



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SUAyED**

**CONVERGENCIAS DEL CONCEPTO DEL AMOR EN EL
PENSAMIENTO KIERKEGAARDIANO Y LA CULTURA
ISLÁMICA. SEGUIDO DE UNA CRÓNICA DE VIAJE A
LOS CAMPAMENTOS SAHARAUIS**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE :

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

JUDITH MARIANA BOLIO SALGADO



DIRECTORA DE TESIS :

DRA. ELSA ELIA TORRES GARZA



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

A mi hijo Demian por ser mi motivación en la vida para seguir esforzándome y demostrarte que asumir retos y llegar a las metas causa satisfacciones indescriptibles. Espero que mi guía y ejemplo te ayuden en la vida, te amo hijo.

A mi madre Elena, gracias por todo tu apoyo el cual me brindas incondicionalmente, por asumir la gran responsabilidad de cuidarme y formarme. Gracias por soportar tantos problemas en los que me he metido, gracias por creer en mí, en ayudarme y solventarme en cada uno de los viajes, libros y proyectos. Todos tus años de trabajo poco a poco se ven recompensados. Gracias mamá, te amo.

A mi esposo Ángel, por ser mi principal apoyo y por estar a mi lado en los momentos más difíciles, este logro académico y los anteriores no hubiesen sido posibles sin tus sacrificios, amor, paciencia y ánimos brindados para seguir adelante. Te amo mucho.

Agradecimientos

A la máxima casa de estudios, la Universidad Nacional Autónoma de México, de la cual siempre me sentiré orgullosa de llevar su nombre en alto. A la Facultad de Filosofía y Letras en donde conocí a los docentes que me enseñaron el valor y la importancia de la filosofía.

A la Dra. Elsa Torres Garza, por creer en mí, por asumir la dirección de este proyecto, por tu amistad, por tu guía y porque con tu ejemplo me has motivado a no detenerme ante ninguna situación.

Al Mtro. Pedro Joel Reyes, en poco tiempo te convertiste en un gran amigo. Gracias por tus consejos y por tu labor como docente, agradezco los comentarios que me brindaste para mejorar el presente trabajo.

A Khalid Chami, gracias por ser mi guía, por tu paciencia como docente, por ser un ejemplo de cómo los límites solo existen en la mente de cada individuo, por hacerme fijar metas cada vez más grandes y por tu amistad.

A Ahmed Mulay Ali Hamadi, Embajador de la República Árabe Saharaui Democrática en Mexico por las facilidades brindadas para la realización del último capítulo de este proyecto. Gracias por mostrarme la cultura del pueblo saharauí, por tu amistad y apoyo incondicional.

A los sinodales por tomarse el tiempo de leer el presente trabajo y por los comentarios hechos al respecto: Dra. Indira Sánchez Bernal, Dr. Luis Aarón Patiño Palafox y Mtro. Luis Sánchez Graillet.

A Joziel Baez Arjón por ser un compañero y amigo ejemplar, por escucharme y aconsejarme. Eres un ejemplo a seguir, por tu gran cariño y apoyo espero corresponderte y te sientas tan orgulloso de mí como yo siempre lo he estado de ti.

A mis apreciables amigos Francisco M. Garita y Jorge Kasep, gracias por su paciencia, por ser parte de la conclusión de este camino y por haber estado presentes en el desarrollo de este proyecto.

ÍNDICE

Introducción	13
Primer capítulo	
Fundamentos del amor en Kierkegaard y en el Islam	
(Una reflexión de convergencia)	17
1. El amor en el mapa de una confluencia	17
2. La eternidad está en el deber	19
3. El amor como forma de entrega total hacia el Creador	20
4. Poesía amorosa	22
5. La poesía árabe	23
6. El término Islam	27
7. El amor en el Islam	29
8. Las vías del amor. La misericordia, la caridad y el amor al prójimo	30
9. El amor como génesis	35
10. La creación como un desvelamiento	36
11. De lo uno a lo múltiple	37
12. El ascetismo como vía de conocimiento del amor divino	39
13. Los atributos divinos como vía de conocimiento	45
14. <i>Al-Rahman, Al-Rahim</i> como vía de conocimiento divino	46
15. El sacrificio como vía de misericordia y amor	50
16. La misericordia es amor que se hace servicio	52
17. Amar hasta la muerte	54
18. La muerte en el Islam: Muere antes de morir	56

