



El Islam, donde la mediación parece no existir

Dra. Montserrat ABUMALHAM MAS

Universidad Complutense de Madrid

Un sistema religioso, especialmente un sistema cuyo centro es un Dios único, cuya esencia es totalmente diferente de la del ser humano o la criatura, suele comportar el fenómeno de la mediación. Es decir de cauces simbólicos o representativos mediante los cuales la propia divinidad se acerca al creyente o éste puede comunicarse con el misterio.

Las mediaciones constituyen todo un sistema simbólico, que escoge diversos mecanismos para establecer ese nexo especial que, sin desvelar el misterio, al menos lo acerca y permite un diálogo comprensible para los seres humanos. La variedad de mediaciones es casi infinita; desde la propia oración a toda una corte de gestos rituales, pasando por personas que actúan como intercesoras, o de la propia divinidad que mediante diversos recursos se comunica: la zarza ardiendo, los truenos y relámpagos, una brisa o un viento huracanado.

Sin embargo, dos datos parecen apuntar a la inexistencia del recurso a la mediación en el Islam. Por una parte, la ausencia de un sacerdocio consagrado a la defensa de la ortodoxia y que pueda a su vez tener un contacto directo con lo sacro, del que quedan excluidos los demás fieles. Por otra parte, la falta de una autoridad suprema que sancione la santidad para que ésta actúe como mediadora.

Se podrían añadir otras carencias en este sentido, como la falta de representaciones o el rechazo de la ortodoxia a la música sacra, la danza o a otro tipo de manifestaciones que permiten al creyente establecer un espacio de comunicación con el misterio.

La propia inexistencia en el Islam de espacios en donde lo sagrado tenga su lugar en medio de los creyentes, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo,

en el antiguo *Sancta Sanctorum* del Templo de Jerusalem o en el Sagrario de las Iglesias cristianas, establece, sin duda, una separación entre lo divino y lo humano y supone un impedimento para la comunicación, en el que parecen no haber las mediaciones.

Con todo, las dos ausencias más llamativas son aquellas de la falta de sacerdocio y la de la santidad. La constatación de estas realidades se hace, por una parte, en la perspectiva de la fenomenología de las religiones y, por otra y con frecuencia, desde un examen del Islam en el que prima la comparación con otras manifestaciones religiosas que poseen o bien sacerdotes o bien santos o ambas cosas.

Sin embargo, la carencia de estos dos elementos, como la del resto de las posibles vías de mediación, no supone ni una mengua en la comprensión del Islam como un sistema religioso completo, ni tampoco una negación absoluta de la existencia de la mediación, no sólo en los niveles de la fe popular, en donde existe y es reconocida la santidad, sino incluso en los medios más ortodoxos y desde luego en la propia Escritura; es decir, en la revelación.

La mediación, de manera general, a veces aparece como un movimiento que parte del creyente en su necesidad de comunicación con la divinidad que, por su propia esencia, es un ser completamente diferente del hombre y al que éste no sabe o no encuentra el modo de dirigirse. De ahí que el creyente establezca cauces a través de personas consagradas o de aquellos que han mostrado verdadera santidad. Ambos aspectos los separan y diferencian del resto de los creyentes y, en esa medida, pueden servir de mediación entre la divinidad y el resto de los seres humanos.

También existe un movimiento que podríamos denominar descendente, en el que la mediación se produce por iniciativa de la propia divinidad. En este sentido, las voces proféticas, los seres humanos considerados 'elegidos' y la propia letra del texto revelado son mediaciones propiciadas por la divinidad.

Ambos aspectos se dan en el Islam. Quizá es más significativa y ortodoxa la mediación que se produce a iniciativa de Dios. En este sentido, varias son las iniciativas de Dios. Por una parte, la elección que Dios hace de determinados seres humanos, a lo largo de la Historia de la humanidad, para que transmitan su voluntad; empezando por Patriarcas como Abraham, o por Profetas, entre los que cabe considerar no sólo al propio Profeta Muhammad, sino a figuras como Moisés, David, Salomón, Juan, hijo de Zacarías o Jesús, hijo de María. Así mismo, las propias figuras femeninas de la hermana de Faraón que rescata a Moisés de las aguas, cambiando su destino, o la figura de la Virgen María, quien contraviniendo todas las normas de su sociedad queda encinta sin estar casada, sólo desposada, y de ese modo muestra la fuerza de Dios y su voluntad insondable y su decisión de comunicarse con los seres humanos.

