

EL ISLAM. UNA INTRODUCCIÓN.

Fco. Javier Benítez Rubio

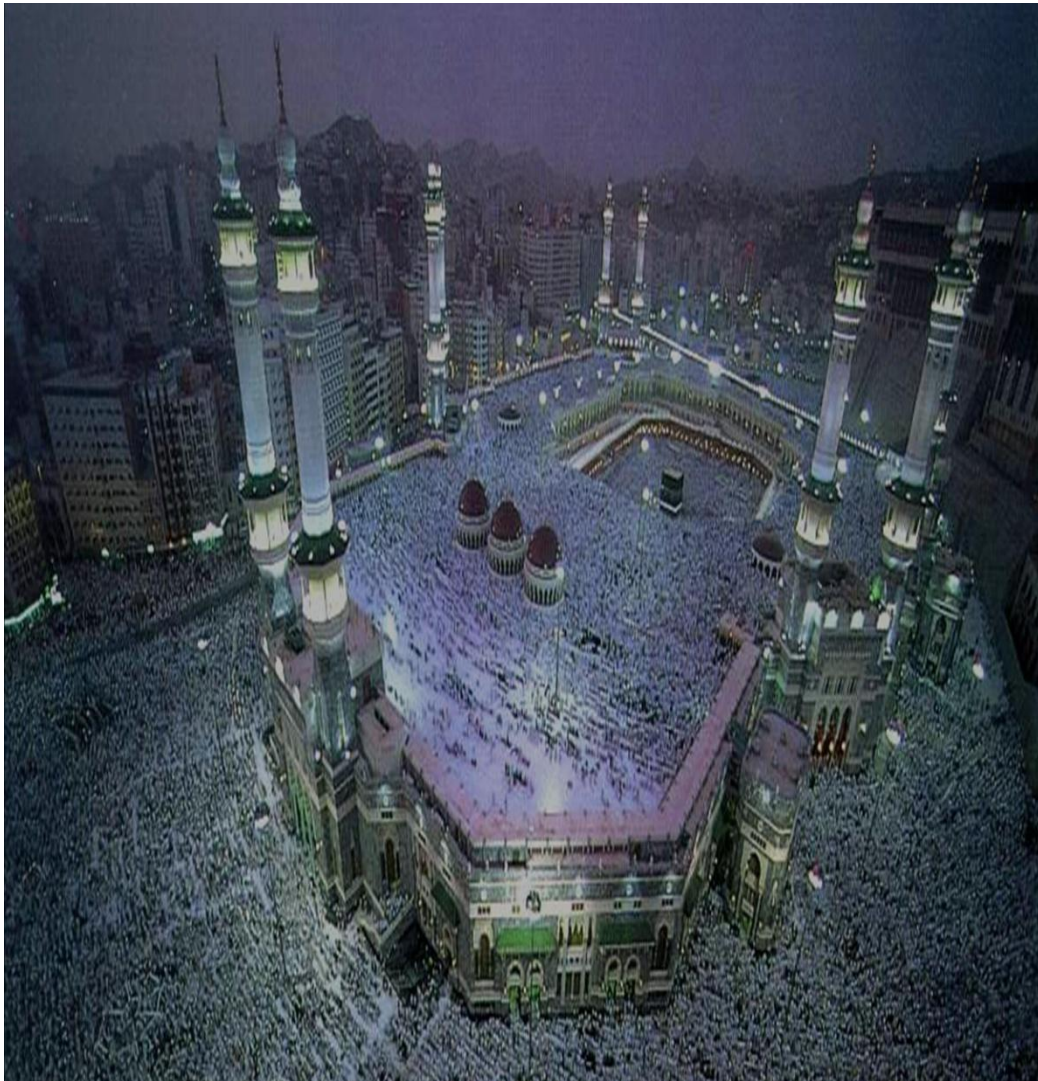


Foto de Portada. La Meca (Sagrada Mezquita de la Meca - Al-Masjid Al-Haram. Vista nocturna)

Índice:

INTRODUCCIÓN.	3
DESARROLLO INTELECTUAL.	8
EL MUNDO DE LA PROFECÍA.	9
Elementos compartidos.	
La influencia del Contexto Geofísico.	
PRIMERAS CONCLUSIONES.	14
LAS CARACTERÍSTICAS CENTRALES DEL ISLAM.	16
El Corán.	
La Sunna.	
El Derecho.	
Los cinco pilares.	
ISLAM Y OCCIDENTE	26
AL-ANDALUS.	29
Un breve apunte histórico.	
El crisol hispano.	
Un vergel llamado Al-Andalus.	
Pluralismo y Tolerancia.	
Bibliografía.	42

INTRODUCCIÓN

El Islam es una compleja realidad cuyo núcleo principal es una religión que acepta a Dios como la única y verdadera realidad de la que todo depende y tiene en la más alta estima al Profeta Muhammad, su Enviado. Pero este núcleo religioso no agota al Islam, que también es una cosmovisión, esto es, una *concepción del mundo en la que están implicadas tanto una organización social y política como una civilización material y una cultura espiritual* (Guerrero, 2004:209). Islam también menciona el ámbito espacial y geográfico en que vive la comunidad islámica, *Dar al-Islam* o la 'casa del Islam', frente al resto del universo no musulmán, *Dar al-Harb* o 'casa de la guerra'.

El punto de partida del Islam es la Hégira, en el año 622 de nuestra era, cuando Mahoma se retira desde la Meca a Medina. La retirada del Profeta marca el rumbo definitivo del Islam. Mahoma, sin dejar de ser el enviado de Dios, sino por el mismo hecho de serlo, se convierte en jefe político, militar y judicial, en el legislador supremo de la Umma, la nueva comunidad islámica. La nueva fe postula una nueva sociedad, a la que nunca se habría llegado sin la ayuda de Dios. Finalmente Mahoma murió, plenamente consciente de su misión universal, el 8 de junio del año 632. El Islam dará su peculiaridad definitiva a los árabes y los incorporará definitivamente a la Historia.

La calma en la Umma no dura mucho, y las primeras discusiones que surgen en el Islam, tras el fallecimiento del Profeta, fueron de tipo político con matices teológicos. Tras la muerte del

Profeta, fueron Cuatro los Califas Ejemplares (*khalifah*, sucesor) que guiaron a la umma. Tras la muerte del último de ellos, Alí Abu Talib, en el 661, comienzan una lucha para determinar quién será el guía de los creyentes. Por un lado, tenemos a los seguidores de la tradición Omeya, y por otro a los partidarios de la Familia del Profeta. De este conflicto aparecerán tres grandes formaciones: los Sunníes seguidores de la 'tradición' y que apoyaban al Califato, los Si'íes (Chiíes) o partidarios de la familia del Profeta y los Jariyíes, separados de unos y otros.

Estos episodios dan cuenta de cómo son de estrechos los vínculos entre la religión y la política en el Islam. Pero este no es sólo un problema de política y de sucesión. La cuestión se complica porque cada facción tiene su particular interpretación religiosa. Partimos de la base de que para los sunníes el sucesor puede ser cualquier árabe varón miembro de la tribu de Quraysh (la tribu a la que perteneció Mahoma) y para los chiítas, el sucesor tenía que ser alguien del linaje del Profeta. Pero estos movimientos políticos tiene una serie de añadidos teológicos que tienen que ver con las condiciones de acceso al gobierno de la comunidad, el estatuto del buen musulmán, y sobre todo el papel del hombre, su libertad especialmente, en un universo creado y predeterminado por Dios.

Mahoma dejó una clara misión a los suyos: llevar el mensaje de Alá a todos los hombres. Esto lanzó a los árabes recién islamizados desde Arabia hasta los últimos confines del mundo entonces conocido. Los que piensan que el Islam se mostró cerrado e iracundo frente a las influencias externas, se equivocan. El recién nacido Islam era paupérrimo culturalmente, así que era una esponja

