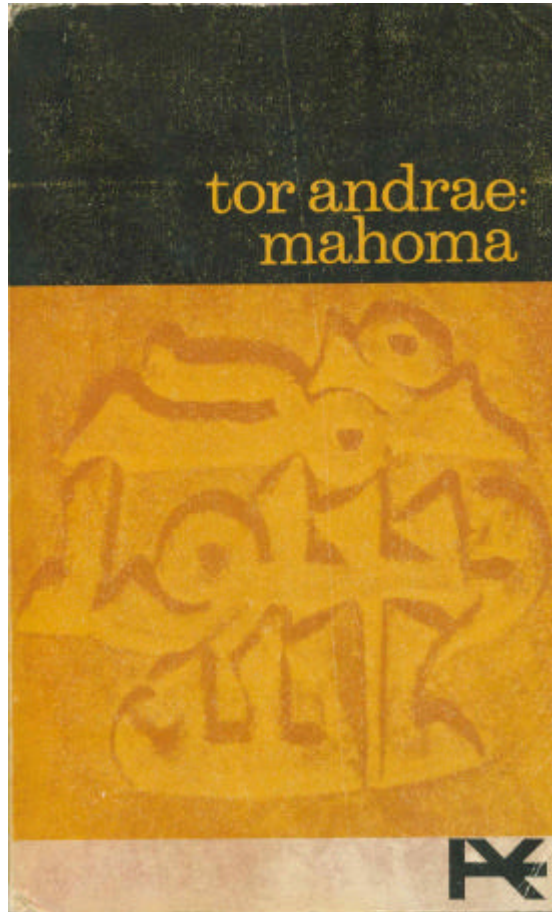


tor andrae:
mahoma





Tor Andrae

Mahoma

(Su vida- su fe)

Título original: Mahommed

Traductor: José Gaos

© Copyright by «Revista de Occidente»
Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1966
Mártires Concepcionistas, 11, Madrid (6). Tfno. 256 5957
Depósito legal: M. 5.484—1966
Núm. del Registro: 1.409-66
Cubierta: Daniel Gil
Impreso en España por Ediciones Castilla, S. A.
Maestro Alonso, 21, Madrid

Introducción.....	4
1. Arabia en tiempo de Mahoma	6
2. De los años infantiles a la vocación	16
3. La misión religiosa de Mahoma.....	28
4. La doctrina de la revelación	50
5. Conflicto con los quraychíes	60
6. El soberano de Medina.....	70
7. La personalidad de Mahoma	91
NOTAS.....	101

Introducción

Ha habido un tiempo en que se tenía por un buen método científico tratar de concebir todo proceso evolutivo de naturaleza religiosa como un producto de fuerzas impersonales, de factores sociales y económicos, que obrarían obedientes a la simple necesidad de la ley natural, o como un producto de ideas y representaciones que conducirían con su íntima y necesaria colaboración al nacimiento de las intuiciones de la fe y de los sistemas religiosos. Los sujetos del proceso evolutivo no serían las personalidades creadoras, sino una masa anónima: el pueblo, la secta, la comunidad, la hermandad mística. "Para las grandes personalidades religiosas directrices e innovadoras no habría realmente espacio. Acudir a la vivencia personal o ala iniciativa profética, como fuente de la innovación religiosa, tenía se por una capitulación de la ciencia. En muchos casos se iba tan lejos, que se negaba sencillamente que hubiesen vivido los grandes fundadores de religiones. Ciertamente que eran raros los representantes de la verdadera ciencia que llegaban a tales conclusiones. Esto quedaba reservado mas bien a los diletantes de la ciencia. Pero varios críticos científicos, y críticos de singulares dotes, han negado no sólo la existencia de Zaratustra o de Buda, sino también la de Jesús y la de San Pablo. El espíritu del colectivismo, que avanzaba triunfante en el terreno político y social, hizo también su entrada en el mundo tranquilo de la ciencia humanística.

Pero no da testimonio de una elevada finura metódica, ciertamente, el representarse la historia como un drama sin primeras partes, como una acción en la que todo es ejecutado por comparsas. En todos los movimientos religiosos cuya historia realmente podemos abarcar, procede la fuerza que los despierta de una determinada personalidad. Hasta en las sectas mas modernamente formadas encontramos el mismo tipo. El maestro, el profeta y sus discípulos, he aquí la célula primitiva de la cual brota la nueva vida en el mundo de la religión. La ciencia no tiene razón alguna para detenerse delante de la personalidad individual, como si fuese una magnitud sobrenatural ante la que nuestra investigación hubiese de rendir las armas. El indagar cómo se crea en la vida interior del genio o del profeta una nueva síntesis espiritual de elementos que acaso existen todos en el medio ambiente, pero aislados, sin la posibilidad de obrar juntamente, ofrécele a la ciencia muchos problemas atractivos, antes de que ella se detenga delante de lo realmente nuevo, del secreto de la vida espiritual creadora.

La existencia de Mahoma no puede negarse. El origen del Islam está ahí, delante de nosotros, a la clara luz de la historia —al menos comparado con el de las restantes religiones ecuménicas— y nos muestra con un nuevo ejemplo que la personalidad profética es la fuente de que mana la innovador, religiosa. Sin duda se ha dicho con frecuencia que a Mahoma le faltó de un modo sorprendente la originalidad. No se podría hablar de innovación, tratándose de un hombre que ha beneficiado en tan alta medida del patrimonio judío y cristiano. Esto es verdad en cierto sentido. Entre los hechos que no necesitan discutirse figura el de que las ideas fundamentales del Islam están tomadas de las religiones bíblicas. La religiosidad del Profeta está incluso, como veremos en el curso de la exposición, mucho mas emparentada de lo que se ha admitido hasta aquí, y tanto en la letra como en el espíritu, con la religiosidad dominante en las Iglesias siríacas. Y con todo, es sabiduría barata la que cree que la cuestión de la originalidad de Mahoma queda respondida con esto. Una nueva forma de vida religiosa, como el Islam, no es sólo una compilación de doctrinas o un sistema de ritos. Es, profundamente mirada, una forma de la energía espiritual, una simiente viva. Desarrolla su propia esencia y atrae hacia sí la vida espiritual ajena a ella, según una ley cuya significación y finalidad sólo se revela íntegramente en el curso de una larga evolución. Ya

es bastante originalidad haber recogido en una síntesis personal viva y capaz de desarrollarse las posibilidades espirituales de su tiempo. En verdad, «mi oración y mi devoción, mi vida y mi muerte, pertenecen a Alá, el Señor de los mundos, a El, que no tiene igual. Así me fue mandado, y yo soy el primero de los creyentes» (azora 6, 163). El primero de los creyentes. Mahoma tiene perfecto derecho a llamarse así. El es el primer representante de un nuevo, un original tipo religioso. Aun hoy, después de una evolución de mil trescientos años, se puede reconocer claramente en la auténtica religiosidad mahometana aquella idiosincrasia que se remonta en último término a la vivencia personal de Dios que tenía Mahoma.

La índole de la religiosidad mahometana ha sido, en general, hasta ahora menospreciada de un modo bastante injusto por parte de la ciencia occidental de la religión. Si se quiere encontrar la causa, no basta aludir a la ignorancia o a la reacción de los viejos prejuicios dogmáticos contra el falso profeta y al odio político contra el perro turco. La causa yace mucho más hondo, y acaso como mejor pueda expresarse sea enunciando el principio que dice: los más próximos son los que menos se comprenden. Un cristiano encuentra en el Islam muchas cosas que le recuerdan su propia religión; pero tropieza con ellas en una forma específicamente desfigurada. Encuentra dogmas de fe y representaciones claramente emparentadas con las suyas propias, pero que, sin embargo, se desvían por extrañas trayectorias. Lo que encuentra es tan conocido, que pierde todo el incentivo de lo nuevo, de lo singular y de lo extraño. Es tan conocido, que se pasa de largo, con la distraída indiferencia con que despachamos aquello que conocemos, y conocemos demasiado bien. Y, sin embargo, no tan conocido que podamos comprender realmente su peculiar índole y el espíritu gracias al cual ha conquistado el Islam su plaza propia en el mundo de la religión y la ocupa aún ahora con el derecho que da el estar vivo. Ha sido mucho más fácil comprender algo totalmente nuevo y extraño para nosotros, como, por ejemplo, las ideas religiosas de la India y de la China. Era menester de una amplitud de visión y de una libertad de espíritu en medida mucho mayor para comprender al profeta árabe y su libro.

1. Arabia en tiempo de Mahoma

El paganismo árabe propendía muy fuertemente, por el tiempo en que apareció Mahoma, al tipo de representaciones que se ha llamado poli-demonismo. Las divinidades no son, por regla general, figuras individuales claramente definidas, como en las religiones politeístas más elevadas. Son entes de una especie o clase comparable a nuestros espíritus de la tierra y del bosque, o a nuestros enanos, y sólo se distinguen unos de otros por su diversa sede o morada. Lo mismo que en nuestras creencias populares cada casa tiene su «duende» y cada bosque su «espíritu», en idea de los semitas occidentales tenía cada comarca su Baal o su El, su divinidad particular. La divinidad local puede habitar en los objetos externos de la Naturaleza; dentro del territorio semítico, ante todo en ciertas piedras, árboles o fuentes sagrados. En Canaán podía remplazarse el árbol sagrado por un poste de madera, por una *achera*, que se erigía frecuentemente junto al altar. Igualmente podía la piedra sagrada ser una prominencia de rocas o una piedra aislada que se tornaba objeto de adoración en su lugar primitivo. Pero también se podía erigir, a los fines del culto, una piedra especial. Entonces se la llamaba *mase ha*. A veces, depositábanse víctimas sobre las rocas naturales o sobre las piedras con una concavidad en forma de fuente, semejantes a nuestras nórdicas «muelas de los elfos». En el *Libro de los Jueces*, 6, 19, descríbese un sacrificio en que Gedeón pone la carne y el pan ázimo encima de la roca y derrama la salsa sobre ellos. Entonces brota fuego de la roca y consume la ofrenda. Una gran piedra tenía, en general, por un apropiado lugar para sacrificios. Al repatriar del país de los filisteos el Arca de la Alianza y llegar la procesión a Betsemé, encontraron en un campo una gran piedra, sobre la cual se ofrecieron al Señor en holocausto las vacas que habían arrastrado el Arca.

Entre los árabes pervivía este culto de las piedras en forma expresa. Los diversos dioses locales, honrados por una o varias tribus del contorno, eran, por regla general, al menos en opinión de los escritores mahometanos, simplemente una piedra. Según refiere Ibn al-Kalbi, Manat era una gran piedra del territorio de los hudaylís; Allat, un bloque cuadrangular de roca en que un judío solía moler trigo. Sad era un elevado bloque de piedra en el desierto. En algunos casos podía uno de estos dioses formar sólo una parte de las rocas naturales. Al-Fals era una prominencia de color rojizo en un monte negro en lo restante, y se parecía a un hombre. Pero también podían servir de habitación a la divinidad, o como sustentáculos de su poder, piedras expresamente erigidas para ello.

El más célebre entre todos los fetiches de piedra de la Arabia era la piedra negra del santuario de la Meca. La Caaba era y es una construcción cuadrilateral de piedra. En su ángulo oriental estaba empotrada la piedra negra, que había sido objeto secular de adoración cuando Mahoma acogió en su nuevo sistema la Caaba e hizo de la peregrinación al santo lugar uno de los pilares angulares del Islam.

Todo culto de la Naturaleza es propenso a representarse el objeto adorado como un ente personal y humano, y esta propensión exprésase frecuentemente, allí donde es posible, en torpes ensayos para darle alguna semejanza con una figura humana. Así estaban algunos de los fetiches árabes de piedra en camino de convertirse en ídolos. Al-Galsad parecía «el tronco de un hombre en piedra blanca, con una cabeza negra». En la Caaba encontrábase un verdadero ídolo que representaba al dios Hubal.

La piedra santa o el ídolo estaba rodeado de un terreno sagrado, de una *hima*, frecuentemente con una rica vegetación y corrientes de agua naturales. En el bosque sagrado encontrábase frecuentemente, en efecto, una fuente. Así había en uno de los lados de la Caaba el pozo de Zemzem, cuya agua, intensamente salada y poco gustosa, sigue siendo considerada por los mahometanos como sagrada. Dentro de una hima no podía

matarse ningún animal ni talarse ningún árbol. Los animales domésticos que se refugiaban en ella no podían recuperarse, y a estos rebaños sagrados eran incorporados algunos animales que, según antiguos tabús, debían sustraerse al uso profano, por ejemplo, las camellas que habían parido machos algunos años seguidos. El sacrificio era en Arabia, como en otras partes, el camino para entrar en relación con la divinidad. A la víctima, las más de las veces un camello, empezábase por seccionarle los tendones de las patas traseras, para que cayese, y luego se le atravesaba la garganta con un arcaico cuchillo, debiendo correr la sangre por la piedra sagrada. La carne era consumida las más de las veces por el sacrificador, a veces con huéspedes a quienes había invitado al banquete. Algunos sacrificios, sin embargo, eran íntegramente ofrendados a la divinidad. La víctima debía permanecer entonces sobre el lugar sagrado, para pasto de las fieras y aves rapaces. Algunos sacrificios estaban prescritos por las costumbres tradicionales. Cuando un niño cumplía los siete años, solíase sacrificar una oveja. Al mismo tiempo cortábanle al niño el prepucio, *akika*, de donde recibió su nombre el uso entero, que también fue aceptado por el Islam. Otros sacrificios respondían a promesas especiales. Quien ha hecho una, entra en un estado de santidad o de impureza que se llama *ihram*. Hay que observar entonces toda una serie de tabús —no beber vino, no lavarse ni peinarse, no tocar mujer, no cubrirse la cabeza ni llevar armas— hasta haber realizado el sacrificio.

Aneja a los sacrificios anuales habíase conservado otra forma de culto, ante todo en la Caaba. En un mes determinado congregábanse los árabes de la comarca para hacer una procesión en torno al santuario. Esta procesión, *tawaf*, que constituye aún hoy el punto culminante de la peregrinación mahometana, empezaba y terminaba en la piedra santa y debía marchar hacia la derecha, o sea, contra el sol. Al comienzo y al término de la procesión solíase besar la piedra negra o hacer reverencias con los brazos extendidos hacia el muro situado entre la piedra y la puerta oriental. Este uso debe ponerse evidentemente en relación con la danza ritual o con la procesión en torno al objeto sagrado, en torno al árbol sagrado, el árbol de mayo, o el fuego, todo lo cual parece tener el fin de entrar en estrecho contacto con la fuerza encerrada en el objeto del culto o de incitarla a manifestarse con singular energía. La procesión sacra es, por lo demás, un ejemplo muy típico del cambio de motivo que frecuentemente tiene lugar en un mismo rito mágico-religioso. No se celebra, en efecto, sólo para recibir fuerza del objeto del culto, sino también para sujetar a la divinidad o potencia, para forzarla o rodearla de un círculo de protección mágica. Con la circunvalación de los sacerdotes caen las murallas de Jerico; la ciudad de Roma queda protegida por el surco sagrado hecho en torno con el arado; y con el círculo trazado tres veces en torno a la hoguera y hacia el sol, encantaban los moradores del Norte al fuego para que no pudiese propagarse por el bosque. De las «caras» laponas se dice:

«Las mujeres tampoco deben dar la vuelta a esas montañas sagradas, para que el dios no quede con esa vuelta encerrado y obligado a estallar violentamente e inferir a ellas y a su sexo algún infortunio.» En el *tawaf* entraba también originariamente la carrera entre Safwa y Merwa, las dos pequeñas eminencias situadas al Norte de la Caaba.

Sin conexión con los ritos de la Caaba, por el contrario, emprendíase antes del Islam, *al-hay*, la peregrinación a Arafa, aproximadamente dos leguas al Este de la Meca, en dirección de Mina. Tenía también lugar en otro mes. Reuníanse aquí los que tomaban parte en la fiesta, esperando la señal dada por el director de ella para empezar la marcha hacia Muzdalifa, donde se pasaba la noche en vela. Ya con la aurora proseguía el concurso hacia Mina. Por el camino pasábase junto a tres montones de piedras en que arrojaba otra cada uno de los concurrentes. En Mina tenía lugar el sacrificio cruento, y después de hacerlo, cortábanse los concurrentes el cabello y despojábanse de sus vestidos de diario, en señal de que abandonaban el *ihram*. En lo esencial, así continúa sucediendo

aun ahora en la peregrinación a la Meca prescrita por Mahoma. Enlázanse, por ende, los ritos de Arafa y de Mina, ya que los peregrinos, después de haberse cortado el cabello, regresan de nuevo a la Meca y tienen que hacer un tawaf.

Si, pues, el antiguo paganismo árabe puede considerarse, en resumidas cuentas, como un politeísmo imperfecto en el que a lo sumo acababa de empezar la evolución que habría conducido a un panteón, a un mundo de dioses, a una comunidad de divinidades individuales independientes, algunas de estas figuras destácanse, sin embargo, del conjunto de los dioses locales y presentan un tipo personal más pronunciado, con funciones individualmente determinadas. Así es, ante todo, con las tres diosas mequíes: Manat, Allat y Al-Uzza. Su culto era el que se había mantenido vivo durante más tiempo. Manat, adorada, ante todo, por la tribu de los hudaylíes, tribu del Sur de la Meca, guerrera y de dotes poéticas, parece haber sido, a juzgar por su nombre, un ente del difundido tipo de las diosas del destino y de la fortuna, semejante a la Tyche Soteira griega, que era una de las Moíras, la hija de Zeus, liberadora y auxiliadora en el mar, en la guerra y en las asambleas del pueblo. Allat es llamada Alilat ya por Herodoto. La forma primitiva revela que su nombre significa «la diosa». Herodoto encuentra siempre, como otros escritores antiguos, los mismos entes que adora su propio pueblo en los dioses de los pueblos extranjeros. La Allat de los árabes es para él Urania. Ha reconocido, pues, en ella una diosa celeste. Urania Coelestis es la interpretación grecorromana de la Astarté fenicia. Esta «Astarté cartaginesa» lleva también el nombre de Madre de los Dioses. Cuando se elevó a la dignidad de Diosa del Cielo a la madre del emperador Heliogábalo, Julia Sohaemia, como a su hijo a la de Dios del Sol, recibió el título oficial de «Madre de los Dioses, Venus Urania, Reina Juno». Pero Madre de los Dioses llámase también a Allat en inscripciones nabateas. Podemos, pues, admitir con razón que Allat correspondía en territorio árabe a la gran diosa-madre semítica de la fecundidad y del cielo; en la forma, además, que ha conservado en el territorio semítico-occidental. En Tayf, donde tenía su principal santuario, llamábase simplemente Al-Rabba, «la Señora», un título que llevan también Istar (Belit) y Astarté (Baalat). Al aparecer Mahoma era Al-Uzza, sin embargo, la más venerada de las tres diosas. El nombre significa «la poderosa, la venerada», y es en realidad, por ende, un título con el mismo contenido, aproximadamente, que Al-Rabba. Por su naturaleza hállase también esta diosa muy cercana a Allat. Sólo en la región Norte de Arabia parece haber conservado de un modo más claro y particular su relación primitiva con el planeta Venus. Isaac de Antioquía refiere que los árabes salvajes sacrificaban niños y niñas a la estrella de la mañana, que llama también Al-Uzza. El mismo reprocha a las mujeres sirias el subir de noche al tejado e invocar a la estrella de la mañana para que les diese con sus rayos en el rostro y se lo embelleciese. Así hacían también las mujeres de los árabes. Y, sin embargo, añade Isaac irónicamente, son unas bellas y otras feas, como las mujeres de todos los demás pueblos. El Padre de la Iglesia, San Nilo, refiere que los árabes oraban a la estrella de la mañana, y después de una expedición de robo afortunada le sacrificaban gozosos al rayar el alba. Para víctima elegíase entre lo mejor; ante todo, muchachos en la flor de la edad. En Nachia, unas leguas al Nordeste de la Meca, tenía Al-Huzza uno de sus principales santuarios. En el año 8 de la Hégira envió Mahoma al valiente Jalid, futuro conquistador de Siria, con treinta caballeros, para destruir el santuario. Cuando Jalid derribaba la última de las tres acacias sagradas de la diosa, vino hacia él una mujer negra, desnuda y con el cabello suelto. El sacerdote de la diosa, que estaba presente, exclamó: «Sé valiente, Al-Huzza, y defiéndete.» Jalid tembló de espanto, pero se repuso y partió de un golpe la cabeza de la mujer. Entonces ésta se convirtió en una negra piedra de carbón².

El amor que se ha tenido en los países mediterráneos y en el próximo Oriente a la

dulce y radiante reina de los cielos de la piedad popular, se ve, ante todo, en el hecho de haber sobrevivido a la caída del mundo antiguo y de haberse conquistado en la figura de la Virgen María, la Reina de los Cielos, un puesto en el cristianismo católico. Pero Mahoma mismo, que en todo lo demás rompió tan sin consideraciones con el antiguo paganismo, intentó primitivamente dar a las tres diosas un puesto en un sistema religioso, como resulta de un relato que ha conservado fielmente la tradición mahometana, aunque en apariencia nos presenta al Profeta a una luz desfavorable. El móvil de Mahoma era probablemente un sentimiento de piedad para lo que había aún devoción viva en la religión de su niñez, consideración a la cual no podía ni quería sustraerse. Pero una apolo-gética demasiado celosa ha colocado con una leyenda absurda este hecho, que en sí y por sí ni es absurdo, ni rebaja al Profeta, bajo una luz que pesa onerosamente sobre el carácter religioso y moral de éste.

Ibn Sad, un historiador del siglo IX, refiere ³ que Mahoma, en el tiempo en que hizo emigrar hacia Abisinia a algunos de los creyentes, a causa de las persecuciones a que él y sus partidarios estaban expuestos por parte de sus compatriotas paganos, deseaba vivamente no recibir revelaciones que desviasen de él a su pueblo. Trataba de ganar a sus compatriotas y logró producir, en efecto, una aproximación. Un día estaba sentado en su compañía junto a la Caaba y les leía la azora 53: «Cuando la estrella descende.» Al llegar a las palabras: «¿Qué creéis de Allat y Al-Uzza y de Manat, la tercera y última?», cuya continuación dice ahora: «¿Deben perteneceros a vosotros los hijos y a él las hijas? Sería verdaderamente un reparto injusto». Satán le puso en la boca estos dos versos: «Estos son los altos seres en cuya intercesión se debe verdaderamente esperar.» Mahoma leyó la azora entera y al acabar se postró y oró y todo Quraych se postró con él. Su acérrimo adversario, el viejo Walid Ibn al-Mugíra, que no podía prosternarse, en lugar de hacerlo tomó tierra y se la derramó sobre la cabeza. Todos estaban muy contentos con el Profeta y le dijeron: «Sabemos que Alá mata y da vida, crea y conserva; pero estas nuestras diosas ruegan por nosotros ante El, y como tú les has dado una parte en el culto divino al lado de El, nos adherimos a ti.» Al Profeta hicieron mal efecto estas palabras y se pasó el día entero solo en su casa. Por la noche se le presentó Gabriel, y el Profeta le recitó la azora. Cuando llegó a las palabras inspiradas por Satán, dijo el ángel: «¿Te he enseñado yo estos dos versículos?» Entonces reconoció Mahoma su error y dijo: «He atribuido a Alá palabras que El no ha revelado.»

Es patente que la narración entera resulta, en esta forma, histórica y psicológicamente absurda. Mas a través de la presente formulación legendaria brilla otra más antigua, según la cual el justificado deseo de Mahoma, de conseguir una aproximación a sus compatriotas, el condujo a buscar una transacción entre el monoteísmo predicado hasta entonces y el culto a los dioses paganos.

Como en la actuación posterior de Mahoma, por ejemplo, en sus intentos para ganar a su religión los judíos de Medina, no faltan en modo alguno ejemplos de semejante oportunismo, en general se ha considerado hasta aquí como histórica la relación de su momentánea apostasía. La falta de escrúpulos que Mahoma exhibe a la luz del día en este caso, anuncia claramente, en opinión común, al futuro autócrata de Medina. Por lo demás, habría conducido realmente a un cierto éxito. Pues según cierta versión, no se habría tratado solamente de una concesión momentánea, que Mahoma habría rectificado ya el mismo día, sino de una transacción mantenida durante cierto tiempo, hasta el punto de haber llegado a los fugitivos en Abisinia el rumor de la reconciliación de Mahoma con su pueblo.

Un investigador italiano, Caetani⁴, ha tratado de probar, sin embargo, que la tradición no puede ser cierta. Si se considera el desprecio y la hostilidad de los quraychíes, la tribu árabe que habitaba la Meca, demuestran en otras ocasiones a Mahoma, es suma-

mente inverosímil que se rebajasen a escuchar la lectura del Corán por el Profeta, ni mucho menos que se hubiesen declarado dispuestos a reconocerle por tal con sólo una concesión insignificante. Además, un abandono tan repentino de la posición que Mahoma había defendido enérgicamente hasta entonces, habría destruido por completo su influencia anterior y conmovido hasta sus cimientos la consideración que había conquistado entre sus partidarios. Puede añadirse que era imposible se produjese una transacción con los quraychíes sólo mediante la alteración de algunos versículos, en aquel preciso momento en que una gran parte del Corán estaba llena de amargas imprecaciones contra los paganos de la Meca y sus dioses.

Sin embargo, es inconcebible, en mi opinión, que los autores de la tradición posterior, que consideraban a Mahoma como el perfecto modelo del creyente en todos los aspectos, hayan inventado por su propia cuenta una historia tan comprometedor para su Profeta. Debemos admitir, pues, que el núcleo histórico de la tradición es el hecho de que la azora 53, 19 y sigs., ha tenido en tiempo anterior otra redacción que encerraba una aproximación a la fe en los dioses paganos, aproximación tal que Mahoma la sintió más tarde como compatible con la fe en el Dios único. Es notorio que los dos versos satánicos se ajustan perfectamente a las más tempranas revelaciones, y aunque sólo sea por esto, es imposible que hayan sido añadidos en tiempo de la emigración a Abisinia. Mahoma ha hecho frecuentemente adiciones a las azoras anteriores; pero en semejantes casos siempre emplea la forma de estilo que predomina entonces en sus revelaciones, por lo cual los versículos añadidos destacan muy fuertemente de los primitivos.

Probablemente, la azora ha encerrado también en su redacción primitiva una polémica contra el paganismo. Mahoma se vuelve contra la denominación de «hijas de Alá» que sus compatriotas daban a las tres diosas, y declara que es falso representarse a Dios como si pudiera tener hijas. En cambio, no quiere negar que las diosas sean altos seres celestes que pueden interceder ante Dios. Una posición semejante no es, de hecho, inconcebible en el primer período del Profeta. Mahoma adjudica en este caso a las celestiales intercesoras el mismo puesto que habían ocupado los ángeles en la religiosidad popular de las Iglesias cristianas de Occidente. Puede hablarse, sin duda alguna, de un verdadero culto a los ángeles. Dídimos de Alejandría da noticia de numerosas capillas dedicadas a ángeles en la ciudad y en el país, a las cuales iba el pueblo en peregrinación para alcanzar la intercesión de los ángeles. Y un sacerdote sirio escribe del arcángel San Miguel:

«Miguel es el gran señor de los seres celestiales y terrenales. Miguel es el fuerte y justo intendente. Miguel es el sumo lugarteniente del Padre omnipotente. Miguel está echado a los pies del Padre y le ruega: « ¡Acuérdate de tu imagen! » Miguel está de pie ante el trono del Padre y le ruega por los pecados de los hombres, hasta que le son perdonados»⁵. Tampoco en el paganismo árabe sería nada inconcebible, como aún veremos, la representación de la función mediadora e intercesora de los seres divinos subordinados.

Mahoma representóse realmente durante una época las tres diosas como ángeles intercesores, según resulta de una adición que hizo más tarde a la mencionada azora, v. 26-29: «Cuántos ángeles hay en el cielo cuya intercesión no aprovecha lo más mínimo, ya que Alá no la permite a aquellos que ha destinado a ello y a aquellos en que encuentra su complacencia. Aquellos que no creen en la vida futura dan a los ángeles nombres femeninos. Pero nosotros no sabemos nada de ellos. Aquéllos siguen sólo una presunción, pero una presunción no puede en modo alguno remplazar a la verdad.» Mahoma cree, pues, que las diosas son, en realidad, ángeles que los paganos denominan, en su ignorancia, con nombres femeninos (cf. 37, 149-50; 43, 18). El derecho de los ángeles a interceder está también reconocido, aunque con fuertes reservas. Algo singular y

seguramente significativo en cuanto a la posición personal de Mahoma con respecto a las diosas mequíes es, pues, el hecho de que éstas hayan obtenido en su sistema teológico un puesto totalmente distinto que los dioses masculinos. A éstos los tiene, de acuerdo con las usuales ideas judías y cristianas, por espíritus malignos, por *chinnns*, que el hombre ha preferido adorar en lugar de Alá. Por lo demás, Mahoma ha hecho todavía más rigurosa su posición monoteísta en una adición aún posterior, que fue añadida evidentemente en Medina. Declara ahora: «No son otra cosa que nombres que vosotros y vuestros padres habéis inventado» (53, 23). Ahora son, pues, las diosas simples nombres carentes de todo fundamento en la realidad.

No es difícil ver cómo ha salido toda esta tradición de los deseos conciliadores del Profeta y de la desgraciada concesión resultado de ellos. Todo ello ilumina perfectamente el carácter general y el valor de la mayoría de las referencias que poseemos acerca de la vida del Profeta y de su conducta en la Meca. De este tiempo, en que Mahoma era un varón relativamente insignificante, cuya actividad de seguro no llamaba la atención, como exige la posterior formación de leyendas, sólo tenemos, por razones naturales, un número extremadamente escaso de indicaciones de valor histórico. En general, sólo en Medina son ganados para el Islam aquellos hombres que tuvieron plena comprensión para la significación religiosa de Mahoma, y que vieron oportunamente que era un verdadero interés de la fe recoger todo lo que se sabía de la persona del fundador. Aquellos secuaces del Profeta que habían estado presentes desde un principio, al convertirse en jefes colocados en puestos de responsabilidad dentro del Estado guerrero que crecía larvadamente, tuvieron otras cosas más importantes en qué pensar que en contar historias del tiempo de la mofa y de la humillación en la Meca. Los afanosos de saber sólo tenían realmente una fuente a que pudieran atenerse: el Corán. En el libro santo, que sabía de memoria todo varón piadoso, tropiézase continuamente con alusiones a determinadas situaciones históricas. Como no había nadie que pudiese dar informes seguros sobre el sentido de las oscuras alusiones, se llamó en ayuda de la fantasía piadosa y se reconstruyeron las circunstancias y los sucesos como al parecer los suponía el texto. Así intentó un intérprete del Corán, perteneciente a la más antigua generación, explicar la tradición sobre la redacción primitiva de la azora 53, que chocaba con el dogma posterior. Encontró la explicación en dos pasajes del Corán. Azora 17, 75: «Estaban verdaderamente cerca de apartarte de aquello que nosotros te habíamos revelado, hasta el punto de que habrían inventado otra cosa sobre nosotros, y entonces te habrían admitido seguramente como amigos. Y si nosotros no te hubiésemos fortalecido, habrías estado cerca de inclinarte algo hacia su lado.» (Azora 17, 75-76.)

Del contexto resulta que las palabras aluden a una intriga política con que creían los quraychíes poder expulsar a Mahoma de su patria (v. 78). El otro pasaje era la azora 22, 51-52, donde, entre otras cosas, se dice: «Y nosotros no hemos enviado delante de tí ni apóstol ni profeta, al que, si él hubiese deseado algo, no hubiese invadido en su deseo Satán con su inspiración. Pero Alá contrarresta las inspiraciones de Satán y corrobora luego sus propias señales.»

El tenor literal de la tradición sobre la falsa lectura en Ibn Sad e Ibn Ishaq muestra que la tradición es un ensayo de exégesis particularmente del último pasaje del Corán. Este procede, empero, de Medina, y es poco probable que Mahoma necesitase defenderse aún al cabo de diez años, de una precipitación que se habría dejado imputar en un medio totalmente distinto y delante de testigos también totalmente distintos. Mahoma tenía entonces que defender, como sabemos hartó, modificaciones bastante comprometedoras de su concepción procedentes de una época muy posterior.

Por encima de estas divinidades, de las cuales solamente las femeninas parecen haber tenido mayor importancia y presentar rasgos de verdadera individualización,

hállase, según la antigua fe árabe, un Dios supremo, el creador y regidor del mundo. Cuando Mahoma hizo su profesión de fe:

«No hay más Dios que Alá», no era ningún dios nuevo el que trataba de introducir. Sus compatriotas paganos conocían la divinidad de Alá y la reconocían. Su nombre encuéntrase ya en tiempos anteriores a Mahoma sobre inscripciones y formando parte de nombres propios compuestos, como Abd-Alá, servidor de Alá. Un motivo muy eficaz en las predicaciones de Mahoma sobre la conversión es que puede hacer a los paganos el reproche de que, si bien reconocían a Alá por creador del cielo y de la tierra, empero rehusaban sacar la única consecuencia posible de esta fe: adorar a Alá y no a ningún otro además de El. «Si les preguntas quién ha creado el cielo y la tierra y ha hecho súbditos suyos el sol y la luna, responderán seguramente: «Alá...» Y si les preguntas quién ha hecho descender la lluvia y vivificado con ella la tierra durmiente, responderán seguramente: «Alá». (Azora 29, 61-63.) En un peligro extremo, especialmente en el de naufragio, invocan los paganos a Alá (29, 65; 31, 31; 17, 69); pero cuando de nuevo han llegado a tierra y se sienten seguros, hacen participar a otros seres en el culto divino de Aquél. Alá ha dado a los hombres ciertos mandamientos y tabús (azora 6, 139 y ss.), y en su nombre se hacen los más sagrados juramentos (azora 35, 40; 16, 40).

Si Alá no es honrado como merece, no falta, empero, todo culto de Alá. Ofrecíasele, como también a otros dioses, una especie de diezmos o primicias de las semillas y del ganado (6, 137). Pero, ante todo, Alá es concebido manifiestamente como el «Señor de la Caaba», como aquel dios a quien estaba propiamente dedicado el culto en el principal santuario de la Arabia central. En una de las azoras más antiguas (104) exhorta Mahoma a sus hermanos de tribu, los quraychíes, a adorar al «Señor de esta Casa», que provee a las dos caravanas anuales de mercaderes, y cuida de ellos, y les hace vivir en seguridad. De sí mismo dice Mahoma que ha recibido el mandato de adorar al Señor de la Casa, esto es, de la Caaba. Manifiestamente, pues, el Profeta y sus compatriotas están de completo acuerdo acerca de que el dios que se adora mediante los usos de la Caaba es Alá. Como también los judíos y cristianos de lengua árabe empleaban el nombre de Alá para designar el Dios único de la fe monoteísta, esto tuvo por consecuencia que, al menos los árabes cristianos, considerasen al Dios cristiano como el Señor de la Caaba, y que, consiguientemente, pudiesen tomar parte en el culto que allí tenía lugar. El poeta cristiano Adi Ibn Zayd nombra en un juramento al «Señor de la Meca y Crucificado», todo a una⁶.

Se ha preguntado cómo una religión, en lo demás tan pobre y poco desarrollada cual la antigua religión árabe, pudo llegar a un concepto tan elevado de Dios como el que encontramos en la fe en Alá. Wellhausen⁷ trató en su tiempo de explicar esto como un efecto del poder del lenguaje sobre el pensamiento. Alá es una contradicción de *al-ilah*, nombre que significa simplemente el dios. Así llamaba cada tribu a su divinidad local. Como único dios de que es cuestión para los miembros de la tribu, no necesita ser designado con nombres ni aun en el caso de que los tenga. Hablando, pues, del «dios» toda tribu, y significando con ello el dios de la propia tribu, esta expresión verbal abre finalmente el camino para llegar a la creencia en un Dios supremo, común a todas las tribus. La explicación de Wellhausen fúndase en una serie de ideas que hace sólo unos decenios pasaban por muy modernas y científicas, especialmente en la ciencia de la religión regida por puntos de vista filológicos. Hoy día apenas se puede reconocer al lenguaje una importancia tan grande como factor creador en la evolución de las ideas. Una investigación psicológica profunda, ante todo de las religiones primitivas, nos ha convencido de que la cuestión del origen de las representaciones religiosas no es tan sencilla como suponen esta y semejantes explicaciones lingüísticas. Añádase que Alá presenta propiedades que seguramente no existían en ninguno de los dioses locales de las tri-

bus, especialmente el de ser el creador del mundo entero.

Más verosímil sería que los árabes paganos hubiesen recibido impresiones de la fe monoteísta de los pueblos cristianos vecinos, y que el mundo de sus ideas religiosas estuviese influido por los numerosos inmigrantes judíos que durante siglos se habían instalado entre ellos, especialmente en el Yaman, pero también en las partes centrales y nordoccidentales de la península. Encuéntrase, empero, en muchos pueblos, incluso en aquellos que se hallan en un grado de cultura muy inferior al de los beduinos del tiempo de Mahoma, una creencia en un Dios supremo que es creador del mundo y de los hombres, que ha fundado una moral y un orden sagrados y que vela por que se mantengan, especialmente en aquellos casos que se escapan al control de la autoridad humana. Peculiar de estos dioses es que, por regla general, quedan en el culto muy en segundo plano y sólo excepcionalmente se les invoca ante un peligro inminente o cuando graves sucesos naturales amenazan causar la ruina del pueblo. Hace algún tiempo propendíase, en general, a considerar esta creencia, que ha recibido a veces la denominación muy impropia de «monoteísmo primitivo», como un efecto del influjo que los misioneros cristianos han ejercido en el curso de los siglos sobre tantos pueblos primitivos. Hoy, sin embargo, merced a las investigaciones de W. Schmidt, Preuss, Pettazoni y otros, gana más y más difusión entre los competentes la idea de que esa explicación ya no basta en numerosos casos y es menester admitir más bien que nos encontramos con una representación primitiva de un tipo muy antiguo. Tropezamos con ella en forma rigurosa, efectivamente, justo en aquellos pueblos que se hallan en un grado de cultura muy primitivo. Es, pues, en sí posible que la fe en Alá, el creador del mundo, el dispensador de la lluvia, el fundador de las costumbres santas y el ser poderoso que vela por la santidad de los juramentos, pertenezca a la primitiva religión indígena de Arabia. Si los restantes dioses son considerados a veces como una simple especie de medianeros entre los hombres y Alá (39, 4), o le están subordinados como hijos suyos (39, 6), semejante interpretación tiene decisivas correspondencias entre los actuales pueblos primitivos. Los safwa, en la que fue África oriental alemana, declaran que, así como el inferior, cuando quiere ofrecer al jefe una cosa, necesita un hombre poderoso como medianero e intercesor, también esto es necesario con Ngruve (Dios). «Los abuelos son nuestros abogados; ellos pueden presentar nuestra causa a Dios, el gran Señor». También entre los eweos del Togo meridional se dice los trowos, «los dioses de la tierra, pero a la vez «mawus», hijos (de Dios). «Ellos pueden presentar a Dios los negocios de los hombres»⁹.

En todo caso está claro que esta creencia fue para Mahoma de una importancia muy grande, y que la aparición del Profeta sólo resulta comprensible en muchos aspectos cuando se toma en consideración el hecho de que la fe en Dios cuya voluntad y planes él quería dar a conocer podía suponerse conocida y reconocida en cierto sentido también entre los paganos. Esto explica por qué Mahoma pudo empezar su predicación de un modo singularmente inesperado y desordenado, a nuestro modo de ver, o sea con el sermón de la resurrección y del Juicio final, sin fijar antes claramente las doctrinas básicas sobre las cuales quería edificar y sin instituir un programa determinado de culto divino y de moral religiosa. De hecho, Mahoma no quiso en un principio fundar una nueva religión, sino más bien reformar la fe en Alá que ya existía y mostrar lo que esta fe significaba y exigía justamente. Sólo paulatinamente se le fueron aclarando una en pos de otra las consecuencias de su propia fe. Fue haciéndosele cada vez más claro que el Dios del Juicio final y de la justa sanción no podía tolerar que otros seres tuviesen la menor parte en el culto divino que le corresponde. El rigor de su posición monoteísta intensificase constantemente. Mahoma va aquí mucho más lejos que el cristianismo oriental, cuyo culto de Cristo y la veneración de María considera como idolatría. Ni siquiera el judaísmo resiste la prueba de su celo monoteísta. Mahoma equipara la vere-

ración de los judíos por Esra a la veneración cristiana por la persona de Jesús (9, 30).

Así comprendemos cómo es que Mahoma pudo sentirse en su primera época solidario en todo lo esencial con su pueblo, cuyos intereses y simpatías compartió en un principio y cuyo santuario nacional fue para él durante toda su vida un lugar santo al que se adhería con todo su corazón. Desde este punto de vista resulta también comprensible que en un principio intentase justamente encontrar una salida para unir una especie de veneración de las diosas mequíes con la nueva fe en la eternidad que predicaba. Una evolución interna, una profundización de su propia vida religiosa le condujo paulatinamente a una ruptura radical con la religiosidad de su pueblo.

El hecho de que también los judíos y los cristianos conociesen a Alá como el único Dios verdadero no fue menos importante para las ideas de Mahoma acerca de la posición respectiva de las religiones. La idea de que todos los pueblos, aun cuando con mayor o menor pureza o con una entrega más o menos íntegra, adoran el mismo Dios y, por ende, han de haber tenido en distintas épocas conocimiento de su voluntad, era el supuesto natural de la doctrina de la revelación que desarrolló Mahoma guiado por influencias cuyo origen intentaremos determinar en las páginas siguientes.

Un sacerdocio especial guardaba y dirigía los santuarios árabes. El sacerdote o el guardián del templo (en árabe *sadin*) era, como el godo nórdico, un varón considerado al que se tenía por propietario del terreno sagrado. Por regla general correspondía este derecho de propiedad y de guarda a una familia cuyo cabeza era el verdadero sacerdote, pero cuyos miembros podían ejercer en general las funciones sacerdotales, que fuera de la vigilancia del bosque sagrado, del edificio, si existía uno, o de la imagen del dios y de la cámara del tesoro donde se conservaban las ofrendas votivas, sólo consistían en la función de echar las suertes mediante las cuales se trataba de averiguar la voluntad del dios o se pedía su consejo en las empresas importantes. Para el sacrificio no se necesitaba, en cambio, del sacerdote. Todo padre de familia podía sacrificar por sí y su familia.

Además de los sacerdotes había un gremio especial de videntes, cuyos miembros recibían su saber oculto de un espíritu, un chinn, o como lo llamaba Mahoma, con una denominación poco afectuosa, de un Satán. Decíase que el vidente, *kahin*, era *machnún*, lo que significa poseído por un chinn. Sin embargo, en tiempo de Mahoma, no se representaban la unión del vidente con el espíritu como un estar poseso. Es un trato personal que en el chinn comunica lo que él sabe a su amigo. Según la interpretación de Mahoma, el chinn trataba de atrapar lo que se trataba entre los seres celestes y lo que estaba escrito en las tablas celestiales, y «lo cacarea luego a su amigo, como cacarea una gallina». Pero cuando le fue revelado a Mahoma el Corán, se pusieron ángeles a vigilar el cielo, y cuando éstos descubren a uno de esos chinns espías, le arrojan un bólide encendido, matándolo. Lo mismo que el vidente, también el poeta estaba inspirado por un espíritu, por un chinn. Al comienzo de su carrera encontraba el poeta a veces su musa, que le hace de un modo muy palpable el poeta de su tribu. Hassán Ibn Tabit marchaba un día por una calle de Medina. De pronto encontró un espíritu femenino que le abrazó, se inclinó sobre su pecho y le dijo: «Eres tú aquel de quien tu pueblo espera que llegue a ser su poeta?» En seguida le obligó a pronunciar tres versos, y Hassán, que antes nunca había sabido versificar, se encontró hecho un poeta. Había sido en su sentido propio *musoleptós*, esto es, cautivado por la musa.

A un kahín se le pedía consejo en las empresas importantes, cuando un crimen permanecía oculto, se perdían objetos o se robaban camellos. La respuesta del oráculo se daba en una especie de prosa rimada, *sech*, frecuentemente retorcida y oscura adrede. La inspiración de Mahoma tiene que haberle recordado los videntes a sus compatriotas. Una acusación que hubo de oír con frecuencia por parte de los mequíes paganos fue la de que era machnún, de que tenía un chinn que le inspiraba sus revelaciones. Mahoma

encuentra esta acusación extremadamente ofensiva. Pero no niega la justeza formal de la comparación. Sólo quiere acentuar que el ser que le visita no es un pobre y vulgar espíritu adivino, sino que es un alto ser celestial que se halla cerca del trono del Señor (azora 53). De aquí se sigue que su misión es de distinto y más alto valor que las comunicaciones, verdaderas a medias, de los chinnns sobre las cosas futuras. Prescindiendo de la semejanza externa en la manera de representarse la inspiración —así como Gabriel le dicta al Profeta el Corán, de igual modo le susurra el chinn a su amigo el oráculo deseado—, Mahoma ha recibido seguramente, contra su propia voluntad, impresiones de los adivinos paganos. Muchos kahins solían cubrir su cabeza, cuando deseaban provocar una revelación. Mahoma lo ha hecho igualmente (azora 73, 1; 74, 1). La *velatio* es medio probado de provocar la inspiración. El druida se envuelve en la piel del buey sacrificado; el vidente islandés, en una piel de oveja gris. Entre los poetas sabían Milton y Bousset suscitar de un modo análogo la inspiración artística¹⁰. Las azoras más antiguas del Corán inicianse con solemnes conjuros, en los cuales se invocan las potencias de la Naturaleza o toda clase de entes y fuerzas místicas. «Por el cielo y por el Zodíaco, y por el día prometido, y por el testimonio y lo atestiguado.» «Por la aurora de la mañana y por las diez noches, por la llanura, y por la colina, y por la noche cuando desaparece.» Este es el misterioso estilo oracular de los kahins; igualmente iniciaban ellos sus poemas en sech.

2. De los años infantiles a la vocación

Nuestro Evangelio más antiguo comienza con el bautismo de Jesús en el Jordán, con la consagración en su vocación de Mesías. La verdadera historia de Mahoma comienza de igual modo con su aparición como profeta en la Meca. Lo que se cuenta de los destinos anteriores de su vida es, en lo esencial, sólo leyenda. Si no paso totalmente por alto estas piadosas leyendas, que más bien pertenecen a la historia de la fe de su grey que a la biografía del Profeta, es porque es importante, aun desde puntos de vista puramente históricos, llegar a conocer a los grandes hombres de las religiones ecuménicas en la vestimenta con que un día les revistiera la piadosa fe de los partidarios. El portal de Belén y el canto de los ángeles pertenecen a la imagen de Jesús tanto como el cuádruple encuentro con el dolor y la huida de los goces del palacio a la imagen de Buda. En la piadosa poesía nos habla algo del encanto de la personalidad de estos grandes hombres, que de otro modo no comprenderíamos.

No sabemos con seguridad cuándo nació Mahoma. Una tradición indica que su nacimiento tuvo lugar en el «año del elefante». El nombre alude a la expedición militar, frecuentemente citada, que el copríncipe etíope Abraha del Yaman emprendió, aproximadamente por el año 560, al interior de Arabia. En realidad, dirigiase esta expedición, según Procopio, a Persia, y formó una parte de la gran guerra que sostuvo Justiniano, entre 540 y 562, con Kusraw I Anuchirwan. Hubo de tener lugar, pues, en todo caso, antes del 562. A la expedición de Abraha, que en realidad se emprendió a instigación de los bizantinos y tenía el fin de atacar en el camino al ejército persa de Mesopotamia, se le dio en la tradición árabe un motivo religioso. Cuando Abraha vio que los árabes se trasladaban en masas a la casa de Alá en la Meca, en la época de la peregrinación, preguntó: «¿De qué es esta casa?», y recibió esta respuesta: «De piedra revestida de tela rayada del Yaman.» Entonces dijo aquél: « ¡Por el Mesías! Yo os construiré en verdad una casa mejor.» Y construyó en Sana una iglesia de mármol blanco, rojo, verde y negro, cuyas puertas estaban chapadas de oro y adornadas con perlas y piedras preciosas; hizo encender dentro pebeteros y roció los muros con almizcle, y ordenó al pueblo hacer la peregrinación a este templo. Por eso una vez que un árabe se equivocó y fue a la casa de Dios acostumbrada, Abraha se encolerizó mucho y juró demoler en castigo la Caaba. Escribió, pues, al rey de Abisinia y le rogó que le enviase su elefante Mahmud, que era el elefante mayor y más fuerte del mundo. Con el elefante y un poderoso ejército, emprendió su expedición a la Meca. Pero cuando el ejército había llegado al terreno sagrado, vino una banda de aves del mar, llevando cada ave una piedra en el pico y otra en cada garra. Arrojaron las piedras sobre el ejército de Abraha, y donde daba una de aquellas piedras, surgían ampollas como cuando se tienen viruelas. El elefante no osó pisar el terreno sagrado, sino que huyó espantado. El propio rey Abraha murió de una muerte horrorosa, cayéndole los miembros uno tras otro".