Pero, siendo estos rasgos que el Islam comparte con otras religiones y que del mismo modo proceden de la iniciativa divina, uno de los datos más significativos es la elección por parte de Dios de la lengua árabe para dirigirse a ese pueblo que la habla. Para ello, Dios mismo hace declaración de la elección no de un dialecto posible, sino de 'lengua árabe comprensible por todos'. Así lo expresa el propio Corán:

Estos son los versos de una escritura clara (y esclarecedora). Nos la hemos hecho descender como una recitación en árabe a ver si así os volvéis sensatos. (Qur. 12, 1-2)

Así pues, elegida por Dios la lengua de comunicación, no sólo la emplea, sino que se empeña en que su formulación sea de lo más clara y evidente, a fin de que los seres humanos puedan aplicar en ella su raciocinio y llegar a comprender la voluntad divina.

Incluso va aún más lejos: Utilizando esa lengua comprensible por todos los hablantes del árabe, va a iniciar el relato de una historia hermosa que sirva de ejemplo y esclarezca de qué modo Dios actúa con los seres humanos:

Nos vamos a contarte la más bella de las historias de entre las que te hemos revelado en este texto, aunque tú, antes eras de los que andaban despistados (Qur. 12, 3)

A continuación Dios 'cuenta' la historia de José, hijo de Jacob, sus vicisitudes, sus tentaciones y, sobre todo su fidelidad a Dios, poniéndolo como ejemplo.

En este texto tan breve que hemos seleccionado, hay aún otro dato interesante. Ese que andaba despistado es el propio Profeta Muhammad. Dios no se vale de sabios e ilustrados, no de aquellos que comprenden a la primera, sino de los que no significan nada en el mundo de los hombres y es a esos a los que coloca como modelo y hace objeto de la confianza de sus designios.

De manera que la elección de la lengua, la elección de aquellos a quienes va destinada, es muestra evidente de que Dios necesita comunicarse con los seres humanos y Él mismo establece los mecanismos de comunicación que le parecen los más adecuados.

Este afán de comunicación por parte de Dios se ve continuamente reforzado, pues el texto coránico insiste en que ya ha habido diversos intentos de Dios de comunicarse con los seres humanos. Así ya se reveló en la Torah al pueblo de Israel y mediante el Evangelio a los cristianos. Pero unos y otros o bien no

aceptaron el diálogo o bien tergiversaron su significado, por lo que Dios se ve obligado a comunicarse una vez más:

Él ha hecho descender sobre ti la Escritura con la Verdad, confirmando los mensajes anteriores. Pues Él hizo descender la Torah y el Evangelio, y lo hizo como indicación a los hombres... (Qur. 3, 3-4)

Textos semejantes se repiten a lo largo del Corán, reiterando la multitud de ocasiones en que Dios ha intentado comunicarse y los hombres han hecho oídos sordos. Pero Dios es perseverante e insiste una y otra vez en hacer llegar su mensaje.

No es de extrañar que Dios sea paciente y persistente, porque sin duda alguna le mueve la Misericordia. Dios se apiada de los errores de los hombres porque esa es la parte más importante de su esencia.

En el texto coránico, la expresión primera y más repetida respecto a Dios se refiere a Él como *al-Rahman al-Rahim*, es decir el Todo Misericordia o la Misericordia Suma. La expresión *b-ism-Allah al-Rahman al-Rahim*, conocida con el término basmala, se repite en boca de los musulmanes como una jaculatoria permanente al inicio de cada azora coránica y de cualquier acción por simple que sea, significando que el creyente se coloca en la presencia de Dios antes de emprender cualquier tarea; sea la de la propia oración, sea un trabajo o cualquier otro acto.

Pero, además de la frecuencia de uso, la expresión es interesante atendiendo al significado de los términos *rahman* y *rahim*. Ambos son morfológicamente adjetivos. El primero de ellos construido sobre un esquema que tiene carácter intensivo y el segundo, en composición paralelística, con un significado propio casi idéntico al anterior, «misericordioso», con lo que refuerza aún más el sentido intensivo del primero.

Por ello, utilizando una expresión muy característica del lenguaje religioso en español, podemos traducir ambos adjetivos por la expresión «todo misericordia» o «misericordia suma».

Ambos adjetivos proceden de una misma raíz verbal, *rhm*, que se refiere a las entrañas. Como ocurre con mucha frecuencia en las lenguas semíticas y especialmente en la lengua árabe, muchos estados anímicos se expresan mediante imágenes o palabras, cuyo significado primero se refiere a la transformación física que un sujeto experimenta al hallarse movido o conmovido por una pasión o un sentimiento.