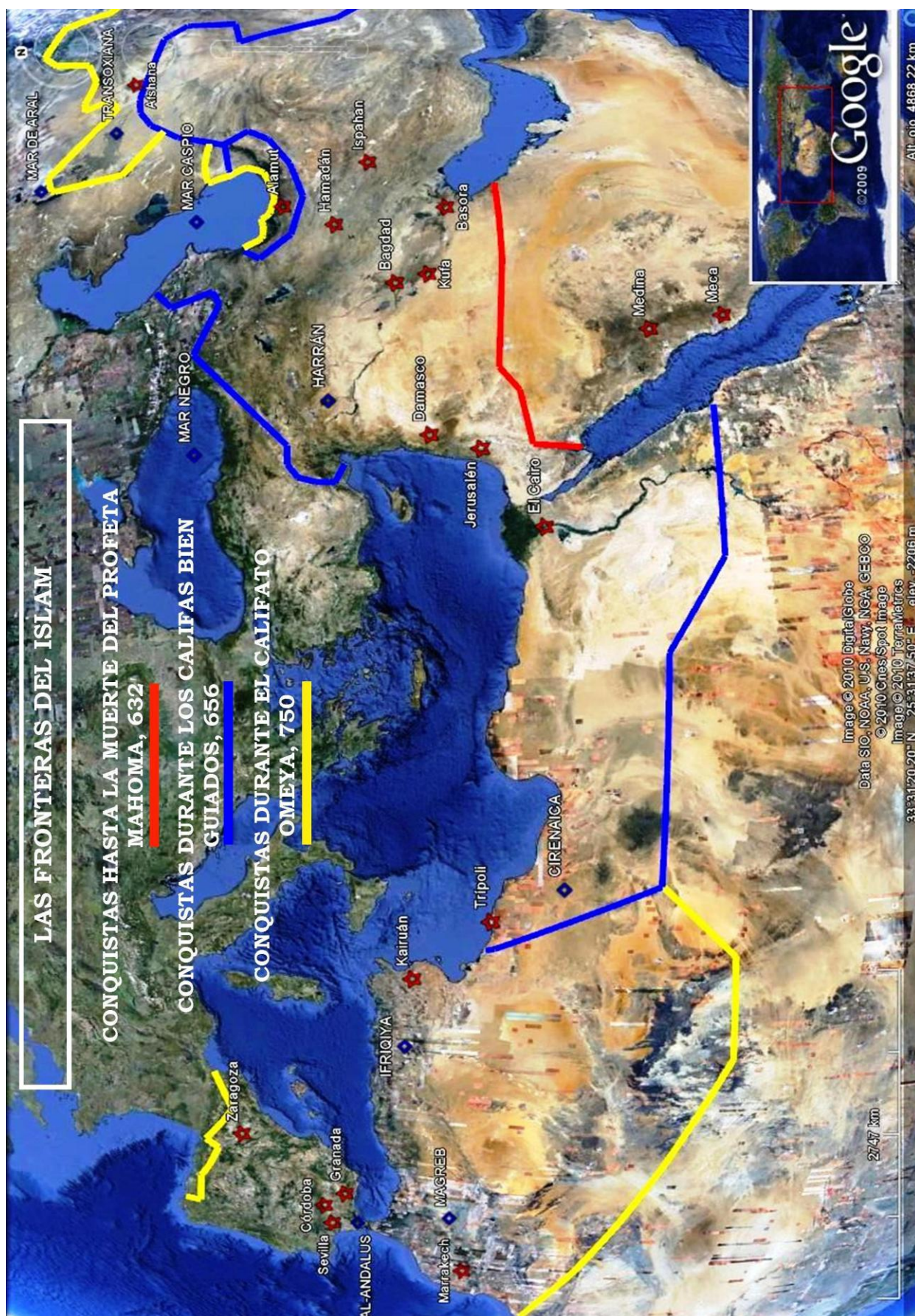
que iba absorbiendo infinidad de elementos que ni siquiera sabía de sus existencia previa. El Islam fue creciendo espiritualmente a la vez que lo hacía geográficamente, asimilando infinidad de manifestaciones de las diferentes culturas con las que se fue encontrando. Especialmente con Alejandría en Egipto, donde desde hacía siglos convivía la filosofía griega con las distintas formas de cristianismo; la Siria de Antioquía, los sabeos de Harrán, y por supuesto con Persia.

Todas esas influencias enriquecieron a la civilización musulmana, pero lo que de verdad contribuyó a consolidar aquella incipiente civilización fue lo que, de un modo u otro, había de la Grecia Clásica en todos esos lugares y culturas. El Islam nació a comienzos del siglo VII extendiéndose sobre el mundo cultural del Medio y Próximo Oriente en el que había penetrado profundamente el legado del pensamiento griego. De ahí que los pensadores musulmanes empezaran recibiendo el sincretismo filosófico-teológico de los siete primeros siglos de nuestra era. Fueron necesidades culturales, además de pura curiosidad científica, las que le obligaron a aceptar aquellos saberes. Conocieron bien a Platón y Aristóteles y prefirieron a éste último. La asimilación de la sabiduría griega y, por tanto, de Aristóteles, se produjo tempranamente en suelo islámico.

El Cristianismo que se desarrolla sobre el orbe grecorromano, comenzó siendo una religión urbana, cosmopolita, no lo olvidemos. Su primera difusión fue la de ir sustituyendo la religión civil romana y la sophía griega. Con la decadencia del Imperio, en las zonas donde las ciudades eran minoritarias o poco representativas, el

cristianismo terminó por desaparecer. Precisamente donde más decayó fue por donde los musulmanes se fueron expandiendo con mayor celeridad: el norte de África. Toda la gran franja litoral del norte de África, desde Egipto al Magreb, pasando por la Tripolitana, Cirenaica y Tunicia, desde la costa mediterránea a las estribaciones del Sahara. El beduino de la gran Arabia tenía muchas vivencias que compartir con los habitantes del Sahara. La abundante población nómada que habitaban esta zona pedía una sensibilidad especial y distinta que el cristianismo urbano del siglo VI d. C. no podía dar. El Islam sí la dio, entre otras cosas porque Mahoma no era un fino urbanita, sino un conductor de caravanas por cuyas venas corría arena del desierto. Mahoma conocía perfectamente el paño que tenía entre las manos que en nada se parecía a las gentes que habían poblado el Imperio.

Muchos han querido buscar la razón de la rápida islamización del Norte de África y de la Península Ibérica en la violencia extrema y el fanatismo. Aunque la conquista armada arroja puntualmente datos incontestables, no es menos cierto que hay factores de mucho más peso. Primero las conveniencias socio-económicas de los conquistadores árabes que reactivaron económicamente el decadente imperio bizantino. Y además, el peculiar estatuto de tolerancia para los pueblos del libro. No hubo persecuciones masivas ni masacres violentas por motivos religiosos durante la primera expansión del Islam. Y sobre todo, el espíritu beduino que triunfó hizo imposible que siguiera desarrollándose la cultura urbana y ciudadanía grecorromana, ya de por sí tocada en los siglos finales del Imperio



DESARROLLO INTELECTUAL.

Las dos primeras ciencias que se desarrollan en el mundo islámico fueron la Exégesis Coránica y el Derecho. El musulmán tuvo que 'leer' su texto revelado, y cuando se dice esto, es que tuvo que ir más allá del simple ejercicio mecánico de la lectura. Tuvo que darle sentido al texto, interpretarlo y descubrir lo que aguarda allí dentro. Surgen las dos primeras Ciencias Tradicionales, la Ciencia de la Interpretación y la Ciencia de la Revelación, que darán lugar a la Sharía. Junto a estas encontramos desde muy pronto el desarrollo del Derecho, *Fiqh*, o el compendio de normas encaminadas a regular la vida de los creyentes en su relación con Dios y entre sí. Los artífices de este desarrollo fueron las Escuelas de Derecho. Y junto a estas surgieron como auxiliares otras ciencias imprescindibles para su desarrollo. Destacan especialmente la Gramática y la Historia.

Tiempo después se desarrolla la teología especulativa (*kalam*) y la teología anti-racionalista (*As'aríes*) fruto del contacto del Islam con 'lo griego'. La disputas entre ambos movimientos se saldó con el triunfo de los segundos convirtiéndose en la teología oficial de la sunna. En la órbita de los chiítas, todo el pensamiento se centró en la Profecía. La Profetología o Filosofía Profética, que trata de alcanzar el verdadero significado de la Revelación, tiene su núcleo en el Imám. Para los partidarios de Alí, el Imam además de recoger todas las funciones sociales y políticas otorgadas por los sunníes al Califa, tiene una serie de cualidades superiores, sobrenaturales incluso, otorgadas por el conocimiento de lo oculto.

EL MUNDO DE LA PROFECÍA

Elementos compartidos.

El mundo de la Profecía es un espacio geopolítico e histórico cuyo fundamento principal es la *manifestación histórica del mensaje de Dios a través de sus elegidos o enviados: los Profetas* (Cruz Hdez., 1990:101). Tanto el Judaísmo, como el Cristianismo, como el Islam comparten este espacio, este fondo común, aunque eso sí, con evidentes singularidades. Veamos brevemente algunas de estos elementos compartidos.

Las tres religiones son monoteístas: creen en un único Dios; las tres tienen un mensaje, que entregado por el Único, ha de ser mostrado a los hombres para que crean. La importancia del mensaje radica en que presenta la Verdad última al hombre que la desconoce. Para los griegos, y la filosofía, de modo muy resumido, la Verdad es *aletheia*, que se manifiesta en el aquí, en lo mundano, en el mudo inmanente, físico. Para el Mundo de la Profecía, la *verdad* está más allá de aquí, en la trascendencia de lo que está por venir.

Otra peculiaridad compartida es el carácter histórico de las tres grandes religiones trascendentes y monoteístas es indudable. Todas ellas tienen un punto inicial concreto y objetivable, un desarrollo, un trascendental punto final. El punto de arranque del Judaísmo está en Abraham y la primera llegada a la Tierra Prometida, el del Cristianismo en el nacimiento de Jesús. El punto de arranque del Islam es la hégira, *hiyra*, en el 622 cuando Mahoma parte de La Meca con rumbo a Medina.

Otro aspecto similar es que las tres surgen de comunidades tribales semitas (Cruz Hdez., 1990:102); y en estas comunidades los lazos genealógicos de proximidad y parentesco, linaje cosanguíneo, son sumamente importantes, centrales, se podría decir.

La influencia del Contexto Geofísico.

La Península Arábiga está formada por una extensa altiplanicie, rodeado de costas rocosas, con escasos puertos naturales e integrada por grandes desiertos que se extienden más allá del amplio istmo que la une al continente, quedando fuera de la región de las grandes lluvias. La dureza de la geografía y de su clima explica suficientemente la emigración de la tribus semitas desde Arabia a todo el Próximo Oriente, desde la antigua Caldea, a las costas del mediterráneo desde el ‘comienzo de los tiempos’.