Mahoma alude a la expedición del ejército de Abraha en la azora 105, donde ya se cuenta la leyenda de las aves. Esto es de interés, porque nos muestra que Mahoma comparte primitivamente las simpatías políticas de su pueblo. Más tarde, cuando ha roto definitivamente con su pueblo, se inclina él mismo a los odiados abisinios.

La indicación de que Mahoma nació el año del elefante no concuerda, empero,

con otros datos cronológicos de la vida del Profeta. Según una tradición frecuentemente reproducida en los más antiguos documentos del Islam, oyó el llamamiento profético cuando tenía cuarenta años, trece años antes de su emigración a Medina. Según este cálculo, tendría, pues, que haber nacido Mahoma en el año 569, y que haber tenido lugar su vocación en el 609. Reina, por el contrario, plena unanimidad sobre el año de la emigración, 622, y el año de la muerte, diez más tarde, 632. El punto más firme en la más antigua cronología mahometana es la Hégira, la emigración del Profeta de la Meca. Ya en tiempo del califa Ornar, o sea a lo sumo en 644, comienzan los creyentes su cronología según este acontecimiento, o más exactamente dicho, desde el comienzo del año en que sucedió. La nueva cronología comenzaba, pues, en el 15 de julio de 622, pero la Hégira de Mahoma no tuvo lugar hasta el 25 de septiembre de este año. El año mahometano es un año lunar que tiene seis meses de veintinueve días y seis de treinta. El año entero tiene, pues, 354 días. Cada treinta años hay once años intercalares de 355 días. Por eso se desplaza constantemente la cronología árabe, en relación con la cristiana, algo más de tres años cada cien. El 19 de mayo de 1931 empezó el año 1350 de la era mahometana.

Con arreglo a la tradición piadosa, pertenece el Profeta a una familia muy ilustre. Cuando Alá quiere elegir a un Profeta, elige primero la mejor estirpe y luego el mejor varón. Alá recorrió las familias humanas desde el primer principio y eligió en cada ramificación la mejor, hasta que por fin eligió la estirpe Banu Kínana, su subdivisión Quraych, y entre los Quraychíes, la familia Banu Hachím. Hachim era, según la leyenda, un varón importante. Había equipado las dos caravanas anuales a Yaman y a Siria y era buen amigo así del Negus como del Emperador. Su hijo Abd Al-Muttalib fue el abuelo del Profeta, en cuya casa se educó éste. Según la leyenda cristiana¹², fue revelado por un sueño portentoso la futura grandeza de su nieto. Soñó que veía un árbol nacido de sus espaldas, cuya cima llegaba hasta el cielo y cuyas ramas se extendían a Oriente y Occidente. Irradiaba una luz que era sesenta veces más fuerte que el Sol, y la adoraban tanto los persas como los árabes. Una adivina, a quien refirió su sueño, declaró que entre sus descendientes surgiría un varón que llegaría a ser señor del mundo y profeta de los hombres. Si hemos de dar crédito a los cronistas del Islam, era Abd Al-Muttalib «un varón ilustre, como a quien se obedecía, un señor en su pueblo». A él competía distribuir el agua del pozo de Zemzem a los peregrinos y él también dirigía la alimentación de éstos. El era quien descubrió de nuevo, mediante una revelación en sueños, el pozo Zemzem. El pozo sagrado lo había hecho surgir por primera vez Alá, según la leyenda, para Israel, el padre de la raza árabe. Su madre, Hagar, errante en el desierto, había llegado a la Meca. Cuando su hijo estaba próximo a morir de sed, subió ella primero a Safwa y luego a Merwa, para implorar el auxilio de Alá. Entonces Alá envió a Gabriel al niño. Gabriel pisó con el pie en el suelo, empezando a brotar de éste el agua. Este fue el origen del pozo Zemzem. Abd Al-Muttalib tuvo diez hijos. «No había entre los árabes varones más ilustres ni egregios, perfiles más nobles. Tenían las narices tan largas que la punta caía delante de los labios»¹³. El hijo Abd Al-Muttalib, Abdalá, el padre del Profeta, desposó a Amina bint Wahb. Poco después de este matrimonio murió Abdalá en Medina, durante un viaje a Siria, y dejando sólo una vieja esclava y cinco camellos a la joven viuda y al hijo que ésta esperaba.

Ya cuando Amina llevaba a Mahoma en su seno aparecieron señales prodigiosas que anunciaban la futura grandeza de éste. La madre no notó ninguna de las molestias de la preñez, ni supo nada de ésta hasta que un día, encontrándose en un estado intermedio entre el sueño y la vigilia, oyó una voz que decía: «El hijo que esperas llegará a ser el señor y el profeta de tu pueblo.» Al cabo de algún tiempo oyó de nuevo la voz:

«Busca refugio en el Único, el Eterno, contra toda la maldad de los envidiosos.»

Cuando refirió esto a las mujeres parientas suyas, le aconsejaron llevar anillos de hierro alrededor del cuello y de los brazos. Ella lo hizo, pero al cabo de algunos días encontró los anillos rotos, y en adelante ya no los llevó. Finalmente dejóse oír la voz una tercera vez y le ordenó llamar al niño Ahmed. Según la azora 61, 6, había Jesús predicho la venida de Mahoma: «Yo os prometo un apóstol que vendrá detrás de mí, cuyo nombre será Ahmed.» Se suele admitir que un árabe cristiano conocedor del griego utilizó para hacer un juego de palabras el pasaje del Evangelio de San Juan donde Jesús promete enviar a sus discípulos otro consolador.

En lugar de Parakletos leyó Perikiyotos, que en árabe se dice Ahmed ¹⁴.

Del nacimiento de Mahoma cuéntanse cosas maravillosas, semejantes a las referidas antes de Moisés, Buda, Alejandro, Jesús, María y otros muchos. En el momento de nacer brilló una intensa luz sobre el mundo entero de Oriente a Occidente, Con maravillosa clarividencia vio Amina los palacios de Siria y las cervices de los camellos en Basra. Al nacer, Mahoma cayó al suelo, cogió una mano llena de tierra en la mano y levantó los ojos al cielo. Nació, además, limpio, sin manchas, como nace el cordero, circuncidado y con el cordón umbilical cortado.

El nacimiento del Profeta no sucedió sin que los iniciados lo notasen. Supieron de él los judíos, que tenían sus Santas Escrituras, y los videntes, que recibieron aviso de sus espíritus. Hassan Ibn Tabit había referido esto: «Era yo un niño de siete u ocho años cuando oí a un judío hablar en voz alta en las calles de Medina y llamar a sus hermanos de raza. Cuando todos estuvieron reunidos, les dijo: "Esta noche ha salido la estrella de Ahmed, que anuncia su nacimiento"» ¹⁵.

La leyenda del joven héroe que crece entre los pastores ha sido aplicada también al Profeta del Islam. La leyenda refiere que poco después de su nacimiento fue entregado a una familia de la tribu beduina Banu Sad Ibn Bakr para que lo criasen. Halima, así se llamaba la madre adoptiva, tomó gratuitamente al niño sin padre. Pero ella notó también que desde aquel momento posó la ventura sobre su casa. Una vez encontrábase Mahoma, cuando tenía cuatro años, con sus pequeños hermanos adoptivos, cuidando de las ovejas, a alguna distancia de las tiendas. De pronto llegaron dos ángeles, lo cogieron y lo pusieron sobre el suelo. Acto seguido le abrieron el cuerpo, le sacaron una gota negra del corazón y lavaron el interior de éste con agua de nieve recogida en una vasija de oro. A continuación lo pesaron, primero contra diez, luego contra cien, y finalmente contra mil individuos de su pueblo, pero él los contrapesó a todos. Entonces dijo uno de los ángeles:

«¡Déjalo estar! ¡Aunque lo pesases contra todo su pueblo, pesaría más!» Un trato igual al que dieron los ángeles a Mahoma suele atribuirse en diversos pueblos a los futuros médicos y visionarios. Los magos australianos refieren que un espíritu los coge, les abre el pecho y mete en él un cristal de cuarzo que les presta el don de clarividencia.

Cuando el niño tuvo cinco años, quiso Halima devolverlo a su madre. Pero al llegar a las alturas que hay antes de la Meca, lo perdió. Cuando después de larga busca fue de nuevo encontrado finalmente, su abuelo Abd Al-Muttalib le cogió sobre sus hombros, lo paseó todo en torno a la Caaba y oró por él.

A los seis años perdió Mahoma también a su Madre. Dícese que había sido tan buena, que los chinns lloraron por su muerte. Cuando el Profeta conquistó, al término de su carrera, la Meca, viósele, según se cuenta, arrojarle sobre un sepulcro medio destruido. Las gentes sentáronse a su alrededor. Un momento pareció como que quería hablar. Pero permaneció mudo y, finalmente, se le vantó llorando. Ornar, que era de todos sus acompañantes el más atrevido con él, le preguntó por qué lloraba. El Profeta dijo: «Este es el sepulcro de mi madre. He rogado a Alá que me permitiese visitarlo y me lo ha concedido. Entonces le he pedido perdón para mi madre, pero ya no quiso escucharme.

Por eso lloro»¹⁶. Más tarde, cuando Mahoma se convierte para sus fieles en un mediador e intercesor de talla mucho más que humana, no se ha podido soportar la idea de que sus padres hayan sido condenados por paganos a las eternas penas del infierno. Una leyenda posterior refiere, pues, que Alá despertó por un momento del sueño de la muerte al padre y a la madre de Mahoma, para que su hijo pudiese convertirlos a la recta fe¹⁷.

El niño huérfano de padre y madre fue recogido por su abuelo Abd Al-Muttalib, que le amaba más que a sus propios hijos. A los dos años murió, sin embargo, el abuelo, y Mahoma pasó a poder de su tío, que se llamaba propiamente Abd Manaf, pero al que se le llama las más veces con su *kunya* (el nombre de honor que adopta un árabe cuando tiene un hijo), Abu Talib, «el padre de Talib». También de Abu Talib se cuenta que amaba mucho a Mahoma. No se dormía sin tener al niño a su lado, ni quería salir sin ir acompañado por él. También Abu Talib notó que una particular ventura iba unida con el futuro Profeta.

Cuando la familia de Abu Talib comía junta, nunca podía saciarse, si Mahoma no estaba presente. También por otros signos se podía reconocer que Mahoma no era un niño vulgar. Otros solían tener los ojos lacrimosos y los cabellos hirsutos. El iba siempre como si estuviese ungido y le pusiesen unguento en los ojos¹⁸.

Cuando Mahoma tenía doce años, tuvo su tío que dirigirse a Siria con una caravana de comercio, y como no quería separarse del niño, lo llevó consigo en el viaje. Había entonces en Basra de Siria un monje que se llamaba Bahira, y poseía todo el saber oculto de los cristianos. En la celda de ermitaño en que habitaba habían vivido antes que él monje tras monje, transmitiendo cada uno al siguiente su saber, que también se encontraba escrito en un libro que se encontraba en la celda. Frecuentemente pasaban las caravanas de los Quraychíes junto a la celda de Bahira, pero éste no les había dispensado nunca la menor atención. Esta vez invitó a toda la caravana, grandes y pequeños, esclavos y libres, con gran admiración de ellos, a una comida. Los demás habían considerado a Mahoma demasiado joven para tomar parte en ella, pero Bahira preguntó especialmente por él y no se dio por satisfecho hasta que fueron a buscarle. Esto tenía su razón de ser en que Bahira había visto cómo una nube daba sombra a Mahoma cuando éste cabalgaba en la caravana y cómo en el lugar donde descansaron un árbol había inclinado sus ramas sobre él y le había dado su sombra. Cuando Mahoma llegó, el monje le inspeccionó minuciosamente y encontró las señales que él conocía por el saber oculto que estaba consignado en el libro. Entre sus hombros encontró el sello del don de profecía. Interrogó también a Mahoma con todo detalle, especialmente acerca de sus sueños, y comprobó que todo concordaba. Entonces tomó a Abu Talib aparte y le dijo:

«Vuelve con tu sobrino a tu tierra y guárdale de los judíos, pues sí le ven y saben de él lo que yo sé, intentarán hacerle mal»¹⁹.

El dato de que el joven Mahoma visitó Siria acompañado de su tío y como camellero al servicio de su futura esposa ha sido aceptado por muchos escritores como histórico, y se ha opinado que las impresiones en Siria recibidas de la moral y del culto de los cristianos dieron el primer impulso a su reforma religiosa. Mahoma sabía, como veremos en las páginas siguientes, muchas cosas del cristianismo. Pero apenas logró este saber en su punto y lugar. Su ingenua interpretación de la religión de las Santas Escrituras, que él tenía por completamente concordante con su propia religión, la falta de todas las alusiones y relaciones que hubiesen tenido que saltarle a los ojos, si hubiese visitado realmente un país cristiano, hubiese entrado en una iglesia y hubiese visto una procesión, todo esto prueba que difícilmente se puede admitir que Mahoma haya visitado la Siria cristiana. Hay una diferencia característica entre él y los poetas de su tiempo, paganos o cristianos de nombre, que han viajado realmente. En sus poesías encuéntranse frecuentes alusiones a toda clase de rasgos externos del culto cristiano, que tenían que

hacer impresión sobre un extranjero de la Arabia pagana. El espíritu y la doctrina del cristianismo les es, por el contrario, completamente extraño. Mahoma revela, en cambio, en distintos puntos una asombrosa ignorancia sobre las formas del culto cristiano. Sobre el punto culminante del servicio divino, la Eucaristía, sólo habla una única vez, y además de un modo que revela que se la representa como una comida efectiva:

«Jesús, el hijo de María, dijo: "Oh, Alá, nuestro Señor, haz descender del cielo una mesa para nosotros, a fin de que desde el primero hasta el último pueda ser una fiesta para nosotros... y protégenos"» (5, 114). Esta es la idea que tiene Mahoma de la institución de la Eucaristía. Probablemente es una expresión litúrgica, el pan celestial, el sustento del alma, la que ha guiado su fantasía. De otra manera habla su contemporáneo el poeta Acha, que había traficando en la corte cristiana de Hira y cantado en una canción báquica el rojo vino que «el monje lleva en la procesión y expone y ante el cual se siente lleno de nostalgia y sobre cuyo cáliz ora»²⁰. Faltan todas las huellas de una visión propia en las frases de Mahoma sobre el cristianismo. Por el contrario, tiene una comprensión mucho más profunda que sus contemporáneos para el espíritu del cristianismo oriental. Nuestra única fuente auténtica, el Corán, nos muestra clara y distintamente la imagen de un buscador y soñador que al margen de la realidad viviente se crea una representación mediante las noticias que encuentra casualmente en su camino. La maravillosa vivencia de la inspiración hace esta imagen espontáneamente creada más cierta en el alma del Profeta que toda realidad, y para él es y sigue siendo, a pesar de todas las contradicciones, lo único exacto,

El hecho de que Abu Talib se mostró como leal pariente de Mahoma resalta en que, cuando empezaron las persecuciones contra el nuevo Profeta, le defendió, lo mismo que el resto de la familia, y se negó a entregarlo a sus enemigos. Si el motivo fue sólo el orgullo de la familia, o si influía en el tío una inclinación personal hacia Mahoma, es cosa que no podemos decidir. Lo seguro es que Abu Talib no aceptó nunca el Islam. Murió sólo tres años antes de la Hégira. La leyenda cuenta que cuando la muerte se acercaba, llegó Mahoma, que hubiese querido moverle a pronunciar la profesión de fe del Islam. Pero dos de sus más encarnizados adversarios habían llegado ya antes a ver al enfermo, y uno de ellos, Abu Lahab, dijo: «¿Abandonarás la fe de tus padres?» A lo cual dijo el moribundo: «Yo me confieso creyente en la fe de Abd Al-Muttalib.» Estas fueron sus últimas palabras. Cuando hubo muerto, encerróse Mahoma varios días en su casa, para rogar por su alma. Pero entonces oyó cómo Gabriel venía hacia él con la azora 9, 114: «No es lícito al Profeta y al creyente rogar por el perdón de los idólatras, aunque fuesen sus más cercanos deudos»²¹. Podría creerse que con estas claras palabras quedaba resuelta la difícil cuestión dogmática de si se tiene derecho a orar por los parientes que han muerto en la incredulidad. Pero hay también en el Islam un arte de la exégesis teológica que sabe hacer posible lo imposible. Filólogos de la escuela de Basra afirman que las palabras significan propiamente: «No está en el poder del Profeta rogar por el perdón», es decir, «mientras Alá no le da permiso para ello». Aquí se deja, pues, abierta una posibilidad a aquellos que tienen una idea más liberal de la cuestión²².

Un día, cuando Mahoma tenía veinticinco años, díjole su tío: «Soy un hombre pobre, y es ésta una mala época para nosotros. Jadícha envía ahora una caravana a Siria. Debías ir y ofrecerle tus servicios.» Jadícha era la viuda de un comerciante, una mujer enérgica y decidida, la más noble, más ilustre y más rica que había entre los Quraychíes. Jadícha acogió con alegría la oferta de Mahoma y le dio una doble paga: cuatro camellos en vez de dos. En el viaje a Siria repitióse lo que hemos relatado antes. Ahora llamábase el monje Nestur. Mahoma consiguió tal ascendiente sobre todos los de la caravana, que hasta el jefe de ella era como su esclavo, los asuntos concluyeron excelentemente y la ganancia fue doble que otras veces.

Cuando la caravana retornó a la Meca estaba sentada Jadicha en su candelero y vio cómo a Mahoma le daban sombra dos ángeles mientras cabalgaba en su mulo. Al cabo de algún tiempo envió una embajada a Mahoma, preguntándole si no tenía intención de casarse. Como él se disculpase con su pobreza, dijo la embajadora: «Pero ¿y si yo te digo un partido con el que consigas belleza y riqueza y un noble origen?» Cuando Mahoma supo que la propia Jadicha le ofrecía su mano, dijo en seguida que sí. Refiérese que Jadicha embriagó a su padre con vino, pues creía no poder alcanzar su consentimiento de otro modo. Cuando se encontró de nuevo sereno, viose ya vestido con el traje que, según una antigua costumbre, regalaba como homenaje el yerno a su suegro con motivo de la boda. Mahoma tenía entonces veinticinco años y Jadicha cuarenta²³.

Jadicha parece haber merecido realmente la descripción que la tradición da de ella. Cuando Mahoma se presentó como profeta, se colocó fielmente al lado del esposo. Que el matrimonio fue feliz, puede inferirse también de que Mahoma, que más tarde aumentó paulatinamente el número de sus esposas hasta nueve, no tomó otra mujer mientras vivió Jadicha. Aicha, la consentida esposa favorita, permitióse una vez, cuando el Profeta hablaba de Jadicha, afirmar: «Alá te ha dado la que es mejor que ella», refiriéndose a ella misma. Pero el Profeta respondió gravemente: «No, nadie es mejor que Jadicha. Ella creyó en mí cuando todos los demás eran incrédulos; ella tuvo mis palabras por verdaderas, cuando todos los demás me tenían por un impostor»²⁴.

No mucho de lo que la tradición nos cuenta de la vida del Profeta antes de su vocación puede aspirar a tener valor histórico. Seguro es sólo que pertenecía a una familia honorable, pero no rica, que perdió pronto a su padre y creció en una casa pobre, pero llegó más tarde a una posición económica independiente mediante su matrimonio. En una de sus primeras revelaciones vuelve su vista a la gracia que Dios le ha dispensado en el tiempo hasta entonces transcurrido de su vida. «¿No te encontré huérfano y no te dio un hogar? Te encontré extraviado y te guié; te encontré desnudo y te hizo rico» (azora 93, 6-8). Si se quieren explicar las rudas imprecaciones que Mahoma dirige contra los ricos inmisericordes por las amargas experiencias que él hubo de hacer como niño huérfano y pobre, no debe olvidarse que justamente en los importantes años en que se preparaba su vocación pertenecía a los acomodados, y que la familia de Abu Talib, aun cuando pertenecía a la clase de los pobres, en ningún caso pudo pedir ni aceptar limosnas. Gracias a la ayuda mutua de la familia estaban seguramente protegidos contra la miseria. La exhortación contra la avaricia, el espíritu personal y la inmisericordia nace, como veremos, de otra fuente que la experiencia personal.

Así se acercó el año en que para el Islam estaban cumplidos los tiempos. Mahoma tenía entonces cuarenta años y era un hombre independiente y, al parecer, considerado. Se ha sostenido que llevaba entre sus compatriotas el apodo de Al-Amin, el de fiar, y aunque a nosotros no nos parece expresar esta denominación la cualidad más inmediata del carácter de Mahoma, evidentemente su personalidad tenía una rara capacidad para infundir confianza. Sobre la ocupación que él tuviera déjannos nuestros documentos en la incertidumbre. El haber sido comerciante es sólo una presunción que se funda en el hecho de haberse casado con la viuda de un comerciante y en la circunstancia de emplear en el Corán algunos giros y expresiones técnicas del lenguaje mercantil. No temamos, sin embargo, ningún dato seguro de que Mahoma hubiese emprendido viajes comerciales para su mujer o para sí, y las expresiones del lenguaje comercial pertenecen en realidad al lenguaje religioso, que Mahoma no inventó, sino que recogió.

Cuando llegó el tiempo en que Alá quería llamar a Mahoma por Profeta suyo, hizo perceptible el Santo y su proximidad primeramente en sueños. Mahoma tenía visiones tan claras como la aurora de la mañana. Amaba la soledad y caminaba lejos de la ciudad, por las sendas de las montañas y por las gargantas. Las piedras y los árboles

saludábanle ya con la exclamación: «La paz sea contigo, Apóstol de Alá.» El volvíase frecuentemente en torno, pero no podía descubrir al que hablaba. Todos los años solía retirarse a una cueva del monte Hira para dedicarse durante un mes a ejercicios piadosos.

La voz de lo invisible arrastra al hombre al silencio y a la soledad. Pasa ya con los videntes y profetas primitivos, que gustan de dirigirse al bosque o a la montaña para esperar la voz del Espíritu. Los ejercicios piadosos y solitarios en la cueva del monte Hira recuérdannos, ante todo, empero, los usos ascéticos del cristianismo siríaco. La religiosidad siria estaba dominada por el ideal del monacato. También el laico piadoso gustaba de retirarse a veces al desierto, para llevar, al menos durante una época, la vida perfecta del eremita. No faltan ejemplos de que también los paganos aceptaron la misma costumbre. Del obispo Habel de Arbela cuéntase que abandonaba frecuentemente, siendo aún pagano, las ovejas que guardaba, «se metía en una cueva y se hundía en meditaciones sobre la vanidad y la inanidad de este mundo»²⁵.

La primera vez que es oída en el corazón la voz de la inspiración es un momento al que todos los inspirados conceden la mayor importancia. La narración de esta fundamental experiencia no suele faltar nunca en sus biografías, por pobres que puedan ser sus otros datos, y con frecuencia es ella el punto firme en la vida interior de los inspirados, a que éstos acuden frente a los ataques y las dudas contra la certeza de su vocación. En la visión que suele seguir al llamamiento encuentra una expresión intuitiva el oculto afán y anhelo del alma. Reproduce frecuentemente como en una fórmula la tendencia más íntima de la personalidad.

El relato de la vocación de Mahoma dice así en la más antigua de nuestras autoridades, Ibn Is-haq²⁶ (f 768): «En el año en que Mahoma fue llamado por Profeta, dirigióse en el mes Rama-dán con su familia al monte Hira, para dedicarse a ejercicios de piedad solitarios. Allí, una noche —refiere el Profeta—, vino Gabriel con un paño hacia mí, cuando yo dormía, y dijo " ¡Lee! " Yo respondí: "No puede leer." Entonces él me oprimió con el paño de tal forma, que yo creía que iba a morir. Más luego me soltó y dijo: "¡Lee!" (Iqra.) El Profeta se negó, y dos veces más repitió el ángel su dura manobra. Entonces Mahoma preguntó por fin: "¿Qué he de leer?" El ángel habló así: "Lee en nombre de tu Señor, El, que creó de la nada, creó al hombre de un coágulo de sangre. Lee, pues tu Señor es el más lleno de gracia. El, que instruyó a los hombres con el cálamo, El que le enseñó lo que no sabía" (azora 96, 1-4). "Yo desperté —cuenta Mahoma— de mi sueño y era como si un escrito estuviese escrito en mí corazón. Salí de la cueva, y cuando me encontré en medio de la montaña, oí una voz que decía: ' ¡Oh, Mahoma, tú eres el Apóstol de Alá y yo soy Gabriel!' Levanté mis ojos y vi a Gabriel en la figura de un hombre con las piernas cruzadas en el horizonte del cielo. Permanecí quieto y contemplándole, sin ir adelante ni atrás, y cuando desvié de él mi vista, seguía viéndole, empero, en el horizonte, dondequiera que me volviese." Finalmente, desapareció, y Mahoma retornó con su familia.»

Los biógrafos más antiguos del Profeta encontraron su material, particularmente en lo que se refiere a la época anterior a la Huida, las más veces en largas descripciones seguidas que estaban ajustadas a la recitación de los narradores de historias populares. Su actividad científica exteriorízase, por tanto, ante todo, en el deseo de descomponer las narraciones piadosas en los diversos relatos particulares con los cuales habían sido compuestas. A pesar de sus meritorios esfuerzos, a Ibn Ishaq no le fue dado llevar a cabo plenamente este cernido crítico de la materia²⁷.

Encontramos luego en Ibn Sad²⁸, un historiador del siglo ix, que compuso una gran enciclopedia biográfica sobre el Profeta y sus compañeros y sucesores, un relato sobre la vocación de Mahoma que sólo contiene la visión del ángel en el horizonte. Una

autoridad algo posterior, Bujari²⁹, que compuso una colección de «tradiciones» o supuestas sentencias del Profeta, la cual ha alcanzado entre los mahometanos poco menos que una consideración canónica, sólo reproduce, por el contrario, la narración acerca del ángel que ordenó al Profeta leer, y cita en otro pasaje la visión del monte como una revelación posterior. Ibn Ishaq o su fuente ha pintado, pues, de hecho, dos narraciones diversas de la vocación del Profeta. Ambas no pueden ser verdaderas o, en todo caso, formar la visión de vocación del Profeta³⁰. Las dos visiones tienen, en efecto, un carácter totalmente distinto. La una es una visión nocturna y tiene lugar en una cueva oscura; la otra la ve el Profeta claramente a la luz del día, allá sobre el monte descubierto.

Los biógrafos occidentales han considerado, en general, hasta ahora, la narración del ángel que obliga al Profeta a leer como la descripción primitiva y auténtica de la vocación del Profeta. Se ha seguido la interpretación usual entre las autoridades mahometanas, que por su parte se dejó influir por la exposición que da Bujari en su estimada obra de las tradiciones. Psicológicamente consideradas, tiene, sin duda, la visión de la cueva de Hira muchas más probabilidades en su favor. La imagen de un espíritu que sobrecoge, en sentido propio, al inspirado, le arroja al suelo y vence su resistencia humana, se nos presenta en diversos pueblos. El poeta árabe era arrojado al suelo por el chinn, que se arrodillaba sobre su pecho; el poeta griego era musoleptós, sobrecogido por la diosa de la poesía; el profeta de Israel percibía la mano de Jehová pesar sobre él. En África occidental y Melanesia tómanse las violentas convulsiones en el futuro sacerdote o hechicero como una prueba de que le ha sobrecogido un espíritu. Aun en nuestros movimientos de conversión oímos hablar de la tangibilidad del espíritu. Cuando Finney predicó por 1830 en Rochester, solían al poco tiempo caer al suelo los oyentes que le rodeaban. «Yo no los hubiese podido hacer caer más rápidamente si hubiese tenido una espada en mi mano.» De hecho, es posible también describir así el singular complejo de síntomas corporales que se ha llamado el ataque histérico, a falta de una mejor denominación, y que también puede presentarse en un cierto estado de intensa tensión o excitación psíquica. Ya al que lo contempla de fuera le aparece el ataque como un caer al suelo, donde el atacado se revuelve en convulsiones, como si le golpease una mano invisible. Incluso siente éste el ataque como una acometida en que no raras veces le oprime o presiona como una montaña algún ser. A veces es como si desgarrasen o atravesasen el cuerpo. Santa Teresa creía que el ángel le traspasaba el cuerpo con un venablo de oro. El hechicero australiano siente cómo el espíritu le corta el cuerpo.

Pero ¿ha vivido Mahoma realmente de este modo su vocación? Si éste fuese el caso, sería el Profeta del Islam, hasta donde yo sé, el único de los inspirados que haya escrito todo un voluminoso libro de revelaciones, sin referirse una sola vez a la vivencia que le trajera primeramente la certeza de la vocación, ni mencionarla siquiera. En el Corán, en efecto, no se encuentra la menor indicación sobre una visión como la de la cueva de Hira. Dos veces distintas se refiere Mahoma, para refutar la afirmación de que estaba poseído por un chinn, por un espíritu, a una aparición en la cual él mismo ha visto al ser cuya voz introduce las palabras de Alá en su oído o en su corazón. En la azora 53 describe esta visión de la siguiente manera: « ¡Por la estrella cuando se pone! Vuestro compatriota no está extraviado, ni se engaña, ni habla por su propio impulso. Esto no es más que una revelación que se le ha revelado. Alguien que es poderoso en fuerza le ha instruido, alguien que es toda inteligencia. Este alguien estaba quieto en lo alto del cielo. De pronto descendió y se acercó y vino a una distancia de dos tiros de arco, o todavía más cerca, y reveló a su servidor sus revelaciones.» Una descripción más breve de la misma visión da en la azora 81, 19: «Esta es, en verdad, la palabra de un honorable mensajero; ella procede de alguien que tiene gran influencia ante el trono del Señor a quien obedece y en quien se cree. Vuestro compatriota no es uno de esos que tienen un

chinn. El ha visto a aquél en el horizonte claro.» La visión decisiva de su vocación fue, por ende, para Mahoma una visión que él vio al aire libre. Preséntesele un ser cuya majestad y grandeza le llenó de un estremecido respeto y le cercioró para todo futuro de que la voz que le hablaba no podía proceder de un ser de la clase de los chinns. El celeste mensajero descendió, y cuando se había acercado casi del todo, hizo al futuro Profeta una revelación sobre cuyo contenido guarda éste, sin duda, un respetuoso silencio; pero que fue probablemente el encargo directo de ser el Profeta y el enviado de Alá.

Se ha afirmado con fiabilidad, por tanto, que la leyenda sobre la vocación preferida por Ibn Sad es la que reproduce con más fidelidad el suceso histórico. La visión de la cueva representa un ensayo anterior de descripción de la vocación según lo que se sabía de las vivencias de los poetas y de los videntes. Su motivo principal, la repetida orden de «leer» dada por el ángel, fúndase en la convicción de que la azora 96 fue la primera revelación del Profeta. Mas ésta sólo es a su vez una invención exegetica. ¿Con qué, se ha pensado, podía haber comenzado la «lectura», el Corán, sino con la orden de leer: ¡Iqra! ? Pero cuál haya sido la primera revelación, sabíanlo ya los más antiguos teólogos del Islam de hecho tan mal como nosotros. Hay sobre este punto las más variadas opiniones, y entre ellas algunas mucho mejor fundadas que la que antepone la azora 96.

¿Era la inspiración de Mahoma auténtica? ¿Hablaban con completa buena fe? Se ha creído en otro tiempo encontrar en su carácter una cierta premeditación, una astucia calculadora, una predilección por los caminos subrepticios de la intriga, que apenas es compatible con una plena sinceridad personal. ¿No le guiaron desde un principio la vanidad y la ambición, cuando apareció como Profeta de su pueblo?

Nadie que esté familiarizado con la psicología de la inspiración puede apenas dudar que Mahoma procedía de buena fe. El hecho de que la embajada que él llevaba no venía de él, no procedía de sus propios pensamientos e intenciones, no es para él un dogma de fe, sino una experiencia cuya realidad no puede poner en duda. Es posible que un momento haya dudado de la identidad de la voz invisible, de si procedía realmente del mensajero celeste que había visto en las montañas de la Meca, o si provenía acaso de un chinn vulgar. Esto último no es tan repelente para él, porque haya una importante diferencia exterior entre la naturaleza del chinn que comunica una revelación y la de Gabriel, sino porque Mahoma sabe que su embajada tiene otro contenido y fin que la chachara de los adivinos o los versos de los poetas. Trata de cuestiones eternas y no de los mezquinos cuidados de este mundo; pertenece a la esfera de lo sagrado y no a la de lo profano. La interpretación cristiana que hace de los chinns inofensivos y moralmente indiferentes de la creencia popular, espíritus malignos, satanes, era conocida en Arabia antes de Mahoma, y éste la hizo suya temporalmente. Pronto acepta también la representación cristiana de que la adoración de los ídolos es una obra de los demonios. Los dioses paganos son para Mahoma satanes y chinns que han elegido los hombres para adorarlos. Pero Mahoma conserva también en parte la vieja creencia árabe en los chinns, como una especie de contrafigura invisible de los seres humanos. Como los hombres, son unos buenos y otros malos. Según lo que Mahoma mismo refiere (*azora* 72 y 46, 28), les ha leído el Corán por orden de Alá. Algunos de ellos se convirtieron, otros permanecieron incrédulos.

Como yo he tratado de demostrar en mi trabajo *Psicología de la mística*, nos encontramos en la inspiración con dos tipos claramente separados: el auditivo y el visionario. En el primero es la revelación una voz que habla al oído o al corazón del Profeta. La voz interior que el vidente reproduce encierra, por regla general, una forma clara, concisa y expresiva, no raramente rítmica. Entre los artistas del lenguaje encontramos en los poetas, especialmente en los líricos, un patente paralelo a este tipo de inspiración. «No se trabaja, se acecha con el oído. Es como si al tuyo hablase un desconocido», es-

cribe Alfredo de Musset. En el tipo visionario, por el contrario, consiste la inspiración en visiones e imágenes, a veces plásticamente claras e intuitivas, pero las más de ellas imprecisas, borrosas, fantásticas, como visiones de ensueño. Aseméjense a las visiones de ensueño, también, en que aparecen juntamente con una peculiar inspiración de pensamientos, que acompaña a las imágenes como un texto explicativo y nos dice su sentido y su importancia. En las visiones de este tipo tiene con frecuencia este sentido una misteriosa profundidad simbólica, que el alma sospecha más que aprehende claramente. Las revelaciones que proceden de estas imágenes, y la interpretación que el visionario les da, distínguese con frecuencia por una cierta amplitud y prolijidad, que no raras veces resulta realmente fatigosa, y reciben la forma de la narración en prosa. La inspiración lírica conéctase psicológicamente con la excitación afectiva, con la exaltación; la visionaria, con los estados hipnóticos.

Mahoma pertenece manifiestamente al tipo auditivo. Sus revelaciones le son dictadas por una voz, cuyo emisor es para él el ángel Gabriel. Una impensada confirmación de la autenticidad de esta inspiración la da Mahoma en la azora 75, 16, donde se dice: «No muevas la lengua para acelerarlo. Nosotros somos quienes debemos coleccionarlo y leerlo (el Corán). Cuando nosotros lo leamos, sigue nuestra lectura.» Muchos inspirados han observado que toda huella de propósito, toda iniciativa propia, influye perjudicialmente sobre la libre fluencia espontánea de la inspiración. El Profeta no debe mover la lengua para formar por anticipado, digámoslo así, las palabras que dirá el ángel. Debe simplemente esperar quieto y silencioso la lectura hecha por el ángel, seguro de que la palabra divina permanecerá sin extinguirse en su memoria (azora 87, 8).

La inspiración supone las más veces un estado psíquico especial, una ausencia o aislamiento más o menos profundo del alma, particularmente en el tipo visionario. A veces llega hasta una completa inconsciencia. La más antigua tradición³¹ da diversas noticias sobre las manifestaciones externas y el curso de la revelación, algunas de las cuales tienen en todo caso cierta verosimilitud psicológica. Aicha, la esposa favorita de Mahoma, cuenta: «Vi una vez cómo vino la revelación en un día muy frío sobre el Apóstol de Alá. Cuando acabó, su frente chorreaba de sudor.» Según otra tradición, preguntó Abdalá Ibn Ornar al Profeta:

«¿Notas cuándo viene la revelación sobre tí?» El Profeta respondió: «Oigo un estrépito y en medio de este estrépito soy alcanzado como por un golpe. Jamás viene la revelación sobre mí sin que yo crea que me arrancan el alma.» Ibn Sad reproduce una declaración del Profeta: «La revelación viene de dos modos hasta mí: Gabriel me visita y me la comunica, como un hombre habla a otro, pero lo que él habla desaparece para mí luego. O viene hasta mí con un estrépito como de una campana, tal que mi corazón se confunde. Lo que así me es revelado no desaparece para mí.»

La indicación de que Gabriel se acercó en figura visible a Mahoma la encontramos frecuentemente en la tradición. Se sabe incluso contar que el ángel se parecía a un cierto varón conocido por su nombre. Esto pertenece a la leyenda. Mahoma refiere en la azora 53 que ha visto dos veces distintas al ser que le trae las revelaciones, y lo hace de un modo que muestra claramente que las visiones eran puros casos excepcionales. Como acontece en general con los inspirados del tipo auditivo, parece haber tenido visiones sólo al comienzo de su actividad. El viaje nocturno a Jerusalén, del que sus adversarios de la Meca hacían más caso del que el Profeta mismo deseaba, había sido probablemente un sueño. Algunos relatan y dan fe de muy grandes tormentos y dolores puramente corporales en las horas de la inspiración. «Cuando venía la revelación sobre el Profeta, le oprimía duramente, y su rostro se oscurecía.» Sucedió incluso «que caía al suelo como si estuviese ebrio y que relinchaba como un camello joven.» Una notable descripción la da Aicha en un largo relato en que es ella misma el personaje principal y

que parece en alto grado primitivo y digno de fe: «Entonces le sobrevino al apóstol de Alá su acostumbrado ataque (el término se emplea especialmente para los ataques de fiebre, o, más exactamente, en aquel estadio del ataque en que el enfermo siente un gran ardor), de tal suerte que el sudor le caía por la cara, aunque era un día frío.» Fundándose en esta declaración, transmitida por la tradición, se ha sacado muy pronto la conclusión de que Mahoma era un epiléptico. Ya algunos escritores bizantinos hicieron el descubrimiento, y durante largo tiempo han edificado los escritores occidentales a sus lectores con esta verdad comprometedora para el enemigo hereditario del cristianismo. También en los tiempos modernos se han aferrado algunos escritores a la misma idea, bajo la impresión de la tesis, poco meditada científicamente, de la «morbosidad» del estado de inspiración, que la psicología médica del siglo pasado puso de moda durante una época. Si, como sucede aún a veces, se quiere llamar ataques epilépticos a todas las clases de estados psíquicos crepusculares y de transporte, de pérdida ocasional de la conciencia y demás análogos, naturalmente puede decirse que Mahoma era un epiléptico. Si, por el contrario, se entiende por aquéllos los casos graves en que la enfermedad presenta fatales consecuencias para la salud corporal y psíquica de la persona, hay que retirar resueltamente la afirmación de que Mahoma padeciera de epilepsia. En general, no se puede hablar de morbosidad por respecto a él, sino en el sentido en que se llama morbosa la inspiración en tantos otros genios literarios y religiosos, cuando reviste formas sensacionales y discrepantes de la vida psíquica normal. Por lo demás, no se debe poner demasiado peso en los relatos tradicionales sobre la naturaleza de las revelaciones del Profeta. Algunos rasgos pueden ser exactos y concuerdan con lo que sabemos de otros inspirados. El estrépito y el ruido de campanas, el intenso ardor, menciónanse frecuentemente en sus autobiografías. Pero el estado de ánimo de la comunidad más antigua del Islam, con su sombría gravedad y su rigor, hace explicable que la fantasía se ocupara gustosa con el «peso» sobrenatural de la revelación, que echa al sujeto por tierra. «Yo vi —se dice en una relación— cómo venía la revelación sobre el apóstol de Alá cuando montaba un camello. El animal relinchó y sus patas resbalaron de lado, tal que yo creí que se derrengaría bajo el peso de la revelación. Ya se doblaba sobre la rodilla, ya trataba de levantarse, apoyando los pies sobre el suelo»³². Es evidentemente escabroso sacar consecuencias psicológicas de las indicaciones de la tradición acerca de la inspiración del Profeta.

Más difícil parece representarse también como producto de una inspiración inmediata y auténtica las largas prescripciones, con frecuencia sumamente secas y prosaicas, de los últimos años de Medina. Es, sin embargo, un fenómeno bastante constante el de que la inspiración, primitivamente espontánea, se convierte más y más en una inspiración intelectual sometida en muy alta medida al control de la voluntad consciente. Vemos cómo el Profeta se habitúa paulatinamente a considerar las ideas que surgen en su conciencia, y las resoluciones que maduran en su alma, como expresión inmediata de la voluntad divina. Una evolución así debe considerarse, hasta donde yo logro ver, como psicológicamente normal. En tales circunstancias es menester ser cauto con las expresiones de abuso consciente o falseamiento de la revelación.

Pero la autenticidad de la revelación puede y debe tomarse también en un sentido más hondo. Más de uno cuya inspiración es, en sentido psicológico, indudablemente auténtica e inmediata, no ha tenido nada que enseñar a sus contemporáneos. La conciencia de estar llamado a ser Profeta no ha tenido en él otro fundamento, al parecer, que representaciones patológicamente exageradas acerca del peso y la importancia de la propia personalidad. El contenido de su evangelio son consideraciones privadas más o menos razonables, sin ningún interés general ni validez universal. Un auténtico profeta es quien ha traído realmente una misión, aquel en cuya alma ha despertado una de las

grandes cuestiones de la época una inquietud que le fuerza a hablar, aquel para quien el arrobamiento y la inspiración profética es la expresión natural y necesaria para una convicción fuerte y fecunda y una pasión sincera. Amos, el pastor sencillo, llega al templo del rico en Bethel. No tiene ninguna teoría acabada sobre su autoridad. Medio confuso, confiesa él mismo:

«Yo no soy un profeta, ni un discípulo de un profeta. Pero el Señor ha hablado» —palabras con la majestad del derecho y de la justicia, que vale más que todo lo demás del mundo—. «¿Quién no profetizaría entonces?» «La angustia que oprime a todos los estados de la cristiandad me ha forzado a gritar y clamar» —escribe Martín Lutero.

¿Era Mahoma un verdadero profeta? ¿Tenía una misión que cumplir?

3. La misión religiosa de Mahoma

La convicción fundamental en la predicación de Mahoma, el meollo de su misión profética, es la certidumbre de que él solo, en medio de una generación frívola e irreflexiva, tiene conocimiento del fatal desenlace que espera a todos aquellos seres humanos que en su inconsciencia juegan y ríen. La nube amenazadora que ya oscurece el horizonte, la desgracia, que él ve tan cerca que se siente el «nudo monitor», el mensajero que llega corriendo, con los vestidos desgarrados, para avisar la catástrofe que está a punto de sobrevenir, es el *ultimo día*, el día del Juicio y del ajuste de cuentas.

El día del Juicio no es para él un acontecimiento vislumbrado en una nebulosa, incierta lejanía, en un plano distinto del de los acontecimientos terrenales. Es una realidad inminente. Mahoma habla de ella en la forma de presente. Es como si viese al cielo enrollarse sobre las cabezas de sus descuidados compatriotas y derrumbarse como montones de piedra, de terror ante la llegada del Juez, los negros montes de lava que rodeaban la ciudad. Cierto que Mahoma no ha dicho nunca directamente que el Juicio fuese a estallar ya sobre la generación entonces viviente, antes ha repetido que sólo Alá sabe cuándo llegará, y que nadie, ni siquiera el Profeta, podría decir si va a ser cosa inmediata. Mas por otra parte deja frecuentemente entrever que considera posible presenciarlo todavía él mismo.

Sus oyentes entendieron mal su profética forma de presente. Días, meses y años han pasado y la catástrofe no ha llegado. Créese, pues, que su profecía ha sido una burla. ¿Cuándo llegará de veras el día que has anunciado?, preguntan los adversarios irónicamente. El Profeta mismo tuvo en cierto sentido la culpa de esta mala inteligencia. Pues desde un principio, y con referencia a la profecía del Juicio, habló de los juicios de Dios sobre la tierra, que han caído sobre las ciudades y los pueblos impíos que no querían creer las exhortaciones de los profetas. Como los predicadores cristianos que hablan del Juicio final, considera Mahoma estos juicios de sobre la tierra como presagios del gran Juicio final y como preparación de él. Y cuando habla del diluvio, del retumbar de truenos o del gran viento huracanado que castigaron al pueblo de Noé y a los de otros profetas de la Antigüedad, concluye con una advertencia a su propio pueblo: «Así vendrá también el día del Juicio sobre esta generación.» «Sucederá como en los días de Noé», dice, es sabido, el anuncio del Juicio ya en el Evangelio. Únicamente en el último tiempo de la Meca, y en medio de su perplejidad y desesperación ante la incredulidad de sus compatriotas, comienza el Profeta a indicar con precisión que Alá prepara un castigo especial para la ciudad endurecida, un castigo que llegará ya antes del día del Juicio.

Lo que los mercaderes de la Meca no podían comprender y ciertos doctos orientalistas de nuestros propios tiempos difícilmente han logrado entender, es que Mahoma no quiso ser nunca un apocalíptico que calculase el día o un adivino que predijese su llegada. Su forma de presente es la incommovible certidumbre de la fe religiosa. Lo más importante no es para él cuándo llegará el día; es la certeza de que llegará. Hay que vivir, pensar y obrar como si se le estuviese viendo ya delante de los ojos; hay que estar más convencido de su realidad que de cualquier otra cosa en este mundo. Las ~~constantes~~ más antiguas del Corán describen, en breves frases, que se precipitan sin descanso y que tienen frecuentemente poética elevación y energía, el gran día del Juicio y la sanción que sigue a la ineluctable sentencia. Pero el Profeta no describe los

acontecimientos en un orden determinado, como un teólogo que quiere enseñar una doctrina dogmática. Habla como un apóstol que quiere conmover y captar a sus oyentes. De los rasgos dispersos brota ante nosotros la imagen total de la poderosa visión poética y religiosa que se apoderó del corazón y de la conciencia de Mahoma e hizo de él el Profeta.

Una espantosa catástrofe de la Naturaleza, a la que Mahoma da diversos nombres misteriosos, el retumbar del trueno, el grito, el estallido, inicia el Juicio. Esta catástrofe estalla a la vez que un toque de trompetas que llama a los hombres a la presencia del Juez, o es ocasionada por este toque. La tierra es conmovida por un formidable terremoto, se abre y descubre lo que hay oculto en sus entrañas. Los montes se mueven de su sitio, se confunden como en un espejismo, se deshacen en cenizas y polvo. La bóveda del cielo vacila, se rompe y descubre profundas grietas o se enrolla como un libro. El disco del Sol se contrae, la luna se divide y oscurece, las estrellas se apagan y caen del cielo a montones. El fin del mundo es provocado así, según cree Mahoma, por un violento terremoto. Pero la idea de una conflagración universal tampoco le es del todo extraña. El cielo «emite un humo bien distinto» (44, 9), una llama de fuego y cobre fundido cae sobre los hombres (55, 35).