Segundo capítulo

El vínculo matrimonial, la pasión y el celibato 63

1. El amor conyugal. La pasión, el amor romántico y el matrimonio como vía de ennoblecimiento del amor 63
2. El matrimonio en el Islam 73
3. Tratados que versan sobre el amor y la pasión, elementos indispensables para la unión amorosa en el Islam 78
4. Ibn Hazm y la unión amorosa 81
5. Ibn Arabi. El amor conyugal como reflejo del amor divino 86
6. El principio femenino 88
7. Al-Gazhali y la elección de estado: ventajas e inconvenientes del matrimonio y el celibato 92

Tercer capítulo

Buscando el amor en la cotidianidad del desierto 99

1. Un inesperado viaje al Sahara 99
2. El té, la bebida del desierto 102
3. Salca y la distancia 106
4. Cortejo y la dote 107
5. El matrimonio saharauí. La fiesta de la boda 108
6. El soldado y el amor 117
7. El mensajero y el amigo 118

Conclusiones	121
Anexo fotográfico	127
Bibliografía citada	143
Bibliografía comentada	147

Introducción

Hace algunos años, todavía cursando la licenciatura en filosofía, tuve un encuentro que cambió en absoluto el rumbo que llevaba, se trató del sonido más hermoso que haya escuchado, el *adhan*, que es el llamado a la oración musulmán. A partir de ese momento cambiaría no solo mi manera de ver la vida sino mis intereses filosóficos e intelectuales, me interesé con avidez en la cultura islámica y redirigí mis pasos hasta llegar al momento presente, a la presentación de esta tesis de filosofía.

El camino fue apasionante pero dificultoso pues había decidido hacer mi investigación imbuida en estos temas poco frecuentados e incluso mi proyecto fue rechazado de un plumazo porque nadie se involucraría en dirigirme. Tiempo después tuve la fortuna de conocer la doctora Elsa Torres Garza, quien resulto empática e interesada en mi proyecto.

Por razones propias de la disciplina filosófica juntas vimos la necesidad de hacer una tesis que aunara las perspectivas occidental y arabigo-islámica en torno al tema del amor.

Como era imposible e impropio hacer un recorrido panorámico en las dos vertientes, decidí por tanto, acotar el tema abordando a Søren Kierkegaard y su rico pensamiento sobre el amor en sentidos estético, ético y religioso (de estos dos últimos fundamentalmente) y en el caso del pensamiento islámico el amor visto a través de las obras de místicos sufíes, filósofos, teólogos y poetas árabes musulmanes como Ibn Arabi, Ibn Hazm y Al-Gazhali, teniendo también en consideración la valiosa aportación del papel de la mujer árabe y musulmana y su pensamiento acerca del tema plasmado en las obras de la sufí Rabi'a Al-Adawiyya y la célebre escritora y pensadora contemporánea marroquí Fatema Mernissi.

He podido encontrar una confluencia entre el Cristianismo y el Islam frente al amor y el cuerpo en general. Como sabemos las tres religiones del Libro: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam tienen la misma columna vertebral. La alianza establecida por el patriarca Abraham, restablecida después por Moisés, Jesucristo y Mohammed sirve como vínculo común entre estas tres religiones del mundo. Lo cierto es que son múltiples los ejemplos para ilustrar el tema acerca del amor universal. Es por ello que

es necesario hacer delimitaciones aquí se analizarán el amor divino, el amor al prójimo, la misericordia, la caridad, el amor conyugal y el amor frente a la muerte.

Se utilizarán como fuentes principales para la comprensión de las categorías del amor el *Corán*, libro sagrado del Islam, el cual es la palabra divina revelada al profeta Muhammad¹ por medio del ángel Gabriel; los *hadices*, nombre por el que se conocen los relatos de la vida del profeta Muhammad, ya se trate de sus palabras, de la descripción de sus actos o de sus reacciones ante los actos de sus discípulos. Los *hadices* componen la *Sunnah* (tradición del profeta Muhammad), que es la conducta y comportamiento del profeta Muhammad. La *Sunnah* se convierte en un complemento del *Corán*, arrojando luz sobre cómo deben comportarse en la vida diaria los musulmanes. Se trata de las principales fuentes del pensamiento islámico y también la inspiración de los teólogos y filósofos musulmanes.²

El primer capítulo está dedicado a los fundamentos del amor, en donde se busca responder qué se entiende por amor en el pensamiento de Kierkegaard y el pensamiento árabe islámico, así como el papel que desempeña la poesía y la pasión, sus límites y alcances dentro de ambas religiones pero, sobre todo, reflexionar acerca de los puntos de convergencia que existen entre ambos pensamientos relativos al amor y como éste se origina en la Divinidad. El amor comprendido en ambas doctrinas mediante algunas de sus manifestaciones que como ya se ha dicho son: la misericordia, la caridad, el amor al prójimo y el amor ante la muerte, así como los

¹ La tradición islámica reconoce a 25 profetas anteriores a Muhammad, quien se considera el “sello de los profetas”, es decir el último de los enviados y que después de él no habrá otros.

