

Introducción. Los fundamentos de la fe islámica

Disertar sobre una religión con más de mil cuatrocientos años de historia no es nada fácil: las simplificaciones, las comparaciones banales con la propia fe o la adopción de posiciones apriorísticas anti religiosas, corren el riesgo de evidenciar, más que un análisis real del islam, una inclinación hacia aspectos «orientalistas» e «islamofóbicos» por un lado, y excesivamente apologeticos o indulgentes por el otro. El famoso proverbio *in medio stat virtus*, aun no pudiendo ser confutado, encuentra algunas dificultades cuando la fe, las ideologías y la política entran con prepotencia en el debate y contraponen posiciones que la propaganda del «enfrentamiento de civilizaciones» considera antitéticas.

Es fundamental comenzar por las raíces, por el período formativo de más de cuatro siglos (VII-X) que, a resultas de la fase profética (muerte de Muhammad en 632) ha confirmado al islam como una religión monoteísta abrahámica, que encuentra en la revelación coránica una continuidad con las del antiguo y el nuevo testamento. Con todo, antes de hacer una breve introducción de los pilares del islam (*arkān al-dīn*) que forman parte de la mucho más amplia *ʿaqīda* (doctrina), es importante subrayar la importan-

cia de determinados aspectos histórico-antropológicos que puedan ilustrar algunas características de esta fe.

El islam se impone en una región desértica de la península arábiga, Hijāz, en la que la trashumancia, los comercios caravaneiros entre Yemen y Siria (los árabes no yemenitas en aquella época todavía eran inexpertos en la navegación), una sociedad clánica pre-urbana y una forma de politeísmo difundido, habían limitado *de facto* la interrelación entre esta región y el mundo mesopotámico-mediterráneo de origen bizantino-sasánida, conservando un aislacionismo encubierto. La introducción del cristianismo monofisita y ebionita¹ (siglo IV), y del judaísmo hicieron que Hijāz entrara a formar parte de la intrincada política internacional de la época: Bizancio trataba, favoreciendo la conquista abisinia de Yemen, de adquirir una mayor influencia sobre los clanes árabes que tenían un papel anti-persa²; paralelamente, la sensibilidad religiosa de los clanes árabes en fase pre-islámica iniciaba, también a través del concepto de *hanīf* (primer monoteísta), a identificar la conciencia de un Dios único y reconociendo a Abraham como el progenitor de todos los pueblos semitas. La presencia de clanes árabes de religión judía y cristiana tanto en la región de Medina como en el sur de la península (*Najrān*) favoreció una continuidad profética entre la revelación coránica y las anteriores: la Torá y los Evangelios.

1. Cfr. G. Finazzo, *I Musulmani e il Cristianesimo. Alle origini del pensiero islamico (secc. VII-X)*, Studium, Roma 2005. Se define monofistas a aquellos que afirman que Jesús tiene solo una naturaleza, la divina, como consecuencia de la encarnación. Los ebionitas o judeocristianos son, en cambio, aquellos que perteneciendo a las tribus de Israel abrazaron el cristianismo manteniéndose vinculados con la tradición abrahámica.

2. Cfr. P.K. Hitti, *History of the Arabs*, London: Macmillan & Co, 1937; M. Demichelis, *Storia dei popoli arabi. Dal Profeta Muhammad al XXI secolo*, Anankelab, Torino 2015, pp. 28-30.

Otro aspecto necesario para comprender los fundamentos del islam es la importancia de la relación político-religiosa de Meca; este centro urbano tenía una cierta relevancia por la presencia de la *Ka'ba*, una roca de granito que fomentaba leyendas esotéricas, como la construcción de un *pantheon* destinado a los antepasados y a las divinidades que los clanes de la región homenajearon durante la peregrinación anual (*haji*). Meca se había convertido en el epicentro de los Banū Quraysh, una confederación clánica cuya fuerza consistía en proteger el principal lugar de culto de Hijāz y también en favorecer mediante el *'ilāf* (el compromiso político) la organización de caravanas, principal fuente de riqueza en una región falta de recursos.

De hecho, no se pueden comprender los motivos de la consolidación del islam en el siglo VII sin considerar la sensibilidad espiritual de los árabes, junto a la capacidad de alcanzar acuerdos políticos capaces de no «frustrar» los intereses de los protagonistas principales. El «aislacionismo» citado anteriormente subrayaba que los mismos árabes de Meca tenían una comprensión limitada de la complejidad del monoteísmo judío, de la «revolución» cristiana, por no hablar de las distinciones entre el fariseísmo y el esenismo³ o de las diferentes posiciones cristológicas, subdivididas en monofisismo, arrianismo y docetismo⁴. Ocupados en construir una

3. Término que hace referencia a los esenios, grupo judío que a partir del siglo II a.C. dio vida a comunidades eremíticas como la de Qumran, la más famosa y conocida gracias al descubrimiento de manuscritos en 1947.