Al primer toque de trompetas caen ensordecidos al suelo todos los vivientes, con excepción de algunos particularmente elegidos. A un nuevo toque de trompetas se levantan todos y los muertos salen de sus fosas. La resurrección se verifica en un instante. Presurosos, «como si se tratase de competir en una carrera», salen los muertos de las tumbas.

Por detrás del cielo derrumbado o enrollado aparece el trono de Alá conducido por ocho ángeles. Los ejércitos celestiales están ordenados en filas y ante el trono congrénganse los hombres. Los buenos son colocados a la derecha, los malos a la izquierda. En medio de un silencio opresor comienza el proceso, a base de las notas que se encuentran en el Libro de las Obras. Con los que han sido piadosos se procede indulgentemente. Pero los pecadores son tratados con la más rigurosa justicia. Ya sus rostros sombríos, cubiertos de polvo, siniestros, deponen contra ellos, mientras que los rostros de los justos brillan de alegría porque pueden mirar a su Señor. Nadie puede negar sus pecados. Además de las palabras de los libros, atestiguan los miembros de los pecadores, sus manos, pies y lengua, contra ellos. Pero Alá atiende cuidadosamente a que ningún alma experimente una injusticia. Los profetas son llamados y dan testimonio de haber predicado su embajada monitoria. Nadie puede, pues, disculparse. En vano intentan los malos echar la culpa a los chinns, a los satanes, que les habrían inducido al culto de los ídolos. Aquellos dejan a sus antiguos partidarios en la estacada y afirman que los hombres han adorado a éstos exclusivamente por su propia voluntad. En su desesperación buscan defensa los desdichados. Pero vanamente. Ningún alma puede llevar la carga de otra, el padre no puede hacer nada por su hijo, el hermano nada por su hermano. La doctrina de la intercesión del Profeta, que salva a todo aquel de su grey «en cuyo corazón se encuentre sólo un granito de polvo de bondad», no está confirmada en el Corán. Frecuentemente se dice que ninguna intercesión se admite, ni en el día del Juicio sirve de algo. A lo sumo se indica que «si Alá lo permite» puede haber una intercesión. Como intercesor se piensa entonces, evidentemente, en el ángel.

Pronunciada la sentencia, llegan los ángeles encargados de ejecutar el castigo. Cogen a los pecadores, los atan con cadenas y los arrastran entre empujones y golpes. Estos ángeles son duros y crueles y ejecutan sin miramientos la rigurosa orden de Alá. Al mando de un ángel-jefe, el guardián del infierno, Malik, continúan luego atormentando a los condenados en el infierno. Les hacen beber agua hirviendo, trituran sus miembros con mazas de hierro y les visten con ropas de fuego. Aunque Mahoma no

ahorra en colores cuando describe el tormento de los condenados, dista mucho, empero, de alcanzar el grado terrorífico que caracteriza algunas pinturas cristianas y budistas de los tormentos del infierno.

Con tanta mayor dilección se detiene, por el contrario, en la descripción de los goces de los bienaventurados en el Paraíso. El Paraíso está «en las alturas». Si en el cielo o en la tierra, como el jardín del Edén, sobre esto no obtenemos noticias claras. Es un paraje delicioso, regado por ríos refrescantes y donde frondosos árboles derraman su sombra. Los bienaventurados reposan en lechos y almohadones, vestidos con trajes de gala de seda y brocado. Magníficos frutales dan sombra a los partícipes del banquete celestial: granados, plátanos, parras y palmeras, cuyos frutos se inclinan de suyo cuando alguien quiere cogerlos. Además reciben los bienaventurados, como sustento, carne de todas clases y «todo cuanto desean». Jóvenes bellos como perlas van y vienen escanciando una bebida deliciosa, que no induce a los hombres a decir necedades o a cometer acciones censurables, ni causa dolores de cabeza ni ensordece. Como compañía y para esposas reciben también los bienaventurados huríes «de ojos negros», de las cuales sabe referir Mahoma que son recatadas doncellas creadas especialmente por Alá. Aunque el Corán no da pie para semejante interpretación, la más antigua tradición del Islam encierra resueltamente la idea de que las doncellas del Paraíso han sido en otro tiempo mujeres de la tierra. Se hace decir al propio Profeta: «Son las mujeres creyentes, incluso aquellas que han muerto ancianas, con el pelo blanco y los ojos legañosos. Después de su muerte, Alá las crea de nuevo y las hace doncellas»³³. La participación de las mujeres y los hijos de los creyentes en los goces del Paraíso es para Mahoma cosa que se comprende de suyo y que se menciona expresamente en algunos pasajes.

En la descripción de los goces espirituales del Paraíso es Mahoma escaso de palabras. Llegamos a saber, empero, que los bienaventurados se regocijan de no tener que oír más vanos discursos, pudiendo escuchar, por el contrario, el celestial saludo de paz. Tampoco necesitan acordarse de sus pecados (56, 24) y alaban a Alá porque les ha quitado sus aflicciones (35, 31-32). Y mejor que todo es la gracia y la complacencia de Alá (9, 73).

Un rasgo peculiar en la interpretación de la vida futura por Mahoma no podemos pasarlo por alto aquí. Mahoma no llama nunca espíritus o almas a los bienaventurados que están en el cielo, ni a los condenados que son afligidos en el infierno. Sabe, sin duda, que el hombre tiene un alma de que se le despoja en la muerte, pero un alma no es para él un ser que pueda pensar, sentir y obrar sin un cuerpo. Mahoma se representaba probablemente el alma como una fuerza impersonal, como un aliento vital. Cuando Alá la recoge de nuevo, a la muerte del hombre, entra éste en un estadio de completa inconsciencia, como en un sueño profundo y sin sueños. Dónde se encuentran las almas cuando Alá las recoge, si son aniquiladas o si perviven en un estadio de potencialidad, son cuestiones que Mahoma no toca. En todo caso, únicamente por medio de la resurrección recobra el hombre la vida y la conciencia. La resurrección es de hecho, por ende, un nuevo acto de creación. Cuando los incrédulos preguntan irónicamente: «¿Cómo será posible que recuperemos la vida cuando ya nos hayamos convertido en huesos podridos?», el Profeta responde señalando el maravilloso origen del hombre en el cuerpo materno. Aquel que ha creado por primera vez al hombre en el cuerpo de su madre con una gota de sangre fluida, tiene también verosímilmente el poder de despertarle, es decir, de crearle de nuevo en el oscuro seno materno de la tierra y de sacarlo vivo a la luz del día.

Pero como el estado intermedio entre la muerte y el Juicio es un sueño sin conciencia y sin sueños, síguese de ello que al hombre le parece como si el Juicio siguiese inmediatamente a la muerte. Innumerables veces ha dado Mahoma expresión en el Co-

rán a esta idea, que evidentemente había causado una impresión muy profunda sobre él mismo. Cuando el hombre despierta en la resurrección, se le pregunta cuánto tiempo ha transcurrido, a su parecer, desde que se durmiera en la muerte. Los justos, que conocen la verdad, por su fe en la revelación, saben que ha llegado el día de la resurrección, pero los pecadores están llenos de confusión. Juran que sólo ha pasado una hora o que han estado en la tumba una parte del día o unos días (34, 54 y ss.; 46, 34 y ss., etcétera). Compréndese bien qué efecto habrá tenido este motivo en la predicación del Profeta. La hora del Juicio, que a los incrédulos les parecía estar tan infinitamente lejana, les alcanzará antes de que lo sospechen. No han de pasar infinitos espacios de tiempo. En la misma hora en que sus ojos se han cerrado a la muerte, ha empezado ya el Juicio.

Otra particularidad de la escatología coránica recibe en parte de esta idea su explicación. Una serie de pasajes del Corán (75, 26 y ss.; 56, 82 y ss.; 6, 93 y ss.) describen cómo en la hora difícil de la agonía vienen ángeles a buscar al alma, para conducirla a la presencia de su Juez e inmediatamente al fuego eterno. Manifiestamente no piensa Mahoma en un juicio individual y preparatorio, anterior a la resurrección definitiva. El momento de la muerte y el del Juicio confluyen para él en un acontecimiento único a la suerte señalada a todos los hombres, incluso a los creyentes, la hace Mahoma con los mártires, con los creyentes que caen en la guerra santa de Alá. «No creáis que aquellos que han muerto por el camino de Alá estén muertos. No, viven con su Señor y El se cuida de ellos. Regocíjense por la gracia que Alá les ha dispensado y están gozosos por aquellos que todavía no los han alcanzado, sus descendientes» (azora 3, 163-4). La fe en que las almas de los mártires existen realmente y gozan de la bienaventuranza en el Paraíso ya antes que todos los demás creyentes, es una idea cristiana recogida por Mahoma sin notar que es completamente inconciliable con su idea del alma y de la existencia después de la muerte.

¿Qué es lo que en esta idea del Juicio y de la sanción ha conmovido a Mahoma hasta el punto de hacer de ella el centro de su predicación? No el que sea en sí y por sí convincente o verosímil. En todo hombre, incluso en el primitivo, mora un escéptico que encuentra fantástica y absurda la idea de que el cuerpo podrido en la tumba ha de volver a estar vivo. Esto contradice demasiado claramente a la experiencia visible y palpable. Mahoma encontró también justamente en este punto la más encarnizada incredulidad. Sus compatriotas rechazaban su predicación del Juicio y de la resurrección como «viejas fábulas». La fe en la resurrección no puede apoyarse, como la fe animista en espíritus y fantasmas, sobre experiencias psíquicas peculiares, que le parecen al pensamiento ingenuo prueba suficiente de la pervivencia del alma. Esa fe tiene el carácter de lo paradójico, tiene su fundamento en una necesidad, en una compulsión de otra clase que el arte racionativo del intelecto natural.

Lo que daba al Profeta la certidumbre de que la palabra del Juicio y de la sanción tenía que ser verdad, era una genuina y ardiente *fe en el Dios del Juicio final*, en su incomparable majestad y su absoluto derecho a castigar a aquellos que se resisten a su voluntad omnipotente. El motivo real de la predicación de Mahoma reside en una vivencia religiosa, en una religiosidad de una índole fuertemente personal.

Cuando Mahoma quiere indicar del modo más breve el contenido de la fe, la define como «la fe en Alá y en el último día». La vida futura, el Juicio, acompaña como una profunda nota de órgano a todos los dogmas de fe; la fe en la eternidad da el tono fundamental, un tono de profunda gravedad ascética. El hombre piadoso no sólo debe creer en el último día; debe *temerlo*. Temer el Juicio y al Señor del Juicio. «Los temerosos de Dios son aquellos que cumplen sus votos y temen el día cuyos ayes se oirán a gran distancia alrededor» (77, 7). «Creyentes son aquellos que tiemblan de miedo ante su Señor.» Si invocan a Alá, tiemblan sus corazones; si se lee el Corán, se contrae de temor

su piel, caen de bruces y lloran (39, 24; 17, 108). Hasta los más piadosos de todos deben abrigar temor. El Profeta mismo no sabe si él y sus partidarios escaparán al castigo de Dios (67, 28). El temor no es, pues, un sentimiento accidental que se apodera pasajeramente del hombre cuando piensa en sus pecados y en la rigurosa justicia de Alá, un sentimiento que trata de superar presentándole a su alma angustiada los consuelos de la fe. El temor es el fundamento natural de la piedad, el hombre piadoso *debe* temer.

Lo contrario del espíritu piadoso es, por ende, la *ligereza* y la *despreocupación*. Los impíos se entregan a una vida de inconsciente goce, pronuncian necios discursos superficiales, chanean y juegan. Sus corazones están llenos de alegre ligereza y hacen todo lo que les brindan sus placeres. Un pecado que el Profeta les reprocha ante todo es la negligencia. No hacen caso de la vida futura ni creen en el Juicio final. Por eso les alcanza inapercibidos y sin sospechar nada de él.

El espíritu de lo mundanal y terrenal es lo que condena Mahoma en un sentido pietista tampoco desconocido para nosotros. La vida terrena es vana y vacía. Sólo como un feudo cedido por corto tiempo, como un viático para el viaje a la vida eterna, debe considerar el hombre piadoso lo terrenal y temporal. «Esta vida terrena no es nada más que juego y frivolidad, pompa y recíproca ostentación y el afán de más bienes e hijos. Es como cuando cae un aguacero. El verde que brota regocija a los impíos, pero pronto se marchita y lo ves paja seca y amarilla» (57, 19).

Si, pues, puede decirse que hay un rasgo de pesimismo en la idea que Mahoma tiene de la vida terrena, este pesimismo no es, en el fondo, más radical que aquel que conocemos por la religiosidad protestante de dirección pietista. La vida terrena es, sin duda, sólo juego y frivolidad, «y de escaso valor comparada con lo eterno y futuro, pero no es en sí y por sí mala y corrompida. Mahoma no comparte la idea india y de fines de la Antigüedad de que lo corporal, como tal, es nocivo y carece de valor. No se cansa de insistir en que los hijos y el ganado, las semillas y los frutos, son buenos dones de Alá, que el hombre puede aprovechar para su utilidad y satisfacción. La navegación, la metalurgia, el comercio, son medios que Alá mismo ha dado a los hombres para que obtengan su sustento y bienestar. Trátase sólo de no olvidar por lo terreno lo eterno. «A quien busque las cosechas de la vida futura, mayores cosechas le daremos. Si alguien, empero, desee las cosechas de esta vida, se las daremos, mas no tendrá parte alguna en la futura» (42, 19). Los dones resultan fácilmente una tentación para los hombres. «Si Alá diese a sus servidores una vida de riquezas, se aferrarían a la tierra. Empero hace descender sobre ellos con moderación lo que quiere» (42,26).

La severa gravedad que vive constantemente en la idea del Juicio y de la eternidad da a la fe de Mahoma en Dios un sello característico. Su Dios es, ante todo, el «Rey en el día del Juicio», el Juez riguroso y justo a cuya vista se deshacen en polvo las montañas y los hombres permanecen silenciosos con los ojos bajos. Dios es el Fuerte, el Omnipotente, el Sublime». «Lo que hay en el cielo y en la tierra glorifica a Alá. El da la vida y la muerte, más, El es omnipotente, El es el Primero y el Ultimo, el Revelado y el Escondido» (57, 1-3). La gran obra de la creación la ha ejecutado con su poder y sabiduría y conserva esta su obra sin esfuerzo. No hay límites que impidan su voluntad soberana y absoluta. Si quisiera, podría aniquilar en un abrir y cerrar de ojos al género humano entero y hacer surgir en su lugar una nueva especie. El envía los castigos cuando le place, y cuando quiere, se apiada y aplaza su juicio. No hay ley ni norma que limiten su voluntad. Puede decirse de El que es bueno, generoso, misericordioso, justo. Pero la bondad y la justicia no son una norma por la cual pueda determinarse ni calcularse su manera de obrar. Ni el Profeta ni nadie sabe cuál es en último término la divina resolución, e innumerables veces se añade en el Corán a las promesas o a las penas esta reserva expresa: si Alá quiere.

La consecuencia más notable de esta fe del Profeta en Alá, como voluntad soberana, libre e incalculable, es su doctrina de la elección por la gracia. La fe o la incredulidad no descansa en último término en la voluntad y la elección del hombre. Alá es quien dispensa o rehúsa el don de la fe, quien hace al corazón susceptible para la exhortación y el despertar o endurece el espíritu y cierra los ojos del alma.

La doctrina de la predestinación parece en sumo grado absurda al sentido común. Parece que la certeza de que Dios nos ha destinado por adelantado, con una sentencia incommovible, a la bienaventuranza o a la condenación, tenga que paralizar toda voluntad, toda iniciativa y quitar al hombre todo deseo de seguir por el camino de la salvación, o, al menos, paralizar todo celo por la educación religiosa de la Humanidad, toda predicación enderezada a despertar y convertir a los hombres. De hecho revélase, empero, que la fe en la predestinación tiene más bien un efecto opuesto. Da a la voluntad humana una nueva energía, hace que parezcan míseros e insignificantes todos los obstáculos terrenos y da, por tanto, denuedo para esperar y acometer lo en apariencia imposible.

La explicación de esta contradicción aparente reside en que la fe en la predestinación es de hecho la expresión más profunda y más consecuente de una pura interpretación religiosa del mundo y de la vida humana. Lo grande, lo único importante y decisivo, es la majestad de Dios, su gloria su voluntad omnipotente e ilimitada. Esta voluntad, que es la causa y la ley de todo ser, no puede ser forzada, quebrantada o influida por la obstinación y la resistencia de los hombres. No está en poder del hombre atreverse a sublevarse contra la voluntad de Dios y a reducir a la nada sus designios salvadores. La titánica obstinación del impío es un lamentable engaño de sí mismo. De hecho no hace más que lo que Dios ha resuelto desde la eternidad. Al mismo tiempo —un contraste que los que están fuera difícilmente pueden comprender—, por obra de la gracia que ha experimentado sin ninguna cooperación suya y contra todas sus esperanzas, el hombre piadoso está cierto de que esta voluntad incomprensible es, en su íntima esencia, sin embargo, bondad y misericordia, o dicho de un modo más justo, es la única norma de aquello que puede llamarse en el mundo bondad y justicia. Muchos de los mayores genios de la fe, San Pablo, Lutero, Calvino, han tenido ideas análogas. Es un significativo testimonio de la pura fuerza religiosa de la vivencia de Dios que tiene Mahoma, este hecho de que, hasta donde yo logro ver, sin la influencia del judaísmo o del cristianismo, llegase a esta valiente interpretación de la ilimitada majestad y omnipotencia divinas.

Esta fe parece coincidir en Mahoma con la primera y fundamental interpretación de Dios como el Rey del Juicio final. Ya una de las azoras más antiguas habla de Aquel «que ha creado el alma y le ha infundido su maldad y su piedad». Pero, evidentemente, también contribuyó a robustecer la fe en la inescrutable predestinación dictada por Alá, la incredulidad de sus compatriotas, que, a juzgar por todo, fue para el Profeta, con su ardiente e ingenua fe en la verdad y la importancia de su misión, un fenómeno tan doloroso como inesperado e incomprensible. La convicción que le consuela y sostiene en los años amargos de la lucha es la certidumbre de que la causa de que sus compatriotas no crean no es ni defecto o impotencia de la misión divina, ni debilidad e infidelidad en él mismo, que ha recibido el encargo de predicarla. Alá no lo ha querido. «Si tu Señor lo hubiese querido, habrían creído todos cuantos están sobre la tierra. ¿Quieres obligar a los hombres a volverse creyentes? No ha de suceder que un alma crea sin la asistencia de Alá, y El alcanza con sus penas a aquellos que no tienen comprensión» (10, 99-100). Aunque se verificasen los milagros palpables que piden los paganos para poder creer, sería igualmente imposible para ellos convertirse, sí Alá no lo quisiera. «Aunque hubiese un Corán que cambiase de sitio las montañas y redujese a astillas la tierra..., no serían

capaces de creer, si Alá no quisiera» (13, 60; 6, 111). Ahora bien, el Profeta enuncia justamente la idea de que Alá endureció deliberadamente el corazón de los incrédulos, para que no *puadiesen* creer. Los incrédulos tratan de refutar el Corán y le hacen objeto de mofa. «Hemos extendido en verdad un velo sobre su corazón, para que no puedan entender, y hemos cerrado sus oídos. Y aunque tú los llames al camino recto, nunca se dejarán guiar» (18, 54-56). Alá ha prometido una vez que llenará el infierno de hombres y de chinns y quiere cumplir su promesa. «Si hubiésemos querido, habríamos mostrado a cada alma su camino. Pero ha de cumplirse esta sentencia: Yo llenaré en verdad el infierno de chinns y hombres a la vez» (32,13).

Pero no sólo en la incredulidad de los malos percibe Mahoma el irresistible poder de la voluntad de Dios. También para los hombres piadosos tenía que hacerse patente que es la gracia inescrutable de Alá, y no otra cosa, la que causa el milagro de la fe en sus almas. Los bienaventurados en el Paraíso confiesan humildemente: «Si Alá no nos hubiese guiado, jamás habríamos podido encontrar el camino recto» (7, 41). «Pero quien se convierte y cree y obra honradamente, acaso llegue a figurar entre los hombres felices. Tu Señor crea y elige lo que quiere, pero ellos (los hombres) no tienen opción» (28, 67-68).

No más que las otras grandes figuras de la religión, que se han sentido obligados por la lógica de la fe, tan contraria a la de la razón, a creer en una eterna elección por gracia, tampoco Mahoma ha tenido la impresión de que la predestinación hubiese de hacer violencia al libre albedrío humano y abolir la propia responsabilidad del hombre. Cuando el profeta considera la cuestión desde el punto de vista del hombre, reside plena y absolutamente en la propia decisión de éste elegir la fe o la incredulidad. Alá obra con absoluta justicia respecto a los hombres. El día del Jucio hará un proceso en forma que revelará la perfecta justicia de su modo de obrar. Los profetas serán convocados para atestiguar que predicaron la embajada monitoria que se les había confiado. Los pecadores no podrán pronunciar una sola palabra en su defensa. Alá ha hecho todo lo que le cumple, habiendo enviado a cada pueblo un mensajero con la clara y paladina advertencia. El hombre sólo a sí mismo podrá atribuir la culpa, «pues en aquel día será la balanza la justicia misma» (7> 7). Sin notarlo, sin advertir una contradicción, declara Mahoma en semejante coyuntura que los pecadores mismos han destruido con su incredulidad el derecho a la gracia y a la dirección con que Alá conduce a los hombres a la fe (8, 23; 40, 9).

Con esta intuición religiosa fundamental de Mahoma, su fe en Alá como voluntad ilimitada e incalculable, concuerda también otro rasgo de su idea de Dios, que ha sido juzgado habitualmente con mucha dureza por la crítica occidental. La inmutabilidad no pertenece a las cualidades que adjudica Mahoma al Ser divino. No es bastante que la sentencia de Alá no pueda nunca ser alterada por ningún poder distinto de El mismo; su voluntad tampoco tiene en El mismo límites ni obstáculos; Alá no se liga a sí mismo con la resolución una vez tomada. Es inherente a la naturaleza enigmática de esta divina voluntad ilimitada, que no se cuida, al parecer, de ser consecuente. La polémica cristiana, como ya la judía en tiempo de Mahoma, ha sido muy miope, creyendo que solo el desvergonzado oportunismo del Profeta era la razón de que éste no temiese modificar y revocar revelaciones anteriores, cuando las circunstancias lo exigían, aunque hubiesen contenido mandatos y preceptos determinados para los creyentes. Es exacto, sin duda, que esta peculiaridad de la doctrina mahometana de la revelación está en armonía con el carácter del Profeta y con su fondo personal. Pero la capacidad de aferrarse terca, testarudamente a una resolución tomada o a una idea expuesta, aun cuando contradiga a toda razón, no es ningún signo de personalidad y espíritu superior. Entre los inspirados de la religión hay, en efecto, muchos fanáticos simples, que se atienen con férrea conse-

cuencia incluso a las ideas más desgraciadas e irreflexivas. Mahoma no era un fanático. El secreto de su singular capacidad para ganar a los hombres residía por la mayor parte en esa flexible prudencia que no se hace nunca esclava de los principios y tiene el denuedo de retirarse a una posición cuando ya no puede mantenerse con honor. Esta prudencia, que parece haber sido característica de todos los caudillos y organizadores realmente importantes, entró en Mahoma en un singular conflicto con sus pretensiones de ser el portador de una palabra divina que estaba escrita en tablas bien guardadas en el cielo; una palabra que debía llevar, pues, el sello de lo eterno e inmutable. Pero en este conflicto vence el sano sentimiento de la realidad sobre la firmeza de los principios. Si las circunstancias lo exigen; no vacila Mahoma en declarar que Alá ha revocado la revelación anterior y puesto otra en su lugar. Claramente se expresa este principio en la azora 2, 100, de los primeros tiempos de Medina: «Tantas veces como suprimimos un versículo o lo dejamos caer en el olvido, ponemos uno mejor o semejante en su lugar. ¿No sabes que Alá es omnipotente?» Pero manifiestamente Mahoma había empleado ya antes el método de alterar revelaciones anteriores o darles un nuevo contenido por medio de adiciones explicativas o restrictivas (cf. 16, 103). Hemos visto ya cómo en la azora 53 ha corregido repetidamente sus frases sobre las diosas de la Meca, a medida que sus ideas se modificaban en dirección a un monoteísmo más riguroso.

Dos cosas no debemos olvidar, si queremos ser justos con Mahoma. Ante todas las cosas, Mahoma no es un literato. No tiene ideal real de la inmutabilidad de las fórmulas escritas. La palabra no es para él una letra rígida, sino la expresión elocuente, viva, de una voluntad personal. Segundo, la voluntad que habla en el Corán es insondable e incalculable. Concuerda plenamente con la idea de Dios que tiene Mahoma el que Alá no pueda estar ligado a la palabra que ha dicho una vez. Es libre, si quiere, de alterar lo anteriormente determinado. Más aún, si quisiera, podría borrar la revelación entera que ha hecho a Mahoma (17, 88). Nadie puede pedirle cuenta de su manera de obrar.

Otra peculiar expresión de la naturaleza irracional de la voluntad divina es que Alá hace frecuentemente indicaciones escandalosas o erróneas para «probar» a los hombres o incluso para incitar a los incrédulos a contradecir la palabra revelada (74, 30; 17, 32). Mahoma tiene un sentimiento justo de que aquellos a quienes falta el sentido del contenido religioso de su misión permanecen adheridos a lo que en su opinión sólo pertenece a la ornamentación poética y retórica de la revelación. Alá tampoco se amilana por dar a estas almas mezquinas e incomprensivas especial ocasión de escándalo, para poner al descubierto los pensamientos que llevan en su corazón.

La sumisión humilde a esta voluntad divina es la esencia íntima de la piedad. Es perfectamente injusto pensar sólo en la sumisión servil de la voluntad. Sin duda tienen que someterse a Alá todos los que hay en el cielo y en la tierra, voluntariamente o contra su voluntad (3, 77). Pero la religión es únicamente la *voluntaria entrega en confianza y con fe*. Para designar esta voluntaria renuncia del creyente a sí mismo ante la voluntad divina creó Mahoma la expresión «*Islam*». El Profeta mismo recibió la orden de ser el primero que se sometiese (*muslim*), es decir, en su pueblo, pues también los hombres creyentes y piadosos de otros países han pertenecido al número de los sumisos. Hasta donde nosotros sabemos, creó Mahoma mismo esta expresión, que tan exactamente reproduce el rasgo fundamental de su religiosidad. El mismo hizo también de ella con pleno derecho el nombre de la religión fundada por él. «La justa religión ante Alá es, en verdad, el Islam. Aquellos que han recibido la Escritura (los judíos y los cristianos) han disputado entre sí, soberbios, desde que les fue otorgado el conocimiento..., y si disputan contigo, di: yo me someto a Alá, como también aquellos que me siguen» (3, 17-18). La renuncia del hombre a sí mismo, en vista de la voluntad divina, no significa, pues, tan sólo la entrega del corazón y de la voluntad, sino también la absoluta sumisión de la

razón a la revelación. Discutir y exigir fundamentos racionales a lo que Alá ha revelado y ordenado es «disputar» por la palabra. Esto es un exceso que ha resultado fatal para los pueblos con Sagradas Escrituras, y que ha conducido a que se hayan pulverizado en una multitud de sectas que se combaten mutuamente.

Pero la imagen del severo Rey del Día del Juicio, del Dios Omnipotente a cuya voluntad incomprensible el hombre no puede más que someterse humildemente, queda dulcificada por otros rasgos. El Dios de Mahoma es también un Dios de la gracia, de la misericordia y del perdón. La polémica cristiana, con su espíritu hostil, suele calificar frecuentemente de pura arbitrariedad la misericordia de Dios tal como la concibe Mahoma. En el cristianismo dicese del amor de Dios que es irracional; en el Islam, que arbitrario. Naturalmente, hay en ello una diferencia y muy importante. El Islam no sabe nada, en efecto, de que Dios haya revelado de una vez para todas su esencia de amor que juzga y salva. Y, sin embargo, se puede indudablemente decir que hay en el Profeta mismo una certidumbre de la gracia y de la bondad divinas. Esta certidumbre está ligada, ante todo, a una vivencia personal. Mahoma sabe que desde su más temprana niñez ha sido objeto de especial providencia y cuidado por parte de Alá, sabe que ha sido particularmente *escogido* por El. Alá lo encontró huérfano y pobre y le dio un hogar y le otorgó la riqueza (93). Pero más que todos los dones terrenales es la riqueza del espíritu, la misión de guía de los hombres y enviado de Dios, lo que el Profeta recibió por gracia inmerecida. Alá lo encontró extraviado por los caminos del paganismo y le condujo a la recta fe (93, 7). Encontró que el Profeta llevaba la angustia y la inquietud en su corazón y que su alma estaba oprimida. Inquietud y angustia, una secreta esperanza tan desmesurada que no osa presentarse abiertamente ante el alma y que por eso aparece envuelta en angustia y desesperación, he aquí para el pío y para el impío los presagios del superior llamamiento e inspiración. Alá levantó esta carga del corazón del Profeta y ensanchó su pecho oprimido e hizo su nombre venerado (94, 1-6), uniéndolo con el Suyo propio, al convertirse Mahoma, el hijo de Abd-Alá, en el «Apóstol de Alá». Mahoma dice, sin duda, la pura verdad cuando afirma que él mismo nunca había osado soñar que le alcanzase una tan alta dignidad. «Tú no esperabas que te fuese comunicada la Escritura, sino que sucedió así por la misericordia de tu Señor» (28,86). Si bien Mahoma había esperado y confiado con seguridad en que Alá daría también al pueblo árabe una Sagrada Escritura que él pudiese leer y rezar, no osó ni una vez confesarse conscientemente en sus propios pensamientos que él mismo esperaba llegar a ser el nuevo Profeta. Por eso es para él esta revelación un absoluto milagro, un inesperado, inexplicable acto de gracia de Alá mismo. Este es el firme punto a que retorna una y otra vez cuando vacilan los muros de su fe, la verdad de que no *puede* dudar porque ella lleva el signo de realidad de lo vivido. Esta fe inmovible en el milagro de la revelación apenas puede comprenderse psicológicamente, en mi opinión, si no se presupone que le llegó al Profeta mismo como algo totalmente inesperado e insospechado. Mahoma puede asegurar con plena franqueza que su Corán no está inventado ni compuesto en ningún sentido. Mas por lo mismo tórñase la revelación y la vocación profética el punto donde brota la voluntad incomprensible de Alá como una gracia inesperada e inmerecida. Mahoma siéntese desde esa hora como objeto de la especial providencia y elección de Alá. Hállase bajo la leal protección de Alá en los años de la lucha en la Meca. Más tarde ve y comprende que Alá tenía que perdonar a la ciudad infiel, en tanto que residiera en ella el Profeta, justamente por amor de éste. Y cuando éste abandonó por fin, con un solo acompañante, su lugar natal, para huir a Medina, y tuvo que esconderse en una cueva para escapar a sus perseguidores, pudo consolar a su angustiado amigo —según la tradición, Abu Bakr, el futuro califa— con la franca seguridad de que «Alá está en verdad con nosotros». «Y Alá hizo descender la paz sobre él y le ayudó con ejércitos que voso-

tros no visteis» (9, 40). La joven y luchadora comunidad de Medina hállase bajo la misma milagrosa dirección y bajo la misma protección. Los ejércitos angélicos luchan al lado de los creyentes en Bedr. El éxito es para Mahoma una clara prueba de que Alá está realmente a su lado y se confiesa parte en su causa. En el curso de los acontecimientos ve Mahoma la voluntad de Alá revelada en la historia.

Suélese hacerse resaltar como nota histórico-religiosa peculiar de los profetas israelitas que el Dios que escuchan es un Dios de la historia. Los dioses de las religiones de la naturaleza y de la cultura tienen una esfera de acción más estrecha. Sin duda que un Dios de éstos interviene también en la historia de la vida. Auxilia al individuo que se encuentra en una situación peligrosa, y lo mismo a un pueblo. Odín da el triunfo a los héroes de las sagas nórdicas y los Olímpicos dirigen la lucha por Troya. Y, sin embargo, la interpretación religiosa de la historia tiene en Israel evidentemente un acento del todo distinto. Aquí no se trata sólo de una intervención aislada en el curso de los acontecimientos, aquí Dios da a conocer a sí mismo y da a conocer su voluntad en el proceso histórico. Jehová domina y dirige con ilimitado poder el proceso histórico, mientras que para los héroes nórdicos, como para los griegos, la voluntad de los dioses era sólo uno de los factores que influían en los sucesos. Por encima de ellas estaban oscuras potencias fatales, que dominaban en último término sobre la voluntad de los dioses, como sobre la de los hombres. Mahoma se encuentra aquí en la misma posición que los profetas israelitas: Alá, y Él solo, reina sobre todas las cosas. Mahoma creía en la protección de Alá, y la certidumbre de ser objeto de su especial providencia y dirección da testimonio de una sincera y profunda religiosidad. Se puede reconocer esto sin ser ciego para el hecho de que Mahoma no siempre lograba mantenerse en la idea de la elección enteramente libre de un asomo de egoísmo y arrogancia, que el mismo sentía tan ofensivo en los judíos, que él mismo censura incluso ásperamente, porque los judíos se tienen por el pueblo favorito de Dios.

Un *motivo* para la gracia y la bondad de Alá no puede Mahoma, ciertamente, indicarlo. Tienen, en efecto, su última causa en la voluntad insondable de Aquél. Pero de esto no se sigue que el Profeta considere la misericordia divina como una pura arbitrariedad. Un cierto sentimiento del derecho y de la equidad es inherente a la esencia de Alá que toma equitativamente en cuenta la debilidad del hombre y las muchas incertidumbres de la vida. La equitativa indulgencia de Alá con la debilidad humana en sus diversas formas es para el Profeta una señal de la misericordia de Aquél. Es característico que las más de las adiciones, especialmente de la época de Medina, que moderan reglas y mandatos anteriores, enderézanse a mitigar las determinaciones cuyo cumplimiento se había revelado demasiado difícil o imposible. Sí Alá ha mandado ejercicios de piedad, limosnas y otras cosas que resultan un peso demasiado oneroso para la comunidad creciente, que naturalmente no puede componerse sólo de miembros ejemplares, se apiada de los creyentes y dulcifica la carga, «pues es indulgente y misericordioso» (cf. azora

73, 20). Si Alá se revela, pues, tan benévolamente libre de formalismo y rabulismo fanático como su propio Profeta, el *ethos* personal de Mahoma ha influido también en otro aspecto sobre su imagen de Dios. La misericordia de Alá sale particularmente a la luz en el hecho de mostrarse magnánimo y perdonar a los incrédulos sus pecados anteriores, si se desvían de sus malos caminos y hacen las obras de la fe (7, 151-152). Alá no es un vengador duro e inexorable, que persiga hasta el último extremo la expiación de cada culpa del pasado. Esto nos recuerda que Mahoma mismo era en realidad una naturaleza generosa, que olvidaba lo pasado y sabía frecuentemente ganar con su magnanimidad a sus enemigos anteriores.

La *moral* de Mahoma caracterízase por una peculiar tensión entre una ética de orientación puramente religiosa y una crasa moral del mérito y la recompensa. Donde

predomina el punto de vista religioso, no puede apelar el hombre a sus propios méritos, como si Alá tuviese que otorgarle por sus buenas obras el premio del Paraíso. Estas buenas obras son sólo una gracia que Alá dispensa a sus elegidos. El ruego de San Agustín: «Señor, dame lo que Tú pides y pide lo que Tú quieras», hácenlo también suyo los miembros piadosos del Islam: «Señor, dame que te dé gracias por la gracia que has dispensado a mí y a mis padres, y también que pueda hacer buenas obras en que tú tengas tus complacencias» (46, 14). El motivo religioso para un cambio de vida grato a Alá es para Mahoma, ante todo, la *gratitud*. El sentimiento que el Profeta tiene de la excelcitud de Dios es tan fuerte, que sólo por excepción habla del amor a Alá (76, 8; 3, 29). En cambio, está el deber de ser agradecido a Dios, un tema que jamás se cansa de variar. Constantemente vuelve sobre los beneficios que Alá dispensa al hombre. Alá le ha creado milagrosamente en el cuerpo de su madre. El envía la lluvia del cielo y da vida a la tierra muerta, para que produzca hierba y grano. El ha dado al hombre el ganado, le ha enseñado la metalurgia, la navegación y el comercio. Alá espera también que el hombre le dé gracias por todo lo que El le ha dado, creyendo y dando parte de sus dones a los pobres.

Pero cuando se trata de la realización práctica de las exigencias morales no puede el Profeta prescindir de la idea del mérito y del premio. Sin tener en cuenta la elección de gracia por Alá, se considera el Infierno como un castigo para los malos y el Paraíso como una recompensa para los buenos. «A los temerosos de Dios les espera ciertamente un lugar de refugio, de jardines y viñedos, con jóvenes doncellas de altos senos y una copa llena. Allí no necesitarán oír más tiempo discursos vanos ni inculpaciones mentirosas. Esto es un principio de tu Señor y un presente justamente asignado» (78, 30-36). Particularmente cuando se trata de inflamar a los creyentes para la lucha en la guerra santa por la propagación del Islam, acude el Profeta a las fórmulas más crasas de la idea de la recompensa, para vencer los escrúpulos de aquéllos. «Alá ha comprado la vida y los bienes de los creyentes a condición de tocarles el Paraíso. Por eso deben luchar en los caminos de Alá y matar y ser muertos... No dan ningún presente, sea grande o pequeño, no traspasan ningún río, sin que se escriba a su favor, pues Alá los recompensará por el bien que hicieran» (9, 112-122). Una expresión singular de esta idea de la acción moral, groseramente egoísta en nuestro parecer, es que las buenas obras son designadas no raras veces como un «trato ventajoso», un buen negocio. Quien cree en el libro de Alá, hace la oración y da limosnas, lleva a cabo un trato que resultará remunerador. Creer en Alá y su Apóstol y luchar contra los enemigos del Islam es un negocio que tiene por consecuencia la liberación de la pena del fuego del infierno (35, 26; 61, 10-11). Se ha opinado que estas expresiones mercantiles pertenecían al lenguaje profesional que Mahoma se había apropiado como mercader y viajero de caravanas. Yo voy a tratar de demostrar en lo que sigue que tienen probablemente otro origen.

Hemos visto traslucirse ya un motivo moral del que se puede decir que es en especial medida característico de Mahoma. Podemos llamarlo el motivo escatológico. Es la idea del grande y terrible día del Juicio, que despierta al hombre a la vida moral y le impulsa a hacer buenas obras. El motivo tiene evidentemente un aspecto que se inclina a la moral de la recompensa. El temor a la rendición de cuentas y al castigo no puede contarse en el número de los motivos morales elevados y, en efecto, se haría injusticia a Mahoma si se creyese que no hay nada más que temor al castigo en este estremecerse ante el día del Juicio. El temor de Dios es más que angustia. El temblar respetuoso ante el Rey del Día del Juicio despierta el sentimiento de la gran gravedad de la vida, de la responsabilidad y la elevación que hay en ser hombre. Lo santo entra en el alma e inclina el corazón a voluntaria obediencia. Así se funde el temor al día del Juicio, con toda frecuencia y naturalidad, al motivo de la gratitud y del amor de Dios. Los servidores de

Alá «mantienen sus votos y temen al día cuyo infortunio se extiende anchamente. Por amor a Aquél alimentan a los pobres, a los huérfanos y a los cautivos», diciendo: «Os alimentamos sólo por amor de Alá, no pedimos de vosotros ni gracias ni recompensas. Nosotros tememos ciertamente un día de nuestro Señor, formidable y acarreador de infortunio» (76, 7-10; cf. 23, 62). Así tiene frecuentemente este motivo, que ocupa una plaza muy descollante en el evangelio moral del Corán como en la primitiva religiosidad mahometana en general, un profundo tono religioso. Esto no impide, naturalmente, que el temor al día del Juicio degenera con frecuencia en primitivos terrores del infierno, ni que ya en el Corán, pero en medida todavía mayor más tarde, se le utilice en un modo que ha obrado sobre la moral del Islam haciéndole perder profundidad. Mahoma no rehúsa atemorizar a los avaros, a quienes se hace difícil dar las limosnas prescritas, con la seguridad de que la riqueza que han acumulado los injustos será colgada de su cuello el día de la resurrección. Y declara a los creyentes: «Si hacéis el bien, a vosotros mismos hacéis el bien, y sí hacéis el mal, lo hacéis también a vosotros mismos» (17, 7).

La moral que predica el Corán tiene notoriamente un fuerte carácter social. El deber del socorro y la caridad se inculca en primera línea. Es deber de los pudientes socorrer con lo superfino a los pobres. Como Mahoma insiste frecuentemente en que no basta una donación ocasional, en que dar limosnas ha de ser un deber siempre reconocido, una especie de práctica fija, en que el hombre piadoso ceda al necesitado «una parte» de su riqueza, es explicable que Huberto Grímme, en un libro que en su tiempo causó mucha impresión, defendiese la tesis de que Mahoma debía ser considerado más como un reformador social que como un reformador religioso. Las injusticias sociales en la Meca de entonces, donde los ricos mercaderes oprimían a los pobres y les dejaban perecer en la miseria, excitaron, en opinión de Grimme, la llameante cólera del Profeta, y éste apareció dispuesto a instaurar un nuevo y mejor orden de cosas.

Es muy probable que en una ciudad como la Meca, donde la población vivía en esencia del comercio, haya sido oprimente la pobreza en épocas desfavorables, y es más que probable que según la vieja idea árabe no se extendiese el deber social más allá de los miembros de la propia tribu (cf. 36, 47). Seguramente existían, pues, motivos objetivos para que Mahoma saliese en defensa del deber de la misericordia. Sin embargo, no debemos hacernos ideas exageradas de la miseria social en la Meca. La pequeña ciudad, situada en los montes de lava, no era una Babilonia árabe, y los mercaderes ricos no se distanciaban con seguridad tan sideralmente del resto de la población en las necesidades y los hábitos de vida. Por otra parte, eran las exigencias pocas. Hambre y privaciones tenían que pasarlas frecuentemente los beduinos, y la población pobre de la ciudad no lo pasaba seguramente mejor. En todo caso, es completamente absurdo considerar el interés social en Mahoma como lo primario. La religión, no la humanidad, es en él la fuerza impulsiva. No faltan, sin duda, expresiones de compasión por los pobres. Como todas las naturalezas generosas, sentía ciertamente Mahoma efectivo y sincero interés por los pobres y míseros. Pero no se encuentra en él una verdadera indignación por su dura suerte, ni mucho menos se le ha ocurrido, pues, tratar de acabar con la pobreza. Las donaciones piadosas no tienen este fin. Las limosnas se dan por Alá, porque son gratas a éste, o por uno mismo, para «purificar» la propia alma, borrar los efectos de los pecados cometidos e impedir que los tesoros acumulados se conviertan el día del Juicio en un peso condenador, y para reunir un tesoro de buenas obras con que merecer el Paraíso.

El motivo de Mahoma para predicar la beneficencia es, pues, muy distinto del sentimiento de la solidaridad natural, del deber de ayudar a los hermanos de tribu, que entre los pueblos primitivos tiene las más de las veces un carácter religioso. Trátase frecuentemente, en efecto, de una costumbre santa guardada por el Dios sumo. Todavía menos fundada está en la idea que tenían los beduinos de la virtud de la liberalidad. Los árabes

paganos estimaban la caridad extraordinariamente alta. La caridad es una cualidad caballeresca —*karím* significa al mismo tiempo noble y liberal—, suscita admiración y, ejercida de un modo realmente principesco, es tan celebrada como el valor y la virtud guerrera. Con un señorial gesto, indiferente, regio, da el noble al primero que le pide. Sin reflexionar ni pensar si él mismo estará pobre al día siguiente, mata cientos de camellos e invita a la fiesta a todos los que quieran ir. Esta impulsiva y pródiga liberalidad por el gusto de jugar un instante al bienhechor regio —característica de individuos y pueblos para quienes la pobreza es lo habitual y normal—, se encomia en las poesías y las leyendas árabes como prueba de una verdadera nobleza de alma. Mahoma desaprobaba sumamente este ideal beduino. Tenía un justo sentimiento de que era por su fin y naturaleza lo contrario exactamente del dar limosnas que amaba Alá. Y con una clara alusión a esta caridad pomposa y pródiga, advierte: «Da..., pero no caigas en prodigalidad. Los pródigos son verdaderamente los hermanos de Satán... No tengas tu mano inmóvil detrás de tu espalda, pero no la extiendas tampoco que hayas de sentarte a pedir desnudo y desdeñado» (17, 28-31).

Puede parecer, naturalmente, que la caridad y el socorro ocupen el primer lugar en la serie de las virtudes. El sustento, el vestido y otras necesidades de la vida tienen justamente en circunstancias simples y primitivas una significación que nunca puede re-garse. Sólo poco a poco se ve claro que no sólo de pan vive el hombre, y con el más amplio desarrollo de la vida aparecen otros deberes como iguales en valor al de la caridad. Pero el peculiar fundamento que Mahoma aducía en favor del dar limosnas no está en relación tampoco con un ética primitiva. Es más bien un fundamento típico de ciertas religiones superiores. Lo encontramos en el parsismo, en el judaísmo de la última época y en el cristianismo católico. Esta institución entera que caracteriza a una especie determinada de beneficencia, está naturalmente en su centro allí donde se hace sentir con particular intensidad la orientación hacia la vida ultraterre-na. Tiene su razón psicológica en el sentimiento de que el mundo ultraterreno pierde tanto más de su valor y de su realidad cuanto más plenamente satisfechos estamos con el presente y nos sentimos realmente bien en este mundo. Si el mundo es mezquino y mísero, puede el alma elevar sus alas al que es eterno y perdurable. La riqueza, con sus posibilidades de procurarse la comodidad y el bienestar en este mundo, es sentida, por ello, como un enemigo natural del sentimiento religioso de la eternidad. El hombre piadoso tendría que librarse realmente de toda riqueza; pero como el hombre raras veces tiene, por razones naturales, el valor de ser tan consecuente, encuéntrase en el dar limosnas un adecuado sustitutivo. No es en realidad, por consiguiente, un deber social, sino un acto de culto, un gesto con que el hombre piadoso dice a su Dios lo que piensa propiamente y, como otras acciones simbólicas, alivia la conciencia cargada y da al hombre la idea de practicar realmente el acto que el dar limosnas simboliza, a saber, la renuncia a la riqueza. Compréndese de suyo, pues, que para esta especie de religiosidad es Dios, el más allá como sumo valor personal, quien recibe la limosna. Se da por Dios y por sí mismo; quien reciba aquí, en la tierra, es, en el fondo, bastante indiferente. Esta beneficencia no tiene nada que ver con los intereses sociales altruistas. «Mis padres han reunido lo que no da fruto. Yo he reunido lo que da fruto. Mis padres han reunido los tesoros de Mammón; yo he reunido los tesoros del alma. Mis padres han reunido para otros; yo he reunido para mí. Mis padres han reunido para este mundo; yo he reunido para el venidero.» Así ora, según el Talmud, el rey Monobazus de Adiabene ³⁴. Es el egoísmo religioso descarado, que des-figura tanta beneficencia piadosa.

Un resto de auténtico *ethos* árabe es, por el contrario, que Mahoma menciona con frecuencia a los parientes pobres entre los pobres a quienes hay que socorrer con limosnas. Como objeto de la caridad piadosa enuméranse, además, los huérfanos, los peregrinos

nos y los cautivos. Dar libertad a un esclavo es considerado como una obra particularmente buena, y se impone como penitencia a aquel que mata involuntariamente a un creyente.

Ya en vida de Mahoma era usual que los fieles entregasen sus limosnas al jefe espiritual de la comunidad, empezando, pues, a convertirse en una especie de impuesto. Según la azora 9, 60, deben darse las limosnas a los necesitados y pobres, y en pago a aquellos que se toman el trabajo de recogerlas, y a aquellos cuyos corazones hay que ganar para el Islam —una especie de medio de soborno, pues, para comprar enemigos políticos—; en fin, deben emplearse para rescatar esclavos, para los endeudados, para la guerra santa y para los pobres peregrinos. En Medina fueron las limosnas de los creyentes una poderosa arma político-económica en mano de Mahoma.

