altura.

Vemos como la libertad de conciencia y el pensamiento crítico son anulados, bajo la excusa de que el Islam está siendo acosado desde el exterior, y debe defenderse de todo nuevo pensamiento como si fuese una trampa encaminada a destruirlo. En estas circunstancias, el solo hecho de pensar lo hace a uno sospechoso. Los pensadores más creativos son condenados al silencio, o relegados a un segundo plano.

Poco a poco, este Islam legalista va ganando terreno, sustituyendo al Islam tradicional y presentándose como ortodoxia. Muchos han llegado a creer que el islam siempre ha sido así, como si el celo protector de los autoproclamados «guardianes de la tradición» fuese una garantía para su estabilidad, y todos los que disintimos fuésemos heterodoxos. Así, lo que es una completa anomalía, un producto malsano de la modernidad, pasa por ser el Islam genuino ante las masas de Oriente y Occidente.

Es triste decirlo, pero esta es la realidad a la que tenemos que enfrentarnos. Nos gustaría vivir el islam tal y como lo bebemos de las fuentes, como agua cristalina. Pero una y otra vez somos arrastrados por la historia, nos vemos situados ante la realidad penosa de la *umma*<sup>7</sup>.

Ante esta situación, cada musulmán busca respuesta. La respuesta de muchos a este estado de cosas es el sufismo, la reivindicación del Islam

7. *Umma*: comunidad unida por valores. Viene de *umm* (madre) y podría traducirse como *matria*.

espiritual como dimensión interna del islam, como antídoto y superación del Islam legalista. El sufismo crece en Occidente, representa la cara amable del islam, su mística. El sufismo en Occidente está de moda. Los sufíes son inocentes, ellos hablan de amor y de misericordia, repiten largas letanías, se hacen giróvagos y cantan la belleza de todo lo creado. Editan y leen los libros de Rumi, de ibn 'Arabi, de Sohrawardi, sentencias de sabiduría, poemas que emparentan al islam con el budismo y lo mejor del cristianismo, caminos espirituales, prácticas de adoración centradas en la contemplación y el abandono de todo lo mundano.

Mi respuesta es otra, pero en ningún caso opuesta. Más que ahondar en la dicotomía entre un Islam espiritual y un Islam legalista, lo que (me) propongo es la deconstrucción de este Islam legalista, de ir hacia el lugar donde el sentido de esta fractura quede desvelado. El islam que amo y trato de vivir es el mismo que muchos sufíes aman y tratan de vivir. Compartimos plenamente el rechazo por el Islam oscurantista de los ulemas oficiales y nuestro amor por el Islam espiritual que han legado los grandes maestros, los sufíes. La diferencia, aunque esto no tenga importancia, es que yo no me considero sufí, ni pertenezco a ninguna *tariqa*<sup>8</sup>, ni sigo una línea determinada de enseñanza. No tengo *Shaij*<sup>9</sup> ni otro método que el de los cinco pilares del *islam* (la rendición a Dios), de los cinco pilares del *imam* (la confianza en Dios) y del *ihsan* (la búsqueda de la excelencia, de ver el reflejo de Dios en nuestras creaciones). En este sentido, me considero un «musulmán a secas». Para nada un místico, sino un simple y banal musulmán, uno más de los más de mil quinientos

8. *Tariqa*: camino, senda. Es el nombre que reciben las cofradías sufíes.

9. *Shaij*: literalmente significa «anciano», pero tiene el sentido de «maestro», persona de conocimiento y experiencia en materias espirituales.

millones de personas que, según las estadísticas, son considerados musulmanes.

Desde esta condición de «musulmán a secas», quiero referirme a la dicotomía establecida entre un Islam espiritual y un Islam legalista, y proponer otra mirada. Quisiera, si se me permite, discutir el supuesto muy extendido de que el Islam legalista y exotérico sea el «islam a secas», el islam que enseñó Muhámmad antes de que las etiquetas fuesen necesarias. Quisiera, a partir de esta diferenciación, señalar que el sufismo de las cofradías nos remite a una fractura interna en el seno de la tradición islámica. Esta fractura puede ser fácilmente comprendida por analogía con otras tradiciones. Me refiero a la cosificación del mensaje espiritual de los grandes maestros de la humanidad, su codificación en dogmas y doctrinas, su institucionalización. Por supuesto, no toda institución es necesariamente reaccionaria, aunque inevitablemente nos encontramos ante una pérdida de la frescura del original, de la libertad total que el creyente desnudo siente ante la propia Realidad: el encuentro con Dios sin mediación alguna.

En el caso del islam, esta tensión, que ya ha sido explicitada como una fractura entre el Islam espiritual y el Islam legalista, también puede ser vista desde un punto de vista lingüístico. Me refiero a la ambigüedad de la palabra *islam*, que actúa a veces como nombre y a veces como verbo. Así, a la oposición entre un Islam espiritual y un Islam legalista, quisiera confrontar otra oposición, entre el *islam* entendido como un verbo y el *Islam* entendido como un nombre. En el primer caso, estaríamos hablando de la entrega a Dios, del sometimiento consciente a la Realidad Única. En el segundo caso, nos estaríamos refiriendo a la religión establecida a partir de las enseñanzas del profeta Muhámmad en el siglo VII de la era cristiana.

La diferencia entre una y otra comprensión de la palabra *islam* es crucial. Varios versículos del Corán afirman que numerosos personajes de la historia sagrada del pueblo judío eran musulmanes. Musulmanes son los profetas Noé, Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, José. Moisés dice al Pueblo de Israel: «¡Confiad en Él, si realmente sois musulmanes!» (Corán 10: 84). Los apóstoles de Jesús dijeron al Mesías, hijo de María: «¡Sé testigo de que somos musulmanes!» (Corán 3: 52).

En estos casos, nos encontramos con la paradoja de judíos y cristianos calificados como musulmanes. Si decimos que todos ellos fueron (son) *musulmanes* es sólo a costa de no traicionar el sentido original de esta palabra: seres humanos entregados a Dios, conscientemente sometidos al Dios Único. Aquí no se está hablando de ninguna religión histórica concreta, sino de una condición interior, de un estado de conciencia. En caso de que confundamos una y otra acepción de la palabra *islam* y de la palabra *musulmán*, corremos el peligro de escamotear el Mensaje del Corán. Para evitar esto, sería recomendable no usar las palabras árabes *muslim* o *islam*, sino sus traducciones: «sometido, entregado a Dios» y «entrega a Dios, sometimiento a la Realidad». En este sentido, no cabe duda de que los profetas enviados por Dios a la humanidad son *musulmanes*, y seguramente ningún judío o cristiano les negaría a los profetas de la Torah dicho calificativo. Esto no significa que no sean judíos: el Corán en todo momento afirma que estos profetas lo eran del Pueblo de Israel.

Así pues, en el Corán, la palabra *islam* no se refiere a la religión histórica establecida a partir del magisterio de Muhámmad, sino del estado de sometimiento de todas las cosas al Creador, que puede ser asumido como estado de conciencia por las criaturas. ¿Cómo entender, si no, la aleyas donde diferentes profetas (que la paz sea con ellos) y personajes anteriores al Muhámmad histórico se declaran «musulmanes»?



¿Cómo entender el versículo siguiente?:

*Inna ad-dîna 'inda Al-lâhi al-islam.*

(Corán 3: 19)

Donde unos traducen: «Ciertamente, la única religión junto a Dios es el Islam». Debemos entender: «Ciertamente, el único comportamiento [lícito, lógico, sensato] ante Dios es el reconocer que le estamos sometidos».

¿Por qué estas —de todas las palabras del Corán— son las únicas que los arabistas sistemáticamente no traducen? ¿Por qué se traducen —y tan mal— la mayoría de las palabras del Corán y se dejan sin traducir estas, cuya traducción no presenta dificultad alguna? Parece que si hablamos de «rendición a Dios» se comprenderá lo que el Corán y la tradición muhammadiana no cesan de repetir: eso que llamamos islam no es una religión histórica, sino la condición natural del ser humano. Goethe dio testimonio de esto en su *Diwan Oriental-Occidental*<sup>10</sup>:

Si islam significa sometimiento a Dios, entonces,  
todos nacemos y morimos musulmanes.

Frente a las lecturas reductoras de la tradición islámica, es necesario volver al Corán y proclamar bien claro cual es el *dîn al-islam*<sup>11</sup>, nuestro camino.

10. Citado por Yûsuf Fernández en [www.webislam.com/?idc=450](http://www.webislam.com/?idc=450).

11. *Dîn al-islam*: la senda (o modo de vida) del islam. La palabra *dîn* tiene el sentido de «juicio» (*yaum al-dîn* es el Día del Juicio). Es de la familia léxica de *dain*, «deuda».

Todo esto afecta a nuestro modo de ver la tradición: ¿cuál es nuestra herencia? Pensemos en el término «historia del Islam». Según los manuales, esta supuesta historia empezaría en el siglo VII después de Jesucristo, el año uno después de la Hégira. En este caso, la mayoría de los acontecimientos relatados en el Corán dejan de formar parte de la historia del islam. ¿Cómo entender entonces que el Corán nos diga que Abraham fue uno de los musulmanes? Si el islam se iniciase en el siglo VII, la historia de Abraham ya no sería nuestra. Es precisamente esa vinculación con acontecimientos históricos posteriores al magisterio de Muhámmad lo que rechazo como mi propia historia. Como musulmán, me conciernen mucho más los Hechos de los Apóstoles (que eran *musulmanes*) que no las dinastías abbasida u otomana. No siento ninguna vinculación con estos regímenes despóticos: ésta no es mi historia, ni representan al islam en absoluto. Si un concepto como el de «historia del Islam» tiene sentido, este no puede ser sino la recepción de la Palabra revelada a través de los tiempos: el ciclo de la profecía, la tradición sagrada de la humanidad en sus múltiples manifestaciones. Esta historia se inicia con Adam, el primer profeta, la paz sea con él. No es una historia en el sentido lineal: se trata de una metahistoria, una serie de acontecimientos arquetípicos que se repiten en todas las épocas y de la cual la propia vida de los profetas es un Signo. En el plano reducido de las religiones, se trata de la larga travesía de la profecía frente a la cosificación de la espiritualidad humana en unos dogmas, una tensión que no ha dejado de repetirse en todos los tiempos.

Con esto, nos hemos situado en lo anterior a la fractura entre el Islam legalista y el Islam espiritual. Al aplicarle un adjetivo a la palabra islam, estamos aceptando que actúa como un nombre. Según lo veo, este es el problema. Ahora, se habla de un Islam reformista, de un Islam liberal,

de un Islam moderado, de un Islam progresista, y se pretende que en estos caminos puede encontrarse la salida a la situación penosa de la umma. Por mi parte, soy muy escéptico ante estos movimientos.

Situarse en la metahistoria es situarse en lo anterior a la fractura entre el Islam legalista y el Islam espiritual, pero también en lo anterior a la división de los musulmanes entre chiíes y suníes. Aunque se repitan una y otra vez estas fracturas, y sean asumidas como propias por los musulmanes, yo no me considero ni suní ni chií, ni pertenezco a un Islam legalista ni a un Islam espiritual, ni a un Islam exotérico ni a un Islam esotérico. Tal vez entonces puedan entender por qué no me considero sufí, sino un «musulmán a secas», un ser humano que reconoce su estado de postración ante una Creación que le desborda, y que ha decidido actuar en consecuencia, en la medida de sus posibilidades.

A partir de aquí se recompone todo. Lo que antes estaba roto queda restaurado. Aprendemos a ver el mundo como una teofanía: lo exterior logra reflejar el jardín interior que debemos cultivar. La fractura entre lo aparente y lo oculto (entre el espíritu y la materia, la acción y la contemplación) se recompone. Lo uno es un espejo de lo otro. No hay dos mitades, sino una sola Realidad que nuestra mente ha fraccionado. Del mismo modo, la fractura entre el Islam legalista y el Islam espiritual es ilusoria. No es casual que la mayoría de los grandes sufíes fueron eruditos en jurisprudencia, los grandes defensores de la *sharia*.

Reestablecimiento del equilibrio entre lo exterior y lo interior, la revelación actúa como un puente. No es un Libro de leyes o preceptos, sino algo muy distinto. La revelación se sitúa más allá de las palabras. Por tanto, no es susceptible de ser interpretada, sino recibida en nuestro corazón aniquilado. No son las letras del Corán, no son sus

bellas frases o cadencias. La revelación trasciende todo soporte y enlaza lo múltiple y lo uno. Es visión teofánica, un instante de pura transparencia.

Este lazo es indestructible, como lo es el lazo entre la *haqiqa* y la *sharia*<sup>12</sup>, entre el islam como camino espiritual y el islam como práctica de adoración. Aunque para nosotros se presente como algo separado, la *haqiqa* y la *sharia* son dos aspectos de lo mismo. Llamamos *haqiqa* a la vivencia de la *sharia*, a la experiencia de verdad que la *sharia* nos depara. Este es el secreto que el Islam legalista ha olvidado, el hecho de que sin experiencia espiritual la práctica de adoración no sirve para nada.

Propongo pues que nos situemos en lo anterior a la fractura entre la religión como camino espiritual y la religión institucionalizada. Este es el lugar a partir del cual podemos recuperar el sentido perdido de nuestras tradiciones religiosas. Propongo la recuperación de la *sharia* como una necesidad interna a nuestro desarrollo vital y humanístico, necesaria para el pleno desarrollo de nuestras capacidades innatas, y no como una imposición externa de una ley controlada por los ulemas reaccionarios. Sin práctica de adoración, la tradición desaparece. Sin *sharia* estamos perdidos. Sin *haqiqa* la *sharia* es un conjunto de preceptos sin sentido. Solo desde el lugar de aparición de la Palabra revelada es posible superar la fractura a la cual los musulmanes nos vemos abocados.

Pero solo Al-lâh sabe.

12. *Haqiqa*: la veracidad o autenticidad, la experiencia directa de la Realidad. Se relaciona con el Nombre de Dios al-Haqq: la Verdad o el Verdadero, el Auténtico. La *sharia* es, etimológicamente, «el camino que conduce hacia un manantial». Más concretamente, se refiere a la práctica del islam, que los ignorantes relacionan con leyes e incluso con castigos corporales y prácticas discriminatorias.

Texto segundo

## *Fitna*. Sobre las divisiones entre los musulmanes

En el *Sunnan* del Imam at-Tirmidzî<sup>13</sup> hemos leído lo siguiente (hadiz nº 171):

Abdul-lâh ibn Amr narró que el Mensajero de Al-lâh, que la paz sea con él, dijo: «Le sucederá a mi comunidad lo mismo que le ha sucedido al pueblo de Israel, de modo que si existe alguien entre los judíos que fornicie abiertamente con su madre, habrá alguien de mi comunidad que hará lo mismo; y si la gente de Israel se hallan divididos en setenta y dos grupos, mi comunidad habrá de dividirse en setenta y tres. Todos ellos irán al Fuego menos uno». Entonces preguntaron: «¿Cuál es éste?». «Aquel al cual pertenecemos yo y mis compañeros.»

Este hadiz es clasificado por Tirmidzî como *hasan gharib*, es decir: como una narración correcta (*hasan*, buena), pero recogida de uno

13. Considerado como una de las seis grandes recopilaciones de hadices del periodo clásico. Sobre al-Thirmidzi o Tirmidhi, véase: [wsunnah.org/history/Scholars/imam\\_tirmidhi.htm](http://wsunnah.org/history/Scholars/imam_tirmidhi.htm)

sólo de los *sahaba* (compañeros del Profeta), en este caso Abdul-lâh ibn Amr, que Dios esté complacido con él.

Sobre su autenticidad, la autoridad de Tirmidzî es determinante. Existe, además, una tradición parecida en el *Sunnan* de Abû Dawûd, transmitida por Abû Huraira, y otras similares en el *Sunnan* de al-Marwazi y en el *Sunnan* de al-Hakim. En estas dos recopilaciones el hadiz es transmitido por 'Abd al-Rahman ibn Ziyad al-Afriqui, el cual sin embargo ha sido muy contestado como transmisor fiable de hadices. Cotejando las diferentes versiones, al-Lalika' consideró este hadiz como *sahih* («sano»)<sup>14</sup>. A partir de estas referencias ha pasado a formar parte del patrimonio de los musulmanes, siendo citado con profusión por autores modernos.

En cuanto a la traducción castellana, es necesario aclarar que la palabra traducida por «grupos» es el árabe *fîraq*, plural de *fîrqa*. Los *fîraq* son grupos humanos, más o menos definidos en torno a unas ideas o puntos de vista. Esta misma palabra es usada para designar *partidos* o *tendencias*. Existen numerosas versiones en las cuales esta palabra es traducida como «sectas», pero esto es completamente inapropiado. Primero, porque este no es el sentido de la palabra *fîraq*, que no tiene en sí misma un matiz negativo. Segundo, porque al traducirlo como «sectas» estaríamos haciendo que Muhámmad se proclamase a sí mismo y sus compañeros como pertenecientes a una «secta».

## Es absurdo citar este hadiz para justificar el propio sectarismo

Hemos visto esta tradición citada numerosas veces, casi siempre para atacar otras tendencias y afirmarse a uno mismo como «de los salvados». Esta actitud no es privativa de grupúsculos, sino que llega a afectar a grandes grupos humanos, trastocando nobles tradiciones en fuente de discordia. Esto sucede en algunos textos de autoproclamados «gentes de la casa (*ahl al-bayt*) [del Profeta Muhámmad]<sup>15</sup>». Rizando el rizo, otros dirán que los chiíes duodecimanos, otros que los ismailíes, etc. Esto es tan absurdo como aquellos que dicen que el «grupo de los salvados» es el de los suníes, o las «gentes del secreto» (*ahl as-sirr*), o los iniciados de tal o cual cofradía sufi. Esta tendencia es conocida como *Firqatum Najiyah*, o «teoría del grupo salvado», y ha sido reclamada por unos y por otros a lo largo de la historia.

Aunque ni chiíes ni suníes ni sufíes son sectarios (Dios nos libre de semejante idea), en algunos casos humanos concretos sí podemos hablar de actitudes sectarias. La operación es siempre la misma: acusar a «los otros» de pertenecer a uno de los «setenta y dos grupos condenados», y realizar un llamado a los «musulmanes descarriados» a «volver al camino recto». El sectario puede considerarse a sí mismo de diversos modos, generalmente adoptando una noble denominación. Algunos sectarios se llaman a sí mismos «gente de la tradición y de la reunión» (*ahl as-sunna wa al-yama'a*), para a continuación delimitar a su antojo el contenido de esta denominación: no pertenecen a los *ahl as-sunna wa al-yama'a* los que interpretan el Corán

14. En su *Sharh Usul Fiqah Ahl al-Sunna* (1: 100).

15. Así es como se denominan a sí mismos los chiíes.

por sí mismos, o los que no sostienen el dogma del Corán increado, o los que no aceptan tal o cual costumbre árabe. El sectarismo es ceder a la tentación de endiosar nuestras conclusiones como las únicas correctas, y pensar que el resto de la gente está perdida. Este tipo de autoengaño es tan absurdo como lógico. Desde el momento en que se piensa que el grupo «setenta y tres» es uno más entre diferentes grupos, todos piensan que su camino es el bueno, de otro modo no lo seguirían.

Pensamos que se malinterpreta la parte final del hadiz. Cuando Muhámmad dice que se librará del Fuego «aquel [grupo] al cual pertenecemos yo y mis compañeros», se lee: «El grupo de los que siguen el camino en el que estamos yo y mis compañeros», y de ahí: «La gente de la tradición [*sunna*]», y de ahí ya se dice claramente que los únicos que han de salvarse son los suníes (con exclusión de los chiíes, por ejemplo), o los autodenominados salafíes<sup>16</sup>. Esta es una interpretación tendenciosa, que desatiende lo que realmente se entiende de las palabras de Muhámmad: los salvados son los que no se han dividido, el núcleo fundacional de los que se consideran a sí mismos tan sólo como musulmanes, seres sometidos a la Realidad Única.

Este es el sentido de la diferencia numérica empleada. Frente a los setenta y dos grupos de judíos, se hallan los setenta y tres de musulmanes. Muhámmad nos dice: el último grupo es el primero. Pero el primer grupo no es un grupo, numéricamente hablando, sino lo anterior a todo grupo. No habitarán el Fuego porque ellos no reaccionan contra ningún grupo ya formado, sino que son la matriz de todo lo que sigue. Son los que han afirmado su sometimiento a Dios, sin constituirse en una facción o secta separada. Es el grupo de los musulmanes,

16. Grupos que dicen seguir los pasos de los *antepasados rectos*.

que abarca potencialmente todo lo creado, pues el sometimiento a Dios es el estado natural de todas las criaturas. En la medida en que suníes, chiíes y chiíes son musulmanes, todos ellos pertenecen al «grupo salvado», con independencia de la tendencia o ideología que sigan o de la denominación que hayan escogido.

Los que citan este hadiz para justificar su propio sectarismo deberían mirarse en el espejo. Actúan como si nosotros, después de realizar un alegato contra la división y el sectarismo, llamásemos a abandonar todas las demás denominaciones por «heréticas», atreviéndonos a calificar a todos los grupos existentes como sectarios. Al hacerlo, estaríamos dando paso a la secta de los llamados «no sectarios». Esta clase de operaciones son los susurros de Satán en una mente humana, que medita y llega a conclusiones por sí misma, con independencia de la revelación que Dios opera sobre el mundo. No caigamos en esas trampas y limitémonos a afirmar la variedad maravillosa con que el islam se manifiesta, una actitud incompatible con el espíritu sectario.

## Sobre las tensiones inherentes al sometimiento

Aunque el islam nació con la vocación de acabar con el sectarismo y devolver al individuo a su naturaleza primigenia (*fitra*<sup>17</sup>), la tradición recogida

17. *Fitra*: el estado natural del ser humano. La *fitra* es espontaneidad, apertura, inmersión en la abundancia creadora. El Profeta ha dicho: «El Islam es la *fitra*», es decir, recuperación de la inocencia y la receptividad de un recién nacido. Todo recién nacido está en estado de *fitra* (aún está inmerso en la Unidad).

por Tirmidzî nos muestra que el Profeta Muhámmad era consciente de la tendencia humana hacia la división y la disputa. Es más, una lectura literal nos dice que la tendencia al sectarismo es aún más acusada entre los musulmanes que dentro de la tradición judía. Esta es una profecía confirmada en el *Sunnan* de Abû Daûd (nº 4579), transmitido por Abû Huraira:

El Mensajero de Al-lâh (paz y bendiciones) dijo: «Los judíos se han dividido en setenta y uno o en setenta y dos grupos; y los cristianos se han dividido en setenta y uno o en setenta y dos grupos; y mi comunidad se dividirá en setenta y tres grupos<sup>18</sup>».

Pero ¿por qué el Mensajero de la Realidad nos dice que los musulmanes habrán de dividirse aún más que los judíos y que los cristianos? ¿Acaso es mayor la tendencia a dividirse entre los musulmanes? Aclarando que esta no es una opinión personal, sino una lectura posible de un dicho de Muhámmad, me he atrevido a ensayar una respuesta, con el permiso de Dios.

El islam nació como una revelación directa de Al-lâh al corazón de las criaturas, como la relación establecida entre el Uno y el individuo unificado, más allá de su estado fragmentario. El Mensaje de Dios fue transmitido íntegro a través de un noble Mensajero, como una llamada a la humanidad en cada uno de sus miembros. Siendo así, es lógico que los musulmanes no acepten como absoluta ninguna mediación, lo cual es confirmado por la prohibición de iglesia y sacerdocio. Cada musulmán tiene la obligación de leer, estudiar, recitar el Corán

18. El Sunnan de Abû Daûd es otra de las seis grandes recopilaciones de hadices. Una versión completa en inglés en [www.2muslims.com/directory/hadith/sunnan\\_abu\\_dawud](http://www.2muslims.com/directory/hadith/sunnan_abu_dawud). Sobre Abû Daûd al-Sijistani: [http://en.wikipedia.org/wiki/Abu\\_Da%27ud](http://en.wikipedia.org/wiki/Abu_Da%27ud)

en la intimidad de su conciencia. Lo que él escucha es lo que Dios le está diciendo a él personalmente, lo cual produce una sensación vertiginosa, que fácilmente puede conducir a la autosuficiencia. A aquellos que han interiorizado la Palabra de Dios es imposible que nadie les extirpe una Guía que han visto penetrar en sus sentidos, traspasar su garganta para hacerlos penetrar en la intensidad de lo creado. Esos hombres y mujeres viven entre el temblor de la Palabra y el reconocimiento de su pequeñez, de su incapacidad para abarcar todo lo que les exige ese Mandato. Ese individuo será, en el pleno sentido de la palabra, un hombre o una mujer libre, que no acepta otra Guía que la de Dios.

El profundo anarquismo espiritual de los musulmanes resulta para muchos insoportable, pues el ser humano necesita agarraderos, definir las cosas de una vez por todas. El carácter abisal de la experiencia de la Realidad en uno mismo es algo que pocos logran realizar enteramente. La gente necesita medidas, un confort espiritual que el Corán difícilmente proporciona. El Corán es un llamado a la autenticidad de la experiencia, pero no un fácil consuelo. Esta lleno de exhortaciones y de amenazas, de majestad y de belleza. Al mismo tiempo, Dios nos dice:

¡Oh hombre!  
No hemos hecho descender este Corán  
sobre ti para hacerte desgraciado.  
(Corán 20: 1-2)

La revelación nos ofrece las claves para nuestra felicidad, pero nos advierte de que este camino pasa por depositar enteramente nuestra confianza en Dios, en nadie más que en Él y en lo transmitido por Sus

Mensajeros. *La il-lâha ila Al-lâh, Muhammad Rasulu Al-lâh*. No hay otra realidad salvo Dios, y Muhámmad es mensajero suyo<sup>19</sup>.

El carácter proteico de la Palabra de Dios se presta a una infinitud de lecturas, es en sí misma generatriz de pensamientos e intuiciones de sentido. Todas ellas son válidas en la medida de la sinceridad del siervo. Existen hadices que lo afirman: es más importante la intención que el mayor o menor grado de acierto, pues la pureza de intención siempre es en sí misma una recompensa. Estrictamente hablando, existen tantos modos de islam como creyentes, pues cada uno se somete desde sí mismo, se auto-somete. Y someterse desde uno mismo implica hacerlo desde las propias circunstancias. Siendo así, es lógico que la lectura de un determinado pasaje del Corán sea diferente según las circunstancias de cada creyente. No todos tienen los mismos problemas, y a todos se dirige el Mensaje. En tanto que no se consideran la única opción posible, todos son modos lícitos de entender el *dîn* del islam. Nadie puede decir quién es o no musulmán, ni establecer unos parámetros precisos. Nadie puede juzgar, entrometerse en el diálogo entre el siervo y su Señor. El sectario es, precisamente, el que se otorga ese derecho.

Todo esto está muy bien y es ampliamente reconocido, pero también es cierto que genera contradicciones insalvables. ¿Cómo situarnos en una tradición abierta, en un camino en el cual sólo nos sirve nuestra propia capacidad de recepción de la Palabra revelada? ¿Cómo poner de acuerdo a gentes que no aceptan otra Guía que la de Dios directamente? ¿Cómo gobernar a gentes que afirman que Dios es el único Soberano (*al-Malik*<sup>20</sup>), que sólo a Él le deben obediencia?

19. Se trata de la *shahada* o profesión de fe, el primer pilar del islam.

20. *Al-Malik* es uno de los Nombres de Dios.

¿Cómo mantenerse unidos, teniendo como base una revelación inagotable, que no se deja fijar como un libro de leyes? ¿Cómo compaginar la administración práctica de una colectividad con ese anarquismo espiritual que emana de la Palabra revelada? ¿Cómo evitar, en fin, el caos y el ensimismamiento que acechan a una comunidad que tiene como base un diálogo que sucede en el corazón de cada uno de sus miembros?

Estas preguntas no son caprichosas, ni vienen dictadas por aquellos que tratan de ejercer el poder sobre los otros, sino que tienen su fundamento en el propio Corán. Al mismo tiempo, el Corán contiene una llamada a la formación de una comunidad humana y muestra el rechazo de Dios frente al solipsismo interpretativo. La Palabra de Dios es unidora, nos sitúa en el camino del encuentro. Dios nos insta a aceptar Su Mandato más allá de nuestros caprichos o pulsiones, a superar nuestra opinión personal en beneficio de una Verdad que nos rebasa. Se nos insta a consultar a los demás en todos los asuntos y a asumir los mandatos que emanan de la Palabra revelada, como la única vía capaz de lograr nuestra pacificación individual y colectiva, pues la una es imposible sin la otra. Somos parte de un todo, de un organismo inmenso que llamamos *umma*.

Dicho de otro modo: lo que hemos calificado como «anarquismo espiritual» es superado por el apego hacia la tradición y la vida comunitaria. Esto no es un añadido, puesto ahí para neutralizar ese anarquismo, sino una parte esencial del Mensaje del Corán y la Sunna de Muhámmad, que la paz y la salat de Dios sean sobre él. El musulmán tiende a dar prioridad a aquello que beneficie a la comunidad y a dejar sus interpretaciones personales a un lado. Se identifica con los otros en su sometimiento. En el fondo de todo lo creado anida la misma vulnerabilidad, la misma dependencia del

Creador de los cielos y la tierra. Si todas las miradas son posibles, de nada ha de servirnos el imponer nuestro capricho. No se trata de represión o de censura interna, sino de humildad ante la inmensidad de la Palabra revelada. Recordemos el hadiz, recogido por Iman Malik:

Cada religión tiene un carácter innato.  
El carácter innato del islam es la humildad.  
(*Al-Muwatta*, 47.2)<sup>21</sup>

Esta humildad es conciencia de que nuestro saber es limitado, y es lo que nos impulsa hacia el consenso, hacia aquello que construye comunidades. Es un impulso a abandonar el sectarismo y a encontrarnos con nuestros semejantes, sean cuales sean sus tendencias o sus grados espirituales. Este encuentro es *rahma*<sup>22</sup>, misericordia creadora: compartir una misma pasión por la existencia. De ahí la importancia dada por los musulmanes a conceptos tales como la *shura* (la consulta mútua), el *ijma* (la búsqueda del consenso), la *asabiya* (el vínculo persona a persona), la hospitalidad para con el extranjero, las relaciones con los vecinos o el *rahim* (vínculo de consanguinidad). De eso nadie sabe más que Al-lâh, *al-Yami*'<sup>23</sup>, que todo lo reúne.

21. *Al-Muwatta* de Imam Malik, ed. Junta Islámica 1999, p. 502. Una obra fundacional de la escuela jurídica malikí, mayoritaria en el Magreb y al-Andalus. Abu Abdullah Malik ibn Anas Ibn Malik nació en el año 93 de la Hégira.

22. Misericordia creadora: la *rahma* de Al-lâh penetra todo lo creado. De ahí provienen los Nombres de Dios *ar-Rahman* y *ar-Rahim*, que preceden todos los capítulos del Corán excepto uno.

23. *Al-Yami*: «el Congregador» o «el Reunidor», uno de los Nombres de Dios.

La comunidad de los creyentes es igualitaria, pero no pretende acabar con las diferencias. Une pero no unifica. Permite toda clase de interpretaciones, pero rechaza las sectarias como un intento de limitar lo ilimitado. Este rechazo se basa en que el sectario se otorga un saber que sólo a Dios le corresponde: el de decir quién es y quién no es un musulmán. Nosotros podemos tener nuestras opiniones, incluso nuestras discusiones forman parte de la búsqueda de lo mejor, pero no podemos considerar que nuestro saber es absoluto. Sólo Dios sabe. Esto quiere decir, a nivel práctico, que la tolerancia tiene un límite interno: no se puede ser tolerante con el intolerante, con el que quiere imponer su intolerancia. Este dilema estuvo presente en los primeros siglos del islam, y se le presenta hoy a las democracias formales de Occidente. Sobre esto se escribe y se discute, aunque entre los musulmanes la cosa no es una cuestión de una mayor o una menor tolerancia (que sería administrada por un poder central al cual nadie puede discutir su hegemonía), sino de asumir aquellas actitudes que Dios quiere de nosotros. Apertura del corazón: ausencia de superioridad moral y de elitismo.

El fuerte espíritu comunitario de los musulmanes muestra hoy en día sus virtudes y defectos. Entre las virtudes, está el apego a lo tradicional, en un momento en que todos los pueblos están siendo sometidos a un desarraigo forzoso, arrasados por la apisonadora global de la economía de mercado. Entre los defectos, la tendencia a buscar soluciones a problemas actuales en las fuentes del pasado, sin reflexión ni contextualización. Esto es particularmente grave en lo que se refiere a la jurisprudencia, pues la necesidad de encarar cada problema en su contexto es uno de los procedimientos del derecho musulmán. No puede administrarse justicia sin un conocimiento del contexto, del lugar y la problemática de las personas afectadas. No pueden tratar



de aplicarse unas leyes codificadas en el siglo X sin caer en el anacronismo.

Hablamos de defectos y virtudes, pero a veces los defectos son una degeneración de las virtudes, cuando se llega a confundir el islam con prácticas culturales o tribales no islámicas que pasan por serlo.

## Jurisprudencia y sufismo

A lo largo de la historia, los musulmanes han dado diferentes soluciones a esta tensión. Las primeras generaciones basaron su unidad en el consenso, siguiendo la tradición de Medina. Nadie encarnaba la razón absoluta en materia de religión, ni en cuanto al *fiqh*<sup>24</sup>, ni a la forma de gobierno. Incluso cuando los Omeyas establecieron el califato, una especie de monarquía hereditaria, su poder fue matizado por esa libertad de conciencia proclamada por Dios. No se puede comparar el califato omeya o abbasida con las monarquías absolutas europeas. De hecho, y durante mucho tiempo, existió en el mundo islámico un verdadero pluralismo. Ese pluralismo se daba en cuanto a diversidad religiosa, pero también en materia de jurisprudencia: coexistencia de diferentes escuelas jurídicas islámicas, libertad del juez para dictar sentencia según su interpretación, presencia de tribunales judíos y de otras tradiciones.

Con el paso del tiempo, este pluralismo se fue haciendo problemático: ¿cuál es su límite? Este límite se fue forjando poco a poco, dentro de una amplitud considerable. Eso es lo que conocemos como «cierre de la puerta del *ijtihâd* (esfuerzo interpretativo<sup>25</sup>)», proclamado durante el

24. Fiqh: jurisprudencia. Literalmente significa «conocimiento profundo».

periodo abbasida. En la práctica, este cierre significa que el saber acumulado desplaza en importancia a las nuevas construcciones de sentido. Ya todo ha sido debatido y acordado. Gozamos de un cierto equilibrio que debe conservarse, so pena de retornar al caos.

En cierto momento, esta tensión inherente al sometimiento se desplaza, se da entre el *tawîl* (hermenéutica espiritual<sup>26</sup>) y una ley establecida por razonamiento deductivo (*qiyas*<sup>27</sup>), entre vivencia interna y aceptación externa de unas normas deducidas racionalmente de la revelación. El alfaquí normalmente se preocupa de establecer lo correcto y lo incorrecto, deduciéndolo a partir del Corán y de la Sunna. Esto es necesario, pero también reconocer que el Corán y la Sunna se prestan a múltiples visiones, vivencias a veces más inmediatas que la operación racional. El alfaquí debe respetar todas las visiones, pero siempre se ve limitado por las interpretaciones del pasado. Sin duda, su actitud está justificada: ¿quién mejor que el Profeta y los *sahaba*<sup>28</sup> para interpretar la Palabra de Dios? Ellos estaban cercanos, podían sentir el calor de la Palabra. Pero, ¿acaso la mirada desde el presente de las vivencias del pasado no las trastoca? ¿Acaso es posible una objetividad absoluta a la hora de leer el

25. *Ijtihâd*: la raíz trilítera Y-H-D expresa la noción de esfuerzo (*Yahâd* o *Yuhd*), tal y como nos recuerda el término *yihâd*. La octava forma de la raíz (*iytihâda*) se refiere a la acción de realizar un esfuerzo para levantar algo pesado. En el derecho musulmán puede definirse como: «Realizar la máxima reflexión de que seamos capaces para investigar y actualizar los estatutos jurídicos de acuerdo con las nuevas situaciones que concurren en las sociedades musulmanas».

26. *Tawîl*: hermenéutica espiritual, tiene el sentido de «volver al origen» o «reconducir el Signo exterior a su sentido».

27. *Qiyas*: en jurisprudencia islámica, aplicar el razonamiento deductivo para encontrar soluciones jurídicas a situaciones no previstas.

28. Compañeros del Profeta.

Corán? ¿Acaso al leer los hadices no los hacemos nuestros, viendo en ellos reflejados nuestros problemas actuales? No se trata de defender la libertad de interpretar, sino de dar cuenta de un hecho: constantemente interpretamos, aunque no sea voluntariamente. Este proceso es inevitable, pues el presente es el único lugar posible para la mirada, y esa mirada está configurada por lo que nos rodea. Los que pretenden ser literalistas, en el sentido de negar las interpretaciones personales, se engañan a sí mismos. En realidad, ellos también están interpretando.

Los alfaquíes suelen poner en el centro las decisiones del pasado, dando una muestra de respeto y de fidelidad hacia las primeras generaciones de creyentes, cercanos aún al momento histórico de la revelación. Su actitud, sin embargo, implica un cierto historicismo: ¿acaso la revelación es cosa del pasado, acaso la posibilidad de recibir la revelación está cerrada? El íntimo de Al-lâh ha de contestar que no: la revelación que Dios opera sobre el mundo es constante. El propio mundo es revelación, los signos de la Creación siguen en marcha, sigue saliendo el sol y la luna velando nuestro sueño. Si Dios dejase de revelarse, el mundo dejaría de ser algo manifiesto, volvería a la nada o al caos anterior a la existencia. Y esto es, justamente, lo que está pasando.

En el caso de los sufíes, el problema entre tradición heredada y revelación es aún mucho más acusado. Su pretendida cercanía con Dios los desborda, hace nacer en ellos lazos inasibles, imposibles de ser atrapados en un comportamiento estable. Algunos de ellos se ven abocados a comportamientos contrarios a la norma. Son los *malamaties*<sup>28</sup>

28. *Malamaties*: literalmente «los calumniados», quienes ocultan su rango espiritual bajo un comportamiento censurable, exponiéndose al escarnio de los hombres religiosos.

y los *mañnun*<sup>29</sup>, los locos de Al-lâh que recorren los caminos de la *umma* y hacia los que el pueblo siente una atracción instintiva, como hacia aquellos que parecen estar más cerca de Dios, abandonados a Su suerte (*tawaḳḳul*<sup>30</sup>). De ahí que el llamado «culto a los santos» implique una nostalgia de la experiencia viva de la revelación, en un momento en el cual la Palabra de Dios se ha transformado en dogma.

Un caso significativo es el de ibn 'Arabî, quien declara la capacidad del «íntimo de Dios» (*wali*<sup>31</sup>) en dar validez o rechazar un hadiz según su visión interior, al margen de las deducciones racionales y la minuciosidad con la cual los eruditos hayan estudiado su cadena de transmisión:

Yo mismo he recibido de esta manera muchas prescripciones legales (*ahḳâm*) dictadas por Muhámmad, reconocidas por los doctores de la ley como pertenecientes a su ley, siendo así que con anterioridad yo no tenía el más mínimo conocimiento de dichas prescripciones<sup>32</sup>.

Según ibn 'Arabi, la *malamatia* es una forma de espiritualidad diferente y superior al sufismo.

29. Etimológicamente, un *mañnun* es alguien poseído por los genios (*jinn*). Es también el prototipo del que enloquece de amor, como en la historia de Layla y Mañnun.

30. *Tawaḳḳul*: actitud de abandono confiado a la divinidad. Dice Dûl-Nûn: «El *tawaḳḳul* es abandonar el gobierno de sí mismo y desposeerse de la fuerza del poder». Relacionado con el Nombre de Dios *al-Waḳîl*: el Procurador, el Protector. Sobre el Nombre *al-Waḳîl*, véase: «Las páginas de Ibrahim» en [www.webislam.com/?idc=2163](http://www.webislam.com/?idc=2163)

31. *Wali*: traducido habitualmente como «santo». Sin embargo, la raíz W-L-Y implica las ideas de «alianza, amistad íntima, asistencia mutua, lealtad absoluta». Las palabras *walâya* y *walâ'* significan «parentesco», y el *wâlî* es el gobernador, quien es leal al Sultán.