Efectivamente, no tuvo ni amigos ni enemigos, Arabia fue ignorada por vecinos y conquistadores durante siglos, ni Alejandro, ni los Persas, ni los Romanos fijaron sus ojos en aquel misterioso desierto. Hasta que el Profeta no alzó su voz en nombre de Dios, Arabia no entró en la historia. La frontera en el norte solo conoció el esplendor de Petra, en la Nabatea, y luego fue testigo de los enfrentamientos entre los bizantinos y los persas. En el interior, solo tres ciudades prosperaban por el comercio de caravanas: La Meca, la más importante, Medina y Tayf. La Meca era la ciudad santa de los árabes preislámicos, sede de la Piedra Negra, la Ka’ba, un betilo (meteorito) caído del cielo.

El desamparo existencial de los árabes preislámicos es extraordinario: el pueblo hebreo tenía a Yavhé, que habló a Abraham, dándole su palabra y uniéndose al pueblo de Israel; pero los árabes carecían aun de la palabra de Dios. Los árabes adoraban a sus dioses astrales desde lejos, sin esperanza de que cambiaran su fortuna: de aquí que naciera la creencia tan beduina en la ceguera del destino. Porque el desierto es inestable y caprichoso, una tormenta de arena puede secar las fuentes y borrar las rutas. Así el árabe no puede confiar, como los griegos, en la uniformidad cíclica de la naturaleza, que late bajo la apariencia del cambio. Esta inestabilidad obliga al pueblo árabe a no admitir otra verdad que el destino misterioso y arcano, esencia de las cosas: todo cambia excepto Dios. El mundo y los hombres han nacido con un destino irrevocable, ante el cual sólo cabe decir *Dios lo quiere*. Todo lo árabe va a reflejar después esta concepción: el arte, la física, el álgebra, la trigonometría, e incluso la filosofía.

El Mundo de la Profecía entra en estas tierras de la mano de los judíos, que en su diáspora, llegaron a Medina durante el siglo II d.C. A finales de este mismo siglo se habían adueñado del comercio de esa zona de la Península. Aproximadamente por las mismas fechas aparecen los primeros cristianos por Arabia, aunque en menor número y con menores riquezas. Los cristianos eran mayoritariamente misioneros nestorianos y monofisitas, y su afán proselitista no pasa desapercibido entre los árabes preislámicos. Es imposible, por tanto, que Mahoma, que durante gran parte de su vida se dedicó al comercio, enrolado en las caravanas que cruzaban el desierto arábigo por sus cuatro puntos cardinales, no conociera

ambas religiones. Hay aquí una especie de duda histórica, poco productiva en realidad, sobre qué hubiera ocurrido si el cristianismo romano es el que hubiera entrado en contacto con Arabia.

Se comete un grave error si miramos la misión profética de Mahoma desde el prisma de Jesús de Nazaret. Aquel, la desarrolló en el riquísimo contexto grecorromano. No hay comparación posible. Mahoma en la rudimentaria vida espiritual preislámica: el calor sofocante, la sed, la muerte cierta en la infinita arena del desierto, los viejos dioses y demonios caídos del cielo, la ignorancia y el subdesarrollo tecnológico, la poligamia, la estricta jerarquía antiigualitaria, el ardor guerrero, la hospitalidad y un destacadísimo espíritu comercial. El Profeta ofrece a los suyos la posibilidad de acceder a la divinidad, al Dios único, por la vía de la trascendencia. Después de milenios de desamparo existencial, entre interminables dunas y un sol de justicia, el pueblo árabe sabría a dónde dirigir sus plegarias de ayuda y búsqueda de misericordia.

“Muhammad es el Profeta, el Enviado de Dios, cuya misión es comunicar los secretos de Dios, purificar a los seres humanos y darles a conocer lo que no saben, enseñar el libro, se un reclamo para los creyentes, anunciar y testimoniar la Buena Noticia” (Tamayo, 2009:52)

Muhammad ibn Abdallah de la tribu de Quraysh, del clan de Hashim; criado por Amina, su madre, por al-Muttalib, su abuelo paterno y por Abu Talib, su tío, desposado con Khadija, la primera creyente, una rica viuda con la que tuvo seis hijos; amigo de Alí ibn Talib y de Abu Bakr, el líder guerrero en las batallas de Badr, Uhud y el Foso, fundador del al-Mudaina (Medina) sobre el oasis de

Yatrib; y, finalmente, fiel peregrino de la Meca; no era un ser divino, ni el hijo de un Dios, ni siquiera un ángel. Mahoma era un hombre más entre otros muchos. Ha sido admirado y venerado, reverenciado incluso, pero nunca jamás ha sido, ni será, objeto de culto, adoración o divinización. Dios sólo hay uno, Alá. Dios se revela en el Corán a través del Profeta; por eso los musulmanes oran como el Profeta lo hiciera, no oran al Profeta¹.

1 Podemos hacer varias puntualizaciones aclaratorias:

- *El concepto de Dar al-Harb de 'Casa de la Guerra' frente a Dar al-Islam, 'Casa del islam', ha generado una gran controversia a lo largo de la historia. Los propios musulmanes han realizado distintas interpretaciones de la misma, algunas moderadas y otras muy radicales. Aunque en Occidente parece que sólo se le haga caso a las segundas. Para algunos autores, estos términos son exclusivamente descriptivos, esto es, durante la época de la expansión del Islam, el Mundo que veían aquellos musulmanes era doble, su mundo, la casa de los fieles y sumisos a Alá, donde reinaba la paz y la concordia; y el otro mundo donde reinaba el desconcierto y la disputa entre credos, facciones y confesiones religiosas, de ahí el término de guerra; no que hay que entrar en guerra contra ellas, sino que en el seno de ese mundo lo que reina es el conflicto, las disputas y la guerra. Otra interpretación distinta, es la que sí determina que el Islam debe imponer su credo a todos los que no creen en Alá y su Profeta, Mahoma.*

- *Actualmente, el chiísmo está implantado en Irán (Régimen de los Ayatolás) y minorías en Siria, Libano (Hezbollah), Irak, Azerbaiyán, Afganistán y Pakistán. El Islam Suní supone el restante 85%. En la actualidad, los Jariyíes conforma la confesión islámica de los Ibadíes que está implantada en el Sultanato de Omán y en Zanzíbar (una isla frente a las costas de Tanzania).*

- *El Nestorianismo es un movimiento teológico que surge en el s. V, promovido por Nestorio de Alejandría, obispo de Constantinopla. Afirma la doble naturaleza de Jesús, divina y humana pero negando la encarnación. También negaban la divinidad de María. "Derrotados" en el Concilio de Éfeso en el 431 son desterrados del Imperio Romano y declarados como herejía.*

- *El monofisismo es otra corriente teológica antigua, a partir del siglo V, que defiende una única naturaleza divina de Jesús. Rechazado en el Concilio de Calcedonia en 451, queda arraigada en Alejandría. Con el tiempo da lugar a las Iglesias Coptas (egipcia, etíope y eritrea), Armenia y Siriaca. Que llegan hasta la actualidad.*

- *Los judíos establecidos en Medina se dedicaban al comercio y al préstamo. Era un grupo de población amplio pero cerrado y ortodoxo en lo religioso. La entrada a su comunidad estaba prohibida para todo el que no fuera judío. No hay un perfil evangélico ni predicativo en el judaísmo, de convencer a otros para que se conviertan a su fe. Sin embargo, entre el cristianismo nestoriano y monofisita, este perfil, era*

PRIMERAS CONCLUSIONES.

A continuación reproduzco íntegramente las palabras del insigne arabista español Cruz Hernández (1990:123-124). Es una cita muy larga pero explica y expone con claridad lo que el Islam supone para sí mismo.

“Para el Islam Dios es uno y único, personal y esencialmente diferente y distinto de todo lo creado. Creador ex nihilo sui et subjecti de todo cuanto existe por un acto voluntario y libre de su magnanimidad y omnipotencia, que tuvo lugar en el tiempo. Conservador de todo cuanto ha sido creado, y providente de todas sus criaturas. Omnisciente, con ciencia universal y particular, de todos los eventos. Auxiliador generosísimo del hombre mediante la ordinaria ayuda natural y la extraordinaria de la gracia; y juzgador de los humanos según sus actos, remunerando a unos con el Paraíso y castigando a los malvados con el Infierno. Pero Dios no sólo ha puesto sus señales en el Universo por Él creado y en el corazón del hombre, sino que para que este pueda conocerlo mejor se ha manifestado al hombre a través de los Profetas, sus enviados, desde Adán hasta Mahoma. Como el hombre, una vez y otra, se ha apartado de la vía de la salvación y ha desvirtuado la Revelación profética, como sucedió tras la primera revelación a Adán, su Clemencia se ha manifestado en las grandes misiones proféticas, como las de Abraham, Moisés y Jesús y la definitiva de Mahoma.

La misión profética de Mahoma cierra el mundo de la Profecía, pues si bien el mensaje inicial del Profeta de los árabes va orientado primariamente a estos, la Revelación islámica adquiere tal perfección que va

destacadísimo. Hasta el punto de que ese ansía por la conversión tenía más de reclutamiento que de otra cosa; ese proselitismo exacerbado molestaba a los árabes preislámicos.

dirigida a todo el género humano. El contenido de esta Revelación temporal es intemporal y eterno.