De otros deberes morales inculca Mahoma la veneración y la gratitud a los padres: «Debes tratar bien a tus padres... No les digas ¡fuera! , ni seas arisco con ellos. Baja las alas de la humildad delante de ellos, por misericordia, y di: Señor, muéstrales misericordia del mismo modo que ellos me criaron cuando yo era pequeño» (17, 24-25). Mahoma mandaba la honradez en el obrar y el tratar, la lealtad y el mantenimiento de la palabra, la humildad y el espíritu pacífico: «Y los servidores del Misericordioso son los que caminan humildes por la tierra, y cuando les hablan los locos, responden: paz» (25, 64).

Fuera de la libertad, medida de un modo realmente liberal, que da al impulso sexual la institución del matrimonio según la ley de Mahoma —el varón puede tener cuatro mujeres al mismo tiempo y tiene, además, libre derecho de disposición sobre las esclavas que posea—, tiene el creyente que practicar la continencia y la castidad. Las mujeres tienen que ser honestas y bajar modestamente los ojos. Sus encantos sólo deben mostrarlos a sus maridos o a parientes muy cercanos. Este precepto apenas encerraba el deber de que la mujer mahometana lleve delante de la cara un velo, costumbre tomada más tarde por los persas y los cristianos de Siria. Los maridos deben tratar a sus mujeres con bondad y cariño. Si Mahoma aboga, pues, por que el sexo débil sea tratado justa y considerablemente, no por ello era, naturalmente, un amigo de la emancipación de la mujer. El régimen estrictamente patriarcal y las limitaciones a la libertad de movimiento de las mujeres que quiere imponer, parecen significar un retroceso en comparación con la libertad que gozaba no raramente la mujer árabe. En defensa de Mahoma sólo se puede decir que trataba de introducir en el Islam las costumbres de los pueblos vecinos más cultivados. Por lo demás, gracias a la independencia que le da el valor de su trabajo, nunca se ha sometido totalmente la mujer del pueblo a esta legislación antifeminista. La azora 4, 38 nos da una idea de lo que puede pedir de la buena y fiel mujer de su casa un marido mahometano: «Los varones son la cabeza de las mujeres, porque Dios ha dado a un sexo una primacía sobre el otro y porque pagan por sus mujeres (dote esponsalicia). Las mujeres piadosas deben, por ende, ser sumisas y atentas, durante la ausencia de los maridos, a cómo las atiende Alá. Y a aquellas cuya resistencia temáis, podéis reprenderlas, echarlas del lecho conyugal y pegarlas. Pero si os obedecen entonces, no emprendáis nada contra ellas» (4, 38). Si nos ofende la crasa advertencia de Mahoma, de que el marido puede disponer de la persona de su mujer, no debemos olvidar que también contaba a la mujer como propiedad del marido la ética de la Iglesia luterana en el conocido catecismo del obispo Emporagio.

La venganza de sangre no ha podido Mahoma aboliría totalmente. Estaba evidentemente arraigada con excesiva fuerza en la idea del derecho que tenían los árabes. Pero Mahoma intentó oponerse al escandaloso abuso de esta costumbre primitiva, prescribiendo que sólo podía quitarse *una* vida, la de un hombre libre por la de un hombre libre, la de una mujer por la de una mujer, la de un esclavo por la de un esclavo. El homi-

cidio involuntario no tiene, por consecuencia, el derecho a la venganza de sangre. Los deudos del muerto deben contentarse con una indemnización, que para un varón consiste en 100 camellos; para una mujer, en 50.

Con energía se alza Mahoma, ya en su primera época, contra la cruel costumbre, imperante en Arabia, de matar las niñas recién nacidas.

Las solemnidades del culto divino y las prácticas piadosas no son para el mahometano en primera línea una ocasión de disfrutar la alegría y la riqueza de la divina presencia. Son un deber, una deuda hacia Alá. Esto no significa, naturalmente, que a los fieles del Islam les hubiesen sido desconocidas la elevación y la paz de la oración. Mahoma parece haber dicho de sí mismo: «Tres cosas de este mundo me han sido particularmente caras. He amado las mujeres y los perfumes; pero el consuelo de mi corazón ha sido la oración.» Es posible que el Profeta haya pronunciado realmente estas palabras, con su ingenua, pero exacta autocaracterización. En todo caso, es exacto que Mahoma no ha puesto tanto peso en ninguno de los deberes religiosos como en la oración. Aún hoy es el estrecho alminar desde cuyo altán proclama las horas de oración el muecín con melancólica voz, cuya inflexión recuerda el antiguo canto gregoriano de la Iglesia, aquello que da a la ciudad mahometana su sello peculiar, y largo tiempo —hasta que en estos últimos tiempos la ola de indiferentismo ha alcanzado también al piadoso Oriente— ha sido para el espectador cristiano un motivo de humildad y asombro la presteza con que se obedecía a la llamada a la oración en calles, mercados y bazares.

Por oración, *salat*, no entendía Mahoma enteramente lo mismo que nosotros. No alude al coloquio del alma con su Dios, a la invocación y ruegos de asistencia y ayuda. Conocíase también la oración en este sentido propio. En árabe decía se *áua*, el invocar. Y tales oraciones personales puede el fiel insertarlas en un punto determinado del ritual oficial de la oración. El *salat* parecese más bien a nuestro culto público. Consiste en una lectura de la escritura —el creyente lee o reza de memoria la primera azora del Corán, «Fatiha», y otras cortas azoras o versículos—, en la confesión de fe, la bendición o intercesión por medio del Profeta y en cortas alabanzas que todos tienen que ejecutar entre determinadas, exactamente prescritas inclinaciones, genuflexiones y postraciones. Este culto puede practicarlo el creyente donde se encuentre. En las ciudades reúne siempre un conjunto en la mezquita, pero deber religioso es la participación en la oración común sólo en la oración del mediodía del viernes. La elección del viernes para día de fiesta del culto común procede de la época del Profeta en Medina y revela con conmovedora ingenuidad a la vez la dependencia del Profeta respecto del judaísmo y el cristianismo y su afán de ser independiente frente a las religiones de la Escritura. Su día de culto divino no es, empero, un día de descanso. Sólo durante el tiempo en que tiene lugar la oración del mediodía deben los creyentes abstenerse del trabajo según el precepto del Corán (62, 9-10). Las prescripciones hoy vigentes sobre la oración pública proceden de una época posterior. Sobre su forma en vida de Mahoma no sabemos nada con certeza. Evidentemente, empero, ocupaba la lectura del Corán el primer lugar, y las inclinaciones, genuflexiones y postraciones, en las cuales el creyente toca el suelo con la frente, pertenecían, como hoy, al ritual. Las horas de oración, que se extienden hoy a cinco, eran en un principio sólo dos. «Haz la oración en el momento que hay entre la puesta del sol y la entrada de la noche, y también la lectura del Corán de la mañana. Ella tiene en verdad testigos (invisibles). Vigila también una parte de la noche como un voluntario ejercicio de piedad» (17, 80-81). Mahoma y sus fieles practicaban, pues, en la Meca sólo la oración de la tarde y de la mañana. En Medina se añadió una oración a las tres horas de la tarde, evidentemente a imitación de las tres horas de oración de la comunidad judía.

La vigilia nocturna, recomendada como voluntaria práctica devota, ocupó entre

los deberes religiosos una plaza descollante. En la azora 73, 1-6, exhorta Alá al Profeta a hacer él mismo semejantes vigilias nocturnas: « ¡Oh, tú, el cubierto!, levántate de noche, fuera de una pequeña parte, la media noche o algo menos o algo más, y lee el Corán en trozos iguales. Mira, nosotros queremos darte una palabra importante. Al comienzo de la noche son las impresiones más fuertes y las palabras más enérgicas.» No es un pequeño ejercicio ascético el que se impone aquí al Profeta. Los creyentes deben seguir su ejemplo. Servidores de la Misericordia son «aquellos que pasan la noche en pie (mientras la lectura del Corán) o prosternándose (al hacer las alabanzas)» (25; 65), y de los bienaventurados del Paraíso se dice: «Poco dormían de noche, y cuando alboreaba la mañana, imploraban perdón» (51, 17-18). En una adición notable que Mahoma hizo en Medina a la azora 73, declara Alá saber bien que el Profeta y sus seguidores velan algo menos de «los dos tercios de la noche, o la mitad, o un tercio». Alá sabe que no cuentan tan exactamente el tiempo que dedican a las prácticas de devoción nocturnas y que hay entre ellos enfermos, débiles y otros que tienen que trabajar para su sustento. Por ende, sólo le puede estar permitido a cada uno leer del Corán tanto como pueda. Las vigilias eran practicadas, pues, en Medina, y algunos de los creyentes trataron con el mayor esfuerzo de obedecer exactamente a la primera y rigurosa doctrina. Pero Mahoma posee un sentido de la realidad demasiado sano para hacer del ascetismo piadoso un fin propio. En modo alguno quiere abolir las vigilias; pero las largas velas son para la gran mayoría de la comunidad imposibles y la exigencia tiene que adaptarse a la situación. Igual que muchos de los ascetas cristianos, vióse Mahoma en días posteriores forzado a dar marcha atrás en sus exigencias primitivamente demasiado rigurosas.

Mucho de esta ideología que hemos descrito nos es bien conocido. El material para la construcción espiritual que erigió el Profeta del Islam procede del mundo de las representaciones que es común al cristianismo y al judaísmo. Si se consideran aisladamente los elementos del sistema religioso de Mahoma, parece imposible llegar a distinguir con cuál de estas religiones está en deuda mayor. Acaso se pueda afirmar que la trama judía en la teología del Corán resalta tanto más cuanto más progresa la evolución personal del Profeta. Los conocimientos que él alcanza poco a poco acerca de la fe de los pueblos que estaban en posesión de Sagradas Escrituras, manaron preponderantemente, en particular en Medina, de fuentes judías.

Otra cosa es con la interna trabazón, con el espíritu que une en un todo los diversos elementos. Mirada del modo más a fondo posible, es el alma de la religiosidad islámica una creación personal, ligada a una vivencia religiosa, que se halla por sí sola en una nueva hoja de la historia de la religión. Pero ello no excluye que esta vivencia presente en importantes rasgos una esencial afinidad con otras direcciones de la historia de la vida religiosa.

La severa gravedad, la enérgica orientación hacia la vida futura, la contrición y el estremecimiento ante el día del Juicio, el temor como signo distintivo de la religiosidad, la precaución ante la negligencia que olvida la responsabilidad y la sanción, constituyen también el tono fundamental del *cristianismo monástico* según vivía en las Iglesias orientales, donde ha venido a ser en mayor medida todavía que en Occidente un ideal y una norma también de la vida secular. Ammonas, el discípulo de Pacomio, ha descrito expresivamente el estado de ánimo en que debe vivir el hombre realmente piadoso. El monje debe encontrarse constantemente como un malhechor en la prisión, que sólo aguarda el momento en que será conducido ante su juez. Constantemente debe preguntarse:

«¿Cómo podré comparecer ante el Tribunal de Cristo y qué responderé ante él?»³⁵. Evagrio señala como tema para las meditaciones del monje la caducidad de la vida, el día de la muerte y la situación de los condenados entre los tormentos del infier-

no. «Acuérdate también del día de la resurrección, cuánto estarás delante de Dios. Piensa en lo que aguarda al pecador, en la vergüenza ante Dios y su Cristo, los Angeles y Arcángeles, las Potestades y todos los hombres, en el lugar del castigo, el fuego eterno, el gusano que no muere, en el Tártaro, las tinieblas, el crujir de dientes, el terror y la angustia»³⁶. El temor al Juicio final no pertenece sólo a los estadios iniciales del camino de la fe, no es algo que haya de superar una experiencia religiosa madura. Es característico de toda religiosidad realmente auténtica. El creyente *debe abrigar temor*. Este es el único camino de salvación. Cuanto más angustia, lágrimas y crujir de dientes, tanto más alto el grado de la perfección. Al Padre Sisoes acercáronse tres monjes y se le quejaron de que eran perseguidos constantemente por el temor a tres cosas: al río de fuego, al gusano que no muere y a las más extremadas tinieblas. El santo no les respondía nada, de suerte que aquéllos estaban muy abatidos. Finalmente dijo: «Hermanos míos, os envidio. En tanto tales pensamientos moren en vuestra alma, os es imposible cometer un pecado»³⁷. Cuéntase con frecuencia que monjes y santos famosos lloraban, en sus últimas horas, de angustia ante la inminencia del día de la rendición de cuentas —para la leyenda una prueba de la hondura de su piedad—. Arsenio había llorado tanto durante su vida, que durante el trabajo había de tener siempre un paño en el regazo para recoger las lágrimas. Cuando se acercó la hora de su muerte, viéronle sus discípulos llorar y le dijeron: «Entonces, ¿también tú, Padre, abrigas temor?» El respondió: «El temor que siento en este momento ha morado en mi alma desde el tiempo en que me hice monje.» Y así expiró³⁸. Agatón permaneció antes de su muerte durante tres días inmóvil con los ojos abiertos. Sus discípulos le preguntaron: «¿Dónde te encuentras?» El respondió: «Estoy ante el tribunal de Cristo»³⁹.

La íntima esencia de la impiedad y del espíritu mundano es caracterizada, en oposición a esta vigilancia llena de angustia, como negligencia y descuido. «El tiempo de mi poltronería», llama el monje al tiempo que ha pasado en el siglo. Como el Corán describe con tanta frecuencia cuan locamente bromean y ríen los incrédulos, así amonestaban también los monjes a guardarse de la risa y de la chanza. El reír y el charlar sin pensar son como el fuego en caña seca. «No rías, hermano —dice el Padre Ammón—, pues cuando lo haces expulsas el temor de Dios de tu alma»⁴⁰.

También en las Iglesias de Siria encontramos la misma religiosidad desviada del mundo, el mismo temor al juicio y a la eternidad. Los monjes sirios consideran la facultad de llorar como la prueba de un grado particularmente elevado de santidad. Así, Tomás habitaba, según la leyenda, en una cueva y lloraba día y noche, mientras repetía continuamente: «La vida ha pasado, la muerte llega, la perdición se acerca, la hora del juicio está encima»⁴¹. De otro santo varón se refiere que lloraba y aullaba como un chacal por su vida perdida, sus pecados, la muerte inminente y el espantoso tribunal de la justicia⁴².

Para despertar y advertir a los descuidados y a los hombres mundanos seguros de sí, exhortan los padres sirios a hacer reflexionar sobre lo que es últimamente la suerte de toda la grandeza humana. *Ubi sunt qui ante nos!* «Reflexiona, amigo mío, y considera quién de las generaciones de antaño ha logrado permanecer en este mundo. La muerte ha arrebatado a las generaciones pasadas, a las fuertes, poderosas y sabías», escribe Afraates⁴³.

Igualmente exhorta Mahoma a sus orgullosos compatriotas a sacar una doctrina provechosa del sermón de la caducidad: «¿No han caminado por la tierra y han visto qué fin tuvieron los que vivieron antes que ellos? Aquellos eran, empero, más numerosos que éstos, tenían mayor poder y ejecutaron cosas más dignas de nota. Pero lo que adquirieron no les aprovechó de nada» (40, 82). Como ejemplo amonestador cítanse frecuentemente edificantes relatos de cómo la justicia de Dios ha alcanzado a los ricos

inmisericordes y duros de corazón. Cerca del lugar donde habitaba el santo Abraham vivía un hombre poderoso que infundía angustia a los pobres y hacía sollozar a las viudas y a los huérfanos. Como los oprimidos se quejasen de él ante el santo varón, éste le amonestó con el tribunal de Dios, pero el rico no atendió sus palabras. Entonces se incendió de noche su casa y fue reducida a cenizas junto con muchas preciosidades. El hombre mismo cayó enfermo y murió dentro de los diez días. Todos los bienes que aún le habían quedado se perdieron. Los viñedos y las tierras de labor, llenas de árboles y de frutos, quedaron en dos años asolados en toda su extensión⁴⁴. Así refiere también Mahoma de los «propietarios del huerto», que juraron que ningún pobre había de compartir la cosecha con ellos y que en castigo encontraron por la mañana su huerto devastado por la tormenta (68, 17 y siguientes; 2, 268). Y como Mahoma no se cansa nunca de describir que las sentencias de Alá, «rayos», o terremotos, o huracanes, han alcanzado a los pueblos impíos de los tiempos antiguos que no quisieron oír la predicación y las exhortaciones de sus profetas, así también saben los predicadores sirios relatar cómo después del diluvio estallaron análogas sentencias sobre los pueblos idólatras, terremotos y huracanes que destruyeron sus orgullosas moradas. «Y en los días de Nahor, en su septuagésimo año, cuando Dios vio que los hombres adoraban los ídolos, sucedió un gran temblor de tierra. Y cayeron todos ellos de espaldas y todos sus edificios fueron derribados y se derrumbaron, Pero ellos no atendieron a esto en sus corazones, sino que acrecentaron sólo de nuevo su maldad.» «Y en el centesimo año de Nahor, cuando Dios vio que los hombres sacrificaban sus hijos a los demonios y adoraban los ídolos, abrió Dios el lugar donde se guardaba el viento y las puertas de la tempestad, y un mar de viento corrió sobre la tierra entera. Derribó los ídolos y los altares de los demonios, revolvió las imágenes de los falsos dioses y los altares de los sacrificios, y amontonó grandes cerros sobre ellos hasta este día. Este mar de viento lo llaman los maestros el vendaval, *taupana de rucha*⁴⁵. (Compárese con esto la azora 41, 15; 17, 70; 29, 39. Con la frase «acrecentaron sólo su maldad» cf. 17, 84.)

Como en el Corán, es aquí el motivo escatológico, el temor al día del Juicio y a la gran rendición de cuentas, el principal motivo para hacer buenas obras. En primer lugar, entre las obras de piedad está aquí el dar limosnas, y como objeto de la caridad religiosa indícanse ante todo los pobres, así como los cautivos y peregrinos. Los dos últimos grupos son particularmente típicos de la beneficencia de las Iglesias orientales. Del deber de cuidar de los cautivos y de los hermanos de religión perseguidos ha nacido la asistencia a los presos. La hospitalidad con los hermanos viajeros era un deber gustoso para los monjes sirios, que peregrinaban frecuentemente y estaban de huéspedes de los santos ascetas y eremitas. Aquí encontramos también el origen de las expresiones mercantiles que caracterizan la lengua religiosa de Mahoma. Las limosnas borran los pecados y prestan al dador «una compensación remuneratoria en la vida futura». Frecuentemente designase el hacer limosnas como un «negocio remunerador». El creyente hace por medio de sus buenas obras un «trato justo»⁴⁶.

Con una amplitud que estas breves indicaciones no pueden dar idea, naturalmente, extiéndose la semejanza entre la religiosidad de Mahoma y el cristianismo sirio, no sólo a una concordancia general en el contenido de ideas, sino también a las expresiones, las formas y el estilo de la predicación. Instructivo es en este respecto el estudio de Efrén, el máximo predicador de la Iglesia siria. Ningún tema ha tratado este Padre de la Iglesia, por igual altamente estimado de los monofysitas y los nestorianos, con tanta predilección y tan poderosa fuerza retórica como el círculo de motivos escatológicos: la muerte, el Juicio y la eterna sanción. Rasgo por rasgo encontramos en los sermones de Efrén sobre el Juicio, frecuentemente en contundente concordancia, incluso en las expresiones y las imágenes, las descripciones del Juicio final bien conocidas por el Corán. De parti-

cular interés es una ojeada a los himnos del Paraíso de Efrén. No raramente se ha hecho resaltar del lado cristiano, como prueba de la mediocridad religiosa del profeta árabe, que describe la bienaventuranza sólo como una satisfacción continuada y sin límites de voluptuosidades sensibles sumamente primitivas. El celo polémico debió haberse enfriado ante el hecho, hasta donde yo veo irrefutable, de que las descripciones del Paraíso en el Corán están inspiradas por las imágenes de los predicadores cristianos de Siria. Los himnos del Paraíso de Efrén pintan el goce de los bienaventurados en colores muy terrenos. «Yo vi las mansiones de los justos y a ellos mismos, chorreando unguentos, exhalando perfumes, enguinaldados de flores, coronados de frutas... Cuando se acuestan a la mesa, proyectan los árboles su sombra en el aire claro. Las flores brotan entre ellos, las frutas sobre ellos. Su techo es de frutas, sus alfombras flores... Rápidos vientos están delante de los bienaventurados, para servirles. El uno exhala saciedad, el otro hace fluir bebidas. Un hálito de viento está lleno de óleo, otro lleno de unguento. ¡Quién vio jamás servir a los vientos! ¡O soplos de viento que se pueden comer y beber! Aquí dan los vientos de un modo espiritual a seres espirituales su sustento. Es un festín sin esfuerzo, en que las manos no se fatigan... ¡Piensa, oh, viejo, en el Paraíso! Cuando su aliento te refresque un día y sus perfumes te rejuvenezcan, tus manchas desaparecerán en la belleza que te rodee. Moisés te servirá de ejemplo. Sus mejillas, que estaban llenas de arrugas, se han hecho hermosas y radiantes. Es un símbolo místico de cómo ha de rejuvenecerse la vejez en el Paraíso.» El vino que gustan los bienaventurados no falta tampoco en el Paraíso cristiano, y hasta una encubierta alusión a las doncellas paradisiacas puede reconocerse en las palabras de Efrén: «A quien aquí abajo se ha abstenido del vino, a ése anhelan las cepas del Paraíso. Cada una le alarga una uva pendiente. Y si alguien ha vivido con castidad, le reciben ellas (en fem.) en su puro seno, porque como monje no cayó en el seno ni en el lecho del amor terreno»⁴⁷. Sin duda hace resaltar incidentalmente Efrén que el conjunto sólo es un ensayo para dar una imagen de aquel goce que no puede comprender ningún sentido terrenal. Pero los más de sus oyentes y lectores habrán pasado de largo sin reparar en sus tímidos intentos para espiritualizar las imágenes sensibles. La religiosidad popular seguramente entendía el atrevido lenguaje metafórico de un modo grosero y directo, y no se puede en tales circunstancias censurar a un ciudadano de la Meca pagana que haya hecho lo mismo.

También las prácticas del culto divino de Mahoma recuerdan fuertemente a las que eran ejecutadas por los monjes y los eremitas sirios, pero también durante más largo o más breve tiempo por seculares cristianos, como expresión de su despertar religioso o de una piedad más profunda. Las vigiliias nocturnas con oración y recitación, particularmente de los Salmos de David, ocupan el primer lugar espiritual en los ejercicios espirituales de los monjes. Cuando Mahoma prescribe asimismo a sus fieles velar la media noche y recitar el Corán, reproduce el precepto clásico sobre las velas nocturnas de los monjes. Pacomio había ordenado a sus discípulos velar la media noche⁴⁸. Macario da el mismo precepto ante todo como un consejo, para prevenir un celo ascético demasiado grande. «La medía noche puede bastar para tus ejercicios de piedad. La otra media puedes conceder reposo a tu cuerpo»⁴⁹. Este culto divino nocturno consistía en una recitación de la Sagrada Escritura, interrumpida a intervalos iguales por cortas alabanzas y jaculatorias. Tenían que adoptarse determinadas actitudes corporales: ponerse de pie, hacer genuflexiones y prosternarse hasta tocar el suelo con la frente. A veces se cita como prueba de la piedad de un santo varón que su frente ostentaba claras señales de sus constantes postraciones⁵⁰. Así declara también Mahoma que sus verdaderos seguidores tienen en sus rostros huellas del mucho prosternarse (48, 29). Como los mahometanos, contaban también los cristianos de Siria la longitud de la oración por el número de las genuflexiones.

Los rasgos que hemos descrito hasta ahora son comunes a las Iglesias orientales en general. Una idea peculiar y singularmente importante del Corán nos da, en mi opinión, la posibilidad de resolver con más precisión de qué lado ha recibido Mahoma las más importantes incitaciones. Es doctrina de Mahoma que el alma se hunde después de la muerte en una completa inconsciencia, de suerte que el Juicio sigue al parecer inmediatamente a la muerte. Una doctrina semejante sólo la encontramos en aquel tiempo en la *Iglesia nestoriana* de Persia. Anteriormente había declarado el Padre de la Iglesia siria, Afraates, que el alma se encuentra entre la muerte y el Juicio en un sueño profundo⁵¹; pero por el 580, o sea, aproximadamente treinta años antes de la época en que apareció Mahoma como profeta, Babai el Grande, uno de los teólogos más eminentes de la Iglesia nestoriana, había restablecido la doctrina de que el alma sin el cuerpo no puede ser activa. El hombre es un ser corpóreo dotado de razón. El alma no es por sí sola un ser perfecto. Sin duda se puede decir que, como sustancia, sigue existiendo después de la disolución del cuerpo, pero le faltan la conciencia y el recuerdo. Babai prueba su doctrina, además de mediante pasajes de la Escritura, mediante la leyenda de los siete durmientes⁵², que también Mahoma emplea en igual modo (18, 8-24). La doctrina de Babai no era nueva y herética, evidentemente, sino que expresaba sólo una interpretación general en su Iglesia. El mismo fue una larga época su conductor real y, finalmente, se le ofreció también la más alta dignidad de ella. Durante siglos ha reinado esta doctrina en la Iglesia nestoriana. Todavía en el siglo X se proponía que quienes creyesen que el alma tiene una conciencia después de la muerte debían ser excomulgados. Estas y otras razones hablan, en mi opinión, a favor de la tesis de que Mahoma recibió de la Iglesia nestoriana de Persia las impresiones decisivas para su misión religiosa personal. A dicha Iglesia pertenecían los árabes cristianos de Hira, en el límite de Mesopotamia, con los cuales estaba la Meca en unión particularmente vivaz.

El enigma que propone la relación de Mahoma al cristianismo no está con ello en modo alguno resuelto. Si bien Mahoma presentan en rasgos esenciales un parentesco con el cristianismo oriental que es imposible sea casual, revela en otro aspecto una ignorancia sobre el cristianismo que parece incomprendible según lo aquí aducido. Únicamente en una de las últimas azoras de la Meca menciona a Jesús, Isa, como se le llama en el Corán, evidentemente siguiendo la forma usual del nombre entre los nestorianos, Icho. De la posición de la persona de Jesús en el cristianismo sólo sabe Mahoma en la Meca que los cristianos designan a Jesús como hijo de Dios. Confunde, por lo demás, a la madre de Jesús con la hermana de Aarón, Miriam, y parece, por ende, haber tenido en un principio a Jesús por un profeta del Antiguo Testamento. Tampoco tiene ninguna idea de la doctrina cristiana de los Sacramentos, del culto, de las fiestas ni del orden jerárquico. Apenas se puede admitir que su silencio descansa únicamente en que sólo se interesara por el cristianismo hasta donde concordaba con su propia fe. Cuando llega a saber —probablemente por sus estrechas relaciones con los abisinios cristianos— algo del capital dogma cristiano de la divinidad de Jesús, lo ataca rudamente como politeísta. Lo mismo pasa también con la Trinidad, que, según cree, se compone de Dios, Jesús y María, y significa en su opinión puro politeísmo. Una relación personal continua con cristianos que supiesen clara y efectivamente bastante de su religión, no puede haberla tenido Mahoma. Lo que en el curso de los tiempos llegó a saber sobre el cristianismo, entre otras cosas fragmentos de las leyendas sobre Jesús y su madre procedentes de los Evangelios apócrifos, dimanaba evidentemente de personas cuyos conocimientos religiosos eran en extremo defectuosos.

Por otro lado hemos visto que el Profeta no sólo conoce la doctrina cristiana del Juicio, de la sanción y de las buenas obras, en sus rasgos fundamentales, sino que reproduce también en *detalles* la interpretación de estas doctrinas usual en las Iglesias de

Oriente, parcialmente incluso en formas estilísticas ⁵³ y expresiones que tienen que ser de origen cristiano. El enigma sólo puede resolverse de un modo. Mahoma tiene que haber oído alguna vez una misión cristiana. Como yo he tratado de demostrar en un trabajo anterior sobre el origen del Islam, adviértese con frecuencia en las revelaciones de Mahoma un esquema retórico fijo, que tiene aproximadamente la siguiente división: 1. Descripción de los beneficios de Dios en su Providencia, especialmente en la milagrosa creación del hombre y en la lluvia dispensadora de vida y que produce el desarrollo de los frutos para la alimentación del hombre. 2. El deber del hombre de servir por esta causa a Dios solo con su fe y buenas obras. 3. El Juicio y la sanción, que vendrán sobre todos los que no cumplan este deber. Este es el esquema usual de las misiones cristianas, ya desde los Hechos de los Apóstoles. Sabemos que ninguna de las Iglesias orientales ha ejercitado una actividad misionera tan viva como la nestoriana, que fundó importantes iglesias cristianas en Asia Central, la India y China. No es demasiado osada la hipótesis de que monjes nestorianos de las comunidades árabes de Mesopotamia o de Nachran en el Yaman, cuando los persas hubieron conquistado en 597 este país, llegaron en sus viajes de predicación por entre sus compatriotas paganos hasta el propio Hichaz, con cuya capital mantenían un viva relación los árabes cristianos. La tradición habla realmente de un predicador cristiano, Kuss ibn Saida, que había sido obispo en Nachran, pero pertenecía a un tribu que habitaba en Hira de Mesopotamia, y al cual se supone oyó predicar Mahoma en el mercado de Ukaz ⁵⁴.

La palabra cae en el camino y sobre un suelo rocoso. Pero donde encuentra un espíritu sensible es su poder frecuentemente mayor de lo que podemos alcanzar. Las nuevas que Mahoma había oído acerca del Dios único, de sus beneficios y de su Juicio, permanecieron adheridas a su alma. Muchos años tienen que haber pasado; las circunstancias y conexiones externas en las cuales le alcanzara la buena nueva habían palidecido en su memoria. Pero la palabra vivía. Su íntimo sentido, la energía creadora de sus pensamientos, se había convertido, sin notarlo, en propiedad espiritual y personal de Mahoma. Las impresiones fueron robustecidas por lo que él una vez u otra había vuelto a saber sobre los eremitas y los misioneros cristianos que cruzaban a veces también el Hichaz. Y entra en lo enigmático de la inspiración del profeta, como del poeta, que el poder que tenían estos pensamientos sobre su alma no fue nunca completamente claro para él mismo, hasta que brotaron en una nueva forma, en insospechada e incomprensible claridad y rotundidad, como una revelación de lo alto. Mahoma no podía reconocer en esta forma, como tampoco otros inspirados, sus propios recuerdos y pensamientos.

Era claro para el Profeta que su misión estaba en conexión con la fe de los pueblos de la Escritura, los judíos y los cristianos. La revelación que le llegaba a él contenía lo mismo que se podía leer en las Sagradas Escrituras de aquéllos. Entraba, pues, en interés de Mahoma alcanzar un conocimiento más preciso de la religión de éstos. La fe es una cierta seguridad de lo que no se ve. Pero no por eso desdeña la confirmación de la experiencia. No era por ello una traición a su fe, a su vocación profética, ni prueba de una deliberada intención, que Mahoma tratase de preguntar cautamente a judíos y cristianos por su fe. De varios pasajes del Corán resalta que los adversarios paganos de Mahoma no dejaron de poner de manifiesto esta dependencia y han hecho valer, no sin una cierta justificación, naturalmente, que el contenido de su revelación proviene propiamente de autoridades extrañas. «Los incrédulos dicen:

Esto no es otra cosa que mentiras que él mismo inventa y que le han ayudado a urdir otros hombres... Estas son historias de antiguos tiempos, que él ha transcrito (o ha hecho transcribir) y le son leídas antes y después» (azora 25, 5-6). Los ataques aludían a veces a una persona determinada, a un varón de nacionalidad extranjera, que sólo manejaba deficientemente la lengua árabe:

«Bien sabemos que ellos dicen: Un ser humano le enseña. La lengua de ese hombre que ellos citan es bárbara, pero esto es claramente árabe» (16, 105). Como Henry Lammes ha demostrado, había en la Meca no pocos cristianos, ante todo esclavos negros y legionarios de Etiopía, así como artesanos y comerciantes de Siria. Prescindiendo de algunas narraciones bíblicas, no han tenido estos sencillos cristianos demasiado que comunicar de su propia fe. Lo que ellos tenían que decir no ha conmovido la convicción del Profeta, de que su fe era en todo lo esencial idéntica con la de ellos. Ellos no han podido descubrir las deficiencias del sistema erigido por aquél o conmo ver la confianza religiosa que él tenía en sí mismo. Otra cosa fue cuando Mahoma hizo conocimiento en Medina con una comunidad que poseía una cierta medida de erudición escrituraria y de cultura religiosa. Con los judíos de Medina tuvo que sostener una lucha de vida o muerte por la fe en su vocación profética.

4. La doctrina de la revelación

Mahoma «no esperaba que la Escritura le fuese comunicada» (28, 86). No tenía conciencia de haber abrigado nunca tan atrevido deseo como el de llegar a ser el Profeta de su pueblo y dar a los árabes un libro santo, como lo poseían los judíos y los cristianos. Cuando oyó por primera vez la voz del ángel, pronunciando en su oído las divinas palabras, fue para él un milagro inesperado e incomprensible. La certidumbre entera de su vocación, la fe que le mantuvo en pie, en medio de la burla y de las persecuciones, la fe que le hacía desafiar con gozoso denuedo a los hombres y a los demonios a que produjesen un Corán igualmente maravilloso, fúndase en este momento de sorpresa, que también conocemos por las vivencias de los profetas, los médiums espiritistas y los extáticos.

Mahoma no tenía *conciencia* de ningún designio. ¿Quiere decir esto que no existía? Ciertamente que no. El espíritu de la inspiración no crea en un espacio absolutamente vacío. Aplica el material recogido que posee el alma, ya sea actual en la conciencia, ya esté escondido y encerrado en oscuras profundidades. De aquí proviene el que la inspiración, que en apariencia es independiente de todos los deseos y esperanzas personales, esté por lo regular determinada en su forma por las representaciones que imperan justamente en el respectivo medio ambiente. Si es usual que adopte la forma de la persona posesa, en que un espíritu habla por la boca del médium, entonces aparece el nuevo profeta como un poseído. Si es el viaje visionario y extático al cielo, la unión normal con el mundo invisible, con la misma seguridad adopta entonces esta forma la vivencia de la inspiración. Particularmente en las culturas primitivas tienen las vivencias de inspiración en el mismo pueblo casi siempre un tipo uniforme, Hácese notorio que este tipo flota sobre el proceso psíquico, como el principio que le da forma, cuando surge la revelación. Es más que probable que la forma que recibió la inspiración de Mahoma en su revelación profética estuviese dada por anticipado en pensamientos y por qué no en deseos secretos que habrían vivido en su alma durante los años de espera y preparación.

La fe en el Juicio y la eterna sanción fue el móvil religioso para la aparición de Mahoma y determinó el contenido de su revelación. Pero en *sí* y por *sí* no necesitaba en rigor esta fe llegar a expresarse en revelaciones proféticas. Mahoma hubiera podido hacerse cristiano o su despertar hubiese podido inducirle a intentar vivir una vida ascética y piadosa, en armonía con las exigencias de la religión de los monjes cristianos, hasta donde él había llegado a conocerlas. ¿Por qué no sucedió así? La causa hay que buscarla en determinadas ideas sobre las Sagradas Escrituras y la revelación divina que Mahoma tiene que haber recibido antes de su vocación.

La inquietud y la angustia causadas por la idea del Juicio de Alá le habían impulsado a meditar y cavilar en la soledad. La conciencia afirmaba las severas exigencias del juez. Mahoma quería marchar gustoso por el sendero de la justicia, hasta donde él lo conocía. Los ascetas y monjes cristianos, cuyos sermones habían despertado y conquistado su corazón, habían hecho también, con sus rigurosas prácticas de piedad, una profunda impresión sobre él. En el silencio de la noche, mientras los hombres mundanales, olvidándose del Juicio y de la eternidad, dormían tranquilos, velaban los hombres piadosos. Permanecían en pie, orando con los brazos extendidos, se inclinaban o caían sobre la tierra. Y todo el tiempo se escuchaba su incansable murmullo o su recitación semicantada. Mahoma sabía que las palabras que pronunciaban en un lenguaje extraño

procedían de sus Sagradas Escrituras y creía que el verdadero sentido de la oración, que su eficacia religiosa residía justamente en la lectura de los textos sagrados. ¿Cómo había de poder él, Mahoma, orar del justo modo, si no tenía ningún libro santo que leer? Las Escrituras de los cristianos o judíos no podía usarlas; estaban redactadas en una lengua extranjera. La idea de que podían ser traducidas no se le ocurrió, evidentemente, a Mahoma. Para él y sus compatriotas era, pues, indispensable ante todas las cosas un libro santo en árabe.

Mahoma sabía que el documento de la revelación era un libro o una colección de libros santos. A los judíos y cristianos los llamaba los pueblos del libro, los pueblos de la Escritura. Pero al hacerlo no pensaba en la revelación como en un documento escrito que el hombre piadoso lee en voz baja para sí con solitario recogimiento. Mahoma pensaba en la lectura de la Escritura en el culto divino o en la oración pública, en la lectura en voz alta, que en las vigilias de los ascetas se aprendía frecuentemente de memoria. Que algo así había soñado y deseado, lo vemos por el hecho de que tan pronto como la voz del ángel pronunció en su oído las solemnes palabras divinas, las identificó como una «lectura». La palabra usual en las Iglesias sirias para designar la lectura de la Escritura hecha en el culto divino, *queryana*, la recogió Mahoma y la aplicó como denominación de sus revelaciones. Corán llamaba él tanto a cada revelación aislada, como también a las revelaciones en su totalidad. Pero llamaba así también al trozo de la revelación que se leía en cada ejercicio de devoción. El documento de la revelación no es para Mahoma la redacción de una tradición o historia sagrada y definitiva; no es, ante todo, una norma eternamente invariable. Es la predicación de los beneficios de Alá y de la ingratitud de los hombres, el evangelio del Juicio y de la sanción, la exhortación de Alá a los hombres mundanales y confiados y la indicación que les hace del camino de la recta fe y la recta conducta. La idea que Mahoma tiene de la Escritura es dinámica, no estática. La Escritura no está dada de una vez para siempre, es una forma fija e inmutable para toda la Humanidad. Todo pueblo puede pretender con razón tener parte en el despertar y en la indicación del camino que es obra de la Escritura. Por eso tiene también cada pueblo su Escritura y sus profetas. Los diversos documentos de la revelación concuerdan completamente, sin duda alguna, en su sentido y fin espiritual. Una Escritura confirma la otra. Jesús confirma la revelación que se hizo a Moisés y Mahoma confiesa la revelación que se hizo anteriormente a los judíos y cristianos. El creyente reconoce todas estas diversas revelaciones como enviadas por Dios: «Decid: nosotros creemos en Dios, en lo que nos ha sido revelado, en lo que ha sido revelado a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob y los patriarcas, en lo que ha sido revelado a Moisés y a Jesús y en lo que los profetas han recibido de sus Señores, nosotros no distinguimos entre ninguno de ellos» (2, 130). Esto no significa, empero, que una comunidad deba dirigirse en todo por los usos y costumbres de la otra. Alá ha dado, con buenas razones, preceptos especiales a diversos pueblos. A los judíos les ha impuesto, como castigo apropiado para su obstinación y afán de contradecir, que había deparado a Mahoma en Medina tantas horas llenas de tormentos, prohibiciones de comer la carne de muchos animales que en sí son puros y buenos. Mahoma tiene una idea muy generosa de los preceptos rituales. No están fundados en una eterna necesidad divina, sino que son sólo preceptos apropiados que Alá ha dado a diversos pueblos según sus particulares necesidades.

Así, la misión de Mahoma significa que éste se ha acercado con el libro y la dirección a un pueblo «que antes no había tenido ningún maestro»; que el pueblo árabe, que hasta entonces parecía haber sido olvidado por Alá, recibe también su libro, «un claro Corán árabe», y surge como igualado en derechos con los pueblos de la Escritura.

La fe en una revelación, una por su contenido en todo lo esencial, pero dada a cada pueblo en su lengua particular y en una forma adaptada a sus necesidades particula-

res, es una idea teológica tan singular, que difícilmente puede imaginarse cómo Mahoma, cuya fuerza no estaba evidentemente en el terreno de la especulación teórica, la haya encontrado por sí mismo. Tampoco se puede afirmar que era necesario surgiese de la situación religiosa con que Mahoma se encontró. Los árabes, el pueblo sin Libro y sin Profeta, estaban, sin duda, rodeados de pueblos vecinos que leían Sagradas Escrituras. Pero Mahoma tiene que haber sabido del cristianismo, al menos, que formaba una unidad religiosa, no nacional. Mahoma pudo haber encontrado en su ciudad natal coptos, abisinios, sirios, quizá también griegos. No puede haber permanecido en la ignorancia de que los cristianos de Abisinia hablaban otra lengua que los de Siria y que, sin embargo, tenían el mismo documento sagrado, «el Evangelio», como Mahoma lo llamaba. La situación histórica, que él tiene que haber conocido, no concuerda, pues, con su principio teológico de que cada pueblo ha recibido la revelación en su propia lengua.

Del judaísmo o de la Iglesia cristiana ortodoxa no puede haber recibido el Profeta árabe su doctrina de la revelación. La idea de la profecía como algo viviente y actual, algo que pudiera pertenecer al ahora y al presente, difícilmente puede, hasta donde yo veo, haber surgido en el alma de Mahoma, si él no hubiese sabido de los profetas y de la profecía más que lo que enseñaban el judaísmo y las Iglesias cristianas de Oriente. Mahoma conoce la esperanza de los judíos en el futuro Mesías. Sabe que en la Tora hay prometido un Profeta y confunde esta profecía con la promesa de Jesús de que enviaría al Consolador. La fe en el Mesías era para él un apoyo de su certidumbre en su vocación, pero él no puede haberla provocado. No pueden demostrarse huellas de esta fe en las ideas de Mahoma sobre la revelación, antes bien, Mahoma transformó la esperanza en el Mesías en su interpretación de la profecía. En las Iglesias cristianas habían enmudecido hacía largo tiempo las voces de los primitivos «profetas» cristianos. Sus herederos entre los piadosos monjes, que eran llamados las más de las veces pneumáticos, «los espirituales», que tienen revelaciones visionarias y la facultad de penetrar proféticamente los pensamientos de los hombres, no tienen nada que ver con las ideas del Corán sobre los profetas. Tampoco puede aprovechar de nada la demostración de que hay escritores teológicos, como Cirilo de Jerusalén, que cuentan entre los profetas, junto a los profetas de la Sagrada Escritura, los hombres piadosos de las historias bíblicas: Abraham, Isaac, Jacob, José y Moisés, que aparecen también entre los profetas del Corán. Lo característico en Mahoma es precisamente que *excluye* los profetas de la Escritura. Pero ante todo: todas estas personalidades pertenecen al pasado. Según la idea usual, pertenecían a una clase que estaba enormemente elevada sobre la esfera de lo humano. Un cristiano oriental del siglo VII podía soñar igualmente bien con convertirse en patriarca o ángel que en un profeta igual que el profeta bíblico. Finalmente, la idea de una particular revelación para cada pueblo es completamente extraña a la doctrina cristiana de la revelación.

Siria, donde la cultura griega penetrante se encontró con el culto astral babilónico y la mitología persa, ha tenido una particular significación en la historia del antiguo sincretismo religioso. Sectas religiosas y teorías filosófico-religiosas peculiares, en las cuales el pensamiento griego trataba de ordenar y de interpretar la sabiduría mitológica de Oriente, comenzaron una tras otra un viaje triunfal más largo o más corto desde estas regiones hacia el Oeste. También los restos de las primitivas comunidades cristianas de Palestina, que se habían retirado a las regiones al este del Jordán poco antes de la destrucción de Jerusalén, fueron pronto influidas por este mundo de ideas paganas con su incitante mística y sabiduría. Aquí encontramos pronto una singular doctrina de la revelación. En el Evangelio de los Hebreos, que era utilizado por estas sectas judeo-cristianas, se refiere al bautismo de Jesús: «Cuando el Señor hubo subido del agua, descendió la fuente de todo Espíritu Santo y se posó sobre él y le dijo:

En todos los profetas te esperé, hasta que tú viniste, y yo encontré en ti mi descanso. Pues tú eres mi descanso, tú, mi Hijo primogénito, que reinas en la eternidad.» Así, pues, según el Evangelio de los Hebreos, un mismo ser divino, la fuente del Espíritu Santo, ha tomado figura en todos los profetas y los ha inspirado, hasta que, finalmente, ha encontrado en Cristo su plena y definitiva revelación. La idea recuerda la descripción coloreada por la filosofía estoica que se hace de la sabiduría de Dios en el apócrifo *Libro de la Sabiduría*. La sabiduría, que es lo más fino y más móvil y más puro de todo, y que, por ello, lo penetra todo, como la razón cósmica de los estoicos, es un renejo de la luz eterna y reproduce la actividad divina. «De generación en generación fluye en las almas piadosas y hace a los hombres amigos de Dios y profetas» (*Sabiduría*, 7). Esta idea se encontró en Oriente con la doctrina persa de un salvador y conductor divino, el Protohombre celestial, que ha enseñado al hombre desamparado en un remoto principio el camino de la verdad y de la vida y que se revelará de nuevo un día como salvador y testigo de la verdad.

Epifanio⁵⁵ declara que Ebión, el presunto fundador de las sectas judeo-cristianas, o más bien algunos de sus partidarios, afirman que Cristo es Adán, que fue el primero creado por Dios y al que Dios insufló su aliento. El Hombre celeste, el primer Adán, ha abandonado luego, de tiempo en tiempo, su existencia supraterránea, ha tomado figura visible y se ha aparecido a los patriarcas. «Después de haberse presentado así a Abraham, Isaac y Jacob, vino en los últimos días vestido con el cuerpo del mismo Adán. Apareció como un hombre, fue crucificado, ha resucitado y subido al cielo.» El Cristo celestial, pues, se ha encarnado realmente y vivido dos veces sobre la tierra: en Adán y en Cristo. Pero ha tomado en frecuentes ocasiones figura visible y se ha revelado a los hombres del Antiguo Testamento más eminentes por su piedad.

Una singular vacilación entre dos interpretaciones diversas caracteriza a esta doctrina judeo-cristiana de la revelación. Tan pronto el mensajero protector y celestial, Adán-Cristo, ha habitado en los profetas y varones ungidos por Dios y ha tomado figura en ellos; tan pronto se dice que sólo dos veces, al comienzo y al fin del período cósmico, ha tomado figura humana y que, por lo demás, sólo se ha mostrado a las santas personas que él ha encontrado dignas de las divinas enseñanzas. La primera interpretación es la que más responde a la idea greco-judaica del Espíritu de la Sabiduría y de la Revelación, que desciende sobre los profetas y habita en ellos. La última pertenece a la doctrina oriental del Salvador, que desde su elevado mundo puede revelarse en ocasiones a los elegidos, pero que sólo dos veces ha venido realmente al mundo terrestre.

Un representante de esta doctrina de la revelación es el profeta místico Elxaí, que apareció en la región del Jordán oriental en el tercer año del reinado del emperador Trajano. Elxaí —este nombre es, en realidad, un título religioso y significa «la fuerza oculta»— había visto un día en una visión un ángel gigantesco, de veinte leguas de alto, y junto a él un ser femenino, «de pie, como una estatua sobre las nubes que había entre dos montañas». Según la revelación que Elxaí había recibido del ángel, era Cristo un ser que había nacido frecuentemente en la tierra. Había tomado en diversos tiempos diversas figuras y había entrado en muchos cuerpos. Unas veces había nacido de madres vírgenes; otras veces, del modo ordinario. Algunas veces había venido «como Espíritu». El Cristo celestial se había, pues, hecho parir algunas veces en figura humana y otras veces se había revelado a los profetas como ser espiritual⁵⁶. Singular aparece la interpretación que daba Elxaí de su propia posición como profeta. Según Epifanio⁵⁷, el ángel elevado sobre las nubes no era nadie más que el Cristo celestial. La mujer que estaba a su lado era el Espíritu Santo. Espíritu es, como se sabe, femenino en la lengua aramea. Elxaí se había contentado, pues, con ser uno de aquellos que hubieron de recibir enseñanza y revelación del celestial enviado. Pero su notable nombre indica algo más. «La fuerza ocul-

ta» recuerda el nombre que el profeta samaritano Simón Mago se dio a sí mismo: «gran fuerza de Dios». De hecho significa este nombre que Simón creía ser una encarnación del Cristo eterno.