² Considero necesario señalar que por “pensamiento islámico” me refiero al pensamiento sufí, acerca del amor, y al Islam *sunnita*, que es una de las ramas de conocimiento de la religión islámica, grupo mayoritario en la comunidad musulmana mundial. Su nombre procede del hecho de, además del *Corán*, son seguidores de la *Sunnah*.

Los *sunnies* y los sufíes tienen diferentes concepciones del amor, mientras que para los *sunnies* no es posible violar los límites establecidos en la *Sunnah*, ni siquiera en nombre del amor, para los sufíes los límites y las fronteras son muy móviles, y las fronteras de separación entre hombre-mujer como la separación de hombre-Dios están muy desdibujadas. Para ejemplificar esta marcada diferencia basta mencionar al mártir iraní Al-Hallaj, que como lo menciona Fatema Mernissi, fue quemado vivo porque amó demasiado a Dios, sucedió en Bagdad en el año 922 (305 de la Hégira). Escandalizó a la comunidad cantando un amor divino que no conoce límites: “Yo soy la verdad”, “Yo” es Allah, el cual fue confundido con él. Al-Hallaj fue para el islamismo institucional lo que un Juan de la Cruz, una Teresa de Ávila o un Francisco de Asís eran al Vaticano. Fatema Mernissi, *El amor en el Islam. A través del espejo de los textos antiguos*, Santillana, Madrid, 2012, p. 46.

atributos divinos que son vías amorosas de reconocimiento del Creador.

El segundo capítulo está dedicado a definir qué se entiende por amor conyugal, que es el vínculo, no solo de unión entre los seres humanos, sino también entre los seres humanos y Dios. La importancia del matrimonio y el papel que desempeña en ambas vertientes la pasión y el romanticismo, la trascendencia que tienen, así como la vía del celibato. Aquí se analizarán las obras de pensadores musulmanes como Ibn Arabi, Ibn Hazm y Al-Gazhali, los cuales abordan el amor hacia lo divino, la pasión, la unión amorosa y amor conyugal.

El tercer y último capítulo titulado *Buscando el amor en la cotidianidad del desierto* es un cuaderno de bitácora que realicé en noviembre de 2015 en los campamentos de refugiados saharauis en Tinduf, Argelia. En este fascinante lugar pude indagar sobre las diversas formas en que el amor se encuentra presente en la cotidianidad de la cultura saharauí, y tener un acercamiento a las raíces del propio Islam, las tribus nómadas del desierto. El amor en el desierto está basado en las tradiciones y ritos de los beduinos, las cuales parten de la importancia de la hospitalidad, la solidaridad, la amistad, la unión entre la familia, el matrimonio y la forma en la que se relacionan con el entorno.

El diálogo intercultural que sostuve fue de una gran repercusión, el hacer un análisis tanto en el aspecto afectivo como en el intelectual y a través del estudio enriqueció aun más lo que ya había investigado en los libros. Después del viaje a los campamentos saharauis considero que el desierto es una metáfora y una realidad. Para mí, el desierto fue un descubrimiento, pues a pesar de la dureza de las condiciones extremas, tiene una belleza y una fuerza tremendas. En el desierto, el límite entre la muerte y la vida es casi imperceptible. La presencia y la relación entre la muerte y la vida ligadas por el amor es increíblemente bella, los hermosos paisajes tan sobrecogedores son una metáfora de la vida. En el momento más angustioso de nuestra vida, se pueden encontrar las cosas más bellas. Pude aprender que en el desierto florece el amor en todas sus manifestaciones, desde lo más elevado hasta lo más terrenal.

Primer capítulo

Fundamentos del amor en Kierkegaard y en el Islam

(Una reflexión de convergencia)

*Del amor hemos nacido
Según el amor hemos sido hechos
Hacia el amor tendemos
Al amor nos entregamos.*

Ibn Arabi
Tratado del amor

1. El amor en el mapa de una confluencia

Comúnmente el amor es colocado en el terreno del lo afectivo, de lo poético y en algunas ocasiones, en lo sublime (en el caso de Kant)³. Esto supone sustraerlo del terreno de la justicia, que se encuentra inscrita en el ámbito de la ética.