32. *Futuhat al-Maḳḳiya* I, p.224. Citado en el libro de Claude Addas, *Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, 1996, p. 106.

En otro pasaje, ofrece ejemplos de ello:

Vi al Mensajero de Al-lâh en una visión de buen augurio (*ru'ya mubashira*) en el curso de la cual me ordenó levantar las manos durante la oración en el momento del *taḳbir* de sacralización, en el momento de la inclinación y al levantarme de la inclinación<sup>33</sup>.

Es decir: ibn 'Arabî cambió su forma de realizar la salat, la oración, a partir de las instrucciones recibidas directamente del profeta Muhámmad en una visión. Este tipo de experiencias pueden resultar chocantes, incluso escandalosas. Sin embargo, el propio ibn 'Arabî nos cuenta que mucho después descubrió los hadices que validaban su visión. En otra ocasión, Muhámmad le dijo que podía realizar la oración delante de la Ka'ba en cualquier momento:

Vi al Mensajero de Al-lâh cuando yo estaba en La Meca. Me dijo, mostrándome la Ka'ba: «Habitantes de esta casa, no impidáis a ninguno de los que han realizado las circunvalaciones alrededor de ella, en cualquier momento del día o de la noche, rezar ante ella, pues Al-lâh crea con su oración un ángel que pide perdón por él hasta el Día de la Resurrección<sup>34</sup>».

El caso de ibn 'Arabi es sin duda extremo; se trata de uno de los más grandes maestros del islam, tal vez el más influyente de la historia. Sin embargo, este tipo de «revelaciones personales» han sido también habituales en otros grandes místicos. Sin duda, pueden ser fuente de

conflicto, y están destinadas a chocar con los «doctores de la ley». Imaginemos a un musulmán cualquiera invocando como fuente de autoridad una visión en la cual el Profeta le revela algo considerado contrario a las normas usuales. ¿Acaso esto no deja abierta la puerta a todo tipo de farsantes? ¿Cuántos impostores no han pretendido haber recibido la revelación, ser ellos mismos profetas, enviados de Dios?

Todo esto puede desesperar a aquellos que tratan de agrupar a las gentes en torno a un proyecto de justicia. Ahí nace el rechazo de toda innovación, de todo cambio en la religión tal y como nos ha sido transmitida desde lo remoto de los tiempos. Lo que era puro anarquismo y pluralidad de recepciones de la Palabra revelada se ve convertido entonces en una religión reaccionaria, refractaria a todo cambio. Cuando los nudos se convierten en atavismos, la tensión interna degenera en tragedia. Hay que citar los casos de Mansur al-Hallây<sup>35</sup>, de Yahiâ Sohrawardî<sup>36</sup>. Ellos fueron cuarteados, muertos para preservar el orden establecido. Un orden que se quería inspirado por la revelación, pero que entraba con esas muertes en contradicción consigo mismo. Las obras de estos y otros íntimos de Dios son el resultado de ese diálogo con su Señor, que está en el centro mismo de la revelación coránica. Una comunidad que llega a sacrificar a los más creativos de sus hijos sin duda se ha separado del camino recto. De nuevo estamos en el límite entre lo incorrecto y lo correcto, sobre lo que es innovación (o capricho personal bajo la máscara del misticismo) y la sinceridad en el sometimiento.

35. Abu Abd Allah al-Husayn ibn Mansur, llamado Al-Hallay (Al-Baydá, c. 858-Bagdad, 922). Místico musulmán martirizado como *zandiqa* (hereje, perturbador) por el califato abbasida.

36. Shahab al-Din Yahya as-Sohrawardi (Sohraward, 1155-Alepo, 1191). Creador del *Ishraq* o teosofía de la luz, martirizado por orden de Salajuddin (el sultán Saladino).

33. Ídem. El *taḳbir* es la expresión *Al-lâhu aḳbar* («Dios es más grande»), que se recita en determinados momentos de la *salat*.

34. Ídem.

La tensión en estos casos se hace evidente: la revelación sucede aquí y ahora, y el creyente sueña recibirla. Esta recepción entra a veces en conflicto con lo prescrito por los alfaquíes. Unos y otros creen estar defendiendo la revelación, la Sunna del Profeta, el islam en su máxima pureza. Unos y otros reivindican el conocimiento: unos el conocimiento adquirido, un bagaje cultural de tradiciones, de dichos y de decisiones judiciales. Otros invocan su conocimiento directo de la Palabra revelada. Unos y otros oponen formas de saber contrarias, que a veces llegan a excluirse. Unos el estudio serio y conciente de las fuentes, otros el conocimiento instintivo del que escucha y comprende por iluminación. Unos y otros corren el peligro de perderse, de quedar atrapados por sus propias visiones pasajeras. El místico puede estar escuchando los susurros del Shaytán, su propio ego dictando la ruptura. El alfaquí puede mostrar un excesivo apego a su propia dignidad, al cargo de guardián de la Sunna, con el peligro que emana del ejercicio del poder. Y así hemos visto como se genera una falsa dicotomía entre mística y ortodoxia, tan del gusto de los orientalistas.

En todo esto hay un error de fondo, una simplificación y el vislumbre de un camino. El error es pensar que el místico actúa contra una ortodoxia. La simplificación es no comprender las razones de unos y otros. Y el vislumbre es la superación de esa falsa división entre sufíes y alfaquíes, entre mística y jurisprudencia. Hay que dejar de actuar como si estos términos fueran opuestos, como si la jurisprudencia islámica no fuese una vivencia concreta de la revelación, como si el místico tuviese una experiencia espiritual en el vacío. Esto es aberrante, como si la administración de la justicia no fuera un asunto espiritual, como si los sufíes tuviesen que apartarse de la sociedad para ocuparse sólo de asuntos ajenos a la vida cotidiana. Esta división no responde a lo que demanda la tradición islámica, la cual exige que los sufíes sean

alfaquíes y viceversa. Ni estas palabras son contrarias, ni existe separación entre lo espiritual y lo concreto. La realidad es justo la contraria: no hay espiritualidad sin aplicación de la *sharia* día a día. A más conocimiento de la jurisprudencia, mayor elevación espiritual puede lograrse.

En la historia descubrimos ciertas recurrencias, vemos como los reformistas llamaban a los musulmanes a retornar al Corán y a la Sunna, como algunos de ellos criticaban fuertemente ciertas prácticas sufíes, como la obediencia ciega al *Shaij* o el culto popular a los *awliya*<sup>37</sup>. Éstas han sido consideradas degeneraciones de la Sunna, y a movido a su defensa o su reforma. También hemos visto a los sufíes criticando el poder establecido. De hecho, las interpretaciones más extravagantes, o las críticas más radicales, pueden darse como una reacción a la rigidez de una interpretación que quiere constituirse en ortodoxia, y la ortodoxia es miedo ante la actitud desintegradora. Ni siquiera son necesarias dos personas para que esta reacción suceda. Todas estas tensiones sirven para que volvamos a poner como referencia el Corán y la Sunna, para hacernos conscientes de nuestro alejamiento de la Fuente.

Tradicción y recepción personal de la Palabra: esta es una de las tensiones básicas dentro de la comunidad de los creyentes. Esta tensión no es en sí misma negativa, sino un impulso hacia el aprendizaje. El musulmán que recita el Corán puede recibir poderosas intuiciones de sentido, que lo movilizan. A partir de ahí se dirige a las fuentes, a profundizar en la tradición en busca de un mayor discernimiento. Ese es uno de los modos como nos enraizamos en la historia, llegando a comprender que esa tensión que sentimos es esencial al sometimiento. En

37. Plural de *wali* («íntimo de Al-lâh»).

la historia nos encontramos con multitud de corrientes, hasta el punto de resultarnos imposible abarcarlas. Muchas veces éstas surgen como negaciones de doctrinas que se consideran desviadas, otras veces del propio espíritu interpretativo, de mirar con nuevos ojos a la Creación de Al-lâh el Altísimo. Los musulmanes discuten y todos tienen razón en la medida en que sean sinceros. Todos tienen razón en la medida en que respeten el derecho del otro a equivocarse, porque sólo de esos errores nacerá la verdadera comprensión. Sólo Dios sabe. En todo caso, la tensión es el signo de un universo vivo. Tan sólo cuando degenera en exclusión es signo de que el espíritu sectario se ha hecho dominante.

## Superación del número

La manipulación del hadiz nº 171 transmitido por Tirmidzî, más allá de las formas groseras que adopta, tiene el defecto añadido de no permitirnos ver sus aspectos más sutiles. En este caso, debemos referirnos al número empleado: ¿por qué setenta y uno o setenta y dos grupos de cristianos y judíos? ¿Por qué esta vacilación entre una y otra cifra? ¿Por qué setenta y tres grupos de musulmanes? Considerar la elección de estos números como un capricho del Mensajero de Dios es desconocer su peso en diversas tradiciones. No quiero caer en ninguna clase de esoterismo, pero no podemos dejar de constatar que el número setenta y dos no es un número cualquiera.

72 fueron los compañeros de Set, 72 los discípulos de Confucio, quien murió a los 72 años, los mismos que estuvo Lao Tsé en el vientre de su madre, para nacer como un niño-anciano. El 72 fue considerado sagrado por Chan Sen Feng, el monje taoísta que sistematizó el

Tai Chi Chuan. Los 108 movimientos del Tai Chi se dividen en 36 celestes y 72 terrenales. Estos movimientos tienen por objeto activar los canales energéticos que recorren el cuerpo. En los *Upanishads* se habla de 72.000 *nadis*, vasos finos o arterias que parten del corazón. Como no podemos eludir la tradición científica, hoy en día se dice que hay 72.000 estridaciones nerviosas en nuestro organismo. El Rey Mono Sun Wu-Kung era capaz de 72 metamorfosis. El egipcio Osiris fue despedazado por Tifón y sus 72 secuaces, antes de su reunificación definitiva.

En la tradición pitagórica, el número 72 es la 360ª parte de 25.920, duración del Gran Año o era cósmica. Según Luca Paccioli, calculador del «número de oro», el Panteón fue construido según la proporción de un poliedro de 72 caras. 72 es la mitad de 36, el ritmo del mundo, según la ecuación pitagórica que resulta de sumar los ocho primeros números,  $(1+2+3+4+5+6+7+8=36)$ . Por lo menos, eso es lo que señala Platón en el *Timeo*.

El 72 es una constante en la tradición judía. Según el décimo capítulo del *Génesis*, 72 son las naciones en que ha sido dividida la humanidad. Se habla de las 72 estancias del Templo de Suleiman, que la paz sea con él, de las 72 letras que componen el *Shem ha-Meforash* o Nombre inefable de Yahvé, de los 72 Nombres de Yahvé, de la confusión de la lengua primordial en 72 tras la caída de la Torre de Babel. 72 fueron los discípulos a los cuales Moisés, paz y bendiciones, entregó la tradición oral. En esta se dice que el valor numérico del Nombre de Yahvé es 72. En el Zohar se habla de 72 ángeles y de 72 genios. También son 72 los puentes de *Hesed* (la abundancia de amor).

El juego no se agota: 72 fueron los traductores de la Torah al griego, la famosa *Septuaginta*. El 72 es el número escogido para representar la división de un todo. Si son 72 los sabios escogidos para traducir

la Torah, es por considerar que entre ellos se podría lograr una traducción completa. Tan sólo aunando las 72 formas de ver el mundo se logrará traducir de forma global la Palabra de Yahvé. La tradición judía no ha dejado de considerar este intento como una temeridad y como el origen de su segundo exilio, llegándolo a poner en paralelo con la construcción de la Torre de Babel: la dispersión de las 72 naciones.

72 es el número de los discípulos de Jesús de Nazaret, enviados a predicar el Evangelio. La Virgen María vivió 72 años, hasta su dormición. 72 son las reglas de la orden de los Templarios, tanto la redactada por Bernardo de Claraval como la llamada *Regla Latina*. Siendo así, es casi lógico pensar que 72 fuesen los templarios encarcelados por Felipe el Hermoso. En la época renacentista, Pico della Mirandola escribió que el 72 era «el número de la multiplicación perfecta». ¿Puede ser casual que la Biblia cristiana haya quedado dividida en 72 libros?

En la tradición islámica, 72 fueron los mártires de Uhud, 72 los de Kerbala, 72 las flechas que atravesaron a Husseyn en Kerbala, conduciéndole al martirio. Tal vez por eso sean 72 son las veces que se menciona la palabra *sabr*, paciencia, en el Generoso Corán.

Dada la repetición del mismo, no podemos quedarnos con la simplificación de los que piensan que «el número setenta equivale a muchos<sup>38</sup>». Nosotros pensamos que el Mensajero de Dios tenía algún tipo de conciencia de estar usando un número concreto, o tal vez la cifra y la medida de las cosas estaba interiorizada en él de modo que no necesitaba de referencia alguna. Más allá del significado último de todo esto, que se nos escapa, no debemos descartar ninguna interpretación.

38. Muhámmad Asad, *El Mensaje del Corán*, ed. Junta Islámica, p. 518.

Nosotros, más que hacer una interpretación esotérica (que está fuera de nuestro alcance), nos contentamos con señalar el juego de cifras que se realiza en Tirmidzî (hadiz 171) y Abû Dawûd (hadiz 4579).

En primer lugar, la posibilidad de que sean 71 o 72 los grupos de cristianos y de judíos. Esta vacilación pretende dejar abierta la posibilidad de que exista algún grupo no numerable, de que si son setenta y dos los grupos, uno de ellos no lo sea, sino que represente el grupo de los judíos y cristianos musulmanes, en el sentido primero del término, en cuanto a individuos sometidos al Creador de los cielos y la tierra. En este caso, estos cristianos y judíos pertenecen al núcleo del judaísmo y del cristianismo que se ha mantenido fiel a la Palabra revelada a través de los Mensajeros de Al-lâh *subhana wa ta'ala*<sup>39</sup>.

Si consideramos el número setenta y tres como el de las divisiones que afectan a los musulmanes, este número tiene un doble sentido. Por un lado, al número judeo-cristiano setenta y dos se le ha añadido uno, lo cual quiere indicar que se ha roto la medida. Por otro lado, esta ruptura señala la anterioridad a todo grupo.

La ruptura del número setenta y dos implica la destrucción de una armonía preconcebida, pues ninguna armonía prevista de antemano puede captar las sutiles variaciones que Dios opera sobre el mundo. El número setenta y tres indica que no es posible establecer la medida de la realidad, sino habitar el todo. No hay posibilidad de totalidad en ser humano alguno, por lo menos no de una totalidad dominada por el número y la secta, fijada en una serie de preceptos. Todos los intentos, en este sentido, acaban dejando pasar lo inesperado, la fulguración del

39. *Subhana wa ta'ala*: expresión con la que los musulmanes suelen honrar el Nombre Al-lâh. Significa «ensalzado y elevado». Tiene el sentido de sumergirse y fluir en la inmensidad del Uno. *Sabaha* significa «nadar, expandirse, desenvolverse con holgura». Una *masbah* es una piscina.

Signo. Todos los límites que pretendemos imponer a Dios acaban mostrando la limitación de aquellos que tratan de atraparlo. Al realizar el acto de medir, el hombre se separa en un sujeto, frente al mundo como objeto de medición. Trata así de escapar a su desasosiego, medirse en relación a unos parámetros que puede descubrir con su talento. Se habla del ritmo del mundo, de la divina proporción. Pero la verdadera proporción es insondable, escapa a toda cuantificación: *Al-lâhu Akbar*. Más que de grupos, se trata de actitudes: la salvación (salud, paz, *salam*, *islam*...) se encuentra en la conciencia desnuda de sí misma, en la superación de la fractura, de toda división entre el objeto y el sujeto. Todo intento de una numeración definitiva topa con lo inasible de un mundo no acabado, que todavía muestra a Dios naciéndonos, amando ser conocido, comunicándose a la criatura. Esto quiere decir: no es que sea malo medir, rescatar las proporciones de las cosas, construir en base a proporciones ideales. La idolatría se produce cuando se considera que el orden de los hombres es sagrado y no una convención nacida del consenso. La idolatría consiste en cosificar la experiencia de la divinidad, sustituir una medida socialmente construida por la armonía inesperada, por la apertura a un orden que nos es desconocido, pero que somos capaces de captar como orden primigenio. Somos un desequilibrio dentro de un equilibrio que nos es desconocido.

En el hadiz de Muhámmad, leemos lo siguiente: los musulmanes se dividirán en *un grupo más* por el hecho de que seguirán todas las tendencias sectarias que anidan en la criatura, pero seguirán manteniendo el estado puro de sometimiento. Habrá setenta y dos grupos de musulmanes, igual que de cristianos y judíos, pero su núcleo fundador permanece al margen de toda medición, de toda proporción aplicada. No es un grupo numerable, no es ni siquiera un

grupo, pues su saber no es un saber preconcebido, sino que permanece abierto al Creador de los cielos y la tierra. Este grupo no numérico es encarnado por la comunidad profética de Medina, que es la comunidad arquetípica de todos los profetas. Se trata del núcleo receptor de la Palabra, generador de los setenta y dos grupos de judíos, de cristianos y de musulmanes, que ya han tomado una distancia con respecto a la Palabra, midiéndola según su entendimiento humano, según rasgos culturales.

Este hadiz no implica que la pluralidad sea negativa, ni nos da derecho a calificar a tal o cual grupo como herético. Aplicado a la diversidad de grupos, quiere decir: en la medida en que los chiíes, suníes, salafis, reformistas y sufíes, etc., actúen como musulmanes, no se considerarán a sí mismos como *separados* y opuestos al común de los creyentes, y por ello no habitarán el Fuego. Para que se entienda: existe gente que piensa que si no eres *malikí* estás fuera del *islam*. Estos hombres han basado su exclusivismo religioso en su admiración por el Imam Mâlik, a despecho de que éste hubiera considerado una abominación que utilizaran su nombre para justificar su sectarismo. En este caso, el problema no son Imam Mâlik ni el *fiqh malikí*, sino la mentalidad de aquellos que lo han manipulado. En el momento en que se consideran superiores son gentes del Fuego, han dejado de comportarse como musulmanes.

El reconocimiento de que somos seres sometidos es el reconocimiento de la Unicidad de lo creado, de que todas las vías de acercamiento al Absoluto emanan de la misma Fuente. En este sentido, la ausencia de sectarismo es una de las pruebas de nuestro sometimiento: mientras más seamos capaces de ver el bien en lo que nos rodea, más cerca estaremos de aceptar la Voluntad divina. Mientras más nos ocupamos en atacar y acusar a los demás de sus desviaciones, más

lejos estamos del islam, del sometimiento a lo Real. En esto, como en todo, se trata de realizar un esfuerzo de comprensión del otro. Ello no implica renunciar al pensamiento y a la crítica, que también forman parte de la misericordia creadora, de las tensiones inherentes al sometimiento.

## El sectarismo desde la perspectiva del *tauhid*

En el siglo XX nos encontramos con múltiples sectarismos, generalmente heredados de un pasado que quiere transformarse en mito. Hay que señalar a los autodenominados *salafis*, que han llegado a proclamar que los que no derivan su conocimiento de los libros de los «antepasados» (*salaf*), e interpretan el Corán por sí mismos, no son musulmanes. La gravedad de esta afirmación contrasta con la actitud de un Abû Madyan<sup>40</sup>, conocido como el maestro de Occidente, quien solía decir a los citadores de sentencias: «Traedme carne fresca». Para él, como para muchos, lo que contaba era la actualidad de la experiencia, aquello que surge del sometimiento de uno mismo, antes que las citas de los sabios del pasado. A los sectarismos «históricos» contribuyen los distintos ideales de la modernidad: historicismo, proselitismo, mitomanía, nacionalismo, economicismo, idea de progreso... Se puede ofrecer una explicación lineal de los sectarismos actuales, pero en realidad es una tendencia inscrita como una posibilidad en cada uno de nosotros.

40. Abû Madyan, maestro Sufí de origen andalusí nacido en Cantillana, provincia de Sevilla circa 1126. Fallecido en Tremecén, Argelia, en el 1198. Fue considerado como el polo espiritual de su tiempo. Véase: [http://es.wikipedia.org/wiki/Abu\\_Madyan](http://es.wikipedia.org/wiki/Abu_Madyan)

Para superar esta tendencia, debemos situarnos en la perspectiva del *tauhid*<sup>41</sup>. Estamos unidos en Dios, jamás por la adscripción a una u otra corriente. Jamás una filosofía o una ideología lograrán la unión de las gentes, pues estas son esencialmente humanas, no universales, cargadas de particularismos. Si tal o cual enfoque llega a considerarse la «única doctrina válida», como mucho logrará imponer su tiranía sobre un número limitado de personas, con el consiguiente rechazo que provoca toda tiranía. Ya tenemos la *fitna*, siempre asociada a las ansias de pureza doctrinal, y a la denuncia de los otros.

Para evitar la *fitna*, es necesario que los musulmanes abandonen toda actitud dogmática, que renuncien a la idea de que pueden unir filas en torno a ninguna nación, idioma, escuela o categoría histórica. Es necesario aceptar que todas las corrientes islámicas emanan del Corán y de la Sunna, en su diversidad a veces enemiga, como afluentes de un río que se dirige hacia el mismo Océano de Luz. Allí es donde nos reunimos, sin necesidad de pensamiento, en un espacio abierto donde cada uno descubre la medida de su eternidad y su conciencia. Allí estamos reunidos, seamos o no capaces de reconocerlo.

Cuando se habla de «la unión de los musulmanes», siempre surge el mismo problema: ¿bajo qué bandera? Ante esto, nosotros contestamos: no tenemos por qué realizar esa unión, sino reconocerla. Esa unión no es algo que ningún ser humano ni ideología puedan lograr, sino que emana del reconocimiento personal de que la Realidad es Una y Única, que todos habitamos el mismo mundo indivisible, pero capaz de adoptar múltiples rostros. Desde el momento en que varios de esos rostros se reconocen sometidos al Señor de todos los caminos,

41. La Unicidad de Dios, el hecho de que todo en la Creación es Uno y está vinculado.



ya están unidos en virtud del mutuo reconocimiento. Más allá de que uno sea salafi o sufi, somos hermanos en Al-lâh.

Lo mismo vale para cristianos y judíos como para los seguidores de diferentes tradiciones. Abraham, Moisés y Jesús son musulmanes, y lo mismo puede decirse de Buda, Zoroastro o Lao Tsé, que la paz sea con ellos. ¿Acaso no se trata de individuos verdaderamente entregados al Creador de los cielos y la tierra? La *umma* de Muhámmad no puede cerrar sus puertas, en ningún sentido, pues la llave está en el corazón de cada criatura. Todas las vías que ayudan al hombre a enraizarse en la Realidad Única son islam, vías conscientes de entrega a una Realidad anterior a nosotros, que nos ha dado existencia y a la cual se orientan todos nuestros pasos.

La conciencia del *tauhid* se extiende a todo lo creado. Más allá de que uno sea cristiano, judío, ateo, musulmán o zoroastriano, todos somos seres creados de la nada, destinados a la misma muerte. No debemos pues caer en la tentación de enumerar los setenta y dos grupos como si fuera una cuestión de nombres, como si el no estar en una lista nos liberase de las actitudes sectarias, como si el estar dentro de esa hipotética lista pudiese condenarnos. No hay listas, salvo aquello que anotan los ángeles de Dios, los detalles de la sinceridad y pureza de intención de cada uno.

Los que llegan hoy al islam se encuentran enseguida con salafis, suníes, chíes, deobandis, naqshbandis... con toda una serie de grupos humanos, cada uno tratando de recorrer el *dîn* a su manera, reuniéndose según las tendencias dominantes en su espíritu. Todos los grupos humanos se forman a partir de una experiencia compartida, de un deseo de interioridad que se vierte en una forma. El islam es esencialmente comunitario, necesita del encuentro. Hoy en día vemos como los diferentes grupos de inmigrantes se establecen por

nacionalidades: la comunidad pakistaní, la somalí, la magrebí, etc. También suelen darse otra clase de simpatías: unos tienen una tendencia mística, otros filosófica, otros ritualista, otros animista, otros reformista, otros moralista, otros feminista, otros librepensadora... y cada una de estas tendencias pone el acento en unas u otras opciones dentro de la inmensa tradición que nos ha sido legada. Todos ellos pueden citar hadices y versículos para reafirmarse en sus opciones. Realmente, ninguno de nosotros llegará a agotar en su vida siquiera la ínfima parte de lo que esta tradición ofrece. Cuando nos postramos lo hacemos todos en la misma dirección, ante Dios el Altísimo. No importan entonces las diferencias doctrinales, cada uno se sitúa ante su Señor, desnudo de sí mismo, abocado hacia lo completamente Otro.

Todas las tendencias están inscritas como posibilidades en el Corán y en la Sunna del Profeta y han sido desarrolladas con más o menos aciertos, según los casos. Sólo Dios sabe. Lo que a nosotros nos queda es tratar de vivenciar el mismo Mensaje, en nuestro propio corazón, aquí y ahora. No hay otra posibilidad que ésta, no hay otro camino que el sometimiento. Nos queda tratar de realizarlo poniendo en práctica todas esas actitudes que nos han sido prescritas por medio del Corán y de la Sunna: sinceridad, paciencia, búsqueda de lo mejor, búsqueda del conocimiento, apertura de miras, generosidad, humildad, compasión, confianza en Dios... siempre en la medida de nuestras posibilidades, que son las únicas posibilidades que Dios nos ha otorgado.

En Tirmidzî 171, Muhámmad nos anuncia que los sectarios habitarán el Fuego. En realidad lo que conduce al Fuego es el sectarismo. Esto está resaltado con la referencia anterior al incesto. Las aberraciones de que es capaz un ser humano se repiten, así como su

tendencia a dividirse. Si eso sucede entre los judíos, ¿por qué no habría de suceder entre los musulmanes? No existe una protección exterior a esa clase de pulsiones, tan solo la conciencia y rectitud de cada uno. La adopción nominal del islam o el judaísmo no implican la salvación automática, como creen los ingenuos. El islam no es el «club de los salvados», sino un camino de sometimiento consciente (espiritual) y activo (corporal) al Señor de la existencia, un sometimiento que debe *realizarse*. No vale la *shahada* (testimonio del sometimiento) de ayer para justificar lo que vas a hacer mañana, sino que cada acto tiene en sí mismo su fin y su principio.

## El sectario como habitante del Fuego

El Fuego es el propio sectarismo, la política de la exclusión frente a la alegría del encuentro. Es el olvido del *tauhid*, proyectar una mirada separadora sobre el Otro. El Fuego es la uniformidad, el querer imponer nuestras certezas. El Fuego es la insatisfacción, el no fluir con la existencia. El Fuego es la no aceptación de la diversidad como algo querido por Dios, el desconocimiento de que los contrarios se reflejan, de que lo negro se reconoce en la mirada de lo blanco. El Fuego es la no comprensión de la diferencia como un reto. Abandonar el camino del encuentro por la elaboración de una filosofía, de una doctrina de la autenticidad. El Fuego es la reducción del *dîn* a un dogma, sin sabor, sin experiencia gustativa (*dzauq*<sup>42</sup>). El Fuego

42. *Dzauq*: saboreo. El islam es un camino para ser saboreado, no una doctrina abstracta que debe ser creída. Dice el *Glosario de términos islámicos*: «El *dzauq* es “palpar” uno mismo lo que ocurre a cierto nivel trascendental y la impresión subjetiva y personal que le proporciona el conocimiento por el “gusto” de esa vivencia extraordinaria.»

es la manía persecutoria, el otorgarse el derecho a juzgar a los demás según los propios deseos y pulsiones. El Fuego es la violencia interna al proyectarse sobre el otro. El Fuego es la voracidad, la lujuria espiritual. El Fuego es la falta de cortesía (*adab*<sup>43</sup>) para con lo que se desconoce, la falta de respeto hacia los grados espirituales que no somos capaces de alcanzar. El Fuego es la tendencia a juzgarlo todo según nuestra experiencia limitada, la reducción del todo a la medida de nuestro entendimiento. Es el proselitismo, el deseo de convertir a todos a lo mismo. Es el exclusivismo religioso. El Fuego es el miedo ante lo desconocido, ante unas fuerzas y designios que no podemos comprender sin vernos en el Fuego. El Fuego es la propia devoración del Fuego, la no asunción del Fuego como liberación de todo presupuesto, de la Unidad sin número que late más allá de toda diferencia. El Fuego, en fin, lo reduce todo a sí mismo. Como decía el *Shaij* al 'Alawî<sup>44</sup>: «El *tauhid* es el fuego». Escapamos del Fuego al no aceptar ninguna doctrina exclusivista que condena a los demás al Fuego. Para un habitante de *Dar at-Tauhid*, la tierra unitiva, hasta los habitantes del Fuego son sus hermanos, aunque ellos lo condenen. Un favor o don de Dios (*ni'ama*<sup>45</sup>) nos convierte en hermanos de nuestros enemigos. Por eso decimos que somos musulmanes.

43. *Adab*: cortesía, respeto al fondo y a la forma.

44. El *Shaij* Sidi Ahmad al-'Alawi fue uno de los máximos representantes de la espiritualidad musulmana del siglo XX. Nació en Mostaganem (Argelia) en 1869 y murió en la misma ciudad en 1934. Obras de al-'Alawi en internet: [www.islamyal-andalus.org/publicaciones/al-alawi/shaij\\_al-alawi2.htm](http://www.islamyal-andalus.org/publicaciones/al-alawi/shaij_al-alawi2.htm)

45. *Ni'ama*: la afirmación placentera de la existencia como un don, como un favor otorgado por Dios a las criaturas.

Recitad el Corán:

*Wa a'tasimû bi-habli Al-lâhi yamî'an wa lâ tafar-raqûan  
wa adzķuru ni'amat Al-lâhi 'alayķum  
'idz ķuntum 'a'dâtan fa'al-lafa bayna qulû biķum  
fâ sbajtum bi ni'amatihî 'ijwan naa  
wa ķuntum 'alâ shafâ hufratim min nari fa 'anqazakum min ha.*

*Kadzalika yubayyinu Al-lâhu lakum 'ayâtihi la'al-lakum tahtadân  
wa al-takum min ķum 'Ummahtun yyadu'ûna ilal jayri  
wa yaâ murûna bil-ma'rûfi wa yanhawna 'an il-munķar  
wa 'ûlâ'ika humu al-muflihûna*

*Wa lâ takûnû aķal l-ladzina tafar-raqû wa ajtalafûa  
min ba'adi mâ jâ'a humu al-bayyinnât  
wa 'ûlâ'ika lahum 'adzâbun 'azîm.*

Y aferraos, todos juntos, al pacto con Dios y no os separéis.

Y recordad los dones que Dios os ha concedido  
y como, cuando erais enemigos, unió vuestros corazones,  
de forma que por Sus dones habéis llegado a ser hermanos;  
y estando al borde de un abismo de fuego, os libró de él.

Así os explica Dios Sus mensajes,  
para que podáis hallar la guía y para que de vosotros pueda surgir  
una comunidad que llame al bien,  
ordenando la conducta recta y prohibiendo el mal:  
¡y esos, precisamente, serán los que alcanzarán la felicidad!

Y no seáis como aquellos que se dividieron y discreparon entre sí,  
después de haberles llegado todas las pruebas clarificadoras:  
a esos les aguarda un terrible castigo.

(Corán 3: 103-105)

Texto tercero

## El descrédito de los ulemas oficiales

Entiendo por «ulemas oficiales» todos aquellos vinculados a instituciones y organismos relacionados con gobiernos, movimientos políticos, grupos de presión o estados: consejos de ulemas, ministerios de asuntos religiosos, muftis nacionales, imames de grandes mezquitas y rectores y demás altos cargos de universidades islámicas. Al hablar de su descrédito, constatamos que muchos de los organismos o personas mencionados han perdido su autoridad sobre gran parte de los musulmanes, y como esta pérdida de influencia va en aumento. No cabe la menor duda de que en todos los organismos e instituciones mencionados hay gente de conocimiento, cuyo magisterio y servicio a la comunidad merece el máximo respeto, pero por desgracia, ciertas posiciones de algunos de estos «ulemas oficiales» acaban connotando al resto, provocando la desconfianza hacia las instituciones religiosas en el conjunto de los musulmanes. En el presente texto, trataremos de analizar el alcance de este descrédito, sus causas y sus consecuencias. Antes, es necesario comprender cuál es la posición que ocupan (que deberían ocupar) los ulemas dentro de la tradición islámica.

La palabra ulema es el plural de *alim*: sabio, poseedor de *ilm*, ciencia o conocimiento. La transmisión del saber es fundamental en una sociedad tradicional. Si la práctica básica de los pilares del islam se transmite en la familia, un conocimiento más profundo de la tradición debe lograrse mediante una búsqueda que abarca toda la vida del creyente. Muhámmad dijo: «La búsqueda del conocimiento es una obligación para todo musulmán y musulmana». Esta cita incluye el conocimiento del Corán, de la Sunna y del *fiqh*, necesario para vivir como musulmán y musulmana. A lo largo de la vida de un creyente, nuevas situaciones le conducen a cuestionarse sobre los más diversos temas: la sexualidad, el aborto, la usura, los problemas conyugales, el trato con nuestros semejantes, cómo responder a la violencia, como entender el pluralismo religioso. La ciencia tradicional ha elaborado respuestas a las mil y una situaciones que puedan presentarse, en base a las enseñanzas del islam. Dado que las circunstancias cambian constantemente, también se hace necesario contextualizar estas respuestas. Aunque sería lo ideal, es evidente que no todos los musulmanes pueden dedicar el tiempo necesario a la tarea de buscar respuestas a todas las preguntas. Así, llamamos ulema a aquellos que han dedicado sus vidas al estudio del Corán, de la Sunna y de la *sharia* y se encargan de la transmisión de este saber.

Los ulemas son una parte esencial de la *umma* en la medida en que su saber tiene como fin el ayudar a otros creyentes. Los ulemas están ahí para despejar las dudas que se les presentan a los musulmanes en su vida cotidiana, para ayudarles en su propia búsqueda de lo mejor. Es importante tener claro que los ulemas no constituyen una jerarquía ni son designados por nadie. Un *alim* lo es por poseer conocimiento, que pone al servicio de la comunidad, y no por poseer un título universitario o por estar al frente de una institución. La propia

expresión «ulemas oficiales» resulta chocante. No se puede ser sabio por decreto, por designación ministerial. Si miramos a la historia, nos damos cuenta de que muchos de los ulemas hoy en día aceptados como referentes tuvieron problemas con el poder. Esto es notorio en el caso de grandes alfaquíes como Iman Malik, Ahmad ibn Hanbal, ibn Hazm, ibn Rushd o ibn Taymiyah.

Sólo teniendo en cuenta esto puede valorarse el alcance del descrédito de los ulemas oficiales y las consecuencias desestructurantes que este descrédito tiene para las comunidades musulmanas. Si reconocemos que su papel es tan importante, ¿por qué los musulmanes dan la espalda a los ulemas oficiales? Al margen de otras consideraciones (relacionadas con el advenimiento de la modernidad y la ruptura con el modelo tradicional de transmisión del saber), hay que atribuir las causas de este descrédito a los propios ulemas. Señalamos dos motivos principales: pobreza intelectual y connivencia con el poder.

La pobreza intelectual de los ulemas oficiales adquiere tintes trágicos cuando hablamos de alfaquíes y de muftis al servicio de regímenes totalitarios. Nos encontramos con sentencias y consideraciones jurídicas terribles. Algunos de estos casos son tristemente célebres: condenas por apostasía en Egipto, muerte de homosexuales en Irán, sentencias a morir lapidadas a mujeres en Nigeria, cortes de manos a niños pobres por robar una manzana. Otros casos menos conocidos no son menos bochornosos, como los casos de violaciones en Pakistán, en los cuales la mujer acaba siendo castigada por un delito de fornicación por no poder reunir a cuatro testigos presenciales de su violación. La violencia doméstica contra las mujeres no es más acuciante en los países de mayoría musulmana que en Europa. La diferencia estriba en que mientras en Europa es combatida desde las instituciones, en el mundo islámico podemos encontrar una sentencia como la del Tribunal

Supremo de Emiratos Árabes Unidos, según la cual el marido tiene derecho a golpear a su mujer siempre que no le rompa un hueso. Por supuesto esto no es la norma, sino una anomalía, y no hace falta decir que en la mayoría de los países de población musulmana los malos tratos son un delito severamente castigado. Sin embargo, una sentencia de este tipo nos enfrenta a la existencia de jueces cuya visión del islam puede ser calificada como oscurantista.

Los ejemplos son muchos y muy graves. Este tipo de decisiones judiciales, al margen de la injusticia que representan, conduce inexorablemente al descrédito de la *sharia* en su conjunto, tanto entre los no musulmanes como entre los propios musulmanes. Existe a este respecto una fuerte coacción por parte de esta clase de clérigos, consistente en hacer creer a los musulmanes que este tipo de legislaciones forman parte de la «ley de Dios», cuando en realidad se trata de construcciones jurídicas realizadas por juristas medievales y que difícilmente encuentran apoyo en el Corán o en el ejemplo del Profeta. Sin embargo, ante esta evidencia los ulemas oficiales responden con el dedo acusador: todos aquellos que criticamos sus sentencias somos acusados de ser enemigos del islam y de tratar de desarticular la *sharia*, la ley divina, aquello que ha sido prescrito por Dios como un deber ineludible. Personalmente, he sido calificado como *kāfir*<sup>46</sup>, hereje, descreído, incrédulo, etc., tan sólo por afirmar que la lapidación no

46. *Kafir*, mal traducido como «infiel». La palabra *kāfir* viene de la raíz KFR, de donde el verbo *kafara*: enterrar, cubrir. André Chouraqui la traduce al francés como *les effaceurs*, algo así como «los borradores», ya que ellos borran los signos de Dios. En ningún caso esta palabra árabe hace referencia a la falta de «fe» de «creencia», con lo cual las traducciones «infiel» o «incrédulo» son inapropiadas. La palabra árabe *kāfir* ha dado palabras como el maltés *kiefier* («cruel») o el francés *cafard* («traidor», «hipócrita»). En castellano tenemos la palabra cafre: alguien zafio, bárbaro y cruel. Ninguna de estas palabras tiene connotaciones religiosas.

está prescrita en el Corán, o que el delito en caso de apostasía va contra el principio de la libertad de conciencia establecido en el Corán y validado por el ejemplo de Muhámmad, que la paz y la salat de Dios sean sobre él.

El discurso que confunde la *sharia* (ley divina) con el *fiqh* (creación humana) contribuye a mantener a los países de mayoría musulmana en el atraso, siempre invocando el nombre del islam. Hoy en día, cuando se habla de la presencia de la «ley islámica» en la Constitución de algún país, los propios musulmanes nos ponemos a temblar. Raramente esto implica la prohibición del préstamo con interés, el establecimiento de la libertad de conciencia, de la justicia social y de la igualdad de género, todo ello garantizado en el Corán. Generalmente, bajo el epígrafe «ley islámica» podemos esperar la inclusión de códigos de familia machistas, de algunos castigos retrógrados y de una moralina hipócrita y reaccionaria. Todo esto explica que los ulemas oficiales sean vistos, en su conjunto, con enojo y hasta con desprecio por millones de creyentes.

El efecto devastador de sus discursos se hace patente en miles de fatuas que circulan por Internet sobre los más diversos temas. Ya hemos señalado la importancia que la transmisión del saber posee en el mundo islámico, el papel fundamental que juegan los ulemas en la configuración de las sociedades musulmanas. ¿Qué es el Corán, qué es la Sunna, qué nos dice Dios a través de Su Palabra, qué quiere de nosotros? Muchos musulmanes buscan una respuesta unívoca, un recetario que les saque de sus tribulaciones, que ahuyente la discordia y elimine sus dudas. ¿Quién ha de responder a nuestras preguntas cotidianas, cuando éstas afectan a la práctica del islam? El desconcierto entre los musulmanes es enorme, enfrentados a un aparato institucional incapaz de cumplir con su misión de transmitir

conocimiento, y cuyas respuestas hacen inviable la vida del musulmán (y sobre todo de la musulmana) en el contexto de las sociedades plurales del siglo XXI.