Ideas semejantes dominan también las obras pseudoclementinas. Toda sabiduría y conocimiento, ante todo el conocimiento del camino de la salvación, lo ha comunicado Dios desde la eternidad al Cristo celestial, al «Profeta de la Verdad», al «Hijo de Dios» y «Príncipe de los Hombres». El lo sabe todo, lo pasado según fue, lo presente según es y lo futuro según será. Pues con los ojos del alma, que no conocen límites, descubre y comprende lo oculto. No posee el espíritu sólo a determinadas horas en que le sobreviene el éxtasis, como los habituales profetas, sino que tiene un don de espíritu propio, innato, que nunca se agota⁵⁸. Este profeta de la Verdad es idéntico con Adán, el Padre del género humano, que fue creado por la propia mano de Dios, y finalmente se convirtió de nuevo en Jesús Hombre⁵⁹. Afirmar que Adán ha pecado contra Dios es falsedad y un escarnio contra el Rey Eterno, cuya imagen y semejanza es aquél. En su propia persona sólo ha aparecido, por ende, dos veces. Por lo demás, ha elegido en diversos tiempos por profetas suyos a los hombres que ha encontrado puros. Así se ha mostrado a Abraham, Moisés y otros varones piadosos del Antiguo Testamento⁶⁰. Epifanio nombra como profetas de los «ebionitas» a Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Aarón, Josué. En cambio, son excluidos Isaías, Jeremías y los restantes profetas de la Sagrada Escritura⁶¹. El Antiguo Testamento está, según la doctrina de los clementinos, falseado por profetas embusteros, que habrían intercalado las historias de los pecados y de las faltas que habrían cometido Adán y los piadosos patriarcas, y que afirman que Dios tiene sus complacencias en las guerras y los sacrificios sangrientos.

La doctrina de la revelación que hemos descrito aquí encuéntrase formulada más o menos claramente también entre los secianos⁶², en el gnóstico Justino, que cuenta también un profeta de los paganos, a saber, Hércules, en el número de los enviados⁶³, y en el sirio Bar Daisán, que antes de su conversión había sido sacerdote en el templo de Atargatis y que enseñaba que Cristo se había aparecido en un cuerpo celestial a Abraham y a otros profetas y había hablado con ellos, hasta que, finalmente, había tomado figura humana por medio de la Virgen María⁶⁴. Según indicaciones árabes afirma Bar Daisán que «la luz de Alá ha descendido a su corazón»⁶⁵. El mismo se tenía, pues, por el Profeta de Cristo celestial o quizá incluso por su encarnación.

Un desarrollo y forma notable obtuvieron todas estas ideas en Maní, el predicador y mártir, que fue crucificado en el año 276 por el rey de Persia Bahram I en la puerta de la ciudad de Gundeshapur. Con su profunda especulación teosófica, su talento poético, que sabe utilizar directamente los fantásticos mitos orientales como forma intuitiva de un sistema filosófico-religioso, con una religiosidad grave y ascética y una enérgica capacidad de organización, había logrado anteriormente llamar a la vida un movimiento especulativo religioso que resultó de una amplia significación. Según el historiador de la literatura árabe. El-Nadin, Maní había recibido ya a los doce años una revelación del Rey del Paraíso de la Luz. Cuando tuvo veinticuatro años se le presentó el ángel Al-Tawwam —la palabra parece ser nabatea y significar «acompañante»— y le dijo: « ¡Yo te saludo, Maní, en nombre mío y del Señor que me ha enviado a tí y te ha escogido para ser su mensajero! »⁶⁶. Otro escritor árabe, Al-Biruni, nos hace una importante cita de una de las obras mismas de Maní: «De tiempo en tiempo, han llegado enviados de Dios con la sabiduría y las obras piadosas. En una raza llegaron, por medio del apóstol que se llama Buda, al país de la India; en otra, por medio de Zaratustra, a Persia; en una tercera, por medio de Jesús, a Occidente. Estos profetas han llegado ahora en ésta, la mejor de las generaciones, por medio de mí, Maní, el apóstol del Dios de la verdad, a la tierra de Babel»⁶⁷. Además de los nombrados, reconocía Maní también a Adán, Set,

Noé y Abraham como profetas ⁶⁸. Una luz celestial, que recibe el nombre místico de «el tercer enviado». Jesús, «La Virgen-Luz», ha tomado figura en estos profetas o se ha revelado a ellos. En este punto encontramos en Maní la misma peculiar falta de claridad que hemos encontrado antes en sus precursores. El hecho de que el celestial revelador de Dios tan pronto parezca ser un ente idéntico con sus enviados y profetas, tan pronto se distinga de ellos, ha deparado desde siempre dificultades a la polémica cristiana ⁶⁹. En la persona de Jesús resalta distintamente, empero, una revelación terrenal del propio mensajero celestial. Jesús no era realmente un hombre. Lo que los cristianos refieren del nacimiento, circuncisión, tentación en el desierto y demás cosas semejantes de Jesús, que rebajan su dignidad divina, es falsedad. El Jesús que crucificaron los judíos no era tampoco el celestial, quien, gracias a su naturaleza supraterrrenal, no puede padecer. Era otro ser, que ya es designado como un demonio, ya como el «Hijo de la Viuda», y que Dios colocó en su lugar. Maní parece a veces querer tan sólo aparecer él mismo como un mensajero humano. Ha recibido una visita del «acompañante», que no es otro que el mensajero celestial; se llama a sí mismo humildemente «un agradecido discípulo de la tierra de Babel» ⁷⁰; es el apóstol de Jesús, es decir, el enviado del celestial revelador de Dios ⁷¹. Pero por otro lado se afirma que Maní se presentaba como el «apóstol enviado por Cristo de su propia esencia» ⁷², como el Consolador, el Espíritu Santo, que Jesús había prometido, y hasta como Cristo mismo ⁷³. En los textos maniqueos de Turfán jún-tanse de tal modo en numerosos himnos y oraciones Jesús, la Virgen-Luz y el Señor Maní, que claramente resalta de ellos que se menta el mismo ser ⁷⁴. En los textos chinos se le llama Buda ⁷⁴. O bien Maní mismo ha dado a entender acaso en la revelación a los iniciados que, no sólo era el apóstol del Cristo eterno, sino este mismo en figura visible, o bien la comunidad maniquea posterior ha elevado a su fundador y profeta a la esfera de lo divino.

Vemos que Maní no limitaba la revelación a la serie de santos varones bíblicos. De esta idea, que se transparenta en Justino y los secianos, ha hecho una de las ideas básicas de su doctrina de la revelación. La embajada ha llegado en diversos tiempos a diversos pueblos. Las grandes religiones de Occidente, de la India y de Persia encierran una y la misma divina verdad, sus fundadores son todos enviados de Dios. Mani considera como su particular misión mostrar en qué consiste este elemento común en el cristianismo, el mazdeísmo y el budismo.

Hasta donde nosotros sabemos, la doctrina del mensajero y los profetas de la verdad no despierta un nuevo profeta después de de Maní y antes de Mahoma. Pero la idea sigue viviendo. Todavía en el siglo X encontraba El-Nadín en Mesopotamia «sábeos», que parecen haber rendido homenaje a doctrinas de la especie descrita. Los obispos sirios se encontraban con herejes de análogas ideas en sus visitas por las regiones del desierto arábigo ⁷⁶. El maniqueísmo, tan poderoso en Asia central, y cuyo influjo se extendía desde los límites de China hasta el corazón de Europa, no era seguramente desconocido en una ciudad con tan vivo comercio como la Meca. Los cronistas árabes indican también que de Hira habían llegado a la Meca *zindiques*, es decir, probablemente maniqueos ⁷⁷.

La política religiosa de Bizancio forzó pronto a los pocos partidarios de las antiguas sectas gnósticas, como a las misiones maniqueas, tan llenas de vida, a observar gran cautela en los países donde dominaba el cristianismo. También el mazdeísmo era extremadamente hostil al ascetismo antivital de Maní. Por lo demás, ya pronto se tuvo en estos círculos por permitido ocultar su verdadera fe, cuando lo exigían las circunstancias. En territorio pagano podíase avanzar con mayor libertad. Lo que aquí ha de haber atraído en particular la atención sobre estos herejes, con frecuencia fanáticamente fieles a su convicción, era su consciente apartamiento de las Iglesias cristianas. Si bien

ellos mismos conocían a Jesús como un profeta en la serie de los profetas, o incluso como idéntico con el enviado celestial actuante en todos los tiempos, acusaban descaradamente a la Iglesia de haber falseado en determinadas partes la verdadera religión. Particularmente, la idea de que todas las religiones, al menos todas las que podían citar un fundador personal, encierran la misma eterna verdad, tenía que haber halagado vivamente el orgullo nacional de los pueblos paganos. La pretensión del cristianismo, como del judaísmo, de ser la única religión verdadera, les ha parecido siempre una altanería ofensiva y desafiante. Cuanto más iban declinando las antiguas religiones de los pueblos de Oriente y el cristianismo avanzando victorioso en diversos frentes, no sólo como una potencia religiosa, sino, a la vez, como depositario de una cultura superior, tanto más tiene que haberse exacerbado el sentimiento hostil. Puede observarse, a modo de comparación, cómo en la India actual agujonea la doctrina teosófica del igual valor de verdad de todas las religiones superiores la mala voluntad dominante en todas partes entre los hombres de color contra la tutela política y cultural de los blancos.

Es claro que Mahoma tiene que haber sido influido de algún modo por la aspiración a la independencia religiosa que los gnósticos y Maní habían robustecido, sino precisamente despertado, entre los pueblos del Oriente. El grave despertar religioso que la predicación del Juicio por los misioneros sirios provocara en su alma, había prestado un contenido y una dirección a su fe; la fe en la revelación dio a su conciencia religiosa su forma peculiar. Mahoma apenas habrá estado en personal contacto con los secuaces de estas sectas gnósticas. De su sistema dogmático ha sabido poco o nada. Sólo ha recogido las ideas que tenían una actualidad inmediata para la situación religiosa en que él se encontraba. Así comprendemos, pues, por qué, hasta donde podemos ver, no pensó un momento en hacerse cristiano. Sabía ya de antes, por el eco de la doctrina gnósticomaniquera de la revelación que había llegado a sus oídos, que: el cristianismo sólo era *una* entre otras comuniones iguales en derechos, que habían recibido la divina enseñanza y revelación. Sabía, en segundo lugar, y esta idea había echado en su alma raíces más profundas que ninguna otra, que cada pueblo tenía su Profeta. ¿Dónde estaba el hombre que diera la revelación a su propio pueblo? Esta idea, enlazada con lo que él había oído, o quizá observado por sí mismo, del *qeryana* de los eremitas, de su devota recitación de los salmos y de otros textos sagrados, fue la idea creadora que preparó la revelación del ángel y su dictado del Libro Santo. Imaginarse que la revelación fue lo primero y las ideas de Mahoma sobre su vocación sólo una interpretación de la vivencia de la inspiración ya existente, significa excluir toda posibilidad de explicar psicológicamente el proceso. Lo único que en todas circunstancias podemos esperar es que la apropiación *consciente* y la clara formulación de la idea de la vocación profética tenga lugar gradual y lentamente.

La idea de la revelación en Mahoma presenta, pues, un parentesco con la doctrina ebionítíco-maniquera que no puede ser casual. Otra cosa sucede con la *forma* exterior de la revelación. Cómo se comunica el mensajero celestial al profeta del pueblo, sobre esto no había dicho nada esa doctrina, hasta donde Mahoma la conocía. Tampoco aquí ha creado ni podido crear la actividad inconsciente de su fantasía en un espacio completamente vacío. Sus ideas acerca del proceso de la inspiración tuvo que tomarlas a la única forma de inspiración real que conocía por su propia experiencia, a saber, a la de los adivinadores y poetas de su propio pueblo. Sus compatriotas paganos descubrieron también en seguida que el nuevo Profeta se parecía a un kahin o a un poeta. Una voz invisible dictaba la revelación en su oído y su Corán estaba redactado en los mismos versículos solemnes y oraculares que las sentencias de los adivinadores.

Tampoco faltan, finalmente, testimonios externos de que existía una cierta conexión entre el más antiguo Islam y estas sectas gnósticas. Los partidarios de Mahoma

eran llamados frecuentemente —y justamente en la tradición más valiosa desde el punto de vista histórico, las antiguas narraciones de las expediciones militares del Profeta— *sábeos* por sus adversarios, lo que es el nombre común para un cierto número de las sectas aquí mencionadas. Del Corán no puede estar tomada esta denominación. Los *sábeos* son mencionados en él algunas veces como una comunión especial, que se diferencia de los cristianos y de los musulimes. Es sumamente inverosímil que la tradición haya sacado el apelativo totalmente del aire. En la Meca se veía claro, pues, que la doctrina de Mahoma tenía un cierto parentesco con la de los *sábeos*.

En la misma dirección apunta probablemente también un singular concepto religioso que Mahoma emplea en Medina y en los últimos años de la Meca, a saber, la expresión *hanif*. La palabra significa en las azoras de la Meca monoteísta y está en oposición a idólatra (azoras 98, 4; 22, 32; 10, 15). En la azora 30, 29, indícase que esta fe en un Dios único es la religión natural, que responde a la naturaleza humana creada por Dios: «Dirige, pues, tu rostro a la religión como hanif, según las dotes que te dio Alá y que él ha otorgado a los hombres. La creación de Alá no puede modificarse. Esta es la verdadera religión.» Durante la última época en la Meca y ante todo en Medina empleáse la palabra *hanif* las más de las veces con referencia a Abraham, a lo cual advierte Mahoma especialmente: «Abraham no era ni judío, ni cristiano, sino hanif y muslim, uno que no pertenecía al número de los idólatras» (3, 60; 2, 129). Cuando se señala justamente a Abraham como *hanif*, tiene Mahoma visiblemente dos ideas a la vista. Si bien ambas religiones de la Escritura le cuentan entre sus varones piadosos, no era Abraham ni judío, ni cristiano, sino un monoteísta que se había desviado del culto de los ídolos. Los pueblos de la Escritura no tenían, por consiguiente, derecho a reclamarle por suyo. Además, según la leyenda coránica, Abraham, que vivía en un pueblo de idólatras, había reconocido por su propia reflexión la nulidad y la impotencia de los ídolos paganos. Abraham ve caer la estrella que adora el pueblo y comprende que un Dios que desaparece no puede ser el Dios justo que todo lo ve. Reconoce que los ídolos no pueden defenderse, si se les reduce a trozos, y comprende que menos aún pueden socorrer a otros. Puédese decir, pues, que Abraham ha seguido la «naturaleza dada por Dios», el presentimiento del único verdadero Dios que está depositado en el alma del hombre.

Hanif significa, pues, para Mahoma un monoteísta —en los más de los casos en que se emplea la palabra se añade: no uno de los idólatras—, que, sin embargo, no es ni judío ni cristiano, no se adhiere a una de las comunidades religiosas existentes y ha llegado por su propio buscar; meditar al conocimiento del menor valor del paganismo.

La palabra árabe viene sin duda alguna de la siria *hanpa*, que significa pagano. ¿Cómo llegó, entonces, la palabra pagano a tener en el Corán la significación de monoteísta? En la Biblia siria se aplica a los paganos en general; en el lenguaje eclesiástico particularmente, al paganismo griego. Así se llama, por ejemplo, a Juliano el Apóstata, Yulyana *hanpa*. Los sirios cristianos no aplicaban la palabra a los herejes en general, pero sí a aquellos cuya posición se acercaba tan fuertemente al paganismo helenístico, que podían designarse como apóstatas de la fe cristiana. Así se caracteriza justamente la doctrina de Maní como *hanputa*, como paganismo. Los *sábeos* son llamados «paganos» por primera vez en sus obras escritas después de la conquista árabe, pero todo habla a favor de que fuesen designados así desde antiguo.

Si, pues, justamente los maniqueos y los *sábeos* eran llamados *hanpe*, paganos, podemos comprender cómo la palabra pudo significar en Arabia paulatinamente un monoteísta que no es judío ni cristiano. Pero como Mahoma parece entender más bien por *hanif* un varón que, sin pertenecer a una comunidad religiosa determinada, se desvió del paganismo de su pueblo, por su propio impulso, sólo guiado por la «naturaleza dada por Dios», tenemos que admitir que la aspiración a la independencia religiosa y la fe en una

religión monoteísta universal, revelada a todos los pueblos, que partió de los hanpe maniqueos y sábeos, en tiempo de Mahoma y tal como éste llegó a conocerla, no apareció en inmediata adhesión a estas sectas, sino como la busca de una nueva religión independiente, libre de la idolatría del paganismo, pero no ligada por ritos o leyes judías ni cristianas --una religión, pues, a la que se podía rendir acatamiento sin la necesidad de sacrificar el carácter y la independencia nacional que significaba la adhesión a una comunidad religiosa extranjera (*umma*). La idea directriz del movimiento maniqueo habíase desprendido, pues, del vínculo que la unía a la secta y había peregrinado hasta muy lejos de sus límites. Hay teorías científicas e ideas filosóficas o políticas que han penetrado en la masa y han perdido la marca de procedencia, pero que, sin embargo, pueden seguir reconociéndose como una tendencia anónima del pensar general. Así parece haber influido en Arabia la vieja doctrina gnóstica de la revelación. Acaso haya provocado aún otros intentos de fundar la ansiada religión árabe de la revelación distintos del de Mahoma. Los profetas concurrentes que aparecieron durante los últimos años de Mahoma habían sido inspirados sin duda por su ejemplo. Pero de uno de ellos, Musaylima del Yaman, puede ponerse en tela de juicio si no había aparecido ya cuando Mahoma era todavía una magnitud desconocida en la Meca.

Lo que la tradición del Islam refiere de los hanifs, que abandonan las costumbres paganas de su pueblo y buscan una religión mejor, presenta sin duda un fuerte carácter legendario. En una fiesta de sacrificio que hicieron los quraychíes a uno de sus ídolos, separáronse del pueblo cuatro hombres, según refiere Ibn Ichaq^{7a}, para buscar la recta religión hanifí, la fe de Abraham. Esos cuatro eran: Waraka ibn Naufal, ùbayd Allah ibn Chahch, Utmán ibn al-Huwayrit y Zayd ibn al-Amr. Waraka se hizo cristiano y adquirió mucho saber de los cristianos y de sus libros. Ubayd Allah permaneció en la duda y la incertidumbre hasta que adoptó el Islam y emigró a Abisinia. Allí pasó, sin embargo, al cristianismo y declaró entonces orgullosamente a sus anteriores correligionarios: «Nosotros vemos claro, pero vosotros parpadeáis tan sólo, como jóvenes perros recién nacidos.» Utmán se sometió al emperador de Bizancio, se hizo allí cristiano y obtuvo cerca del emperador un puesto honroso. Zayd no se hizo ni judío ni cristiano. Se abstuvo del culto de los ídolos y de la carne que se sacrificaba a los ídolos y censuraba a su pueblo por su falso culto de los ídolos. Cuando oraba en la Caaba, decía: «Dios mío, si yo supiese qué forma de adoración te es más cara, la elegiría, pero no lo sé.» De él dijo el Profeta: «Zayd resucitará el último día como una comunidad por sí solo.»

Si bien la narración de los hanifs es, a grandes rasgos, una libre fábula compuesta según las indicaciones del Corán, se tiene la precisa impresión de que lo narrado sobre estos cuatro varones llamados por sus nombres y sus distintas historias, no está totalmente sacado del aire. Es digno de notar que tres de los cuatro se hacen cristianos. Un rasgo semejante apenas puede haberlo inventado la leyenda de los varones piadosos que buscaban la verdadera doctrina de Abraham. Más bien habría hecho de ellos partidarios de Mahoma y testigos de la verdad del Islam. Por el contrario, concuerda bien con nuestra hipótesis de que la tendencia representada por los hanifs procedía de sectas primitivamente cristianas. Acaso no sea un azar que los hanifs se vuelvan particularmente contra el culto pagano, ante todo contra el sacrificio cruento. Ello nos recuerda los violentos ataques contra el sacrificio cruento, incluso del Antiguo Testamento, en las obras clementinas y en el maniqueísmo, que prohibía no sólo los sacrificios de animales, sino todo dar muerte.

A uno de los cuatro, Waraka ibn Naufal, lo ha puesto en relación con la primera aparición de Mahoma la tradición del Islam. Cuando el Profeta estaba angustiado y oprimido y no se sentía seguro de cómo debía interpretar la revelación recibida, envió Jadicha un mensajero a su pariente Waraka. Este, que había estudiado los libros de los

cristianos, la consoló declarando: «Este es verdaderamente el gran Namus que llegó a Moisés.» Del contexto no resalta claramente si la tradición considera a Namus, la palabra griega nomos, ley, como a una persona o como un libro de la revelación. Los clementinos hablan del eterno Nomos que llegó a Moisés y otros profetas ⁷⁹. ¿Es que se ha limitado la leyenda a inventar esta historia de Waraka para sacar de la misteriosa sabiduría de los pueblos de la Escritura una prueba a favor de la misión divina de Mahoma? En este caso más bien se habría hecho aparecer en la historia un sacerdote o monje. De aquí que yo tenga por probable que la historia de Waraka alberga un efectivo recuerdo del nexo entre la nueva religión y los que buscan el monoteísmo en los últimos años del paganismo. Supongo, además, que el pariente de Jadicha había hablado del gran Namus con Mahoma ya antes del día en que llegó el ángel con su llamamiento.

Huellas determinadas de doctrinas maniqueas sólo se encuentran, por lo demás, en un único punto. Es la peculiar interpretación que hace Mahoma de la muerte de Jesús. Los judíos dicen: «En verdad, hemos matado al Mesías, Jesús, el hijo de María, el enviado de Dios. Pero no lo han matado ni crucificado, les pareció meramente así... pero realmente no lo han matado, antes Dios le ha elevado hasta El» (4, 156). Mahoma no cree, como el usual docetismo gnóstico, que Jesús mismo haya padecido en un cuerpo aparente, sino evidentemente, en un todo como Maní y antes Basílides, que otro ser se puso en su lugar y fue crucificado por los judíos ⁸⁰. Así al menos lo han entendido los exegetas del Islam desde los tiempos más antiguos ⁸¹. Refieren que uno de los discípulos de Jesús tomó voluntariamente sobre sí el padecer por su Maestro y fue hecho por Dios igual a Aquél, para que los judíos creyesen crucificar a Jesús mismo, o que era Judas quien hubo de morir en lugar de Jesús, en castigo de su traición.

¿Podría acaso aventurarse uno, partiendo de aquí, a ensayar una interpretación del enigmático nombre de «Hijo de la Viuda», que parece haber dado Maní a Jesús? Cuando El-Nadim ⁸² declara que Maní cree que Jesús, el que conocemos nosotros y los cristianos, es un diablo, esto es un eco de la enconada polémica que convirtió intencionadamente la doctrina de Maní, de que en lugar de Jesús había sido crucificado un demonio, en la afirmación de que Maní había llamado a Jesús un diablo. Así, tampoco el Hijo de la Viuda, del que trataba un capítulo especial en el Libro de los Misterios ^M, era en modo alguno idéntico con el Jesús histórico, según la idea de Maní. Es el ser que fue crucificado en su lugar. Con toda probabilidad, pues, ha conocido Maní, como todos los exegetas del Islam, una doble doctrina sobre el sustituto en la crucifixión: ya un demonio o malvado, crucificado en castigo, ya un fiel, un discípulo, que muere libremente. ¿Quién puede haber sido el discípulo desconocido? Es cosa que tienta conjeturar que era el hijo de la Viuda de Naín, al que Jesús había devuelto un día la vida, y que, por su parte, dio la suya por el Maestro.

5. Conflicto con los quraychíes

De los treinta años que deben de haber transcurrido entre la vocación de Mahoma a Profeta y su emigración a Medina tenemos sumamente pocas noticias seguras. Pero lo que falta en detalles históricos se llena con un conocimiento tanto mejor de la situación histórica. Para la evolución interior de Mahoma, para los motivos que guiaron su predicación, las objeciones y contradicciones que alzaron contra ella sus compatriotas, tenemos una fuente de inapreciable valor en el Corán mismo. Es sumamente chocante que haya sido tan difícil a la investigación occidental utilizar rectamente el libro santo del Islam como documento para conocer la vida interior del Profeta y entenderlo como un *document humain* que nos permite seguir a un alma que lucha con su destino, que revela con ingenua franqueza sus aspiraciones y esperanzas, así como sus faltas y merecimientos, su flaqueza y su fortaleza.

Esto tiene varias causas. Para los mahometanos es el Corán el más maravilloso de todos los libros. Todo profeta tiene que ejecutar un milagro, según declara un teólogo, como prueba de su misión; Alá elige este milagro en el terreno que justamente es objeto particular del interés y de la ambición de los contemporáneos del Profeta. En tiempo de Moisés estaban los encantadores en alta consideración. Por eso hizo Alá a Moisés ejecutar con la vara el milagro que superó todas las obras de los encantadores egipcios. En tiempo de Jesús estaba la medicina en el centro del interés. Por eso hizo Jesús milagrosas curaciones, mayores que ningún otro fautor de la salud. Los árabes nada apreciaban tan alto en tiempo de Mahoma como la facultad de expresarse justa, elocuente y poéticamente. Por eso dio Alá a Mahoma como un milagro el Corán, la obra maestra de la elocuencia, insuperable por los siglos de los siglos. Lo maravilloso del Corán reside en su estilo, que es tal que reúne en sí las cinco distintas especies principales de la elocuencia, y por eso no puede ser imitado ni por los hombres ni por los demonios.

Paulatinamente, es cierto, empezaron muchos a dudar, por motivos racionalistas, de la piadosa fe en la maravillosa belleza del estilo. En los días de esplendor del Califato, en que los cultos habían adquirido un exquisito gusto literario, se comprendía que el Libro Santo no era tan inimitable como Mahoma creía. Había literatos olvidados por Dios que imitaban con indiscutible talento el estilo del Libro Santo, y teólogos liberales que osaban afirmar que lo maravilloso del Corán no residía en el estilo, sino en el hecho de que Alá hubiese impedido a los hombres obedecer a la exhortación del Profeta, escribiendo azoras como él, si bien les hubiera sido en sí perfectamente posible. Todavía menos ha impuesto al Occidente la elocuencia del Corán. Voltaire lo llamaba «un libro incomprensible, que hace estremecerse en cada página a la sana razón humana», y los más de los lectores europeos posteriores han encontrado que el Corán es la lectura más aburrida que se pudiera imaginar.

El juicio desfavorable está condicionado seguramente en no escasa medida por la forma en que el Corán ha llegado a nosotros. Cuando en tiempo del califa Omán se recogieron en un todo las revelaciones dispersas, siguieron los editores de la obra un principio muy peculiar. Con toda sencillez, sin el menor respeto a la sucesión real, pusieron las azoras más largas al comienzo y las más cortas al final, lo que tiene por consecuencia que, en general, se hallen en el libro de las revelaciones de Medina en primer térmi-

no y las más antiguas y más interesantes poética y estilísticamente en último. La comprensión del Corán como documento personal resulta dificultada en sumo grado por esta ordenación y se hace imposible al lector corriente, que no puede servirse de un aparato científico en su estudio del libro.

No se puede negar, sin embargo, que el Corán, si bien algunas partes se distinguen por una efectiva belleza estilística, como conjunto apenas puede llamarse una lectura cautivante. Esto no prueba en sí todavía dotes literarias deficientes en el autor. Hemos de considerar que Mahoma nunca leyó el Corán en un orden de conjunto como nosotros. El mismo no pudo tener nunca una impresión de cuan fatigosamente actúan en particular las historias de los profetas en el segundo y tercer período de la Meca, con sus eternas repeticiones, cuando se ponen en serie unas junto a otras. Estos sermones y poesías eran para el Profeta mismo su intervención en una lucha que en sí estaba llena de interno dinamismo. Cuando se ponen juntos, hacen poco más o menos la misma impresión que sí se leyese sucesivamente en unas apostillas las improvisaciones de buen orador del pulpito sobre el mismo texto. Esta forma no hace justicia a su valor ni a su carácter.

La tradición afirma que el Profeta no atacó a los dioses paganos durante los tres primeros años de su actividad en la Meca. En esta época debió de haber reinado una relación relativamente buena entre él y los quraychíes. Una de las autoridades de la época más antigua, Al-Zuhrí⁸⁴ (muerto en 713), nos da el siguiente cuadro de la primera aparición del Profeta: «El apóstol de Alá llamó secreta y públicamente a los hombres al Islam, y aquellos que así lo quisieron, entre los mozos y los humildes del pueblo, dijeron que sí al llamamiento de Alá, y se hizo grande el número de aquellos que creían en el Profeta. Los incrédulos de Quraych no desaprobaban lo que él decía. Cuando él pasaba junto a ellos, por donde ellos estaban sentados juntos, señalaban a él y decían:

« ¡El mozo de la familia de Abd El-Muttalib habla de una embajada del cielo! » Así prosiguieron hasta que Alá empezó a atacar a sus dioses, a los cuales ellos servían junto a El, y a anunciar que sus padres, que habían muerto en la incredulidad, se habían perdido. Entonces empezaron ellos a odiar al Profeta y a mostrarle hostilidad.»

Visto en conjunto, confirma el Corán esta interpretación tradicional. Mahoma parece en un principio haber pisado en realidad sobre terreno relativamente bueno con su pueblo. Comparte sus intereses y simpatías. El, que con tanta frecuencia amenazaba ulteriormente a la ciudad impía con los castigos de Alá, regocíjase todavía con el orgulloso recuerdo nacional de la Meca, la derrota del ejército del elefante, sin pensar en que estos abisinios eran cristianos y sus vencedores paganos; con agradecida alegría exhorta a su pueblo a adorar en común al Señor de la Caaba, que protege el comercio pacífico de la ciudad. Mahoma trata de mantener una buena relación con los varones directivos de la ciudad y hace todo por gozar de su benevolencia. Más tarde, cuando ya ha llegado a la ruptura, se hace amargos reproches por haber rechazado a los pobres, en su celo por ganar a los poderosos. En la azora 80 dirige Alá un grave ataque contra el Profeta: «El arrugó la frente y se volvió, cuando se acercó el ciego a El. Pero, ¿quién sabe? Acaso se corrija. ¿O se dejará amonestar de suerte que la amonestación le aproveche? Con quien es rico, con ése eres afable. Y no te preocupas de sí se corrige. Y a quien viene hacia tí celoso y angustiado, a ése lo dejas estar a un lado» (80, 1-10). No es sólo una interesante prueba del despertar personal que provocó la misión de Mahoma especialmente entre los pobres y humildes de la Meca, sino también una honrada y conmovedora lucha con sus propias y orgullosas ideas. Sólo que habría hecho una impresión mejor todavía si el Profeta no la hubiese tenido por primera vez cuando parece haber comprendido que el intento de ganar a los ricos era vano. Los grandes no parecen, por su parte, haber abrigado sentimientos del todo hostiles contra el mozo. Según la azora 11, 65, habían dicho

los incrédulos del pueblo de Tamud a su Profeta Salih: «Tú eras antes verdaderamente entre nosotros un varón en quien se ponían esperanzas. ¿Quieres ahora prohibirnos que adoremos lo que adoraban nuestros padres?» Las descripciones que hace Mahoma de los pactos entre los piadosos varones de la antigüedad y los pueblos a quienes eran enviados, están por completo tomadas a sus experiencias con los quraychíes, que tenemos toda la razón para suponer que también en este caso reproduce lo que él mismo había oído de boca de su pueblo. Probablemente formuló Mahoma en este primer período el principio de que las tres diosas de la Meca eran en realidad ángeles a quienes se podía invocar como intercesores ante Alá, un principio que más tarde retiró y acaso llegó a declarar por una inspiración satánica.

Bastante pronto, sin embargo, se produjo una ruptura completa entre él y los varones principales de la Meca. Paso a paso podemos seguir cómo se agudiza el conflicto, cómo suenan cada vez más amargas las quejas de los adversarios, cómo se vierten cada vez más desconsideradamente su burla y su desprecio sobre el hombre que había lesionado del modo más profundo su orgullo religioso y social, y cómo Mahoma mismo se torna cada vez más apasionado en el ataque y la defensa. Se nota que es inevitable una catástrofe.

¿Qué ha provocado esta ruptura? Se ha opinado que entre los mundanos y poco escrupulosos mercaderes de la Meca sólo el interés por el comercio pacífico, que dependía de la peregrinación, y el temor a que el ataque de Mahoma al paganismo pusiese fin al culto en la Caaba, es lo que les indujo a volverse con tan agria malevolencia contra la nueva doctrina. Por los antiguos dioses tenían en el fondo poco interés, y ellos mismos apenas creían en nada, pero en su listeza mundana habían reconocido que las fantasías en sí inocuas y simples de Mahoma podían tener consecuencias fatales para los negocios en que se basaba la prosperidad de la Meca.

Esta interpretación de la significación del conflicto está, empero, en decidida oposición con la clara y no mistificable descripción que hace de la situación el Corán. Explica, por lo demás, la historia de otros tiempos desde puntos de vista tomados a una época posterior y a otro mundo cultural. En el hombre antiguo no debemos suponer la pura cultura de los intereses económicos materialistas, que son típicos para los magnates de las finanzas y los caballeros de industria de la época moderna. Antes bien, en aquél traban la religión y la economía, la piedad y el afán de lucro, una sólida unión en la que ni él mismo, ni nadie, puede distinguir un motivo del otro. Esa interpretación fúndase, además, en el supuesto frecuentemente oído, pero evidentemente no muy justo, de que el antiguo paganismo árabe se encontraba en aquella época en un retraso tan grande, que había descendido al nivel de unas costumbres externas y sin sentido que, en otro momento, se podían abandonar sin deplorarlo. Las costumbres no carecen nunca de sentido para la religión del pueblo. Su poder espiritual reside, entre otras cosas, justamente en que los ritos existentes, los usos practicados por los antepasados, tienen una santidad religiosa, pertenecen a la esfera de lo sagrado. Las vistas y opiniones que tiene el individuo en las cosas religiosas son menos importantes. Aquí impera con frecuencia una tolerancia muy amplia. Verdaderamente sensible sólo se muestra la religión popular cuando se trata del culto común. Aquí se siente herida en una de sus funciones vitales más importantes. Por eso frecuentemente sólo se torna intolerante cuando con el abandono del culto se amenaza romper el lazo santo y místico que une a los miembros de la comunidad. Desde este punto de vista es el conflicto entre Mahoma y sus compatriotas, hasta donde yo puedo ver, totalmente típico. Cada línea de su intercambio de opiniones con sus compatriotas atestigua que los dioses paganos y los ritos se mantenían con tenaz fidelidad y una piedad que tiene un innegable colorido religioso. El único pasaje que pudiera aducirse como prueba de la tesis de que el conflicto entre Mahoma y los quray-

chies sólo habían sido para estos últimos, en realidad, una lucha de intereses económicos, es la azora 28, 57: «Decían ellos: si seguimos juntos contigo la dirección señalada (por Alá), seremos expulsados de nuestro país. Pero ¿no les dimos una ciudad libre y fuerte, a la que por obra nuestra se traen frutos de toda especie para su mantenimiento?» Las palabras, que hablan de una expulsión del país por un poder enemigo exterior —los comentarios señalan una conjuración de las tribus árabes contra la Meca—, no indican, en rigor, el peligro de que la adhesión a la religión de Mahoma significase inmediatamente la ruina económica de la ciudad por la extinción del culto de la Caaba. La respuesta de Mahoma, que es Alá quien les dispensa la paz y las ganancias comerciales, habría sido también un puro golpe en el aire, si sus adversarios hubiesen creído que su predicación significaba una amenaza inmediata para la Caaba y las peregrinaciones. Mahoma no se volvió nunca con una palabra contra este culto. Dirigiase éste, en efecto, según Su opinión y la de los demás, á Alá, y la Caaba fue para el Profeta, desde el comienzo de su carrera hasta su término, el santuario de su amor, la santa casa de Alá. Sin duda eran los beduinos más conservadores en religión que los habitantes de la ciudad. Pero el peligro de ser expulsados del país por un ataque enemigo —se hubiese podido pensar también que fuese provocado por un acto de venganza de las divinidades locales protectoras abandonadas— había sido seguramente ante todo un argumento socorrido. Los mequies, que conocían la tolerancia religiosa de la Arabia, podían sentirse bastante seguros ante el peligro de las complicaciones políticas que pudiera provocar la fe de Mahoma en un solo Dios, y del argumento no vuelve a hablarse nunca en la discusión.

Según la descripción de las circunstancias en el Corán, tuvo la lucha entre Mahoma y su pueblo dos lados que, sin embargo, están en estrecha conexión: un lado religioso y un lado social. Muchos de los compatriotas acogieron la nueva de la resurrección y del Juicio con repulsa y burla. «Es absurdo que haya mos de volver a estar vivos después de estar convertidos en huesos podridos. Eso no lo oímos nunca de nuestros padres, eso son fantasías, viejas fábulas.» Aunque se puede notar que la nueva del Juicio y la sanción ofende e inquieta la natural seguridad en sí mismo, este lado de la misión sólo provocó en un principio desprecio y burla. Más grave resulta el contraste cuando se trata del monoteísmo contra la fe en los dioses paganos. El ataque de Mahoma contra los antiguos dioses suscitó sensación, de suerte que el pueblo, o mejor dicho, sus caudillos, se juntaron en una decidida resistencia. «¿Hace de los dioses un solo Dios? En verdad que es una cosa maravillosa. Y los grandes entre ellos han marchado diciendo: id y ateneos a vuestros dioses, a fe que esto es una cosa despachada. No oímos nosotros cosa semejante en la última doctrina (quizá se refiere al cristianismo): esto no es nada más que fantasía» (38, 4-6). En la oposición contra la predicación del Dios único, que no tiene a su lado iguales (*charik*, propiamente participantes, partícipes), no sólo entreoímos la aspereza que puede provocar un conflicto material de intereses, sino también la honda e instintiva repugnancia que revela que el ataque ha herido la más íntima convicción, una fe viva y real. Cuando Mahoma invoca en el Corán a su Señor solo, vuélvenle contrariados la espalda (17, 49); cuando se invoca a Alá solo, «estremécense los corazones de aquellos que no creen en el más allá», pero regocíjense cuando son invocados los otros dioses (39, 46). Es importante, como ha hecho resaltar Schwlly, que los adversarios insistan en que es la religión de los padres la que se abandona. Los libros santos están en la relación más estrecha con la piedad hacia los antepasados y hacia los grandes recuerdos de la raza. Mahoma sabía lo que hacía cuando exigía a los creyentes, al terminar los ritos de la peregrinación, «pensar en Alá como si fuese en los propios padres o todavía más» (2, 196).

La religión nacional enlaza la generación presente con la pasada, pero es también el vínculo que mantiene unida la comunidad. Mantiene el equilibrio y el orden conve-

niente, que es la forma de vida natural de la sociedad y la única posible para la idea conservadora. La pervivencia de los usos heredados de los padres, la influencia y la consideración de aquel a quien corresponde poseerlas, el saber su puesto aquel que pertenece de una vez para siempre a los humildes y subordinados, éste es el ideal de los poseedores del poder y conservadores, y en casos normales también de las religiones nacionales. Por eso está en tan estrecha relación con el aspecto religioso lo más íntimo y decisivo del conflicto entre Mahoma y su pueblo, a saber, el aspecto social.

En su último fondo es el conflicto, en efecto, una cuestión de prestigio. Como adversarios de Mahoma y de otros profetas aparecen en primera línea los grandes (*el-mala*, la asamblea del consejo), los ciudadanos más ricos y más influyentes, los círculos directivos de la ciudad (7, 64; 11, 29; 23, 24; 38, 5; cf. 23, 33-34). El motivo de su hostilidad es, ante todas las cosas, la soberbia y el orgullo, «¿Íbamos nosotros a seguir a un hombre, a un varón cualquiera de entre nosotros? En verdad que habríamos caído en extravío y demencia. ¿Iba a tocarle a él entre nosotros el exhortarnos a todos? No, es un descarado embustero» (54, 24-25). Se pregunta: «¿Por qué no ha sido revelado este Corán a un hombre distinguido entre los habitantes de las dos ciudades?» (43, 30). La amonestación del Profeta a prosternarse ante el Misericordioso encuentra esta indignada respuesta: «¿Quién es el Misericordioso? ¿Íbamos nosotros a prosternarnos ante el que tú nos digas» (25, 61). Mahoma tuvo que oír, como sus precursores entre los profetas: «Son sólo los más miserables quienes le siguen» (11, 29; 26, 111). El pueblo de Micham dice a su profeta Chuayb:

«No entendemos mucho de lo que tú hablas; sólo te conocemos como un débil hombre entre nosotros, y si no estuviese tu familia, te lapidaríamos. Pues fuerte no eres tú a nuestros ojos» (11, 93). Constantemente apuntan los adversarios que Mahoma, con toda su actividad, sólo busca en el fondo el propio provecho y poder. Una estimación excesiva de sí mismo, el deseo de desempeñar un papel, son sus verdaderos móviles. Mahoma tiene que defenderse contra los ataques que dicen que se ha propuesto algo que no le corresponde (38, 86), e insistir en que no busca recompensa, ni dinero, ni poder, aunque él no repulsa a aquellos que creen. El no puede, en efecto, prohibir a los creyentes que se adhieran a él.

Lo que suscita la indignación de los círculos dominantes es, pues, que un hombre del vulgo, un hombre como todos los demás, y encima uno que no tiene ningún derecho natural a la autoridad y la consideración, aparezca como profeta y haga valer frente a los demás una pretensión de dominio. Una cosa así, de producirse, debía corresponder al menos a un varón que tuviese el derecho al caudillaje. Lo que en Mahoma se veía mal, la primacía que él se adjudica, que los ricos aristócratas del dinero en la Meca consideraban como una arrogancia prohibida, no puede ser la revelación, la misión religiosa como tal. El llegar a ser un adivino o un poeta que recibía revelaciones fantásticas de un mundo de espíritus invisibles, difícilmente puede haber sido el objeto de la ambición de aquéllos. Lo que ellos sentían como un reto, como una usurpación de sus naturales derechos, era que la vocación profética estuviese ligada con un cierto poder y dignidad. Mahoma está ya de hecho en la Meca en trance de crear una comunión político-religiosa, un Estado dentro del Estado. Por pequeña que sea la grey, y por mucho que se esforzasen los adversarios por tacharla de pequeña e insignificante, tiene, sin embargo, el Profeta un círculo que se cierra fiel en torno suyo. El desprecio que se esforzaban por mostrar, llamándolo un montón de pobres y miserables, atestigua ante todo una cierta inquietud y ofendida vanidad. Los enemigos se esfuerzan frecuentemente con todo su poder por impedir a los proletarios, a los débiles y esclavos, adherirse al nuevo Profeta. Frecuentemente oímos hablar de cómo los poderosos impiden a los débiles seguir el camino de Alá (7, 43; 11, 29; 14, 3; 22, 29, etc.). Allá en el día del Juicio dirán estos

oprimidos y débiles a los orgullosos y grandes:

«Si vosotros no hubieseis existido, con toda certeza que nosotros seríamos creyentes... Vosotros fuisteis quienes nos dijisteis de negar a Dios y poner otros dioses a su lado» (34, 30-32).

Así conduce la oposición religiosa con necesidad a un conflicto social, a una áspera lucha por el poder sobre los hombres, y en esta forma se agudiza hasta llegar a una crisis decisiva, donde se trata en conclusión del ser o no ser de cada parte. Si se considera este aspecto de la lucha entre Mahoma y los quuraychíes, es claro que la idea que tenía Mahoma de su situación como Profeta no puede haber cambiado por su emigración a Medina tan súbitamente como se ha opinado con frecuencia. Llegó a ser de hecho claro para los adversarios de la Meca que la adhesión a su doctrina significaba una cierta renuncia a la solidaridad nacional, que un reconocimiento de la autoridad personal del Profeta encerraba una ruptura con la existente autoridad social, el poder de algunos jefes, sin duda muy poco formal, fundado en la costumbre y el hábito. El ideal teocrático de una comunidad religiosa que es al par una comunidad política no necesitó inventarlo Mahoma; nacía forzosamente de la lógica de los acontecimientos, y la interna necesidad de esta evolución la reconocieron los enemigos, con la sagacidad del odio, al parecer antes que el Profeta mismo.

Sí, pues, podemos comprender en todo lo esencial por qué se sostuvo propiamente la áspera lucha de la Meca, encierra aún varios puntos oscuros el fundamento con que los adversarios trataban de probar la falsedad de las pretensiones proféticas de Mahoma. Es sumamente chocante que los adversarios de la Meca no juzguen en la última fase de la lucha estas pretensiones del modo que se podría esperar partiendo de antecedentes árabes. En un principio se despachaba al enojoso predicador con esta explicación: tiene un chínn, es un adivino o un poeta, un inspirado como los demás que se conocían en el pueblo árabe. Más tarde, por el contrario, considérase la embajada de Mahoma desde un inesperado punto de vista. Se rechazan sus pretensiones con la explicación de que él, que es sólo un ser humano, no puede esperar ser reconocido como enviado de Alá.

En parte están, sin duda, tales objeciones condicionadas por la propia predicación del Profeta. Es muy comprensible que los paganos deseen ver el ángel de quien Mahoma habla con tanta frecuencia, que pidan que les muestre una vez el magnífico jardín lleno de árboles que había prometido en recompensa a los creyentes y que apetezcan una señal como la que mostraron a su pueblo Moisés (28, 48) y otros varones elegidos de Dios. Estas y otras objeciones de intención irónica resultan provocadas directamente por la predicación de Mahoma. Más difícil es comprender cómo pueden los paganos de la Meca afirmar que Alá hubiese debido enviar realmente a un ángel con la revelación (6, 8; 15, 7; 17, 97; 41, 93, etcétera) y que un apóstol que es un hombre como todos los demás, que toma alimentos y pasea por los bazares (25, 8), no puede tener la pretensión de que se le crea. ¿De dónde sacan los habitantes de la Meca la idea de que el enviado de Dios tenía que ser un ente celestial y suprahumano? Aquí parece resonar el juicio de los pueblos de la Escritura sobre Mahoma. Desde el punto de vista ortodoxo judío o cristiano, tiene que parecer como blasfema y absurda la idea de cualquier adición o sustitución de los sagrados libros canónicos. Una cosa así presupone el milagro absoluto, una nueva revelación tiene que venir literalmente del cielo. Por eso se cree oír también el eco de la polémica judía o cristiana cuando se ridiculiza al Profeta porque recibe el Corán a trozos sueltos, debiendo serle revelado de una vez (15, 91; 25, 24), mejor que nada escrito en un libro (6, 7), y debiendo estar en lengua extranjera (41, 44), como las otras Sagradas Escrituras.