El Alcorán, que fue fijado por escrito de las revelaciones orales del Profeta, es una copia fiel y literariamente perfecta de la Sabiduría Increada de Dios: el Alcorán eterno. La Revelación musulmana divide en dos a los tiempos y al mundo; los tiempos anteriores a esta revelación son el tiempo de ignorancia (Yahiliyya); los que le siguen, el tiempo de la Sabiduría divina. El mundo no musulmán es el mundo de la perdición, al que hay que islamizar por la convicción y aun por la presión, de ahí su nombre: Dar al-Harb, Casa de la Guerra. El mundo musulmán es la Casa de la sumisión a Dios: Dar al-Islam, mundo de la sabiduría. Los creyentes forman una comunidad, Umma; los no creyentes forman el mundo de los infieles, que deben ser convertidos al Islam. Pero como Dios se ha manifestado a través de sus Profetas antes de la Revelación definitiva de Mahoma, los que siguen aquellas verdades reveladas, aunque sean menos perfectas que las alcoránicas o hayan padecido degradación por el tiempo o por humanas modificaciones, no pueden ser considerados como infieles estrictos, si se atienen a textos escritos que proceden de Dios. Son estos los ahl al-Kitab, «la gente del Libro», como los judíos y cristianos, que tienen el derecho de guardar y observar sus religiones, pues estas – aunque más imperfectas que el Islam – son también caminos de salvación, que es lo que la ilimitada Misericordia de Dios quiere para todos los hombres”².

² Creencia compartida con el cristianismo, es la creación desde la nada, ‘ex nihilo’, ni existían las individualidades, ni tampoco la materia de la que se constituyen estas, sui et subjecti. Significa Creación de todo lo que existe a partir de la nada más absoluta y vacía.

LAS CARACTERÍSTICAS CENTRALES DEL ISLAM.

El Corán.

“El Corán es, a su vez, fuente de oración, guía para el comportamiento y objeto ritual. Es leído y recitado por los musulmanes en el culto comunitario, pero también en el ámbito privado, en las fiestas religiosas y en las celebraciones familiares. Está en la base de las creencias del Islam de sus leyes y de sus rituales. Constituye una guía para la vida, la conducta y la reflexión de los musulmanes” (Tamayo, 2009:112).

La autoría del Corán pertenece a Dios, *Al-qur'an* significa la recitación o la lectura en voz alta; Mahoma transmite lo que Dios le dicta desde el año 610, en el que recibe la primera de las revelaciones, hasta su muerte en el 632. El Profeta compartió estas palabras con Khadija, su esposa, y con las personas de su entorno familiar; luego, el círculo de los oyentes fue aumentando.

El Corán tiene 114 suras (también llamadas azoras) y 6.536 aleyas (también llamados versículos). Se estructura, con excepciones, desde la sura más larga (la 2 con 286 aleyas) hasta la más corta (la 108 y la 110 sólo tiene 3 aleyas). Cada una de las suras posee un título, comienzan con la *basmala* (excepto la novena), una fórmula ritual que dice: *‘En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Clemente’*; y el lugar en el que fue revelada, bien Meca o bien Medina. La primera de las suras, *Fatiha*, es la oración jaculatoria más importante del Islam:

‘¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso! Alabado sea Dios, Señor del Universo, el Compasivo, el Misericordioso, Dueño del día del Juicio. A Ti sólo servimos y a Ti sólo imploramos ayuda. Dirígenos por

la vía recta de los que tú has agraciado, no de los que ha incurrido en la ira, no de los extraviados’.

Los especialistas en literatura y lingüística han elaborado una cronología en lo referente a la escritura del Corán (Tamayo, 2009:114-117). El primer período (610-615 en Meca) coincide con las primeras revelaciones y predicaciones públicas. El Profeta invita a la perseverancia y a la caridad. Pero lo realmente importante de este período es la introducción del horizonte escatológico en el mundo árabe: Mahoma anuncia el Juicio final (por ejemplo la sura 52, ‘El Monte’). En el segundo período (615-619 en Meca) aparecen frecuentes referencias al judaísmo y al cristianismo con los que el incipiente Islam comienza a interactuar (por ejemplo la sura 19, ‘María’). Lo más importante de este período es que ya se hace hincapié en los prodigios del Profeta (por ejemplo la sura 72, ‘Los genios’). El tercer período (619-622 en Meca) transcurre en los años anteriores a la salida de Mahoma del territorio mequí, tiempo en que las amenazas a su vida dejan huella en estas suras. Se muestra muy firme frente al politeísmo de sus conciudadanos, frente a algunos dogmas cristianos y determinadas observancias judías. El cuarto período (623 hasta su muerte) nos muestra a un Mahoma que ya no sólo es Profeta sino también jefe y caudillo. Mahoma que entiende como nadie el espíritu beduino de su pueblo, trata de dotarlo de todo tipo de normas: para las alianzas entre las tribus, para firmar contratos, resolver deudas y recaudar impuestos, en los matrimonios y las herencias, para que los ritos y los cultos mantengan su pureza, la limosna a los necesitados, el Ramadán y la Peregrinación (*hajj*) a la Meca, la oración comunitaria. El aspecto

jurídico es lo esencial de este período, el normativismo minucioso y riguroso se apodera del Corán para siempre.

El Corán es un libro eminentemente religioso; lo cual no quita que lo político y, especialmente, lo jurídico estén presentes. Dios es trascendente y el ser humano depende de Él. Esta sería la línea teológica principal del Corán, a la que bien podríamos añadir que la actitud que el ser humano ha de mostrar ante su Dios es la de total sumisión: '*Islam*' significa precisamente eso, la aceptación sumisa y completa a la voluntad de Dios. Como hemos dicho anteriormente, es también la principal fuente del derecho islámico. En sus páginas quedan plasmadas un buen número de normas de comportamiento en la cotidianidad del creyente: matrimonio, herencia, comercio, impuestos, delitos, etc. Pero el hecho de que establezca numerosas normas de conducta no lo convierte en un código civil o penal del musulmán; aunque bien es cierto que desde los primeros momentos la tradición jurídica se apoderó del mensaje coránico, poniendo la revelación, la comunicación entre Dios y el ser humano a través de los Profetas o intermediarios, en un segundo plano.

La Sunna.

Además del Corán, y como segunda fuente del Islam, está la Sunna, que viene a significar tradición y costumbre. Su referencia son tanto el modo de vida y actuación que tuvo Mahoma como los dichos por él proclamados y que fueron recogidos, en una serie de relatos (*hadith* en singular), por parte de sus seguidores. Estos hadices constituyen la base de la *Shari'a*, la ley islámica y juegan un

papel fundamental en la ortodoxia actual. Su autoridad es de rango inferior al Corán, aunque en no pocas veces ha suplantado a éste (Tamayo, 2009:125). Los especialistas hacen una doble clasificación: una que atiende a sus contenidos (biográficos, jurídicos y dogmáticos o doctrinales) y otra que atiende a la fiabilidad de la *isnad* o cadena de transmisión (*sihad* o genuinos, *hassan* o fiables y *da'if* o sospechosos). El Islam sunnita considera que las colecciones de hadices más autorizadas son las de al-Bujari, ibn Hayyaj, ibn Macha, Abu Dawud, al-Tirmidhi y al-Nasa'i, escritas todas ellas entre los siglos IX y X. El Islam shiíta también ha desarrollado su propia ciencia de los hadices destacando las colecciones de Kulini y al-Qummi en el siglo X, y las de ar-Radi, Mufid, al-Murtada y al-Tusi en el siglo XI.

La Sharía.

Mahoma no fue ni teólogo ni, mucho menos, jurista. Del mismo modo, el Corán ni es un código civil ni es un código penal. El Profeta es un enviado de Dios y el Libro Sagrado una convocatoria religiosa y una propuesta ética. ¿Por qué entonces la centralidad absoluta de la ley en el Islam? De las más de seis mil aleyas que podemos leer en el Corán, unas seiscientas tiene que ver con los deberes religiosos del buen creyente y sólo unas ochenta con cuestiones legales: regulación del comercio, del matrimonio, el divorcio y las herencias y las penas a cinco delitos (robo, fornicación, calumnia, bandidaje y homicidio) (Tamayo, 2009:129).

Shari'a deriva del vocablo *sharaa* que significa aproximadamente 'recorrer el sendero que te lleva hasta la fuente' (Tamayo, 2009:131). Para el Corán significa el camino que lleva a Dios, un camino que han de recorrer todos los creyentes. Pero con el paso del tiempo terminó por convertirse (o deformarse) en la serie de interpretaciones jurídicas que intentaban responder a las situaciones históricas cambiantes. Y es que el Islam tuvo un éxito fulgurante, tanto que en muy poco tiempo se pasó de la duna y la arena a los vergeles de Al-Andalus, de los oasis y las caravanas a los suntuosos palacios califales y de las tribus a las grandes dinastías. Con todo ello, tuvieron los fieles que enfrentarse a problemas con los que el Profeta no pudo contar o plantear.

La *Shari'a* fue elaborada por los sabios musulmanes que durante los siglos VII al IX tuvieron que enfrentarse a estos cambios y nuevas situaciones no contempladas por el Corán. Pasó de ser algo trascendente y que marcaba el espíritu del creyente a la letra histórica que había que seguir a pies juntillas.

"La Sahri'a regula la conciencia del creyente en sus tres niveles: la actividad de la mente (parte dogmática), la del corazón (parte moral) y los actos externos dirigidos a Dios, a cada uno y a los demás (culto). Regula todas las relaciones humanas: económicas, políticas, familiares, conyugales. Incluye asuntos legales y jurisdiccionales, ritos devocionales, teologías, comportamientos morales, normas de higiene personal y buen comportamiento" (Tamayo, 2009:132).

El Derecho.