Dicho de otro modo, el concepto al que responden estas voces es un concepto descriptivo de un determinado aspecto físico y material que es síntoma externo de un movimiento anímico.

Así, por ejemplo, la cólera divina se expresa en el texto bíblico, por una imagen más bien castiza y que el español también posee como es la de «echar humo por la nariz» y de hecho, el término *af* (en árabe *anf*) significa al mismo tiempo nariz y cólera o ira.

De manera semejante, la raíz *rh*m de la que provienen esos adjetivos, *rahman* y *rahim*, se refiere a la remoción o conmoción de las entrañas por un afecto intenso. Las madres pueden llamar a sus hijos «entrañas mías». Un amor apasionado e incondicional surge de «las tripas». De manera que Dios, así calificado, aparece como un ser dotado de la capacidad suprema para mostrar compasión y misericordia, para sentir que sus entrañas se conmueven y, bajo esa denominación, es como el creyente que trata de atraer la atención divina, lo siente cercano y proclive a tomar consideración de sus demandas.

No sólo es, pues, uno de los atributos más señalados de la divinidad, tal como la presenta el Corán, sino que es el propio Dios quien ha revelado esa característica de lo que podríamos denominar su carácter.

Pero la *rahma*, «misericordia», es una virtud que no puede ser ejercida en la distancia, sino que esa conmoción de las entrañas se produce en el sujeto que la siente en la cercanía del objeto. Así, el Dios *Rahman* y *Rahim* necesariamente ha de ser un Dios cercano o, si se hallaba distante, al ser así invocado, inmediatamente ha de hacerse presente y cercano. Podríamos, pues, afirmar que el Dios del Corán se presenta a sí mismo como una divinidad cercana y los creyentes así lo perciben desde el primer instante.

Sin embargo, otros atributos aparecen inmediatamente asociados a la imagen de Dios ya en la propia *Fatiha*, primera azora del Corán:

Al-Fatiha, Mequí, sus versículos son siete

En el nombre de Dios todo misericordia. (1) Alabanza a Dios, Señor del Universo, (2) el Todo misericordia, (3) el Rey del Día del Juicio. (4) A Ti servimos, a Ti imploramos. (5) Dirígenos por la senda recta; (6) la senda de los que Tú has favorecido, no la de aquéllos que provocan tu ira, ni la de los descarriados. (7)

Entre ellos quizá el más importante el de *Malik yawm al-din*, «Rey del día del Juicio Final». Este atributo, sumado a la petición final de esta azora: «Otórganos la recta vía, la vía de aquellos a los que has favorecido, no la de los que han incurrido en tu cólera», dota a la divinidad de un cierto carácter misterioso e insondable que, sin duda, aleja a ese dios que tan cercano aparecía en un primer momento.

Por otra parte, el justo empeño de los teólogos musulmanes¹, a lo largo de siglos, de esclarecer la verdadera esencia de Dios y, en particular, de demostrar que se trata de un Ser sobre todo ser, diferente en todos los aspectos de las criaturas y al que nada puede asemejarse o «asociarse» (*srk*)², juntamente con su esfuerzo por dejar claro que el mundo celestial es un mundo descrito mediante imágenes materiales, pero de otra naturaleza muy distinta al mundo sensible que conocemos, contribuye a desdibujar la primera imagen de cercanía y a alejar en cierta medida a Dios, situándolo en un plano rodeado de misterio al que la acción humana no puede realmente acercarse.

Ni siquiera los 'elegidos' pueden alcanzar ese lugar o, al menos, no pueden dar noticia fehaciente de él. Así ha de comprenderse la descripción que el Hadiz del Profeta Muhammad hace de su ascensión a los cielos y de su llegada al Trono de Dios, que ni siquiera se nombra:

Allí estaba yo con Abraham, la bendición y la paz de Dios con él, que tenía la espalda apoyada en la Morada de la Vida³. De ella entraban y salían cada día setenta mil ángeles. Luego me llevó hasta el loto del límite⁴, cuyas hojas se parecen a las orejas de los elefantes y cuyos frutos son del tamaño de una cántara». Dijo: «Cuando la cubre un velo, por orden de Dios, cambia, y ninguna criatura de Dios puede describirla por su extrema belleza. Dios me inspiró lo que me inspiró; me prescribió cincuenta oraciones cada día y cada noche⁵.