4. Término que deriva del teólogo cristiano Arrio (256-336), que sostenía que la naturaleza divina de Jesús era inferior a la del Padre, afirmando —como posteriormente haría la escuela musulmana mutazilita (siglo IX)— que el Verbo de Dios no existe desde siempre, sino que es la consecuencia de un proceso creativo posterior a la fase profética. Los docetistas, en cambio, afirmaban que tanto el sufrimiento como la humanidad de Jesús no eran reales sino aparentes; este aspecto parece subrayar una especie de continuidad con el versículo coránico (4,157-158) en el que el que muere en la cruz no es el hijo de María sino su sosias.

comunidad política capaz de defenderse de las incursiones de los clanes beduinos y en preservar su riqueza mercantil, solo aquellos que por razones comerciales llevaban las caravanas a Yemen o a Siria, podían comprender superficialmente la complejidad del mundo de la antigüedad tardía, tanto desde el punto de vista religioso como en referencia a los equilibrios políticos en curso, sobre todo los relacionados con las guerras bizantino-sasánidas (602-628)⁵.

Los cinco pilares del islam

Los cinco pilares del islam son: profesión de fe (*shahāda*), oración (*salāt*), limosna (*zakāt*), ayuno durante el mes de Ramadán (*sawn*) y peregrinación, por lo menos una vez en la vida, a Meca y a Medina (*haji*). Estos rituales son muy similares en lo que concierne al mundo sunita y chiíta. Se comprende inmediatamente que, a parte de la declaración de fe en un Dios único y en Muhammad como enviado suyo (*ashadu an lā 'ilāha 'illā-llāhu Muhammadun rasūlu-llāh*, «testimonio que no existe otra divinidad que Dios y testimonio que Muhammad es su mensajero»), las otras disposiciones coránicas reflejan exclusivamente una orto praxis cotidiana más que un credo religioso.

La oración obligatoria se hace a lo largo de todo el día: *fajr*, la de mediodía; *dhuhr*, a primera hora de la tarde, normalmente hacia las 15; *ʿasr*, al anochecer, cuando se pone el sol, hacia las 18-19; *maghrib*, la de antes de dormir; *ʿishāʿ*, la de la noche, hacia las 5. Se trata de una oración que acompaña al creyente y subraya la importancia de dirigirse a Dios constantemente siguiendo una

5. Cfr. M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Chicago University Press, Chicago 1974, pp. 146-150; L. Caetani, *Annali dell'islam*, Hoepli, Milano 1905, vol. I, t. 1, p. 12.

práctica que puede ser tanto comunitaria como individual («invo-ca a tu Señor en tu interior, humilde y temerosamente, a media voz, mañana y tarde, Cor. 7,205»)⁶, aunque el Corán no especifica cuántas son efectivamente las oraciones que hay que rezar a lo largo del día: de dos a tres o cinco, dependiendo de los diferen-tes versículos (Cor. 2,238-239; 6,52; 7,205-206; 11,114; 17,78-79; 20,130-132 etc.).

La limosna es el aspecto que identifica la enorme atención que el islam presta a los más necesitados: «Te preguntan qué deben gas-tar. Di “los bienes que gastéis, que sean para los padres, los pa-rientes más cercanos, los huérfanos, los necesitados y el viajero”. Dios conoce perfectamente el bien que hacéis.» (Cor. 2,215). Dar lo superfluo en dinero, animales, trigo u otros productos de la tierra se convertiría en una praxis obligatoria para cualquier musulmán, disciplinada por una administración que ayudaba a las familias más pobres de la comunidad y gravaba incluso las pensiones de los soldados para que nadie se quedara sin esta dádiva (generalmente el 2,5%).

Aunque en algunas suras medinesas hablan del ayuno como penitencia, todavía no había sido reglamentado de forma clara. El mes de Ramadán solo se cita una vez (Cor. 2,185), mientras que esta praxis se atribuye varias veces a una forma de expiación de acciones humanas que se consideran reprobables: en el caso, por ejemplo, de que el marido repudiara a la mujer, este debía libertar a un esclavo y ayunar (sexualmente) al menos dos meses antes de acercarse a otra mujer, también por la posibilidad de que la con-sorte pudiera estar embarazada.