Junto a la Shari'a encontramos al *Fiqh* o Ciencia del Derecho Islámico, que lo que trata es de elaborar, justificar y aplicar la ley. Sin entrar en las arduas profundidades aclaratorias de sus respectivas dogmáticas y los lugares de implantación, es preferible clasificarlas siguiendo el orden de su aparición (Tamayo, 2009:135-136,261-262). Entre los siglos VIII y IX surgen los cuatro grandes movimientos jurídicos islámicos.

- La primera de ellas es la Escuela Hanafita fundada por Abu Hanifa en Bagdad (†767), a sus seguidores se les conoce como hanafíes. Sus fundamentos son: *ray* u opinión del jurisconsulto, *ijtihsan* o elección preferente; y finalmente *ijtihad*, que los principios de justicia pueden evolucionar y adaptarse a las diversas circunstancias históricas y geográficas.

- La segunda es la Escuela Malikita fundada por Malik Ibn Anas que era original de Medina (†795), a sus seguidores se les llama malikíes. A este jurista se debe el primer manual de derecho islámico, el *Muwatta'*. Su fundamento es el *istislah* o interés público y de la comunidad. Los malikíes anteponen el *istislah* sobre el *ijtihsan*.

- La tercera en la Escuela Shafiíta creada por Al-Shafi'i, que había sido discípulo de las dos escuelas anteriores (†820), a sus seguidores se les conoce como safiítas. Sus fundamentos son: *lyma* o consenso, *qiyas* o analogía e *ijtishab al hal* o presunción de derecho. Éste está por encima del *ijtihsan* hanafita y del *istislah* malikita.

- La cuarta y última es la Escuela Hanbalita fundada por Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal (†855), a su seguidores se les

conoce como hanbalíes. Desconfían de todos los fundamentos anteriores, aunque usan con estrictas limitaciones alguno de ellos (*qiyas* y *ray*). Sólo el Corán y la Sunna son fuentes doctrinales objetivas.

Como vemos el Fiqh utilizaba en su labor interpretativa un variado ramo de fundamentos jurídicos. Para el devenir histórico tiene una importancia muy importante la postergación del *ijtihad*, la interpretación del doble contexto. Su eliminación tendrá una importante influencia en el Islam posterior. Esta modalidad de mediación hermenéutica es la única que tiene en cuenta el contexto geográfico, social e histórico en el que se escribió el texto. La escuela Hanafita recurre a ella asiduamente y la Malikita también aunque de forma más restringida. Las otras dos escuelas, más literales y severas, despreciaban el *ijtihad* por entender que introducían parámetros individualistas y divergentes, a los que consideraban perniciosos. Estas escuelas entendían que este fundamento ponía al intérprete antes que a lo interpretado, lo cual iba en contra de la letra coránica. A partir del siglo X los dirigentes políticos y religiosos cierran la puerta a este espíritu crítico. Es el triunfo de la autoridad y de la observancia de la ley. Como dice Tamayo, “*al suprimir ijtiḥād, el derecho islámico se anquilosa e uniformiza*” (Tamayo, 2009:133)³.

³ El cristianismo que conoció el Islam en su nacimiento y expansión, era un cristianismo que si bien estaba asentado social y políticamente, vivía arduas y violentas confrontaciones teológicas. Mahoma no quería que en el Islam se repitiera aquello, aunque finalmente lo hizo en su modo particular. Una cuestión que Mahoma veía críticamente era los planteamientos sobre la naturaleza divina y humana de Jesús, también la cuestión de la Trinidad. Por eso se aseguró y reaseguró que en el Islam no hubiera debate alguno acerca de esto. La Unicidad y Divinidad de Alá lo es todo, el *tawhid*, no hay posibilidad de duplicar o triplicar sus naturalezas o intercambiarlas. Esto explica la intolerancia más radical del islamismo frente al politeísmo asiático, por ejemplo.

Los cinco pilares.

Fue el propio Profeta Mahoma, en vida, el que instituyó los cinco pilares de la religión. Estos son:

- La *Shahada* es el testimonio o profesión de fe del musulmán: ‘No hay más dios que Dios y Muhammad es su Profeta’. Tras este escueto credo se concentra las verdades fundamentales del Islam. El *tawhid*, unidad-unicidad de Dios, la misión profética de Mahoma, pero también la aceptación de la escritura sagrada coránica, y una precisa escatología que aporta la creencia en un Juicio Final y ‘otra vida’ tras la muerte.

- El *Salat* u oración. El fiel musulmán debe orar cinco veces al día en dirección a la Meca (dentro de la Mezquita la *qibla*, dirección, es indicada por el *mihrab*). Además el Corán prescribe la obligatoriedad de la oración comunitaria del viernes en la mezquita. Mezquita proviene de la palabra árabe *maschid*, el ‘lugar de la postración’ (Tamayo, 2009:151), por tanto es un lugar de encuentro y oración, no un templo de culto. Antes de la oración, el orante debe hacerse las abluciones purificadoras, tanto del espíritu como del cuerpo, a través del *gusl* o ablución mayor y *wudu* o ablución menor.

- El *Zakat* es la limosna y expresa desprendimiento, generosidad y solidaridad con el otro. En el Corán son muy abundantes las referencias a la limosna como deber inexcusable de los fieles, que además implica determinadas actitudes como el cariño, el perdón, la acogida, el reconocimiento del otro y la discreción.

- El *Sawn* o ayuno conmemora el inicio de la revelación del Corán a Mahoma mientras ayunaba, en el mes de ramadán, en el Monte Hira. Es un acto de significados múltiples: la purificación espiritual, la autodisciplina física personal y también, el refuerzo de los lazos de solidaridad.

- El *Hajj* o peregrinación a la Meca. Merece la pena leer atentamente las palabras de Tamayo.

“La peregrinación a Meca es una obligación para todo musulmán que sea capaz de hacerla. No están obligados los niños y niñas y las personas con discapacidad. Las mujeres pueden hacerla a condición de que hagan el viaje en compañía de algún familiar próximo o con una persona de probada honestidad. [...] Una vez en Meca, tienen que dar siete vueltas en torno a la Kaaba en actitud de humildad y repitiendo en árabe esta invocación: ¡héme aquí, Señor, héme aquí! ¡No tienes ningún asociado! ¡Héme aquí! ¡A ti la alabanza, el amor y el imperio! Luego hacen siete veces el recorrido entre As-Safa y al-Marwa, dos formaciones rocosas que están en las cercanías de la Kaaba. El día 9 de dul-Hiyya se reúnen hasta la puesta del sol en la llanura de Arafat, que se encuentra a veinticinco kilómetros hacia el sudeste: es el momento culmínate de la peregrinación. Esta reunión simboliza y anticipa el encuentro final del día de la resurrección para el juicio de Dios. Posteriormente se dirigen a la Meca y pernoctan en el lugar sagrado de Muzdalifa.

Después los peregrinos cogen siete piedras que lanzan contra tres estelas que representa a Satanás y matan un animal en memoria del sacrificio de su hijo que no llegó a consumir Abraham. Es la Fiesta del Sacrificio, celebrada en todo el mundo musulmán conforme a un mismo

rito. Quienes tiene medios, sacrifican un animal, oveja o cabra, y distribuyen la mayoría de la carne entre los pobres” (Tamayo, 2009:161)⁴.

4 A tener en cuenta:

- Otra cuestión a la que el Profeta Mahoma prestó mucha atención, es al comportamiento y la conducta de su comunidad. La profecía había sido entregada al pueblo de Arabia, elegido por Alá; la Verdad se revela, el ciclo termina. Y todo ha de cambiar. Un nuevo credo, una nueva comunidad, la umma, una nueva conducta. La vida de los creyentes tenía que estar regida por lo establecido desde lo Alto. Y tenía que notarse, no podía ser algo nominal, de cara a la galería, por decirlo coloquialmente. Había que predicar con el ejemplo, la palabra no podía quedarse en lo escrito, tenía que rebasar lo abstracto hasta encarnarse en la vida corriente del pueblo. Así vivían los judíos que conoció el Profeta. Estos vivían en su día a día lo que decía la Torah, la cual observaban escrupulosamente, sin fisuras, sin disidencias. Por el contrario, los cristianos se separaban en múltiples facciones; en cada una de ellas se planteaba una cosa y, además, no llevaban hasta sus últimas consecuencias aquello que predicaban. La coherencia y ortodoxia consecuente de los hebreos era muy considerada en aquel tiempo. Mahoma quería esa fuerza para su comunidad. Y puso todo su empeño en ello, de ahí la extrema minuciosidad con la que ordenó el comportamiento ético y la conducta moral de los creyentes. De ahí salen los perfiles jurídicos del Corán y la rigidez extrema de la Sharía. Explica porqué el Fiqh, el Derecho y las escuelas jurídicas, son tan importantes y tienen tanta implantación y control sobre las ciudadanías musulmanas. El caso extremo del wahabismo en Arabia Saudí por ejemplo. Mahoma no quería que el pueblo de Alá se desviara lo más mínimo, había que guiarlo en todos los momentos de su vida; desde el nacimiento hasta la muerte, en el día a día y en las ocasiones especiales, en la comida, el vestido, el trato a los hijos, a la mujer, a la familia, a los invitados, en el comercio, la enseñanza. Todo tiene que estar legislado para que el creyente sepa a qué atenerse. Alá lo es todo y sus designios deben ser llevados a toda la vida del fiel y sumiso creyente. La comunidad sabía ya a qué atenerse, qué hacer, cómo, qué era lo correcto a los ojos de Alá, y qué no lo era.