1 Véase entre otros a D. Waines, *El Islam*, Barcelona, 1998.

2 El propio Corán insiste en numerosos pasajes acerca de esta cuestión, fundamentalmente entendida como advertencia acerca del error de los cristianos que otorgan a Jesús una naturaleza divina.

3 Esta denominación se usa para designar a Meca, pero también a la Jerusalem celestial. (Cfr. Fernando Cisneros, *El Libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta*, eds. del Colegio de México, México, 1998, p. 97 y nota 83.

4 Se trata del loto que marca el límite del séptimo cielo. Según el comentario que recoge Muslim, siguiendo la interpretación de este término por parte de Ibn `Abbâs y otros comentaristas, se refiere al lugar hasta donde alcanza el conocimiento de los ángeles y que sólo puede ser atravesado por el Profeta. Véase Muslim, *Al-Sahih*, edición de *Dar al-Fikr*, Beirut, s/d. 9 vols. vol. I, p. 173.

5 A partir de este Hadîth, que se apoya en la azora 17 del Corán, se desarrolla una larga tradición literaria que, en distintas versiones, amplía el contenido del «viaje nocturno» (*isrâ'*) y de la «ascensión» (*mi'raj*) del Profeta. Véase entre otras muchas referencias posibles, Ioan P. Couliano, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: Un viaje a través de las culturas religiosas*, ed. Paidós, Barcelona, 1993, en especial p. 215 y ss. Se la conoce con el nombre de *Azora de la Ascensión*, véase trad. Julio Cortés, pp. 338 y ss. y nota al versículo 1. Recogido en M. Abumalham (dir.) *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid 2003

Así ocurre también en los comentarios coránicos que se ocupan en aclarar lo más posible la naturaleza de Dios y los modos de su manifestación. Así Zamajšarî, uno de los grandes comentaristas del Corán, en su *Al-Kaššâf*, aclara en su comentario a la azora 2, aleya 255 lo siguiente:

*(Su Trono se extiende sobre los cielos y la Tierra) Este texto tiene cuatro sentidos: Uno de ellos es que el Trono no se limita a los cielos y a la tierra, por la extrema grandiosidad de su extensión. No es más que una imagen a causa de su grandeza y gloria. Allí no hay ninguna silla real, ni un asiento, ni alguien sentado.*⁶

Estas explicaciones, que tienden claramente hacia una visión netamente espiritual y que impida que los creyentes caigan en antropomorfismos o representaciones excesivamente materiales de la divinidad, han ido produciendo un paulatino alejamiento de la divinidad que, en algunos creyentes, llegó a provocar cierto desasosiego o rechazo⁷.

Frente a ese desasosiego que produce la distancia divina y su insondable misterio, hallamos dos respuestas que buscan un camino de mediación para recobrar la cercanía de Dios. Una de ellas es la posición de los místicos que aparece como algo interior, pero más directa en la expresión de la relación con la divinidad. Así lo expresa Ibn `Arabî en uno de sus textos:

*Aunque al interrumpirse el ciclo de la profecía no vuelva a descender Gabriel,... no por ello ha dejado de descender la (divina) inspiración a los pechos de los santos... Las súbitas iluminaciones que a sus corazones hace Dios llegar son infinitas, ilimitadas...*⁸

Estas expresiones de los místicos tienen su justificación igualmente en el texto coránico:

Dios os ha ayudado a vencer en muchos sitios. Y el día de Hunayn... Dios envió de lo alto Su «sakina»... (Qur. 9,26-27)

6 Recogido en M. Abumalham, *El Islam*, Madrid, 1999; M. Abumalham (Dir.) *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid, 2003.

7 Como lo llamó el Prof. Sánchez Nogales en su intervención: *el dolor metafísico*.

8 *Las Contemplaciones de los Misterios*, ed. de S. Hakim y P. Beneito, Ed. regional de Murcia, Murcia, 1994, p. VII.

El propio Dios, en algunos pasajes coránicos, escoge a determinados hombres y mujeres con el fin de que actúen como modelos. Estos son los 'elegidos' o los 'amigos de Dios'. Así ocurre con la figura del José bíblico, a quien se dedica todo un capítulo coránico, (azora 12) o con la Virgen María (azora 19) y otros personajes cuya historia se cuenta mediante el recurso de 'menciona' o 'recuerda'. Así ocurre con Zacarías o con Juan el bautista o Jesús de Nazaret. Estos personajes, hombres y mujeres, tienen presencia en el texto coránico porque han sido escogidos por Dios para servir de referencia. Ellos son los que de manera perfecta han cumplido con la voluntad divina y han seguido sus mandatos, de tal manera que si, por una parte, la imagen de Dios es una imagen difícilmente comprensible, la de estos seres humanos nos permite hallar el modo de comprender los designios divinos, por extraños que puedan parecer.