Los relatos de la tradición más antigua acerca de los padecimientos del Profeta y de sus partidarios en la Meca concuerdan muy bien con la situación como nos la descri-

be el Corán. La persecución de Mahoma fue de una naturaleza totalmente cicatera. Una seria amenaza para su persona no podía ser cuestión, en tanto estuviese protegido por su tío y su familia. Los adversarios se contentaban con conjurarse contra el Profeta en reuniones secretas (17, 50-51; 21, 3; 23, 69; 43, 79), calumniarle y hacerle ridículo. Bayhaki⁸⁵, refiere en su libro *Pruebas de la misión profética* (manuscrito de la biblioteca de la Universidad de Upsala), que se preguntó a Amr ibn al-As qué había sido lo más grave que había sufrido el Profeta por parte de los quraychíes. Aquél respondió: «Yo fui una vez testigo de cómo se reunían los más distinguidos de los idólatras junto a la Caaba. Hablaron del Apóstol de Alá y dijeron: Nunca hemos tenido que soportar de nadie lo que hemos soportado por parte de este hombre. Afrenta a nuestros padres, censura nuestra religión, disgrega nuestro pueblo y blasfema contra nuestros dioses, y tan graves cosas hemos de soportar por su causa —o lo que aún dijeron. Entre tanto había llegado el apóstol de Alá. Rozó la esquina de la Caaba y pasó de largo junto a los reunidos, para dar la vuelta al santuario. Aquéllos le dirigieron denuestos cuando pasó de largo y se comprendió por su rostro que entendía lo que decían. Tres veces se repitió esto. La tercera vez se detuvo y dijo—: « ¡Hombres de Quraych! ¡Os lo pagaré a buen seguro con intereses! » Sus palabras sobrecogieron a aquellos hombres de tal forma, que no hubo uno entre ellos que no se sentase tan callado como si llevase un pájaro sobre la cabeza. Por fin dijo aquel de ellos que antes había sido el peor, para tranquilizarle: «Vete, Abu-l Qesim, no eres ningún necio.» Durante la noche deploraban los enemigos su indulgencia. Al día siguiente, cuando se encontraron de nuevo con Mahoma junto a la Caaba, se precipitaron unidos contra él y le rodearon y dijeron: «¿Eres tú quien habla así, quien agravia a nuestros dioses y nuestra religión?» Mahoma respondió: «Sí, yo soy quien así habla.» Entonces vi que un hombre le cogía por el manto. Pero se levantó Abu Bakr y dijo entre lágrimas: « ¡Ay de vosotros! ¿Queréis matar a un hombre porque dice: Alá es mi Señor?» Entonces siguieron todos su camino. Esto fue lo más grave que él tuvo que padecer por parte de ellos.» Otra vez, el peor de sus enemigos, su propio tío, Abu Chahí, y algunos de sus compañeros, tomaron la matriz de una camella acabada de matar y la arrojaron entre los hombros del Profeta cuando yacía sumido en la oración. Entonces dijo Mahoma tres veces: « ¡Alá! Tú tienes que hacer expiar esto a los quraychíes; » Nombró además a siete de sus más encarnizados enemigos por el nombre. Los siete cayeron como infieles en Bedr. Esta fue, como dice la narración, la única vez que se oyó al Profeta de Alá pedir castigo para los enemigos.

Los padecimientos externos que hubo de aguantar el Profeta no fueron evidentemente demasiado graves. Peor fue para aquellos de sus partidarios que pertenecían a los débiles y desheredados socialmente, los pobres extranjeros y esclavos. A Bilal, un esclavo negro, que parece haber sido el primer encargado de llamar a la oración, y a otros de estos creyentes se les revistió, según la tradición, con corazas de hierro y se les expuso luego a los rayos ardientes del Sol y se les hizo soportar otras torturas. El primer mártir del Islam parece haber sido una vieja esclava, Sumayya, que mató Abu Chahí de una lanzada.

Tan cruel no fue en realidad la persecución de los creyentes. Mahoma no habría dejado seguramente de mencionar y estigmatizar tan indignantes excesos. La situación de los creyentes en la Meca era triste, sin embargo, como resalta del hecho de que Mahoma hiciese emigrar a Abisinia a una parte de sus prosélitos. Esto revela un importante cambio en la posición política de Mahoma. Anteriormente había afrentado a los abisinios, a causa de su fracasado ataque a la Caaba.

Ahora se habían tornado los enemigos de su pueblo sus amigos naturales. Ello revela también que Mahoma tenía cierto sentimiento de que el cristianismo era lo que estaba más cerca de su propia fe. Los cristianos parecen también haber recibido por su

parte a la nueva doctrina con simpatía y comprensión. Los judíos y los idólatras, declara Mahoma, son de todos los hombres los de espíritu más hostil a los creyentes. Pero «con toda certeza encontrarás que... aquellos que dicen: nosotros somos cristianos, son los más inclinados a amar a los que creen. Esto es porque entre ellos hay sacerdotes y monjes y porque no son soberbios. Y cuando ellos oyen lo que fue revelado al Apóstol, verás sus ojos arrasados de lágrimas por la verdad, que reconocen, diciendo: ¡Señor, creemos!» (5, 85-86).

La predicación de Mahoma no tropezó, sin embargo, sólo con incrédulos. Un círculo no pequeño se había reunido paulatinamente en torno a la nueva revelación. De la tradición, y todavía más del Corán, resulta que la mayor parte de estos creyentes pertenecían a los humildes y pobres, que eran naturalmente los más sensibles para las promesas del Juicio y del Paraíso. En un varón de dotes, que se siente llamado a ejecutar grandes cosas, tiene que provocar esta circunstancia una decepción explicable. Mahoma tiene que haberse dicho frecuentemente, con su gran sentido de las realidades, que para el éxito de su causa había de significar mucho más la conversión de un solo varón distinguido que la de una docena de pobres miserables. Con una franqueza que merece todo respeto, hace también que Alá exhorte a su Profeta a no despreciar a los pequeños, a mostrarles misericordia y no rechazarlos o «no desviarse de ellos y apetecer la pompa de la vida terrena» (18, 27; 6, 52; 26, 215).

Pero entre aquellos que se adhirieron a Mahoma en este primer período, cuando la confesión del Islam no era otra cosa que un tropiezo para los judíos y una locura para los paganos, encontramos también muchos varones importantes y dotados, varones de gravedad moral y sano sentido de la realidad. El capítulo que trata de estos auxiliares y amigos no es el menos importante en la biografía del Profeta. Lo que sus propios actos y palabras sólo nos revelan imperfectamente: el poder de su personalidad, la confianza que infundía y el entusiasmo que despertaba, la sinceridad que caracterizaba su íntima naturaleza, todo esto quedó escrito allí en vivos rasgos. Basta recordar a los dos más descollantes de sus amigos, sus inmediatos sucesores como jefes de la comunión del Islam, Abu Bakr y Ornar. El primero era un íntimo amigo de Mahoma, ya antes de que éste recibiera su misión de Profeta, y se convirtió en uno de sus primeros partidarios. Con una confianza jamás vacilante y con una fe que nunca parece haber conocido titubeos ni dudas, siguió a aquél en su camino de la humildad al poder. Mahoma parece haber manifestado que si la fe de todos los demás hombres se pesase con la de Abu Bakr, pesaría más la de éste. La mayor parte de su fortuna la había sacrificado ya a la causa del Profeta cuando le acompañó en la fuga de la Meca, y lo que recuperó más tarde lo ofrendó para los pertrechos de la importante expedición militar a Siria. Ornar creía que en esta ocasión excedería a Abu Bakr. Cuando llegó con su ofrenda y el Profeta le preguntó lo que había reservado para el sustento de su familia, respondió: «Sólo la mitad de mi fortuna.» Pero cuando se hizo la misma pregunta a Abu Bark, respondió:

«Alá». Había dado todo lo que poseía. Abu Bark era conocido bajo el nombre de al-Sadia, el Sincero, y todo lo que sabemos de su noble e irreprochable personalidad revela que llevaba este nombre con razón.

El segundo Califa del Islam merece, sin duda alguna, un puesto de honor entre los más célebres gobernantes de la historia. Muchos han llevado el nombre «el Grande», pero con mucho menos derecho que Ornar. En la más antigua historia del Islam descuello como uno de los mejores representantes del nuevo ideal de religiosidad, como un creyente sin falsedad, un varón lleno de gravedad y energía, de manos duras, pero de corazón honrado. Señor del más poderoso imperio de la tierra, vivía en la misma espartana simplicidad que había conocido en los años de las privaciones en Medina. Algunos de los compañeros del Profeta, que eran tenidos por extraordinariamente piadosos y

contados entre los diez a quienes ya aquí en la tierra se había prometido el Paraíso, reunieron fortunas gigantescas durante las guerras de conquista. Uno de ellos, Zubayr, dejó cincuenta millones de dirhemes. Ornar, por el contrario, sólo empleaba de los ingresos del Estado dos dirhemes diarios para sus propias necesidades ⁸⁶. El Señor debe, según declaraba, administrar los ingresos del tesoro como un tutor los bienes a él confiados. Era un espectáculo conmovedor ver cómo el Califa repartía el botín entre los creyentes, dando algo a todos, menos a su propio hijo. Este se pasaba sentado en silencio todo el día, como un cordero con la pata rota, aunque su padre, a él solo, no le daba ninguna parte. En su vida privada observaba Ornar una sencillez ascética. Cabalgaba sobre un asno con una silla de corteza de árbol e iba vestido con un manto y unos zapatos remendados por su propia mano. Con el látigo en la mano se paseaba por las calles V entraba en los bazares, administrando justicia a pie firme y sin formalidades.

Una gravedad puritana caracterizaba su naturaleza. Chanzas y canciones enmudecían cuando se divisaba su grande y enérgica figura. Cuéntase que el Profeta mismo, que por lo demás no era ningún amigo de la poesía, pero podía soportarla, cuando se trataba de la glorificación del Islam y la ridiculización de sus enemigos, escuchaba una vez la recitación de un poeta. Pero al acercarse Ornar, mandó el Profeta callar, y declaró: «Ornar no gusta de la vanidad» ⁸⁷. Una vez llegó a casa i del Profeta, cuando éste tenía la visita de algunos primos y tías suyas. Las mujeres sostenían una ruidosa conversación, a pesar de la alta presencia del Profeta. Pero cuando entró Ornar, huyeron espantadas detrás de la cortina. Al preguntar, despechado por esto Ornar, si no era más justo mostrar respeto al Apóstol de Alá mejor que a él, recibió por respuesta: «Huimos de ti, porque eres duro y grosero.» Entonces dijo el Profeta: « ¡Por el que tiene mi alma en su mano! Hasta el diablo, cuando te encuentra en la calle, se mete por un callejón» ⁸⁸. Efectivamente, la leyenda islámica ⁸⁹ refiere cómo el enérgico Ornar puso espanto en el propio diablo. Según refiere la leyenda, se acercó un día el diablo al Profeta y le preguntó: «¿Hay posibilidad para mí de hacer penitencia?», y el Apóstol de Alá respondió: «Sí, vete a la tumba de Adán, póstrate allí y besa la tierra, acaso Alá te perdone.» Es de observar que, según el Corán, la caída del demonio consistió en su resistencia a postrarse ante Adán. El diablo se fue lleno de alegría a buscar la tumba de Adán. Pero por el camino topó con Ornar, que le preguntó: «¿Adonde vas? ¿Y qué te propones?» El diablo refirió su historia. Ornar dijo: «A ti no puede perdonarte Alá nunca. Cuando él mismo te ordenó postrarte ante Adán, que aún vivía, te resististe; pero ahora que el Profeta te ordena besar la tierra de su tumba, estás dispuesto a hacerlo. ¡Vergüenza de ti, infame miserable!» La enconada polémica de los síes toma esta leyenda de motivo para declarar que el diablo confunde a todos los hombres, pero Ornar confundió al diablo. Pues si no hubiese existido el terrible Ornar, se hubiese convertido hasta el diablo.

Con inexorable rigor mantenía Ornar los sagrados mandatos del Corán y las prescripciones del Profeta. Una vez que su propio hijo se extralimitó y bebió vino, lo castigó tan fuertemente, que después de los azotes se desplomó exclamando: «¡Me has matado!» Y Omar respondió: «Pues ve y cuenta a Alá como cumple tu padre las penas que impone.»

A pesar de su aspereza, no era el gran Califa en modo alguno cerrado e inasequible. Con patriarcal simplicidad alternaba con sus súbditos y aceptaba gustoso el consejo «hasta de una mujer». Los humildes y necesitados hubieron de experimentar con frecuencia que el temido príncipe podía ser bondadoso y caritativo. En sus viajes presentábase frecuentemente de incógnito para descubrir la manera de vivir de sus súbditos. En la expedición de Jerusalén se acercó desconocido a una anciana que se quejaba amargamente de que Ornar no le había dado ní una moneda del botín. «¿Cómo iba a

saber Ornar lo que te pasa?», dijo el extranjero. Aquélla repuso: «¿Crees que el que está colocado como Señor de su pueblo no debía saber lo que pasa en su país?» Entonces exclamó Ornar: « ¡Pobre Ornar! ¡Una vieja sabe lo que es justo mejor que tú! » Luego calculó lo que la vieja creía deber pedir al Príncipe de los creyentes en veinticinco dinares y mandó grabar una carta de pago en una hoja de pergamino. A su regreso se la entregó a su hijo diciendo: «Pon ese papel en mi mano, cuando haya muerto, para que se lo pueda enseñar a Alá cuando comparezca delante de su trono.»

Así gustaba la leyenda de ver al gran Califa. Hijo del pueblo y hombre del pueblo, de quien se dice que «su látigo era más temido que la espada de los tiranos, su conversión fue el triunfo del Islam y su gobierno una obra de la misericordia de Dios con su grey.»

Durante la época más difícil de la Meca, cuando la situación del Profeta parecía completamente perdida, habíase adherido inesperadamente Omar a su grey. A su fuerte e independiente voluntad tenía que resultarle con frecuencia difícil inclinarse ante la de otro, y su naturaleza honrada y rectilínea se sublevaba a veces contra la flexible política de la coyuntura de Mahoma, que le parecía muchas veces una apostasía de los principios del Islam. Pero, al fin, se inclinaba siempre ante su superior personalidad y reconocía qué inflexible y consecuente energía de la voluntad se ocultaba tras de la aparente condescendencia.

Los hechos que parecen arrojar una sombra sobre el carácter de Mahoma son frecuentemente difíciles de interpretar y nos sentimos siempre inseguros de si hemos entendido y juzgado rectamente. El carácter de Ornar no presenta ninguna mancha oscura. Está claro, honrado y sin falsía delante de nosotros. El hecho de que un varón como éste, a pesar de discrepancias ocasionales de opinión, fuese y permaneciese su más fiel apoyo, de que la fe y el modo del obrar del Profeta, su *zuna*, se convirtiese para él en una conducta santa que mantuvo y defendió con incommovible consecuencia, es la prueba más importante y más decisiva de la sinceridad religiosa y personal de Mahoma.

6. El soberano de Medina

El 12 del mes Rabii del año 622 tuvo lugar La Hégira de Mahoma, su emigración a Medina, que fue el punto crítico de su historia y de la del Islam. Mahoma había comprendido ya hacía largo tiempo que su actividad en su patria era vana, y habiéndose buscado, por ello, temprana alianza con las tribus árabes que se concentraban en la gran peregrinación a la Meca. Este hecho muestra, por lo demás cuán falsa es la idea habitual de que Mahoma sólo se había presentado en la Meca como un predicador piadoso con un puro programa religioso sin ninguna segunda intención política ni social y que sólo la circunstancia de que las contingencias le pusieron en Medina también el poder político en las manos le indujo a tomar sobre sí, de pronto, el papel del Soberano teocrático y de presentarse a la vez con la aspiración al poder político. En verdad, Mahoma apenas podía concebir una comunión religiosa sin imaginársela como un todo social y político. Emplea frecuentemente ya en la época de la Meca la palabra *umma*, que significa propiamente pueblo, nación, para designar las comunidades que reúnen los diversos profetas. Cada *umma*, cada nación, ha tenido un profeta; pero los prosélitos de cada profeta forman asimismo una *umma*, o sea una especie de cuerpo político.

El Profeta no tuvo, sin embargo, ningún éxito con sus intentos de aproximación, hasta que en el año 620, en la peregrinación a Agaba y de camino entre Arafa y Mina, encontró a un grupo de seis hombres de Yatrib. Estos escucharon gustosos su predicación y recitación del Corán. Según el relato de Ibn Ichaq, lo hicieron así porque en su ciudad natal había muchos judíos, que, en cierta ocasión en que estaban en lucha con los árabes, habían manifestado que pronto llegaría a ellos un profeta, y con su ayuda vencerían a los paganos. Los seis hombres supusieron que Mahoma era este profeta prometido y quisieron adelantarse a los judíos, reconociéndolo por suyo. Así entiende la leyenda el hecho. Los medineses no podían tomar a Mahoma, naturalmente, por un profeta judío. Pero es posible que los numerosos judíos de Medina preparasen en cierto modo el camino del Islam. El monoteísmo, la resurrección y la fe en un documento escrito de la revelación eran allí seguramente más conocidos que en la Meca. La razón más profunda de que los hombres de Yatrib dirigiesen sus ojos a Mahoma debió de haber estado, sin embargo, en las internas circunstancias que imperaban en la ciudad. En contraste con la Meca, que estaba dominada por una tribu, los quraychíes, encontrábase Medina dividida entre dos tribus árabes: Aus y Chazrach, y tres judías, Banu Nadir, Banu Kaínuka y Banu Kuraiza. Entre las dos tribus árabes había existido largo tiempo una lucha aniquiladora, reinaba un estado de inseguridad general y la falta de una autoridad que contuviese hacía imposible mejor situación. Aunque Mahoma significaba poco entre los ricos y poderosos mercaderes de la Meca, poseía, sin embargo, una cierta autoridad y tenía un número no despreciable de partidarios. En Medina podía tornarse un factor decisivo en la lucha de los conciudadanos por el poder.

Los seis hombres difundieron la fama de Mahoma en el Yatrib, y al año siguiente se encontró el Profeta en Agaba con doce medineses que concluyeron con él un compromiso formal. Se obligaban a abandonar el culto de los ídolos, el robo y el adulterio, a no matar a sus hijas recién nacidas, a no decir mentira y a obedecer a Mahoma en toda cosa buena. Cuando regresaron a su ciudad natal, envió Mahoma con ellos un lector del Corán que les enseñara éste y les instruyera en el Islam. Este primer misionero del Islam

tuvo tal éxito, que en la siguiente peregrinación vinieron 73 varones y dos mujeres de Yatrib para adherirse al Profeta de la Meca. De nuevo se cerró en Agaba una formal alianza defensiva. Los medineses se obligaron a defender al Profeta igual que defendían a sus mujeres e hijos, y si fuese necesario, a luchar por él con negros y rojos, es decir, con los negros y con los árabes. El pacto fue confirmado con un apretón de manos de doce varones especialmente elegidos.

Entonces empezaron los partidarios de Mahoma a emigrar de la Meca a Medina, hasta que, finalmente, sólo quedaban en la ciudad él mismo, Abu Bakr y Alí. Cuando se traduce Hájira por fuga, esto es falso filológicamente, pero está objetivamente justificado. La emigración de Mahoma fue una fuga. La tradición del Islam hace valer que había sido la intención de los infieles matar al Profeta, cuando dejó el amparo de sus parientes de tribu. Su aspiración parece, sin embargo, haber tendido más bien a retenerle en la ciudad. Probablemente descubrieron sus planes y sospecharon que como caudillo en Medina podía tornarse un adversario peligroso.

Mahoma dejó, pues, secretamente su patria y se dirigió a una cueva del monte Taur, donde él y Abu Bakr se mantuvieron ocultos, mientras los quraychíes los buscaban. La piadosa leyenda refiere que Alá veló de un modo milagroso por su Apóstol. Cuando los perseguidores llegaron a la cueva, vieron que una pareja de palomas habían construido su nido a la entrada y coligieron de ello que estaba vacía. Mahoma mismo habla de la maravillosa paz y del sentimiento de la presencia de Dios que llenaban su alma en estas horas decisivas del destino de su vida (9, 40). A los tres días abandonó Mahoma la cueva y llegó felizmente a Medina.

Su primer cuidado fue entonces edificar una mezquita (en árabe *maschid*, lugar de oración). Con el trabajo común de todos sus partidarios, que más tarde se dividieron en «emigrantes» de la Meca y «auxiliares» de Medina, erigió un sencillo edificio de ladrillos secados al sol, donde se celebró entonces el culto divino. No menos se preocupó Mahoma de edificar desde dentro la tropa heteróclita que formaba entonces su grey. Los principios que le guiaron los encontramos formulados en un importante documento que Ibn Ichag reproduce en su biografía⁹⁰, unas ordenanzas de la comunidad de Medina, procedentes probablemente del segundo año después de la emigración. Aquí se dice que los creyentes de la tribu de Quraych y los de Yatrib, así como aquellos que les siguen, se les adhieren y luchan juntos con ellos, deben formar «una comunidad, una umma, separada de los demás hombres». Sin embargo, dentro de esta unidad deben los emigrantes y los auxiliares formar por sí una comunidad, de suerte que cada grupo por sí ha de pedir y pagar sus penitencias de varón y comprar libres sus cautivos. Si un creyente se levanta contra los demás e introduce la discordia, la hostilidad y la agitación, deben volverse todos en común contra él, independiente del grupo a que pertenezca. Un creyente no debe matar a un hermano de fe por causa de un infiel, ni tampoco socorrer a un infiel contra un creyente. Las querellas que surgen en la comunidad son sometidas a Alá y su Profeta. Aquí encontramos por primera vez esta fórmula tan significativa para la creciente conciencia de sí mismo que tiene Mahoma. Ella nos revela que el Profeta considera sus decisiones jurídicas cada vez de un modo más determinado como sentencias del propio Alá.

Las ordenanzas de la comunidad de Medina son el primer esbozo de la constitución teocrática que hizo paulatinamente del Islam un imperio y una religión universales. En la comunidad de los creyentes se ha abolido en todo lo esencial la antigua constitución tribal. Quien se alza contra la autoridad religiosa no debe ser protegido ni siquiera por sus próximos parientes. El Islam debe ser, no sólo una religión, sino también una hermandad. «Los creyentes son hermanos», se dice en la azora 49, 10. Alá ha creado, sin duda, los hombres en diversos pueblos y razas, pero esto sólo ha sucedido a fin de

que puedan diferenciarse mutuamente (49, 13), no a fin de que esta diversidad forme un límite insuperable a la congregación religiosa.

Para consolidar todavía más el lazo entre emigrantes y auxiliares, hizo Mahoma a cada uno de sus acompañantes de la Meca establecer una hermandad personal con un hombre de Medina. A los judíos trató de ganarlos en un principio, defiriendo a sus prácticas religiosas. Así decidió entonces que los creyentes debían al orar volver sus rostros hacia Jerusalén, como solían hacer los judíos, y tomó Achura, el gran día de la reconciliación de los judíos, como un día de fiesta, que caía por aquel tiempo el 10 del mes Muharram.

Pero sí al Profeta se le logran sobre todo lo esperado sus esfuerzos para fundir a los creyentes en una comunidad unitaria y rendida, y pronto también en un ejército belicoso y dispuesto al sacrificio, tanto más infecundo se mostró su intento de ganar a los judíos. Los judíos de Medina pronto vieron claro en las intenciones de Mahoma. Notaron que en las más de las cosas discrepaba de las ideas y las costumbres judías, y, ante todo, que su conocimiento de la Sagrada Escritura era extremadamente deficiente. Descubrieron sus malas inteligencias y desfiguraciones sin piedad y pusieron de manifiesto sus flacos con una burla mordaz. Las revelaciones de la primera época de Medina están llenas de intentos de contrarrestar los ataques de los judíos, que podían resultar, en efecto, completamente aniquiladores para la autoridad religiosa de Mahoma. Los argumentos que emplea Mahoma en su polémica los ha tomado en gran parte al cristianismo⁹¹. Cuando los judíos impugnan su afirmación de que el Profeta árabe esté mencionado en sus Sagradas Escrituras, él declara que éstas se hallan falseadas. Esta vieja acusación ya la habían dirigido los teólogos cristianos contra los judíos, porque la traducción griega difiere del texto hebreo. Los sacrificios y las leyes de purificación de los judíos las declara Mahoma, siguiendo los mismos modelos, como un castigo especial que Dios había impuesto a los judíos a causa de su obstinación. A causa de esta hostilidad de los judíos, retira Mahoma la concesión que había hecho antes a los ritos judaicos. Durante cierto tiempo parece haber notado en la incertidumbre acerca de la forma de orar que debía prescribir a los creyentes. Por último llega la decisión: «Vemos cómo diriges tu rostro acá y allá, a un punto cardinal después del otro, y queremos darte en verdad una forma de orar con la que estarás contento. Vuelve tu rostro hacia el santo templo» (2, 139).

Y así se convirtió para todos los tiempos venideros el santuario de la Meca en aquel punto hacia el cual se vuelven en la oración los creyentes. El eminente arabista holandés Snouck Hurgronje ha mostrado en su trabajo sobre la fiesta de la peregrinación la importancia que tuvo este paso de Mahoma para la evolución entera del Islam. En opinión de Snouck Hurgronje, significa este cambio de frente, en que se hace de la Caaba el lugar santo del Islam, a la vez que se confirma por la revelación anterior, pues que la casa de Dios del santo territorio de la Meca se pone en relación con Abraham, la más genial creación religiosa que llevara nunca a cabo Mahoma.

Hay que confesar que Mahoma mostró en este caso una capacidad tampoco insólita en él en otros casos para desenredar una situación difícil, y que la doctrina de la Caaba y de la religión de Abraham significa la mayoría de edad del Islam, con que el Profeta afirma definitivamente su independencia religiosa en relación a los pueblos de la Escritura. Pero ya mucho antes se encuentran inicios de esta nueva orientación. El templo de la ciudad natal es para él desde un principio la casa de Alá. Alá es el Señor de la Caaba. Es fácil de comprender que con la distancia creciese la veneración por el santuario que era para él la revelación de lo Santo en el mundo visible. La emigración fuera de la patria era para el hombre antiguo mucho más que un cambio de lugar.

Pero, además, Mahoma había vivido inicialmente en la feliz creencia de que su Lectura, su Corán, concordaba totalmente con los libros santos de los judíos y de los

cristianos. Ahora bien, la amarga oposición de los judíos en Medina le había convencido de que no era así. En un principio no abandonó, naturalmente, su doctrina de la revelación, pero perdió el apoyo práctico al cual había apelado hasta entonces en favor de ella. Hay en toda fe en Dios un rasgo de conservadurismo. Aun allí donde la religión sigue nuevos caminos, tiene necesidad de presentar la nueva embajada como lo primitivo, como lo existente desde lo antiguo, lo experimentado y auténtico. La eterna validez ha de encerrarse de algún modo en la forma del tiempo. Jesús vino para cumplir la ley y los profetas. Lutero sólo quería reivindicar los derechos del Evangelio y de San Pablo. Los mistagogos y profetas del helenismo apelan siempre a arcaicas Sagradas Escrituras o a mistagogos de la aurora de los tiempos: Orfeo, Hermes, Moisés.

Las causas de que Mahoma retrocediese hasta Abraham son varias. Abraham era un varón inspirado por Dios, reconocido y venerado tanto por los judíos como por los cristianos, y, sin embargo, ni judío ni cristiano. Mahoma sabía que había vivido antes de la revelación de la Ley y del Evangelio. Pero, ante todo, era, no sólo el padre de la raza judía, sino también de la árabe, y, por ende, particularmente apropiado para ser el arquetipo de la nueva religión árabe. Ya durante el anterior período de la Meca le había conocido Mahoma como padre de la raza árabe y le había puesto también probablemente en relación con el templo de la Meca (14, 38-40). Con la doctrina de la religión de Abraham, la pura y verdadera religión hanifí, que existe en el fondo de las religiones de la Escritura, falsificadas por sus confesores, y que vuelve a ser predicada en su pureza primitiva por Mahoma, había conseguido encontrar en favor de su revelación una autoridad que no podían conmovir las objeciones de los pueblos de la Escritura. Había resuelto, pues, una dificultad que le había atormentado visiblemente más que todo cuanto había tenido que soportar por parte de sus compatriotas paganos en la Meca.

Así había resuelto Mahoma los problemas políticos y religiosos que habían creado la emigración y la nueva situación en Medina. Ya anteriormente habíase planteado otra dificultad, que era menos complicada, pero apenas menos difícil de resolver. Era la cuestión práctica de las fuentes de donde debían vivir los emigrados. Medina era una ciudad de huertas. El suelo cultivado entre los dos Harras estaba aprovechado hasta el último extremo. Apenas había, pues, posibilidades de procurarse la subsistencia por medio de unos trabajos de producción. En un principio vivieron, pues, los nuevos conciudadanos en gran pobreza y teniendo que someterse a un duro trabajo para ganar su pan. Allí, el yerno del Profeta, transportaba agua para la fabricación de ladrillos y recibía un dátil por cada cubo. Ganaba así dieciséis dátiles y partía esta mísera comida con el Profeta, que no tenía nada. Es cierto que semejantes historias deben considerarse, ante todo, como manifestaciones exageradas de un piadoso romanticismo, que saborea gustoso las descripciones de cuitas y privaciones a que se encontraron forzosamente sometidos los admirados santos de la primera época. Pero la situación era seguramente difícil y había que encontrar salidas. Es algo descorazonante para nosotros, que gustamos de ser justos con Mahoma como personalidad ética y religiosa, afirmar que parece haber caído poco menos que inmediatamente en la idea de salir del paso mediante el oficio que sigue siendo una fuente natural de lucro para tantos beduinos, a saber, el robo. En su defensa cabe decir —prescindiendo del hecho de que el robo se ha contado siempre en Arabia, más o menos expresamente, entre las profesiones y maneras de vivir permitidas— que su expatriación había hecho natural y comprensible la idea de la venganza. Los mequíes habían llenado la medida de sus pecados y rechazado la revelación de Alá. Todo el mal que pudiera inferirles era sólo una justa ejecución del juicio condenatorio que él mismo había profetizado en nombre de Alá.

El camino que emprendió el Profeta para hacer posible su propia existencia y la de sus emigrados fue, pues, el intento de asaltar las caravanas que pasaban por Medina,

camino de Siria o de regreso de ésta. El primer intento, débil, parece haber fracasado. La primera expedición que tuvo éxito fue hecha en el segundo año de la Hégira y es digna de recuerdo, no sólo porque allí se vertió la primera sangre por el Islam, sino también porque el suceso arroja en apariencia una luz muy desfavorable sobre el carácter del Profeta. En el mes de Reheb, es decir, en uno de los meses que los árabes tenían por santos, y mientras reinaba la paz general, hizo partir Mahoma a Abd-Alá Ibn Chach con ocho hombres y le entregó una carta con la orden verbal de avanzar dos jornadas y sólo entonces abrir la carta y ejecutar la orden contenida en ella; Abd-Alá no debía, sin embargo, obligar a ninguno de sus acompañantes, sino dejarles elegir libremente si querían participar o no en la expedición proyectada. La redacción primitiva de la importante carta parece reproducirse en "Wagidi". «Marcha al valle de Najia», se dice allí, «y tiende una asechanza a los quraychíes». Ya la tradición más antigua tuvo el sentimiento de que la cosa era fea. Así resalta del hecho de que el texto de la ominosa carta experimentase varias correcciones. Ya en Ibn Ichaq tiene la siguiente redacción: «Marcha a Najia, entre la Meca y Taif, y acecha allí a los quraychíes, de modo que puedas traernos noticias de ellos.» Se quiere presentar la cosa, pues, como si Mahoma sólo hubiese ordenado en principio a los enviados espiar el plan de los quraychíes. Esto revela claramente que los historiadores del Islam han sentido lo mismo que nosotros la dificultad de defender totalmente en este punto el modo de obrar del Profeta. La circunstancia de que ordenase a Abd-Alá no obligar a ninguno de sus acompañantes, revela que el plan tiene que haber repugnado también al modo de pensar de los árabes. Arriesgar la vida por la causa del Islam lo consideró en toda otra ocasión el Profeta como el ineludible deber del creyente.

Probablemente sabía Mahoma que Abd-Alá era un hombre que entendería una indicación. Cuando Abd-Alá leyó la carta al cabo de dos días, dijo: «Quien de vosotros anhele la corona de los mártires, que me siga al partir yo ahora para ejecutar la orden del Apóstol de Alá. Quien no quiera, puede volverse.» Tras una invitación semejante, nadie podía decir que no. Dos de los viajeros perdieron, sin embargo, en el inmediato lugar de descanso sus camellos, y tuvieron que partir a buscarlos. Habían encontrado un medio para ponerse fuera de juego. Llegados al valle de Najia, pronto encontraron Abd-Alá y sus compañeros la caravana, cargada con pasas, cuero y otras mercancías, y sólo vigilada por cuatro hombres. Debió de haber sido el último día del mes Reheb, y los seis deliberaron y llegaron a la conclusión de que, si aplazaban el ataque, la caravana alcanzaría antes de acabar el mes el territorio sagrado de la Meca. Se lanzaron, pues, al ataque, mataron a un hombre y se apoderaron de la caravana.

Cuando Abd-Alá y sus compañeros regresaron a Medina, suscitó su golpe gran sensación. Sus compatriotas los censuraron severamente, los judíos hicieron chistes burlescos sobre el nombre del muerto y de los autores, y en la Meca se declaró que Mahoma había quebrantado públicamente la paz de Dios en el mes santo. Lo peor fue, sin embargo, que el Profeta negó completamente y declaró que no les había ordenado en absoluto luchar en el mes santo. Hizo que se dejase intacto el botín conquistado y rehusó tomar el quinto que debía formar su parte. Pero después de algún tiempo, cuando los sentimientos pudieron tranquilizarse y la preciosa carga empezó a provocar un explicable interés, fue emitida al fin una revelación coránica sobre ella. En Medina empieza el Corán, en efecto, a formar una especie de comentario corriente a los sucesos del día, desde los acontecimientos políticos y las objeciones de los adversarios, hasta las pequeñas historias escandalosas en la vida familiar del Profeta. La revelación pertinente a nuestro caso es la azora 2, 214, donde Alá declara: «Te preguntarán acerca de la guerra en el mes santo. Di: la guerra en este mes es un grave pecado, pero desviar a otros del camino de Alá, negarle y cerrar el santo templo y expulsar de éste a su propio pueblo, es

peor a los ojos de Alá.» Una brillante prueba de arte formulístico de Mahoma. No renuncia al imperativo de la santidad del mes consagrado, indispensable para la moralidad árabe, pero ha encontrado una salida para ver en la oscuridad en el acto de Abd-Alá, indicando cautamente que en la lucha con tales gentes como los quraychíes, todos los medios están permitidos. Los teólogos del Islam han sido de una finura de sentimiento moral suficiente para advertir que este modo de hablar sabe a jesuitismo, y han considerado necesario adornar apologeticamente las mudas objeciones que ha de hacer un sano sentido jurídico. «Alá juzga a sus amigos y enemigos con equidad y justicia», declara Ibn Qayyim Al-Chauziyya ⁹³, «no declara libres de culpa a sus amigos; pero manifiesta que el pecado de sus enemigos es más grave y ha merecido más censura y castigo. Y, ante todo, manifiesta que sus amigos han obrado con buena, aunque errada intención. Por eso, Dios les perdona, por su fe y obediencia, y porque han emigrado con el Apóstol de Alá y han preferido lo que es de Dios al mundo. Pues dicho está: Si el amado comete una sola culpa, serán sus muchas buenas cualidades mil intercesores.»

Aun cuando tengamos bien en cuenta la difícil situación en que con toda apariencia se encontraba Mahoma, apenas podemos negar que estos acontecimientos arrojan una sombra sobre su carácter. Es posible en sí y por sí que Mahoma, cuando envió la expedición de Abd-Alá, sólo pensase en la posibilidad de que la caravana no alcanzase el territorio sagrado antes de acabar el mes santo. Pero los actos concernientes al asunto hacen apenas probable esta explicación. Se tiene la impresión de que el Profeta había previsto justamente aquello que sucedió. Lo que provoca nuestra crítica no es el hecho de que quebrantase la paz del mes santo. He subrayado ya antes que, en general, caracteriza la manera de ser de Mahoma la libertad de espíritu frente al exceso de escrúpulos y de rigor en materias rituales, una inclinación a hacer decidir a la sana razón en los conflictos entre las exigencias de la ley y la realidad. Lo que nos ofende es su doblez calculadora: cómo provoca hábilmente el acto de Abd-Alá, sin tomar sobre sí la responsabilidad por lo sucedido. El acontecimiento descubre un rasgo de su carácter que agrada particularmente poco al ideal de hombría de la raza nórdica. Le falta el denuedo de pronunciarse públicamente por una opinión y delata una cierta inclinación a dar vueltas y recorrer caminos ocultos, para evitar tomar posición en público.

Sin embargo, las murmuraciones sobre la expedición de Najia enmudecieron pronto ante un suceso que, si bien en sí muy insignificante, fue de significación decisiva para la historia de Mahoma y para éste un apoyo de su fe como para los israelitas el paso del Mar Rojo. Este suceso fue la batalla de Bedr. Apenas habían pasado seis semanas desde el regreso de Abd-Alá, cuando supo Mahoma por sus espías que se acercaba una poderosa caravana por el camino de Siria. Comprendía no menos de 1.000 camellos, y la mayoría de los mercaderes de la Meca habían participado en la empresa, que era dirigida por Abu Sufyan, el hombre más importante de la Meca, e. padre de la familia soberana de los Omeyas. Mahoma partió en seguida con 305 hombres y 70 camellos, que es lo que podía constituir aproximadamente toda la fuerza de que disponía a la sazón. El astuto Abu Sufyan, que se había adelantado en persona para hacer un reconocimiento; entró en sospechas e hizo dar a la caravana un rodeo por la orilla del mar. También en la Meca se habían sabido los planes de Mahoma, y se reunió un ejército de 950 hombres, 700 camellos y 100 caballos. Los quraychíes partieron en medio de un júbilo exagerado. Los hombres arrojaban sus lanzas al aire, para mostrar su buen humor y certeza en el triunfo. Tres cantoras seguían al ejército. En cada campamento establecido cantaban canciones al compás de los panderos e inflamaban el ánimo de los guerreros. Cuando Mahoma supo que los quraychíes marchaban contra él, celebró un consejo de guerra para indagar el estado de ánimo de los medineses, que no estaban obligados a luchar fuera de su propia ciudad. Su lealtad resistió la prueba. En la tarde del 17 de Ramadán

del año II encontraronse los ejércitos en Wadi Bedr, 11 leguas al Suroeste de Medina. Ambos estaban sumamente cerca, solo separados por un montículo de arena que les impedía verse. Una intensa lluvia cayó durante la noche. Los creyentes durmieron profundamente, a pesar de la lluvia, lo que el Profeta consideraba más tarde como singular prueba de la protección de Alá sobre los suyos. A la mañana siguiente chocaron los ejércitos. Mahoma mismo no tomó parte en la lucha. Había pasado la noche en una cabaña de ramas levantada para él, y después de haber revistado y ordenado su ejército permaneció en oración dentro de la cabaña. Había dado, sin embargo, instrucciones acerca de cómo debían conducirse sus hombres en la lucha. Debían combatir en filas cerradas, tirotear al enemigo con flechas tanto tiempo como les fuese posible y sólo en el último momento acudir a la espada. En relación a los adversarios, que lucharon con descuidada bravura, sin orden ni concierto, y que no supieron desarrollar una verdadera táctica, sino que hicieron degenerar el encuentro en una serie de duelos, representó Mahoma un ideal táctico relativamente moderno. A la alegre belicosidad y la valentía caballerescas de los mequies opuso una severa disciplina y un cálculo tranquilo, Waqidi refiere que los quraychies se sobrecogieron de espanto cuando vieron los rostros graves y decididos de los creyentes. Para los emigrados y sus hermanos no era la guerra un deporte caballeresco o una parada festival, para satisfacer la vanidad nacional. Era una cosa de una gravedad sangrienta. Ya en este primer combate recibimos una impresión del espíritu que dominaba a la joven comunión combatiente del Islam.

La batalla se inició, al modo usual, con duelos ante los ejércitos alineados. Alí, Hamza, el tío del Profeta y Ubaida avanzaron en nombre de los musulimes y les fue dado a todos abatir a su adversario. Como nuestros antepasados nórdicos, tenían los beduinos un extraordinario interés por las descripciones de batallas. *Ayyam el-arab*, «los días de lucha de los beduinos», eran un socorrido tema para narraciones y poesías, y semejantes descripciones pertenecen, por ende, al material que la tradición ha conservado con especial riqueza y especial fidelidad. Las historias de Bedr ocupan en Waquidi casi un pequeño libro. Los quraychies estaban mandados por Abu Chahí, el enemigo de Mahoma. En su torno fue la lucha ardorosa, pero sus compañeros de tribu le rodeaban como una fortaleza impenetrable. Muadh Ibn Amr logró, empero, traspasarla y cortarle con su espada un pie a Abu Chahí. El hijo de éste, Ikrima, respondió con un golpe que separó el brazo de Muadh de su hombro, de tal forma que el brazo quedó colgando sólo de la piel. Muadh pisó sobre su brazo y lo arrancó del hombro. Otro muslim llegó entonces y dio a Abu Chahí el golpe de muerte. Pero no sólo ejércitos humanos combatieron en Bedr. Como los guerreros nórdicos oían en medio del fragor de la lucha relinchar entre las nubes los caballos de las Walkyrias, y como David oyó pasos en las copas de los árboles del valle de Rafaím, donde intervino Jehová para combatir contra los filisteos, así lucharon Gabriel y sus ejércitos en Bedr al lado de los creyentes. Un hombre que observaba la batalla desde la lejanía y se mantuvo detrás de las filas de los musulimes, para estar en su puesto y desvalijar a los caídos, vio cómo llegó una nube y oyó salir de ella el relinchar de los caballos, estridor de armas y voces animadoras.

La nube descendió junto al ejército de los creyentes y el ejército de éstos, que hasta entonces había sido mucho menor que el de los paganos, pareció entonces el doble. Algunos decían que los ángeles habían luchado al lado de los musulimes en figura de guerreros amigos de éstos. Otros sabían contar que los ángeles habían llevado en la batalla turbantes verdes, amarillos y rojos de luz y en las frentes de sus caballos blancos copos de lana. Según otros, lucharon invisibles. Véase cómo caían manos cortadas y se producían grandes heridas, sin que se echasen de ver las armas, ni fluyese sangre. Mahoma cogió, por último, un puñado de arena, pronunció una fórmula de conjuro y arrojó la arena contra el enemigo. Entonces el ejército de éste se dispersó en fuga espantada.

Hacia el mediodía estaba ganada la batalla. Los quraychíes huían. De los enemigos habían caído 49; Alí había matado solo o junto con otros a 22. Otros tantos fueron hechos prisioneros. Los creyentes habían dejado sobre el campo 14 hombres. El férreo Ornar quería matar a los prisioneros. Mahoma decidió, sin embargo, los quraychíes los rescatasen. Entre los prisioneros encontrábase el propio yerno del Profeta, Abu-l-As, que estaba casado con la hija de aquél, llamada Zayneb. Así había rasgado el Islam todos los lazos de parentesco. Pero cuando Zayneb envió como rescate de su marido un collar de oro que había pertenecido a Jadícha y ésta había dado a su hija como regalo de boda, conmovióse Mahoma y dejó libre a Abu-l-As sin rescate.

Rara vez ha tenido consecuencias tan amplias un encuentro tan insignificante. Ante todo, apenas puede exagerarse el efecto moral en Medina. El Profeta había recibido una inmovible prueba de que Dios se pronunciaba por su causa. En la azora 8 saca la suma religiosa de la victoria de Bedr, del día de la decisión, como él lo llama. Recuerda a los creyentes cómo Alá les ha asistido, cómo ha mantenido sus promesas, enviando ángeles en su ayuda; cómo les había enviado un sueño profundo y una lluvia refrescante. Alá mismo era quien luchó y logró la victoria: «No vosotros los matasteis, sino Dios los mató; no tú heriste, sino Dios hirió» (8, 17). La satisfacción y la alegría del triunfo acrecienta la conciencia que el Profeta tiene de su misión. Madura en él la idea de que el mundo debe ser obligado por la fuerza a obedecer las palabras y los mandamientos de Alá, si no se logra por medio de la predicación: «Y así los combata, hasta que no quede ninguna tentación, sino que toda adoración se consagre a Alá solo.» Y así se formula ya ahora (8, 40), inmediatamente después de la batalla de Bedr, el principio que durante toda una época hace de la espada el más relevante medio de difusión del Islam. Todavía Mahoma piensa sólo en Arabia. Su horizonte no se extiende más allá. Pero el principio era elástico, podía extenderse hasta donde el éxito ensanchase la mirada del Profeta. Para aquel que tiene a Dios de su parte, nada es imposible: « ¡Oh, Profeta!, aguija a los creyentes a la lucha; sí entre vosotros hay veinte pacientes, vencerán a doscientos, y si hay ciento de vosotros, vencerán a mil de aquellos que son incrédulos» (8, 66). Conmoveramente resalta el orgullo del Profeta por sus fieles. Su abnegación y buena armonía es para él una obra de Dios: «Alá es quien te fortifica con su ayuda y con los creyentes. Y él ha unido sus corazones. Aunque tú hubieses dispensado todo lo que hay sobre la tierra, nunca hubieses tú juntado sus corazones» (8, 64).

El mayor poder que Mahoma había ganado en Medina lo empleó para tomar venganza de sus enemigos, los judíos. Un motivo para atacarlos no se hizo esperar largo tiempo. Un judío de la tribu Banu Kainuka se permitió una broma irrespetuosa con una mujer árabe casada. Cuando estaba sentada en el mercado, le sujetó al hombro con una espina las haldas de su vestido. Un muslim mató al atrevido bromista y los judíos mataron a su vez al matador. Mahoma encerró a la tribu culpable en su recinto. Tras algún tiempo de asedio tuvieron que entregarse bajo la condición de que todas sus propiedades pasarían a manos de Mahoma. En cuanto a ellos, se les permitió partir libremente y se establecieron en Siria. Sus propiedades dieron una nueva posibilidad de remediar la pobreza entre los emigrados.

También un judío suelto, que había atraído particularmente sobre sí el odio acérrimo de Mahoma, fue alcanzado por su venganza. Era el poeta Kab ibn al-Achraf, que había tenido la audacia de dirigirse después de la batalla de Bedr a la Meca, donde con sus poesías satíricas trataba de incitar a los quraychíes a la venganza. Mahoma era, como sus compatriotas en general, singularmente sensible a la sátira poética. Vilipendios de esa especie no los olvidaba fácilmente. Entre las personas relativamente escasas que fueron objeto de su venganza, cuando conquistó su ciudad natal, hubo un hombre que había compuesto canciones despectivas para él y las había hecho cantar por dos cantoras

en las tabernas. También las cantoras fueron condenadas a muerte y una de ellas ejecutada en efecto. Igualmente mal le fue a una plañidera que se había dedicado, además de su profesión usual, a cantar canciones burlescas sobre Mahoma que otros le habían enseñado. Esta había caído ya anteriormente, por alguna ocasión, en las manos del Profeta, pero había sido puesta en libertad. Convicta de haber continuado su irrespetuosa actividad, hubo de pagarla con la muerte. No debemos olvidar que en la Arabia de entonces era la sátira política un arma particularmente eficaz. Para un hombre como Mahoma, cuyo éxito descansaba en alta medida sobre la consideración que lograra ganar, podía resultar una sátira maligna más peligrosa que una batalla perdida. Probablemente había-se destacado Kab ya tempranamente entre los judíos que satirizaban y ridiculizaban la revelación del Profeta. Cuando Kab regresó a Medina en la primavera del año III, preguntó un día Mahoma: «¿Quién me libra de Kab?» Muhammad ibn Maslama y otros cuatro se ofrecieron. Mahoma les permitió «decir de él, lo que quisieran», es decir, expresarse desfavorablemente sobre él mismo, para atraer al judío a la trampa, y él mismo acompañó a los matadores por el camino de la casa de Kab. Muhammad ibn Maslama y sus compañeros atrajeron a Kab con el pretexto de que estaban descontentos con el gobierno de Mahoma y proyectaban una insurrección, lo mataron y arrojaron su cuerpo ensangrentado a los pies de Mahoma, mientras gritaban:

«¡Alá es grande!», y el Profeta asentía de corazón. También otro judío fue suprimido de un modo análogo. El judío era amigo del hermano mayor del matador, que censuró por ello a éste, señalándole su ingratitude, y declarando: «Mucha grasa de tu cuerpo procede de los dones del judío.» Pero el matador respondió: «En verdad, si el hombre que me mandó matar al judío me mandase matarte, lo haría.» Entonces dijo el hermano: «Una religión que así puede arrastrar a los hombres, es una religión extraordinaria», y se convirtió aquel mismo día ⁹⁴. Como vemos, Mahoma ha de haber tenido una aptitud perfectamente única para ganar a los hombres para sus fines e inducirles a mirar con sus ojos las cosas y personas. Lo que el apóstol de Alá quiere es justo y bueno, aunque sea el fratricidio.