Se reduce entonces así al amor a lo sentimental, a lo afectivo y a lo sensorial. Kierkegaard, define al amor como determinación de la interioridad pura, situándolo en armonía con lo estético pero también creando un puente entre la justicia y el amor, es decir, con la ética. En *Las obras del amor*, expone que la expresión del amor es el cumplimiento de la ley, en tanto que la ley (que es la que procura la justicia) sólo encuentra su finalidad última en el amor. Es decir, se asume que la ley encuentra su sentido de ser cumplida en tanto que su cumplimiento sea la expresión activa del amor.

Mediante el Evangelio, Kierkegaard retoma el sentido de justicia que existe en el amor. La parábola de Mateo⁴ refleja la dicotomía de lo mundano frente a lo eterno, pues la promesa surge de la inmediatez de dar una respuesta, la promesa resulta ser para la eternidad un motivo de desconfianza, la eternidad revela a la promesa como el autoengaño del individuo.

³ Esta referencia se encuentra en el ensayo *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, ensayo en el cual Kant ataca por primera vez el problema estético y que posteriormente también lo hará en su obra *Crítica del Juicio*.

⁴ S. Kierkegaard, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Sígueme, Salamanca, 2006, p.120, Kierkegaard cita la parábola de Mateo 21, pp. 28-31.

La ley está supeditada al amor, en tanto que su cumplimiento no depende de la fuerza de su argumentación y su validez, sino en función de la fuerza que el amor conlleva cuando llama a actuar, pero para que esto suceda, es necesario que se ejerza desde la *economía del don*.⁵

El don, como donación-entrega (es que el don es dado y para darse), y que a su vez se asume desde la lógica de la sobreabundancia (doy porque me ha sido dado), es el que permite que la ley adquiera el sentido de justicia. Ya no es la justicia aristotélica, que da esperando algo a cambio, sino la que da porque es capaz de dar y sobre todo, porque le surge el deseo de dar (y dar-se). El amor, retorna hacia sí mismo a través de la justicia.

Es posible que el amante experimente el amor como plenitud de la ley, porque no se subordina a la ley sino todo lo contrario, la ley se asume como expresión activa y concreta del amor que busca donar-se a sí mismo a través del prójimo. Hacer justicia como deber hacia el otro ya no es una norma, sino la expresión del amor (el deber hacia el otro ha cancelado la deuda de aquél otro, pero a su vez su exigencia es darlo todo). Es el retorno que hace el amor hacia sí mismo a través del amante y el amado, manifestado en la entrega absoluta en nombre de la justicia.

El Cristianismo, al responder, denota una apropiación, no sólo de la respuesta, sino de la pregunta y del propio individuo. El Evangelio proporciona diversos ejemplos, como la máxima aristotélica: "darle a cada quien lo que le corresponde". En este caso, quien la refirió fue Cristo: Cuando algunos fariseos le preguntaron si consideraba justo pagar tributo al gobierno, él manifestó: "Pagad pues a César lo que es de César, y a Dios, lo que es de Dios".⁶ En la respuesta se captura al individuo en la tarea, pues el Cristianismo tiene que ver no con un conocer, sino con el obrar.

⁵ Paul Ricœur hace mención de esta expresión en *Amor y justicia*, el significado que otorga a esta expresión es a grandes rasgos: "porque te ha sido dado, da a su vez". Paul Ricœur, *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 2000, p. 16.

⁶ *La Sagrada Biblia*, Traducida de la vulgata latina al español, Monteverde, Colombia, 1955, Lucas 21:29, p. 1061.

2. La eternidad está en el deber

Paul Ricœur en *Amor y justicia* sugiere la posibilidad de centrar nuestra atención en el vínculo existente entre amor y alabanza,⁷ en esta última, el individuo centra su atención en el objeto amado, pasando por alto el resto de los objetos existentes. El acto de alabanza conlleva una evaluación al considerar en lo más alto el objeto amado.

Enseguida Ricœur refiere la existencia desconcertante de los imperativos: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con todas tus fuerzas" y "Amarás a tu prójimo como a ti mismo",⁸ pues al existir el imperativo en las máximas anteriores, surge la pregunta ¿el amor es objeto de deber?.