Queremos citar algunas de estas fatuas, para clarificar hasta qué punto estos ulemas se han desconectado de la vida de los más de mil quinientos millones de musulmanes en el mundo y cómo su única preocupación es mantener en pie su *status quo*. Los puntos más repetidos afectan a la inferioridad de la mujer, el rechazo de otras religiones y la insistencia en la aplicación literal de las penas establecidas por los juristas del período abbasida. Cualquier intento de contextualizar el mensaje del islam en las sociedades del siglo XXI es demonizado como una desviación o una innovación y en casos extremos es saldado con un *takfir*: declaración de *kufur* o incredulidad.

Muchas de las fatuas que pueden encontrarse en Internet nos muestran a gente corriente buscando respuestas a cuestiones cotidianas y que se encuentran con un muro de preceptos imposibles de aplicar sin destruir su vida. Por ejemplo: una musulmana occidental escribe preguntando sobre si puede dar la mano a los hombres en el trabajo y recibe la advertencia de que mezclarse con hombres es *haram*<sup>47</sup>, más si no son musulmanes, y se le aconseja que abandone su trabajo y que «emigre a un país islámico» (se supone que se refiere a Arabia Saudí, lugar de la respuesta).

En otro caso, un joven musulmán pregunta si le está permitido contribuir a la compra de un pastel y a los preparativos de la boda de una pareja de no musulmanes. La pregunta ya es en sí misma extraña,

47. *Haram*, prohibido, vedado. Literalmente es «aquello que excluye». De la raíz H-R-M (*harama, yahrimu*) «alejar, defender, excluir», provienen adjetivos como «inviolable, reservado».

pero la respuesta supera toda expectativa: no hay nada malo en ayudar a la boda, pero no es aconsejable contribuir económicamente y es *haram* malgastar el dinero en favorecer el *haram*. No es conveniente el asistir a la ceremonia, ya que en este tipo de celebraciones suelen darse cosas prohibidas: alcohol, mujeres semidesnudas, bailes lascivos, hombres y mujeres en la misma sala. Como remate, nuestro *alim* advierte al joven incauto de que no está permitido tomar a un no musulmán como amigo y que es *haram* sentir amor hacia no musulmanes.

En un tercer caso, tenemos a un joven taxista palestino emigrado a los Estados Unidos, casado y con dos hijos. Sus dudas se centran en el hecho de que a menudo se ve obligado a llevar a pasajeros borrachos. La respuesta: está prohibido para un musulmán transportar alcohol, está prohibido transportar a pecadores o a gente depravada a los lugares de diversión donde cometen sus pecados. Hacerlo es considerado cooperación con el pecado y será una mala cosa en el Día del Juicio. Así pues, se supone que el joven taxista tendrá que rechazar cualquier pasajero que haya bebido alcohol o que se dirija a un local nocturno. Al final de su fatua, y casi como una burla, el supuesto *alim* suplica a Dios que le dé al taxista los mejores clientes, de modo que pueda ganarse la vida honradamente. Nos imaginamos las nuevas dudas del joven palestino, sus tribulaciones a la hora de coger pasaje...

Alarmado por la fatua anterior, otro usuario pregunta: «Soy chófer de una empresa, y a menudo mis jefes me piden que les lleve a lugares donde se sirve alcohol, ¿qué hago?». Respuesta: «Si verdaderamente eres musulmán, no debes llevarlos. ¡Teme a Al-lâh y el Último Día!». Al final, parece claro que ser taxista y ser musulmán es incompatible.

En otra consulta al mismo servicio de fatuas on-line, una mujer que trabaja en el servicio de limpieza de un hotel está preocupada

porque a menudo tiene que recoger copas donde se ha bebido alcohol y limpiar habitaciones donde se ha cometido fornicación. El mufti contesta que si en ese hotel se vende alcohol o se produce cualquier actividad pecaminosa, tiene que dejar de trabajar allí. Llegamos a la conclusión de que cualquier trabajo en el sector servicios está vedado para los musulmanes. Conclusión de gran alcance, ya que un gran número de los musulmanes inmigrantes en Occidente trabajan en este sector.

En todos estos casos nos encontramos con musulmanes poco versados en el islam, que tienen vidas normales en un contexto plural: trabajo y amistades que les ponen en relación cotidiana con gentes de otras religiones y costumbres. Se presentan dudas concretas sobre detalles de la vida cotidiana, que revelan una preocupación algo enfermiza por vivir de acuerdo a los principios del islam. Las respuestas son demolidoras: deja el trabajo y emigra, rechaza a tus amigos, gánate la vida de forma decente. No podemos calcular el efecto de estas fatuas. Esta clase de clérigos parece parlotear sin darse cuenta del sentido que tienen las palabras. La facilidad con la que emiten sus sentencias nos hace pensar que buscan la destrucción del otro. Parecen cegados por el poder que les ha sido otorgado, la posibilidad de incidir en la vida de las gentes. En cualquier caso, la violencia ideológica de estas fatuas es incalculable, como lo es el daño que causan.

El lenguaje tremendista abunda, la amenaza del infierno como una constante que pretende coaccionar a los internautas a la obediencia a consejos verdaderamente difíciles de seguir. El problema aumenta cuando estos mismos mensajes son repetidos por algunos imames de las mezquitas que proliferan en Occidente, formados en muchas ocasiones en los mismos esquemas mentales, en la misma visión idealizada (esencialista) del islam, y que tratan de preservar la pureza de

las comunidades ante toda contaminación externa. Todo esto tiende a crear un clima enrarecido. Jóvenes que tratan de vivir el islam sinceramente se ven arrastrados hacia actitudes cerriles y sectarias. Mientras más aumentan sus ansias de saber, más se van impregnando de este cerrojo-pensamiento. Este tipo de discursos pueden llegar a calar entre grupos de musulmanes excluidos de la sociedad, y cuyo rencor hacia todo lo occidental los predispone a la aceptación de todo aquello que implique una ruptura. La memoria de la colonización, la islamofobia y la falta de reconocimiento de los derechos de los musulmanes en Occidente favorece las actitudes reactivas. Ante la marginación y los discursos hipócritas sobre las bondades de la democracia y la sociedad del bienestar, muchos jóvenes necesitan vivir el islam como lo contrario a todo lo que viene de Occidente, y estos clérigos e imames les ofrecen un modelo.

En la mayoría de los casos, se trata de fatuas emitidas desde los feudos del pensamiento árabe reaccionario. Los ulemas encargados de dar respuestas desconocen todo de los contextos en los cuales se formulan las preguntas. En concreto, la consulta al taxista palestino es contestada desde Qatar, por un *mufti* que vive en un país donde el alcohol está prácticamente ausente (excepto en las fiestas privadas de los jeques) y dónde la mujer es invisible (excepto en las fiestas privadas de los jeques!). Al mufti en cuestión no sabe ni parece preocuparle lo que implica emigrar de Palestina a los Estados Unidos, ni lo difícil que puede ser para ese joven el encontrar un trabajo estable para mantener a su familia. Así, el abismo entre estos ulemas reaccionarios y los creyentes consultantes parece insalvable.

Este abismo es sumamente grave. Implica la desarticulación del «conocimiento espiritual» como un servicio a la comunidad, e instaurar el «saber religioso» como un instrumento de control ideológico. Los



ulemas reaccionarios permanecen anclados en un islam arcaico que nada tiene que ver con el presente. Una mujer pregunta sobre la licitud de los métodos anticonceptivos y recibe la siguiente respuesta: el *coitus interruptus* es lícito con la propia esposa siempre que ella dé su consentimiento. Con las esclavas no es necesario su consentimiento, ni para practicar sexo ni para el *coitus interruptus*. Esta es la respuesta de *Shaij* Abu ‘Abdullaah ibn ‘Uthaymeen, profesor de la Universidad Islámica Imam Muhammad ibn Sa’ud y miembro hasta su muerte en el 2001 del Consejo de Grandes Ulemas de Arabia Saudí<sup>48</sup>.

La insistencia en la segregación de los sexos es una auténtica obsesión entre estos personajes y conduce a crear situaciones en verdad violentas. El director durante muchos años del Consejo de Grandes Ulemas de Arabia Saudí fue Shaykh ‘Abdul-’Azeez Ibn ‘Abdullaah Ibn ‘Abdur-Rahmaan Ibn Baaz<sup>49</sup>, tomado como referente por miles de musulmanes en las últimas décadas del siglo XX. A la pregunta de un universitario sobre si le está permitido devolver el saludo a sus compañeras, ofrece la siguiente respuesta: te está permitido devolverles el saludo, siempre que sea realizado con pudor, ellas vayan convenientemente vestidas y medie la suficiente distancia entre vosotros. Pero el hecho de estudiar en una misma universidad con mujeres es *haram*.

En otros casos, a la pregunta sobre el trabajo femenino, algunos pre-suntos ulemas como el Mufti Ebrahim Desai<sup>50</sup> de Sudáfrica cortan por lo sano y declaran que, excepto en caso de necesidad extrema, a la mujer no le está permitido trabajar. Sería conveniente informarle de

que el propio Muhámmad estuvo casado durante veinticinco años con una mujer trabajadora, de la cual era empleado. Pero el problema es otro: el mismo *mufti* declara en una extraña fatua que la mujer sufre un grado de desequilibrio en su naturaleza, ya que fue creada de una costilla de Adán, paz y bendiciones. Este desequilibrio se muestra en su ingratitud hacia su marido y en la ligereza con la cual maldice a aquellos que hieren sus sentimientos. Según el mufti, el marido debe ser paciente y cuidadoso con ella, para que este desequilibrio de la naturaleza de la mujer no aflore. Y añade: «Esto ha sido repetidamente confirmado a través de la experiencia». Así, a través de su excéntrica respuesta, el mufti no logra responder a la inquietud del consultante, pero nos ofrece un cuadro lamentable de sus relaciones conyugales.

En otra fatua realiza una larga parrafada contra el sexo oral, basando su prohibición en un hadiz donde el profeta dijo: «Realmente, vuestras bocas son caminos para el Corán, así que purificar vuestras bocas con *Miswaak* (una especie de cepillo de dientes)». La argumentación de Ebrahim Desai es la siguiente: si la boca es un instrumento para la recitación de la Palabra de Al-lâh, ¿cómo vamos a utilizarla para el sexo?

Una constante de este tipo de ulemas es la del puritanismo extremo, realmente poco acorde con el ejemplo del profeta Muhámmad. El *Shaij* Rashar Hasán Jalil, ex rector de la Facultad de la *Sharia* de la Universidad de Al Azhar, desató en el año 2006 una estéril polémica al declarar que estar completamente desnudo durante el acto sexual invalida el matrimonio. Esta opinión fue contestada por el director del comité de fatuas de Al Azhar, Abdal-lâh Megawer, según el cual los esposos pueden mirarse cuando están desnudos siempre que aparten la vista de los órganos sexuales. Por eso les recomienda que hagan el amor cubiertos por una sábana. Ante este tipo de mentalidades, es comprensible que el islam

48. Véase: [www.fatwa-online.com/scholarsbiographies/15thcentury/ibnuthaymeen.htm](http://www.fatwa-online.com/scholarsbiographies/15thcentury/ibnuthaymeen.htm).

49. Véase: [www.fatwa-online.com/scholarsbiographies/15thcentury/ibnbaaz.htm](http://www.fatwa-online.com/scholarsbiographies/15thcentury/ibnbaaz.htm)

50. Véase: [www.islam.tc/ask-imam/mufti.shtml](http://www.islam.tc/ask-imam/mufti.shtml)

haya pasado de ser considerado como una religión lasciva (esta era una acusación recurrente desde la cristiandad durante siglos) a ser considerado puritano (esta es una opinión muy extendida hoy en día). Por supuesto la gente normal solo puede reírse de semejantes discusiones.

Sobre el control de la natalidad, el Consejo de Grandes Ulemas de Arabia Saudí determinó en su momento que era ilícito tomar píldoras anticonceptivas, ya que la nación musulmana necesita crecer en número para poder defenderse de los complots que lanzan contra ella los enemigos del islam. Lo que no nos aclaran es que pueden hacer las masas de musulmanes hambrientos y vociferantes contra la tecnología militar americana, ni lo extraño de que estos enemigos del islam sean aliados y sostenedores del propio régimen saudí, en cuyo suelo tienen bases militares desde las cuales preparan invasiones de países de población mayoritariamente musulmana.

Otra constante en estas fatuas es la de calificar de incrédulos, desviados, herejes, innovadores o no musulmanes a los seguidores de determinadas corrientes dentro del islam. Una musulmana pregunta si le es lícito casarse con un chií. Respuesta: los suníes y los chiíes tienen creencias diferentes. Los chiíes se han situado fuera del islam. Está prohibido amarlos y por tanto debes mantenerte lo más alejada posible de esta gente. Un hombre explica que hizo una oración funeral sin darse cuenta de que el imam era Qadiani (o ahmadí<sup>51</sup>). La respuesta: tienes que repetir las oraciones, ya que esta gente son *kufar* y está fuera del islam. De esta tendencia no se libra nadie. Hemos leído fatuas declarando *kufur* a prácticamente todas las corrientes del islam contemporáneo, desde las más liberales a las más conservadoras.

51. Seguidores de Mirza Ghulam Ahmad de Qadian (1835-1908), un erudito indio que se proclamó el Mehdi, Reformador definitivo del islam e igual a Krishna.

Muy significativo es el rechazo de muchos de estos presuntos sabios del pluralismo religioso, lo cual es muy difícil de justificar si uno se atiene al Mensaje del Corán, donde se dice que Dios ha enviado a sus mensajeros a todos los pueblos, y que el musulmán tiene la obligación de creer en la revelación coránica y en todas las revelaciones anteriores, sin hacer distinción entre los mensajeros de Dios, que la paz sea con ellos<sup>52</sup>. A pesar de esto, para nuestros ulemas todas las religiones excepto el islam son *kufar*, y todos los seguidores de otras religiones son incrédulos condenados al infierno.

A veces la animadversión y el rechazo del diálogo interreligioso llegan a extremos casi cómicos. En un texto del ya citado ibn Baaz se afirma de forma tajante que todo aquel que no considere como *incrédulos* (o *infieles*) a los seguidores de otras religiones es él mismo un incrédulo, lo cual es muy grave, ya que incluye al propio Profeta Muhámmad. Hay otras muchas cosas que, según ibn Baaz, «anulan el islam de una persona»:

Esta categoría incluye a aquellos que consideran que algunas leyes penales del islam son inaplicables en nuestro tiempo, tales como el corte de manos para los ladrones o la lapidación de los adúlteros. Además, creer que uno puede referirse a legislaciones humanas para transacciones comerciales o negocios lo convierte a uno en no-creyente<sup>53</sup>.

Esta declaración fue refrendada en los años 80 del siglo XX por el Comité Permanente de Fatuas del Reino de Arabia Saudí. Posteriormente, el mismo Comité emitió una fatua en la que se prohibía a los

52. Véase: [www.islam.tc/ask-imam/mufti.shtml](http://www.islam.tc/ask-imam/mufti.shtml)

53. Sobre esto volveremos en el capítulo 5. Véase también nuestro texto: «El pluralismo religioso en el Corán», [www.webislam.com/?idt=1358](http://www.webislam.com/?idt=1358)

musulmanes el leer los libros sagrados de otras religiones, excepto en el caso de expertos religiosos (una vez más, los propios ulemas oficiales), y éstos sólo para refutarlos<sup>54</sup>.

Entre estos ulemas reaccionarios, la judeofobia no es extraña. Como ejemplo de un análisis brillante, citamos la respuesta del saudí Salah Al-Munajjid a una pregunta-queja sobre la educación islamófoba que reciben los niños en Israel, un asunto realmente preocupante. Respuesta: los musulmanes pueden enseñar a sus hijos a odiar a los judíos sin cometer una injusticia, porque los judíos son odiosos y enemigos de Dios. Pero si los judíos enseñan a sus hijos a odiar a los musulmanes están cometiendo una injusticia, porque el islam es la única religión legítima.

La pobreza intelectual de estos ulemas contrasta con lo que sentimos al acercarnos al ejemplo del Profeta. Todo lo que en Muhámmad era delicadeza, sensibilidad y servicio hacia sus semejantes, se ha convertido en odio e intolerancia hacia toda diferencia. Podemos leer una y otra vez las fatuas que en los últimos años han emitido organismos como el Consejo de Grandes Ulemas del Reino de Arabia Saudí. Hay notables excepciones, pero en líneas generales la misericordia brilla por su ausencia. El único criterio tomado en consideración es la aplicación rígida de unos preceptos que poco tienen que ver con el islam, convertidos en los ídolos de una religión totalitaria.

Una mirada desde fuera tiende a pensar que estos ulemas deben tener algo de razón, que son representantes válidos del islam, y que los que

54. Esta actitud contrasta con el texto del Corán y el ejemplo del profeta. En el Corán se dice que los creyentes son aquellos que creen en la revelación coránica y en todas las revelaciones anteriores. Y el profeta incluso aconsejó aprender hebreo para acceder a los textos de los judíos.

nos revelamos contra ellos no somos sino «modernistas influenciados por Occidente». El hecho de que se revistan de ropajes y de títulos pomposos, de que muchos de ellos sean árabes, de que ocupen universidades de prestigiosa historia y los lugares sagrados del islam tiende a favorecer esta opinión. Sin embargo, debe quedar absolutamente claro que las opiniones que hemos vertido no tienen ningún fundamento en la tradición islámica, y que el wahabismo y el salafismo son corrientes modernistas que difícilmente encajan con el islam tradicional, y ya fueron denunciadas como innovaciones perniciosas por los propios ulemas oficiales del califato otomano. Por mi parte, el rechazo de estos pretendidos sabios no se basa en un intento de modernizar el islam, sino de vivir el islam como tradición primordial, aquí y ahora. Solo el conocimiento directo del Corán nos ofrece las claves para enfrentarnos a esta estructura de poder, el Quraish<sup>55</sup> de nuestro tiempo.

Con todo, uno no puede dejar de preguntarse: ¿cómo es posible esta transformación radical del islam en una pseudo-religión que sólo se parece al islam que transmitió Muhámmad en sus aspectos más externos? ¿Qué bases tienen estos falsos ulemas para justificar todos los preceptos con los que nos inundan? En un texto brillante, Asma Barlas ha mostrado como funciona el pensamiento de estos ulemas reaccionarios (ella los llama *conservadores*). Citamos extractando su discurso:

Los musulmanes conservadores se han parapetado detrás del baluarte de la tradición, pasando directamente de cuestiones hermenéuticas a históricas. De este modo, rechazan, en el nombre de la tradición, nuevas

55. El Quraish es la tribu dominante en La Meca en el siglo VII, contra la que el profeta Muhámmad se vio enfrentado. Representa aquí los detentadores del poder, que utilizan las tradiciones para justificar sus privilegios.

lecturas del Corán, sobre todo si proceden de mujeres. La tradición se vuelve más importante que el texto y, en realidad, se utiliza para invalidarlo, puesto que se traslada la atención del Corán a los roles de género y las prácticas interpretativas tradicionales. Pero en cuanto alguien discrepa de esta construcción de la tradición y sostiene que la tradición también nos brinda el ejemplo de Umm Salama, la esposa del Profeta, quien le preguntó por qué el Corán no se dirigía a las mujeres cuando le fue revelado, y de Aysha, que narró más hadices sobre la vida del Profeta que ninguna otra persona, los conservadores se refugian en la razón y más concretamente en la «razón pública». Los conservadores salvaguardan las lecturas del Corán dominantes, así como su propia autoridad interpretativa pasando del texto a la tradición y a la razón (pública) sin prestar atención a las críticas dirigidas a ellos y sin abrir el texto, la tradición o la razón a la crítica.

Esta cadena de elisiones actúa también justamente en el sentido contrario y con los mismos resultados. De este modo, si alguien sostiene que la razón pública es una construcción social y refleja las relaciones de poder existentes en una sociedad determinada, o que las interpretaciones femeninas pueden ayudar a reenmarcar la razón pública y hacerla más inclusiva, los conservadores se escudan una vez más detrás de la tradición, concretamente detrás del artificio de un consenso público (*iyyima*) implícito, pero eternamente obligatorio, que se remonta a los primeros tiempos islámicos, esta vez sosteniendo que este consenso avala la legitimidad de la autoridad interpretativa masculina y sus lecturas del Corán y que no es correcto anularlo. Ahora, la tradición falsifica la razón y, una vez más, los conservadores pueden evitar afrontar las críticas femeninas del conocimiento religioso o sus lecturas del Corán.

Cuando no pueden evitar comentar estas lecturas, normalmente los conservadores las desacreditan acusando a sus autores de no utilizar

metodologías tradicionales. Sin embargo, cuando alguien realiza una crítica de las metodologías tradicionales o propone otras nuevas, los conservadores vuelven a refugiarse en el texto, o más precisamente en la inmutabilidad del significado del texto que, según sostienen, confirma de una vez por todas la inferioridad de las mujeres, lo que convierte sus críticas del conocimiento producido por los hombres en irrelevantes. Así pues, se cierra el círculo y volvemos al lugar de partida, aunque esta vez desde la dirección contraria<sup>56</sup>.

Esta estrategia se presenta como un muro infranqueable, donde las respuestas no tienen por objeto buscar la verdad sino defender los privilegios. Por ello no se entretiene en analizar los argumentos, sino en corroborar si el contenido se adapta o no a una visión previamente establecida. Las interpretaciones defendidas mediante estas estrategias son indefectiblemente las más reaccionarias y represivas. Siempre que los ulemas reaccionarios tienen que escoger entre dos opciones interpretativas, escogerán la que se corresponda a su concepción predeterminada del islam como una religión machista, legalista y totalitaria.

Es notable darse cuenta de que no existe ninguna coherencia interna en sus planteamientos ni se respeta una metodología básica. Por ejemplo: aunque debería estar claro que una aleya del Corán está por encima de un dicho del Profeta, en numerosas ocasiones no se duda en invertir la preferencia. Tomemos el caso del supuesto delito de apostasía, que los ulemas reaccionarios sostienen que debe castigarse con la muerte. Para justificar esta sentencia, se cita un hadiz narrado

56. «Texto, Tradición y Razón: Hermenéutica coránica y política sexual», conferencia impartida en la Cardozo Law School, Yeshiva University, octubre 2004. Publicada en [www.webislam.com/?idt=1678](http://www.webislam.com/?idt=1678)

por ibn Abbas, según el cual el profeta dijo: «Es lícito derramar la sangre de alguien que abandona su religión», y se ignoran todas las aleyas coránicas que defienden la libertad de religión y de conciencia: «Y si tu Señor quisiera, creerían todos los que están en la tierra. ¿Acaso puedes tú obligar a los individuos a que sean creyentes?» (Corán 10: 99-100), además de las numerosas aleyas del Corán en las que se menciona a los apóstatas, sin prescribir ningún castigo<sup>57</sup>. En el caso de que pongamos en duda la validez del hadiz en cuestión, los ulemas reaccionarios se remiten a la tradición jurídica, que ha aceptado el hadiz como auténtico y que ha prescrito la pena de muerte para los apóstatas. En este caso, la tradición sirve para anular la revelación.

Algo similar sucede con la lapidación por adulterio. A pesar de que existe una aleya que literalmente prescribe otro castigo para el caso de adulterio e incluso otra aleya que prescribe el perdón en caso de arrepentimiento, los ulemas reaccionarios se las ingenian para sostener que la lapidación es la pena correcta. En este caso, citan un hadiz de Omar ibn al-Jattab<sup>58</sup>, según el cual la aleya que condenaba a morir lapidados a los adúlteros *estaba* en el Corán, a pesar de que hoy en día ha desaparecido. Los ulemas oficiales aceptan esto, aunque en otros contextos no se cansen de repetir que el Corán es la Palabra Eterna de Dios, que nos ha llegado inalterada hasta en sus últimos detalles, condenando como hereje a quien afirme lo contrario.

Nos encontramos ante una cadena de argumentos inconexos, presentados como un muro. Este muro no tiene ninguna consistencia, se

57. Para un desarrollo de este tema, véase nuestro artículo «Libertad de conciencia y apostasía en el islam», publicado en [www.webislam.com/?idt=7675](http://www.webislam.com/?idt=7675)

58. Segundo de los llamados califas ortodoxos. Sucedió a Abu Bakr y gobernó entre 634 y 644.

desmorona ante un mínimo análisis. Y sin embargo, la repetición mecánica de consignas funciona como un ejercicio de hipnotismo, cegando los corazones y las mentes. Sólo una persona predispuesta a la obediencia ciega puede tragar con todo esto. Con ello, se pone de manifiesto que el pilar de todo este entramado es el de la presunta obligación de todo musulmán de obedecer a los propios ulemas oficiales, bajo el argumento del peligro de fragmentación que acecha a la comunidad de los creyentes. Y todo ello a pesar de que el propio Mensajero de Dios dijo: «La diversidad de opiniones es una misericordia de Al-lâh para la *umma*».

Tal y como señala Asma Barlas, el pensamiento de los clérigos conservadores actúa de modo ubicuo, como un ciclo de opresión del que resulta difícil escapar. Una de las tácticas más recurrentes para justificar la anulación de lo claramente establecido por Dios en el Corán es la doctrina de la abrogación, según la cual algunas partes del Corán abrogan otras<sup>59</sup>. En base a esto, algún presunto *Shaij* puede permitirse afirmar que uno de los versículos más repetidos del Corán («No hay imposición en la religión», 2: 256) ha sido abrogada, y que por tanto el islam sí puede ser impuesto. En casos como este, se hace evidente el totalitarismo de estos supuestos sabios, quienes se sitúan a sí mismos por encima de Dios y cuyas interpretaciones chocan de forma radical con el Mensaje del Corán.

Dentro de las estrategias para justificar regulaciones no contenidas ni en el Corán ni en la Sunna, una de las más retorcidas es el principio de la prevención. Según esto, con el objeto de prevenir pecados, es posible justificar una ley que no tiene su base en el Corán ni en la Sunna. Este precepto se aplica para justificar la segregación de la

59. Muhámmad Asad considera la teoría de la abrogación como absurda. Véase *El Mensaje del Qur'án*, ed. Junta Islámica, p. 23.

mujer, incluyendo leyes discriminatorias ausentes en el Corán y en la Sunna y que de otro modo tendrían difícil explicación. Por ejemplo, la prohibición de conducir coches, vigente en Arabia Saudí, se justifica mediante el argumento de que para conducir hay que destaparse algo del rostro, lo cual es *haram* para nuestros alfaquíes. El mufti saudí Muhammad Kadwa declara: no hay nada que prohíba a la mujer el conducir coches; ahora bien, dado que el conducir implicaría la violación de los códigos de vestimenta impuestos por la *sharia*, hay que negarle este derecho (aquí, el código de vestimenta al que se alude es el *niqab*, que cubre todo el rostro). Y añade: todos conocemos las oportunidades de pecar que ofrecen los coches.

Dado que salir de casa puede conducir a la mujer a «cometer pecados», se la encierra. Para salir tendrá que hacerlo siempre con un acompañante masculino de su familia. A pesar de que el Corán afirma que hombres y mujeres son *walis* (protectores, allegados, íntimos) los unos de los otros, se ha instaurado la práctica de asignar una especie de guardián a las mujeres, llamado precisamente *wali*, quien debe velar por su castidad y su pureza, y sin cuyo consentimiento no pueden hacer nada. Aunque existe un hadiz que afirma: «No prohibáis a la mujer el acceso a la mezquita», se considera que es mejor prohibir el acceso de la mujer a la mezquita y mantenerla en casa para prevenir el pecado<sup>60</sup>. Así, se establece una cadena de prohibiciones que no tienen fundamento en el Corán y que van claramente en contra del ejemplo de Muhámmad. Aquí, es el razonamiento deductivo el que anula el Corán y las tradiciones del Profeta. Mediante estos

60. Sobre el acceso de la mujer a la mezquita, véase nuestro artículo en *El islam en democracia*, ed. Junta Islámica, 2006, p. 189-192. También en Internet: <http://abdenurprado.wordpress.com/2006/03/08/el-acceso-de-la-mujer-a-la-mezquita/>

mecanismos, llega un momento en que nos damos cuenta de que el islam genuino que enseñó Muhámmad es literalmente destruido, sustituido por una religión que sólo se le parece en los ropajes, pero no en los contenidos.

La manipulación se extiende a los propios principios de la jurisprudencia, *usul al-fiqh*. El *ijtihâd* (esfuerzo interpretativo, yihad del pensamiento) ha dejado de ser asociado a la libertad de conciencia, para convertirse en un derecho que ostentan en exclusiva los propios ulemas oficiales. Este es un elemento clave para la construcción del islam como religión controlada por el núcleo del pensamiento árabe reaccionario, y se encuentra incluso en pensadores tan avanzados como Tariq Ramadan, quien asume como suyas las restricciones establecidas por los ulemas reaccionarios<sup>61</sup>. La táctica es siempre la misma: afirmar que «sólo tiene derecho a hacer *ijtihâd* quien conozca el árabe a fondo, quien haya estudiado ciencias del islam, quien conozca las circunstancias de la revelación de cada aleya...» Es decir: solo los «expertos religiosos», que han sido preparados para ello en determinadas universidades islámicas. La «apertura de la puerta del *ijtihâd*» reclamada por todos los movimientos reformistas de los siglos XIX y XX, lejos de constituirse en un elemento de progreso, ha sido transformada en un elemento represivo. La libertad de interpretación reclamada en exclusiva por los propios ulemas reaccionarios les permite dictar aquellas fatuas que sean del agrado de los gobernantes. De ahí el completo fracaso del llamado reformismo musulmán, asociado ya definitivamente a las corrientes más reaccionarias: *wahabismo*, *salafismo*, *ijwan al-muslimin*, *yama'at tablig*, *yama'at-e-islam...*

61. Tariq Ramadan, *El islam minoritario*, ed. Bellaterra, 2002, p. 133-134.

También el concepto de *ijma* (consenso de la comunidad<sup>62</sup>) ha pasado a designar el «consenso de los juristas del pasado». Lo que de entrada se presenta como un principio democrático, la búsqueda del consenso entre todos los miembros de una comunidad interpretativa, es transformado en un instrumento de control ideológico. Por ejemplo: en el rechazo al imamato femenino ante hombres y mujeres, el argumento más repetido es el del supuesto consenso de los juristas en su contra. En este caso, se desplaza el derecho de una comunidad determinada a establecer el imamato según el consenso entre los miembros de dicha comunidad. Al mismo tiempo, se ignora conscientemente el hecho de que destacados ulemas y alfaquíes del período clásico consideraron el imamato femenino como perfectamente lícito. En concreto, para un musulmán español es importante saber que dos de los más grandes pensadores de al-Andalus (ibn ‘Arabi e Ibn Rushd) consideraron válido el imamato femenino ante hombres y mujeres<sup>63</sup>.

La manipulación operada por estos ulemas reaccionarios es tan evidente y de tal magnitud que difícilmente se puede reconocer el islam en la religión que propagan con sus fatuas. Todo parecido se mantiene en lo externo, las barbas y ropajes que se supone son los mismos que los de la Arabia de hace quince siglos. Sólo que ellos viven en palacios de lujo, usan coches caros fabricados en Occidente e invierten el dinero del petróleo en corporaciones norteamericanas. Es fácil decirle (en nombre de Dios) a un joven emigrante que deje su trabajo y se gane la vida honradamente cuando se vive de lamerle los

62. *Ijma*: consenso comunitario, decisión tomada en grupo (*yama’a*). Uno de los conceptos fundamentales de la tradición jurídica, reivindicado como un argumento en pos de la democratización de las sociedades musulmanas.

63. Véase nuestro artículo en <http://abdennurprado.wordpress.com/2005/05/02/polemica-sobre-el-imamato-femenino/>

pies a un príncipe obeso, todo envuelto con fórmulas rituales que les confiere la apariencia de hombres piadosos.

En este punto, no podemos sino recordar algunos de los hadices que nos hablan sobre la degeneración interna de la *umma*. El Profeta dijo:

Llegará para mi *umma* un tiempo de desgracias en el que los hombres acudirán a sus ulemas en busca de guía, pero los encontrarán como cerdos y monos.

(*Kanzul Ammal*)

Según un hadiz transmitido por Ali ibn Abu Talib (que Dios esté complacido con él), el Profeta dijo:

Pronto llegará un tiempo en el que del islam no quedará más que el simple nombre. Nada quedará del Corán salvo sus palabras. Las mezquitas estarán llenas de devotos, pero éstos quedarán privados de la orientación divina. Los ulemas de ese tiempo serán las peores criaturas bajo el cielo. La corrupción procederá de ellos, y a ellos volverá.

(*Mishkat, Kitab al-Ilm*)

Y todavía un tercer hadiz:

El santo profeta dijo: «Pronto desaparecerá del mundo la ciencia (*ilm*), hasta que ya no quede nadie que comprenda las palabras de sabiduría y la inteligencia (del Corán)». Sus seguidores le preguntaron como podía esto ocurrir, si el Corán estaba con ellos, y ellos lo entregarían a sus descendientes. El Profeta respondió: «¿Acaso los cristianos no tienen el Evangelio y la Torah? ¿Y qué provecho extraen de ellos?».

(*Asad-ul-Ghabah*)

No conozco las fuentes originales ni las cadenas de transmisión de estos tres hadices<sup>64</sup>. En todo caso, sean o no auténticos dichos de Muhámmad, la paz y la salat de Dios sean con él, me parecen descripciones apropiadas de los ulemas a los que hacemos referencia.

Para ser justos, y como ya hemos dicho al principio, debemos repetir que esta crítica no se dirige a la totalidad de los «ulemas oficiales», sino más bien a un núcleo duro del pensamiento árabo-musulmán contemporáneo, cuya onda expansiva se origina en Arabia Saudí y amenaza con intoxicar a todas las comunidades. Desde esta perspectiva, se comprende que mientras más nos alejemos (ideológica y geográficamente) de este núcleo duro saudí, más recuperamos la confianza en el papel tradicional de los ulemas. Ejemplos notables de ulemas al servicio de las comunidades de base los encontramos en el África negra, en Malasia e Indonesia, donde se encuentran la mayoría de los verdaderos sabios del islam actualmente. Sabios que malviven rodeados de *baraka*<sup>65</sup> en situaciones semi clandestinas, ocultos en los velos de la *rahma* de Dios. Mientras, los falsos ulemas legalistas se aposentan en las cátedras de la ignorancia, esperando el día en que Dios les abra las puertas del infierno.

Quien esto escribe es un musulmán español, llegado al islam desde el ateísmo. Yo mismo me considero (hasta cierto punto) un producto del descrédito de los ulemas oficiales. Uno de los motivos que me ha movido a escribir sobre el islam es la ausencia de respuestas convincentes entre los que se autoproclaman «guardianes de la tradición». Llega un momento en que no podemos seguir tomando como referentes a

esta gente, abrimos nuestros ojos y nos orientamos hacia la Creación, donde Dios se manifiesta. Todo a nuestro alrededor nos habla del islam, del sometimiento de todo a un designio inescrutable. Tomamos el Corán en nuestras manos y todo significa. El Corán ha sido revelado para cada uno de nosotros, sin necesidad de intermediarios. Por ello, hace tiempo que he dejado de lamentarme por la miseria intelectual de los ulemas oficiales, y doy gracias a Al-lâh por haber dotado al ser humano de un corazón pensante, de un raciocinio capaz de someterse y ser guiado por las leyes de la Misericordia Creadora.

Desde el reconocimiento de mi más completa ignorancia, reivindico el derecho a ser guiado únicamente por Al-lâh. Soy consciente de que este camino está lleno de errores, debido a mi falta de capacidad y a las limitaciones que mi ego impone a la recepción de la Palabra revelada. Pero también soy consciente de que este es el único camino, que exige una entrega total a Al-lâh, la conciencia de que sin Su ayuda nunca superaremos nuestro estado de fragmentación y de ignorancia.

Pido perdón por todo aquello que diga, piense o haga no conforme a las enseñanzas genuinas del islam y al ejemplo del Profeta Muhámmad, una bendición para la humanidad, que la paz y la salat de Al-lâh sean sobre él y todos sus seguidores. Pido a Al-lâh que me ayude en la tarea de pensar el islam aquí y ahora, como una fuente viva y llena de sentido para aquellos que rechazan toda idolatría y se postran voluntariamente ante el Creador de los cielos y la tierra, *in sha Al-lâh*.

64. Tomados del libro de Ayatol-lâh Hübsch *Las profecías del Islam*, ed. Tikal, pp. 91-93.

65. *Baraka*: bendiciones. Es la magia de algunos lugares, de algunas personas, de algunos objetos; una magia benéfica que aprovecha al que la recibe.



## Texto cuarto

# Contra la religión heredada

La palabra árabe islam significa, literalmente, entrega a Al-lâh. Por Su parte, Al-lâh se nos presenta como una Inmensidad (e intensidad) no codificable, como el carácter Abierto e Infinito de la Misericordia Creadora, la belleza y la majestad de una realidad inasible para el individuo. La expresión *Al-lâhu Akbar*, constantemente en boca de los musulmanes, significa eso: Dios es más grande, refiriéndose el *más* a cualquier cosa que se pueda pensar, imaginar, llegar a creer o a percibir. Dios está siempre más allá de todas las determinaciones, de todas las limitaciones, de todas las definiciones, de todas las concepciones que sobre Él puedan hacerse las criaturas. Por muy sublime que sea la imagen que de Él construyamos, siempre será menor que Al-lâh *subhana wa ta'ala*. Psicológicamente, Dios actúa como un agujero negro en la conciencia, como un punto de fuga al infinito que nos libera de toda idolatría.

El acto por el cual un ser humano pasa a considerarse musulmán es la *shahada*, dar testimonio de la Unicidad de lo creado y del fenómeno universal de la revelación. *Lâ ilaha illa Al-lâh, Muhammad rasûlul-lâh*. Con esto reconocemos que la Realidad es Una y la misma para todos los seres de la tierra y que esta Realidad se comunica con el ser

humano. El modo de comunicarse es lo que llamamos revelación, mensaje o profecía. Una hermosa aproximación al significado de la revelación se la debemos a Martin Buber:

Significa que la sustancia humana se funde en contacto con el fuego que la visita, y surge entonces de ella una palabra, una afirmación, humana en su significado y su forma, concepción humana y discurso humano, que atestigua la existencia de Quien la estimuló y de Su voluntad. Somos revelados a nosotros mismos —y no podemos expresarlo de otra manera que como algo revelado<sup>66</sup>.

Aceptar la Revelación es considerar todo en la Creación como Signos a través de los cuales Dios se manifiesta, modos a través de los cuales la Realidad nos comunica sus secretos. El mundo es un espejo para el ser humano: en él se ven reflejados todos sus anhelos, como una escritura que le habla de sus carencias y de sus estados. Esta proyección, se desvanece al contacto con las cosas, con lo otro que el ego. Al cesar la proyección el individuo descubre un mundo anterior a todos sus anhelos, que está ahí y lo convoca. Es entonces cuando Dios se nos revela: nos muestra Su carácter dinámico y abierto, su potencialidad ilimitada. Este mostrarse de Dios es el descubrimiento de nuestro carácter efímero, recuperación del aquí y del ahora de la criatura, inserta en un entramado de Signos que le hablan, que le atraen hacia sí. Ante la Creación el hombre consciente se desmorona, reconoce la grandeza del Creador y Su dirigirse a la persona: *Lâ ilaha illa Al-lâh, Muhammad rasûlul-lâh*. Este testimonio debe ser actualizado por cada criatura, según un modelo anterior a nuestra existencia en el plano de las apariencias:

66. Martin Buber, *Eclipse de Dios*, FCE, p. 167.

Y siempre que tu Sustentador saca de las entrañas  
de los hijos de Adán a su descendencia,  
les hace dar testimonio de sí mismos:  
«¿No soy acaso vuestro Sustentador?»  
—a lo cual responden: «¡Así es, en verdad!  
¡Damos testimonio de ello!»  
(Corán 7: 172)

La renovación de la shahada es necesaria, con todas sus implicaciones: afirmar en uno mismo, en cada nueva situación o estado, esa pertenencia a un orden increado, volver a mirar a los cielos, sentir el asombro y reconocer la inmensidad de una Creación que nos desborda. Tener presente siempre este sentimiento es habitar en el recuerdo de lo anterior a nuestro propio nacimiento: es hacer *dzikr*, recordar a Dios, rememorar nuestro paso de la inexistencia a la existencia. Actualizar la shahada implica reconducir todo lo que somos a la Fuente, contestar uno mismo a la pregunta que la Realidad formula: «¿No soy acaso vuestro Sustentador?»