De manera que el propio Dios, a través de su palabra revelada y tomando el ejemplo de personas concretas de cuya existencia en el mundo no cabe duda, ha propuesto modos de mediación. Dios no está lejos, se le puede contemplar en aquellos que siguen su voluntad. La imitación de estos es garantía de hallarse en la recta vía, en la que Dios ha elegido para los seres humanos.

Sin embargo, a pesar de la insistencia de los hombres de fe profunda y de las palabras del texto coránico, el Dios de los teólogos, Todo Otro, quedaba fuera del alcance de los sentimientos religiosos de las masas populares y resultaba incomprensible, o tal vez insoportable, para hombres y mujeres dotados de una sensibilidad espiritual finísima, como los místicos.

En esos dos ámbitos, aparte de otras causas, se produce, pues, la búsqueda de recursos que devuelvan la imagen divina a un espacio más próximo y accesible. Algunas de esas búsquedas darán como fruto prácticas aceptadas y normativas, mientras que otras serán rechazadas y perseguidas. Unas serán claramente populares y derivarán hacia el campo de lo folklórico o de la magia, mientras que otras serán el motor de especulaciones filosóficas de altísimo nivel.

Así, el progresivo alejamiento de la divinidad, en aras de una mejor comprensión de su esencia, dará lugar en el Islam a planteamientos extremos y hasta paradójicos, que, en la mayoría de los casos, rozarán la heterodoxia, pero, al mismo tiempo, contribuirán a un afinamiento de la ortodoxia, creando sistemas de mediación. Algunos de estos sistemas serán interiores y otros exteriores. Aunque, tal vez, sea mejor identificarlos como individuales y colectivos, aunque de este modo sea más difícil establecer fronteras entre ellos.

El recurso a la mediación se presenta en el Islam de muy diversos modos. El primero de ellos, discutido por algunos maestros, pero aceptado y promovido por otros e incluido en devocionarios y obras literarias piadosas, utiliza, apoyándose en una alusión del propio texto coránico, a la persona del propio

Profeta Muhammad como camino de mediación. Así, son numerosos los tratados, que constituyen un género literario, dedicados a la plegaria a Dios, dirigida a través de la intercesión de Muhammad.

Como explica Cristina de la Puente⁹:

«La oración por el profeta Muhammad, llamada *taliya*, forma parte de la oración ritual y su forma más frecuente es la expresión «Dios lo bendiga y salve» que sigue al nombre del Enviado, pero también posee formas variadas más extensas, que se emplean como plegarias independientes y voluntarias. Tiene su origen en la aleya 56 de la azora XXXIII, con la que comienzan todas las obras dedicadas a estas oraciones, y se aconseja su práctica para obtener la respuesta divina por medio de la intercesión de Su Profeta».

Entre otros modelos posibles, esta oración se recomienda por parte de los tradicionalistas del modo siguiente¹⁰:

Al piadoso¹¹ jeque Abû Bakr Yahyà b. Mûsà leyendo yo a Ibn `Abbâs, Dios los tenga a los dos en Su Gloria, se le preguntó por la exégesis de los «saludos a Dios» y dijo: « Dios nos impuso que recemos a nuestro Profeta y le saludemos, Dios le bendiga y salve».

Esta devoción hacia el Profeta, reflejada en la persistente mención de la jaculatoria «Dios lo bendiga y salve», se extiende con el paso del tiempo a la mediación, y por tanto devoción, hacia mujeres y hombres santos, a través de los cuales se solicita de la divinidad una determinada protección o ayuda, aunque la jaculatoria en estos casos sea «Dios haya tenido misericordia de él/ella/ellos». Son numerosos los ejemplos de la intervención de figuras santas en rogativas públicas. En muchos casos, esa intervención parece tocada de un halo milagroso y misterioso como el del caso narrado por un autor andalusí¹²:

9 Véase C. de la Puente, «La oración», en M. Abumalham (Dir.), *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid, 2003

10 *Ibidem*

11 Ibn Baškuwal (m. 578/1183), *K. al-qurba ilâ Rabb al-`alamîn Libro de la cercanía al Señor del Universo*. Madrid, 1995, estudio ed. crítica y traducción de C. de la Puente. Véase n. 85, pp. 75-6 (árabe), p. 278 (trad.).