6. En el texto original las citas de los versículos son de *Il Corano*, traduc-ción y comentario de A. Bausani, Bur, Milano, 1997, mientras que las citas en la versión española pertenecen a *El Sagrado Corán*, versión castellana de Julio Cortés, Centro Cultural Islámico Fátimah Az-Zahra. Publicaciones electróni-cas. SanSalvador, 2005.

Por último, la peregrinación que, además de subrayar una evidente continuidad con la fase pre islámica como especifica Bausani en su comentario de Cor. 5,2⁷, denota una herencia del antiguo Testamento (Es 23,14-17; 1Sam 1,3), que probablemente refleja la existencia de cultos relacionados con los equinoccios y con la invocación de la fertilidad. Tras la Hégira (emigración de Mahoma de la Meca a Medina en el año 622), el Profeta adoptó esta práctica que no solo sacralizaba *de facto* el templo de la *Ka'ba*, elevándolo respecto al de Jerusalén hacia el que al inicio los primeros musulmanes se postraban para orar, sino que también oficializaba una praxis que adquiriría un papel fundamental para subrayar la equidad de todos los creyentes musulmanes que la realizaran. Con el transcurso de los siglos diversas caravanas de peregrinos procedentes de la región del Sahel se unirían a las originarias de Yemen, Iraq, Siria, el norte de África y Egipto, a lo largo de las vías destinadas a llegar a Medina y a la Meca para oficiar y tener la ocasión de fraternizar en el terreno común de la fe.

Este breve análisis plantea una reflexión necesaria sobre los *arkān ad-dīn*, antes de introducir el *'aqīda*, el credo islámico.

Desde el principio el islam es una religión que tiende a evidenciar su diversidad respecto a la tradición judeocristiana, sobre todo en los aspectos rituales, mientras que en lo que se refiere a la doctrina las diferencias y las similitudes no son tan netas. Por esta razón, el doctor de la Iglesia Juan Damasceno (676-749) que vivió durante el califato de los Omeyas (el primer califato árabe con capital en Damasco, 661-750), encontró características del arrianismo (la naturaleza divina del hijo es inferior a la de Dios) y del docetismo (imposibilidad para un mensajero de Dios de morir asesinado como confirmación en el credo islámico de la presencia

7. *Il Corano*, traducción y comentario de A. Bausani, Bur, Milano 1997, p. 534.

de un sosias de Jesús en la cruz) en la que él define como herejía ismaelita (en calidad de descendientes de Ismael, Agar y Abraham), en una fase histórica en la que el diálogo cristiano-islámico es imposible por la ausencia de informaciones específicas sobre un credo musulmán⁸ definido. Así lo argumenta Sidney H. Griffith:

Este esfuerzo se llevó a cabo en concomitancia con importantes pasos en el crecimiento y en el desarrollo del pensamiento religioso primitivo islámico. Al principio las consideraciones de carácter más teórico estaban ofuscadas por lo que los modernos llamarían intereses políticos. (...) En la época de Juan de Damasco entre los intelectuales musulmanes estaban emergiendo algunas cuestiones religiosas (...). Algunos de los mayores pensadores de la precipua historia intelectual del islam fueron contemporáneos de Juan: Ma'bad al-Juhanī (m. 704), Hasan al-Basrī (642-728), Gaylān al-Dimashqī (m. 743), Jahm Ibn Safwān (m. 745), Wāsil ibn 'Atā (700-748) e 'Amr ibn Ubayd (m. 762). Estos importantes pensadores planteaban cuestiones y tomaban posiciones entre los musulmanes en lo referente a las controversias del momento como la libertad de la voluntad humana, la exacta comprensión de los atributos de Dios, el estatus del Corán como palabra de Dios y el comportamiento correcto que hay que adoptar con las autoridades del gobierno⁹.

8. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ishmaelites*, Brill, Leiden 1972; VV.AA., *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'islam*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose (BI) 2006, p. 38.

9. Aa.vv., *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'Islam*, pp. 39-40; W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Oneworld, Oxford 1998. La versión española es de la traductora de este volumen.