Esta es la base orgánica de nuestro sometimiento a la Realidad, de nuestro islam. El islam debe ser actualizado por cada uno de los musulmanes, desde su centro o corazón aniquilado, en la total ausencia de determinaciones, desde el silencio más profundo, en ese espacio interior donde se escucha la pregunta. En otro caso, queda reducido a una religión heredable como se hereda una casa, como una posesión o un signo de nuestra pertenencia, de nuestra identidad individual o colectiva. Pero, ¿acaso puede heredarse una experiencia? Al pensar así, reducimos el islam a una señal de identidad y corremos el riesgo de quedar atrapados por las prácticas idolátricas en que hayan podido caer nuestros antepasados:

[Os recordamos esto,] no fuerais a decir  
 en el Día de la Resurrección:  
 «En verdad, nada sabíamos de esto»;  
 o fuerais a decir: «En verdad, fueron nuestros antepasados  
 quienes ya antes atribuyeron divinidad  
 a otros seres junto con Al-lâh;  
 y nosotros somos sólo sus últimos descendientes:  
 évas, pues, a destruirnos  
 por lo que hicieron aquellos falsarios?»  
 (Corán 7: 172-173)

Para que esto no suceda, es importante recordar que el sometimiento es debido únicamente a Dios y que cada criatura no puede sino reconocer ese sometimiento desde sí misma, desde su propia individualidad, con todo lo que es aquí y ahora. El islam es por tanto una acción, algo que alguien o algo realiza.

Siendo así, y siendo Dios irrepresentable, podemos decir que ese sometimiento a la Realidad Única tiene por objeto liberarnos de cualquier forma de imposición externa. Vivir el islam implica hacernos independientes de todas las iglesias, de los sacerdotes y las teologías. La vivencia del islam es algo que cada uno realiza de un modo inmediato, y la profundidad en la entrega depende de cada uno, sin que nadie tenga derecho a inmiscuirse en ello. El islam tiene mucho que ver con el anarquismo espiritual, aunque el anarquismo político de Occidente se presenta a menudo como una doctrina más en el mercado de las ideologías, un «ismo», como son cristianismo, dadaísmo, budismo, socialismo, sincretismo, reformismo o islamismo.

Someterse a lo anterior a nosotros, a lo que nos ha dado nacimiento, es reconocer nuestra pequeñez de criaturas, nuestro carácter contingente.

Ser musulmán implica reconocer nuestra sujeción a aquello que rige la existencia sin tratar de dominarlo y actuar en consecuencia. Para ello son necesarias unas prácticas concretas, seguir una tradición determinada. En el islam estas prácticas son básicamente cuatro<sup>67</sup>: la *salat* (oración), el *zakat* (solidaridad), el *hajj* (peregrinación) y el *saum* (ayuno), practicadas tradicionalmente por la mayoría de los pueblos de una manera u otra. Es algo natural, mucho más que ver la televisión o desear un coche último modelo, mucho más natural y liberador que toda esa basura luminosa que los anuncios nos ofrecen. Estas prácticas surgen como una necesidad interna en aquellos que verdaderamente se someten. Hay que buscar el vínculo, encontrar esa incitación interna hacia la postración y no pensarla como mera negación de toda idolatría. La postración es afirmación de nuestra entrega, vínculo interior que nos une con Dios.

A esas comunidades [anteriores]  
 —algunas de cuyas historias te relatamos ahora—  
 les llegaron ciertamente sus enviados  
 con todas las pruebas de la verdad;  
 pero no estaban dispuestos a creer  
 en algo que ya hubieran desmentido antes:  
 así es como Al-lâh sella los corazones  
 de los que rechazan la verdad;  
 y en la mayoría de ellos no hemos hallado  
 un vínculo [interior] con nada recto  
 y hallamos que la mayoría de ellos  
 eran en verdad malvados.  
 (Corán 7: 101-102)

67. Junto a la *shahada*, forman los cinco pilares del islam.

El vínculo interior con la práctica de adoración es lo que garantiza nuestro islam, la veracidad de nuestra entrega. Si ese vínculo existe, la religión no es algo que podamos recibir de fuera y nuestra práctica es debida únicamente a Dios. En caso de que ese vínculo no exista, no existe comunicación entre el individuo y su Sustentador, con lo cual sus actos caerán en el vacío. Es en este momento cuando las prácticas de adoración se transforman en un asunto humano y el *islam* pasa a ser el *Islam*, una cuestión socialmente discernible, una religión histórica antes que un estado de conciencia. El «vínculo interior» (*ahd*) se reconoce de un modo directo. En realidad se trata de la inmediatez del Creador, de Su cercanía con el ser humano:

Dios está más cerca de vosotros que vuestra vena yugular.  
(Corán 50: 16)

A partir de esta inmediatez, el islam se nos presenta como algo ajeno a cualquier idea preconcebida sobre lo que es la espiritualidad, la religiosidad o la moral. Es un estado que alcanzamos plenamente tan sólo en determinados instantes y que tratamos de mantener a través de la práctica de adoración. Para nosotros esta práctica es algo necesario para seguir creciendo como seres libres, tratar de mantenernos vinculados al Uno en todos nuestros actos. Libertad es desapego, ausencia de idolatría, conciencia de que la Realidad es una, tener presente siempre que todo tiene su origen en el Uno. *Al-lâhu Ahad*, Al-lâh Uno, quiere decir que nuestros actos son inseparables de Dios, que Él está en cada uno de ellos, como lo está en todo lo que nos rodea.

En el Corán Dios nos dice que Él es El Evidente (*az-Zahir*): podemos reconocerlo también en la apariencia: ¿es que no veis las nubes?

Si realmente vemos las nubes, independientemente de la costumbre que nos dice que son formas pasajeras, estamos viendo a Dios. Las nubes son portadoras de Misericordia, de agua de lluvia que ha de fecundar la tierra. La revelación se ofrece a toda conciencia liberada, a través de los signos de la Creación: la lluvia, el mar, los frutos, la mirada... todo es susceptible de revelar a Dios, el modo como la Realidad se muestra y se despliega. Muhámmad dijo: «el sueño es parte de la profecía», lo cual quiere decir que la profecía no es algo cerrado, sino que puede sucedernos a cada uno de nosotros. Mantenerse vinculado al Uno es ponerse en conexión con los signos a través de los cuales Dios despliega Su Mensaje.

Y en la tierra hay signos  
para quienes están dotados de certeza interior,  
como [hay también signos] en vosotros mismos:  
¿es que no veis?  
(Corán 51: 20-21)

Los signos son tanto internos como externos, están en la naturaleza que nos rodea así como en nuestra naturaleza: son parte de nosotros hasta el punto de que nosotros mismos somos signo. Dicho de otro modo: sin revelación no somos nada, existimos como objetos inertes. Sin revelación somos individuos con una historia, un ego, unas ficciones, pero sin conexión con el resto de la Creación. Sin revelación vagamos escindidos del todo del que formamos parte, fingimos ser por nosotros mismos. Los signos y los mensajes de Dios son transparentes para aquellos que permanecen abiertos (que tienen *iman*), están dotados de certeza interior y hacen uso de la razón:

Ciertamente, en los cielos y en la tierra hay en verdad mensajes para todos los que tienen confianza.

Y en vuestra naturaleza,  
y en [la de] todos los animales que Él disemina  
hay mensajes para gente dotada de certeza interior.

Y en la sucesión de la noche y el día,  
y en los medios de subsistencia  
que Al-lâh hace descender del cielo,  
dando así vida a la tierra cuando estaba muerta,  
y en la variación de los vientos:  
hay mensajes para gente que hace uso de la razón.

(Corán 45: 3-5)

Usar la razón para encontrar el vínculo que nos pone en simpatía con los ciclos del día y de la noche, encontrar el ritmo interior que nos compasiona con el movimiento de los astros. Esta es la única manera de no estar ejerciendo una violencia sobre nuestro entorno. Entrar en compasión con todo lo que nos rodea es comprender que todos somos Uno, que no hay distancia entre lo aparentemente separado, sino que todo permanece unido en el Sustentador de todos los mundos. Para ello existen unas prácticas, que ya hemos enumerado, pero no únicamente. Se trata de un modo de estar en el mundo: la conciencia, la apertura, la generosidad y la paciencia nos ayudan a mantener la armonía entre lo interior y lo exterior, una armonía que se expresa de múltiples maneras, en creaciones, obras de arte, artesanía, hospitalidad, generosidad, cuidado de nuestro entorno y nuestros semejantes. Todo aquello que el Corán menciona con el Nombre de *ihsan*<sup>68</sup>, amor al bien y a la belleza, y que constituye la cumbre del islam.

68. *Ihsan*: la excelencia, el más alto grado de realización del ser humano.

Sin embargo, existen hombres que se cierran al poder fecundante de la revelación. Resulta significativo que en el Corán algunos de estos hombres sean religiosos, en el sentido de seguir una religión heredada pero cerrándose al cambio y negando la apertura:

Pero cuando se les dice:

«Seguid lo que Al-lâh ha revelado»,

algunos responden: «¡No!, seguiremos [sólo] lo que hemos hallado que creían y hacían nuestros antepasados».

¡Pero! ¿Aun si sus antepasados no usaban la razón  
y carecían de toda guía?

Y así, la parábola de aquellos que se empeñan en negar la verdad es la de una bestia que al oír el grito del pastor no percibe sino el sonido de una voz y una llamada.

Son sordos, mudos y ciegos:

porque no usan su razón.

(Corán 2: 170-171)

La negación de la revelación es equiparada en el Corán a la imitación ciega de las costumbres de los antepasados. Los hombres que hacen esto son como las bestias, incapaces de usar su razón, sordos, mudos y ciegos ante Dios.

Y la mayoría de ellos nunca usa su razón; pues cuando se les dice:

«Venid a lo que Al-lâh ha hecho descender, y al Enviado»,

responden: «Nos basta con lo que hemos hallado que creían y hacían nuestros antepasados».

¡Vaya! ¿Y si sus antepasados no sabían nada  
y carecían de toda guía?

(Corán 5: 103-104)

Estas aleyas no hablan de ateos o de gentes sin creencia. Son aplicables a los ulemas reaccionarios, en la medida en que creen estar siguiendo la revelación, a pesar de que no razonan por ellos mismos, sino que adoptan las soluciones heredadas.

En el Corán se nos presenta la historia de diferentes Mensajeros, que la paz sea con todos ellos, los cuales tienen como misión el liberar a las gentes de la religión de los ancestros y devolver al individuo su mirada hacia lo abierto, hacia el principio matricial de todo lo existente. Esto es necesario cada vez que una comunidad se cosifica, convirtiéndose en cosa del pasado.

Sus enviados dijeron:

«¿Acaso cabe duda acerca de Al-lâh,  
el Creador de los cielos y de la tierra?

Él es quien os llama, para perdonaros vuestras faltas  
y concederos una prórroga hasta un plazo fijado».

[Pero] respondieron: «¡No sois sino seres humanos como nosotros!

¡Queréis apartarnos de lo que nuestros antepasados adoraban:  
traednos, pues, una prueba clara [de que sois emisarios de Al-lâh]!»

(Corán 14: 10-12)

Una y otra vez la dialéctica es la misma: los Mensajeros de Dios llaman a las gentes a adorar únicamente a Dios, y las gentes invocan la religión de los antepasados como referencia. Este patrón se repite en el caso de Muhámmad, paz y bendiciones:

Y así pues, no albergues dudas acerca de lo que adoran esas gentes:  
sólo adoran como adoraban antes sus antepasados;  
y, ciertamente, les pagaremos cumplidamente la parte que les corresponda,  
sin disminuirla en nada.  
(Corán 11: 109)

Así es caracterizada la misión del Profeta Hud, paz sobre él:

[Hud] dijo: «¡Pueblo mío! No hay insensatez en mí,  
sino que soy un enviado del Sustentador de todos los mundos.

Os transmito los mensajes de mi Sustentador y os aconsejo fielmente.  
¿Os resulta extraño que os llegue una amonestación de vuestro Sustentador  
por medio de un individuo de entre vosotros, para advertiros?

Recordad cómo os hizo herederos del pueblo de Noé y os dotó de gran  
poder: ¡recordad, pues, las bendiciones de Al-lâh, para que consigáis la felicidad!»  
Respondieron: «¿Has venido a nosotros [a exigir] que adoremos sólo a Al-lâh,  
y abandonemos todo aquello que solían adorar nuestros antepasados?

¡Haz, pues, que caiga sobre nosotros ese [castigo] con el que nos amenazas,  
si eres una persona veraz!»

[Hud] dijo: «¡Han caído ya sobre vosotros un mal abominable  
y la condena de vuestro Sustentador!

¿Vais a disputar conmigo acerca de los nombres [vacíos]  
que habéis inventado —vosotros y vuestros antepasados—  
para los que Al-lâh no ha hecho descender autorización alguna?

¡Esperad, pues! Ciertamente, yo esperaré con vosotros».

(Corán 7: 67-71)

Hud les dice a los herederos del pueblo de Noé que sobre ellos ya ha caído el mal que tanto temen. Esos hombres ya están en el infierno,

en la ausencia de fluidez, a causa de la asociación de Dios con su cultura. Han renunciado a la Palabra de Dios para crear una religión, basada en la herencia cultural, y en esa renuncia encuentran su castigo. En el momento en que la situación hace necesaria una apertura (el seguimiento de lo que sea revelado a cada instante), ellos ven limitados el peso de esta herencia. El seguimiento de la religión como una herencia cultural está relacionado con la expulsión del Yanna, del Jardín paradisíaco:

¡Oh hijos de Adán! ¡No permitáis que Satán os seduzca  
de la misma forma en que hizo que vuestros antepasados  
fueran expulsados del Jardín:  
les despojó de su vestimenta [de conciencia de Al-lâh]  
para hacerles ver su desnudez.

En verdad, él y su tribu os acechan desde donde no podéis percibirles!  
En verdad, hemos puesto fuerzas satánicas  
cerca de aquellos que [realmente] no creen;  
y [por eso,] cuando cometen un acto deshonesto, suelen decir:  
«Hallamos que nuestros padres lo hacían»,  
y «Al-lâh nos lo ha ordenado».

Di: «Ciertamente, Al-lâh no ordena actos abominables.  
¿Vais a atribuir a Al-lâh algo de lo que no tenéis conocimiento?»  
(Corán 7: 27-29)

La excusa de los que realizan actos abominables es siempre la misma: refugiarse en la costumbre, en un saber ya constituido, acabado. Del mismo modo, los ulemas reaccionarios nos hablan del consenso de los sabios del pasado, un mito mediante el cual quieren negar la libertad del musulmán de recibir la revelación, aquí y ahora. Siendo así,

es comprensible que todas las llamadas escuelas modernistas (o reformistas) hayan realizado la llamada a volver al Corán, reconociendo que en los países de mayoría musulmana se habían producido una serie de interpolaciones culturales, muchas de ellas contrarias a las enseñanzas del profeta Muhámmad. Una y otra vez, el Corán repite el mismo arquetipo: la revelación como ruptura con la religión cosificada, y ésta con el estancamiento y la ausencia de espiritualidad.

Y así es: no hemos enviado advertidor a una comunidad,  
antes de ti, sin que aquellos de su gente que estaban entregados  
por entero a la búsqueda de placeres declararan:  
«¡Ciertamente, hallamos a nuestros antepasados de acuerdo en lo que creer  
y, realmente, no hacemos sino seguir sus pasos!»  
[Entonces su profeta] decía:  
«¡Cómo! ¿Aunque yo os haya traído una guía mejor  
que aquello en lo que hallasteis a vuestros antepasados?»,  
[a lo que] los otros respondían:  
«¡Ciertamente, negamos que haya verdad en vuestro mensaje!»  
(Corán 43: 23-24)

En su comentario a este pasaje, Rasi menciona otra de las tergiversaciones más habituales, que consiste en llamar a los musulmanes a la imitación de esta o aquella autoridad:

Si no hubiera en el Corán más que estos versículos, serían suficientes para probar la falsedad del principio que postula la adopción ciega e incondicional de las opiniones religiosas [de otra persona] (*islam al-qaul bi 't-taqlid*): pues, Al-lâh pone de manifiesto que esos paganos que negaban la verdad no habían llegado a sus convicciones de forma razonada, ni

acatando la autoridad de un texto revelado, sino únicamente siguiendo de forma ciega las opiniones de sus antepasados y predecesores; y esto es algo que Al-lâh menciona en términos de reproche e intenso desdén<sup>69</sup>.

La confusión de la Palabra revelada con las características culturales de un determinado pueblo hace que se erijan símbolos de identidad como representativos del islam, con lo cual este se convierte en algo externo, se cosifica hasta el punto de transformar el Islam en mera idolatría. ¿Por qué se produce este fenómeno?

Históricamente, todas las religiones han surgido como un método que permitía establecer a sus practicantes una comunicación directa con el principio Creador que rige la existencia. Bajo el amparo de lo religioso, el ser hombre desarrolla sus fuerzas, adquiere un sentido de la trascendencia y se siente pertenecer a una comunidad de gentes enlazadas por una misma búsqueda inefable. La religión nos procura el método a partir de la fuente, hace posible la concurrencia de un enigma bajo unas determinadas formas. Las religiones, al institucionalizarse, se han convertido en una tutela para el individuo. Han sustituido la comunicación directa entre el Creador y la criatura por una doctrina y unas normas de conducta que le proporcionan seguridad y le contentan en su pequeñez de criatura, al mismo tiempo que le ayudan en su desarrollo social. El problema básico en dicho proceso es que la revelación recibida queda velada tanto en su universalidad como en sus nuevas manifestaciones. Toda institución pertenece a su tiempo y se ve atrapada por las características culturales de un momento y de unas circunstancias que pueden desaparecer bajo la apisonadora de la historia. Al mezclar la revelación con las particularidades culturales de un pueblo concreto en un tiempo concreto,

69. Citado por Muhámmad Asad en *El Mensaje del Qur'án*, ed. Junta Islámica, p. 739.

corremos el riesgo de separarnos del carácter Viviente de Al-lâh, no hacemos más que cosificarlo, domarlo para el uso de los hombres. Deja de ser El Viviente (*al-Hayy*<sup>70</sup>) para quedar como el origen remoto de la existencia, que llevó a cabo la Creación en un momento determinado del tiempo. Eso es lo que hace parecer hoy en día a muchos musulmanes como un anacronismo, anclados en un momento histórico pasado.

Lo que son unos métodos para facilitar la comunicación de cada persona con la Realidad pasan a ser controlados por unas castas sacerdotales que imponen una norma estricta y se arrogan la función exclusiva de intérpretes o de mediadores. Esas usurpaciones funcionan mediante la dogmatización y el cierre de lo que es correcto e incorrecto en materia de espiritualidad. Esto es precisamente lo que en el Corán se denuncia como «seguir ciegamente la religión de los antepasados». El proceso idolatrizador consiste en identificar a Dios con cualquier representación, en darle una forma, un color, un sexo, una medida: dios padre, bueno, perfecto, puro espíritu. Idolatría es también considerar que Dios es el dios de un determinado pueblo o que habla en un determinado idioma. La representación, más allá de los ídolos, es realizada por el sacerdote: cejijunto rostro de un saber arcano. El sacerdote pertenece a este y a otro mundo, la maliciosa máscara que trata de hacerse transparente, de controlar las representaciones bajo su mirada: esto tiene que ser así y así y así...

El Corán es un «último Mensaje», que vino a acabar con ese estado de cosas, desechar toda mediación como contraria a la naturaleza de las cosas. Todo, en efecto, recibe sustento únicamente de Dios, que se muestra a aquellos que se atreven a apartarse de toda mediación para mirar directamente al mundo, que es donde Dios se manifiesta. Lo que el Corán viene a proponer a la humanidad es que se sitúe en el mismo tiempo y

70. *Al-Hayy*, otro de los Más Bellos Nombres de Dios en el Corán.



espacio en el cual la Revelación sucede, y no en el posterior momento en el cual es institucionalizada. Es en este sentido que decimos que el islam es anterior a todas las religiones, pero que las contiene a todas en potencia, respeta de ellas todo aquello que permanece abierto y rechaza las idolatrías creadas por el hombre. En otras palabras: el islam preserva lo instituyente frente a lo instituido, lo Creador frente a lo creado. Por eso el islam implica ineludiblemente la ausencia de cualquier clase de casta sacerdotal, de expertos religiosos, de guardianes de la tradición. Este hecho es decisivo, y su inevitabilidad debería hacernos meditar. Todos tenemos que «hacer nuestra» la Revelación, y con ello corremos el riesgo de desvirtuarla: esa es nuestra responsabilidad. Hacer nuestra quiere decir, precisamente, someternos desde nosotros mismos, con nuestras características y posibilidades concretas, desde nuestro estadio cultural preciso. Significa particularizar en nosotros la universalidad del Mensaje, abrirnos a la Palabra revelada como si descendiese ahora.

Los musulmanes debemos conocer el riesgo y el don que se nos está ofreciendo, la posibilidad de recibir la revelación personalmente y de mantener una relación directa con el Creador de los cielos y la tierra. Si queremos que nuestra entrega fructifique, si queremos responder a la *amána*<sup>71</sup>, la confianza que Dios ha depositado en cada uno de nosotros, el único camino posible es el despojamiento, el acceder a la Realidad como si naciese ahora y nada supiésemos de ella, con una mirada libre de determinaciones, abierta a las cosas tal y como se nos presentan a nuestra sensibilidad y entendimiento. Hay que prepararse para recibir la revelación: ayunar, amar, rezar, recordar, acudir a la cueva de Hira, ir al encuentro del Jardín. *In sha Al-lâh*.

71. *Amana* es algo que se confía a otro para su cuidado. El Corán nos dice que Dios ofreció su *amana* a todas las criaturas, pero que el hombre fue el único suficientemente necio como para aceptarla.

## Texto quinto

# Al oriente del islam

Houri preguntó a Mansur Escudero por qué prácticamente todos los musulmanes españoles tenían de libro de cabecera el Tao Te King, y Mansur le contestó: «Islam es el oriente que puede vivir un occidental»<sup>72</sup>.

Muhámmad no se presentó como el portador de la única religión verdadera, excluyendo a todas las demás, sino como un Mensajero más entre los muchos enviados por Dios a la humanidad. El islam no es únicamente la religión histórica que enseñó el Profeta Muhámmad a los árabes en el siglo séptimo después de Cristo, sino que es nombrado por el Corán como el *dîn* (juicio, camino) primigenio, como la tradición universal del ser humano tal y como ha sido enseñada por múltiples profetas desde el principio de los tiempos. Para que comprendamos esto en nuestra lengua castellana debemos acostumbrarnos a traducir la palabra árabe islam, y pensar en la «rendición incondicional a la fuerza que mueve el universo» como un punto de intersección entre

72. «Los maestros desconcertantes», selección de aforismos y anécdotas de y sobre los musulmanes españoles aparecida en *Webislam*.

las tradiciones. Que el islam es anterior al siglo VII d.C. es algo evidente para cualquiera que se haya acercado al Corán, en el que se habla de *musulmanes* en un tiempo anterior a la venida de Muhámmad, paz y salat. Según el Libro de Dios, hombres y mujeres anteriores a Muhámmad se reconocieron como musulmanes:

Noé: «Se me ha ordenado ser de los musulmanes.» (Corán 10: 72)

Abraham e Ismael: «¡Oh Sustentador nuestro! ¡Haz que seamos musulmanes, haz de nuestra descendencia una comunidad de musulmanes.» (Corán 2: 128)

Y esto fue lo que Abraham legó a sus hijos, como Jacob: «¡Oh hijos míos! He aquí, que Dios os ha escogido la fe más pura; no dejéis que os sobrevenga la muerte sin haberos rendido como musulmanes.» (Corán 2: 132)

El profeta José: «¡Haz que muera como musulmán y adhiéreme a los justos.» (Corán 12: 101)

Moisés, dirigiéndose al Pueblo de Israel: «¡Confíad en Él, si realmente sois musulmanes!» (Corán 10: 84)

Los hechiceros del Faraón, tras reconocer su derrota: «¡Señor, danos paciencia y haznos morir siendo musulmanes!» (Corán 7: 126)

Los apóstoles de Jesús dijeron al Mesías, hijo de María: «Nos hemos abierto hacia Al-lâh. ¡Sé testigo de que somos musulmanes!» (Corán 7: 52)

El hombre justo dijo: «Hacia Ti me vuelvo pues soy realmente de los musulmanes.» (Corán 46: 15)

Y la Reina de Saba: «Me rindo como musulmana junto a Salomón ante Al-lâh, el Señor de los Mundos.» (Corán 27: 44)

La mayoría de los ejemplos mencionados en el Corán pertenecen a la misma rama abrahámica, que era la conocida por los habitantes del Hiyaz, el lugar de la predicación de Muhámmad, que la paz y la salat de Dios sean siempre con él. A partir de aquí es comprensible que se tienda a situar el islam como continuación de la tradición judeo-cristiana. Debemos renunciar, sin embargo, a la clasificación del islam como «una de las tres religiones monoteístas», olvidando que el Corán reconoce como tradiciones reveladas explícitamente al zoroastrismo y al sabeísmo, y que la cifra de Mensajeros que ha recibido la humanidad es de 124.000, según un conocido hadiz, y que éstos pertenecen a las diferentes lenguas y pueblos que han poblado el mundo:

Cada comunidad tiene un mensajero.  
Y una vez que su mensajero les llega,  
se decide entre ellos con ecuanimidad  
y no son tratados injustamente.  
(Corán 10: 47)

Y en verdad hemos suscitado  
en el seno de cada comunidad a un mensajero.  
(Corán 16: 36)

¡Y cuantos profetas enviamos a los pueblos antiguos!  
(Corán 43: 6)

La universalidad del fenómeno profético es central en la concepción de la historia de la humanidad tal y como se desprende del texto coránico. La diversidad es aquello que la Luz en su esplendor revela

como unido. La superación de la apariencia fragmentada no se da en la unión externa, en hacer *tabula rasa* y unir en torno a una religión o a una doctrina determinada, sino en realizar el esfuerzo de comprensión que nos permita ver la unidad subyacente en lo múltiple, una comprensión que no nos ofrece el mero raciocinio, sino el compasionearse con todo lo creado. Esto implica romper los límites en los cuales pretenden encerrarnos. Los musulmanes sabemos que todos los pueblos han tenido sus profetas y no podemos limitar el fenómeno universal de la profecía a una tradición determinada, y menos a eso que los orientistas han clasificado como «las tres religiones monoteístas» o «tradición abrahámica».

Llevando al extremo este planteamiento, Abderrahmán Muhámmad Maanáan ha escrito que el islam no es «una religión monoteísta», pues «no es religión ni es monoteísta». Debería hablarse más bien de la Unicidad de todo lo creado, del hecho de que todo en la Creación permanece unido por su origen en Al-lâh.

Por su parte, André Chouraqui niega la categoría de «monoteísmo» para el judaísmo, argumentando que en realidad la Torah no afirma la existencia de un único Dios.

Es menester matizar la afirmación de los teólogos llamados monoteístas que repiten a porfía desde hace siglos: «No existe más que un Dios», siendo siempre ese Dios aquel de quien lo afirma. Ningún profeta de la Biblia habría cometido la imprudencia de emitir semejante contraverdad<sup>73</sup>.

Siguiendo las tesis de Yehezkel Kaufman, Chouraqui afirma que la Biblia jamás ha negado la existencia de los dioses que pueblan los

cielos y la tierra, objeto de los cultos politeístas. No tiene nada que hacer con ellos y se limita a enunciar a Yahwé como el Señor propio de Israel. Y denuncia el uso que se hace de la palabra *monoteísmo*:

Esta palabra, que no existe en las lenguas semíticas, en las lenguas europeas es de uso tardío. Aparece en inglés en 1660, y en francés más tarde todavía, en 1834. Observemos que el uso de esta palabra es contemporáneo de los comienzos de las aventuras coloniales del Imperio británico y luego del Imperio francés. Cuando se toma la decisión de conquistar y de dominar a pueblos, es reconfortante pensar que solo existe un Dios y que ese Dios es necesariamente el de los vencedores. Hay un abismo entre afirmar: «Sólo existe un Dios» —lo cual sería a todas luces una contraverdad— y decir lo que proclaman Moisés y los profetas: «Los Elohim son Un, los dioses son UNO»<sup>74</sup>.

Si hay algo claro para Chouraqui es que tanto Moisés como Jesús y Muhámmad son del todo ajenos al «monoteísmo occidental»:

Los tres son orientales. Crecen en un templo poblado de divinidades y de innumerables templos. No cabe duda de que si nuestros fundadores resucitaran sentirían menos extrañeza en el medio politeísta oriental que en los lugares de culto «monoteísta» de Occidente<sup>75</sup>.

Sin necesidad de asumir ni criticar estas tesis, nuestra intención es la de romper el marco en el cual se ha tratado de encerrar a nuestra tradición, señalando hacia las relaciones del islam y las tradiciones orientales.

74. *Ibid*, p. 305.

75. *Ibid*, p. 359.

73. *Moisés*, ed. Herder, 1977, p. 311.

Al romper con los parámetros de la linealidad —a favor de una concepción orgánica de la historia—, se nos descubre un mundo de relaciones entre el islam y las religiones orientales más sutiles que no las que podríamos establecer entre el islam y el cristianismo. El hecho de compartir la figura de Jesús (paz y bendiciones) puede ser más un motivo de distancia que no de acercamiento. Al intercambiar opiniones sobre la naturaleza de Cristo nos situamos en el terreno de la discusión doctrinal y teológica, de la cual poco podemos esperar. Las distintas concepciones formales sobre algo común nos separan, cosa que no sucede cuando consideramos el encuentro entre tradiciones aparentemente dispares, sin un origen histórico común.

La larga historia del islam en su encuentro con otras tradiciones no puede ser reducida a un artículo. La infinitud de contactos no se ha producido en el orden de las ideas, sino en el del contacto humano, refractario en muchos casos a una explicación concreta. Hay que decir, como es costumbre, que la intención de quien escribe es tan sólo abrir puertas, esbozar un tema inabarcable, etc., pero también afirmar que hablar del islam, del sometimiento a la Realidad Única, es situarse en la perspectiva del encuentro.

Actualmente se están realizando diferentes acercamientos entre el islam y otras tradiciones como el zen y el budismo, como también hacia la mística judía y la cristiana, en las cuales se ha rebasado el marco doctrinal hacia la fuente de todo lo creado. Dirigiendo nuestra mirada a Oriente, sentimos que el *tauhid* tiene que ver con el *tao*. El sentido de Unicidad está en el centro de todas las cosmologías tradicionales, la interrelación de todos los seres en el vértice absoluto, la Unicidad sin fin de lo existente.

Algunos comentaristas indios musulmanes —como Abu'l Kalam Azad en el siglo XX— han considerado que el profeta Dhu'l Kifl,

mencionado en Corán 21; 85 y 38; 48, era el Buda de Kifl —¿contracción arabizada de Kapilavasta?—, y el árbol de la sura 95, 1-5 ha sido asimilado al árbol bajo el cual Buda recibió su iluminación. Recuérdese que el denominado «Loto del Límite» fue visto por el Profeta Muhámmad durante el Viaje Nocturno (*Mi'râj*<sup>76</sup>), y señala la cima del universo creado, lo cual da una idea del respeto que algunos musulmanes han mostrado por Buda, que la paz sea con él.

En 663, las tropas de Muhammad bin Qasim llegaron a Bactria, donde estaba situado el gran monasterio budista de Nava Vihara<sup>77</sup>, en Balkh. Se permitió a los seguidores de todas las religiones seguir con sus prácticas. Los budistas, como los hindúes, mazdeos, mandeos y zoroastrianos, fueron considerados como *ahl al-Kitab*, comunidades que han recibido una revelación proveniente de Dios y se guían por ella. Aunque muchos budistas se reconocieron musulmanes, otros aceptaron el estatuto de *dzimmíes* (minoría religiosa). Nava Vihara —que significa «nuevo monasterio» en sánscrito— permaneció abierto como centro de estudios y lugar de peregrinación, tal y como nos relata Kermani en una descripción conservada en el *Kitab al-Buldan* de al-Hamadhani<sup>78</sup>. Kermani describe el templo y sus actividades mediante analogías con las prácticas islámicas, comparando Nava Vihara con la Ka'aba como lugar de peregrinación. Explica que en el centro del templo existe una piedra

76. *Mi'râj*: la ascensión nocturna de Muhámmad por las esferas planetarias, recorriendo el cielo y el infierno a lomos de al-Buraq. Experiencia espiritual que traslada a Muhámmad a otra dimensión espacio-temporal, en la cual se encuentra con otros profetas y llega hasta «el límite», a dos medidas de arco del rostro de Al-lâh. Su esposa Aisha declaró que «su cuerpo no se movió de donde estaba».

77. Sobre Nava Vihara, véase: [http://en.wikipedia.org/wiki/Nava\\_Vihara](http://en.wikipedia.org/wiki/Nava_Vihara)

78. Historiador y geógrafo persa del siglo X, autor del *Mukhtasar Kitab al-Buldan* (Libro conciso de las tierras).

cúbica cubierta con telas y como los devotos budistas la circundan y se postran. Alexander Berzin resume así las descripciones de Kermani:

La piedra negra a la que se refiere es la plataforma que sostiene al Buda sentado, como es corriente en los templos bactrianos. Los vestidos que la cubren están en concordancia con la costumbre irania de mostrar veneración. La descripción de Kermani es una muestra de la actitud abierta y respetuosa de los árabes omeyas en su intento de comprensión de las religiones no-musulmanas, como el budismo, que fueron encontrando en los territorios conquistados<sup>79</sup>.

Al margen de las conquistas y de los enfrentamientos, el encuentro entre el budismo y el islam es uno de los momentos clave de la historia espiritual de la humanidad, cuya irradiación es incalculable. En Balkh, los musulmanes crearon un nuevo centro de estudios: matemáticas, medicina, astronomía, astrología y alquimia, todas las ciencias del momento. Los peregrinos budistas seguían llegando incluso desde China, lo cual contribuyó al intercambio intelectual y religioso. Balkh es además el lugar de origen del profeta Zoroastro, paz y bendiciones. Tal y como relata Henry Corbin:

Todo lo que Balkh había recibido en el transcurso de los tiempos de la cultura griega, budista, zoroastriana, maniquea, cristiana, nestoriana, sobrevivía allí. Desde la mitad del siglo VIII, astrónomos y astrólogos,

79. Alexadr Berzin es un maestro budista norteamericano, quien ha estudiado las relaciones, tanto desde el punto de vista histórico como religioso, entre el budismo y el islam. Véase: [www.berzinarchives.com/web/x/nav/n.html\\_1867868580.html](http://www.berzinarchives.com/web/x/nav/n.html_1867868580.html)

médicos y alquimistas, se pusieron en marcha, desde numerosas ciudades, hacia el nuevo hogar de vida espiritual creado por el Islam<sup>80</sup>.

Llegando a la India, sentimos de inmediato que el *tauhid* está mucho más cerca de la escuela vishnuísta que del Cristianismo trinitario. Como nos recuerda Seyyed Hosein Nasr: «Cuando los musulmanes llegaron a la India llamaron al hinduismo la religión de Adán y un *Shaij* tan respetado como Mirzâ Mazhar Jân Jânân consideró los Vedas como libros inspirados divinamente<sup>81</sup>». Otros autores identificaron las palabras Brahmân con Abraham de un modo espontáneo, llegando a pensar el hinduismo como una tradición primordial y la India el lugar del cual el propio Abraham era originario. Eso está contemplado en el *Tahqîq mâ li'l Hind*, la obra sobre la India de al-Bîrûnî<sup>82</sup>, entre otros.

Claro que las relaciones entre musulmanes e hindúes no fueron siempre buenas. Bîrûnî llegó a la India y escribió sobre ella, pero lo hizo como miembro del séquito de Mahmûd de Ghazna en su invasión salvaje. Tras la realidad de dos ejércitos en la batalla existe un motivo de encuentro que a veces se mantiene oculto, pues ha sido deliberadamente no escuchado. Hoy en día, como antaño, aquellos que representan a unos poderes que anhelan el enfrentamiento ponen sus medios en resaltar los aspectos más sangrantes de la historia, olvidando las más de las veces que la propia historia es la expansión del desencuentro.

80. Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, ed. Trotta, p. 35.

81. *Vida y pensamiento en el islam*, ed. Herder.

82. Abul-Rayhan Muhammad ibn Ahmad Al-Biruni (Kat, 973-Gazni, 1048) fue uno de los más destacados intelectuales del mundo islámico. Escribió cerca de 180 obras sobre historia, astronomía, astrología, matemáticas y farmacología. Véase: <http://en.wikipedia.org/wiki/Al-Biruni>

Decir que Abraham era Brahmân y originario de la India no es una barbaridad histórica, sino un modo de enlazar las tradiciones. Quiere decir que todas las tradiciones se encuentran más allá de las formas, que se buscan en los contenidos trascendentes y se encuentran en la adoración del Uno-Único, en su entrega a lo indiferenciado. Al hacerlo así, todas las tradiciones se reencuentran consigo mismas, se miran en el espejo de los otros y redescubren nuevos sentidos que se hallaban ocultos por la religión establecida, que considera el hinduismo y el islam como «religiones históricas», fijadas a partir de una revelación concreta.

Esto quiere decir: si Brahmân es el nombre de «un dios» (según las lecturas mitológicas de la tradición hindú) o de «una casta» (según el hinduismo como religión de estado) la equivalencia entre Abrahám y Brahmán se desmorona. Del mismo modo, si consideramos a Abraham como «un profeta judío (o cristiano)», y por tanto lo limitamos histórica y étnicamente, el abismo se abrirá de nuevo. Por el contrario, si *brahmá* indica una temporalidad que está más allá de la medición humana, pero que sigue siendo temporalidad (cósmica, pero no eterna), nos situamos en el mundo intermedio de la profecía, en el mundo de los arquetipos en el cual podemos establecer la semejanza.

A partir de aquí se establecerán concordancias de sentido, se recordará que la palabra Brahmân hace referencia al sacrificio y que los textos llamados «de los Brahmânes<sup>83</sup>» contienen todos aquellos elementos que debían utilizar los sacerdotes para realizar sacrificios: fórmulas, descripciones de los rituales, utensilios apropiados para cada sacrificio, tiempos y lugares, oraciones, así como las recompensas que

83. Cerca del 1000 a.C.; calificados por Helmuth von Glasenapp como «una fuente importante para la prehistoria del pensamiento metafísico en la India», en *La filosofía de los hindúes*, ed. Barral, 1977, p. 52.

se pueden esperar de su ejecución. Dado que Abraham es conocido como el instaurador del sacrificio dentro de la tradición islámica y judía, la equiparación va cobrando fuerza.

Todas las etimologías o juegos de palabras que se pueden establecer entre las tradiciones (tan del gusto de San Isidoro de Sevilla), por fantásticas que parezcan, aluden a lo mismo: Abraham es Brahmân. Esta es una aproximación sonora, y por tanto gustativa. El sonido de un nombre nos evoca el otro, y así dos caminos que se presentaban enfrentados son relacionados. Esto no es ninguna excentricidad: el hombre se aferra a lo que puede. En el contexto del encuentro entre el islam histórico y el hinduismo, una similitud sonora es todo un mundo, nos abre a una posibilidad de encuentro, de reconocimiento de uno mismo en el otro. Llega un momento en que nos damos cuenta de que los problemas planteados en una y otra tradición son similares. En ese momento el islam ha dejado de ser una religión semita y el hinduismo una religión aria, para convertirse en lo que siempre fueron: tradiciones reveladas a partir de una única fuente que trasciende todas estas distinciones, ofreciendo respuestas a las mismas preguntas esenciales.