- Una prohibición expresa dirigida al creyente musulmán es la de no poder reproducir la imagen plástica de Alá, ni siquiera imaginarla. Representar la imagen de la divinidad es propio del politeísmo y la idolatría, entienden los musulmanes. No pueden hacerse ninguna variante de arte respecto a Dios, ni dibujos o caricaturas, ni pintura, ni escultura, ni imagerie, ni videos o películas, tampoco pueden hacerse iconos, alegorías, estereotipos o literatura creativa (caso de Salman Rusdie). Lo que sí está permitido es escribir su nombre. En este sentido la caligrafía árabe ha alcanzado cotas de arte, con todo merecimiento. Lo musulmanes pueden, y deben, nombrarlo: los 99 nombres de Alá. El arte religioso musulmán no existe, como sí ocurre en el cristianismo. La forma que tiene el Islam de ornamentar sus mezquitas y palacios es mediante figuras geométricas y trigonométricas (espirales, ángulos, puntas), animales (los leones de la Alhambra por ejemplo), motivos florales y vegetales y caligrafías.

ISLAM Y OCCIDENTE

Siempre que se habla del Islam se plantean comparaciones con el Occidente cristiano. La mayoría de las veces, con el afán de comprender unas categorías que nos son extrañas, se trazan todo tipo de paralelismos y analogías explicativas más o menos certeras. Otras veces, la mala fe o el desconocimiento voluntario llevan a trazar aberrantes e inexactas traslaciones.

En el Islam no encontremos nunca el equivalente exacto de las categorías occidentales. Ese es el primer escollo a sortear al tratar con este período del pensamiento. Si bien como occidentales no podemos desprendernos de todas nuestras precomprensiones, bien haríamos en no dejar que éstas interfieran en los nuevos temas que hay que repensar con el islam y no tratar de amoldar todas las categorías, conceptos e instancias islámicas a las occidentales.

Por ejemplo y para empezar, en el Islam no encontramos el equivalente exacto de lo que en Occidente hemos dado el nombre de 'filosofía'. Falsafa y Faylasuf no equivalen a 'nuestras' palabras 'filosofía' y filósofo'. Así lo explica Corbin (1994:13):

"El establecimiento de una distinción neta entre 'filosofía' y 'teología' se remonta en Occidente a la escolástica medieval y presupone ya una 'secularización', idea que no tenía cabida en el Islam, por la sencilla razón de que el islam no ha conocido el fenómeno 'Iglesia', con sus implicaciones y sus consecuencias".

Trasplantar al Islam conflictos relacionales propios de Occidente, me refiero a 'razón contra fe' o 'Filosofía/Ciencia contra Religión', es plantear la cuestión de manera equivocada. Lo mismo

podemos decir del planteamiento ilustrado y europeo moderno del progreso de la razón y la ciencia en la sociedad. Esas separaciones son autóctonas de Occidente. Y no puede ser el canon que se le impongan a los otros espacios no europeos. En Europa desde muy temprano se separan las distintas instancias (religión, filosofía, política, ciencia, etc.), cosa que no ocurre en el Islam. Para que tal cosa ocurra han de darse una serie de condiciones que no comparecen en el caso islámico.

En el Islam no existe el fenómeno poliédrico denominado 'Iglesia'; no hay ni magisterio dogmático, ni autoridad pontificia suprema infalible, ni concilios que definan una serie de paquetes de dogmas a seguir. El Islam tiene la *haqîtat*, la revelación divina, y ésta requiere la iniciación que conduzca al creyente a ella. No hay magisterios en la *haqîtat*, pero sí han de existir los guías. Los 'hombres de dios', los imames son estos guías. El Imam es un inspirado, *Ta'lim*, el que se relaciona con la *haqîtat*.

Pero es que, además, la conciencia religiosa del Islam no está centrada sobre un hecho histórico puntual. El pensamiento islámico no conoce eso que por Occidente hemos llamado 'conciencia histórica' de carácter horizontal y temporal, del pasado al futuro pasando por el presente. Y esto es un serio hándicap para entender lo que el Islam pretende. El eje de su pensamiento es vertical y atemporal. Lo que ven en el Islam es un mundo perpendicular y espacial: lo de arriba y lo de abajo, lo que sube y lo baja, ascenso y descenso, lo de dentro y lo de fuera, lo aparente y lo oculto, lo exotérico y lo esotérico, son sus categorías esenciales. Esto, si seguimos la hermenéutica de Corbin, queda plasmado en tres pares

de términos cruciales para entender el pensamiento islámico (Corbin, 1994:29):

- Shari'at y Haqîtat. La Ley y la Revelación.
- Zâhir y Bâtin. Lo evidente y lo oculto.
- Tanzîl y Ta'wîl. La religiosidad y la espiritualidad.

Estas parejas de términos mantienen, a la vez, una relación de complementariedad y contraste. Hay mucha tela que cortar en el Islam, hay mucho más que fanatismo y literalidad. El Islam no es sola y estrictamente la suma de la Sharîa, la Sunna y el Fiqh. Si así fuera no se hubiera permitido la existencia a los filósofos, a los científicos, a los matemáticos, a los geógrafos e historiadores o a los místicos. El Islam es un complejo mosaico de seres y estares, de entendimientos e interpretaciones que, compartiendo un núcleo irrenunciable, se expande como un rizoma.

Un breve apunte histórico.

En la primavera del año 711 Târiq ibn Ziyâd entra en la Península Ibérica por el Estrecho de Gibraltar con poco más de 12.000 soldados (otras fuentes apuntan que fueron incluso menos, sólo 7.000 efectivos). La mayor parte de estas tropas eran de origen bereber (el actual Marruecos), y sólo un reducido número de mandos era de origen árabe. En julio de ese mismo año, las tropas musulmanas se enfrentan en el río Guadalete, en la actual provincia de Cádiz, (otras fuentes apuntan a que fue en la laguna de la Janda algunos kilómetros al sur cerca de Tarifa) al ejército visigodo de Don Rodrigo. La derrota del ejército hispano fue aplastante, total y absoluta hasta el punto de que en pocos meses, el sur y el levante peninsular casi al completo estaba en mano de los ejércitos de Târiq. Al año siguiente le seguiría su inmediato superior Mûsa ibn Nusayr con 18.000 efectivos más, esta vez sí de mayoría árabe. Tomando rutas diferentes los ejércitos de Târiq y Mûsa se encuentran frente a la capital visigoda, Toledo, que capitula sin presentar batalla. En el año 714 el general Târiq y el Gobernador Mûsa abandonan Hispania rumbo a Damasco para dar cuenta de sus conquistas.

Estos fueron, grosso modo, los acontecimientos históricos de la entrada de los musulmanes en la Península Ibérica. A partir de aquí se pueden hacer algunas breves consideraciones:

- A pesar de la cercanía (entre Tarifa y el norte de África hay apenas 12 km. de distancia) es notorio el mutuo desconocimiento

entre los hispanos y los árabes. El Profesor Lorca da cuenta de un episodio extraído de la crónicas de al-Maqqarî (historiador argelino del s. XVII) sobre esta cuestión. Merece la pena mostrarlo al completo (Mtnez. Lorca, 1990:11). Las tropas de Târiq mostraban un extenso mosaico de etnias y colores, durante la toma de Córdoba un soldado negro fue capturado lo que produjo el azoramiento de la población autóctona: *“Los de la iglesia le vieron... y andaban temerosos y extrañando la naturaleza de aquel hombre, pues nunca habían visto ningún negro, por lo cual le rodearon y movióse entre ellos gran alborozo y admiración, creyendo que estaba teñido o cubierto de alguna sustancia negra. Desnudáronle en medio de todos, y, llevándole junto a la cañería por donde venía el agua, comenzaron a lavarle y frotarle con cuerdas ásperas,... Comprendiendo ellos sus señas, dejaron de lavarle y se aumentó su terror”*.

- La toma de la Península Ibérica por los musulmanes no fue, ni de lejos, una sangrienta y cruel conquista militar, repleta de matanzas y limpiezas de religión. Realmente Al-Andalus no fue conquistada, capituló y fue ocupada (Mtnez. Lorca, 1990:13). Varias razones inducen a pensar que esto fuera así. La primera era la debilidad del Estado visigodo, que tras dilapidar la herencia romana, estaba enfrascada en luchas intestinas nobiliarias entre Don Rodrigo y los herederos de Witiza (algunas fuentes históricas apuntan a que estos últimos apoyaron a las tropas musulmanas y que pudieron mantener sus propiedades). Una batalla, bastó una única derrota del ejército para que la organización política visigoda se desintegrara, para que se desmoronara la administración de toda la península como un castillo de naipes. Pero además, la cohesión social del cristianismo demostró la misma solidez que la monarquía

visigoda, esto es, muy escaso. La población hispana de aquella época que rondaba entre los cinco y los seis millones de habitantes fue colonizada sin apenas violencia. Es cierto que hubo resistencias puntuales, pero no hubo revueltas populares mayoritarias ni tampoco masacres contra la insurgencia. Es más, según sostiene el Profesor Lorca, la parte mayoritaria de la población hispana, el campesinado, que vivía en penosas condiciones bajo la monarquía feudal visigoda, optó abiertamente por el Islam, y convertirse así en hombres libres. No se puede desechar la conveniencia socio-económica como una de las razones principales de la rápida islamización de Hispania (Cruz Hdez., 1985:26 T.I). Por último, como algo muy destacable, a la vista de los tiempos que corren el contingente árabe recibió la decidida colaboración de la población judía, que vivía oprimida por la monarquía visigoda. Parece claro que el Islam nunca fue impuesto a hierro y fuego, más bien fue otra cosa:

“El Islam español significó, por tanto, una liberación política para todos los judíos y una liberación política y social para la mayoría de origen cristiano” (Mtnez. Lorca, 1990:14).