Encontramos aquí una paradoja: ¿puede el amor ser objeto de mandato?, Kierkegaard respondería que sí y que es también necesario, pues el imperativo de amor abarca a todo individuo, el prójimo, es el ser más próximo a mí, por lo tanto el mandamiento de amor lo contempla. El amor universal cobra sentido y es entonces cuando el Cristianismo habla de un amor que no reconoce diferencias, que es eterno en tanto que mi prójimo no muere nunca. Martín Buber lo expone de la siguiente manera:

La enseñanza de la Biblia supera la paradoja de manera exactamente opuesta, La Biblia sabe que es imposible ordenar amor a los hombres. Yo soy incapaz de sentir amor hacia todos los hombres, aunque Dios mismo me lo ordene. La Biblia no prescribe directamente el amor a los hombres sino que, empleando el dativo, lo coloca en forma de un acto de amor. [...] Debo obrar con amor hacia mi prójimo, es decir con todo hombre con quien tengo tratos en el transcurso de mi vida incluyendo al "extranjero" o "transeúnte"; debo conferirle los favores del amor, debo tratarle con amor como alguien que es "como yo".⁹

⁷ P. Ricœur, ob. cit., p.16.

⁸ Ibídem, p. 17.

⁹ Martín Buber, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, pp. 52-53.

En este sentido, el prójimo es la reduplicación de uno mismo, en tanto que para Kierkegaard, el prójimo es amor entre la virtud de la diversidad y la virtud de la semejanza, pues como individuos somos diversos, pero como prójimos somos semejantes. En el mandamiento: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", el prójimo significa la superposición del egoísmo, es así como el amor logra proclamar justicia en tanto que se desarrolla en la absoluta igualdad. El prójimo es incondicional e inmutable, incluso ante la muerte, "pues si ella te quita uno, enseguida la vida vuelve a darte otro"¹⁰, la diferencia que existe entre la expresión amorosa con el amante o amigo es que la unión es entre los individuos, pero la unión existente entre mi prójimo y yo es una unión con Dios.

El mandamiento "*haz de*" es el núcleo de la reflexión kierkegaardiana, en donde el deber de amar imprime fuerza en el sentido de cambio hacia la eternidad, El amor en el estadio estético se encuentra en un estado de inmediatez, para que se dé el cambio a la eternidad es necesario el salto a la interioridad, para Kierkegaard este salto es el *deber*.

3. El amor como forma de entrega total hacia el Creador

Haciendo una transposición al pensamiento árabe, podemos encontrar similitudes referentes al amor como entrega total hacia lo divino en la obra de la mística sufí Rabi'a de Basora o Rabi'a Al-Adawiyya (Basora, Irak 717 – 801) que nació en el seno de una familia pobre. Fue una mujer piadosa, que a pesar de su belleza inusitada se despreocupó de su vida mundanal, dedicándose exclusivamente al ascetismo y gnosticismo del Islam, así como a la poesía. Acerca de la eternidad, ella expresa:

"Preguntaron a Rab'ia: —¿Qué es el amor?

Ella dijo:

¹⁰ S. Kierkegaard, *Las obras del amor...* ob. cit., p.91.

—El Amor vino de la Eternidad y va hacia la Eternidad, y no se ha encontrado en los setenta mil mundos, que quien bebiera una sola gota de su dulzura no quedara absorbido en Dios. De ahí procede la frase: «Él los ama y ellos Le aman»¹¹

Cómo podemos apreciar, esta comprensión del amor se asemeja sensiblemente al pensamiento kierkegaardiano referente a la eternidad, el amor tiende a la eternidad y este salto se da en Kierkegaard sólo mediante Dios.

En la cultura clásica grecorromana anterior al Cristianismo se habla del amor a la belleza. Con el Cristianismo se da un giro en el pensamiento, en donde se apuesta por un amor que vaya mas allá de lo efímero, que perdure en la eternidad, que asiente el corazón: “El que la ponga en práctica, será como el hombre que edifica sobre roca. Cuando lleguen las lluvias torrenciales y arruinen la distinguida fragilidad de aquel amor delicado; cuando los vientos soplen y embistan”,¹² es entonces cuando lo efímero se va y lo eterno perdura.

Así, la respuesta del apóstol Pablo (siguiendo las enseñanzas de Cristo) da cuenta cabalmente que la plenitud del amor es la ley, ignorando la promesa de la respuesta ociosa, aunque lo instantáneo se muestre como lo prometedor.