La influencia mutua entre las místicas hindú y musulmana es incalculable. Según Helmuth von Glasenapp:

Característico de este periodo [siglos XIV-XVI] es el hecho de que la relación entre los hindúes y los musulmanes había mejorado tanto que entre los fieles de una y otra religión no solo se formó un soportable *modus vivendi*, sino que surgió la necesidad de comparar entre sí ambas formas de creencia y comprenderlas como formas diversas de monoteísmo místico<sup>84</sup>.

84. *La filosofía de los hindúes*, ed. Barral, p. 102.

Uno de los representantes memorables de este periodo es el gran poeta Kabir<sup>85</sup> (1440-1518), el cual en sus poemas escritos en hindi popular unió las concepciones de la metafísica popular vishnuita con doctrinas sufíes. Se dice que fue discípulo de un sufí, *Shaij* Taqqi, y después de un místico hindú, Râmânanda, lo cual puede servirnos de muestra de lo que puede suceder en un mundo abierto como es el de la India:

Los dioses están hechos de piedra;  
el Ganges y el Jumna son agua;  
Râma y Krisna están muertos;  
no existe clan ni casta en el vientre materno...  
[...]

Si vuestro dios hubiera deseado la circuncisión,  
os hubiera enviado circuncidados al mundo...  
Oh Maulvi, ¿qué libros estás explicando?  
Charlas y parloteas día y noche,  
pero no has encontrado la religión verdadera.  
[...]

Mirad en vuestro corazón;  
ahí encontraréis a Al-lâh y a Râma<sup>86</sup>.

Uno de los signos culturales de la interacción entre el hinduismo y el islam nos lo ofrece la palabra árabe *faqir* —literalmente «pobre»—, tan usada por los sufíes, y que ha pasado a designar en la India a todos

aquellos que han renunciado al mundo de las apariencias. También los ulemas musulmanes durante el periodo mogol calificaron a los hindúes como *ahl al-kîâtâb*, gentes del Libro<sup>87</sup>, pertenecientes a la cadena de profetas que se inició con Adán, paz y bendiciones.

La palabra *yoga* significa unidad y proviene de la misma raíz que la palabra cónyuge, esposo. Se trata de un método para lograr el reposo total en lo Absoluto, la pacificación de cada uno en la Unidad sin fin de la conciencia. Dicho reposo se consigue, según el *Yogasutra* de Patanjali, «parando la actividad de la mente». Actualmente se están realizando diferentes acercamientos entre el islam y tradiciones como el zen o prácticas milenarias como el Chi Qong o el Tai Chi, caminos hacia la unicidad que ponen énfasis en la práctica física para pacificar la mente y alcanzar el desapego. Entre los sufíes, prácticas relacionadas con el recuerdo (*dzikr*) y la respiración consciente (*hosh dar dam*) son habituales. Uno de los grandes *Shaijs* de la *tariqa* Naqshbandi, dul Khaliq al-Ghujdawani ha dicho:

El seguidor sabio debe estar atento a su respiración, que entra y sale, con lo cual mantiene siempre su corazón en la Presencia Divina. Cada respiración que es inhalada y exhalada con Presencia está viva y conectada con la Presencia Divina. Cada respiración inhalada y exhalada con desatención está muerta, desconectada con la Presencia Divina<sup>88</sup>.

El control de la respiración, de la repetición de «mantras», del *samâ'* —«audición» o «armonía» en árabe—, de la embriaguez mística... son

87. Pueblos que han recibido una revelación y que se guían por ella, teniendo el mismo estatus que los musulmanes.

88. Véase: <http://www.naqshbandi.org/chain/espanol/11.htm>

85. Sobre Kabir, véase: <http://amediavoz.com/kabir.htm>

86. Tomado de *Webislam*: [www.webislam.com/?idc=1305](http://www.webislam.com/?idc=1305)

practicadas por musulmanes desde hace ya más de un milenio, y a través de ellas el islam se relaciona con las «religiones orientales», que ponen su énfasis en la corporalidad y no separación entre espíritu y materia.

Los primeros musulmanes llegaron a China en tiempos de la Dinastía de Tang en 651, diecinueve años después de la muerte del Profeta Muhámmad. Aunque el islam se introdujo en el Extremo Oriente principalmente a través del comercio, hay que notar las alianzas entre los emperadores chinos con el califato abbasida. En el 758 d.C., el emperador chino solicitó al califa de Bagdad su ayuda, por lo que recibió un ejército de 20.000 hombres para combatir una rebelión en Lushan. Estos musulmanes se quedaron en la región del noroeste, dando lugar a diversos asentamientos. Desde entonces puede hablarse de un flujo migratorio constante. La historia del islam en China en esta época, y su convivencia con el budismo chino y tibetano, guarda numerosos tesoros que nos son desconocidos.

Según Alexander Berzin, la propia dinastía Yuan, que derrotó a los mongoles en el siglo XIV, desciende de los musulmanes hui. Decretó la libertad religiosa para los musulmanes, aunque con la obligación de hablar la lengua del imperio y vestir según las costumbres chinas. Eso —sumado a la doble destrucción operada por las cruzadas y por los mongoles, y el consiguiente desmembramiento general del mundo islámico—, condujo a una pérdida de las raíces. Sin embargo, y debido a que los gobernadores Yuan de Yunan eran generalmente musulmanes, el islam se asentó plenamente. La dinastía Manchú Qing (1644-1922), por oposición a sus predecesores, realizó una encarnizada persecución del islam. Entre 1648 y 1878, más de doce millones de hui y musulmanes de Uighur fueron martirizados en diez levantamientos infructuosos contra la opresión de Qing. La historia del islam en la China a partir del siglo XVII está teñida de sangre:

Centenares de miles de personas han dividido su propia historia según las generaciones de *murshid* [mártires]<sup>89</sup>.

Según Françoise Aubin, los creadores del islam literario en la China de los siglos XVII y XVIII fueron productos típicos del final de los Ming y el comienzo de los Qing: eruditos de cultura neoconfuciana, un confucianismo orientado a la introspección y caracterizado por una renovada reflexión metafísica. Como devotos musulmanes, en virtud de una ascendencia de Asia central y Oriente Próximo que pretendían remontar hasta el Profeta, añadieron a su bagaje cultural, además de la lectura del Corán y los hadices en lengua original, varias obras fundamentales de sufismo en lengua persa, sobre todo las del poeta Yami (1414-1492). La destrucción de las grandes bibliotecas de Irán, de Iraq y de Siria y de los grandes centros culturales del mundo tradicional islámico cortó el flujo intelectual hacia la China. La formación de los eruditos musulmanes se completaba con las lecturas asequibles de la época: los clásicos del confucianismo que propugnaban la rectitud moral, los comentarios neoconfucianos que glosaban sobre el perfeccionamiento, los sutra búdicos dirigidos a la salvación del alma y las meditaciones taoístas sobre la ilusión del mundo material<sup>90</sup>.

El lenguaje neoconfuciano no era más que un instrumento al servicio del mensaje místico. La unión final del individuo con el Uno Único, verdadera vuelta al origen, requiere el paso por tres sendas: *tao* —la misma palabra con la que los occidentales han acuñado la denominación de taoísmo—, también llamadas «vehículos» —al igual que

89. Zhang Chengzhi: «Historia del alma», *Verde Islam* n° 13.

90. Todo este párrafo es un extracto de *Las sendas de Allâh*, ed. Bellaterra, 1997, pp. 323-330.



el budismo, propagado por el Gran Vehículo, el Mahayana y el Pequeño Vehículo, el Hinayana. Es decir, que el aspirante al éxtasis, partiendo de la Senda de la *sharia*, enseñada en las mezquitas de barrio y de pueblo, por aquilatamientos y profundizaciones sucesivas, pasa por la «Senda media», la de la *tariqa* o cofradía, profesada por un maestro, para llegar a la «Senda última» o *haqiqa*, la Verdad trascendental, reservada a unos pocos elegidos. Para llegar hasta allí se recomienda el ascetismo y la recitación del *dzikr*, con una disciplina física rigurosa.

Podríamos extendernos sobre los contactos entre los musulmanes y las tradiciones de la antigua Persia: zoroastrismo, mazdeísmo, incluso con el maniqueísmo. Ibn Sab'în de Murcia hizo remontar los *isnâd* (cadenas proféticas) hasta Hermes, identificado con el profeta coránico Idrís, que la paz sea con él. Hermes era uno de los cinco grandes profetas de la tradición maniquea, y de ahí pasó a la profetología islámica, una consideración que entronca con la tradición gnóstica cristiana, y con la de los llamados sabeos de Harran, que también son considerados como gentes del Libro (Corán 2: 62, 5: 69 y 22: 17). El gran filósofo al-Kindî se refiere al *Poimandres* —en el cual Hermes enseña a su hijo los misterios de la trascendencia divina— para afirmar que él, como filósofo musulmán, no lo hubiese podido expresar mejor<sup>91</sup>.

Con todo esto quedará claro el por qué nos negamos a clasificar el islam como una de las «tres religiones monoteístas»: por considerar que dicha clasificación atenta contra el sentido de la universalidad contenidos en el Corán y la Sunna de Sidna Muhámmad. Todo esto no quiere decir que neguemos el sentido a la afirmación de una raíz común para el Islam, el Judaísmo y el Cristianismo, sino que el sentido universalista del Islam supera con creces el marco de la «tradición

monoteísta», una expresión creada por los hombres, con una mirada excluyente, incluso con tintes racistas. No queremos negar un cierto aire de familia, ni los lazos que nos unen a los judíos y cristianos, sino el hecho de ser clasificados en unas categorías religiosas etnocéntricas que nos son ajenas. Se trata más bien de ensanchar esos lazos a todas las tradiciones primigenias, a todos los pueblos en su lucha por mantener su integridad en un mundo abocado a la disgregación de las identidades y costumbres a causa de la uniformidad cultural impuesta por el monoteísmo del mercado.

El espíritu abierto del islam se manifiesta en la constante interacción a la cual se ve abocado. La tradición del islam es universal, y vemos como hoy en día se establecen nuevos lazos con las religiones de la América pre-colombina, con las de Malasia, del África negra, etc. Todo depende de cada lugar, de cada situación, de cada recepción de la Palabra, de un modo espontáneo e imprevisible.

Contrariamente a lo que suele decirse, el islam no se propaga por la espada. La historia del islam es una prueba contundente de que esto es así. Históricamente cada pueblo ha hecho suyo el Mensaje según sus condiciones. Mientras los musulmanes han sido conscientes del *tauhid* (es decir: mientras han sido musulmanes), no han tenido necesidad de aculturizar, colonizar ni destruir otras culturas, porque cada una de ellas encuentra un nexo común en la universalidad esencial de la Palabra revelada. Eso nos permite hablar de un Islam *tamazig*, de un Islam *wahhabi*, de un Islam africano, de un Islam europeo... sin dejar de considerar que el islam es anterior a todas sus manifestaciones, que sigue siendo uno en su médula profunda.

Incluso estas clasificaciones son más amplias de lo que deberían. Hablar de un Islam africano es hablar de los mil modos en que el islam es adoptado por diferentes pueblos, creando una variedad

91. Henry Corbin, op. cit., p. 124.

embriagadora, uno de los más bellos reflejos de la actividad de Dios en el mundo, de la abundancia de una Creación que se desborda minuto a minuto en nuevas creaciones, con el permiso de Dios, garantizando una existencia libre de todo dogmatismo, de toda religiosidad preconcebida.

Hoy en día, en países como Senegal o Ghana, algunos *Shaijs* ejercen como curanderos: son los mismos curanderos de la tribu que han adoptado el islam como una profundización en su creencia, sin sustitución ni usurpación cultural alguna. Los ritmos tradicionales se islamizan, dando lugar a nuevos modos de recitación, a nuevos colores y tonalidades. Hemos visto fotografías de mujeres africanas realizando la salat comunitaria con los pechos descubiertos. En un país tan tradicionalmente islámico como Marruecos existe una *tariqa* en la cual sus miembros escogen un animal totémico al que imitan en ciertas ceremonias. También en Asia existen este tipo de prácticas sincréticas, aunque a algunos ulemas salafis les escandalice. Los *fugara* de la *Tariqa rifaiya*, presente desde Indonesia hasta el Magreb y conocidos como «derviches aulladores», realizan prácticas de origen dudoso —¿hindú, mongol, chamánico?—, tales como masticar vidrios y atravesarse el cuerpo con hierros. Nosotros no juzgamos ni para bien ni para mal muchas de estas prácticas, simplemente damos constancia de una multiplicidad de formas que emanan de la misma Palabra creadora. Hoy en día los indios sudamericanos se acercan al islam con otro talante, como una vía de preservar sus respectivos modos de vida, dotándoles de una fuerte estructura protectora frente al avance de la maquinización y el desarraigo. Precisamente el islam es lo que permite a los pueblos mantenerse fieles a sus tradiciones en un mundo en el cual la aculturación es una constante amenaza.

Lo mismo nos sucede a muchos occidentales, que descubrimos a través del islam lo más valioso de nuestra cultura, recuperando la historia borrada a sangre y fuego de la disidencia y la herejía. Muchos musulmanes occidentales se consideran herederos del espíritu científico y abierto del humanismo ateo en su lucha contra la tiranía. También de místicos cristianos como Margarita Porette, el Maestro Eckhardt, Juan de la Cruz o Jakob Böhme. A través del islam hemos recuperado la figura profética de Jesús, para descubrir el islam como la superación del nihilismo platónico-cristiano anunciada por pensadores como Martin Heidegger. La historia de la Iglesia Católica se nos presenta como un inmenso velo tendido para extirpar de nuestras vidas el espíritu de Jesús de Nazaret, el Ungido, signo de la Palabra renovada, refractaria a todo dogmatismo.

Todos los pueblos de la tierra han recibido el Corán, la llamada a retornar al *dîn* primigenio. Todos los individuos tienen la memoria de ese origen increado, para el cual el Corán sirve de recordatorio. Por su carácter universal, el islam tradicional no tiene la tentación de imponer unas estructuras de poder o de sustituir las creencias de las sociedades a las que va llegando, sino que se imbrica con ellas de un modo orgánico y promiscuo, dotándoles de una base más amplia a través de la cual la conciencia puede desarrollarse libremente. *In sha Al-lâh*.

Texto sexto

## La homosexualidad en el islam

El presente estudio tiene su origen en numerosas consultas recibidas en la redacción de *Webislam*<sup>92</sup>, en el tiempo en que fui su director. Estas consultas nos mostraron la existencia de un alto número de musulmanes que se sienten atraídos por personas de su mismo sexo y que sienten esta situación como un desgarró. La constatación de su naturaleza sexual se enfrenta al rechazo de familias y comunidades, lo cual en ocasiones los conduce a culpabilizarse. No es fácil dar una respuesta a este desgarró. El único modo es buscar inspiración en Al-lâh, *al-Adl wa al-Hadi*<sup>93</sup>, en Su Libro y en la Sunna de Su Mensajero (paz y bendiciones), con la certeza de que ahí está el mejor camino. Con esta convicción emprendí este estudio sobre la homosexualidad en el Corán, la Sunna, el *fiqh* y la historia del islam, cuya conclusión ofrezco a los lectores.

92. [www.webislam.com](http://www.webislam.com). Se trata del portal de internet de Junta Islámica, que ha actuado como aparador del nacimiento de un «pensamiento andalusí contemporáneo», del cual esta obra forma parte.

93. *Al-Adl* («el Justo») y *Al-Hadi* («el Guía»). Dos Nombres de Dios en el Corán.

Nuestra obligación como musulmanes es ser fieles a lo que Dios quiere de nosotros. Es imprescindible remitirse al Corán y a la Sunna, atreverse a realizar un estudio serio de las fuentes y someterse a aquello que Dios ha decretado. Dicho de otro modo: es necesario dejar de lado nuestros prejuicios (tanto negativos como positivos) y encarar el tema con la mayor claridad posible. Esto es lo que he tratado de hacer, con el permiso de Dios, y es lo que me atrevo a pedir a los lectores.

## La homosexualidad en el Corán y en la Sunna

Existen hadices donde se muestra que la homosexualidad era conocida en tiempos de la revelación coránica y que nos ayudan a comprender cuál era la actitud de Muhámmad al respecto:

Se narró de Aisha que un afeminado (*mujannath*<sup>94</sup>) 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 [*faḵânû ya'dzûnahu min ghair ulâ il-irbah*]. 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 (paz y bendiciones) dijo:

94. También transcrito como mukhannathun. Véase: <http://en.wikipedia.org/wiki/Mukhannathun>. Y el artículo de Faris Malik, del cual el presente artículo toma varias citas, en [www.well.com/user/aquarius/Qurannotes.htm](http://www.well.com/user/aquarius/Qurannotes.htm)

«Puesto que sabe estas cosas, no le permitáis la entrada». Aisha dijo: «A partir de entonces empezamos a usar el velo ante él»<sup>95</sup>.

Cuatro observaciones a esta curiosa anécdota:

— La palabra *mujannath* está relacionada con *juntha*, hermafrodita. Su condición es descrita en el hadiz como la de un «hombre sin deseos sexuales», dándose por entendido el resto: «hacia las mujeres».

— Las palabras de Muhámmad no implican ninguna clase de rechazo por su condición de «afeminado». En un principio acepta su presencia en casa de una de sus mujeres. Son sus palabras lo que le hace variar de actitud, ya que en ellas delata un interés oculto hacia las mujeres. Más claramente: el Profeta no le prohíbe la entrada por ser un *mujannath*, sino por ser un *falso mujannath*.

— La conclusión de Aisha es curiosa. Tras las palabras del Profeta, Aisha no dice que prohibiesen al *mujannath* (de nombre Hit) visitarlas, sino que a partir de entonces se limitaron a ponerse el velo en su presencia. Esto implica que las visitas en realidad continuaron. La frase del Profeta no actúa como una prohibición, sino como un consejo, como mucho una advertencia.

— Las palabras del *mujannath* son una expresión idiomática árabe. Los comentaristas indican que es una expresión lasciva. El afeminado se

95. Sahih de Muslim, Libro 26, n° 5416. Con variantes en Bujari, Sahih, capítulo 114, n° 162, bajo el epígrafe: «Lo que está prohibido concerniente a la visita de "los que imitan a las mujeres" en casa de la esposa»; y en el Sunnan de Abû Daûd, Libro 32, n° 4095.

refiere a las curvas del cuerpo de la hermana de Ghailan, de modo que demuestra haberla visto desnuda, y lo cuenta con desparpajo ante hombres y mujeres. Como veremos a continuación, se trata de uno de esos ante los cuales les está permitido mostrar sus encantos a las creyentes.

Esto último nos remite al Corán, donde encontramos la misma categoría de «varones que carecen de deseo sexual». Esta es una de las clases de personas ante las cuales las mujeres creyentes pueden «mostrar sus atractivos»:

Y di a las creyentes que bajen la mirada y guarden su castidad,  
y no muestren de sus atractivos sino lo que de ellos sea aparente;  
así pues, que se cubran el escote con un tocado (*jumur*).  
Y que no muestren sus atractivos a nadie  
salvo a sus maridos, sus padres, sus suegros, sus hijos,  
los hijos de sus maridos, sus hermanos, los hijos de  
sus hermanos, los hijos de sus hermanas,  
las mujeres de su casa, aquellas que sus diestras poseen,  
aquellos sirvientes hombres que carecen de deseo sexual,  
o a los niños que no saben de la desnudez de las mujeres...  
(Corán 24: 31)

La expresión que nos interesa, subrayada en medio de la aleya, es la siguiente: «*Ghayri ulâ il-irbati min ar-rijali*», literalmente: «Aquellos sin deseo de entre los hombres». Esta expresión es casi idéntica a la utilizada para describir al «afeminado» en el hadiz de la casa de Umm Salama: *ya'dzânahu min ghair ulâ il-irbah* («un varón de entre los que no sienten deseo»). La similitud hace pensar que el Corán se refiere aquí a los *mujannathun* (plural de *mujannath*). Esto explica que las mujeres de Muhámmad pudiesen mostrarse ante ese «hombre» que solía visitarlas,

y que la hermana de Ghailan le hubiese mostrado «sus curvas», y esto en la víspera de la batalla de Ta'if, unos dos años antes de la muerte de Muhámmad, cuando la aleya del *jumur* ya había descendido.

Para la mayoría de los alfaquíes, parece claro que Corán 24: 31 se refiere a los *mujannathun*. En su obra clásica comparativa entre las diversas escuelas jurídicas mayoritarias en el islam suní ibn Qudâmah escribe:

Sobre el *mujannath*, que no siente deseos hacia las mujeres: en lo que concierne a mirar a las mujeres, la regla que se aplica a estos hombres es la misma que se aplica a los parientes cercanos (*mahran*), puesto que Al-lâh ha dicho: «Aquellos sirvientes varones que carecen de deseo sexual» (24: 31)<sup>96</sup>.

Ibn Qudâmah cita la autoridad de ibn Abbâs, comentando esta misma aleya:

Se trata de aquel del cual las mujeres no sienten vergüenza. Es el *mujannath*, que es impotente (*aqîm*) como hombre.

Uno de los grandes estudiosos de la ciencia del hadiz, el andalusí ibn 'Abd al-Barr (siglo X), lo describe del siguiente modo:

El *mujannath* no es tan sólo aquel que es conocido por su promiscuidad. El *mujannath* es aquel que adopta la apariencia física de una mujer, hasta el punto que pasa por una mujer en su suavidad, modo de hablar, apariencia, acento y pensamiento. Siendo así, no debe sentir deseos hacia las mujeres<sup>97</sup>.

96. Ibn Qudâmah enseñó en la mezquita de Damasco en la segunda mitad del siglo XII. Es uno de los grandes alfaquíes de la escuela hanbalí, autor de *Al-Mughni*.

97. Citado en *Al-Mughni*, 7/463; y *al-Sharh al-Kabîr 'ala Matan al-Muqni*, 7/347-348.

Otra autoridad, Imam an-Nawawi, reconoce que esta clase de comportamientos pertenece a la naturaleza innata de algunos hombres:

Un *mujannath* es aquel [masculino, en árabe] que imita en sus movimientos, su apariencia y su lenguaje el comportamiento de una mujer. Los hay de dos tipos: el primero es aquel cuyo comportamiento es innato, no lo ha adoptado por sí mismo, y por lo tanto no es culpable, ni merece el reproche ni la vergüenza, desde el momento en que no realiza ningún acto ilícito, ni se vende por dinero. El segundo tipo actúa como una mujer por motivos innobles, y es merecedor del peor desprecio<sup>98</sup>.

En su comentario al *Sahih* de Muslim, al-Washtâni da una definición semejante, donde se incide en la ambigüedad de esta figura:

Se parece a las mujeres en cuanto a sus cualidades morales, su manera de hablar y caminar. El nombre viene de la palabra *tajannuth*, un modo de asociar lo dulce con lo áspero. El *mujannath*, en efecto, tiene una voz dulce y el caminar rudo y encorvado. Puede haber sido creado así, pero también puede tener su origen en una perversión<sup>99</sup>.

¿Quién es el *mujannath*? Un ser humano con los atributos físicos que caracterizan a los hombres (*rajul*) pero que no desea a las mujeres, en cuya naturaleza está el imitar a las mujeres, y que ha nacido así por voluntad de Dios [que ha sido creado así, *mujannath jalqi*]. Las mujeres no sienten vergüenza ante él porque no lo consideran como un «macho», potencialmente agresivo. Al referirse a la *promiscuidad* de algunos, ibn

98. Citado en <http://en.wikipedia.org/wiki/Mukhannathun>

99. Citado por Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, ed. Puf, p. 55.

‘Abd al-Barr deja claro que no se trata de impotentes sexuales ni castrados. Aunque con el tiempo la palabra *mujannath* ha acabado por designar a los hermafroditas o castrados, parece evidente que en tiempos del Profeta designaba a lo que hoy llamamos gays u homosexuales.

El Corán no los menciona directamente. En primer lugar, esto implica que no existe una condena explícita de estos comportamientos por parte de Dios. Pero hay más. Al margen de Corán 24: 31, existe una aleya se recoge la existencia de personas que pertenecen a una categoría diferente a la de los «varones» y las «mujeres»:

*Yajluqu mâ yashâ’:  
yahabu li man yashâ’ ‘in-nâsan  
wa yahabu li man yashâ’ ‘udzukûr  
aw yu zawwîjuhûm dzukrânan wa ‘inâsâ  
wa yaj’alu man yashâ’ u-aqîmâ.  
Innahû ‘Alîmun Qadîr.*

([Al-lâh] crea cuanto quiere:  
da descendencia a quien quiere de entre las mujeres  
y da descendencia a quien quiere de entre los varones  
y empareja a varones y mujeres  
y a quien quiere lo hace ‘aqîm.  
Ciertamente, Él es Sabio y Poderoso.)  
(Corán 42: 49-50)

La palabra ‘*aqîm* se traduce habitualmente como «estériles» o «impotentes». Esta es una traducción posible, ciertamente, lo cual se refiere a estos hombres desde el punto de vista destacado por la aleya: la procreación. En el comentario antes citado de ibn Abbâs, el

calificativo *aqîm* se aplica también a los *mujannath*: «Es el *mujannath*, que es *aqîm* como hombre». Es muy probable que Dios se esté refiriendo en este versículo del Corán a los homosexuales, y de una manera positiva: y a quien Dios quiere lo hace *aqîm*.

Si nos fijamos, la descripción que hacen los alfaquíes de los *mujannathun* no se limita a catalogarlos según su fisiología. Se pone el acento en la realidad de las pulsiones y en su actitud antes que en la apariencia física. Esto es muy importante. En realidad, establecer los géneros según la apariencia física conduce a graves desequilibrios: ¿qué importancia puede tener que alguien tenga pene si no desea a la mujer? Hoy en día vemos como muchos homosexuales se casan con mujeres para «salvar las apariencias», llevando a uno y otro cónyuge a vivir en la infelicidad y la frustración de sus apetitos naturales. Lo importante del matrimonio es consumir la unión (sexual, intelectual, afectiva) entre complementarios (el *çauj* o pareja). Desde este punto de vista, la unión entre un homosexual (*aqîm*, que no desea a las mujeres) y una mujer es antinatural, no conduce a la satisfacción mutua de los cónyuges.

De todo lo dicho se concluye que en ningún caso la condena de la homosexualidad puede ser achacada a Dios o Su Mensajero, y mucho menos la condena de la homosexualidad entendida como amor entre personas del mismo sexo. Una prueba al respecto la encontramos en el *Sunnan* de Abû Daûd:

Abû Hurairah contó que un homosexual (*mujannath*) que se había pintado las manos y los pies fue llevado ante el mensajero de Al-lâh (paz y bendiciones). 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 salat [que reza]»<sup>100</sup>.

Aquí, el Mensajero de Dios sale en defensa de un homosexual, frente al acoso al que está siendo sometido. Al resaltar su condición de creyente, Muhámmad (paz y bendiciones) desmiente a todos aquellos que se atreven a afirmar que «el islam y la homosexualidad son incompatibles». Hay que notar la delicadeza de su respuesta, su consideración hacia la condición interior del ser humano antes que a cualquier consideración externa. El motivo del destierro permanece oculto. En todo caso, esta decisión no puede ser achacada al Mensajero de Dios, ya que de ser así el hadiz lo diría<sup>101</sup>.

## Las transgresiones del pueblo de Lot

Según una opinión generalizada, la condena de la homosexualidad tiene su fundamento 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)

100. Hadices recogidos en el Kitab al-Adab, Libro 41, nº 4910 y 4928. Véase: [www.2muslims.com/directory/hadith/sunnan\\_abu\\_dawud/41/4910/](http://www.2muslims.com/directory/hadith/sunnan_abu_dawud/41/4910/)

101. Como hipótesis, sugiero que Muhámmad actuó con la intención de salvar al *mujannath* y permitió el destierro a un lugar cercano como mal menor. Este es el modo característico de proceder del profeta en esta clase de conflictos, actuando movido por la solidaridad para con el perseguido, pero sin producir un enfrentamiento innecesario sobre una cuestión sobre la cual en ese momento carecía de revelación alguna.

¿Vais hacia todos los varones del mundo y abandonáis  
a las parejas que vuestro Sustentador creó para vosotros?  
(Corán 26: 165)

¿Cómo es posible que vayáis con deseo a los hombres  
en vez de a las mujeres?  
(Corán 27: 55)

Estas aleyas parecen condenar a aquellos hombres que van tras otros hombres, *en vez de hacia las mujeres, como es natural...* Cada profeta fue enviado para reestablecer un vínculo perdido, devolver a la humanidad al camino recto. En el caso de Lot, el aspecto más conocido de la transgresión que vino a combatir es de naturaleza sexual, pero este no es el único aspecto ni agota el contenido de su mensaje.

Basándose en antiguas fuentes hebreas, Robert Graves y Raphael Patai describen el comportamiento de los habitantes de Sodoma<sup>102</sup>:

[Del *Pirqa Rabbi Eliezer*, c. 90-130 d.C. y del *Genesis Rabba*, recopilado en el siglo V:] Los sodomitas figuraban entre las naciones más ricas, pues si un hombre necesitaba hortalizas le decía a su esclavo: «¡Ve a traérmelas!» El esclavo iba al campo y descubría oro bajo las raíces. Pero las grandes riquezas descarrían a los hombres. Un sodomita nunca daba ni siquiera una corteza de pan a un forastero; e inclusive podaba las higueras para que las aves no pudieran comer sus frutos.

[Idem:] Sodoma estaba asegurada contra los ataques, pero para desalentar a sus visitantes aprobaron una ley de acuerdo con la cual el que ofreciera a un forastero un alimento sería quemado vivo. En cambio, se debía robar al forastero todo lo que poseía y expulsarlo de la ciudad completamente desnudo.

[Del *Sepher Hayashar*, recopilación tardía, siglo XII:] Una vez al año realizaban un banquete y bailaban en el césped junto a manantiales de agua al son de tambores. Después de beber en abundancia, cada hombre se apoderaba de la esposa del vecino, o de su hija virgen, y la gozaba. A nadie le importaba que su esposa o su hija holgasen con su vecino.

Estas descripciones son elocuentes sobre las transgresiones específicas de las gentes de Sodoma: ausencia de tabúes sexuales y violación de las leyes de la hospitalidad, temas que aparecen como indiosociables.

Vamos al Corán. Entre las acusaciones lanzadas por Lot a los habitantes de Sodoma, existe una especialmente expresiva:

*Ata'tûna adz-dzukurâna min al-'âlamîn  
wa tadzarûna ma jalaqa lakum Rabbukum min açwâjîkum.*

(¿Vais hacia todos los machos del mundo y abandonáis  
a las parejas que vuestro Sustentador creó para vosotros?)  
(Corán 26: 165-166)

La expresión coránica es contundente: «Vais hacia los machos...». Muchas traducciones lo interpretan como «hacia los hombres...». Más

102. *Los mitos hebreos*, Alianza editorial, 1982. Véase el capítulo «Lot en Sodoma», pp. 146-150



concretamente, la palabra coránica es *dzukrâna*, plural de *dzakarû*, varón o macho, lo cual no se refiere necesariamente tan sólo a la especie humana. En base al sentido general de esta palabra, algunos alfaquíes han establecido la equiparación entre bestialismo, zoofilia y sodomía.

A esto, Lot añade: ...*min al-âlamîn*, de los mundos. Esta expresión parece una exageración, una hipérbole: no olvidemos que Dios es *Rabb al-âlamîn*, el Sustentador de todos los Mundos. Ir hacia los machos de todos los mundos es algo casi inimaginable. ¿Acaso es extraño que los alfaquíes hayan considerado como una posibilidad las uniones sexuales entre los hombres y los *djines* (genios, seres invisibles)? En conjunto, esta expresión es el signo de una sexualidad sin freno, siempre insatisfecha. En contrapartida, el Corán ofrece un camino mejor: ir hacia las parejas que nuestro Sustentador ha creado para nosotros.

Vais hacia los machos de los mundos  
abandonando a vuestros pares.

Lot dice: *min aqwâjîkum*. No «esposas», ni «mujeres», como se traduce a menudo, de forma tendenciosa. La palabra coránica *qawj* (en principio, singular y masculino) es central en la cosmología del *islam*: «Todo lo creamos por pares», dice Dios en el Corán. La unión entre lo masculino y lo femenino es un *qawj*, un equilibrio o balanceo de las fuerzas que habitan la naturaleza. La desunión o destrucción del par es desequilibrio, nos arroja del mundo en una búsqueda siempre insatisfecha.

Sobre esta aleya hay otra cuestión: ¿acaso las gentes a las que Lot se encara eran todos hombres? ¿En base a qué afirmamos que no

había mujeres? Si lo hacemos así, estamos añadiendo al texto coránico algo que no dice. Si aceptamos que el Corán se dirige tanto a los hombres como a las mujeres, la aleya no debe entenderse como una prohibición de las relaciones heterosexuales, sino de la promiscuidad sin freno:

Vais hacia los machos de los mundos  
abandonando a vuestras parejas.

En este caso, parece claro que la expresión *min azwâjîkum* se refiere tanto a las esposas como a los maridos. Eso es lo que el texto, literalmente, dice: vuestras parejas.

Otra aleya a destacar, pues se repite con ligeras variantes, es la siguiente:

*Inna kum la ta'tûna ar-ryjâla shahwatan min doon an-nisâ'i.*  
(Vais a los hombres con deseo en vez de a las mujeres.)  
(Corán 7: 81 y 27: 55)

Esta es la aleya en la que se basa la condena de las relaciones homosexuales, pues en ella se menciona explícitamente a «los hombres» como el objeto del deseo de los *qawn Luti* (pueblo de Lot). Sin embargo, la palabra *ar-ryjâla* (plural de *rayul*, «hombre») puede funcionar como un genérico: la humanidad en general. Por ejemplo: cuando Rabeea al 'Adawiya habla de sí misma como *rayul*, no quiere decir que sea un «macho», se está refiriendo a su madurez como persona, *insân*.

La palabra coránica *rayûl* (pl., *riyâl*) se menciona 53 veces en el Corán y en 21 casos está bien claro que se refiere al varón. Y en 32

veces se refiere a los seres humanos genéricamente. Por consiguiente, según la exégesis, la palabra *rayûl* no puede designar exclusivamente al varón, sino a personas. Según ibn 'Arabi, *rayûl* hace referencia al principio activo, lo cual indica que no se refiere al varón, sino al principio activo masculino del ser humano, varón o mujer, representado por el Cálamo. Dice Ibn 'Arabî: «Y respecto a todo lo que hemos mencionado de tales hombres, llamándoles *riyâl*, entiéndase que tal denominación incluye a las mujeres<sup>103</sup>».

Al referirse a estas aleyas, suele ponerse el acento en su primera parte, es decir: en el aspecto negativo, en aquello que se considera abominable: «lo impropio, lo *haram*...». Más interesante es, sin embargo, volver sobre el aspecto que se trata de defender: «...en vez de lo propio, lo *halal*».

Con la expresión *doon an-nisâ'î*, creemos que Dios se refiere a «las propias mujeres». Aunque lingüísticamente no está especificado si se trata de «las mujeres en general» o de «la propia mujer», pensamos que tanto lo expuesto anteriormente como la concepción coránica de «la pareja» (el matrimonio) justifican esta lectura. En otro caso, y decimos esto para rebatir cierto literalismo, ¿estaría el Corán fomentando la promiscuidad heterosexual? Es decir: no puede ser que el Corán recomiende «ir hacia las mujeres en general», sino «hacia las propias mujeres». En este caso, la primera parte de la aleya está condenando la promiscuidad desenfundada y el adulterio, y no propiamente la homosexualidad. Ciertamente, ir hacia los hombres o mujeres con deseo en vez de hacia las propias mujeres u hombres es estar perdido. Lo *halal* es mejor.

103. Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Ma'jyya* II, p. 7. Debemos estas referencias a Abdal-lâh Bartoll, y pertenecen a su *tafsir* del Corán, inédito.

Lot condena el comportamiento de los sodomitas con los siguientes adjetivos:

¡Sois, realmente, una gente desaforada!  
(Corán 7: 81)

¡Sí, sois una gente que transgrede todos los límites de lo correcto!  
(Corán 26: 166)

¡Desde luego, sois gente sin discernimiento!  
(Corán 27: 55)

La falta de discernimiento sobre la propia naturaleza provoca las actitudes desaforadas, el rebasar los límites que Dios ha establecido. Por su parte, los ángeles definen la ceguera de los sodomitas:

¡En su delirio sólo vagan ciegos de un lado para otro!  
(Corán 15: 72)

Su ir *de lo uno a lo otro* no es sino una insensatez: prefieren acostarse *con quien sea* (hombres, mujeres, animales, genios, ¡qué más da!) a hacerlo con sus pares o parejas, los complementarios que su Sustentador ha creado para ellos.

La lucha contra las aberraciones sexuales y la defensa de la pareja no constituye, sin embargo, la totalidad del mensaje que el profeta Lot trajo a la humanidad. Es importante señalar el rechazo a las leyes de asilo y hospitalidad como parte de las transgresiones con las que tuvo que enfrentarse. Esto es fundamental, ya que el Corán deja claro que este es el motivo de la animadversión de los sodomitas hacia los huéspedes de Lot. Cuando los ángeles llegan a su casa, su exclamación revela su temor:

Y cuando los emisarios llegaron a la casa de Lot, éste dijo:

«¡Ciertamente, sois gente desconocida [aquí]!»

(Corán 15: 61-62)

La expresión árabe es *qawmun munkarûn*: «sois gente extranjera», ajena al *qawm*, pueblo. En el Corán, la prohibición de dar asilo está claramente expresada como el motivo del acudir de los sodomitas en busca de los extranjeros. No se habla de gozar de ellos, ni se hace mención alguna en estas aleyas a la homosexualidad:

Y la gente de la ciudad acudió, regocijada por la noticia.

[Lot] exclamó: «¡En verdad, estos son huéspedes míos:

no me avergoncéis, sino sed conscientes de Al-lâh

y no me deshonoréis!» Respondieron:

«¿No te hemos prohibido [ofrecer protección a] todo tipo de gente?»

(Corán 15: 67-71)

Siendo este el motivo de la irrupción de los habitantes de Sodoma en la casa de Lot, es lógico que también sea el motivo de su destrucción:

Pues les había advertido seriamente de Nuestro rigor;

pero pusieron en duda tercamente esas advertencias

y le exigieron que entregara a sus huéspedes:

por lo que les privamos de la vista [como diciéndoles]:

«¡Saboread el castigo que inflijo cuando son desoídas Mis advertencias!»

(Corán 54: 36-37)

En ningún momento el Corán menciona la homosexualidad como el motivo de la destrucción de la ciudad de Lot. Por el contrario, especifica

que la destrucción fue motivada por su rechazo a las leyes de la hospitalidad, o si se quiere: el derecho de asilo debido a los extranjeros, ampliamente recogido en la jurisprudencia islámica. Aun en el caso de que tratasen de sodomizar a los huéspedes, en ningún caso se trataría de relaciones afectivas entre personas del mismo sexo, sino de una violación. Lo que se condena es la violencia sexual y el desenfreno, no el amor entre homosexuales. Además, es absurdo pretender que todos los *qawm Luti* fuesen hombres. Entonces: ¿por qué Dios castigó también a las mujeres? Lo miremos por donde lo miremos, la pretensión de que estas aleyas condenan la homosexualidad no se sostiene en lo más mínimo.

Pocas veces se cita la historia de Lot en relación a Abraham, que la paz sea con él, cuando en realidad son inseparables. No hay que olvidar que los ángeles enviados a Lot han sido con anterioridad «los huéspedes de Abraham». Tanto en la sura 11 como en la 15, ambos episodios son presentados consecutivamente:

E infórmales acerca de los huéspedes de Abraham,

cuando se presentaron ante él y le ofrecieron el saludo de paz,

respondió: «¡En verdad, nos infundís temor!»