En la Meca había provocado el triunfo de Mahoma una amargura extraordinaria. Un mes entero transcurrió sin que se cantasen lamentaciones por los caídos y se hiciese una oferta para rescatar a los prisioneros. No se quiso conceder a Mahoma su triunfo en tanto tiempo como fue posible. Abu Sufyan juró no ungir su cabeza antes de haber tomado venganza. Pasó, sin embargo, algo más de un año hasta que los quraychies estuvieron preparados para emprender una marcha seria contra los enemigos. En el Chawai del año III partió de la Meca un ejército bien preparado y bien armado de 3.000 hombres, de los cuales había hasta 700 armados con corazas. Una multitud de mujeres seguía al ejército, pues se creía que eran las más apropiadas para excitar la belicosidad de los guerreros y recordarles los caídos en Bedr. Antes de que los ejércitos se encontrasen, avanzaban las mujeres cantando, con el acompañamiento de los panderos, delante del ejército, y más tarde se retiraron detrás del ejército. Allí detenían a los fugitivos y trataban de excitarlos a la lucha.

Mahoma reveló también en esta ocasión unas no despreciables dotes militares. En un principio hubiese preferido defenderse en la ciudad, pero los más belicosos de su ejército, especialmente los jóvenes guerreros, «que blandían sus espadas y corrían como camellos», hicieron valer que el enemigo podía interpretarlo como cobardía. La autoridad profética de Mahoma no podía imponerse siempre en las cosas militares. Fue, pues, obligado a ceder y salir de la ciudad. Tomó entonces una posición ventajosa sobre las laderas del Uhud, a tres cuartos de legua al Norte de Medina. También aquí se atuvo rigurosamente al orden de batalla cerrado. Colocó a los suyos de forma que ningún hombre sobresaliese de la línea. Detrás del ejército situó a los arqueros y les ordenó no

abandonar su puesto en ninguna circunstancia, sino proteger el orden de batalla contra el ataque de flanco de la caballería enemiga.

En un principio tuvo Mahoma éxito. Los quraychíes empezaron a huir y Abu Sufyan mismo estuvo en peligro de muerte. Los creyentes avanzaban, para saquear el campamento enemigo. A la vista de esto no pudieron los arqueros aguardar quietos más tiempo, sino que se precipitaron a tomar parte en el saqueo. Jalid ibn Al-Wallid, el general más tarde tan famoso en las guerras de conquista islámicas, aprovechó la ocasión y cayó por la espalda sobre los musulimes. La suerte se tornó súbitamente. Los creyentes comenzaron a huir en todas direcciones. Mahoma intentaba vanamente detenerles con su voz. El mismo tomó parte en la lucha y mató con su propia mano a un enemigo. Resultó herido de una pedrada, que le saltó un diente y le metió en la mejilla un par de anillos de su tocado. Entonces el diablo gritó que Mahoma había caído, lo que aumentó la confusión en las filas de los musulimes. Rodeado de los más fieles, retiróse Mahoma lentamente a la profunda garganta que divide la negra masa de basalto del monte Uhud. Abu Sufyan dirigió a grandes voces, a los musulimes refugiados en la garganta, algunas palabras irónicas, a las cuales respondió Ornar con la misma energía. Entonces iniciaron los quraychíes la retirada, sin hacer un verdadero intento para aprovechar su victoria. Raro nos parece que no se pensase en atacar la ciudad misma. Esto revela que la lucha era todavía contra Mahoma y no contra Medina, donde una parte importante de la población, en especial los judíos, se declaraban todavía públicamente hostiles o perplejos frente al nuevo Profeta. Antes de que el ejército se retirase, fue recorrido el campo de batalla y saqueados y mutilados los muertos. Las mujeres corrían como furias. Hind, la mujer de Abu Sufyan, iba delante, cortando a los caídos la nariz y las orejas. Entre los caídos encontrábase también el heroico Hamza, tío del Profeta, que había matado en Bedr al padre de Hind. Su matador entregó el hígado del muerto a Hind, que mordió en él y escupió los trozos en torno suyo. La nariz y las orejas cortadas de Hamza las llevó Hind como adorno. Cuando por fin encontraron los creyentes el cadáver mutilado de Hamza, declaró el Profeta que éste se hallaba inscrito en el Paraíso con el nombre del «León de Alá y de su Apóstol».

Gracias a la falta de espíritu emprendedor y a la necedad de los enemigos, no sólo pudieron Mahoma y sus fieles regresar en buen orden a la ciudad, sino que incluso al día siguiente pudo disponer Mahoma, a pesar de su fatiga y de sus heridas, una especie de persecución del enemigo, para borrar la mala impresión que la derrota había hecho sobre sus enemigos y envidiosos en Medina. La batalla de Uhud no fue, sin embargo, de importancia decisiva para la posición de Mahoma. Durante cierto tiempo pareció, sin duda, hallarse su prestigio en decadencia. Los «hipócritas» —como llamaba Mahoma a los medineses que permanecían indiferentes frente a sus aspiraciones proféticas— exteriorizaron frecuentemente su insana alegría; los judíos aseguraron que Mahoma sólo aspiraba al poder político, que nunca se había oído que un profeta hubiese sido herido en lucha de aquel modo. Los beduinos de Bir Mauna se atrevieron a matar a cuarenta lectores del Corán que Mahoma les había enviado como misioneros. Pero la constancia del Profeta y la devoción que le mostraron sus fieles, hicieron cambiar paulatina mente la situación de nuevo en su favor. La tradición refiere muchos conmovedores ejemplos de heroísmo y espíritu de sacrificio entre los pri' meros partidarios de Mahoma. Esto prueba que el éxito del Islam —aunque se ha dicho y puede decirse con razón que su carrera triunfal ha sido causada en el fondo por el espíritu aventurero y la codicia de los beduinos— descansó también en que había logrado poner en movimiento fuerzas morales e ideales realmente hondas.

Una fácil posibilidad de levantarse de nuevo la ofrecía la continuada lucha contra los judíos. Apenas un año después de la batalla de Uhud despachó Mahoma a la segunda

tribu judía, Banu Nadir. Después de haber estado asediados cierto tiempo, obtuvieron los judíos franca salida. Partieron, pues, entre música de tambores e instrumentos de cuerda. Sus mujeres se habían vestido con trajes de fiesta y deslumbraron a los guerreros del Profeta por su belleza y elegancia. ¡Era un pueblo que no se dejaba doblegar! La tribu Banu Nadir se asentó en Jaybar, quince leguas al Norte de

Medina, y las plantaciones que habían poseído fueron distribuidas entre los emigrados.

Al año siguiente, quinto de la Hégira, produjese un suceso en la vida privada del Profeta que acaso ha provocado más que ningún otro el juicio desfavorable sobre la personalidad de Mahoma que en lo esencial impera aún hoy en Occidente. La historia es la siguiente. Mahoma tenía un hijo adoptivo, Zayd ibn Harita, un esclavo árabe de que un pariente de Jadicha había hecho a ésta presente poco después de la boda. Mahoma trabó amistad con el esclavo, consiguió que su mujer se lo regalase y lo emancipó. Luego lo casó con Umm Ayman, una esclava que era aproximadamente la única herencia que había recibido de su madre. La esclava debía de tener en aquel momento bastante más de cuarenta años y Mahoma estaba probablemente agradecido a que Zayd quisiera hacerla feliz, pues parece haberle prometido el Paraíso por haberla desposado. Zayd había sido uno de los primeros que aceptaron el Islam, el tercero después de Jadicha y de Alí. Había permanecido fiel al lado de su padre adoptivo, era altamente apreciado por él y había llevado el mando supremo en varias expediciones militares. Naturalmente, tenía también una esposa más joven. Era ésta Zayneb bint Chach, una prima del Profeta. Habíase distinguido por una admirable piedad, aunque probablemente este juicio sólo es aplicable a sus años posteriores. Para poder orar de pie todo el tiempo posible, hizo tender en la mezquita una cuerda donde apoyarse. Era hábil en preparar pieles y coser zapatos y daba las ganancias de su trabajo a los pobres⁹⁵. Pero ante todo era bella y manifiestamente no poco orgullosa y ambiciosa.

Un día llegó el Profeta⁹⁶, como solía hacer con frecuencia, a casa de Zayd. No encontró a Zayd en casa, pero se tropezó en la puerta con Zayned, en el ligero vestido que las mujeres árabes solían llevar por casa. Su belleza llenó de asombro a Mahoma, que dijo a media voz, mientras se retiraba cortésmente: «¡Loado sea Alá, que cambia los corazones de los hombres!» Zayned había oído, sin embargo, sus palabras y se las contó a Zayd. La posibilidad de elevarse a la dignidad de esposa del Profeta, agradó seguramente a su espíritu orgulloso. Su esposo era, al menos en lo que concernía al exterior, poco atrayente. Era pequeño, negro y chato. Podemos sospechar que Zayneb hizo oír tantas veces al pobre Zayd qué impresión había hecho sobre el Profeta, que Zayd, según cuenta la tradición, acabó por sentir repugnancia de ella. Dirigióse, pues, al Profeta y se ofreció a consentir en el divorcio de Zayned, a fin de que el Profeta pudiera casarse con ella. Pero Mahoma no quiso aceptar este sacrificio por temor al juicio de los hombres. Aunque sólo seis años más joven que Mahoma, Zayd era su hijo adoptivo, y los árabes consideraban un hijo adoptivo como idéntico en todos los aspectos con un verdadero hijo, por consiguiente, como incesto un matrimonio entre el padre adoptivo y la mujer divorciada. Pero al cabo vino una revelación del

Corán, que disipó la duda del Profeta. Un día que se encontraba con Aicha, vino la inspiración sobre él, y cuando despertó dijo: «¿Quién quiere ir a casa de Zayneb y felicitarla porque Alá me la ha dado por mujer?» La revelación encuéntrase en la azora 33, 37. Allí se dice: «Acuérdate de cómo le dijiste a aquel a quien Dios había dispensado su gracia y también tú: conserva a tu mujer y teme a Dios. Tú ocultaste en tu alma lo que Dios quería dar a conocer y temiste a los hombres, cuando sólo debías temer a Dios justo. Pues que Zayd no quería conservarla por más tiempo, te unimos a tí con ella, a fin de que no sea ningún pecado para los creyentes desposar a las mujeres de sus hijos

adoptivos, cuando éstos ya no quieren conservarlas, pues lo que Alá manda, sucede.» La ingeniosa y contundente Aícha había manifestado, al ser revelado este versículo del Corán:

«Tu Señor tiene verdadera prisa por satisfacer tu gusto.» Otra vez declara agudamente que este versículo es una prueba de que Mahoma no omitió nunca las revelaciones recibidas, pues sí hubiese debido ocultar una, habría sido ésta⁹⁷. Una tradición que no ha sometido a la censura semejantes manifestaciones, ha de poseer evidentemente un alto grado de seguridad histórica. Su conservación revela también que no se tuvo por una falta grave el proceder de Mahoma en este asunto.

Así desposó Mahoma a Zayneb, que estaba muy orgullosa de haber alcanzado el fin de sus deseos. Solía ella gloriarse de que Alá mismo había sido su *wali* (padrino) y decir: las otras mujeres del profeta hanle sido dadas en matrimonio por sus familias, pero yo le he sido dada por Alá mismo en lo más alto del cielo⁹³. Por lo demás, el episodio de Zayneb no perturbó lo más mínimo la buena relación entre Mahoma y Zayd. Este siguió gozando siempre la plena confianza del Profeta y parece haberla merecido en todos aspectos. Como otros partidarios del Profeta, se casó varias veces y volvió a divorciarse, y parece haber tomado la historia entera más como una transacción mercantil que como una tragedia amorosa.

En el mismo año habían comprendido finalmente los quraychíes la necesidad de intentar abatir con un verdadero esfuerzo el creciente poder de Mahoma. Con un ejército que no habría comprendido menos de diez mil hombres, se pusieron en marcha para atacar esta vez al enemigo en la ciudad misma. Pero Mahoma puso rápidamente a Medina en estado de defensa. Su gran talento y rápida comprensión sirviéronle de ayuda también en esta ocasión. Así hizo rodear de un foso y un muro, por consejo de un persa, las puertas indefensas de la ciudad. Estas medidas defensivas, poco conocidas de los árabes, parecen haber llenado su fin, a pesar de su carácter primitivo. Los mequíes no llegaron a intentar un asalto. Finalmente se cansaron del asedio y partieron sin haber llevado a cabo lo más mínimo de su grandioso plan.

Durante el asedio había fijado Mahoma su atención en el peligro que para él significaba tener en una situación difícil un enemigo hostil dentro de la propia ciudad. Era la última tribu judaica de Medina, Banu Kuraiza, a la que resolvió castigar ejemplarmente por la inseguridad que había mostrado durante el asedio. En esta ocasión mostró de nuevo Mahoma la falta de probidad y valor moral que constituía un rasgo poco simpático de su carácter. Los Banu Kuraiza estaban unidos antes con una de las tribus árabes de Medina, Aus, y el respeto al sentimiento del deber que los ausíes seguían abrigando hacia sus antiguos aliados obligó al Profeta a proceder cautamente. Les preguntó, pues, si quedarían contentos con que entregase a un hombre de su propia tribu el decidir la suerte de los judíos, lo que afirmaron naturalmente con alegría. Mahoma entregó entonces la decisión a Sad ibn Muadh, uno de sus más fanáticos partidarios, que había sido herido durante el asedio y yacía entonces moribundo. El Profeta sabía lo que hacía. Sad determinó que todos los hombres de la tribu fuesen pasados por la espada y todas las mujeres y niños vendidos como esclavos. La inhumana sentencia fue cumplida sin atenuantes. La crueldad de Mahoma con los judíos es menester verla sobre el fondo del hecho de que las burlas y la enemistad de éstos habían deparado a aquél la mayor decepción de su vida y amenazado durante toda una época derrocar por completo su autoridad profética. Para él había de ser, pues, cosa fija que los judíos eran los enemigos jurados de Alá y de su revelación, frente a los cuales no podía entrar en cuenta miramiento alguno.

El poder de Mahoma creció en los años siguientes lenta, pero seguramente. Cada vez más empezaban también los calculadores beduinos, a quienes los puntos de vista

religiosos eran bastante ajenos, a echar sus miradas al soberano de Medina y a buscar su amistad. En uno de los meses santos del año VI (marzo de 628) decidió Mahoma emprender la peregrinación a la Meca. Acaso se había imaginado que los quraychíes, en atención a su creciente poder entre las tribus árabes, no osarían rehusarle el acceso a la Caaba o que no osarían quebrantar la paz de los meses santos, como Mahoma había hecho. En todo caso, quiso dar a los árabes reunidos durante la peregrinación una imponente demostración de su poder y de la influencia ya alcanzada. Para conquistar el respeto, hizo llegar una invitación a las tribus de beduinos con las cuales estaba en relación amistosa, para que participasen con él en la peregrinación. Los beduinos tuvieron la empresa, sin embargo, por demasiado audaz y rehusaron asistir.

Mahoma emprendió, sin embargo, el viaje con mil partidarios. Estaban armados sólo con espadas y en estado de ihram. Estaban, por consiguiente, sometidos a las restricciones en su libertad de acción que el estado sagrado traía consigo. Por eso apenas se puede creer que Mahoma hubiese pensado en principio atacar la Meca. Los quraychíes habían sabido, sin embargo, que se acercaba Mahoma, y «habían hecho un pacto con Alá», para no dejarle entrar en la Meca bajo ninguna condición. Enviaron, pues, a Jalid ibn Al-Walid con doscientos caballeros, para ver lo que Mahoma se proponía hacer. También el resto de los varones se puso en marcha, y las mujeres y los niños seguían al ejército. Mahoma reveló entonces algo de la falta de consideraciones que sabía manifestar cuando se trataba de sangre. Hizo a sus más próximos la proposición de caer sobre la ciudad inerme. Abu Bakr defendió, por el contrario, la opinión de que se debía marchar en línea recta y pensar sólo en la peregrinación, como se había decidido, y sólo si los quraychíes la impedían resueltamente, acudir a las armas. La proposición de Mahoma significaba, desde el punto de vista árabe, una infracción muy grave del derecho. No se trataba sólo de romper la santidad de los meses de la peregrinación, sino también de cometer una transgresión contra el territorio sagrado y protegido de la Meca. El Profeta objetó, sin embargo, que Jalid había salido con sus caballeros al encuentro de los creyentes, y, por ende, había comenzado ya propiamente la lucha". El narrador intercala aquí la observación de que en las expediciones militares Mahoma preguntaba siempre a los demás su opinión, lo que no solía hacer en otros casos. Esta vez tuvo que plegarse a la opinión de Abu Bakr.

Cuando Jalid se colocó con sus caballeros en orden de batalla inmediatamente delante del ejército de los creyentes, llegó la hora de la oración, Mahoma inventó entonces la oración especial que fue sancionada más tarde por la revelación con el nombre de «oración de durante el miedo». El ejército solía en otros casos orar junto, pero ahora fue dividido en secciones, de las cuales la una hacía frente al enemigo mientras oraba la otra. Tampoco dejaron los orantes sus armas. En la noche siguiente hizo Mahoma que un guía condujese al ejército, a través de puertos difícilmente asequibles, a Hudaybiya, tres leguas al Norte de la Meca, donde estableció un campamento. Por el camino sucedió que la camella de Mahoma se detuvo y cayó de rodillas. Sus acompañantes opinaron que el animal estaba agotado y no podía marchar más, pero el Profeta dijo: No, hay algo que la detiene. Es lo mismo que impidió al elefante alcanzar la Meca.» Parece, pues, que Mahoma había pensado ya para sí en la retirada y que trataba de explicar el fracaso a sí mismo y a los suyos, diciendo que Alá mismo no quería permitirle llegar aquella vez hasta su templo.

Los quraychíes enviaron diversos mensajes a Mahoma, para indagar qué pretendía. Uno de ellos, un quraychí llamado Urwa, regresó muy impresionado del respeto, por no decir la adoración, que los creyentes mostraban a su Profeta. Según declaró, no osaban hablar alto en su presencia. Bastábale hacer una señal con la mano, para que se hiciese todo lo que él quería. Frotaban sus cuerpos con su saliva y se peleaban por el

agua de sus abluciones. No estimaban en nada sus vidas, cuando se trataba de protegerle, y tampoco sus mujeres le hubieran abandonado a ningún precio.

Sin embargo, no parecían los quraychíes muy dispuestos a entrar en verdaderos tratos con Mahoma. Los mensajeros parecen haber sido más bien una especie de exploradores. La conducta de Mahoma con uno de ellos es de cierto interés para juzgar su carácter. Era un jefe beduino. Huíais ibn Alkama, a quien los mequíes habían enviado a Hodaybiya. Cuando Mahoma le vio llegar, dijo:

«Pertenece al número de los hombres que concede valor a ser piadoso.» Mandó, pues, sacar los camellos destinados al sacrificio del valle lateral donde estaban atados. Llegaron adornados con sus collares de cintas, que indicaban cómo estaban destinados al sacrificio, y habían roído su propia lana, por haber estado atados tanto tiempo. Cuando Huíais vio esto, no se acercó a Mahoma, sino que retornó hacia los quraychíes lleno de respeto por lo que había visto, y relató los piadosos designios de Mahoma. Los quraychíes le recriminaron y dijeron que era un beduino sin inteligencia, pero Huíais replicó que su alianza con los quraychíes no significaba que asintiese a echar de la casa de Alá a nadie que viniese a adorarle ¹⁰⁰. Como vemos, Mahoma, que hacía poco estaba dispuesto a atacar la ciudad situada en el territorio protegido por Alá, sabe ahora utilizar el piadoso respeto al dominio sagrado que existía en el corazón fiel del beduino.

Sin embargo, envió Mahoma ahora a su yerno Utman ibn Affan a la Meca para entrar en negociaciones. Cuando regresó, al cabo de tres días, se empezó a temer la peor suerte. Mahoma reunió a su alrededor a los suyos y les hizo prestar un solemne juramento de no huir y, si era preciso, de morir por el Profeta. Este juramento u homenaje, como lo llama la tradición, lo tomó Mahoma sentado bajo un árbol verde, y debió de saber hacer realmente emocionante la ceremonia y utilizar plenamente la veneración y abnegación que había sabido despertar entre sus partidarios. El juramento era corroborado con un apretón de manos. El primero que avanzó era un hombre llamado Sínan. Cuando estrechó la mano del Profeta, dijo: «Juro estar a tu lado en todo lo que tú mandes hacer.» *Right or wrong—my prophet!*, testimonio elocuente del poder que los jefes religiosos pueden ganar sobre sus fieles.

El homenaje había provocado un ardiente entusiasmo entre los musulimes. Estaban firmemente resueltos a atacar con las armas a los mequíes, a pesar de la superioridad de éstos, si intentaban realmente impedir a los creyentes el acceso al templo. Por último, llegaron como respuesta a la embajada de Utman tres negociadores, entre ellos Suhail, uno de los principales adversarios de Mahoma. Había recibido instrucciones de intentar conseguir un acuerdo pacífico con Mahoma, a base de que no visitase el templo aquel año, pero pudiendo volver el año próximo y practicando entonces los ritos de la peregrinación. No se quería que se pudiese decir en Arabia que Mahoma se había conquistado por la fuerza el acceso al templo. Si, pues, en la Meca se sintió la situación como algo difícil, en todo caso se hizo cuanto se pudo para salvar las apariencias. La aparición de los negociadores no atestiguaba en todo caso que los quraychíes se sintiesen como la parte más débil. Suhail tuvo con Mahoma una larga conferencia, que terminó pactando bajo determinadas condiciones un armisticio de diez años. La idea del armisticio parece haber salido del Profeta mismo. En el pacto se acordó que Mahoma no entraría en la Meca aquel año. El año próximo abandonarían los mequíes su ciudad por tres días y Mahoma y sus partidarios podrían hacer la peregrinación. Se concluyó también un armisticio de diez años. Durante este tiempo podrían ambas partes contraer alianzas con quien quisieran. Mahoma debía entregar los quraychíes tutelados que se refugiaban cerca de él después de cerrado el armisticio. Para los quraychíes no existía una obligación recíproca. En la definitiva redacción y firma del tratado hubo de soportar Mahoma una irreverencia por parte de Suhail, lo que sólo puede explicarse por la circunstancia de que

era Mahoma el autor del armisticio y no los quraychíes quienes lo habían ofrecido. Iba a escribir el tratado Alí. Mahoma empezó a dictárselo en la fórmula usual del Islam: «En el nombre de Alá, el Piadoso, el Misericordioso.» Suhail declaró que el Piadoso era un Dios que él no conocía, y que la fórmula debía decir como era usual en la Meca:

«En tu nombre, oh Tú, Dios nuestro.» Mahoma cedió, aunque los musulimes murmuraron en alta voz. Prosiguió, pues, dictando: «Un tratado de paz entre Mahoma, el Apóstol de Alá, y Suhail.» Suhail le interrumpió y le indicó que él no reconocía a Mahoma como el Apóstol de Alá. Mahoma cedió en seguida y dictó: «Muhammad ibn Abd-Allah.»

La conducta del Profeta significó una terrible decepción para sus fieles, que acababan de prometer con ardiente entusiasmo marchar a la muerte por aquél y su causa. Este vergonzoso acuerdo parecía casi una sumisión. El bravo y digno Ornar rabiaba. Saltó sobre el Profeta y gritó: «¿No somos musulimes? ¿Por qué cedemos entonces en lo que concierne a nuestra fe?» Vanamente intentó Mahoma tranquilizarle con la declaración autoritaria de que él era el Apóstol de Alá y no hacía nada sin orden de éste. Excitado se volvió Ornar hacia Abu Bakr y otros de los primeros en el círculo del Profeta, para saber si podrían aguantar realmente aquella humillación. Más tarde declaró que había dudado entonces de la veracidad de Mahoma como nunca antes, y que si hubiese encontrado sólo cien iguales a él, se hubiese salido de la umma del Islam ¹⁰¹.

El resultado mostró, empero, que el Profeta había obrado prudentemente. La medida en que él mismo previó y persiguió las consecuencias de este tratado no está completamente clara. Pero es probable que Mahoma, que manifiestamente sentía con gran fuerza en sí mismo la misteriosa fuerza de atracción que los ritos del santuario nacional de la Meca ejercían sobre el espíritu de los árabes, hubiese comprendido que el estado de guerra con los quraychíes le colocaba en cierto modo fuera de la comunidad, todo lo débil e indefinida que se quiera, pero efectiva, que representaban el respeto a los meses sagrados, la peregrinación y las ferias de la Meca. Lo seguro es que las tribus beduinas se hubiesen arredrado claramente ante una alianza abierta con Mahoma, en tanto éste se hallase en lucha con los quraychíes, y que esto no descansase sólo en el respeto a las fuerzas militares de la Meca. Inmediatamente después del armisticio, se presentaron también las tribus Chuzaa de la costa, que ya antes habían estado secretamente al lado de Mahoma, y se declararon abiertamente sus aliados, y su ejemplo lo siguieron otras muchas, de suerte que el mismo Ornar tuvo que reconocer que con el armisticio habían pasado al Islam más hombres que en todos los tiempos anteriores. Abu Bakr decía que ninguna victoria del Islam había atraído tantos partidarios como el armisticio de Hudaybiya.

Naturalmente, estas conversiones no se verificaban siempre por puros motivos religiosos. Entre aquellos que venían a Medina para aceptar el Islam, encontrábanse también mujeres casadas que pertenecían a los tutelados según las antiguas leyes árabes, y, por consiguiente, debían ser entregadas con arreglo al tratado. En la azora 60, 10, ordena Alá al Profeta probar a estos recién conversos, y si se revelase que su fe era realmente sincera, debíase retenerlos y no devolverlos a los incrédulos. Por el contrario, debían los creyentes que tenían mujeres paganas devolverlas a sus familias. Probablemente eran las pruebas de fe a que se sometían estos recién conversos no demasiado rigurosas, pero el hecho de exigir las muestra que la conversión se verificaba en muchos casos notoriamente por otros motivos que los puramente religiosos. Para las damas mequíes que vivían en circunstancias familiares poco felices o tenían un gusto expreso por las aventuras románticas, ofrecía una fuga a Medina atractivas posibilidades. Sin embargo, es seguro que se trataba frecuentemente de una toma de posición personal. Las mujeres árabes revelaron no raras veces que seguían contra su voluntad las opiniones de sus es-

posos o parientes, sino que decidían su posición frente al Islam de un modo independiente y por motivos personales. La propia hija de Abu Sufyan, Umm Habiba, era creyente. Había emigrado a Abisinia y había quedado allí viuda. Más tarde se casó con el propio Profeta. Afirmase que su padre, cuando llegó como negociador a Medina y visitó la habitación de su hija, quiso echarse sobre una estera, pero Umm Habiba le advirtió que sobre una estera que pertenecía al Apóstol de Alá no podía sentarse un impuro idólatra. Por otra parte, tenía el propio Ornar todavía dos mujeres que eran paganas y de las cuales se separó ahora.

Al año siguiente (VII) emprendió Mahoma una expedición contra los judíos de Jaybar, que aportó de nuevo un rico botín. Entre otras cosas se conquistó una piel de camello llena de joyas y adornos, tesoro que pertenecía a una familia que solía prestarlo como adorno de boda hasta lugares muy lejanos de Arabia. Mahoma dio a Aicha un collar de perlas de este tesoro, antes de repartir el botín. Pero el haberse apropiado así más de lo que le correspondía legalmente, le causó una noche de insomnio ".La franqueza con que se confiesa esta falta redundaba en completo honor tanto de Mahoma como también de la tradición musulímica. En Jaybar aumentó Mahoma su harén con una mujer todavía, la novena. Esta fue Safiyya, una hermosa judía que pertenecía a los israelitas expulsados de Medina, pero que, no obstante, entró visiblemente halagada a ser la esposa del Profeta. Las mujeres de aquel tiempo encontrábanse manifiestamente las más de las veces con gran ecuanimidad en el destino que las hacía ir de una mano a otra como precio viviente y ambulante en las continuas y variadas luchas. Otra judía, cuyo padre, tío y esposo habían sido muertos por los musulimes, mostróse más fiel a su pueblo y a su religión. Envió a Mahoma un cordero asado que había envenenado. El Profeta descubrió, sin embargo, a tiempo la traición y perdonó magnánimamente a la criminal.

El dominio de sí que Mahoma mostró a la luz del día en Hudaybiya, su capacidad para soportar ocasionalmente una humillación en cosas inesenciales, con tal de alcanzar un gran fin, revelan que era una personalidad de insólita grandeza. Un hombre de su superioridad espiritual tiene los hilos en la mano, aun cuando en el momento se encuentre obligado a ceder. El tiempo llegó pronto en que pudo cosechar los frutos de su prudencia en Hudaybiya. Dos tribus beduinas, de las cuales la una, Chuzaa, estaba en alianza con Mahoma, y otra Banu Bakr, con los quraychíes, habían entrado en pugna entre sí. Banu Bakr buscó y obtuvo de algunos quraychíes la promesa de que le ayudarían con armas y caballeros en una lucha contra los aliados de Mahoma. La promesa se hizo, al parecer, sin saberlo Abu Sufyan, y éste, que empezaba a temer el poder creciente de Mahoma —Jalid ibn Al-Walid y otros varones eminentes se habían ya pasado, y en la Meca empezaba a desarrollarse un partido pacifista, que deseaba mantener una buena relación con Mahoma—, parece haberse dirigido a Medina para tratar de ponerlo todo de nuevo en orden. Los relatos acerca del papel que Abu Sufyan desempeñó en la última fase de la lucha de Mahoma contra su pueblo se contradicen en parte, pero es seguro en todo caso que los primeros varones de la Meca se habían pasado al lado del vencedor ya antes de la caída de la ciudad.

Mahoma empezó, pues, a hacer los preparativos para una poderosa expedición. Mantuvo sus planes completamente secretos. Significativo de su poder entre los suyos es que ni siquiera sus hombres más cercanos supieron nada de sus designios. Abu Bakr mismo intentó preguntar a su hija Aicha, cuando estaba ocupada en preparar el equipo de viaje del Profeta, pero no averiguó nada. Finalmente, Mahoma mismo declaró a su amigo que pensaba combatir a los quraychíes, porque habían roto el tratado de paz, habiendo tomado partido contra los aliados de Mahoma. Este le exigió a aquél, sin embargo, un completo silencio. Para distraer la atención, envió una pequeña patrulla de reconocimiento contra una tribu de beduinos enemigos.

El miércoles 10 de Ramadán del año VIII (enero de 630) partió Mahoma de Medina con un ejército de 10.000 hombres ¹⁰³. Declaró que quien quisiera podía romper el ayuno, pero quien lo deseara podía guardarlo. Sólo en camino se vio claro que la expedición se dirigía a la Meca. En la patria del Profeta tuvo que haber suscitado gran inquietud, manifiestamente, el rumor de su marcha. Abu Sufyan dirigióse, pues, al encuentro de Mahoma, con la intención de iniciar negociaciones. Según una referencia, Mahoma habría rechazado con orgulloso silencio una y otra vez a su antiguo enemigo, hasta que Abu Sufyan finalmente tomó a su hijo de la mano y declaró que si Mahoma no se dejaba conmover, tomaría a su hijo y erraría por el desierto, hasta que ambos pereciesen de hambre y sed. Sólo entonces habría aceptado Mahoma la profesión de fe que el otro quería hacer. De este modo ingenuo satisface la leyenda ulterior de su sed de venganza contra el hombre que había presentado al Profeta tan contumaz resistencia. Pero un proceder como éste es completamente extraño al carácter de Mahoma. Este esforzábale particularmente por ganar con nobleza de ánimo y espíritu conciliador justo a los hombres más importantes y valiosos. Un hombre de prosapia como Abu Sufyan jamás se habría sometido, por otra parte, a una humillación semejante. Más se acerca a la verdad otra tradición, que refiere que Abu Sufyan fue enviado por sus compatriotas con otros dos como exploradores y negociadores. Cuando él vio el creciente poder de Mahoma, parece haber comprendido lo vano de una más larga resistencia y decidido pasarse a Mahoma. Probablemente no sucedió así sin una amistosa persuasión por parte de éste. Refiérese que cuando Abu iba a hacer su profesión de fe, declaró honradamente que la primera parte, «no hay más Dios que Alá», no le deparaba ninguna dificultad, pero que aún abrigaba dudas acerca de la segunda: «Y Mahoma su Profeta.» Sin embargo, logró superar sus dudas, regresó a la Meca y exhortó a sus compatriotas a permanecer en sus casas y no hacer ningún intento de resistencia.

Mahoma pudo entrar, pues, en la Meca poco menos que sin resistencia. Sólo Suhail e Ikríma, los hijos de Abu Chahí, se apercibieron a la defensa con un puñado de gente. Jalid los dispersó y persiguió con sus caballeros hasta muy arriba de las montañas. Así se encontró Mahoma como vencedor y señor en la ciudad que había abandonado como fugitivo hacía ocho años. Después de haber descansado un rato y haber hecho la ablución, se dirigió con Abu Bakr a su lado y con toda su armadura hacia la Caaba. Cuando llegó al templo, tocó la piedra negra con su vara y gritó un *Allah akbar*, «Dios es grande», que se propagó como un trueno poderoso a través del ejército entero de los musulimes. Luego cabalgó en torno a la Caaba, descendió en seguida del camello y se hizo entregar la llave del santuario. Los ídolos que había dentro y fuera del edificio, especialmente la imagen de Hubal, que se alzaba en el centro frente a la entrada, fueron destruidos. A continuación detúvose el Profeta con la llave en la mano y apoyado en los postigos de la puerta de la Caaba, habló a los musulimes reunidos. Declaró que los tiempos del paganismo habían pasado y que todas las culpas de sangre, rentas y demás obligaciones de la edad pagana habían ahora prescrito. Igualmente estaban abolidos ahora los antiguos privilegios. «Alá ha puesto fin ahora al orgullo de clase. Todos vosotros procedéis de Adán, y el mejor entre vosotros es el más piadoso. «En seguida les inculca la idea de la santidad de la Meca. «Nadie pudo antes que yo profanar este terreno sagrado, y nadie puede hacerlo después de mí. Yo mismo sólo he podido hacerlo en una parte de un día.» Los sucesores del Profeta se atuvieron en este punto más a su ejemplo que a su palabra, y la Meca fue más de una vez el escenario de sangrientas luchas. En la insurrección contra Yazid, el año 64 (683), se llegó al extremo de incendiar la Caaba. Por el contrario, aquellos partidarios del Profeta que se distinguían por su celo en la obediencia a la ley, tomaron con tanto mayor rigor la santidad de la ciudad. Algunos llegaron a pensar que ni siquiera se podían consumir las legumbres cultivadas en las huertas de la

Meca, ni apacentar los animales de silla en el término de la ciudad. Otros hicieron valer que no se podía pedir alquiler por las casas de la Meca, sino que las habitaciones existentes debían estar abiertas gratuitamente a los peregrinos. El califa Ornar parece haber ordenado que los habitantes de la ciudad no podían cerrar sus puertas, pues los peregrinos debían poder echarse donde desearan. Estos son, naturalmente, deseos piadosos que nunca se han realizado.

Rara vez un vencedor ha usado de su victoria con mayor dominio de sí y moderación que Mahoma. Sólo diez personas figuraron en la lista de los proscritos. He citado ya anteriormente las tres cantoras. Algunos de los restantes, que habían cometido una muerte y se habían sustraído al castigo con la fuga, fueron entonces ejecutados sin ceremonia. Otro, que escapó por bien poco a la muerte, fue Abd-Alá ibn Sad, que se había permitido una broma con las revelaciones de Mahoma, la cual hubiese podido resultar totalmente fatal para el Profeta. Había escrito, al dictado de Mahoma, sus revelaciones, y se había permitido pequeñas modificaciones, para probar si lo notaba. Si el Profeta dictaba: «Alá es sabedor y oidor» (*alimun samiu*), escribía Abd-Alá, en vez de esto: sabedor y sabio (*alimun hakimun*). Como Mahoma no lo notaba, empezó el otro a dudar si Mahoma era capaz de distinguir la revelación y sus propias invenciones. Por esta causa apostató del Islam y regresó a la Meca. Se le hizo gracia a ruegos de Omán¹⁰⁴. Otro había tratado cruelmente a Zayneb, la hija de Mahoma, cuando ella huyó a Medina después de la batalla de Bedr. Como se arrepintió, se le hizo también gracia. Hind fue también condenada a muerte, a causa de su crimen con el cadáver de Hamza, pero se le hizo gracia por aceptar el Islam. Digna de nota es la conducta de Mahoma con aquellos hombres que habían sido el alma de la resistencia contra él en los años de la larga lucha de la Meca. Sólo uno de ellos, Ikrima, figuraba en la lista negra. Se salvó por la fuga; pero cuando regresó, hecho un penitente, al cabo de algún tiempo, Mahoma lo acogió amistosamente y prohibió a los suyos denostar al padre Ikrima —Abu Chahí, el mortal enemigo de Mahoma—, pues denostar a un muerto es un innecesario vilipendio de los descendientes. A los demás que le habían opuesto resistencia, trató Mahoma de ganarlos con una exquisita amabilidad. Suhail, que le había vilipendiado tan cruelmente en Hodaybiya, se encerró en su casa, lleno de sombríos presentimientos y envió a su hijo Abd-Alá al vencedor para pedir gracia. Mahoma perdonó a Suhail y ordenó: «Que nadie de vosotros eche miradas torcidas a Suhail, pues un hombre de tan noble origen y con tan buen entendimiento no puede permanecer largo tiempo extraño al Islam.» Otro de los adversarios, Safwan, obtuvo camino franco durante cuatro meses, pues no quiso aceptar en seguida el Islam. Acompañando en este tiempo al Profeta en su expedición militar contra las tribus Hawazín, vio una vez entre el botín conquistado un hermoso rebaño de ovejas y camellos, que habían metido en un barranco. Mahoma vio su mirada y le preguntó si le agradaban los rebaños. A su respuesta afirmativa, se los donó todos, e impresionado por una liberalidad semejante, adoptó Safwan el Islam. En general, suscitó muchas murmuraciones entre los más antiguos y más fieles partidarios de Mahoma el que en la última expedición de conquista, muy beneficiosa, se reservase poco menos que el botín entero a los recién conversos, los cuales eran todavía, en su opinión, por lo menos medio paganos. Mahoma declaró que era necesario, «para hacer confiados sus corazones». La ganancia que de este modo cosechaba para su religión, era más que dudosa. Pero en su condición de soberano ganó tanto más por su magnanimidad y su capacidad para dejar a un lado los sentimientos y las opiniones personales, con tal de alcanzar grandes fines. En especial cuando se trataba de personalidades importantes, que podían ser de utilidad a su causa, mostraba una sobresaliente capacidad para librarse de todo resentimiento y ver a las personas exclusivamente desde el punto de vista de su verdadero valor. Esta objetividad presta con frecuencia a su figura una cierta frialdad

calculadora, a pesar de toda su atractiva amabilidad.

En el mes Rayecheb del año IX emprendió Mahoma una expedición militar a Tabuk, en el Noroeste de la Arabia. Según Waquidi, fue provocada la expedición por la noticia de que el emperador Heraclio reunía en Siria un poderoso ejército contra el nuevo soberano del Hichaz. Mahoma parece haber tenido el peligro por tan serio, que esta vez, en oposición a lo que solía hacer en otros casos, manifestó contra quién se armaba e invitó a todos los creyentes a hacer ofrendas para equipar el ejército. Que tuvo la cosa por importante resalta también del hecho de emprender la expedición en una época en que no se solía partir para expediciones de esta clase. La cosecha de otoño estaba a las puertas y el espantoso calor hacía imposibles las largas marchas de día. El verdadero propósito de la expedición no está a pesar de todo, enteramente claro. Puede dejarse indeciso si Mahoma sólo intentaba libertar y convertir con una victoria sobre las tropas del emperador a las tribus árabes que se hallaban bajo el dominio de Bizancio ¹⁰⁵, o si ya habían despertado en él pensamientos precisos de que el Islam como religión y él mismo como soberano teocrático estaban llamados a extender su dominio también más allá de los límites de la península arábiga. Esta última posibilidad no debe darse por excluida. Es sorprendente que el Profeta, que en la Meca había considerado tan frecuentemente como su misión dar a su pueblo un Corán árabe, una revelación especial para el pueblo árabe, no vuelva sobre este pensamiento en Medina. La religión de Ibrahim, según la presenta Mahoma después de la lucha con los judíos, como la revelación pura y primitiva, particularmente por respeto a las religiones falseadas de la Escritura, tenía en sí un fin universal, y si podía tolerar hasta nueva orden a su lado el judaísmo y el cristianismo, esto era sólo un *modus vivendi*, una concesión al relativo progreso que estas religiones representaban en relación al paganismo árabe. Una orgulloso fe en el porvenir de su religión llena el alma del Profeta: «Alá ha enviado a su Apóstol con la autoridad y la religión de la verdad, para darle el triunfo sobre todas las demás religiones, aun cuando sea en contra de los idólatras» (9, 33). Por el momento se dispone a la lucha con los pueblos de la Escritura, «que no consideran sagrado lo que han consagrado Alá y su enviado y no confiesan la religión de la verdad», sólo para obligarlos a someterse a pagar los tributos (9, 29). Su religión pueden, pues, conservarla. Esta era la posición que el Islam iba a tomar en lo futuro frente a las religiones bíblicas.

La expedición a Siria, que fue emprendida con un ejército de 30.000 hombres, era, con todo, a causa del calor, que sólo permitía las marchas de noche, una empresa poco meditada. En Tabuk, a cuarenta leguas al Norte de Medina, tuvo Mahoma que volverse. Totalmente infructuosa no resultó la expedición, sin embargo, pues algunos pequeños príncipes cristianos, entre otros Juan de Aíla, se sometieron y pagaron tributo.

Durante los últimos años de la Meca extendióse la dominación de Mahoma poco menos que sobre toda la Arabia. Un gran número de tribus le mandaron enviados y aceptaron voluntariamente el Islam; otras se sometieron únicamente bajo la presión militar. Por regla general parece haber concertado Mahoma tratados formales con cada una de las tribus. Los escritores árabes comunican una serie de semejantes documentos. Como ejemplo puede citarse el acuerdo con Banu-Harit ibn Kab, una tribu del Sur de Arabia ¹⁰⁶. Mahoma ordena que los recientes conversos sean instruidos en el Corán por un misionero especialmente enviado, debiendo aquéllos aprender la verdad del Paraíso y del Infierno y hacer la oración del modo adecuado. De las costumbres paganas prohíbe el Profeta especialmente llevar trajes demasiado ligeros, así como el uso de invocar en las luchas a «las tribus y familias», es decir, a los presuntos antepasados. El tributo de los pobres lo forma un décimo de todos los campos con riego natural, un vigésimo de los regados artificialmente y una entrega de ganado que consistía en dos ovejas por cada diez camellos.

También los cristianos de Nechran, en el Sur de Arabia, enviaron una embajada al Profeta y se sometieron a su dominio ¹⁰⁷. A los nechraníes se les impuso el pago de un tributo muy importante, 2.000 trajes, de los cuales cada uno valía una onza de plata. Como compensación obtienen el goce de su vida, bienes y propiedades y su religión el del amparo del Profeta. Ningún obispo debe ser expulsado de su silla episcopal, ni ningún monje de su celda. Los nechraníes debían obligarse, además, a no practicar la usura, lo cual significaba aquí no cobrar intereses por el dinero prestado. El mandato que Mahoma imponía aquí a los cristianos pasaba en la Iglesia nestoriana por una obligación moral reconocida, que se imponía sin condiciones a los sacerdotes y clérigos, y que los estatutos sinodales trataban de inculcar tanto como podían los seglares como un consejo evangélico, sin hacer de él un mandato directo.

Al año siguiente emprendió Mahoma la santa peregrinación a la Meca por primera y única vez, según el ritual que él mismo había prescrito. Desde el lomo de su camello habló de nuevo a sus fieles. Recordó los nuevos preceptos que había dado sobre la cronología y declaró que el tiempo había recorrido un círculo y retornado al punto donde estaba cuando Alá creó el cielo y la tierra. Antiquísimas ideas de un nuevo eón, de una nueva edad, que irrumpe con la ventura y la dicha para la Humanidad por el inicio del gobierno de un nuevo Señor, resuenan en estas palabras, hayan sido pronunciadas por Mahoma o reproduzcan las ideas de la comunidad más antigua sobre su Profeta. Por lo demás, se insiste en que deben abolirse la usura y la venganza de sangre. El Profeta habla también sobre la situación de las mujeres. Estas son, con respecto al marido, como prisioneros de guerra, y no tienen ningún poder sobre sí mismas, ni ningún derecho a recibir visitantes en sus hogares, según su propio arbitrio. El marido tiene el derecho, si ellas se oponen, de castigarlas con moderación, pero por temor a Alá debe tratarlas con bondad y justicia. Todos los musulimes son hermanos. Ningún creyente debe perjudicar a su hermano en su vida o sus bienes. Pero a todos los demás debe el Profeta combatirlos, hasta que digan: «No hay más Dios que Alá.»

Algunos meses después de su regreso de la peregrinación de la despedida, como fue llamada, enfermó el Profeta de una grave fiebre. Una noche despertó a su esclavo emancipado, Abu Mu-wayhba, y le dijo que había recibido la orden de dirigirse a uno de los cementerios de Medina para orar por los difuntos. Partieron, pues, juntos para el cementerio, donde Mahoma oró así: « ¡La paz sea con vosotros, moradores de los sepulcros! Vosotros sois verdaderamente más felices que los vivientes. Pues las tentaciones vendrán sobre los hombres como ladrones en una noche oscura, la última peor que la primera.» A continuación habría dicho a su acompañante, según el piadoso relato: « ¡Oh, Muwayhaba! Alá me ha ofrecido las llaves del mundo y una larga vida, y me ha prometido después el Paraíso, y me ha hecho elegir si quería esto o ir en seguida al encuentro de mi Señor. Yo he elegido esto último» ¹⁰⁸.

El presentimiento de la muerte, que tan frecuentemente precede a una enfermedad grave, acaso producido por un oscuro sentimiento somático de la acción oculta de las fuerzas destructoras, había encontrado en Mahoma su expresión en la visita nocturna al cementerio. Inmediatamente después del regreso estalló la enfermedad del Profeta. Encontró a Aicha sufriendo dolores de cabeza. Como ella se quejase, diciendo: « ¡Mi cabeza, mi cabeza! », repuso Mahoma: «Más motivo tendría yo para decir ¡mí cabeza, mi cabeza! Por lo demás, si tú hubieses de morir antes que yo, ¿qué te haría esto? ¡Yo te amortajaría, oraría sobre tí y te sepultaría!» Aicha hizo un intento para iniciar el tono chancero que empleaba tan frecuentemente con su alto esposo, y dijo:

«Creo ver cómo vuelves a casa después de esa operación, para celebrar en seguida la boda con una nueva mujer.» El Profeta rió de su broma.

Como su estado empeoraba, pidió a sus restantes mujeres permiso para poder

permanecer en casa de Aicha. Cuando el dolor se hizo muy grande, díeronle una medicina que se tenía por especialmente eficaz en las pulmonías. Mahoma permaneció despierto y amargado, preguntó quién la había hecho, y ordenó que todas sus mujeres tomaran en castigo, por su acción, la misma dosis. Parece como si la enfermedad hubiese cedido algo, de suerte que el Profeta pudo mostrarse de nuevo en la mezquita, donde entonces presidía la oración por disposición suya Abu Bakr. Pero la esperanza de alivio mostróse engañosa. La fiebre tornó con renovada fuerza. El 15 del mes Rabii (8 de junio de 632) emitió, la cabeza en el seno de Aicha, su último suspiro. «No, el amigo, el más alto en el Paraíso...»¹⁰⁹, fueron las últimas palabras que se oyeron de sus labios.

7. La personalidad de Mahoma

En la esfera vigesimoctava del infierno ve Dante a Mahoma dividido en dos desde la cabeza hasta el medio del cuerpo y desgarrando con sus propias manos su pecho abierto, como el primero entre los condenados por haber sido causa de que la religión se dividiese. El crimen de Mahoma consiste en haber fundado una religión falsa. Su pretensión de aportar a los hombres una revelación superior al cristianismo no puede ser para la ideología de la Edad Media otra cosa que una impía mentira. Para la polémica cristiana más simple es Mahoma, aun hoy y ante todo, «el falso Profeta».