12 Recogido por Cristina de la Puente en M. Abumalham (ed.), *Op. cit.*

Dijo Yûnus b. `Abd Allâh¹³: me informó uno de mis maestros, digno de confianza,: Estuve en el *istisqâ*¹⁴ (plegaria para implorar lluvia) en época del emir al-Hakam, en la *musalla*¹⁵ (oratorio) del Arrabal de Córdoba, por una sequía persistente. El *jaṭīb*¹⁶ (el predicador) hizo con nosotros la oración de la lluvia y después de la invocación dijo: — «¡Oh Fulano al-Ballûṭī, a ti te conjuro, si oyes mis palabras, a que te levantes!»

Nadie respondió, ni a ésta ni a su segunda llamada. Por tercera vez dijo:

— «¡Oh Fulano al-Ballûṭī, te conjuro por Dios, que allá donde estés, te levantes!»

Entonces se alzó un hombre, envuelto en un alquicel, que le dijo:

— «¿Qué te ocurre? Me has puesto en evidencia; yo hago la invocación donde me encuentro».

El *jaṭīb* le respondió:

— «Ya puedes ver cómo está la gente, así que yo haré la invocación y tú dirás 'amén'».

De seguido se puso el *jaṭīb* a hacer la invocación, diciendo:

— «¡Dios mío, a ti recurrimos por la intercesión de éste tu santo!»

La gente empezó a gritar y a llorar, mientras se levantaba el viento. Luego se formaron las nubes y se puso a llover. Dijo 'Abd Allah: cuando volvimos caía una fuerte lluvia. Después se buscó a aquel hombre y no se le encontró.

En este texto, aparece claramente expresada ya la idea de intercesión, es decir de mediación de un hombre santo para lograr una respuesta positiva de la divinidad. El testimonio es recogido por un autor del siglo XII. Así pues, en los cinco siglos transcurridos desde la revelación del Islam, el alejamiento de la divinidad ha venido a ser paliado mediante este recurso de los intercesores.

Esta práctica se convierte en algo admitido en las manifestaciones de la religiosidad popular, pero es significativo que tradicionalistas de gran talla e irreprochables en su formación teológica transmitan estas experiencias de carácter milagroso, dando por sentada la mediación y su ortodoxia.

13 Ibn Baṣkuwal (m. 578/1183), *K. al-mustagiṭīn bi-Llâh ta`ala `inda al-muhimmât wa-l-ayât* (En busca del Socorro divino). Madrid, 1991, ed. crítica y estudio de M. Marín. Véase n. 149 pp. 157-8 (árabe), pp. 67-8 (estudio). Traducción de Manuela Marín.

14 Rogativa para pedir lluvia.

15 Lugar al aire libre destinado a celebrar oraciones comunitarias.

16 Predicador, persona encargada de pronunciar el sermón (*juba*) de la oración del viernes.

Práctica semejante la constituye la oración que llevan a cabo los fieles que visitan regularmente la tumba de un santo o que constituyen una «cofradía» (*tariqa*) siguiendo su ejemplo o sus enseñanzas. No obstante, esta última manifestación de la mediación que va acompañada, generalmente, de todo un proceso de iniciación, se desarrolla por otras vías y pretende otros objetivos diferentes, pero que, en definitiva, se refieren a conseguir una cercanía a Dios¹⁷.

Esta forma de mediación que emplea diversas técnicas, incluso corporales, bailes o balanceos, la repetición de determinadas letanías o la invocación de un santo, es compartida por algunos rituales sufíes. De manera que se convierte en una práctica socializada y estructurada, aunque su objetivo sea, en principio diferente.

El sufismo parte de una experiencia individual de diálogo interior¹⁸ que usa estas prácticas e incluso la socialización como método de trabajo para lograr un determinado estado anímico que favorezca la comunicación con la divinidad. El carácter jerarquizado e iniciático, por otra parte, distingue a estas formas de mediación, propias de las cofradías místicas, de aquellas otras formas de mediación que siendo públicas o privadas se desarrollan coyunturalmente, como en el caso de las rogativas por la lluvia que veíamos más arriba, o de aquellas fórmulas que dependen de la devoción individual y para intenciones privadas del orante.