Dijeron: «¡No temas! Ciertamente, te traemos la buena nueva

de un hijo dotado de sabiduría.»

(Corán 15: 51-53)

Es el mismo *non timere* del ángel a María, madre de Jesús, paz y bendiciones. No hay un signo que no remita a otro: los episodios de Abraham y Lot están tan unidos que, de hecho, la noticia que los ángeles traen a Abraham es doble: el nacimiento de su hijo y la destrucción de la ciudad de Lot (Corán 29: 31). Por un lado, el anuncio del nacimiento de Isaac, a pesar de su vejez y la aparente esterilidad

de su mujer. Por otro lado, la destrucción de un pueblo que se ha entregado a una sexualidad sin freno, rompiendo las leyes de la hospitalidad y destruyendo la pareja (*ḥawj*) como núcleo de la sociedad. Dios premia a Abraham (paz y bendiciones) con la continuidad de su estirpe y de sus tradiciones, mientras castiga al pueblo de Lot con una lluvia de piedras que simboliza la esterilidad de sus vidas, la dureza de sus corazones.

Esta es una hermosa enseñanza. La promiscuidad sin freno es la negación de la pareja, y el rechazo de la pareja como núcleo social hace imposible la hospitalidad. La promiscuidad niega la intimidad del hogar, nos remite a la exterioridad como único espacio en el cual se mueven las criaturas. Los relatos hebreos citados por Robert Graves dicen: bailaban en el césped, robaban a los forasteros, hacían el amor públicamente. La hospitalidad es un ritual que implica la idea del hogar: el ofrecimiento del propio espacio como apertura a los demás. La dispersión sexual nos aboca a una exterioridad que niega la individualidad. La hospitalidad se basa en el respeto y la confianza entre los diferentes.

## El par masculino-femenino

Nuestra meditación sobre el mensaje del profeta Lot nos conduce a una palabra de crucial importancia: el *ḥawj*, el par, lugar de unión y de encuentro entre lo masculino y lo femenino. Del Corán hemos recitado:

Y todo lo hemos creado por pares.  
(Corán 51: 49)

Y Él es quien crea el par —varones y mujeres—  
de una gota de esperma eyaculada,  
y está en Su poder crear una segunda vida.  
(Corán 53: 45-47)

¡Entrad en el paraíso, vosotros y vuestro par,  
agraciados con la felicidad!  
(Corán 43: 70)

Estas aleyas señalan el origen, el camino y el destino de una vida plena: todo ha sido creado por pares, que se unen en el amor y engendran una segunda vida, coronada por el logro supremo del Jardín. La cosmología del Corán descansa en este esquema, un proceso generador de vida que se da como unión de los contrarios. De ahí proviene la diversidad de todo lo creado.

¡Oh gentes! Ciertamente,  
os hemos creado a todos de varón y hembra,  
y os hemos hecho naciones y tribus,  
para que os reconozcáis unos a otros.  
(Corán 49: 13)

Todos hemos nacido de la unión de un varón y de una mujer. La unión entre el varón y la hembra es el punto de partida de la diversidad. El conocimiento de los diferentes es un modo de conocerse a uno mismo, de reconocerse en su límite preciso. Esta no es separación ni dispersión desde el momento en que existe una capacidad de reconocimiento (*'ilm*) y de recuerdo (*dzikr*) del principio unitario que está en el origen común de lo diverso.

Al referirse a la sexualidad islámica, se suele hacer hincapié en la importancia de los roles. Se dice que el hombre debe encarnar su hombría y la mujer su feminidad, de modo que no se produzcan desarmonías en el núcleo mismo de la sociedad, que es la familia. Estos argumentos son usados para explicar tanto la segregación de los sexos como el rechazo a la homosexualidad. Así, Abdelwahab Bouhdiba escribe:

La visión islámica de la pareja fundada sobre la armonía preestablecida de los sexos supone una complementariedad esencial entre lo masculino y lo femenino. Esta complementariedad armónica es creativa y procreativa. (...) La bipolaridad del mundo reposa sobre la rigurosa separación de dos «ordenes», lo femenino y lo masculino. Todo lo que viola el orden del mundo no es más que un grave «desorden», fuente de mal y de caos<sup>104</sup>.

Aquí, la cosmología coránica da paso a una visión social y antropológica. Según ésta, la mujer debe actuar según las características tradicionales de «lo femenino»: sumisión, pasividad, ternura... El hombre se reserva para sí las cualidades activas, de penetración y de dominio. Para ello, debe actuar únicamente como macho y eliminar de sí mismo cualquier rasgo femenino. Ante esta rigurosa polaridad, cualquier expresión o planteamiento que trate de romper o difuminar la frontera entre los sexos es visto como una aberración contra natura y, lo que es peor: como una tendencia destructora de la sociedad. De ahí la doble condena, moral y penal, a que se ven abocados los homosexuales.

Según creemos, esto es el resultado de la incomprensión de la cosmología coránica. El hecho de que todo haya sido creado por pares no

104. A. Bouhdiba, *op. cit.*, p. 43

significa que existan criaturas exclusivamente masculinas frente a otras exclusivamente femeninas, sino que dentro de todo lo creado existe esta polaridad:

*Subhana al-ladzî jalaqa al-'azwâja  
kul lahâ mim mâ tumbitu al-'ardzu  
wa anfusi-him wa mim mâ lâ ya'alamûn.*

(Glorificado sea Aquel que ha creado pares  
en todo lo que la tierra produce,  
y en los mismos egos, y en lo que no conocen.)  
(Corán 36: 36)

Esta aleya clarifica que los pares (las polaridades) están en el interior de todo lo creado. Un par no es únicamente la unión de un varón y una hembra, sino que los pares habitan en las criaturas: «y en los mismos egos (*nafs*)». El hombre y la mujer forman un par, y en cada uno de ellos existe la polaridad masculino-femenino. En caso de eliminar uno de estos dos polos, el par sería destruido y el hombre y la mujer ya no serían criaturas completas. No hay nada en la Creación que no sea dual, salvo Dios, quien ha establecido la balanza (*al-miçan*).

A partir de este momento, ya no podemos seguir considerando el par masculino-femenino como algo exterior. Esto quiere decir que para verificar la unión, tanto la mujer como el hombre tienen que ser, en cierto sentido, hombres y mujeres. Si alguno de los miembros de la pareja no ha realizado la integración en sí mismo de las cualidades activas y pasivas, la unión resultará frustrada. Lo demás implica una visión sumamente grosera del hombre y la mujer, delimitados por su físico y no por sus cualidades interiores.

Mientras permanecemos en el mundo de las formas, estamos condenados a la dualidad. En la unión amorosa se da necesariamente esa dualidad: se establecen roles. Esto sucede tanto en los pares heterosexuales como en los homosexuales. La unión entre lo masculino y lo femenino refleja un proceso cosmológico, que afecta a todos los órdenes de la naturaleza. La unión amorosa, cuerpo a cuerpo, es la búsqueda de la unidad en algo que está fuera de nosotros, y sin embargo esta unión nos remite a nuestra propia interioridad. Si la pareja es la unión de los contrarios, lo importante no es una supuesta complementariedad física, sino espiritual. Un hombre que no ama a una mujer no forma una pareja con ella, por mucho que sus sexos parezcan acoplarse. Dos homosexuales que se aman forman plenamente una pareja, verifican su unidad en el espejo del Amado.

Frente a la conciencia de la unión se sitúa el sueño de la segregación, territorialización de lo masculino y de lo femenino en ámbitos perfectamente separados. Este sueño es el fanatismo de los que se niegan a reconocer su propia feminidad. En relación a la homosexualidad, no pueden aceptar que Dios haya creado un ser que se les presenta como híbrido, y que rompe sus esquemas dualistas. Un ser físicamente hombre y espiritualmente mujer: esto parece contradecir el orden perfecto de las cosas, la utopía de un estado de cosas estático y sin mezcla. Y sin embargo es todo lo contrario: la homosexualidad es un signo de Dios, que viene a poner al descubierto que las diferencias entre lo masculino y lo femenino no son tajantes, que todas las criaturas participan de ambas cualidades. Lo femenino y lo masculino no pueden ser acotados en base a distinciones físicas: hay un carácter masculino de la mujer y una feminidad en el hombre.

Quienes niegan la realidad de la homosexualidad y se atreven a calificar aquello que Dios ha creado como una enfermedad o algo

contra natura están en un descarrío manifiesto. No hay más que ver todos los matrimonios impuestos por las circunstancias entre un homosexual y una mujer, que los hace infelices a los dos. Que el hombre actúe únicamente como «macho dominante» y la mujer se muestre como una «hembra sumisa» es el sueño de aquellos que han negado en sí mismos la tensión creadora que les permite seguir desarrollándose. Este sueño, poner en su sitio cada cosa, segregar y acotar en su comportamiento estanco, desconoce una realidad más trascendente: toda dualidad tiene su origen en el Uno.

## La homosexualidad en la historia de los musulmanes

Ni el Corán ni la Sunna condenan la homosexualidad. Nuestras conclusiones contrastan con la persecución que sufren los homosexuales en los países de mayoría musulmana. Según Human Rights Watch, a principios del siglo XXI existen ochenta y tres países donde la homosexualidad está explícitamente condenada por la ley, veintiséis donde el islam es mayoritario. Entre ellos, casi todos los miembros de la Liga Árabe. En algunos países la condena por sodomía (*liwat*<sup>105</sup>) es la pena de muerte: Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Sudán, Yémen y

105. *Liwat*: penetración entre hombres. Es importante señalar que lo que la tradición jurídica del islam ha condenado no es la homosexualidad en sí, sino la sodomía, entendida como penetración anal entre hombres. Existen incluso corrientes que distinguen entre adolescentes y adultos, entendiendo que las relaciones sexuales con adolescentes no son censurables, ya que todavía no han realizado plenamente la diferenciación entre lo masculino y lo femenino.

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 por sodomía es la cárcel. En Malasia, el artículo 377 del código penal castiga con 10 años de prisión las «conductas antinaturales», y hasta con 20 años de cárcel en caso de «penetración entre hombres». En Pakistán y en Bangla Desh, el código penal equipara la sodomía 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, Iraq y Kuwait, de hasta tres años. Aunque en muchos de estos países existe tolerancia de facto, estas leyes se mantienen como una amenaza.

Ante estos datos y cifras, es necesaria una reflexión pausada. Más allá de la condena moral, resulta difícil aceptar la condena penal, y más cuando la sentencia es la muerte. Esto es muy grave, algo demasiado serio como para dejarlo al arbitrio de nuestros prejuicios. No se puede matar por matar, rebasando los límites de lo que ha sido prescrito: «No rebaséis los límites que Dios ha establecido», dice el Corán. Hay que tener argumentos muy sólidos y ponderados para justificar una condena.

Siendo el problema judicial gravísimo, no lo es menos el cultural. La homofobia se extiende como un cáncer entre los musulmanes. El islam, que durante siglos fue signo de justicia y de progreso, ha sido transformado en una religión retrógrada y cruel hacia las minorías. Los jóvenes musulmanes que desprecian y hacen la vida imposible a los homosexuales en muchos lugares del mundo islámico no saben que con su actitud están destruyendo una tradición de siglos. Aquí, como siempre, la ignorancia es la culpable de una situación penosa, una ignorancia fomentada por prestigiosos alfaquíses, instituciones y universidades.

La persecución de los homosexuales en el mundo islámico es muy reciente, y tiene que ver con la colonización y la influencia de Occidente. Existen innumerables pruebas de que hasta la colonización la homosexualidad era plenamente aceptada. Durante las primeras décadas del siglo XX, el Magreb fue descrito como un «paraíso para los homosexuales», que huían de la puritana Europa en busca de la libertad sexual que se vivía en tierras del islam. En Marruecos, la homosexualidad es considerada un delito tan solo desde 1972, y esto a causa de la influencia Saudí. En Indonesia (el país con más musulmanes en el mundo) jamás ha estado prohibida, siendo la escuela jurídica *shafi'í* mayoritaria.

La aceptación de la homosexualidad en la historia del islam está ampliamente documentada, en diferentes épocas y territorios. No era algo oculto o marginal, sino aceptado socialmente. Los estudiosos occidentales de la homosexualidad han destacado con asombro la actitud mostrada hacia este tema en *dar al-islam*, la Casa del islam. En relación a al-Andalus, merece destacarse la visión de John Boswel:

No es extraño que los gays florecieran en las ciudades de España. Hasta cierto punto, esto podría atribuirse a las actitudes de la cultura islámica en general. Aunque el Corán y los primeros escritos religiosos del Islam sostenían actitudes moderadamente negativas respecto de la homosexualidad, la sociedad islámica en general ignoraba estas desaprobaciones y la mayoría de las culturas musulmanas trataron la homosexualidad con indiferencia, cuando no con admiración. Casi sin excepción, las obras clásicas de la poesía y la prosa árabe, de Abu Nuwas a *Las mil y una noches*, trataron con respeto o aceptaron ocasionalmente a los gays y su sexualidad. La lengua árabe contiene un inmenso vocabulario de terminología erótica gay, con docenas de palabras sólo para describir diferentes tipos de sexualidad masculina. [...]

En la España de la Alta Edad Media, esta tendencia se vio exagerada, si cabe. Era común toda variedad de relación homosexual, desde la prostitución al amor idealizado. La poesía erótica sobre relaciones ostensiblemente homosexuales constituye el grueso de la poesía hispanoárabe. [...]

Al-Mutamid (rey de Sevilla) se enamoró también del poeta ibn Ammar, de quien no soportaba estar separado, «ni siquiera una hora, ni de día ni de noche», y a quien convirtió en uno de los hombres más poderosos de España. Un poco antes, en ese mismo siglo, el reino de Valencia había sido gobernado por una pareja de ex-esclavos que se habían enamorado y habían ascendido juntos en las filas del servicio civil hasta colocarse en una situación tal como para gobernar por sí mismos. Los historiadores musulmanes, llenos de admiración, caracterizaron su gobierno conjunto como una relación de plena confianza y mutua devoción, sin un indicio siquiera de competencia o de celos, y su amor fue celebrado en verso por poetas atraídos a su corte desde toda España. [...]

Sería un error suponer que esta predilección cultural por el erotismo homosexual era consecuencia de la secularización o de la decadencia de la religión. El Islam hispánico se distinguió por su rigidez en cuestiones legales y morales, produjo notables juristas y teólogos y, en general, estaba regido por musulmanes a los que se consideraba fanáticos en el resto del mundo islámico. Las referencias imaginarias al amor homosexual eran moneda corriente en los textos místicos islámicos tanto en España como fuera de ella. Muchos de los autores de poesía erótica gay de la Península Ibérica eran maestros del Corán, líderes religiosos o jueces; casi todos escribieron versos religiosos convencionales al mismo tiempo que poesía amatoria<sup>106</sup>.

En la Córdoba califal, los homosexuales habitaban todo un barrio, conocido como *derb Ibn Zaydun*. El caso de al-Andalus no es aislado. Existe una amplia literatura de contenido homosexual en el periodo abbasida, además de los testimonios de los historiadores. Además de al-Mutamid, existen otros dirigentes islámicos cuyos amores homosexuales son bien conocidos, tales como los de Sultan Mehmet Fatih, conquistador de Constantinopla, o Mahmud de Ghazni, quien gobernó sobre un vasto imperio en el siglo XI.

Esta actitud abierta llega hasta los inicios de la colonización, cuando el islam es influenciado fuertemente por el puritanismo judeo-cristiano típico del siglo XIX. Las obras de los viajeros, científicos y colonizadores europeos relatan, entre la fascinación y la sorpresa, el grado de aceptación de la homosexualidad entre los musulmanes. En la sociedad victoriana, este fue uno de los argumentos preferidos para mostrar que el islam era una religión lasciva e inmoral. En la Europa del siglo XXI, se habla de la persecución de los homosexuales en el mundo islámico para mostrar como el islam es una religión salvaje y puritana. Entre lo uno y lo otro, algo ha sucedido.

No podemos citar a todos los estudiosos que han destacado la plena aceptación de la homosexualidad en la historia del islam. Sencillamente, son demasiados. Stephen O. Murray y Will Roscoe dan pruebas amplias de la centralidad del erotismo masculino adolescente-adulto en los países islámicos<sup>107</sup>. En su traducción de *Las mil y una noches*, el aventurero y escritor inglés Richard Burton describió la sexualidad en el mundo islámico, que recorrió de punta a punta (llegó a realizar la peregrinación a La Meca). La fascinación de Burton por

106. Citamos varios párrafos sobre la homosexualidad en al-Andalus de sus obras *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* y *Las bodas de la semejanza*.

107. Stephen O. Murray, Will Roscoe, et al. *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, New York University Press, 1997.



el islam no estaba exenta de prejuicios y una mirada fantasiosa. Aún así, su testimonio no puede descartarse por completo: en Egipto, los adolescentes que buscan hombres frecuentan los baños públicos, igual que en los tiempos pasados. En Marruecos, los musulmanes viven abiertamente con adolescentes. En Persia, la práctica es «tan inherente que está en los huesos». Sobre los comerciantes afganos escribió:

Son viajeros comerciantes de gran escala y las caravanas están acompañadas de un número de chicos y jóvenes vestidos casi en atuendo de mujeres, con los ojos delineados con *kohl* y las mejillas coloradas, pelo melenudo y los dedos de las manos y los pies dibujados con alheña, montando lujosamente en alforjas de camellos; se les llama *Kuch-i safari* o «esposas de viaje», y los esposos andan pacientemente a su lado<sup>108</sup>.

## Matrimonios homosexuales

A quien nos haya seguido hasta ahora, no le sorprenderá descubrir la existencia de matrimonios entre homosexuales según la *sharia*, hasta bien entrado el siglo XX. La primera vez que dimos a conocer este hallazgo, causó sorpresa e incluso indignación. A algunos musulmanes les pareció un disparate e incluso se nos acusó de haberlo inventado. En concreto, la celebración de matrimonios entre homosexuales musulmanes está documentada en el oasis de Siwah, situado en el desierto de Libia, en la actualidad en territorio egipcio. La información procede de varias fuentes. En primer lugar, de los propios archivos históricos de

Siwah y, en segundo lugar, del testimonio de antropólogos y viajeros occidentales.

Walter Cline fue un antropólogo norteamericano que viajó a la zona para estudiar las costumbres de los bereberes<sup>109</sup>. Aunque en el momento de su llegada la práctica de los matrimonios entre hombres ya había sido prohibida, destacó que la homosexualidad seguía siendo una característica esencial de su cultura.

Existe el testimonio del conde Bryon de Prorock. Este arqueólogo británico describió lleno de asombro la «gran ceremonia» con la que se realizaban estos matrimonios: «Un entusiasmo inimaginable aún en Sodoma<sup>110</sup>». Al parecer, la prohibición de esta clase de matrimonios data del año 1928, y fue realizada por las autoridades coloniales a instancias de la visita del rey Fuad (rey títere de Londres).

Es improbable que el de Siwah sea un caso aislado. En los últimos años recibimos periódicamente noticias de la celebración de matrimonios entre hombres musulmanes. En Arabia Saudí, en el año 2001, fueron ejecutados tres hombres que habían celebrado un matrimonio de este tipo. Aun sabiendo que se jugaban la vida, prefirieron mantener sus relaciones dentro del matrimonio, para no ofender a Dios. Si esto llega a producirse en un contexto en el cual se condena a muerte la homosexualidad, ¿qué puede haber pasado durante catorce siglos de tolerancia? Lo extraño sería que esta clase de matrimonios no se hubiesen producido, y que no se produzcan en el futuro. Dado que en el islam no es necesario ningún sacerdote para celebrar el matrimonio, un grupo muy reducido de musulmanes/as puede hacerlo.

109. *Notes on the people of Siwah and El Garah in the Libyan Desert*, Menasha, George Banta Publishing Company, 1936.

110. Citado en *Islamic Homosexualities*, *op. cit.*.

Al margen de que consideremos esto lícito o una perversión, es incuestionable que ha habido y hay musulmanes que lo consideran lícito. La existencia de matrimonios entre musulmanes homosexuales pone en evidencia que la condena a muerte está muy lejos de ser la única opción posible. En el terreno del islam siempre coexisten opciones diferentes, algunas veces tan alejadas entre sí que parece tratarse de religiones diferentes. (Leemos: «El islam prohíbe la música», y en otro lugar: «A ninguna civilización la música ha sido tan consustancial como a la islámica».)

Más allá de la posible acumulación de citas, esto merece una precisión. El hecho de que ciertas cosas hayan sucedido en el amplísimo territorio donde el islam ha arraigado no quiere decir que estas prácticas sean necesariamente islámicas. En este y otros casos, nos encontramos con elementos culturales propios de los pueblos donde el islam se ha asentado.

Esto nos conduce a una segunda consideración: el respeto del islam hacia las culturas ha sido proclive al sincretismo, no en materia religiosa sino en cuanto a costumbres y elementos socio-culturales. Que ciertas prácticas culturales no sean propiamente islámicas no quiere decir que sean anti-islámicas, ni que entren necesariamente en colisión con los principios del islam. En este caso, la tolerancia es la actitud tradicionalmente aceptada. Esto es aplicable a la tolerancia hacia la homosexualidad en el contexto europeo de principios del siglo XXI.

Nuestra reflexión se inscribe en una situación precisa. Desde el momento en que los matrimonios entre personas del mismo sexo han sido legalizados en España, nada impide que se celebren entre musulmanes/as. Basta que un solo musulmán reconocido en la categoría de Dirigente Islámico (artículo 3.1 del Acuerdo de Cooperación firmado

entre el Estado español y la Comisión Islámica de España), esté dispuesto a celebrarlo para que tengamos «matrimonios entre hombres (o mujeres) según la *sharia*», con plena validez a efectos civiles. Con esto, quiero hacer notar que el debate en el contexto de la España actual no gira en torno al castigo que debe aplicarse a los homosexuales. Simplemente, esta discusión está fuera de lugar, y sabemos que Muhámmad detestaba perder el tiempo discutiendo sobre soluciones a problemas inexistentes (*al-ughlutat*). El debate que en verdad nos concierne es el de la licitud o ilicitud del matrimonio entre homosexuales y lesbianas, ya que se trata de una posibilidad inminente.

Pero sólo Al-lâh sabe.

## Texto séptimo

# Prohibición de la usura y apología del comercio

Al-lâh ha hecho lícito el comercio  
y ha prohibido la usura.  
(Corán 2: 275)

Queremos referirnos a la naturaleza del préstamo con interés, meditar sobre los síntomas y su significado. Lo hacemos desde la convicción de que no se trata de una cuestión meramente económica, sino con repercusiones escatológicas y espirituales. Se trata de la pérdida de un mundo y su sustitución por otro. De cómo el valor de las cosas es transformado en precio, una abstracción que varía en función de intereses de mercado. Una degradación de la riqueza natural que sitúa la especulación por encima de la realidad, generando desigualdades y miseria.

Sabemos que cualquier consideración sobre la usura se presta a las más oscuras demagogias, pues la imagen del usurero lo hace blanco fácil del discurso populista. En el actual estado de cosas, cuando la vida de millones de personas se desintegra a causa de un

sistema económico basado en la destrucción de la solidaridad y la consecución del máximo beneficio a toda costa, se hace necesario buscar explicaciones, y no siempre la razón es la guía de los expoliados. Por citar un ejemplo: la lucha contra la usura fue esgrimida como un señuelo por los fascismos europeos en el siglo XX. Desde el momento en que sabemos que el régimen nazi fue financiado por la banca internacional y la industria metalúrgica alemana, comprendemos que no todas las condenas de la usura son lo que parecen, ni tienen como fundamento la búsqueda de la justicia. El fascismo, sea del tipo que sea, no aporta un equilibrio, sino un desequilibrio más profundo. Frente al mundo ordenado de las tenedurías de libros, significa la vuelta a las pulsiones de la aventura y del militarismo. En palabras de Ernst Jünger: «La irrupción de poderes elementales en el medio burgués<sup>111</sup>». Pero no nos engañemos: esta irrupción no es espontánea, ha sido realizada según un cálculo preciso.

La lucha de los musulmanes no tiene nada que ver con esos movimientos, ni puede transigir con ellos. El islam presenta una forma de vida orgánica, donde las necesidades externas e internas deben ser satisfechas de un modo equilibrado. Debemos ser conscientes de que, hoy más que nunca, la lucha contra la usura no se diferencia de la lucha contra la tiranía, la injusticia o el militarismo y que las sectas que predicán la lucha armada (sean políticas o religiosas) tan sólo están alimentando al monstruo que dicen combatir. Si en siglo XX el fascismo fue la «anti-vacuna» que se inyectó el sistema para desarrollarse, hoy lo son el «terrorismo islámico» y el «fundamentalismo religioso». No en vano, son formas del mismo nihilismo que impone las leyes del mercado. Por él ha sido financiado y a él rinde su servicio.

111. *El trabajador*, ed. Tusquets.

Frente a esto, nuestra condena de la usura se inserta en una tradición mucho más noble: la de las cosmovisiones tradicionales, que predicán el equilibrio como base de las relaciones entre las personas, y entre éstas y la naturaleza. Armonía entre el precio y el objeto, entre la representación y lo representado, entre la razón y los instintos, entre lo masculino y lo femenino, entre el cielo y la tierra. Una armonía que no es estática sino dinámica: en el campo de las transacciones económicas, este dinamismo está representado en el comercio.

Puede parecer ingenua, pero la consideración sobre la usura como una ruptura del equilibrio natural entre dos polos explica que haya sido condenada a lo largo de la historia como un crimen contra la humanidad. En la usura, el beneficio obtenido no es equivalente al trabajo realizado, ni a su cualidad o al beneficio que ese trabajo reporta al conjunto de la sociedad. La usura acumula sin gasto, rompe la circularidad de la energía. Hoy en día estamos tan acostumbrados a la usura que nos cuesta comprender la dureza con la cual nuestros antepasados se referían a ella. El gran Cicerón la considera equivalente a un asesinato<sup>112</sup>. Ciertamente: la usura mata y, hoy, a gran escala.

Trazar la condenación de las tradiciones a la usura nos llevaría mucho tiempo. Aquí señalaremos algunos momentos, para poner en evidencia que el actual sistema económico mundial representa una aberración en la historia, causante directa de la ruina de continentes enteros. Millones de personas han muerto en los últimos dos siglos a causa de las actuales condiciones económicas y la supremacía del préstamo con interés, que no es sino el mecanismo mediante el cual la destrucción se da a sí misma una apariencia civilizadora.

112. *De Officiis*, II, XXV, *Acerca de Cato*.

La destrucción operada por el capitalismo salvaje en el Tercer Mundo constituye con mucho el mayor crimen de la historia de la humanidad, un crimen que se está realizando ahora. El último cuarto del siglo XIX fue testigo de dos horribles hambrunas planetarias, de 1876 a 1879 y de 1896 a 1902. Del noreste de Brasil al sur de África, India central y el norte de China, no menos de 30 millones de personas murieron cuando en el mundo había sólo la sexta parte de la población actual. En Marruecos y en el Cuerno de África, pereció una tercera parte de la población. En el noreste de Brasil se perdieron un millón de vidas. Diez millones en China. Diecinueve millones más murieron de hambre en la India. Las calamidades tuvieron lugar durante una deslumbrante era de liberalización comercial, una época de crecimiento económico masivo, fuerza de trabajo migrante, enorme progreso en las máquinas de vapor y los transportes ferroviarios y establecimiento de mercados globales de mercancías y capitales. El éxito del capitalismo del *laissez-faire* en 1886 también coincidió con la Gran Hambruna en Irlanda, cuyo final anunció el principio del fin de los imperios coloniales.

A modo de ejemplo del *modus operandi* que se repite una y otra vez en los últimos dos siglos, citamos un artículo de Georges Monbiot:

En su libro *Late Victorian Holocausts*, publicado en 2001, Mike Davis cuenta la historia de las hambrunas que mataron entre 12 y 29 millones de indios. Fueron, demuestra, asesinados por la política estatal británica. Cuando una sequía de El Niño llevó a la indigencia a los campesinos de la meseta de Decca en 1876 había un excedente neto de arroz y trigo en India. Pero el virrey, Lord Lytton, insistió en que nada debía impedir su exportación a Inglaterra. En 1877 y 1878, en el punto álgido de la hambruna, los mercaderes de granos exportaron un récord de 6,4 millones de

quintales de trigo. Mientras los campesinos comenzaban a morir de inanición, se ordenó a los funcionarios del gobierno que «desalentaran las labores de ayuda de todas las maneras posibles». La Ley contra contribuciones caritativas de 1877 prohibió «bajo pena de encarcelamiento donaciones privadas de ayuda que interfirieran potencialmente con la fijación de precios del grano por el mercado». La única ayuda permitida en la mayoría de los distritos eran los trabajos forzados, de los que se excluía a todo el que estuviera en un estado avanzado de inanición. Dentro de los campos de trabajo, los trabajadores recibían menos comida que los reclusos en Buchenwald. En 1877, la mortandad mensual en los campos equivalía a una tasa anual de mortalidad de un 94%. Mientras morían millones, el gobierno imperial lanzó «una campaña militarizada para cobrar deudas por impuestos acumuladas durante la sequía». El dinero, que arruinó a los que de otra manera podrían haber sobrevivido a la hambruna, fue utilizado por Lytton para financiar su guerra en Afganistán. Incluso en sitios que habían producido un excedente de alimentos, la política de exportación del gobierno, como la de Stalin en Ucrania, produjo hambre. En las provincias del noroeste, Oud y el Punjab, que habían producido cosechas récord en los tres años precedentes, murieron por lo menos 1,25 millones<sup>113</sup>.

Según el reputado arqueólogo Brian Fagan, en la India ocurrieron al menos 15 millones de muertes, solamente durante los últimos 40 años del reinado de la reina Victoria<sup>114</sup>. La lógica perversa de la economía de libre mercado se muestra aquí en toda su crudeza. Lord

113. Véase el artículo completo en [www.guardian.co.uk/comment/story/0,,1673895,00.html](http://www.guardian.co.uk/comment/story/0,,1673895,00.html)

114. *Foods, famines and emperors. El Niño and the fate of civilizations*, Basic Books, 1999 y Pimlico, 2001.

Lytton era un devoto del libre mercado. Según él, los colonos ingleses propietarios de las plantaciones y campos de la India tenían su derecho a exportar todas las cosechas. Había que dejar que la naturaleza actuase sin interferencias. Solo los débiles perecerían.

No se trata de «tierras de hambre» estancadas en las pantanosas aguas de la historia mundial, sino de la suerte de la humanidad tropical en el preciso momento (1870-1914) en el que su fuerza trabajo y sus recursos eran absorbidos por la dinámica de una economía-mundo centrada en Londres. Estos millones de muertos no eran ajenos al «sistema de mundo moderno», sino que se encontraron en pleno proceso de incorporación a sus estructuras económicas y políticas. Su trágico fin tuvo lugar en plena edad de oro del capitalismo liberal; de hecho, de muchos de ellos se puede incluso decir que fueron las víctimas mortales de la aplicación literalmente teológica de los sagrados principios de Adam Smith, de Jeremy Bentham y de John Stuart Mill.

Tal y como afirmó Karl Polanyi en su obra *La gran transformación* (1944): «La fuente real de las hambrunas de los últimos cincuenta años es el libre mercado de cereales, combinado con una falta local de ingresos<sup>115</sup>». Polanyi considera el sistema capitalista como una anomalía histórica, basada en la destrucción de algo tan básico como son las reglas de la reciprocidad, la redistribución solidaria y las obligaciones comunales. Se trata de un sistema que por su naturaleza sólo puede perpetuarse si es impuesto violentamente por el aparato del estado a

115. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, 1944 (traducción española: *La gran transformación*, La Piqueta, 1989). Sobre Polanyi, véase el artículo de Carlos Prieto «Karl Polanyi: crítica del mercado, crítica de la economía» en [www.ucm.es/info/socio1/prietokp.html](http://www.ucm.es/info/socio1/prietokp.html)

petición de (o más bien bajo el mandato de) las clases burguesas y mercantiles. Una imposición violenta que se presenta bajo la máscara de la modernidad y de la civilización. Esto es una paradoja: una destrucción que viste y uniforma, que se da como búsqueda de la seguridad y que juega con el miedo del ser humano ante lo precario de su naturaleza.

Más allá de los ejemplos concretos, nuestra intención es la de meditar sobre el vínculo entre ética y economía. Queremos invitar al ejercicio de las facultades mentales más que a una toma de posición dogmática, cerril e inoperante. Una vez establecida la naturaleza de la usura, y lo que nos dicen algunas tradiciones sobre ella, será necesario reconocer su presencia a lo largo de la historia, a pesar de las ilustres prohibiciones. ¿Hasta qué punto el préstamo no es una necesidad social? ¿No es ingenuo pensar que alguien vaya a prestar nada desinteresadamente? ¿No relega eso la economía a las relaciones familiares o comunitaristas, imposibilitando el desarrollo de múltiples iniciativas? ¿No pertenece la prohibición de la usura a un mundo tribal periclitado? ¿Qué soluciones han propuesto los juristas musulmanes del periodo clásico y hasta qué punto pueden funcionar hoy en día? ¿Es la llamada «banca islámica» respetuosa con la prohibición coránica de la usura? Una serie de preguntas que debemos formular si no queremos que nuestro discurso se limite a las consabidas maldiciones sin futuro.

Más importante aún que la condena, queremos realizar la apología del comercio. Sólo siendo conscientes del carácter del comercio como la relación benéfica entre el mundo natural y la cultura humana, y de la mediación que el dinero facilita, podremos comprender la armonía que la usura viene a destruir y estaremos en disposición de leer nuestro presente y meditar formas válidas de resistencia.

## Apuntes sobre la usura en la historia

[...] Terrorífica ruptura entre los dos órdenes a que pertenece el hombre: el orden de la realidad y el orden de los valores<sup>116</sup>.

La historia de la usura es larga, como también la del combate en contra de ella. Las referencias más antiguas que conocemos se encuentran en los *Vedas* (entre el 2000 y el 1400 a.C.), que, como ya hemos indicado, hindúes y musulmanes consideran Palabra revelada. En los *Vedas* la usura se asimila a cualquier préstamo que entrañe interés, por pequeño que sea: la balanza exige equivalencia, todo interés degrada la condición humana. Esta condena se encuentra repetida en los *Sutras* (700-100 a.C.), así como en los *Jakatas* budistas (600-400 a.C.). El desprecio que los textos budistas muestran por esta práctica merece ser destacado, especialmente en estos tiempos en los cuales se trata de hacer pasar al budismo por una religión inofensiva<sup>117</sup>.

En el *Vedanta*, la condena de la usura tiene unas connotaciones trascendentes. El sentido de lo real y lo irreal, de lo representado y su fantasma (mental), queda vulnerado en la práctica usurera. En la usura el hombre se engaña a sí mismo mediante el falseamiento del objeto de la búsqueda. Se trata de una superimposición (*adhyâsa*) injustificada, como cuando atribuimos realidad a los objetos del

mundo exterior sin dejar de considerarlos parte de nosotros mismos... El intercambio justo no mancha al *jîvamukta* (liberado en tierra), que permanece desapegado de lo que pasa por sus manos, sin tocarlo más que aparentemente. Sólo un esclavo de sus representaciones puede pretender sacar un beneficio de lo que no tiene realidad en sí mismo. Dado lo absurdo de esta pretensión, el usurero acumula ficción sobre ficción, permaneciendo insatisfecho. A cada cual su infierno, a cada cual su paraíso.

También el Tao Te King aconseja sobre usura:

Renuncia al engaño y arroja la usura,  
y no habrá más bandidos y ladrones.  
(Capítulo XIX)

Si vamos a la Grecia y Roma clásicas, tanto Aristóteles<sup>118</sup> como Platón<sup>119</sup> condenaron la usura, así como Aristófanes<sup>120</sup>, Cicerón y Séneca<sup>121</sup>. Plutarco resalta lo irracional del cobro de intereses:

[Los prestamistas] hacen burla de los científicos, que dicen que nada surge de la nada; para estos hombres los intereses surgen de lo que aún no tiene existencia... pues prestan dinero contra la ley, cobrando impuestos de sus deudores o más bien, si debo decir la verdad, estafándolos en el acto del préstamo; pues quien recibe menos que el valor nominal de su documento es estafado<sup>122</sup>.

118. *Política*, 1258 b 1, 2-8.

119. *Leyes* v. 742

120. *Las nubes*, 1283

121. *De Beneficiis*, VII, X

122. *Moralia*, *Sobre el préstamo*, 829.

116. S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon*, p. 157.

117. Sobre el potencial revolucionario del budismo, os invito a preguntar a un budista qué piensa de la necesidad burguesa de seguridad, de la libre competencia, de la publicidad, de la incitación al consumo y de la exacerbación de las pasiones, de la obsesión sexual en que viven presos los occidentales. Preguntadle también lo que piensa sobre la usura.

En Roma, las reformas legales llevadas a cabo durante la República (340 a.C.), conocidas como *Lex Genucia*, prohíben la usura y el cobro de intereses. El derecho romano posterior establecía que quien hubiese contraído un préstamo estaba obligado a la restitución del *tantundem*: la misma cantidad prestada. Cuando la usura se convirtió en una práctica corriente, se permitió el *stipulatio usurarum*, en el que se establecía que, junto al *tantundem* se podía exigir una suma libremente pactada entre las partes. La extensión del fenómeno usurario obligó a la legislación romana a fijar la tasa máxima de interés, que en el año 88 antes de Cristo era del 1% al mes (*usurae centesimae*). Según cuenta Tácito en sus *Anales*, mediante el recurso a expedientes falsos se propagó la práctica de imponer unos tipos de interés mucho mayores a los establecidos por la ley. De esto se puede deducir que la ley no hizo sino adaptarse al fenómeno del préstamo con interés aun reconociéndolo contra natura (*usura non natura, sed iure percipitur*). A partir de aquí nos encontramos con un salto que señala la conexión entre la usura (acumulación de capital), la esclavitud (explotación del trabajo) y el imperialismo (expansionismo militar). Bajo Julio César, se impone un interés máximo del 12%, tasa que bajo Justiniano se situó entre el 4 y el 8%. Según Gonzalo Puente Ojea: «En la Roma del primer siglo del Imperio, el usurero era un personaje omnipresente en todos los mecanismos de la explotación<sup>123</sup>».

Como vemos, el levantamiento de la prohibición tradicional tiene antecedentes en el mundo antiguo. Otro ejemplo son las *Leyes de Manu* (cerca del 1500 a.C.), donde se establece una distinción entre el interés legal y la usura, del mismo tipo que hoy existe. En el *Código de Hammurabi* se pauta una tasa de interés, pero también se estipula tolerancia ante la imposibilidad de pago dadas ciertas circunstancias:

Si un hombre ha estado sujeto a una obligación que conlleva intereses y si la tormenta ha inundado su campo y arrebatado su cosecha, o si, carente de agua, el trigo no creció en el campo, este año no dará trigo al acreedor, sumergirá en agua su tableta y no dará el interés de este año<sup>124</sup>.

Con esto, el prestamista es convertido en inversor y sólo recibirá una ganancia en caso de que el negocio en cuestión prospere. Los códigos ancestrales son mucho más misericordiosos que los actuales.

En el judaísmo, la prohibición de la usura está estipulada en la Torah:

Si le prestas dinero a un miembro de mi pueblo, al pobre que vive a tu lado, no te comportarás con él como un usurero, no le exigirás interés.  
(Éxodo 22, 24)

Si tu hermano se queda en la miseria y no tiene con qué pagarte, tú lo sostendrás como si fuese un extranjero o un huésped y él vivirá junto a ti. No le exijas ninguna clase de interés: teme a tu Dios y déjalo vivir junto a ti como un hermano. No le prestes dinero a interés, ni les des comida para sacar provecho.

(Levítico 25, 35-38)

A pesar de ello, en el Deuteronomio se establece una distinción entre el judío (o el nacional) y el extranjero:

No obligues a tu hermano a pagar interés, ya se trate de un préstamo de dinero, de víveres o de cualquier otra cosa que pueda producir interés.

123. *El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, p. 171.