El crisol hispano.

A lo largo del siglo VII aproximadamente 50.000 árabes y unos 200.000 bereberes norteafricanos fueron colonizando la Península (Mtnez. Lorca, 1990:14). Si exceptuamos a la nobleza visigoda, de origen germánico, la inmensa mayoría de la población autóctona, eran de origen hispano-romano. En pocas generaciones de mezcla

racial entre árabes y tribus norteafricanas con las gentes autóctonas, acabaron fundiéndose en el crisol hispano (Mtnez. Lorca, 1990:15). La mayoría de ellos eran muladíes (cristianos que abandonaron el cristianismo convirtiéndose al Islam) y una importante minoría eran mozárabes (seguían siendo cristianos viviendo entre musulmanes).

Aquel primer Islam no puso impedimentos a las otras religiones del Libro, tanto judíos como cristianos pasaron a ser *dhimmíes* o protegidos a cambio de un impuesto. Esto puede explicar por qué gran parte del campesinado pobre peninsular optara por su rápida islamización. Tanto judíos como cristianos seguían manteniendo sus propias autoridades judiciales. Esta primera etapa que en el nivel social no fue especialmente cruenta, como hemos visto, sí que lo fue desde el punto de vista político. La nueva tierra conquistada fue lugar de batalla entre los propios clanes musulmanes, entre árabes y bereberes y entre Omeyas y Abasíes. La inestabilidad política terminó con la llegada de los Omeyas a Córdoba en el 756. La sucesión de los tres primeros Califas ‘Abd al-Rahmân durante los siglos VIII, IX y comienzos del X convirtieron a Hispania en Al-Andalus.

Cuando finalizan los tiempos de ocupación y colonización, a mediados del s. VIII, la monarquía omeya que se consolida establece una frontera elástica y poliédrica. La frontera exterior se situó al sur de los Pirineos, la frontera inferior, al sur de la Cordillera Central, y la frontera media a la altura de Toledo. En Galicia, Asturias y la cuenca del Duero queda un ‘vacío’ que irán llenando los Reinos cristianos lentamente.

Las claves del éxito del Califato Omeya la encontramos en la instauración de un Estado fuerte y centralizado, con capital en Córdoba, que la Península no recordaba desde la época imperial romana unos siglos antes. Fueron importantes la mejoría de las comunicaciones por la reestructuración y rehabilitación de las vías romanas; también el saneamiento financiero y acuñación del dírham de plata. También se fomentó un ejército profesional que cuidaba de las fronteras y de la paz interior, nació una clase política salida de la aristocracia siria; y sobre todo, se respetó el heterogéneo crisol étnico que poblaba los pueblos y ciudades de Al-Andalus. Pasó de ser una sociedad rural subdesarrollada a una floreciente civilización urbana (Mtnez. Lorca, 1990:17), bien relacionada desde el punto de vista diplomático, en la que destacaba el desarrollo del comercio, las artes y las ciencias, especialmente la Medicina.

“El entramado social resultante es un complejo de feudalismo agrario militar de los clanes familiares y un minifundio artesanal, bajo una economía autosuficiente monopolista” (Cruz Hdez., 1985:19-20). Se fundan ciudades importantes: Almería, Murcia, Badajoz, Lérida, Úbeda, Calatayud, Tudela, Madrid (Mayrit), y Córdoba se convirtió en una de las ciudades más importantes del mundo conocido. Pero en el siglo XI comienzan a verse los primeros síntomas de disgregación en el Al-Andalus, la entrada en el poder del ala más conservadora del sector teológico-jurídico (Mtnez. Lorca, 1990:19), la presión creciente de las tribus del Sur y la reconquista militar de los reinos cristianos del Norte, terminaron por estrangular esto que hemos llamado Al-Andalus. Para terminar, no está de más hacer caso a una sabia puntualización del Prof. Lorca (1990:20).

“Esta original síntesis de oriente y Occidente no debería dibujarse, sin embargo, como si se tratara de un idílico cuadro al margen de la historia. En tormentosas condiciones políticas, en medio de frecuentes luchas tribales e incluso alguna revuelta de carácter social, fue creciendo la civilización andalusí”.

Lo que algunos postulan como ‘Reconquista’ fue realmente un periodo largo y heterogéneo de relaciones sociales y políticas alternadas con campañas militares de éxito alternativo. La caída de la monarquía omeya, el surgimiento de Reinos cristianos fuertes, el intrincado puzzle de las Taifas, el pago de parias de los musulmanes a cambio de la no beligerancia de los hispano-cristianos, la entrada de Al-Andalus en la agitada órbita política norteafricana, el reformismo teológico de almorávides y almohades que tanto impacto tuvieron sobre la vida andalusí, la maduración y fortalecimiento de los grandes Reinos, Castilla y Aragón, la subsiguiente unificación, la instauración y posterior caída de la dinastía nazarí de Granada. Todo eso ocurrió entre el comienzo del siglo XI hasta finales del siglo XV; casi cuatro siglos de acontecimientos no son precisamente una guerra relámpago.

Un vergel llamado Al-Andalus.

Egipto, más bien el Nilo, y el Próximo Oriente eran zonas fértiles y ricas en recursos, con lo que el ‘verde’ no era algo extraño para los árabes. Pero la Hispania que se presenta ante los ojos de un musulmán en el siglo VIII tuvo que ser un espectáculo sin parangón. La frondosidad de sus bosques, sus abundantísimas corrientes de

agua, las marismas, las cumbres nevadas, las llanuras interminables, el clima tan acogedor, la riquísima flora que ofrecía colores hasta entonces nunca vistos, y la variada fauna que no dejaba a nadie sin alimento; todo aquello era poco menos que un regalo de Alá. Llegaron del desierto, calor y arena, no hay que desdeñar el impacto absoluto de nuestra tierra en el espíritu y la psique del musulmán.

Las tropas beréberes que entraron por el Estrecho y que luego fueron poblando la Península eran tan incultas como la población de campesinos hispanos con la que comenzó a convivir y relacionarse. Los ecos de Roma fueron silenciados por la pobreza visigoda y el mundo tribal norteafricano no tenía interés intelectual alguno. A pesar de todo, dos siglos después encontramos en Al-Andalus toda una constelación de sabios: matemáticos (Maslama de Mayrit) y astrónomos (Azarquiel), médicos (Ibn Ishâq) y farmacólogos (Ibn Wâfid), poetas (Al-Mu'tamid) y filólogos (Ibn Sîda), historiadores (Ibn Hayyân) y filósofos (Ibn Masarra, Ibn Gabirol que era judío, Al-Kirmânî) (Mtnez. Lorca, 1990:21). Y por encima de todos, en el siglo XI, destaca poderosamente la figura de Ibn Hazm de Córdoba y su mastodóntica producción intelectual de casi 400 tomos estructurados por materias. En el siglo XII la creatividad intelectual de Al-Andalus dará sus mejores frutos, a la vez que la filosofía medieval alcanza una de sus cumbres: Ibn Bâyyâ, Ibn Tufayl, Ibn Rušd y el filósofo judío Maimónides. ¿Cómo pudo suceder algo así, semejante florecimiento cultural?

Consideraremos brevemente alguna de las claves que lo explican:

- Desde muy pronto, la mayor parte de los andalusíes sabían leer y escribir. La enseñanza general y la posesión de libros era algo generalizado y permitido (Mtnez. Lorca, 1990:30). La amplia difusión que tuvo la cultura en el mundo islámico nada tiene que ver con la ignorancia impuesta a las masas populares en el Medievo cristiano, en el que sólo un pequeño grupo de intelectuales tenía acceso al conocimiento mientras vivían recluidos en Monasterios (Mtnez. Lorca, 1990:24).

- Las mezquitas (las madrasas no tuvieron arraigo hasta la dinastía nazarí de Granada en el siglo XIV) se convirtieron en el foco de irradiación de la cultura y del saber abierto a todos (Mtnez. Lorca, 1990:31).

- La introducción en Al-Andalus, por parte de la aristocracia omeya siria, de las traducciones del griego llevadas a cabo en Damasco. Luego, cuando la dinastía abasí trasladó la capitalidad a Bagdad, no cesó el flujo de las traducciones y el interés por ellas.

- La movilidad estaba completamente permitida en todo el orbe musulmán. El número de peregrinos a los lugares sagrados del Islam fue creciendo paulatinamente. Al volver a Al-Andalus trajeron consigo una gran cantidad de conocimientos.

- El comercio aseguró un flujo constante de libros desde los principales centros culturales orientales hasta Al-Andalus.

- También creció el número de viajeros cuyas pretensiones no eran sino el estudio en los centros culturales punteros como Alejandría, Qayrawan, Damasco o Bagdad (Mtnez. Lorca, 1990:28).

El despertar cultural y científico es tan potente, que con el tiempo, mediados del siglo X hasta el siglo XII, algunas ciudades de Al-Andalus terminan siendo también lugares a donde llegan viajeros de todo el Islam con ansias de aprender de los maestros citados más arriba. Todo este movimiento cultural terminará en el siglo XIII, en el que los destacados intelectuales que quedan en Al-Andalus comenzarán a exiliarse por todo el Oriente.