Así pues, dentro del mundo musulmán, aunque sea muy difícil separar ortodoxia de heterodoxia, podemos observar cómo aquello que los teólogos y el propio texto coránico señalaban con insistencia, es decir la inequívoca unicidad de Dios y su carácter totalmente diferente de cualquier otro ser, producía, en lugar de un efecto de cercanía e intimidad, el contrario.

Es decir, un efecto de distancia insalvable y casi de incapacidad total para cualquier tipo de relación por parte del creyente y, además, la sensación de que la comunicación descendente había desaparecido del todo. La exégesis coránica, que podría haber actuado como un modo de mediación, tal como ocurre en otras tradiciones religiosas, también se interrumpe para evitar la dispersión teológica y se conforma con la repetición de lo ya autorizado, en especial a partir del siglo XIII. El esfuerzo hermenéutico de interpretación, actualización y contextualización de la revelación, de manera que ésta siga hablando a cada ser humano en cada momento histórico quedó, pues, interrumpido y dejó de ser una vía para la mediación.

17 A. Popovic y G. Veinstein, *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas de sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, 1997.

18 E. Galindo Aguilar, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, 2ª ed., Madrid, 2002.

Ante esta situación, se puede afirmar que una ritualización de la vida vino a imponerse como única vía de contacto, con lo que ello puede suponer de desgaste y empobrecimiento para una experiencia profunda de fe. Por ello, manteniendo un difícil equilibrio con la más estricta ortodoxia, el sentimiento religioso desarrolla vías de acercamiento que, paradójicamente, son recomendadas por los hombres de religión que defienden esa ortodoxia.

Esta realidad, sin embargo, ha tenido y tiene un efecto secundario que no queda sólo dentro de los límites de una práctica religiosa, sino que inmediatamente ha tenido repercusiones sociales y políticas.

Las prácticas de mediación, bien sea por su carácter socializador, bien sea porque permiten una cierta seguridad en el creyente de acceso directo a la divinidad, han sido vistas, en épocas de crisis, como un peligro y una vía de escape al control de las autoridades religiosas, en la mayoría de los tiempos, muy ligadas al poder político establecido.

Pero también y por lo mismo, esas prácticas se han visto como un magnífico instrumento para crear movimientos de masas favorables a los intereses de los gobernantes.

Una vez más se comprueba que lo que puede ocurrir, partiendo de un sentimiento religioso espontáneo, es fácilmente manipulable en diversas direcciones, a veces contradictorias, e incluso paradójicas. Pero, el Islam, que parece negar la posibilidad de mediación entre el hombre y la voluntad divina, crea sus propios modos de acercamiento a una divinidad tan diferente de la esencia humana, aún a riesgo de establecer un camino que pueda ser utilizado para otros fines o que quede desvirtuado por reduccionismos ritualistas o normativos¹⁹.

Por fin, la práctica de la mediación y el logro de un diálogo interior entrañan otro riesgo que de alguna manera supone un cierto círculo vicioso. La santidad, tocada de misterio, se aleja en sus manifestaciones de la norma de conducta habitual en los seres humanos que no poseen ese grado de santidad. El individuo que logra un diálogo interior con la divinidad, sea él mismo mediador o no, aparece en posesión de una visión de la realidad que no es compartida por el resto de los creyentes. De este modo, son frecuentes los relatos que se refieren a santos que actúan de modo incongruente o incluso reprobable que, no obstante, queda justificado por lo incomprensible e inaccesible de su carácter. Como es el caso recogido por Fernando Rodríguez Mediano y relatado por AlKattânî en su *Salwat alanfâs*:

19 Me refiero a lo que el prof. Duch llamó en su intervención 'la regulación ortodoxa'.

«'Isà alKattânî pidió una vez a una mujer que iba a coger agua a su casa que se acercase y le besase. Su esposa estaba delante, pero como ya conocía la fuerza de su arrebató extático, no podía contradecirle. La mujer se negó y él la amenazó con que iba a ocurrirle algo en las mejillas si no accedía a su petición. La mujer siguió negándose y salió corriendo. Poco después las mejillas comenzaron a pelársele, enrojecieron y se hincharon. La mujer volvió a alKattânî diciendo que hiciese con ella lo que quisiera, pero que la curase. AlKattânî le dijo a su mujer: 'Dile que se vaya. Ya no la necesito para nada'. La mujer se marchó triste, y las mejillas siguieron hinchándose hasta que se desgarraron de tal modo que se podían ver los dientes [...] Las cosas de los santos escapan a menudo de la comprensión racional²⁰».