La *'aqīda*, la doctrina islámica

Solamente a partir de la segunda mitad del siglo VIII, el islam articuló un estudio más claro sobre los aspectos fundamentales de su fe, confirmando en la obra *Al-Fiqh al-akhbar* (El conocimiento, el más grande, VIII siglo) que se atribuye al famoso imán Abū Hanifa (699-767, fundador de la primera escuela jurídica musulmana, la hanafí) la formación del *'aqīda*, el credo islámico. El pensamiento religioso contemporáneo tiende a simplificar los fundamentos del islam en seis proposiciones:

- un Dios único (*tawḥīd Allah*, la unicidad de Dios);
- los ángeles y arcángeles: Mikail, Jibril, Azrail, Israfil, Malik, Munkar, Nakir, Ridwan e Raqib;
- las revelaciones enviadas por Dios: Corán, Torá, Salmos y Evangelios y posteriormente Avesta y Veda;
- los enviados de Dios: Muhammad, Jesús, Moisés, Abraham, Noé y Adán;
- el último día o del juicio (*yawm ad-dīn*) y la resurrección (*qiyāma*);
- el *qadar*, el destino, como expresión del sino manifiesto de Dios sobre el mundo.

Estos aspectos siguen confirmando un credo islámico en el que muchos elementos distintivos citados anteriormente están asimilados en una tradición abrahámica que corresponde a la revelación coránica identificada como una Palabra que, a parte la *shahāda*, subraya una sorprendente continuidad con el hebraísmo y el cristianismo. La oración, el ayuno, la limosna y la peregrinación son algunas características comunes de las tres religiones monoteístas por ser peculiaridades preminentes de una praxis confirmada en los siglos anteriores a la llegada del islam.

Aun así sería incorrecto pensar que la *aqīda* se puede sintetizar en unas pocas proposiciones que se afirmaron al principio

del período formativo; al contrario, la literatura religiosa que desde *Al-Fiqh al-akhbar* llega hasta los textos de autores como Ibn Taymiyya (1263-1328) y Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350) debe hacernos reflexionar sobre la capacidad islámica de modificar, aunque con cautela, no los pilares sobre los que se funda la propia fe y la ortopraxis, sino los que conciernen a una doctrina que, como en todas las religiones, está obligatoriamente relacionada con el paso del tiempo. Si tomamos en consideración el escrito *Al-Fiqh al-akhbar* de Abū Hanīfa, los artículos reflejan los debates teológicos del siglo VIII con una clara referencia a la identificación de los verdaderos musulmanes o de los hipócritas (*munāfiq*). Los diez artículos del *Al-Fiqh al-akhbar* son la expresión de las disquisiciones que tuvieron lugar en la doctrina islámica en un siglo en el que se introdujeron especulaciones político-religiosas sobre quiénes habrían sido los dignos sucesores (*khulāfa al-rashidūn*, los califas bien guiados)¹⁰ del profeta Muhammad entre los primeros califas (art. 4 y 5)¹¹, sobre la importancia de la diversidad de opiniones en el ámbito religioso –aspecto que de hecho desaparecerá en los siglos sucesivos con la formación de una ortodoxia cada vez más rígida (art. 7)–, así como sobre la presencia real de Dios en las esferas celestes o en la Tierra (art. 9)¹².

Por consiguiente, si disminuyendo la atención sobre este texto que presumiblemente data del siglo VIII, analizásemos brevemente

10. Los sucesores del profeta Muhammad son cuatro: Abū Bakr (632-634), ‘Umar ibn al-Khattāb (634-644), Uthmān Ibn ‘Affān (644-656) y Alī ibn Abū Tālib (656-661). Son precedentes a la formación del califato de los Omeyas de Damasco.

11. Durante los siglos VII y VIII la contraposición entre califa e imán protochiíta (v.cap. 5) se manifiesta en varias ocasiones durante la fase histórica del dominio de los Omeyas (661-750).

12. Cfr. A.J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Barnes & Nobles, New York 1932, pp. 103-104.

te los sucesivos (*al-Wasīyat Abī Hanīfa*, «Las opiniones de Abū Hanīfa», atribuible a los debates inherentes al siglo IX; *Al-Fiqh al-akhbar II*, probablemente elaborado en la segunda mitad del siglo X y por último *Al-Fiqh al-akhbar III*, cuyo origen es posterior, tal vez de los siglos XI-XII), emergería una doctrina islámica no solo mucho más compleja, sino también conforme a una ortodoxia capaz de confrontarse tanto con la tradición (*sunna*) ya formada, como con un análisis exegético del Corán capaz de profundizar gran parte de los aspectos de esta revelación.

La tesis de Juan de Damasceno, elaborada en la primera mitad del siglo VIII, en relación a esta «singularidad» ismaelita reflejaba un bagaje cultural que, facilitado en la identificación de herejías y sectas en el ámbito cristiano y cristológico, habría concebido las semejanzas y diferencias del primer islam como expresión de una nueva forma de heterodoxia árabe más que la formación *in itinere* de una religión diferente.