No toda la historia cultural del islam occidental es tan idílica, más si nos fijamos en algunos episodios acaecidos en la época de Almanzor (comienzos del siglo XI) como fueron la destrucción por el fuego de una parte de la Biblioteca del Al-Hakam II en Córdoba o la quema de los libros de Ibn Hazm en Sevilla. Ni siquiera Al-Gazzali se libró de la pira por parte de los almorávides. Y Averroes vivió en primera persona el conservadurismo del imperio almohade. Aunque como apunta Lorca todos estos episodios represivos partieron del poder establecido, no de la población general; y fueron siempre de índole política, no de índole fanático-religiosa (Mtnez. Lorca, 1990:78).

Un apunte final para terminar este breve paseo por la cultura andalusí:

“Aristocrática y popular, occidental y árabe, griega por el clasicismo en que se inspiró e islámica por la fe que la animaba, la cultura de Al-Andalus es un fenómeno histórico excepcional” (Mtnez. Lorca, 1990:25).

Pluralismo y tolerancia.

Una de las características menos destacables y recomendables de algunos sectores intelectuales de nuestra sociedad es el renunciar a parte de la historia propia, exactamente desde las ajadas e interminables listas de reyes godos hasta las grandes victorias de la Reconquista patria. En medio de ambos hitos, historia de otros bárbaros donde no existió nada destacable, o acaeció el mayor de los horrores. O indiferencia y ninguneo o crítica a una catástrofe continuada en siglos que violentó los cimientos de nuestra esencia. Se ha tenido que esperar muchos siglos para que poco a poco las piezas vayan encajando. Y reencontrarnos con el auténtico Al-Andalus alejado tanto de visiones paradisíacas como de estereotipados infiernos fanáticos y oscuros.

¿Cuáles fueron los factores sociales que explican la aparición y desarrollo del pensamiento filosófico andalusí? El Prof. Martínez Lorca pretender describir el *subsuelo histórico* (Mtnez. Lorca, 2007:19) del que surgió la filosofía islámica hispana.

Es más fácil quedarse con el fanatismo moderno y que esto haga de pantalla para no pensar lo que ocurrió hace siglos. El sorprendente pluralismo interno que garantiza un ámbito de libertad para el creyente musulmán posibilitó un florecimiento cultural y filosófico en Al-Andalus. Primero porque en el Islam, a diferencia del cristianismo, no existe institución eclesiástica alguna que, mediante concilios y sínodos, fije en precisas fórmulas dogmáticas la norma de ortodoxia. Y segundo, porque el núcleo básico del Islam sobre el que hay consenso, es la *sahada* o profesión

de fe: «*No hay más Dios que Alláh y Mahoma es su profeta*». Una vez aceptada la unicidad de Dios y la profecía de Mahoma, el creyente entra a formar parte de la umma o comunidad islámica; y en ella es libre para adherirse a cualquiera de las escuelas teológicas y jurídicas existentes. La *bid'a* o «innovación» sí que supone un problema en la religiosidad islámica. El Islam distingue entre *bid'a* «buena» (*hasanâ*) y una *bid'a* «mala» (*sayyi'â*), es decir, entre una innovación aceptable y otra rechazable desde la perspectiva islámica. Por tanto, la discrepancia es permitida por el Islam. Cualquier musulmán, pertenezca a la sunna o pertenezca a cualquiera de las sectas, pertenece a la umma. Sólo el *kafir*, el infiel, se enfrenta a la severidad de las leyes. Y el Islam no es la única religión a la que se puede 'acusar' de estar contras las innovaciones y los cambios.

Importa destacar también la tolerancia del Islam español respecto a los creyentes de otras religiones. La convivencia pacífica de la religión hegemónica, el Islam, con las minorías cristiana y judía constituye un hecho excepcional en la Europa medieval. La monarquía visigoda persiguió a los judíos; de ahí, la colaboración de éstos con las tropas musulmanas llegadas a la península. *Con su política de tolerancia hacia los sefardíes el Islam español se aseguró el apoyo de este influyente grupo social urbano, especializado en el comercio* (Mtnez. Lorca, 2007:28). También se beneficiaron de esa tolerancia los cristianos, que pasaron a ser, junto con los judíos, «protegidos» o *dimmíes*: a cambio de un impuesto, gozaban de autonomía interna, incluida la libertad religiosa, quedando libres de obligaciones militares. Los «Pueblos del Libro» recibían así, en la práctica, un

trato de favor derivado de su vinculación con la profecía de Mahoma. Cristianos y judíos, tenían en al-Andalus sus autoridades judiciales propias, al margen de la jurisdicción general islámica.

El hecho central desde el punto de vista de la población es, sin embargo, el siguiente: la abrumadora mayoría de los habitantes de al-Andalus eran de origen hispano-romano, y al cabo de varias generaciones de mezcla racial (no olvidemos que gran parte de las tropas musulmanas llegaron a la península sin sus mujeres), los diversos elementos exógenos acabaron fundiéndose en el crisol hispano. El modo de vida de los pueblos nómadas del desierto no podía tomarse seriamente como alternativa social para un país, como al-Andalus, de tan avanzada estructura urbana y con una climatología tan benigna. El nuevo Estado islámico *se asentó sobre una población de variadísimo origen étnico (hispano-romanos, beréberes, árabes, judíos, esclavos o esclavones y hasta negros del Sudán) que acabaría mezclándose a través de un mestizaje racial cuya amplitud debió sorprender por igual a un viajero oriental que a un cristiano centroeuropeo* (Mtnez. Lorca, 2007:31).

La filosofía de al-Andalus, fruto de aquel original mundo histórico, no fue un fenómeno milagroso, ni fruto del azar histórico. De la riqueza y novedad del pensamiento andalusí estuvo bebiendo la cultura europea durante varios siglos. Incluso hoy, algunos pensadores islámicos encuentran inspiración para el futuro en las ideas de aquellos audaces andalusíes, especialmente Averroes. Y el pensamiento judío sigue mirando a Maimónides como obligado punto de referencia.

Con sus principales filósofos musulmanes (Ibn Hazm, Ibn Báyya, Ibn Tufayl e Ibn Rusd, el Averroes de los latinos) al-Andalus logró alcanzar al más desarrollado Islam oriental. Por vez primera, los grandes maestros orientales eran continuados, y hasta superados, por sus lejanos herederos intelectuales de la España musulmana (Mtnez. Lorca, 2007:31).

Otro fruto maduro del tolerante mundo andalusí fueron sus filósofos judíos que, libres de la represión visigoda y en contacto con la refinada cultura arabo-islámica, ocuparon un lugar de honor en el pensamiento medieval. De Ibn Gabirol a Maimónides, la comunidad sefardí imprimió un sello propio a su obra especulativa, escrita en árabe.

En resumen, la vida social de Al-Andalus es el camino más seguro para comprender cómo pudo germinar en la Península ibérica la filosofía durante la Edad Media. *Pienso que el pluralismo interno del Islam, acentuado en suelo peninsular, la tolerancia y el mestizaje racial de la España musulmana constituyen las firmes raíces de las que brotó con tanto vigor aquella singular filosofía. Bajo el asedio militar de los reinos cristianos del Norte y la presión creciente de las tribus beréberes del Sur, desapareció aquel mundo histórico que llamamos al-Andalus (Mtnez. Lorca, 2007:33)⁵.*

⁵ El Diccionario de Latín de la Editorial SM (pág. 437) recoge el término 'Mauri, Maurorun', como aquellos individuos que habitaban la Mauritania en tiempos de Roma. Eran los Máuros, los pobladores de las provincias romanas Mauretania Tingitana (actualmente Marruecos) y Mauretania Cesariense (actualmente Argelia). Bajo el mandato de Calígula, año 40, entran a formar parte del Imperio. Es muy posible que los romanos siguieran llamándolos como lo hicieron antes los Ptolomeos alejandrinos, de ascendencia griega: *mavros* significa negro u oscuro. Del vocablo *mauro*, gentilicio o demónimo, que indicaba la estricta procedencia geográfica de una persona se pasa al popular vocablo *moro*, que indicaba a todo aquel que o bien es musulmán, o bien tiene unas vagas características antropométricas (como pueden ser la tez oscura, la forma y color del bello capilar, etc). A lo largo de la historia, ha tenido usos tanto positivos en el arte y la literatura como peyorativos.

Bibliografía:

- Cruz Hernández, Miguel. **HISTORIA DEL PENSAMIENTO EN EL AL-ANDALUS (TOMOS I y II)** Editoriales Andaluzas Unidas SA, Granada, 1985.
- Martínez Lorca, Andrés (Coord.). **ENSAYOS SOBRE LA FILOSOFÍA EN AL-ANDALUS**. Anthropos, Barcelona, 1990.
- Corbin, Henry. **HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ISLÁMICA**. Trotta, Madrid, 1994.
- Cruz Hernández, Miguel. **FILOSOFÍAS NO OCCIDENTALES**. Trotta CSIC (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía) Madrid, 1999.
- Ramón Guerrero, Rafael. **EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ÁRABE**. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2004.
- Martínez Lorca, Andrés y Maiza Ozcoidi, Idoia. **FILOSOFÍA MEDIEVAL: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA II**. UNED, Madrid, 2007
- Martínez Lorca, Andrés. **MAESTROS DE OCCIDENTE. ESTUDIOS SOBRE EL PENSAMIENTO ANDALUSÍ**. Trotta, Madrid, 2007
- Tamayo, Juan José. **ISLAM. CULTURA, RELIGIÓN Y POLÍTICA**. Trotta, Madrid, 2009.