124. Citado en Manuel Fernández López, *Historia del pensamiento económico*, ed. A-Z, 1998.



Al extranjero podrás prestar a interés, mas a tu hermano no prestarás así.  
(Deuteronomio, 23, 20)

La parte final de este versículo, notablemente falsa, facilitó a los judíos una salida durante los años de las persecuciones. Aquí, el instinto de supervivencia tiene mucho que decir, sobre todo en el ámbito cristiano, donde a los judíos se les prohibía la práctica de numerosos oficios y eran considerados ciudadanos de segunda. Superada la imagen infantil del judío avaricioso, habría que señalar a los califas musulmanes y a los reyes cristianos, tanto de Oriente como de Occidente, como responsables del surgimiento de una poderosa banca judía en el corazón del mundo islámico y de la cristiandad. La iglesia católica y los alfaquíes prohibían la usura, pero ésta era útil a sus intereses de Estado. Entonces, ¿por qué no recurrir a un pueblo que tenía una «licencia de Dios» al respecto? En el mundo islámico, delegar las prácticas usurarias a los judíos fue habitual durante siglos, con el agravante hipócrita de que uno no se mancha las manos con la usura, y a pesar de que el Corán declara que la supuesta licencia concedida a los judíos para practicar la usura es falsa:

Prohibimos a los judíos cosas buenas que antes les habían sido lícitas,  
por haber sido impíos y por haber desviado a tantos del camino de Al-láh,  
por usurar, a pesar de haberseles prohibido.  
(Corán 4: 160-161)

La condena de la usura es repetida en otros paisajes de la Torah, como en los Salmos de David, que la paz sea con él, donde se excluye al usurero de la hospitalidad del Señor:

Señor, ¿quién será huésped de tu tienda? [...] El que no presta con usura su dinero ni acepta soborno contra el inocente.  
(Salmo XIV)

Hay que superar las imágenes y los estereotipos. La usura no es judía ni cristiana ni hinduista: es un crimen contra la humanidad. La banca no es judía ni protestante ni islámica ni cristiana, aunque en su mayor parte esté en manos de fundamentalistas de estos grupos. Sin embargo, es preciso ser claros y saber distinguir entre la práctica de la usura y cualquier forma de espiritualidad, precisamente porque la usura implica el predominio de una concepción groseramente materialista de la vida: búsqueda del beneficio a costa de los otros, ruptura con las leyes de la reciprocidad, de la redistribución y el intercambio, ruptura mortal con nuestros semejantes.

## Usura y cristianismo

Mención especial merece el cristianismo, pues ha sido con su declive que se ha instaurado la usura a escala planetaria. La prohibición del préstamo con interés ha sido una práctica unánime en la historia de la Iglesia Católica hasta el siglo XIX, donde las circunstancias (más bien los intereses) se impusieron. La prohibición viene del Antiguo Testamento y los padres de la Iglesia entendieron que fue renovada por Jesús, la paz sea con él, en el Evangelio de Lucas:

Prestad sin esperar recompensa.  
(Lucas, VI, 35)

Entre los padres y sabios de la Iglesia que arremetieron contra la usura, mencionaremos a Gregorio de Nicea<sup>125</sup>, Juan Crisóstomo<sup>126</sup>, Agustín de Hipona<sup>127</sup>, Tomás de Aquino<sup>128</sup>, Duns Escoto<sup>129</sup>, etcétera<sup>130</sup>. Tomás de Aquino realiza una comparación curiosa: prestar con usura es tan tramposo como hacer pagar por el vino y su uso por separado.

Basilio Magno (otro «santo», siglo IV) señala el carácter insaciable de la usura. Esto tiene una explicación muy simple: dado que los bienes que la usura proporciona no son riquezas reales, sino monedas y números, el usurero queda siempre insatisfecho (recordar el *Vedanta*):

El pobre buscaba una ayuda y lo que ha encontrado es un enemigo. Buscaba una medicina y ha encontrado un veneno. En vez de socorrerle en su pobreza lo que has hecho es enriquecerte con su miseria. [...] Los perros, cuando reciben algo, se vuelven mansos; pero el usurero cuando se embolsa su dinero se irrita mayormente. No cesa de ladrar pidiendo siempre más. [...] Apenas ha recibido el dinero cuando ya te está pidiendo el dinero del mes en curso. Y este dinero prestado genera un mal tras otro, y así hasta el infinito<sup>131</sup>.

El catolicismo ha condenado la práctica de la usura por lo menos en nueve Concilios ecuménicos. En el de Nicea (en el año 325), la prohibición del interés sólo regía para el Clero, bajo pena de degradación

125. *Patrología Griega* 46, 434.

126. *Patrología Griega* 53, 376: 57, 61 s.

127. *Patrología Latina* 33, 664.

128. *Summah Theologiae* II-II q. IXXVIII, y *De malo* q. XIII, t. 2º 14.

129. *In IV Sentet*, d.15, q.2, nn. 17-20 y 26.

130. Las referencias anteriores han sido tomadas de *La cuestión de la usura*, por 'Umar Ibrahim Vadillo.

131. *Homilía sobre el Salmo XIV*.

eclesiástica. Se suponía que un hombre dedicado a Cristo no podía actuar movido por ninguna clase de interés mundano. En los *Capitulares* de Carlomagno, la prohibición se hizo extensiva a toda la población. Sin embargo, la práctica de la usura no desapareció. En el Concilio Luterano II (1139), se recalca la condena de la actividad usuraria, también si ésta se desarrollaba según el antiguo derecho romano. Es decir: la condena de la usura se refiere a cualquier tipo de interés, por pequeño que sea. Los usureros, tanto clérigos como laicos, eran considerados infames de por vida siendo privados de la sepultura cristiana. El Concilio de Letrán (1179) renovó la condena de la usura definiéndola como un *crimen*:

Nosotros ordenamos que los usureros manifiestos no sean admitidos a la comunión y que, si mueren en pecado, no sean enterrados cristianamente y que ningún sacerdote les acepte las limosnas.

Más tarde, el Papa Alejandro III declaró la nulidad del testamento del usurero manifiesto. No es lícito dar en herencia a los parientes (lazos de sangre) lo que se ha adquirido mediante la vulneración de esos mismos lazos (artificialidad del interés). El Concilio ecuménico Luterano IV (año 1215) ordenaba a los cristianos abstenerse de relaciones comerciales con judíos para evitar la usura. El Concilio ecuménico de Lyon (año 1245), tras expresar la gravísima preocupación por la «vorágine de intereses» (*usurarum vorago*) que había destruido muchísimos patrimonios eclesiásticos, prohibía de modo tajante contraer préstamos con interés.

El Concilio ecuménico de Viena (1311-1312) señalaba que «ofendiendo a Dios y al prójimo» en diversas localidades estaba autorizada la usura, imponiendo además el cobro con sanciones coercitivas. Se establecía la excomunión de todos aquellos que mediante decretos o

sentencias respaldasen el derecho de los usureros a cobrar los intereses estipulados. En el decreto 29 se lee:

Si alguien cayese en el error de afirmar con insistencia que ejercer la usura no es pecado, disponemos que sea castigado como hereje.

Este decreto, como todos los anteriores, excomulgó a la actual Iglesia.

El Concilio ecuménico Luterano V (año 1515) establecía que «en sentido propio se comete usura cuando del uso de una cosa que no produce nada, se pretende obtener, sin fatiga y peligro, una ganancia y un fruto». El Concilio ecuménico de Trento (año 1566) remacha la condena a los usureros «implacables y crueles en sus rapiñas, que robaban y desangraban al mísero pueblo». Se especificaba que la usura consistía en recibir una cantidad más, fuese la que fuese, añadida al capital prestado, tanto en dinero como de otras formas, y concluía diciendo que este delito siempre fue considerado odioso y mucho más grave que otros, incluso entre los paganos.

La última gran declaración de la Iglesia contra la usura (entendida siempre como cualquier interés, por pequeño que sea) aparece en la *Encíclica Vix Pervenit* del Papa Benedicto XIV en el año 1745, en la que se condena:

Ese género de pecado que se llama usura y que [...] consiste en que partiendo de un préstamo, el cual por su propia naturaleza pide que se restituya sólo la cantidad prestada, se quiere restituir más de lo que se recibió; y por esto mantiene que hay que añadir al capital una cierta ganancia debido al mismo préstamo. Debido a esto, cualquier cantidad de este tipo que supere el capital prestado, es ilícito y usurario.

Hoy en día, la usura no solo es permitida sino practicada por la Iglesia Católica. Se pretende justificar el cambio mediante la distinción entre el interés moderado (permitido por ley) y la práctica usureira (practicada por prestamistas), que se habría convertido en un interés excesivo. Como hemos visto, esta distinción es arbitraria, y ha sido una y otra vez explícitamente rechazada por la Iglesia. El cambio en la definición de las palabras puede ser muy útil. Así, hoy en día la Iglesia puede seguir condenando la usura y practicarla. Sin embargo, cualquiera que tenga una mínima perspectiva histórica no puede dejar de sorprenderse: ¿cómo es posible que la Iglesia haya renunciado a una prohibición de siglos? ¿Cómo es posible que se haya doblegado tan descaradamente a los intereses económicos?

Mucha gente no ve la usura como algo tan terrible y, sin embargo, eso no es lo que se desprende de los textos antiguos. Un católico notable por su humor y su agudeza, K. G. Chesterton, escribió que dentro de unos años el asesinato dejaría de ser considerado como un delito, y que las librerías facilitarían libros sobre cómo asesinar a su vecino. Basaba su predicción en la actual licitud de la usura, considerada como un crimen a lo largo de la historia<sup>132</sup>. Chesterton avisa: pensemos en otras transgresiones que ahora nos parecen evidentes —canibalismo, incesto, violación— y pensemos en una gran maquinaria propagandística que las hace lícitas... dentro de unos años todo el mundo violaría sin problemas de conciencia, considerando como un derecho la satisfacción de sus deseos, o los padres gozarían de sus hijas sin remordimientos.

132. Chesterton escribe: «El robo se justificará al igual que la usura y nos andaremos con los mismos tapujos al hablar de cortar cuellos que hoy tenemos para monopolizar mercados». Véase: [www.ciudadseva.com/textos/teoria/tecnipoli01.htm](http://www.ciudadseva.com/textos/teoria/tecnipoli01.htm)

El levantamiento de la prohibición de la usura por parte de la Iglesia Católica es una respuesta a su desarrollo en los países protestantes. Lutero se muestra desfavorable a la usura, aunque con matices:

Un interés puede ser reclamado cuando, tras cumplirse el plazo para su restitución, el prestamista debe a su vez efectuar otros pagos o hacer frente a gastos imprevistos, o bien porque el retraso trae consigo la pérdida de beneficios.

Aquí nos situamos en el camino de la aceptación, aunque de un modo limitado. El gran cambio se dio entre los sectores más puritanos del protestantismo. En la *ciudad libre* de Ginebra, Juan Calvino se declara partidario de la usura sin término medio. A diferencia de cuanto defendieron Tomás de Aquino y Aristóteles, quienes consideraban el dinero como un puro y simple medio de intercambio, Calvino establecía que el dinero era *res frugifera*, es decir: un «terreno fértil y fructuoso» que hay que cultivar y del cual se deriva la plena legitimidad del interés. Es decir: Calvino vino a considerar que era lícito que el dinero engendrara más dinero, pues es también una criatura de Dios.

La idea de la *fertilidad del dinero* tiene un doble sentido en la ética calvinista. El puritanismo provoca una acumulación de energía sexual (libido), y esta energía tiene que buscar una salida. Si unimos esto a la gran censura de lo imaginario (represión de cualquier forma de sublimación de esa energía en imágenes, obras de arte, poesía...<sup>133</sup>), nos damos cuenta de que la usura logra una salida (su eyaculación, si

133. Véase: Ioan P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, ed. Siruela, 1999, p. 251 y siguientes.

se permite): la acumulación de algo abstracto y neutro como es el dinero. Es el nacimiento de la banca. El ahorro tiene que ver con la ausencia de gasto y la transformación de todos los bienes terrenales en bienes abstractos: en monedas. Solo teniendo en cuenta esto comprenderemos que en 1638, un discípulo de Calvino, Claude du Saumaire, llegase al extremo de decir que cobrar intereses era necesario para la salvación.

## La prohibición de la usura en el Corán

Hemos visto que la prohibición de la usura establecida por Dios en el Corán se inserta en el conjunto de prohibiciones expresadas por las cosmologías tradicionales.

Todo lo concerniente a la usura está contenido en los versículos siguientes:

Los que devoran la usura se comportan como aquel  
a quien el toque de Satán ha sumido en el desconcierto;  
porque dicen: «El comercio es una forma de usura»  
—siendo así que Al-lâh ha hecho lícito el comercio y ha prohibido la usura.  
Así pues, quien sea consciente de la advertencia de su Sustentador  
y desista [de la usura], podrá quedarse con sus ganancias pasadas  
y su caso queda en manos de Al-lâh; pero los que reincidan,  
iesos están destinados al fuego y en él permanecerán!  
Al-lâh desprovee a las ganancias de la usura de toda bendición,  
pero bendice los actos de caridad con un incremento multiplicado.  
Y Al-lâh no ama a quien es pertinazmente ingrato y persiste en el error.  
Ciertamente, quienes han llegado a creer,

realizan acciones hermosas, son constantes en la oración  
y dan por solidaridad [*sadaqa*],  
tendrán su recompensa junto a su Sustentador  
y nada tienen que temer ni se lamentarán.  
¡Oh vosotros que habéis llegado a creer!  
Sed conscientes de Al-lâh y renunciad a todas las ganancias de la usura  
que tengáis pendientes, si sois creyentes;  
porque si no lo hacéis, sabed que estáis en guerra con Al-lâh y Su Enviado.  
Pero si os arrepentís, tenéis derecho a [la devolución de] vuestro capital:  
no seréis injustos ni se os hará injusticia.  
Sin embargo, si [el deudor] está en apuros,  
[concededle] una prórroga hasta que esté desahogado;  
y sería mejor para vosotros —si supierais—  
condonarle [toda la deuda] considerándola una dádiva.  
Y sed conscientes del Día en el que seréis devueltos ante Al-lâh.  
Entonces, cada ser humano recibirá lo que se haya ganado  
y nadie será tratado injustamente.  
(Corán 2: 275-281)

En estas aleyas se encuentran todos los temas relacionados con la usura:

- La prohibición de la usura.
- La licitud del comercio.
- La distinción entre usura y comercio.
- La prevención contra los que defienden la usura como una forma de comercio.
- El carácter depredador de la usura.
- El carácter injusto de la usura.

- El que se reconoce musulmán no tiene la obligación de devolver lo ganado con usura en el pasado (no mirar atrás).
- La oposición entre *sadaqa* (dar sin interés alguno<sup>134</sup>) y usura.
- La licitud del préstamo sin usura.
- El derecho del deudor a pedir una demora para satisfacer las deudas.
- La usura como una ceguera y falta de conciencia.
- Las actividades económicas consideradas desde el punto de vista ético y de la salvación (salud).
- La justicia debe presidir las relaciones comerciales y de trabajo: cada uno debe recibir lo que se ha ganado mediante su esfuerzo personal (a cada cual según su capacidad y su trabajo).
- Los que viven de la usura están en guerra contra Dios.

Esta última sentencia es decisiva y expresa con contundencia la actitud que los musulmanes deben tener frente a la usura. Desde el descenso de estas aleyas, la obligación de los musulmanes es la de enfrentarse a aquellos que practican la usura. Esto puede ayudarnos a comprender la verdadera naturaleza de la brecha que se abre actualmente entre el capitalismo y el islam. Más allá de los argumentos falaces que la prensa reproduce, ésta es una de las auténticas razones de la persecución del Islam a escala planetaria. También explica el apoyo de los estados occidentales a regímenes teocráticos y despóticos que practican la usura y contribuyen de forma manifiesta a la expansión capitalista, como el de Arabia Saudí. Siendo así, es necesario que

134. *Sadaqat*, la raíz del verbo S-D-Q significa: ser verídico, ser sincero (en la práctica de la equidad). En la posición *sâdaqa* significa: ser amigo de... [la justicia social]. En la posición *sadqt*, significa: derecho o lo que es de derecho a... [los pobres o a todos].

situemos la usura en un primer plano y la demos a conocer a todos aquellos movimientos sociales que luchan contra la explotación y la depredación generalizadas.

La usura ha conducido a la ruptura de la solidaridad y el desencuentro entre los diferentes pueblos que habitan el planeta. Implica la destrucción de la diversidad y de la coexistencia de diferentes narraciones y cosmovisiones en igualdad de condiciones. Los pueblos tienen el tiempo, pero el capital tiene el dinero. Se pretende instaurar la supremacía de unos pueblos sobre otros, imponiendo un modelo económico controlado por unos centros de poder financiero que especulan con el hambre de millones de personas. De vez en cuando una hambruna mata a unos cuantos cientos de miles de personas, pues el precio en bolsa de las semillas ha subido.

La usura implica la ruptura del equilibrio planetario, de la armonía que debe presidir todas las relaciones entre las criaturas: entre el precio y el objeto, entre la recompensa y el esfuerzo, entre la representación y lo representado, entre la razón y los instintos, entre lo masculino y lo femenino, entre el cielo y la tierra, etc. Eso que el Corán denomina la balanza (*al-mîçân*), y tiene su mejor expresión en el talión: medida por medida.

*Allâ tátghau fî l-mîçâni  
wa aqîmû l-wâçna bil-qîsti  
wa lâ tujsirû l-mîçân.*

(No os excedáis en la balanza,  
y enderezad el peso según la justicia  
y no arruinéis la balanza.)

(Corán 55: 8-9)

La palabra coránica que se traduce por usura es *riba*, literalmente «incremento»: no existe una diferencia entre préstamo con interés legal y usura, porque todo incremento es *riba*. El árabe no nos permite falsear el mandato coránico, distinguiendo entre un «incremento lícito» (tasa de interés) y un «incremento ilícito» (usura). La tradición no puede ser más clara:

Abu Saíd Judri reportó que el Mensajero de Al-lâh dijo: Oro por oro, plata por plata, trigo por trigo, cebada por cebada, dátil por dátil y sal por sal, deben ser vendidos en equidad unos con otros. Cualquiera que demandó o pagó más de lo debido, ha cometido una transacción de usura. Tanto el comprador como el vendedor, quien da y quien recibe son iguales al respecto<sup>135</sup>.

Medida, balanza, equivalencia, correspondencia: ausencia de usura o incremento. En cualquier caso en que la balanza se decanta hacia uno de los dos polos, lo hace a costa del otro. En cualquier caso en que alguien cobra intereses, lo hace a costa de otro. Actuar movido únicamente por interés es destructivo y no conduce a aumentar la riqueza real sino a desvalorizar la ya existente.

En realidad, lo que se acumula son grandes cantidades de dinero, pero éste no es un bien en sí mismo, sino un mecanismo para facilitar el intercambio de los bienes reales. En este sentido, el dinero contribuye al bien, es un mecanismo para superar las dificultades de desplazamiento y fomentar los intercambios, la circulación de los bienes entre lugares remotos. El dinero nos permite viajar, nos abre al mundo. El Profeta Muhámmad era comerciante. Fomentó el uso de

135. Recogido por Muslim en su *Sahih*.

las monedas, y éstas han sido fundamentales para el desarrollo de la civilización islámica en el pasado.

El carácter devorador de la usura fue percibido con especial claridad por Aristóteles, quien consideraba toda transacción como una cuestión de justicia, una toma de medida: la búsqueda de la equivalencia entre las cosas intercambiadas.

Y con la mejor razón es aborrecida la usura, ya que la ganancia, en ella, procede del mismo dinero, y no para aquello por lo que se inventó el dinero. Que se hizo para el cambio; en cambio, en la usura, el interés, por sí solo, produce más. Por eso ha recibido ese nombre (*tókos*), porque lo engendrado (*tiktómēna*) es de la misma naturaleza que sus engendradores, y el interés resulta como dinero hijo de dinero. De forma que de todos los negocios éste es el más antinatural<sup>136</sup>.

Este principio es conocido como la «teoría de la esterilidad del dinero», es decir: el dinero, en sí mismo, no tiene capacidad de generar riqueza real (alimentos, ropa, ganado, etc.). Su función es la de facilitar el intercambio y la circulación de los verdaderos bienes. El dinero ni se come ni se viste ni es un techo, no sirve más que para otros fines, y no es natural que genere más dinero, que procree.

Como hemos visto, esta teoría fue contestada por Calvino, quien consideró el dinero capaz de reproducirse. En términos modernos, diríamos que se trata de invertir. Los antiguos griegos y la Iglesia de la Edad Media no reconocían la capacidad del dinero para crear más dinero. Condenaban la usura como forma de proteger al débil porque el dinero servía para comprar bienes de consumo. A partir de este

momento se pasa a reconocer el dinero como un instrumento para la inversión. El dinero puede comprar bienes que procreen bienes y de esta forma tener más dinero en el futuro que el usado originalmente para dicha compra.

Esto equivale a considerar al dinero como a una criatura. Pero: ¿qué clase de criatura puede ser emitida en un laboratorio? Esto nos remite a otro tipo de equilibrio: entre naturaleza y artificio: ¿hasta qué punto el dinero —omnipresente en la historia— pertenece a la naturaleza? ¿Hasta qué punto es un mero artificio? Si el dinero es una criatura, no puede ser emitido en un laboratorio: tiene que estar respaldado por algo real. De ahí la importancia que las reservas de oro y de plata tuvieron en el pasado, ya que ni el oro ni la plata pueden reproducirse artificialmente.

La relación entre el dinero y la reproducción no se agota en esto. Pensamos que la usura es un modo de compensar la esterilidad de algunos hombres, pobres en creaciones y en capacidad de vida. Tradicionalmente, la mujer ha estado vinculada a un mundo telúrico que se desvaloriza con la usura. Así, el ámbito donde ella domina pierde valor y queda reducido. Desde que la usura domina nuestras vidas, lo femenino es débil y no se reconoce, de ahí la necesidad de movimientos reivindicativos. Los puritanos de todas las religiones y lugares valoran la artificiosidad del dinero porque los aleja de la mujer-naturaleza, que ellos consideran pecadora. La práctica generalizada de la usura y la degradación del papel de lo femenino en la sociedad son paralelas, hasta el punto de que este papel tiende a ser sustituido: la usura es la *generatrix*, la que crea riqueza, y esta riqueza artificial es más importante que la vida.

La usura nos aleja del mundo natural (mundo de los valores reales), lo destruye y crea otro en su lugar (mundo de los valores económicos).

136. *Política*, 1258 b 1, 2-8.

En palabras de Blaise Pascal: «Si la verdadera naturaleza se ha perdido, todo puede ser naturaleza». De ahí la inversión de valores, hasta el punto en que la destrucción de la naturaleza es considerada como creación. La capacidad reproductiva del dinero entra en competencia con la de la mujer, la convierte en generadora de una vida destinada a la muerte, frente a la riqueza que se acumula y permanece: ahorro de energía para la salvación de los espíritus en contra de la carne. De ahí que las mujeres ya no quieran ser mujeres. Por usura.

La confusión entre el valor monetario y la riqueza real se proyecta en el terreno. La riqueza real es concreta, aquí y ahora. Que la riqueza ficticia domine a la riqueza real quiere decir que el espacio trata de usurpar las condiciones temporales. De ahí el carácter expansionista de la usura: siempre necesita nuevos territorios. Mientras exista un lugar donde los valores reales sean vividos como tales, la usura sale derrotada. Mientras exista un lugar donde se tenga acceso a la Realidad en sí misma, todas las abstracciones y el discurso del poder carecen de sentido. De ahí la persecución que el Islam sufre hoy en día en todo el mundo, y de ahí también que el islam esté creciendo como la única alternativa viable a un mundo de valores abstractos, mitomanía y artificio. Nos referimos, claro está, al islam como sometimiento consciente a la Realidad Única, y no a ninguna religión de Estado.

Frente a la usura como destrucción del equilibrio natural entre el precio y el objeto, debemos recuperar la idea del comercio justo. El comercio se da como intercambio entre criaturas perecederas, como un modo de fluir, de comunicación, de encuentro. El comercio es un modo mediante el cual el ser humano trasciende sus fronteras, un modo de acercarse al otro, de verse obligado a entablar una comunicación, a encontrar un lenguaje común y entenderse. Implica solidaridad, mirarse cara a cara y respetar al otro. El comercio facilita que lo

cultivado o fabricado en un lugar sea consumido en otros pueblos, y que estos entreguen asimismo sus secretos. A través del comercio la tierra se hace una: tenemos acceso a los productos de secano en un lugar de regadío. Tenemos acceso a los bienes de la sabana en el desierto, de la selva en la ciudad. El comercio rompe con el compartimiento estanco de nuestro ecosistema y nos aboca al otro. Nuestra mirada se posa sobre el fruto, abarca el horizonte. No somos únicamente de aquí, aunque el comercio también nos alienta a explotar las riquezas de nuestra propia tierra para el comercio, como un medio de acceder a las riquezas de otra tierra.

Mediante el comercio se canalizan los excedentes de producción, se les da un destino fuera del marco donde fueron producidos. Rompemos así la identificación entre un territorio y una esencia, y nos abocamos a la circularidad de la existencia: todo está conectado, dándose eternamente al otro. De ahí se desprende una idea positiva del proceso globalizador, que pasa por la recuperación de la verdadera dimensión del comercio y el fin de la burbuja financiera.

Y lo que deis con usura para que se incremente  
a costa de los bienes ajenos no producirá incremento ante Al-lâh  
mientras que lo que dais sinceramente, buscando la faz de Al-lâh:  
iesos serán, precisamente, los que verán multiplicada su recompensa!  
(Corán 30: 39)



## Texto octavo

# Caminos que conducen a la Paz<sup>137</sup>

Cada vez que encienden un fuego para la guerra,  
Al-lâh se lo apaga.  
Se afanan por corromper en la tierra,  
pero Al-lâh no ama a los corruptores.  
(Corán 5: 64)

A Monseñor Óscar Arnulfo Romero, *in memoriam*

Hablar sobre el islam y la paz es comprometido, desde el momento en que se espera de nosotros una referencia a la violencia. Violencia política generalizada, que en muchos puntos del planeta involucra a los musulmanes. También violencia ideológica, fanatismo, dogmatismo,

137. Este capítulo toma como punto de partida una conferencia pronunciada en octubre del 2004 en una parroquia de Santa Coloma de Gramanet, invitado por la Asociación Monseñor Óscar Romero.

la transformación del islam como vía espiritual en una religión cerrada, machista, homófoba, vinculada en algunos países de mayoría musulmana a regímenes despóticos, que utilizan el islam para justificar políticas de represión contra las mujeres, las minorías religiosas o los homosexuales, que aplican penas brutales e injustificables en nombre del islam. Por ello, debemos esforzarnos por encontrar una salida en nuestras propias tradiciones, una respuesta que se abre paso desde el interior de cada uno.

Esta búsqueda de respuestas no puede ser ingenua, sino más bien un gesto revolucionario. Ante la realidad de la injusticia generalizada, el bello discurso de la tradición zozobra. No podemos limitarnos a las frases hechas del tipo «el islam es paz» o «el islam es contrario a la violencia». No es que esto no sea cierto, sino que el simple enunciado de esta verdad resulta insuficiente, no consigue responder a la angustia que nos atenaza ante sucesos tan brutales como los del 11 de marzo del año 2004.

Debemos abordar esta problemática. Por respeto a la verdad, debemos hacerlo en el marco de los principios del islam, tal y como vienen recogidos en el Sagrado Corán. Al adentrarnos en este campo maravilloso, nos damos cuenta de que la afirmación «el islam es Paz» no está tan alejada de la realidad. Claro que aquí nos referimos al islam que vivió y enseñó el profeta Muhámmad (paz y bendiciones), y no a una religión de Estado, a ningún conjunto de dogmas que puedan ser monitorizados por ninguna jerarquía. Estamos hablando de lo que nos dice a cada uno de nosotros el Corán generoso, una enseñanza que no es privativa de ninguna religión, una Guía y un Mensaje para el conjunto de la humanidad.

En primer lugar, la propia palabra árabe *islam* participa de la misma raíz que la palabra *Salam*, Paz. El saludo tradicional de los musulmanes es *as salamu aleykum*, que la paz sea con vosotros. Tras

cada oración nos dirigimos a izquierda y a derecha para desear la paz a los seres visibles e invisibles que nos cercan. En el Corán, la Paz es un valor absoluto, una de las aspiraciones naturales a todo ser humano. Siendo la Paz una aspiración humana, que implica nuestra realización como creyentes, es lógico que *Dar as-Salam* (la Casa de la Paz) sea uno de los nombres del Jardín Paradisiaco:

... y Dios invita a la Casa de la Paz...  
(Corán 10: 25)

La palabra Paz es la primera que oirán los creyentes al acceder al Paraíso:

... y los ángeles accederán a su presencia  
por cada una de las puertas:  
«¡La paz sea con vosotros,  
porque habéis perseverado!»  
(Corán 13: 24)

A aquellos que han alcanzado la Morada espiritual de la Paz, Dios les arranca toda sombra de odio de sus pechos:

Verdaderamente los conscientes (de Dios)  
estarán en jardines y manantiales.  
¡Entrad en ellos! En paz y a salvo.  
Les quitaremos el odio que pueda haber en sus pechos  
y estarán como hermanos recostados en lechos,  
unos frente a los otros.  
(Corán 15: 45-47)

Por si fuera poco, *as-Salam*, la Paz, es uno de los Más Bellos Nombres de Dios:

Él es Dios, aparte del cual no existe deidad:  
iel Soberano, el Insondable, la Paz, el Dador de Fe,  
Aquel que determina qué es verdadero o falso,  
el Todopoderoso!  
(Corán 59: 23)

La Paz es, pues, una valor indiscutible para todo musulmán y musulmana. Este es el marco en el cual toda reflexión sobre la violencia actual que envuelve a muchos musulmanes debe remitirse. Para comprender la importancia (y la problemática) de la Paz en el islam, debemos referirnos, aunque sea de un modo superficial, a la cosmología coránica. Es decir, al propio proceso dinámico de la Creación, tal y como lo vemos reflejado en el Corán:

Hemos creado al ser humano en tensión.  
(Corán 90: 4)

En otras aleyas se clarifica el sentido de esta tensión, como el resultado de las fuerzas opuestas que nos constituyen. Se trata de nuevo del estado de dualidad característico de nuestra estancia en esta vida, tal y como hemos visto al tratar el par masculino-femenino.

Infinito en Su gloria es Aquel que ha creado parejas  
en todo lo que la tierra produce,  
y en su propio interior, y en lo que no conocen.  
Y tienen en la noche un signo: la despojamos del día

y ¡he ahí! que se quedan a oscuras.  
Y el sol: circula en una órbita propia,  
así ha sido dispuesto  
por voluntad del Todopoderoso, el Omnisciente;  
y [en] la luna, a la que hemos asignado fases  
hasta que retorna como una vieja rama de palmera,  
seca y curvada:  
ni el sol puede alcanzar a la luna,  
ni la noche usurpar el tiempo del día,  
pues cada uno navega en su órbita.  
(Corán 36: 36-40)

Vivimos en un mundo de polaridades: lo frío y lo caliente, lo activo y lo pasivo, el sol y la luna, el cuerpo y el espíritu. Todos estos pares de opuestos están en tensión en el interior del ser humano, lo cual lo sitúa entre la incertidumbre y el desgarró. El sol no puede alcanzar la luna, ni la noche el día. Lo extenso precipita sus ansias al vacío, no logra apresar la unidad que late tras cada signo, tras cada manifestación de vida. A partir de la situación problemática del ser humano sobre la tierra, es posible comprender el significado profundo de la Paz como superación de los opuestos, como transformación de los opuestos en complementarios.

La búsqueda de la Paz es la búsqueda del equilibrio. No en vano, el propio Corán afirma que el islam es «el camino de en medio», un camino intermedio en el cual la moderación debe ser la norma. Se rechazan las actitudes excesivamente «religiosas», el pasarse el día en devoción desatendiendo los asuntos.

Equilibrio, moderación, justicia. La Balanza (*al miçan*) es un símbolo de la Justicia, otro de los Más Bellos Nombres de Dios,

*al-Adl*<sup>138</sup>. El término *justicia* es uno de los más repetidos en el Corán. No podía ser de otra manera: el islam nació con el fin de reestablecer la justicia perdida entre las gentes, y este objetivo sólo se consigue mediante un esfuerzo de transformación personal y reorientación de nuestras energías hacia la Fuente que todo lo reúne. Una orientación que no es contra la vida, que no denigra lo mundano, sino que nos invita a ver que la separación entre la materia y el espíritu es ilusoria, que no existe otra realidad que la Realidad única. Según el Corán, el mundo ha sido creado en la justicia, esto es, en equilibrio permanente. Lo justo es lo apropiado, lo que se ajusta a lo propio. Propiedad, ajustarse... todo un campo semántico de gran riqueza, que nos remite de nuevo al concepto coránico de la Creación, de la Balanza. Injusto es todo acto, palabra o pensamiento que rompe con este equilibrio natural.

Esta obsesión por la justicia es una constante entre los musulmanes. Aunque muchos hayan perdido la medida, no cabe duda de que en el fondo de todos los sucesos que desgarran al mundo existe la misma búsqueda de la justicia, el anhelo de reestablecer una situación anterior que se siente perdida en nuestro mundo. Como dijo el poeta cubano José Lezama Lima: «El hombre tiene nostalgia de una medida perdida».

No podemos reducir la justicia a la legalidad. Por desgracia, no siempre lo legal es justo, ni siempre las leyes bajo las cuales vivimos tienen por objeto la consecución de la justicia. Muchas de ellas han nacido para preservar los privilegios, han sido creadas para favorecer a los que tienen todo y aumentar las desigualdades. En este caso vemos como se separa la justicia de *Al-lâh al-Adl* de la pseudo-justicia

de los hombres, quienes han perdido la medida, el sentido integrado de estar en el mundo, no como criaturas aparte del resto de la creación, sino como células vivas de un organismo vivo. Con esto, estamos estableciendo una diferencia clave, apuntando a una posibilidad real: que lo judicial no se ajuste a nuestro concepto de justicia. Es en este momento cuando la revelación se hace necesaria. Dios nos dice en el Corán que nos guíemos por aquello que ha sido revelado a cada uno de nosotros, por un sentido innato y compartido de justicia.

En el Corán, la injusticia está relacionada con la negación de la revelación. Quien no la reconoce no se reconoce, queda condenado a la ignorancia de sí mismo. Antes de recuperar la Justicia perdida debemos establecer la justicia dentro de nosotros: ajustarnos a la revelación, poner a Dios en el centro, reconocer el Pacto primordial, aquello que une a todas las criaturas. Y eso sólo es posible mediante el conocimiento de las leyes innatas, de las condiciones eternas de la vida. Dijo el Mensajero de Dios: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor». La Palabra revelada actúa como un detonante, se constituye en espejo de nuestro verdadero yo. Quien conoce a su Señor se ajusta a los ritmos de una Creación que lo desborda, y ese ajustarse lo lleva a la justicia, a actuar movido por el Amor al Todo. Entonces podemos decir que este conocimiento es re-conocimiento de nuestro origen increado, reminiscencia de lo anterior a nuestra conciencia separada. Un reconocimiento que nos hace compasivos, solidarios y por tanto nos enfrenta a toda forma de corrupción y despotismo.

Los profetas recuerdan (actualizan) este pacto interior a toda criatura. El creyente reconoce en la revelación su propiedad, algo que le es propio, una Palabra inserta en su corazón y que germina al escuchar la Palabra revelada. El lazo que une al musulmán con el Corán es indestructible. No es un libro exterior, sino un recordatorio de

138. De donde viene el castellano «adalid».

aquello que nos constituye, en tanto criaturas que tienen su origen en el Uno, capaces de conciencia y de recuerdo. Recordar el Pacto y actuar en consecuencia, siguiendo una de las tradiciones reveladas, tomando a los profetas como ejemplo. Esta es la medida que debe ser recuperada, en nombre de la universalidad, en nombre del conocimiento, en nombre de la Paz y la Justicia, en nombre de una humanidad que anhela recuperar la trascendencia.

La búsqueda de la Paz es la búsqueda de Dios, y esta búsqueda es la búsqueda de la Justicia, de un mundo en equilibrio, donde haya cesado el ruido de las oposiciones y los enfrentamientos que desgarran al ser humano, donde todo fluye según el ritmo de la Creación y todas las energías están orientadas hacia el Creador de los Cielos y la Tierra.

Sin Justicia no hay Paz, por el simple hecho de que estas dos palabras señalan a lo mismo, a Dios como principio generador de la existencia, como origen y final de todo lo creado. El creyente es aquel que ha superado en su interior la dialéctica de los opuestos hacia el principio unitario que hay detrás de tanto ruido. En este momento, la tensión que supone vivir en este mundo deja de ser violenta y se convierte en creadora. Formamos parte de la Creación de Dios, habitamos la tierra como sus califas, para realizar en nosotros la pacificación de los contrarios, la transformación de los opuestos en complementarios. Esto nos da Paz, trascender las oposiciones y reestablecer un equilibrio roto, superar todo interés y todo sectarismo y establecer la justicia como motor de todos nuestros actos.

El tema de la unión de los contrarios es tan importante, que uno de los más grandes místicos del islam, Abûl Yâzid Bistami, afirmó en el siglo X de la era cristiana que «a Dios se lo conoce por la unión de los contrarios». Cuando se produce esto, hemos logrado recuperar el equilibrio. Sólo entonces serán abiertas las puertas del Jardín:

¡Entrad en el Paraíso, vosotros y vuestra pareja,  
agraciados con la felicidad!  
(Corán 43: 70)

Este es un conocimiento no discursivo, que trasciende las dialécticas, tesis y antítesis de un mundo a la deriva. Se trata de ir hacia la Paz, de superar toda oposición y alcanzar el estado de no dualidad. No negando la dualidad, sino trascendiéndola y manteniendo la atención en el origen unitario. Existe una preciosa aleya donde se da cuenta del estado interior de este ser pacificado:

Los siervos del Compasivo son los que van  
por la tierra humildemente y que,  
cuando los ignorantes les increpan,  
dicen: «¡Paz!»  
(Corán 25: 63)

Aquí, estamos muy cerca del ideal evangélico de poner la otra mejilla. Una vez que superamos nuestros prejuicios y somos capaces de ir más allá de los aspectos formales y doctrinales, nos damos cuenta de que en el fondo de todas las tradiciones sagradas de la humanidad existen valores compartidos: la adoración del Único, la compasión, la paciencia, la entrega, la solidaridad, la alabanza, el recuerdo, el agradecimiento...

Una vez más, la teoría es muy hermosa. Para que nuestro discurso no se quede aquí, debemos atrevernos a aplicar este concepto de la Paz como superación de los opuestos a nuestra realidad contemporánea. En este mismo momento, nos damos cuenta de lo alejados que están todos aquellos que defienden el islam (o el cristianismo, si se me

permite) como una religión aparte, todos aquellos que quieren hacer del islam un camino de salvación excluyente de todos los demás, que construyen barreras doctrinales y quieren imponer el Islam (icon mayúsculas!) como la única verdad posible.

Aquellos que recurren a la violencia en nombre del islam o cualquier otra tradición revelada deberían ser capaces de reconocer lo mucho que se han alejado de los valores que dicen defender con la violencia. Esto nos conduce a realizar un excursus sobre el *yihad*. Literalmente, en los primeros años de su predicación, Muhámmad realizó el ideal cristiano de poner la otra mejilla. Las descripciones de tortura y persecución sufridas por los musulmanes en La Meca son desgarradoras. Cuando le pedían permiso para defenderse, Muhámmad contestaba: «No se me ha ordenado combatir». El Corán es explícito al respecto: responde a una mala acción con una buena y aquel que era tu enemigo será tu amigo<sup>139</sup>. De ahí las exhortaciones a ser pacientes en la adversidad: Dios está siempre con los perseguidos.