Estas rarezas del carácter de los santos musulmanes producen una extrañeza semejante a la que experimenta el creyente ante la insondable voluntad divina, de tal modo que la mediación se vuelve un elemento complejo que, sin duda, exige del fiel un esfuerzo de fe igualmente importante.

Como resumen, pues, podemos decir que aquel Dios cercano, dotado de *rahma* (misericordia), que escoge reiteradamente establecer cauces de comunicación con los seres humanos, insensiblemente se aleja de sus fieles de quienes se diferencia en la esencia. Los creyentes abrumados por esa lejanía buscan una mediación o un diálogo interior que les permita recuperar la inmediata respuesta de Dios y su proximidad.

Pero, el misterio de la santidad y el misterio de la conversación interior espiritual, recursos para la mediación y el contacto, se vuelven inaccesibles para el común de la gente y pueden convertirse en mecanismos de fácil manipulación de las masas de fieles y, por otra parte, parecen ser reprimidos o incluso perseguidos en épocas de crisis social y política, siendo sustituidos esos mecanismos propios de una fe madura por imposiciones reductoras que bien podríamos denominar fanatismos.

A pesar de estos riesgos, el gran caudal espiritual del Islam es invocado y potenciado periódicamente y, desde los comienzos del siglo XX, viene siendo presentado como el verdadero rostro del Islam, incluso por creyentes tan significados como por ejemplo Muhammad Iqbal²¹, lo que provoca respuestas racio-

20 AlKattânî, M., *Salwat alanfâs*, ed. litografiada, Fez, 18989, II, 256. Véase, Rodríguez Mediano, «Vidas de santos», en M. Abumalham, *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid, 2005, pp.

21 Véase, entre otros, A. Muhammad Iqbal, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*, Madrid, 2002.

nalistas y laicistas que apuestan más por los puros planteamientos filosóficos, como es el caso del marroquí Mohammed Abed al-Yabri²². De tal manera que el fenómeno de la revitalización espiritualista, frente a una visión racionalista, es un fenómeno que afecta a los propios musulmanes del mismo modo que afecta a los analistas occidentales. Se establece así una forma extraña de comprensión de la racionalidad en su relación con la experiencia de fe. Resulta que si se afirma ésta, necesariamente se renuncia a la racionalidad y se opta por lo místico e inexplicable. Mientras que si se opta por la vivencia espiritual, se aparta el creyente irremisiblemente de la racionalidad.

Esta disputa entre fe y razón queda muy lejos de la razón práctica de Dios que utiliza un lenguaje comprensible para los seres humanos y en Él se revela y manifiesta.

Bibliografía

- Abumalham, M. (dir.) *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid 2003.
- *El Islam*, Madrid, 1999.
- *El Islam de religión de los árabes a religión universal*, ed. Trotta, Madrid, 2007.
- Fernando Cisneros, *El Libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta*, eds. del Colegio de México, México, 1998.
- El Corán, trad. Julio Cortés, ed. Herder, Barcelona, 2005.
- Couliano, Ioan P. *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: Un viaje a través de las culturas religiosas*, ed. Paidós, Barcelona, 1993.
- Galindo Aguilar, E. *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, 2ª ed., Madrid, 2002.
- Ibn `Arabi, *Las Contemplaciones de los Misterios*, ed. de S. Hakim y P. Benito, Ed. regional de Murcia, Murcia, 1994, p. VII.
- Ibn Baškuwal, *Kitâb al-qurba ilâ Rabb al-`alamîn (Libro de la cercanía al Señor del Universo)*. Madrid, 1995, estudio, ed. crítica y traducción de C. de la Puente.
- *Kitâb al-mustagiŕîn bi-Llâh ta`ala `inda al-muhimmât wa-l-ayât (En busca del Socorro divino)*. Madrid, 1991, ed. crítica y estudio de M. Marín.
- Ibn al-Hayyay, Muslim, *Sahih*, edición de *Dar al-Fikr*, Beirut, s/d. 9 vols.
- Iqbal, A. Muhammad, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*, Madrid, 2002.

22 M. A. Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Barcelona, 2001.

AlKattânî, M., *Salwat alanfâs*, ed. litografiada, Fez, 1898-9.

Popovic A. y G. Veinstein, *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas de sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, 1997.

Al-Yabri, M. A. *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Barcelona, 2001.

Waines, D. *El Islam*, Barcelona, 1998.