La época de la Ilustración poseía bases para juzgar más justamente la persona de Mahoma. Sus pensadores estimaban con frecuencia de un modo ingenuo la relevante sabiduría y virtud de los antiguos legisladores y fundadores de religiones, así como lo que hay de racional en las religiones exóticas, a las que se ensalza a costa del cristianismo. Esta benévola apreciación de las religiones no cristianas viene a favorecer también al Islam. Sale, que publicó en 1734 una traducción del Corán que fue única durante largo tiempo, comparaba a Mahoma con Numa y con Teseo. De Boulainvilliers escribió unos años antes una *Vida de Mahoma* con el fin expreso de demostrar la superioridad del Islam sobre el cristianismo. Mahoma es presentado como un legislador sabio y esclarecido que quiso introducir una religión racional en lugar de los dogmas dudosos del judaísmo y cristianismo. En el mismo sentido se pronuncia Savary en su traducción del Corán, publicada en 1752. Savary ve en Mahoma uno de esos hombres extraordinarios que aparecen de cuando en cuando en el mundo, revolucionan su faz y encadenan a los hombres a su carroza triunfal. Si se considera su carrera, hay que admirarse de lo que puede hacer el genio humano, cuando es favorecido por las circunstancias. Idólatra de nacimiento, se eleva a la adoración del Dios único. En sus viajes había observado cómo los divididos cristianos se cubrían de improperios; cómo los judíos, «escoria de los pueblos», se aferraban encarnizadamente a sus leyes. Mahoma quiso crear, por el contrario, una nueva religión universal, instituyendo un dogma sencillo, que sólo contuviese lo que nuestra razón no puede menos de afirmar: la fe en el Dios único, que recompensa la virtud y castiga el pecado. Mas para mover a los hombres a aceptar esta doctrina, tenía que presentarse ésta con la sanción divina. Por eso impuso Mahoma a los hombres el deber de reconocerle como el Apóstol de Alá, mentira piadosa dictada por puras razones de prudencia. De los preceptos morales de judíos y cristianos conservó Mahoma lo que era más apropiado para los pueblos de los países cálidos. Su talento político y militar y su capacidad para dominar a los hombres, fueron extraordinarios. El Occidente de las luces, que se niega con pleno derecho a llamar a Mahoma un Profeta, debe, empero, considerarle como uno de los hombres más grandes que hayan vivido nunca ¹¹⁰.

En rudo contraste con este elevado juicio de la personalidad de Mahoma se presenta Voltaire con su tragedia *Mahoma* el año 1742. En el prólogo vuélvese directamente contra Boulainvilliers y Sale, y declara que si Mahoma hubiese sido príncipe de nacimiento o hubiese sido llamado al poder por elección popular, sí hubiese dado leyes pacíficas y defendido su país contra los enemigos, acaso se le habría podido estimar altamente. Pero que un tratante de camellos haga una insurrección y afirme hablar con Gabriel y haber recibido este libro incomprensible, «donde cada página hace estremecerse a la sana razón, asesine hombres y robe mujeres, para obligarles a creer en este li-

bro», no puede defenderlo ningún ser humano, «sí no es turco de nacimiento o la superstición no ha extinguido en él toda luz natural». Voltaire concede, sin duda, que Mahoma no cometió las refinadísimas maldades que él le hace cometer en su drama; pero un hombre que «hace la guerra a su propia patria y osa hacerlo en nombre de Dios, ¿no es capaz de todo?» En su obra posterior, el *Essai sur les moeurs*, juzga Voltaire a Mahoma sin duda algo más moderadamente y reconoce su grandeza y talento, pero censura su crueldad y violencia, y opina que en su religión no se encuentra otra cosa nueva que la afirmación de que Mahoma es el Apóstol de Alá.

La interpretación de Voltaire fue la que le dio el tono. Diderot declara que Mahoma es el mayor amigo del sexo femenino y el mayor enemigo de la sana razón que haya vivido nunca. Cuando Carlyle, el 8 de marzo de 1840, en su segunda lección «Sobre los héroes y el culto de los héroes», empezó su retrato de la personalidad de Mahoma, presentó como la interpretación dominante la de que Mahoma era un impostor, la encarnación de la falsedad, y su religión un tejido de charlatanería y estupidez. Una tal interpretación es, en opinión de Carlyle, más deshonorosa para nosotros mismos que para nadie. Ciento ochenta millones de hombres profesan el Islam como la religión verdadera. Para inúmeros hombres han sido las palabras de Mahoma la estrella conductora de su vida. ¿Es posible imaginar que tantos seres creados por Dios hayan vivido y muerto por algo que deba considerarse como una miserable impostura? ¿Qué nada íbamos a creer de este mundo, si la charlatanería tuviese realmente un poder tal sobre el ánimo de los hombres? Semejante hipótesis es un triste producto de la época del escepticismo, que revela la parálisis del espíritu y la muerte del alma. Una teoría más atea no se ha sostenido nunca sobre la tierra.

Mahoma era, en opinión de Carlyle, sincero, como todo grande hombre es sincero, porque tenía que serlo; sincero, en realidad, a pesar del profundo sentimiento que le acompañaba de faltarle la sinceridad. El gran hecho de la existencia le dominó. A su garra no podía escapar. Otros podían olvidar sus verdades y vivir en medio de una vacua vanidad, mas a él parecía la realidad de esta vida terrible, portentosa, como una imagen de fuego que llamease delante de sus ojos. Un hombre semejante es un grande hombre. Podemos llamarle también un hombre original, porque es un mensajero que nos trae noticias de lo infinito, de lo ignoto. Podemos llamarle vate o profeta, pues sentimos que las palabras que pronuncia no son las palabras de un hombre vulgar. Son palabras que provienen inmediatamente de la íntima realidad de las cosas, con las cuales vive él en diaria comunión. Para el idealismo romántico de Carlyle es la personalidad genial la suma revelación y el símbolo de la fuerza divina, es la íntima realidad de la existencia. Una luz de la ley divina de esta existencia, «un destello deslumbrador del cielo y de la vida en medio de la gran oscuridad que amenaza hacerse mortal, es lo que había visto Mahoma. El lo llamó revelación y ángel Gabriel, y ¿quién de nosotros sabe cómo debe llamarse propiamente?»

La sinceridad religiosa de Mahoma descansa, pues, en que es una de las grandes personalidades auténticas, que son ellas mismas una expresión de la vida creadora de la Divinidad y, por ende, tienen también un contacto intuitivo con esta vida, una revelación espontánea de Dios. El libro santo y el ángel son sólo una expresión simbólica de esta vivencia de Dios, y una expresión que Carlyle considera manifiestamente como bastante inesencial. La filosofía romántica de la intuición toma en este respecto aproximadamente la misma posición que la Ilustración.

También para nosotros puede resultar la originalidad, la espontaneidad y frescura de la vivencia religiosa una prueba de la autenticidad de la inspiración. Por desgracia, sin embargo, depende en alta medida de la posición propia del contemplador y de su capacidad para introducirse simpáticamente en su objeto, el reconocimiento de este cri-

terio como válido. Hay investigadores de la religión, incluso entre aquellos que no están ligados por escrúpulos confesionales, que con la mejor voluntad no podrían descubrir en Mahoma nada auténtico y espontáneo en el sentido de Carlyle. La cuestión de la autenticidad y la espontaneidad subjetiva de la inspiración religiosa es, ante todo, una cuestión psicológica. Por desgracia, no está dicho que quien haya tenido esta o aquella revelación auténtica no pueda fabricar también embajadas conscientemente falseadas, o presentarse como un farsante de la religión, con supuestos milagros y demostraciones de poder. Resulta no raras veces que el inspirado vive en un mundo fantástico y extraño a la realidad, y tiene una pronunciada inclinación a interpretar la realidad trivial conforme al mundo soñado por su espíritu y en que éste se encuentra en su terreno propio. Frecuentemente ni siquiera la más penetrante investigación psicológica puede decidir si existe o no buena fe y franqueza en sentido subjetivo. Parece incluso ser posible que una vivencia sea tanto sincera como falsa, pues el inspirado puede despertar como de un sueño y advertir que él mismo ha producido las vivencias sobrenaturales.

Por otra parte, es injusto afirmar que la inclinación a la falsedad, a la simulación, a la mendacidad patológica, caracterice en general a los inspirados. La antigua psicología médica ha lanzado esta idea, que encuentra su explicación natural en el hecho de que los investigadores médicos han tenido que tratar particularmente a los inspirados enfermos, deficientes y degenerados. La dirección extraña a la realidad, la versión hacia dentro, puede ir unida al más alto grado de honradez personal. Todos nos hemos encontrado seguramente con hombres de este tipo, incorregibles fantaseadores, soñadores de tierras de promisión, a los cuales les resulta difícil encontrar el contacto con la realidad y no menos difícil tomar las cosas tales como son realmente, y todos hemos podido comprobar que son de naturalezas honradas de un cabo a otro, que exigen y proclaman la verdad sin consideración alguna. Por otra parte, pueden los hombres ser secos realistas y tener un pronunciado sentido de la exactitud, y ser, sin embargo, refinados impostores. Más aún, es bien dudoso si es posible una impostura de cierto alcance sin un fuerte sentido de la realidad. Se ha pasado por alto este palpable hecho psicológico, cuando se ha equiparado la tendencia al falseamiento de la realidad con la fuga de la realidad y la versión hacia dentro.

La autenticidad de la inspiración de Mahoma en sentido psicológico se ha insinuado ya en el curso de la exposición. Es casi inconcebible que alguien gane una confianza tan ilimitada y haga una impresión tal sobre su contorno, si él no hubiese tenido en su propia misión una fe convincente y arrebataadora. Mahoma tomó su vocación con la más honda seriedad, sentía cómo temblaba su corazón ante el Rey del Día del Juicio y cumplió con temor y temblor su misión pro-fética. «Si hubiese inventado algunas palabras, en verdad lo habríamos cogido por la mano derecha, le habríamos cortado la vena del corazón y ninguno de vosotros hubiese podido protegerle de nosotros» (69, 44-47). Alá hace que vayan delante y detrás de su Apóstol vigilantes, para cerciorarse de que transmite exactamente su embajada. Sin necesidad de tener un oído muy fino para el tono personal en una predicación religiosa, oyesen los pasos de estos severos vigilantes en las palabras monitorias del Profeta, llenas de angustia, en las conmovedoras expresiones de su dolor y desesperación, cuando nadie hace caso de sus sermones.

Muchos inspirados han sabido hacer milagros y producir señales divinas que confirmasen su misión. Las leyendas de los milagros del santo varón no son siempre fábulas inventadas por la fe piadosa, sino que, con bastante frecuencia, describen vivencias reales, aun cuando sólo sea a través de una extravagante interpretación. Naturalmente tales milagros prodúcense a menudo con plena sinceridad subjetiva; pero es, a buen seguro, fácil a este fin echar mano del engaño consciente o inconsciente. Mahoma rechazó toda incitación a presentarse como taumaturgo y combatió resueltamente todas las su-

persticiones sobre su persona El es sólo un hombre como los demás, que no sabe lo que está oculto, que no tiene acceso a las cámaras de los tesoros celestiales, que no es dueño de su propio destino, ni mucho menos del de los demás. Ciertamente estas declaraciones datan de la Meca. Pero nada indica que Mahoma intentase utilizar la supersticiosa adoración por su persona que los creyentes de Medina parecen haberle de mostrado. A lo sumo, podemos leer entre las líneas de la azora 66, 3, que procuraba mantener

la necesaria disciplina en su harén, dando a entender que sabía más que los demás. Si es que hay aquí un fraude piadoso por su parte en una u otra forma, es innegable que tuvo lugar en circunstancias muy atenuantes. En todo caso, no intentó en grande promover su poder o asegurar su posición mediante supuestos milagros. Sólo conozco dos excepciones. La una es cuando Bedr arroja un puñado de arena contra el enemigo y creyó contribuir al triunfo con esta acción mágica. Ahora bien, parece perfectamente explicable que en un momento de suprema tensión, en que su causa estaba realmente pendiente de un hilo, obtuviese de Alá una señal de esta significación, tan naturalmente como le sucedió a Isaías, que, por lo demás, nunca se presenta como taumaturgo; pero que, sin embargo, por ganar al rey Ahab para su atrevida fe, promete sin escrúpulo todas las señales que apetezca el rey. La otra excepción es el viaje nocturno a Jerusalén, una visión onírica que menciona manifiestamente de un modo que revela que le adjudica el mismo valor de realidad que a otras vivencias.

La dogmática del Islam ha proclamado al Profeta libre de pecado. En general, no cometió ningún pecado deliberado, a lo sumo se hizo inadvertidamente culpable de algo que acaso pueda contarse entre los pecados veniales. Es un rasgo simpático de Mahoma que él mismo no haya querido presentarse nunca como perfecto e infalible, sino que confesase siempre abiertamente que tenía defectos y faltas como los demás hombres. Según la azora 48, 1, es «el evidente triunfo», es decir, la conquista de la Meca, una señal de que Alá había perdonado al Profeta sus pecados anteriores y posteriores. La conmovedora historia del collar de perlas que Mahoma dio a Aícha y le produjo una noche de insomnio, revela que, a pesar de la elevada opinión que tenía de su posición como Apóstol de Alá, conservaba algo de la sencillez de corazón que caracteriza al hombre sinceramente religioso. Ni siquiera en su misión se creía seguro de errores y extravíos. El no haber sido infiel a la obra que le estaba impuesta, considéralo sólo como un efecto de la especial gracia de Dios (17, 75-77). Con otros profetas ha orado Mahoma: «Señor, perdónanos nuestros pecados y si nos hemos equivocado en nuestro deber. Da a nuestros pasos firmeza y auxílanos contra el pueblo incrédulo» (3, 141). Teniéndolo en cuenta todo, puede decirse que Mahoma ha mostrado tanta humildad y autocrítica como equitativamente puede pedirse de un Apóstol de Alá, cuya obra fue coronada de un éxito exterior tan sin ejemplo. El hecho de que resistiese tan firmemente a la tentación de la soberbia y de la exaltación de sí mismo que parecía traer consigo su posición, muestra que era una personalidad de verdadera gravedad moral.

En la cuestión de la sinceridad personal de Mahoma entra también la de la medida en que él mismo vivió conforme al ideal religioso y moral que había instituido, Mahoma no ha titubeado en presentarse a sí mismo como un modelo para los creyentes: «En el Apóstol de Alá se os ha dado un perfecto modelo del que espera en Alá y en el último día» (33, 21), exactamente como San Pablo desea que sus cristianos le sean iguales en todo, con excepción de las cadenas. Una tal conciencia moral de sí propio supone en todo caso que no haya existido una contradicción palmaria entre el ideal religioso y la conducta personal de Mahoma. La moral religiosa profesada por éste era en conjunto de una tendencia ascética. Lo terrenal sin duda no es en sí nada malo, pero fácilmente se convierte en una atracción que nos hace olvidar un mundo futuro. ¿Supo Mahoma guardarse a sí mismo, o cayó en Medina, como a veces se afirma, víctima de los incentivos

del mundo: el poder, los honores y el placer?

Las más antiguas colecciones de tradiciones nos describen frecuentemente al Profeta como un peniente escuálido. La costumbre de comer hasta saciarse, dice un escritor, es una novedad que no conocían los piadosos varones de la más antigua generación. El Profeta decía: «El hijo de Adán no llena ninguna vasija que sea peor que su estómago», y obró de acuerdo con esto. Aícha refiere que Mahoma nunca comió hasta saciarse, que nunca preguntó por un manjar, ni apeteció un manjar, cuando se encontraba entre sus mujeres. Comía lo que le daban y bebía lo que le ofrecían. La familia de Mahoma vivía con tal pobreza, que padecía verdadera escasez. Anas Ibn Malik, el camarero del Profeta, refiere que una vez que Fátima se acercó con pan a su padre, éste declaró: «Este es el primer bocado que tu padre ha probado en tres días»¹¹¹. Abu Hurayra, que es quien certifica un gran número de tradiciones que atestiguan una ideología rigurosamente ascético-pietista, refiere¹¹² que el Profeta pasaba tal hambre, que se apretaba con el cinto el vientre y los riñones, para mitigar el dolor. El mismo afirma que en la familia de Mahoma transcurrían meses y meses sin que se encendiese en casa el fuego para cocer pan o un pastel. «¿De qué vivís entonces?», preguntó el interrogador, y Abu Hurayra respondió: «De las dos cosas negras: los dátiles y el agua.» Aicha refiere cómo una vez había recibido de su padre una pierna de cordero y cómo ella y el Apóstol de Alá trataron de despedazarla en la oscuridad. «¿En la oscuridad? —preguntaron los oyentes—, ¿es que no teníais lámparas?» «Si hubiésemos tenido lámparas, haría ya mucho que hubiésemos consumido el aceite», respondió Aicha. Otra vez viéronla romper súbitamente en lágrimas, y cuando los presentes le preguntaron por qué lloraba, respondió: «He oído que ahora soléis comer tanto de diversos manjares, que necesitáis medicinas para curar el estómago. Y he pensado en vuestro Profeta. Mientras vivió, no llenó nunca su vientre con dos manjares. Si se saciaba de dátiles, no consumía pan. Si se había saciado de pan, no comía dátiles»¹¹³. Al morir el Profeta, había empeñado su coraza a un judío por tres medidas de harina de trigo¹¹⁴. De su modestia y sencillez nos cuenta otra tradición. Cuando Alá envió a Mahoma, dijo: «Este es mi Profeta, mi Elegido, tomadle por amigo y seguid sus reglas y caminos. Ningunas puertas os cierran el acceso a él, ni guardián alguno se interpone en el camino. No se le sirven ni por la mañana, ni por la tarde grandes fuentes. Se sienta en el suelo y come sus alimentos en el suelo. Se viste con groseros vestidos, cabalga sobre un asno y se chupa sus dedos cuando ha acabado de comer. Y dice: quien no quiere seguir mí zuna, no es de los míos»¹¹⁵.

Algunos de estos rasgos parecennos bastante fieles y ostentan manifiestamente el sello de la realidad. Pero se entra en duda cuando se ve que otras tradiciones dan una imagen totalmente distinta del Profeta y niegan claramente que siguiese en su vida el ideal ascético. Refiérese que algunos acompañantes del Profeta se gloriaban de sus obras piadosas en presencia de él. El uno decía: «Yo vivo célibe»; el otro: «Yo no como carne»; un tercero: «Yo duermo sobre el suelo desnudo», y un cuarto: «Yo ayuno sin interrupción.» Entonces dijo Mahoma: «Loado sea Alá! Yo ayuno y como, velo y duermo, y vivo casado. Y quien mi zuna no sigue, no es de los míos»¹¹⁶. Quiérese indicar que el Profeta vivía como un hombre cualquiera. No había nada de beatería, ni de superespiritualidad en su modo de ser. A Zayd Ibn Tabít se le acercaron algunos devotos y le dijeron: «Cuéntanos algo de las cualidades del Profeta.» Aquél respondió: «Yo era su vecino, y cuando venía a él la revelación, solía yo escribírsela. Cuando hablábamos de este mundo, hablaba de él; cuando hablábamos de manjares, hablaba él también de manjares. ¿Queréis que os cuente todo esto?»¹¹⁷.

En estas manifestaciones opuestas no encontramos, indudablemente, tanto descripciones de la realidad de la vida doméstica de Mahoma, cuanto manifestaciones programáticas sobre cuestiones éticas, manifestaciones que se quieren apoyar con la autori-

dad del Profeta e ilustrar con el ejemplo de su vida. Había en el Islam devotos de la regla más rigurosa, pietistas y ascetas, que querían seguir el camino estrecho de la renuncia y se defendían en todas las formas contra el espíritu mundano y la voluptuosidad de la carne. Otros opinaban que era menester ser piadoso con moderación y disfrutar su parte de los goces de la vida. Ambas direcciones apelaban al ejemplo del Profeta. Lo que las colecciones de tradiciones tienen que contar de la vida privada de Mahoma es, por esta razón, de harto poco valor como fuente histórica.

Pero esto es, al menos, claro: que las descripciones de la pobreza y de las privaciones del Profeta tienen que ser sumamente exageradas. La quinta parte del botín de todas las expediciones militares, que le tocaba al Profeta, empleábalo éste, según Waqidi, en regalos y limosnas, pero también en el sostenimiento de su familia, y si pudo regalar a Aicha un costoso collar de perlas, no necesitaría empeñar su coraza. Mahoma no vivía en tan arcádicas condiciones como se ha figurado el piadoso romanticismo de la leyenda. A juzgar por diversos pasajes del Corán, intentó Mahoma rodear en Medina su persona con una especie de ceremonial para acentuar su nueva posición de soberano. Así, prohíbe a los creyentes «alzar la voz delante del Profeta», es decir, hablar en voz alta en su presencia, y les requiere a no sostener en su presencia conversaciones demasiado familiares. No se contentó con mandar, como exigen, en general, los buenos modos, que nadie entrase en su casa sin antes haber pedido permiso; intentó probablemente, para disminuir la afluencia de los solicitantes inoportunos, fijar para el acceso a su persona una cierta donación, en forma de una limosna voluntaria para la caja general. La correspondiente decisión y la inmediata revocación de la orden pertenecen a las cosas más extrañas del Corán. Encuéntranse en la azora 58, 13: «Creyentes, si queréis hablar con el Apóstol, dad una limosna antes de vuestra conversación. Esto es lo mejor y lo más justo para vosotros. Pero si no tenéis nada, Alá es de cierto indulgente y misericordioso.» A lo cual sigue inmediatamente: «¿Os produce pesar que tengáis que dar una limosna por nuestra conversación? Pues si no queréis hacerlo, Alá os ha perdonado (esta desobediencia); pero haced la oración, dad el interés a los pobres y obedeced a Alá y a su Apóstol.» Es, como vemos, una retirada vergonzosa. Quien puede dar semejante salto mortal, sin dañar a su fama, necesita manifiestamente estar muy bien considerado entre sus creyentes. Los comentadores árabes refieren que este precepto sólo estuvo en vigor una hora o —lo que suena a más verosímil— diez días. Los pobres no tenían nada que dar, los ricos no querían dar nada y todos lo omitieron, por ende, para solicitar una conversación con el Profeta. Alí parece haberse gloriado de haber sido el único que siguió la orden: dio un dirhem (moneda de plata de unos 75 céntimos de valor) por cada conversación ¹¹⁸. Otra tradición ¹¹⁹ presenta a Alí más irrespetuoso. El profeta le preguntó qué pensaba de la limosna, si estaba bien un diñar (moneda de oro con el valor de unas 25 pesetas). «Tanto no pueden pagarlo los creyentes.» «¿Qué opinas tú entonces?» «Un grano de trigo o de cebada sería bastante.» «Eres realmente moderado», respondió el Profeta. En todo caso, semejantes pequeños intentos de introducir una especie de ceremonial de corte, agradaron poco a aquellos beduinos amantes de la libertad y poco artificiosos. El motivo que guiaba a Mahoma era más bien, indudablemente, el deseo de inculcar el respeto y la disciplina, más que necesarios en aquel momento en que llegaban nuevas masas de prosélitos, entre los cuales no tenía raíces demasiado profundas la veneración religiosa por la persona del Profeta.

En conjunto, todo habla en favor de la suposición de que Mahoma vivió también en Medina en condiciones bastante sencillas y siguió en su vida el ideal moderadamente ascético que instituye en su revelación. Sabemos cómo se defiende en el Corán contra todos los posibles ataques de los judíos o «hipócritas», de los que dudaban entre los medineses. Pues bien, nunca se habla de ataques referentes al lujo, boato o buen vivir.

Podemos admitir con razón, pues, que la vida del Profeta no daba en este punto ocasión alguna a la censura. No debemos olvidar tampoco que los círculos rigurosos que defendían el antiguo programa ascético-pietista contra la mundanidad creciente, en particular bajo el gobierno de los Omeyas, eran manifiestamente los legítimos herederos del círculo íntimo de partidarios del Profeta, que en contraste con los jóvenes ambiciosos y concupiscentes de las familias de la nobleza mequí, no sólo respetaban y seguían sus propósitos políticos, sino también los religiosos: varones como Ornar, Abu Hurayra, Ibn Masud y sus iguales. La piedad que caracteriza a los graves creyentes de las primeras generaciones, remonta seguramente al sentido religioso fundamental del Profeta mismo.

Lo auténtico y lo serio de la religiosidad de Mahoma, lo sincero de su fe en su vocación religiosa, son innegables. Por desgracia, no puede decirse de su carácter en general que la honradez y franqueza perteneciesen a sus rasgos más descollantes. Hemos citado ejemplos, como la expedición de Najia, la muerte de Kab Ibn Al-Achraf y otros casos semejantes, que revelan una inclinación a la astucia y al fingimiento a veces perfectamente repelentes. Un análisis del carácter de Mahoma revela, sin embargo, que pueden y deben decirse en su defensa varias cosas. En un principio parece estar dominado por una timidez natural que no es insólita en las naturalezas del tipo introvertido. Estas naturalezas poseen frecuentemente una vida imaginativa y afectiva de un espléndido desarrollo, pero padecen de un cierto terror ante la acción o, mejor, ante el contacto inmediato con la realidad brutal. Esta timidez no es lo mismo que la debilidad de carácter y de voluntad, ni tiene nada que ver con la parálisis patológica de la voluntad. Por el contrario, las personas de este tipo pueden tener una inaudita fuerza de voluntad, una capacidad especial para ejecutar un proyecto con una consecuencia tenaz sin límites, una energía contra la que, en último término, fracasaron las puras y audaces naturalezas impulsivas. Un buen ejemplo de nuestro tiempo es la presidenta de la Sociedad Teosófica, Annie Besant, sin disputa una dominadora por naturaleza y en posesión de una fenomenal constancia, diligencia y energía. Ella misma refiere que primitivamente padecía de una extraordinaria timidez y reserva en el trato con las personas. Sólo cuando ocupaba la tribuna para hablar, se apoderaba de ella un entusiasmo que le daba un valor denodado e inmovible. Mahoma, que atacaba sin el menor temor en sus revelaciones —que exponía públicamente— la idolatría y mundanalidad de sus compatriotas, parece haber padecido realmente en el trato personal de una cierta interna inseguridad, de una incapacidad de hablar de un modo franco y abogar abierta y honradamente por su opinión. Como San Pablo, era fuerte y enérgico en las palabras, pero «la presencia personal era débil». Vemos cómo los ineducados beduinos, en el reparto del botín, se edalantan hasta el Apóstol de Alá, gritan y alborotan e incluso le rasgan los vestidos, hasta que, finalmente, el severo Ornar impone con su látigo y su temida voz de mando el respeto al Apóstol de Alá. Cierta vez, un hombre atacó en presencia del Profeta a Abu Bakr con palabras vehementes e insultantes. Mahoma calló, y cuando Abu Bakr empezó a defenderse, se alejó. Cuando Abu Bakr le reprochó más tarde su modo de obrar, declaró Mahoma que Gabriel había estado todo el tiempo refutando al insolente, pero que cuando Abu Bakr mismo había empezado a defenderse, el ángel se había alejado. Otra historia, no menos sabrosa, describe cómo Aicha hace reproches al Profeta porque éste se expresa primero muy desfavorablemente sobre una persona, y luego, cuando el hombre entra poco después, sale a su encuentro con exquisita cortesía. Una persona a la que le falta la capacidad de las naturalezas robustas y honradas para hablar claro, resulta fácilmente obligada a realizar su voluntad por caminos extraviados y a emplear la astucia y el fingimiento.

Una singular bondad, amabilidad y afabilidad habría caracterizado la naturaleza del Profeta, según la tradición del Islam. Nunca retiraba el primero la mano cuando sa-

ludaba, ni nunca volvía la cabeza el primero cuando hablaba con alguien. Nadie, ni rojo ni negro (árabe o negro), hablaba con él, sin que le respondiese. Con frecuencia recogía un dátil arrojado y lo metía en la boca, porque pensaba que podía ser un presente y no quería ofender al donante. Saludaba a todos, incluso a los esclavos y a los niños pequeños. Cuando se preguntaba a Aícha cómo era el Profeta en la vida privada, respondía: «El más dulce y más noble de todos los hombres. Por lo demás, era como otros hombres, sólo que le gustaba reír y sonreír»¹²⁰. No es seguramente ningún azar que nuestras fuentes hablen con tanta frecuencia de esta irresistible sonrisa. Es claro que Mahoma poseía una singular facultad de ganar a los hombres.

Frecuentemente logró convertir, como por golpe de magia, la desaprobación en rendimiento y la aversión en amor. Especial amabilidad la atestigua a sus anteriores enemigos. Es con ellos de una bondad que a veces suscita el desagrado de sus amigos. Para Mahoma parece haber sido lo más natural tratar de ganar a los hombres por la benevolencia y la afabilidad, y pocos pudieron resistir a su atractivo personal. Su inclinación a ceder todo lo posible en las reglas y leyes que él mismo establece, atestigua las mismas cualidades. Su flexibilidad no descansa en la debilidad e indiferencia, sino en que le resultaba difícil por naturaleza soportar las caras largas y descontentas. Una pronunciada necesidad de ser popular, festejado, amado, es una flaqueza que, al parecer, es inherente a las dotes inspirativas. Los visionarios la tienen en común con los artistas y los poetas. El análisis de esta necesidad no indica, naturalmente, sólo metal noble en materia de moral. Un observador desfavorablemente dispuesto ve en ella un deseo exagerado de hacerse valer, humana vanidad, blandura de ánimo y exceso de sensibilidad. Una cierta propensión a olvidar la amistad y la devoción ya ganadas y a correr constantemente tras nuevas conquistas, desconsideración y frialdad hacia los mejores amigos y una amabilidad algo sin carácter con los enemigos, no pueden negarse a este tipo psíquico. Por su lado bueno tiene una fuerte sociabilidad, interés por la comunicación personal, no rebuscada afabilidad y asequibilidad. En defensa de Mahoma puede decirse, por ende, que su arte de simular, ya mencionado, descansaba, en parte, en una forzosidad natural de ocultar también la malquerencia y el descontento tras una máscara de afabilidad.

Por último no debemos olvidar que el juego político exigía justamente una cierta perfección en el arte del fingimiento. *Qui scit dissimulare, scit regnare*, dice una regla que Eneas Silvio atribuye al emperador Segismundo. Mahoma tenía, además, en el enérgico dominio de sí mismo que era capaz de ejercer, una condición natural para llegar a ser un gran político.

El rasgo del carácter de Mahoma que le resulta más inaceptable al Occidente cristiano es, sin duda, su sensualidad. Su falta de moderación y dominio de sí en este terreno nos parece todavía mayor, porque la moral cristiana media alberga como una herencia del ascetismo antiguo una idea excesiva de la pecaminosidad del impulso sexual. Los extravíos en este terreno son frecuentemente considerados como el pecado en sentido propio y absoluto. Ya los judíos de Medina encontraban la conducta de Mahoma en este punto repelente, y preguntaban: «¿Qué profeta es éste, que sólo piensa en casarse?» Innegablemente, un Profeta que declara que las mujeres y los hijos pertenecen a las tentaciones de la vida mundanal, y no obstante se adjudica un harén con nueve mujeres, además de varias esclavas, es desde el punto de vista moral un fenómeno algo escabroso. La cosa no resulta mejor porque Mahoma se contentase con una sola mujer hasta la muerte de Jadicha, es decir, hasta los cincuenta años. En el punto culminante de su carrera, cuando empieza a envejecer, es cuando da libre curso a sus inclinaciones sensuales.

Pero no hemos de juzgar al Profeta del Islam según nuestros conceptos morales,

sino según aquellos que él mismo reconocía. Y ante todo, para comprender su posición en este respecto, necesitamos conocer el fondo sobre el cual se dibuja su ética sexual, las circunstancias de la vida moral en Arabia en el momento de su aparición. Entre los árabes dominaba en tiempo de Mahoma, por regla general, la endogamia, tomándose la mujer de la propia tribu. Sin embargo, encuéntrase también huellas de exogamia, que se han tomado acaso sin razón por signo de un primitivo matriarcado. Sucedió, pues, que un varón entraba por matrimonio en la familia de la mujer y permanecía allí como un adoptado (huésped, *char*), que se hallaba bajo la protección y las más de las veces bajo la dependencia económica de la familia de aquélla. Pero también acontecía que él siguiese habitando en su propia tribu y sólo visitase de cuando en cuando a su mujer. En tal caso, podía contraer semejantes enlaces también en otras tribus. En estos enlaces exogámicos era la mujer la parte determinante y podía tomar la iniciativa del divorcio. Si quería desligarse del marido, volvía, cuando esperaba su visita, la puerta de la tienda hacia otro lado. El marido entendía la señal y se plegaba sin más a lo inevitable. Lo usual era, empero, que el marido, cuando no ganaba a una mujer como botín de guerra, desposase a una mujer de su propia tribu. En este matrimonio era el marido la autoridad absoluta y podía sin más divorciarse de su mujer o tomarla de nuevo, si quería. La mujer era considerada como propiedad suya, sin más límite al derecho de disposición que no poder venderla. En cambio, podía matarla impunemente, si le había sido infiel.

No es de admirar que la moral sexual estuviese a bajo nivel, medida desde nuestra posición actual. La poligamia era usual, el número de las mujeres podía aumentar a capricho y los divorcios se practicaban sin ninguna ceremonia. Los hijos eran considerados como pertenecientes al marido y a la tribu en que nacían. La finura de sentimientos morales en las cosas sexuales no parece haber atormentado a los antiguos árabes. Sucedió incluso que se entregaba la mujer propia a un varón particularmente bravo y considerado, para obtener hijos de buena raza. También uniones más flojas se consideraban dentro de ciertos límites como plenamente legítimas. Así era con la llama-de unión *muta* o matrimonio de disposición, una forma legalizada del amor libre, que responde a la demanda de una forma más sencilla y más cómoda del matrimonio, hecha también en nuestro tiempo por algunos reformadores del mundo. Significa esta forma que un varón y una mujer contraen una unión por cierto tiempo, como mínimo un día, y el varón hace una donación, que en este caso corresponde a la mujer misma, no a quien la tutela, pero que en lo demás no trae consigo ningún efecto jurídico. Según algunas autoridades, contendría la azora 4, 28, una legitimación del matrimonio de disposición instituida durante la expedición hecha para conquistar la Meca. Si Mahoma hizo realmente por algún tiempo semejante concesión, se trata de una concesión ocasional a una costumbre pagana tenida entonces por completamente permitida y justa. Un hombre llamado Sarin cuenta (según Damiri): «Cuando se dio permiso para el matrimonio *muta*, me dirigí con un camarada a una joven de la tribu beduina, Banu Amr, que era esbelta como una camella de largo cuello. Al solicitarla, nos preguntó: ¿Qué recibiré como donación de novia? Cada uno de nosotros le ofreció su manto. El manto de mi camarada era más fino, pero yo era más joven que él. La joven contempló el manto de mi camarada y lo encontró hermoso. Luego me miró y me tomó a mí con mi manto peor. Estuvimos casados tres días, hasta que el Apóstol de Alá retiró el permiso»¹²¹.

Vista sobre el fondo de semejante concepción de la ética del matrimonio, aparece a otra luz la sensualidad de Mahoma. Es muy inseguro si sus contemporáneos árabes encontraron su comportamiento en esta cuestión escandaloso o poco conveniente. La tradición más antigua recuerda con visible complacencia las agudas observaciones de Aicha sobre la flaqueza de su esposo para el otro sexo, y reproduce fielmente una sentencia del Profeta en que éste declara a las mujeres, los perfumes y la oración, por las

tres cosas que le han sido más caras en este mundo. Acaso cabría pensar que fuese una censura por parte de los creyentes lo que condujo a la restricción de la libertad erótica que se impone Mahoma en la azora 33, 52. En este lugar se declara que no le está permitido al Profeta tomar en adelante otras mujeres por esposas, aun cuando le agradase su belleza. Es concebible que reinase cierto descontento por sus privilegios personales en este respecto. Lo probable es, sin embargo, que la decisión fuese una prenda de reconciliación para las esposas del Profeta, con las cuales éste se encontraría disgustado en aquel tiempo por algún motivo que no conocemos de un modo seguro, y a las cuales habría expresado su intención de divorciarse de todas.

En defensa de Mahoma debe aducirse aún que se mantuvo rigurosamente dentro de los límites que había establecido él mismo, y que con su legislación trató de hacer frente a la desmedida libertad en el terreno sexual. De diverso modo intentó inculcar una concepción más moral del matrimonio y elevar la condición de la mujer, entre otras cosas, fijando legalmente el derecho de herencia, que anteriormente sólo le era reconocido de un modo ocasional, y ordenando que la mujer fuese tratada con bondad, afabilidad y justicia.

A pesar de todo lo que se puede decir sobre la sinceridad religiosa de Mahoma y su lealtad a su vocación, su constancia, su magnanimidad y su nobleza de ánimo, no se comete ninguna injusticia con el Profeta del Islam, si se dice que su personalidad moral no está enteramente a la misma altura que sus restantes dotes, ni tampoco a la misma altura que sus dotes religiosas. Para ser justos con él no debemos olvidar, sin embargo, que le comparamos gustosa, y sea consciente o inconscientemente, con la alta e inigualada figura que nos sale al encuentro en el Evangelio, como tampoco podemos menos de ver su personalidad histórica sobre el fondo del perfecto ideal moral que quiere hacer de él la fe de su grey. ¿Y qué personalidad no resulta pequeña, si se la mide con un patrón semejante.

NOTAS

- ¹ Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*, 40.
- ² Waquidi (Wellhausen: *Muhammed in Medina*), 351.
- ³ Ibn Sad, I, 1, 137.
- ⁴ *Annali dell' Islam*, I, 278 y ss.
- ⁵ J. Leiboldt: *Didymus der Blinde, Texte und Untersuchungen*, N. F. XIV, 3, 91 y ss.
- ⁶ L. Cheikho: *Schu'ara al-nasranijja*, Beyrut, 1890, 451.
- ⁷ Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*, 218 y siguientes.
- ⁸ Elise Kootz-Kretschmer: *Die Safwa*, 1926, I, 236.
- ⁹ J. Spieth: *Die Religion der Eweer in Südtoogo*, 1911. 37.
- ¹⁰ T. Andrae: *Mystikens psykologi*, 1926, 615. " Ibn Sad, I, 1, 55 y ss.
- ¹² Al-Qummi: *Kitab Ramal al-din*, Teherán, 1300, 103.
- ¹³ Ibn Sad, I, 1, 57.
- ¹⁴ Pautz: *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, 126.
- ¹⁵ Ibn Hicham: *Sira* (según Ibn Qajjim al-Djauzijja: *Zad al-ma'ad*, Cairo, 1324), I, 87.
- ¹⁶ Ibn Sad, I, 1, 84.
- ¹⁷ Nabhani: *Al-anwar al-muhammadijja min alma-wahib al-ladnunijja*, Cairo 1320, 22.
- ¹⁸ Ibn Sad, I, 1, 76.
- ¹⁹ Ibn Sad, I, 1, 97.
- ²⁰ L. Cheikko: *Al-nasranijja waadabuha bajn arab ad djahilijja*, Beyrut, 1912, 39.
- ²¹ Ibn Sad., I, 1, 78.
- ²² Tabarí: *Tafsir*, 9, 114.
- ²³ Ibn Sad, I, 1, 78.
- ²⁴ Nabhani, 96.
- ²⁵ Sachau: *Die Chronik von Arbela*. Abh. d. Pre«ss. Ak. der Wiss. 1915, Phil. hist. KL, 6, 55; cf. T. Andrae: *Der Vrsprung des Islams und das Christentum*, Kyrko-historisk Arsskriff, 1923-25, 1925, 93.
- ²⁶ Ibn Hischam, 126.
- ²⁷ H. Fück: *Muhammed Ibn Ischap*. Francfort del Mein, 1925, 40 y ss.
- ²⁸ Ibn Sad, I, 1, 129 y ss.
- ²⁹ Bujari: *K. bad al-wahj, K. tafsir* a la azora 74.
- ³⁰ Cf. sobre toda la cuestión, T. Andrae: *Die Legenden von der Berufung Muham-med*, *Le Monde Oriental*, VI, 1912, 5-18.
- ³¹ Ibn Sad, I, 1, 131 y ss.; Bujari: *K. bad' al-wahj*.
- ³² Ibn Sad, I, 1, 132.
- ³³ Tabari: *Tafsir* XXVII, 96.
- ³⁴ Bousset: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3, 141.
- ³⁵ *Apophthegmata patrum*, Migne, PG, LXV, 120.
- ³⁶ *Rerum monach. radones*, Migne, PG, XL, 1262.
- ³⁷ *Book of Paradise*, ed. Budge, I, 631.
- ³⁸ *Apoph. patr.*, 105.
- ³⁹ *Apoph. patr.*, 117.
- ⁴⁰ *Book of Paradise*, I, 632.

- ⁴¹ Land: *Anécdota syriaca*, II, 90.
- ⁴² Land: *Anécdota syriaca*, II, 108.
- ⁴³ Aphraates (Bert), 355.
- ⁴⁴ *Anécdota syriaca*, II, 39 y ss.
- ⁴⁵ Bezold: *Die Schatzhöhle, syrisch und deutsch*, 132, 134.
- ⁴⁰ Andrae: *Ursprung des Islams*, KHA, 1925, 88.
- ⁴⁷ *Op. syr.*, II, 563 y ss.
- ⁴⁸ *Vie de Pacorné: Afinales du Musée Guimet*, XVII, 347.
- ⁴⁹ *Vertus de Saint Macaire*, *ibid.*, XXV, 167.
- ⁵⁰ Juan de Efeso: *Patr. Orient.*, XVII, 40. Un poeta árabe describe el monje, que lleva en la frente un callo como la rodilla de una cabra, de tanto prosternarse, Cheikho, *Al-nas-ranijja*, 178.
- ⁵¹ Aphraates (Bert), 141.
- ⁵² O. Braun: *Mases bar Kepha*, 145.
- ⁵³ Cf. Andrae: *Ursprung des Islams*, KHA, 1925, 70 y ss.
- ⁵⁴ *Kitab al aghani*, XIV, 41 y ss.; Abu Nuaim: *Dalail al-nubuwwa*, Hayderabad, 1320, 28 y ss.; Masudi, 1,33.
- ⁵⁵ *Haer.*, XXX, 3.
- ⁵⁶ Hipólito, IX, 14; X, 29.
- ⁵⁷ *Haer.*, XIX, 4.
- ⁵⁸ Clem., *Hom.*, II, 6; III, 11, 13.
- ⁵⁹ Clem. *Recogn.*, I, 47; cf. Waitz: *Die Pseudoclementinen*, 126, n. 3.
- ⁶⁰ Sin embargo, se trasluce con frecuencia una interpretación que recuerda el Evangelio de los Hebreos y Sabiduría, 7. El Profeta de la Verdad cruza el tiempo, cambiando de nombre y de figura, hasta que encuentra «el descanso», *Hom.*, III, 17; *Recogn.*, I, 28; 33, 34.
- ⁶¹ *Haer.*, XXX, 18.
- ⁶² *Haer.*, XXXIX, 1.
- ⁶³ Hipólito, V, 26.
- ⁶⁴ A. Hahn: *Bardesanes Gnosticus*, 85; Burkitt: *Early eastern Christianity*, 160.
- ⁶⁵ Al-Biruni, ed. Sachau, 207.
- ⁶⁶ Fihrist, ed. Flügel, 327.
- ⁶⁷ Al-Biruni, 207.
- ⁶⁸ San Agustín: *Contra Faustum*, XIX, 3.
- ⁶⁹ «¿Tenéis vosotros, los maniqueos, tres Cristos distintos?», pregunta San Agustín en *Contra Faustum*, XII, 11, y Epifanio: *Haer.*, XIX, 3, confiesa no poder entender bien siempre si lo que Elxaí dice de Cristo se refiere a nuestro Señor y Salvador.
- ⁷⁰ Himno traducido por Lidzbarski: *Nachr. d. Ges. d. Wiss.* Gottinga, 1918, 501.
- ⁷¹ Los pasajes v. Scheader: *Urform und Fortbildungen des manichaischen Systems, Vortrage der Bibl. Warburg*, IV, 129; cf. también Waldschmidt y Lenz: *Die Stellung Jesu im manichaischen System, Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1926, 59.
- ⁷² *Histoire Nestorienne*, ed. Addai Scher, *Patr. Orient*, IV, 288.
- ⁷³ Eusebio: *HE*, VII, 31, 1; cf. *Bibliographie manichéenne, Journ. Asiat.* 1911, 505; 1913, 99.
- ⁷⁴ Alfarc: *Les écritures manichéennes*, 13; n. 2; confróntese también *JRAS*, 1920, 2.
- ⁷⁵ Schaeder, 103.
- ⁷⁶ Assemani: *Bibl. Orient.* III. 2, 482, 609, 614.
- ⁷⁷ Ibn Rosten; *Kitab al-alaq al nafisa*, *Bibl. Geogr. Arab.*, ed. de Goeje, VII, 217.
- ⁷⁸ Ibn Hicham, 120 y ss.

- ⁷⁹ Andrae: *Ursprung des Islams*, KHA, 1925, 110.
- ⁸⁰ Simón de Cyrene: *Epiph.*, XXIV, 3.
- ⁸¹ Tabarí: *Tafsir* a la azora 4, 156.
- ⁸² Fihrist, 335, 3, 7-8.
- ⁸³ Fihrist, 336.
- ⁸⁴ Bayhaqi: *Dalail al-nubuwwa*, Cod. Tornberg, 232, Fol. 83 b.
- ⁸⁵ Bayhaqi: *Dalail al-nubuwwa*, Cod. Tornberg, 232, Fol. 85 a.
- ⁸⁶ Ibn Abd Rabbihi: *Al-iqd al-ferid*, Cairo, 1305, I, 201.
- ⁸⁷ Scharaf Ali b. al-Wali: *Rijad al-Djinan*, Bom-bay, 1312, 342.
- ⁸⁸ Bujari: *Kitab bab al-chalq, bab managib al-mu-hadjirin*.
- ⁸⁹ Scharaf Ali, 342.
- ⁹⁰ Ibn Hicham, I, 278.
- ⁹¹ Andrae: *Ursprung des Islams*, KHA, 1925, 104 y ss.
- ⁹² Waqidi, 35.
- ⁹³ Ibn Qayyim al-Chauziyya, *Tad al-maad*, I, 341.
- ⁹⁴ Waqidi, 98.
- ⁹⁵ Ibn Sad, VIII, 9.
- ⁹⁶ Tabarí, I, 1460 y ss.
- ⁹⁷ Ahmed b. Haubal: *Musnad*, I, 63.
- ⁹⁸ *Zad al-maad*. I, 27.
- ⁹⁹ Waqidi, 244.
- ¹⁰⁰ Waqidi, 252.
- ¹⁰¹ Waqidi, 255.
- ¹⁰² Waqidi, 278.
- ¹⁰³ Cf. con lo siguiente, Waqidi, 325-354.
- ¹⁰⁴ Waqidi, 345; Ibn Hicham, II, 239.
- ¹⁰⁵ Cf. empero, también, Buhl: *Das Leben Muhammed*, Leizig, 1930, 323.
- ¹⁰⁶ Ibn Sad, I, 2, 102.
- ¹⁰⁷ Ibid Sad, I, II, 84.
- ¹⁰⁸ Ibn Hicham, II, 422.
- ¹⁰⁹ Buhl., 354, n. 95.
- ¹¹⁰ Savary: *Le Coran traduit de l'arabe precede d'un abregé de la vie de Mahomet* (Meque., l'an 1'Hegire 1165), I, 222-230.
- ¹¹¹ Nabhani, 152 y ss.
- ¹¹² Ibn Sad, I, 2, 114.
- ¹¹³ Ibn Sad, I, 2, 117-118.
- ¹¹⁴ Bujari Muslim, cf. Nabhani, 153.
- ¹¹⁵ Ibn Sad, I, 2, 95.
- ¹¹⁶ Ibn Sad, I, 2, 113.
- ¹¹⁷ Ibn Sad, I, 2, 90.
- ¹¹⁸ Hibatallah ibn Salama: *Kttat al-nasich wa-l-mansuch* (a. R. de Wagidi: *Asbab al-nutul*, Cairo, 1916), 298 y ss.
- ¹¹⁹ Tabari: *Tafsir* a la azora 58, 13.
- ¹²⁰ Ibn Sad, I, 2, 91.
- ¹²¹ *Kitab al-hayawan*, I, 21.