Este periodo abarca la mayor parte de la vida de Muhámmad, e incluye un intento de asesinato contra él. Sólo tras la emigración a Medina, y cuando la comunidad en su conjunto se ve amenazada, se produce la revelación de los versículos donde se autoriza a los musulmanes a combatir. El texto no tiene desperdicio para aquellos que piensan que el islam es una religión fanática que no admite la libertad de cultos:

Les está permitido combatir a aquellos  
que son víctimas de una agresión injusta. [...]  
Si Dios no hubiera permitido que la gente

139. Véase Corán 13: 22 y 23: 96.

se defendiera a sí misma unos contra otros,  
los monasterios, iglesias, sinagogas y mezquitas  
—en los cuales se menciona el nombre de Dios en abundancia—  
habrían sido destruidos.  
(Corán 22: 39-40)

Basta citar esta aleya para desmontar el discurso de todos aquellos que afirman que el islam es una religión intolerante y propensa a la violencia religiosa. Esta revelación permitió a los musulmanes defenderse ante las agresiones, pero sólo en el caso de ser previamente atacados. En este caso, el musulmán tiene obligación de poner su vida en peligro para defender el derecho del cristiano a practicar su fe. Esta es la base del concepto del «*yihad* menor» (el «*yihad* mayor» es el esfuerzo espiritual por la superación). Los argumentos para justificar el derecho a la defensa son muy actuales: lucha contra la tiranía y defensa de la libertad religiosa:

¿Y cómo podéis negaros a combatir por la causa de Dios  
y la de aquellos hombres, mujeres y niños oprimidos que imploran:  
«¡Sustentador nuestro!  
¡Sácanos de esta tierra de gente opresora!  
¡Danos, de Tu gracia, un protector!  
¡Danos, de Tu gracia, un auxiliador!»?  
(Corán 4: 75)

Aunque también en esto hay límites:

Si os piden auxilio contra la persecución religiosa,  
debéis auxiliarles, salvo en contra de una gente  
con la que os una un pacto.  
(Corán 8: 72)

Los musulmanes, tal y como afirma el Corán Generoso, sólo pueden combatir en caso de legítima defensa, o en defensa de aquellos que sufren opresión y sólo hasta que los enemigos abandonen las hostilidades:

Y combatid por la causa de Dios  
a aquellos que os combatan,  
pero no cometáis agresión,  
pues ciertamente Dios no ama a los agresores.  
Matadles dondequiera que los encontréis  
y expulsadles de donde os hayan expulsado,  
pues la opresión es aún peor que matar.  
(Corán 2: 190-191)

La exclamación «matadles», tan del agrado de algunos arabistas, sólo se aplica a situaciones de guerra abierta, y sólo hasta que los enemigos abandonen las hostilidades:

Por tanto, combatidles hasta que cese la opresión  
y la adoración esté consagrada por entero a Dios;  
pero si cesan, deben acabar todas las hostilidades.  
(Corán 2: 193)

Ante la claridad del Mensaje del Corán sobre la libertad religiosa y de conciencia, la Paz y la Justicia, ¿cómo explicar el fanatismo de algunos musulmanes? ¿Cómo explicar el odio interreligioso? El problema que estamos planteando nos afecta a todos. No se trata únicamente del islam o del cristianismo, sino de una tendencia repetida a lo largo de la historia. En algún momento del siglo XX también hubo un

terrorismo que se reclamaba de inspiración budista, como existe hoy un terrorismo que se ampara en el judaísmo o en el socialismo para cometer actos abominables.

El mal es siempre el mismo. Producto de la ignorancia y el ansia de poder de algunos manipuladores. La exacerbación de las pasiones en nombre de la religión es un contrasentido. Jóvenes criados en suburbios, sin un horizonte de futuro, dispuestos a inmolarse por una causa que no les beneficia ni a ellos ni a los suyos. Son los nuevos hijos de la ira<sup>140</sup>, las víctimas que no aceptan su condición de víctimas y se transforman en verdugos.

El odio y la violencia han acompañado a la mujer y al hombre desde siempre. Este odio es un desequilibrio. La injusticia se ha instalado entre los hombres, envenenando nuestros corazones, inclinandonos al mal. La violencia engendra violencia. Ante esta situación se han rebelado todos los profetas, enviados por Dios a la humanidad para transmitir un camino de superación, un camino que trascienda la dialéctica de los enfrentamientos, un camino de liberación y pacificación del ser humano. Hinduismo, taoísmo, budismo, cristianismo. Estos son los bellos nombres que damos a este único camino de diferentes rostros, religiones reveladas, emanadas de la Fuente común de todo lo existente.

Si esto es así, una vez más, ¿cómo es posible que estas vías espirituales se hayan convertido ellas mismas en fuente de violencia? En el caso del islam, se trata de una realidad que ocupa las primeras páginas de los periódicos, induciendo a pensar a muchos que la violencia es algo inherente al islam. De este modo, ante los ojos de muchos ciudadanos, muchos de ellos cristianos, parecen justificadas

140. *Carta del Apóstol Pablo a los Efesios*, 2, 3.

políticas de represión, invasiones de países donde morirán nuevos inocentes.

La estrategia de Satán es siempre la misma: señalar las incompatibilidades y enfrentarnos los unos a los otros. Hoy en día, se trata de hacernos creer que el islam y el cristianismo son incompatibles, que el islam es contrario a la democracia y a los derechos humanos, que no tiene un lugar en Occidente. O ellos o nosotros, esta es la dialéctica del «choque de civilizaciones», una estrategia para apoderarse de los pozos de petróleo, de las inmensas riquezas naturales de algunos países en los cuales el islam es la religión mayoritaria. Si esta riqueza estuviera en países de población budista, sin duda el budismo sería «el enemigo de Occidente».

Al fanatismo neoliberal se opone el fanatismo religioso. Esto es lo que llamamos fundamentalismo, la incapacidad de reconocerse en el otro, quedarse en el mundo de los opuestos y no aceptar el Salam, la Paz de Dios como superación de las barreras que los humanos levantamos unos contra otros. Muros de incomprensión, pero también muros de alambre, fronteras para mantener a los más desfavorecidos encerrados, fronteras legales que transforman a un ser humano en ilegal, por el simple hecho de estar vivo e ir a la búsqueda de su sustento. Fronteras, alambres, muros, ideologías... Por desgracia, también las religiones trazan sus fronteras.

Hay que superar esta espiral diabólica de acción-reacción, de enfrentamientos sin sentido. La oposición solo se supera remitiéndonos a lo anterior a ella. Lo que está más allá de todas las oposiciones que nos atenazan es Dios, la Realidad que todo lo reúne. ¿Cómo podemos convertir a Dios en un motivo de oposición? En realidad, para aquellos que se someten realmente a Dios, Él está en el origen de todas las tradiciones sagradas de la humanidad. Esto es lo que nos

enseña el Corán Generoso, lo mismo que repitieron hace siglos algunos de los más grandes sabios del islam, como ibn 'Arabî de Murcia:

¡Guárdate de atarte a una religión en particular rechazando las demás! Si tal haces, no obtendrás de ello gran beneficio. Peor aún, no conseguirás el verdadero conocimiento de la realidad. Trata de hacer de ti Materia Prima para todo tipo de creencia religiosa. Dios es demasiado grande y amplio para quedar confinado en una sola religión<sup>141</sup>.

La Paz, como superación de los opuestos, es un arduo camino. Una cosa es la teoría y otra la práctica. Para que este ideal de Paz se realice, es necesario un esfuerzo interior, la superación en cada uno de nosotros de la dialéctica del odio. Es necesario mirarnos a la cara, dejar de ver a los seres humanos como una masa, dejar de hablar de «los cristianos» y de «los musulmanes» como cifras o abstracciones monolíticas. Aceptar la diversidad como un bien y considerar que detrás de cada criatura late la misma vida, las mismas pulsiones y tensiones, el mismo deseo de Paz y trascendencia. La Compasión es el valor religioso por excelencia. Misericordia para con los que pasan hambre, solidaridad para con el otro. En el Corán, esta Compasión no es un mero sentimiento, sino una ley que rige todo lo creado. Compasión, pasión compartida entre Dios y las criaturas, simpatía universal, *rahma* de Al-lâh, Misericordia creadora.

141. Uno de los temas que Ibn 'Arabi quiere explicar en *El núcleo del núcleo* (ed. Sirio), dentro de su *Futûhât-al-Makkiyah*, es éste: «Si un gnóstico (*ârif*) lo es realmente, no puede permanecer atado a ninguna forma de creencia». Eso quiere decir que, si alguien que ha adquirido conocimientos llega a conocer lo más nuclear a su persona, no se quedará atrapado en una creencia con desprecio de otras formas de conocimiento. Será como una materia prima (*hayûla*) y aceptará cualquier forma que se le dé. Al ser externas estas formas, no se produce ningún cambio en el núcleo de su universo interior.



Porque, es importante decirlo, las oposiciones que tratan de inculcar son falsas. El islam y el cristianismo no son incompatibles, sino religiones hermanas, caminos de salvación que recorren los creyentes en la medida de sus posibilidades. Para Dios sólo es importante lo que contienen nuestros corazones, no la adscripción nominal a una religión, a una doctrina o a un partido. Situarse más allá de las oposiciones es alcanzar el origen común de las distintas tradiciones, orientarse hacia el Uno-Único. Para eso hay que tener un corazón no-dividido. Como dijo Muhámmad: «Hay un órgano que si está enfermo, todo el cuerpo está enfermo».

Aprender a valorar la diversidad como un milagro, como un signo de la capacidad creadora de Dios. Él crea lo que quiere, y ha querido la diversidad para que seamos capaces de reconocernos los unos a los otros en nuestras diferencias. Aprender a ver y aceptar que nuestro modo de vida no es el único posible, que existen diferentes caminos hacia la misma Fuente. Aprender a respetar al otro, en su particularidad inalienable.

Esta Paz como superación de los opuestos es imposible hoy en día sin un diálogo sincero entre los creyentes de diversas tradiciones. Nos situamos en el tiempo de ese macroecumenismo al que hacía referencia Pere Casaldàliga, precisamente en una conferencia conmemorando los veinte años del martirio de Monseñor Romero:

Todo fundamentalismo, todo proselitismo, toda prepotencia en la vivencia de la propia religión, la niega, porque niega al Dios vivo que todas las religiones quieren cultivar. El macroecumenismo, adulto, dialogante, fraterno, pasará a ser una fundamental actitud de cualquier religión que merezca este nombre. Desde la propia identidad, en la apertura a la pluralidad de la adoración y la esperanza. Siguiendo el sabio

consejo del sufi iraní del siglo XIII: «Como un compás, tenemos un pie fijo en el islam y con el otro viajamos dentro de otras religiones»<sup>142</sup>.

Este es el reto que la actual situación internacional nos ha puesto delante. En medio del terror de las bombas y de los ejércitos, debemos ser capaces de extraer una enseñanza, debemos interiorizar la guerra y derrotarla en nuestros corazones. Solo así seremos capaces de propiciar esa apertura que Dios quiere de nosotros. No podemos quedarnos con la religión como un elemento identitario, como un sustituto ideal de una identidad perdida, que nos ha sido arrancada mediante la industrialización forzosa y el consiguiente desarraigo de los pueblos de sus tradiciones ancestrales. Vivimos en los tiempos de la globalización, de ese monoteísmo de mercado que arrasa con todo para instaurar la lógica sin rostro de la oferta y la demanda. Un proceso donde el individuo queda transformado en mera fuerza de trabajo, un tornillo en una maquinaria donde el espíritu está ausente, donde la compasión es casi una excrescencia. Ante el avance de la apisonadora global, los pueblos buscan refugio en sí mismos, se cierran al otro.

Necesitamos mucha serenidad para enfrentarnos a la situación contemporánea. Realizar en cada uno de nosotros el Salam, la superación de la dialéctica de las incompatibilidades. Atemperarse en el camino del encuentro, trascender las diferencias por medio de la misericordia, acceder a la compasión universal que todo lo recorre.

Quisiera terminar con una visión, transcrita por ibn 'Arabî de Murcia. Tras descorrer los velos de las apariencias, ibn 'Arabî nos muestra como penetró en el Reino de Dios (llamado en el Corán *malakût*).

142. «2000 años de Jesús, 20 años de Romero», en [www.sedos.org/spanish/casaldaliga.htm](http://www.sedos.org/spanish/casaldaliga.htm)

Muhámmad dijo: «Morid antes de morir». En el Evangelio de Juan se lee: «No puede entrar en el Reino de Dios quien no haya nacido por segunda vez». Allí es donde ibn ‘Arabî establece el siguiente diálogo entre el siervo y su Señor:

Dios hizo arder los velos que habían quedado detrás de mí. Vi entonces el Trono de Dios. «Levántalo», me ordenó. Lo levanté y me dijo: «Ahora échalo al mar». Lo arrojé y desapareció. Luego el mar volvió a echarlo y Dios me dijo: «Extrae del mar la Piedra de la Semejanza». La saqué y me dijo: «Trae la Balanza». La llevé y me dijo: «Coloca el Trono en uno de los platillos y pon la Piedra de la Semejanza en otro». El resultado fue que pesaba más la Piedra. Me dijo entonces: «Aunque pusieras un millón de veces el Trono hasta alcanzar el límite de lo posible, esta Piedra pesaría más»<sup>143</sup>.

Ibn ‘Arabî nos dice: levantad la Balanza, para descubrir que detrás de cada oposición existe una Semejanza que la borra, que esta Semejanza tiene mucho más peso en el corazón de los creyentes que cualquier diferencia. Levantad la Balanza. Esta es la invitación que quisiera hacer a mis hermanos cristianos, budistas, ateos o creyentes de todas las tradiciones sagradas de la humanidad. No nos dejemos atrapar por la dialéctica de los enfrentamientos. Acalleemos el ruido de las batallas de la guerra para dar paso a una nueva serenidad, que posibilite el encuentro entre las diversas tradiciones.

Estos son nuestros caminos, los caminos que el Corán nos traza, caminos que nos sacan de las tinieblas de la guerra y nos conducen a la Paz.

143. «Contemplación de la luz de los velos a la salida de la estrella de la confirmación», una de las visiones incluida en *Las contemplaciones de los Misterios*, editora regional de Murcia, 1994, p. 32-33.

Os ha venido de Dios una luz  
y una clara escritura divina,  
por medio de la cual muestra Dios  
a aquellos que buscan Su complacencia  
los caminos que conducen a la Paz y, por Su gracia,  
les saca de las tinieblas a la luz  
y les guía a un camino recto.  
(Corán 5: 16)

## Epílogo

# Setenta y dos aforismos

1. Georges Bataille, poeta, filósofo, loco, novelista... se desgarraba entre su aspiración por lo Absoluto y un ateísmo militante. Dejó escrito en su última obra: «La filosofía sin revelación es una trampa».

2. Para el jurista *zahirí* (literalista) ibn Hazm de Córdoba, la imitación está prohibida y la interpretación es obligatoria: «No está permitido a ningún ser humano imitar a cualquier otro, vivo o muerto, porque cada uno está obligado a realizar, en la medida de sus posibilidades, un esfuerzo interpretativo (*ijtihâd*)».

3. Cuando le preguntaron a Hasan de Basora: «¿Qué es el islam y quiénes son los musulmanes?», respondió: «El islam está en los libros y los musulmanes en las tumbas». Y Abu l-Hasan Fu'san'ya dijo: «Hoy en día el sufismo es un nombre sin realidad, pero antes fue una realidad sin nombre».

4. Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, el *Shaij* al-Ishrâq, decía: «Debes interpretar el Corán como si hubiese sido revelado para ti».

5. Una señal para los amantes secretos: «El amor, en tanto se esconde, se siente en gran peligro, y sólo se tranquiliza exponiéndose al riesgo».

6. De un poeta andalusí contemporáneo: «Punto de intersección entre el saber y el no saber, lo cotidiano irradia una ternura capaz de dar cabida a un nombre. La convivencia pide ser nombrada, que las cosas adquieran un nombre, aunque sea meramente geográfico: “la mesa de la cocina”, “la puerta de la casa”, “el pasillo de la entrada”, “el camino recto”, “la ventana del cuarto”... Del mismo modo, cuando lo Absoluto se hace cotidiano desprende una ternura que pide ser nombrada».

7. El estado de completo aniquilamiento en Dios (*fanâ fi-l-lâh*) condujo a al-Hallay a pronunciar la frase *Anâ al-Haqq* («Yo soy la Realidad»), causa mística de su martirio (aunque otros dicen que fue muerto por acusar a los abbasidas de practicar la usura). Según ibn Arabî, al-Hallay confundió su estado con la total absorción del hombre en la divinidad, cuando en verdad esa absorción no llega a realizarse nunca, pues Dios nos restituye constantemente a nosotros mismos para que podamos seguir recibiendo Su mirada. Eso es lo que se llama *baqâ*, o permanencia en Dios tras la aniquilación, que es la máxima unión en la separación. Según ibn Arabî, la expresión correcta de este estado es: *Anâ sirr al-Haqq* («Yo soy el secreto de Dios»).

8. Palabras de Abû Yazîd Bistâmî: «Contemplaba a mi Señor con el ojo de la certidumbre después de que Él me hubiera alejado de todo lo que es otro que Él e iluminado con su Luz. Me hizo conocer entonces las maravillas de Su secreto, revelándome su Sí. Contemplaba mi yo por su propio Sí. Mi luz palidecía bajo su Luz, mi fuerza se desvanecía

bajo su fuerza. Así veía mi yo a través de su Sí. La grandeza que yo me atribuía era en realidad su grandeza; mi progresión era su progresión. Desde ese momento, lo contemplaba con el ojo del Verdadero y le dije: “¿Quién es?” Me respondió: “Ni yo ni otro que yo”. Cuando por fin contemplé al Verdadero por el Verdadero, viví el Verdadero por el Verdadero y subsistí (*baqâ*) en el Verdadero por el Verdadero en un presente eterno, sin respiración, sin palabra, sin oído, sin ciencia, hasta que Al-lâh me hubo comunicado una ciencia brotada de su ciencia, un lenguaje nacido de su gracia, una mirada modelada sobre su Luz».

9. El *Shaij* al-‘Alawî decía que el conocimiento de sí mismo era de más importancia que el conocimiento de Dios.

10. Sahl at-Tustarî, uno de los maestros de al-Hallay, dijo: «La soberanía divina tiene un secreto y ese secreto eres tú, ese tú que es el ser de quien se habla; si ese tú llegara a desaparecer, la soberanía divina sería igualmente abolida». Y Nûr Muhammad recordó el hadiz *qudsî* (en el que Dios habla en primera persona): «El hombre es mi secreto y yo soy el secreto del hombre».

11. Semnânî escribe: «Cada vez que en el Libro oigas las palabras dirigidas a Adán, escúchalas a través del órgano de tu cuerpo sutil. Medita aquello con lo que simboliza y ten la certeza de que lo oculto del discurso se relaciona contigo como discurso que contiene al mundo del alma, lo mismo que lo exotérico del discurso se relaciona con Adán en tanto concierne a los horizontes. Sólo entonces te será posible aplicarte a ti mismo la enseñanza del Verbo divino y cogerla como una rama cargada de flores que acaba de abrirse».

12. El gran jurista Ahmad ibn Hanbal dijo: «En sueños dije a Al-lâh: “Señor, ¿qué es lo mejor con lo que se han acercado a ti los adelantados?” Respondió: “Con mi Palabra”. Y dije: “¿Entendiéndola o sin entenderla?” Y respondió: “Entendiéndola o sin entenderla”».

13. Ibn ‘Arabî nos recuerda: «La persona madura no debe en ningún caso desentenderse de lo trascendente. Debe intentar devolver esa Revelación tal como le llegó: sin forma, sin peso ni color».

14. Le preguntaron al maestro Abu Hasan Al-Shâdili, Polo espiritual de su tiempo, por qué no había escrito ningún libro sobre la vía espiritual y respondió: «Mis libros son mis discípulos». Y su discípulo Abbas al Mursi tampoco escribió libros, porque decía: «En comparación con el océano de la Realización (*bahr al tahqiq*), los escritos de los sufíes son sólo como lágrimas».

15. Cuando le preguntaron a Abû Madyan si producía algún efecto sobre la Piedra Negra el hecho de que las gentes la tocaran y besaran, él respondió: «La Piedra Negra soy yo».

16. Decía Yunaid: «El simple hecho de creer en nuestra ciencia espiritual es ya signo de santidad». Y otro maestro dijo: «Creer en la posibilidad de la iluminación (*fath*) conduce directamente a realizarla».

17. En la iglesia de Nuestra Señora de Loreto, en París, Gérard de Nerval oyó una voz que le decía: «La Virgen está muerta, y tus súplicas son inútiles». Gérard de Nerval explica: «Me dirigí a los últimos lugares del coro y allí, nuevamente de rodillas, se me deslizó del dedo una sortija de plata con la inscripción: *iAl-lâh!*, *iMohamed!*, *iAlil!*».

18. Sayyidî Ahmad ibn ‘Atâ’ Al-lâh de Alejandría dejó escrito: «Puede que Él te abra la puerta de la obediencia sin abrirte la de Su complacencia, puede también que Él decrete para ti el error y que, gracias a éste, llegues por fin a Él».

19. En el transcurso de una de sus expediciones, el Profeta, Dios le bendiga y le dé la paz, vio a una mujer que buscaba a su hijo pequeño. Tras encontrarlo, lo puso en el regazo de ella y la madre le dio el pecho. Los compañeros del Profeta se conmovieron al ver esto; él entonces les dijo: «Al-lâh es más misericordioso hacia sus siervos creyentes que esta mujer hacia su hijo».

20. Ante la magnificencia de la poesía persa de Hafez y de Saadi de Shiraz, Goethe escribió: «Si esto es islam, consideradme musulmán». En su *Diwan de Oriente y Occidente* escribió: «Si ser musulmán es someterse a Dios, entonces todos nacemos y morimos musulmanes». Dado que se conservan papeles en los que el genio alemán había practicado caligrafía árabe, y en uno de ellos estaba escrita, de su puño y letra, la shahada, un autoproclamado *Shaij* del siglo XX publicó en Weimar una fatua declarando a Goethe como musulmán.

21. Al-Shushtarî partió para unirse al círculo de la *madyania*, fundada por Abû Madyan. Al llegar a la ciudad de Bujía se encontró con otro viajero: ibn Sab’în de Murcia. Cuentan que cuando terminó la conversación entre ambos, ibn Sab’în le preguntó adónde se dirigía. Al contestarle que iba a unirse a los discípulos de Abû Madyan, ibn Sab’în le dijo: «Si quieres el Paraíso, vete con Abû Madyan, pero si quieres al Señor del Paraíso, vente conmigo». Así es

como al-Shushtarî renunció a pertenecer a ninguna *tariqa* y decidió hacer de su vida un constante viaje.

22. El Mensajero de Dios (que la paz y la salat de Dios sean siempre sobre él) dijo: «La Majestad que mencionáis al lado del Nombre de Al-lâh cuando proclamáis su Unicidad, cuando lo alabáis y cuando lo exaltáis, todo ello se arremolina en torno al Trono y tiene un eco semejante al zumbido de un enjambre de abejas. ¿No os resulta amable que os pertenezca aquello con lo que recordáis a Al-lâh?». Esta pregunta todavía resuena en el lugar de la alabanza.

23. Comentando el versículo coránico «Un día la tierra no será más la tierra y los cielos serán cambiados y los hombres comparecerán ante Al-lâh...» (14: 49), Nasr ad-Dîn Toledo comunicó el secreto de su reconocimiento del islam: «Un día la tierra dejó de ser la tierra, mi cuerpo dejó de ser mi cuerpo, mi mujer y mis pertenencias dejaron de ser mías y desde entonces ya estamos ante Al-lâh».

24. René Char, poeta mayor del siglo XX, definía así su misión: «El poeta recomienda: “inclinaos, inclinaos más”».

25. Abûl Hasan ash-Shâdilî enseñaba la importancia de considerar a Dios como Agente de todas las acciones, incluso de las aparentemente viles y perversas: «Esto no te hará ningún daño, mientras sí te perjudicará considerar a las criaturas como autoras de las acciones que Al-lâh realiza a través de ellas». Otra de las máximas de Abûl Hasan ash-Shâdilî: «Conócete y sé como quieras».

26. El *Shaij* al-Alawî paseaba por las ruinas de un terremoto con un sacerdote católico. Ante la imagen de la destrucción y el sufrimiento de los hombres, el sacerdote preguntó: «¿Por qué Dios ha permitido que sucediese esto?», a lo que el *Shaij* respondió: «Al-lâh no lo ha permitido, Al-lâh lo ha hecho».

27. En un estado sostenido de éxtasis en el cual sintió la tierna amistad que le unía a lo divino, Georges Bataille escribió: «Dios no es el mal. Dios está más lejos que el mal, es la inocencia del mal». Y Chuang-Tsu escribió: «El sabio camina por la luz del caos, por la luz de la oscuridad. No establece distinciones, sino que lo deja todo en su lugar. Eso es la claridad mental».

28. Dijo Sultan Valad, hijo de Yalaluddîn Rumî: «Existen muchos pecados benditos y muchos actos de sumisión a Dios que son nefastos».

29. Un *malâmatî* andaba por las calles de Konya en pleno día de Ramadán comiendo con descaro y fue apresado y encarcelado. Desde la ventana de su celda acertó a ver, días más tarde, a uno que iba comiendo por la calle y le llamó: «Oye, tú, ten cuidado: estamos en Ramadán. Si te ven, acabarás como yo». «No —contestó el otro—, yo soy cristiano y tengo protección de *dzimmî* (minoría)». «Ah, ya comprendo... —le dijo el sufi encarcelado—. Entonces, da gracias a Al-lâh por no haberte conducido a la religión verdadera».

30. Jakob Böhme escribió: «Yo no subí a la Divinidad, pues como hombre menudo que soy no me fuera posible, sino que es la Divinidad la que subió en mí». Y también: «Hombres ciegos, dejaos

de disputas y no derramáis sangre inocente y no debatáis por disputas el territorio y las ciudades como quiere el diablo, sino ceñíos el yelmo de la paz. Pues no puedes decir ¿dónde está Dios? Escucha, hombre ciego. Vives en Dios y Dios está en ti y si vives santamente eres Dios tú mismo, y adonde mires allí está Dios». Y también: «Y tú te las das de cristiano y conoces la luz. ¿Por qué no entras dentro? ¿Crees que el nombre te hace santo? Espera un poco todavía y te enterarás. Mira: muchos judíos, turcos y paganos van a entrar en el reino de los cielos delante de ti». Y también: «Es igual que Pedro o Pablo lo hayan escrito de otra manera; mirad al fundamento, al corazón. Sólo con coger al vuelo el Corazón de Dios tenéis bastante fundamento».

31. Una enseñanza del Profeta Jesús sobre la religión oficial y el saber cosificado, narrada por Semnânî: «Jesús dormía con un adoquín por almohada. Entonces llegó Satán y se colocó junto a él. Jesús se percibió de su presencia y despertó:

— ¿A qué has venido, Maligno?

— He venido a por mis cosas.

— ¿Y qué cosas tienes tú aquí?

— Ese adoquín sobre el que apoyas la cabeza.

Entonces Jesús cogió el adoquín y se lo tiró a la cara».

32. Abû Yazîd al-Bistâmî exclamó: «¡Oh, mi Señor, nunca he asociado nada a Ti!». «Oh Abû Yazîd —dijo el Altísimo—, ¿ni siquiera la leche? Acuérdate cuando una noche dijiste: “La leche me sienta mal”. Pero soy Yo quien causa el mal y el beneficio». Por haber considerado la causa secundaria, Dios lo consideró entre los asociadores.

33. Un hombre entró en una reunión de sufíes y dijo: «El Amor que los sufíes dicen sentir por Al-lâh es sólo narcisismo». Muchos de ellos se levantaron y salieron indignados. Cuando la mayoría se hubo ido, el hombre dijo a los que quedaron sentados, sonriendo: «Ahora podemos recordarlo».

34. Poco después de la muerte del Mensajero de Dios, paz y bendiciones, sus compañeros ya tenían conciencia de que era mejor callarse. Ante la recitación del versículo 65: 12 («Al-lâh es quien ha creado siete cielos y otras tantas tierras...»), ‘Abdul-lâh ibn ‘Abbâs exclamó a la multitud en Arafat: «¡Oh gentes, si comentara ante vosotros este versículo tal como yo mismo se lo he oído contar al Profeta, me lapidaríais!»

35. Un creyente dijo: «La revelación destruye un mundo y crea otro. Es la *waqia* (la destrucción del mundo antes del Juicio), el acontecimiento de los acontecimientos, el deshacerse de los nudos. La *waqia* es el estremecimiento que precede a la revelación: es el fin de todas las certezas, la destrucción de lo creado, el vaciado violento de todo lo sabido. Este es el primer paso que el musulmán debe dar en el camino de Muhámmad, que la paz sea con él».

36. Un *mumin* dijo: «Aquellos que dicen tener aspiraciones espirituales se contradicen. La espiritualidad es la renuncia a todas las aspiraciones». Un *muslim* preguntó: «¿Qué quiere decir no tener aspiraciones espirituales?». El *mumin* contestó: «No pretender ser un buen musulmán, no pretender siquiera ser un musulmán...». El *muslim*, que creyó haber comprendido, añadió: «No pretender siquiera ser». Y el *mumin* terminó: «No pretender siquiera no ser».

37. Franz Kafka escribió: «Teóricamente, hay una posibilidad de felicidad perfecta: creer en lo indestructible que hay en uno mismo y no empeñarse en conseguirlo».

38. Decidió un alfaquí pararse en el camino para censurar el comportamiento de un hombre que había decidido vivir entre las basuras por amor a Dios, y éste le contestó: «¿Conoces tú todo de Al-lâh?». «No», contestó el alfaquí. «Pues yo pertenezco a esa parte de Al-lâh que tú ignoras».

39. El Mensajero de Dios hizo la siguiente plegaria: «Al-lâh, haz que Tu amor me sea todavía más querido que mi amor por mí mismo, por los míos y por el agua fresca».

40. Abdelkarim al-Yilî escribió: «La oscuridad divina (*al-Âmâ*) es el lugar primordial donde se ponen los soles de la Belleza».

41. Los creyentes no han cesado de meditar el hadiz de la visión (*hadîth al-rû'ya*), según el cual el Mensajero de Dios (paz y bendiciones) habría dicho: «He visto a mi Señor bajo una forma de suprema Belleza, como un joven de abundante cabellera ocupando el Trono de gracia. Vestía una túnica de oro, una mitra de oro sobre sus cabellos y sandalias de oro en sus pies».

42. Preguntaron al príncipe de los creyentes, 'Alî ibn Abû Tâlib sobre la visión de Dios (la *rû'ya*) y respondió: «No le vieron los ojos con la visión experimental, pero le vieron los corazones con la realidad y la certeza de la fe». Por su parte, 'Omar ibn al-Jattab afirmó: «Mi corazón vio a mi Señor».

43. Decía Ibn 'Arabî: «El manto de Al-lâh es la criatura. Somos la magnificencia de la que se reviste la esencia divina. De lo que se deduce que no veremos nunca a Al-lâh. Sólo nos veremos a nosotros mismos».

44. Sobre las invocaciones y alabanzas a Dios, ibn 'Arabî afirma: «Al-lâh mismo es quien, por medio de la lengua de su fiel, articula las palabras: Al-lâh escucha a aquel que le glorifica».

45. Dijo el Baal Shem Tob, maestro de los *jasidím*: «Cuando uno mi espíritu a Dios dejo decir a mi boca lo que le venga en gana, pues entonces todas mis palabras se abren a sus raíces en el cielo».

46. Dijo al-Yunâid: «El amor es la introducción de las cualidades del amado al amante, permutándose con las cualidades de éste». Así sucede con el Amor a Al-lâh. Y Rabî Mendel de Kosov dijo: «La unión de los prójimos que se aman realiza la Unidad en el mundo superior». Rûzbihân de Shiraz sentencia: «El amor humano es un texto profético».

47. Dijo el Mensajero de Dios: «Para cada cosa hay una herramienta y un instrumento; la herramienta del creyente y su instrumento es el intelecto (*'aql*). Para cada cosa hay un medio de transporte; la montura del hombre es su intelecto. Para cada cosa existe un objetivo; el objetivo de la adoración es el intelecto. Para cada pueblo hay un guía; el guía de los devotos es el intelecto. Para cada comerciante existe una mercadería; la mercadería de los sabios es el intelecto. Por cada demolición hay una construcción; el constructor del otro mundo es el intelecto. Y para cada viaje hay una tienda de campaña donde refugiarse; y la tienda de campaña de los musulmanes es el intelecto».



48. Según Yalal ad-Dîn Rumi, los hombres que se conocen a sí mismos tienden a juntarse, y los que no se conocen se separan. Lo mismo sucede entre el hombre y la Realidad única. Por eso escribió: «Mi lugar es el sinlugar, mi señal es la sinseñal. No tengo cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado. He desechado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno; Uno busco, Uno conozco, Uno veo, Uno llamo. Estoy embriagado con la copa del Amor, los dos mundos han desaparecido de mi vida; no tengo otra cosa que hacer más que el jolgorio y la jarana».

49. Abû Hâmid Ghazâlî escribió: «El alma pensante es el hogar de las irradiaciones del Alma universal. De ella recibe las formas inteligibles. Contiene en potencia todos los conocimientos, como la simiente contiene todas las posibilidades de la planta y su condición de ser».

50. Según Abû-l-Hasan al-Nûrî de Bagdad, Dios dijo al Profeta Moisés: «Reserva tú corazón para Mi amor, porque lo he escogido como campo abierto, y he extendido sobre él un dominio hecho del conocimiento de Mí y he construido en él una casa hecha de la confianza en Mí».

51. Dijo el Mensajero de la Dios: «Durante los diez meses que precedieron a la primera revelación, mi sueño se vio atravesado por deslumbrantes resplandores comparables a los rayos del alba».

52. Ante un hombre que afirmaba haber demostrado la existencia de Dios, Shams ad-Dîn de Tabriz exclamó: «¡Pobre hombre!, Al-lâh es el Evidente (*az-Zahir*). Más bien deberías esforzarte tú en probar tu existencia ante Él». Y Henri Corbin escribe: «La idea de que si no está en

poder del hombre demostrar a Dios, al menos sí está dentro de sus posibilidades el “hacerse capaz de Dios”. La única prueba accesible al hombre es, pues, realizar Su presencia».

53. Según Mollâ Sadrâ Shirazi no hay esencias inmutables, sino que cada esencia está determinada y varía en función del grado de intensidad de la *himma*: fuerza espiritual, capacidad existenciadora. Según esto, el hombre tiene la capacidad de penetrar hasta su propia esencia para modificarla.

54. Alguien preguntó: «¿Cuál es mi verdadera naturaleza?» A lo que Joshu contestó: «Si te preguntas esto, ¿qué es lo que tanto te desagrada de ti mismo?».

55. Dhû-l-Nûn al-Mirsi dijo: «La verdad esencial sobre la cual están de acuerdo la gente de la realización (*ahl al-haqâ'iq*) es que Al-lâh no es algo “que falta” de modo que habría que ir a buscarlo, ni tampoco algo limitado de forma que se Lo pudiera coger. Cualquiera que coja una realidad existente es engañado por ella. Para nosotros lo que (verdaderamente) existe es conocimiento y desvelamiento de una ciencia sin necesidad de estado espiritual alguno».

56. En un poema titulado «Resurrección», el poeta malagueño Emilio Prados ha escrito: «Si Dios está presente, ¿quién podrá ya buscarlo?».

57. Según el *Shaij* Muhâmmad Karîm Jân Kirmânî, el Paraíso del creyente es su propio cuerpo, y sus acciones meritorias son sus árboles, sus ríos, sus huríes y sus castillos.

58. Sohrevardî, el *Shaij* al-Isrâq, fundador de la teosofía de la Luz, que murió mártir en Alepo, decía: «No se refutan los símbolos».

59. Para Martin Heidegger, «La salvación consiste en que las cosas puedan reposar en sí mismas, lo que significa que pueden descansar sin límites unas en otras». Y su discípulo Emmanuel Levinas afirma: «El énfasis de la exterioridad es excelencia. Altura, cielo».

60. Narra Muhammad ibn Alí ibn Babuyeh un relato llegado a través de un *isnad* (cadena de transmisión) que se remonta hasta el Imam Sadiq: «El espíritu del creyente está unido más estrechamente con el Espíritu de Al-lâh que los rayos del sol con el sol».

61. Goethe escribió su *Tratado de los colores* a causa de la indignación que le produjo el planteamiento de Newton, quien hablaba de «las luces». Así, empieza su libro recalcando: «No hay luces, sino una sola Luz». Goethe escribió su teoría de los colores para defender la Unicidad de Dios. Está escrito que murió pronunciando estas palabras: «¡Luz, más Luz!».

62. El poeta cubano José Lezama Lima escribió: «La poesía prepara al hombre para la resurrección». Y también: «En cada palabra habrá un germen sembrado en los vasos comunicantes de la oración». «La luz es el primer animal visible de lo invisible».

63. Ibn 'Arabi afirma que todas las criaturas inanimadas (mundos vegetal y mineral) tienen un rango superior al hombre, ya que éste es la única criatura capaz de traicionar su naturaleza. Y según Mollâ Sadrâ Shirazi las plantas se alzarán y serán recibidas en el Paraíso de Dios tras el día del Juicio.

64. El Mensajero de Dios (paz y bendiciones) dijo: «El sabio es señor en este mundo y en el otro».

65. Franz Kafka escribió: «El camino verdadero va por una cuerda que no ha sido tendida en lo alto, sino apenas sobre el suelo. Parece destinada más a hacer tropezar que a que se camine por ella».

66. Para Abû Madyan, el gran maestro de Occidente, el verdadero signo del conocimiento era la espontaneidad, y la erudición un signo de ignorancia. Por eso, rechazaba las citas de los antiguos maestros del sufismo con la expresión: «¡Traedme carne fresca!».

67. Abu Sa'id Abi-l-Jair afirmaba: «Nuestra santa obra no se habrá concluido hasta que yazcan en ruinas todas las mezquitas que se levantan bajo el sol. El verdadero musulmán no se manifestará hasta que sean una sola cosa la fe y la infidelidad».

68. Un dicho budista: «Si encuentras al Buda, mátalos». Y otro de Abul Yazid Bistami: «Quienquiera que conozca a Dios, no dice “Dios”».

69. Fue al-Yunaid quien afirmó: «Nadie alcanza el rango de la Autenticidad (*haqiqa*) hasta que mil personas honestas testifiquen que es un hereje».

70. En un conocido hadiz, Dios habla en primera persona: «Yo era un tesoro oculto y amé ser conocido. Por eso creé la creación». Y Juan Eduardo Cirlot escribió: «El origen del mal no es un misterio tan insondable como el origen de “lo otro”. ¿Cómo pudo Él desear algo, si deseo es carencia?». Por eso los pensadores musulmanes rechazan

la idea del Dios bueno y perfecto y afirman el *pathos* divino: la simpatía universal, la pasión compartida entre el Creador y las criaturas.

71. Un discípulo de al-Bistamî comentó: «Hubo un momento en el tiempo en que Al-lâh existía y excepto Él nada existía». Su maestro respondió: «Hoy sucede lo mismo que entonces». Hoy sucede que no existe nada salvo Dios, un tesoro oculto que ama ser conocido pero que no debe en ningún caso ser buscado, pues es Él quien se revela a sí mismo a través de las criaturas.

72. Nasreddin perdió a su burro, al que tenía mucho afecto. Pero en vez de ir a buscarlo, entró en la ciudad gritando con euforia: «*Al-lâhu Akbar, Al-lâhu Akbar*». La gente se le acercó extrañada: «¿Qué te pasa, Nasruddin? ¿Por qué estás tan contento?». «Porque mi burro se ha perdido», dijo. «Pero... si tú aprecias mucho a tú burro, deberías estar triste». Y Nasruddin respondió: «No entendéis nada, ignorantes: doy gracias a Al-lâh porque mi burro se ha perdido cuando yo no estaba encima suyo».

Colección *Asbab* (vínculos)

01. Abdennur Prado: *El islam anterior al Islam*

[www.oozebap.org](http://www.oozebap.org)

[zooebap@oozebap.org](mailto:zooebap@oozebap.org)