La definición del amor no es resultado del ocioso pensamiento sofisticado, así como sucede con la definición de la Verdad, Kierkegaard lo describe así:

El sufrimiento más doloroso se da siempre cuando el médico, que se ve obligado a desmembrar, penetra en las partes nobles y, por eso mismo, ocultas del cuerpo; así, también se da el sufrimiento más doloroso y por añadidura el más corruptor, cuando alguien en vez de regocijarse con el amor en sus manifestaciones, busca regocijarse escudriñándolo, es decir, perturbándolo. La vida celada del amor se encuentra en lo más íntimo, inescrutable, y con ello también en una inescrutable coherencia con la totalidad de la existencia.¹³

¹¹ Rabi'a Al-Adawiyya, *Dichos y canciones dar una mística sufí*, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona, 2006, p. 105.

¹² S. Kierkegaard, *Las obras del amor...* ob. cit. pp. 32, se refiere a la cita bíblica de Mateo 7, 24-25.

¹³ *Ibidem*, p.26.

La respuesta a la interrogante de una definición del amor por parte del sofista, del cual el autor hace mención, es similar a conceptos como el de la Verdad, en los cuales se espera una explicación compleja y agotadora en su investigación, para quizás concluir, reconociendo que era una imposibilidad tratar de determinar con exactitud los conceptos anteriores.

4. Poesía amorosa

Kierkegaard define al amor como una determinación de la pura interioridad. La música puede servir como referencia para comprender la belleza del amor, lo efímero del amor.

El amor al prójimo no está determinado por el objeto, como sucede con la pasión amorosa o la amistad, el amor al prójimo está determinado por el amor mismo. Para el poeta el Amado será visto adornado y disminuido en sus defectos casi hasta la ceguera por el Amante, la ceguera no es total ya que para el Amante le es imposible ver que el Amado no es el único ser existente en el mundo. El poeta exige mirar bien a quién se ama, es así como el amor de sí ama lo extraordinario, lo único, lo diferente; ama solo lo distinguido que es estrictamente amor de sí.

Ya que el amor se halla impregnado de la pasión, el autor danés lo encuentra limitado e insatisfactorio. Esta característica relaciona al amor romántico con lo mundano, en relación a su temporalidad se revela el autoengaño. La pasión es el *modus* del poeta, y con tan sublime belleza capta la existencia con un desbordamiento de pasión.

Este hermoso vértigo causado por la infinitud y el éxtasis de la entrega de los enamorados, que se juran fidelidad eterna, que, procedente de un amor inmediato, jamás alcanzará la eternidad.

Kierkegaard apuesta por dar un vuelco a este amor extasiado y es mediante el deber que se logra la eternidad, el poeta huye de esta categoría, no le interesa. Cuando el deber toca al amor este transfigura en lo eterno, no limitando su belleza, sino proveyendo al amor con el sello de la eternidad y embelleciéndolo no por un instante, sino por siempre.

A continuación nos abocaremos al amor considerado desde el pensamiento árabe. Nos interesa hacer esta inflexión en el mundo oriental, habiendo abordado lo que el amor significa en el pensamiento kierkegaardiano.¹⁴

5. La poesía árabe

La poesía ocupa un lugar significativo en la cultura árabe, esta importancia se refleja en el alta estima concedida a los poetas, miembros privilegiados dentro de la comunidad. En la sociedad primitiva árabe denominada *Yahiliyya*, que se traduce como época de la ignorancia o tiempo de indigencia espiritual, refiriéndose a época previa a la revelación del *Corán* y el Islam, la poesía no era escrita, sino que se transmitía por vía oral; la memoria desempeñaba un papel crucial para su ejecución pues no existían documentos escritos. Los beduinos eran excelentes recitando poesías propias de carácter personal o de otras tribus.

En tiempos antiguos (anteriores al Islam), el poeta fue uno de los miembros más importantes dentro de la tribu. El poeta se consideraba un “ser poseído por un *yinn*”.¹⁵ La palabra más común en árabe para «locura» es *ÿunûn* y para «loco» es *majnun*, poseído por *yinn*. Sus coetáneos tildaron repetidamente al profeta Muhammad (La Meca, 570 – Medina, Arabia Saudita, 632) de *majnun* (que es lo que se decía de los adivinos [*kahana*] y los poetas). En este sentido el Corán recoge fielmente en diversas *aleyas* el adjetivo con el que Mohammed fue asociado:

ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ

¹⁴ Más adelante, en el segundo capítulo de este estudio se retomará a Kierkegaard.

¹⁵ El *yinn* es un espíritu benefactor o maléfico, según las creencias preislámicas e islámicas.

“Es un poseso (*majnun*) que recibe instrucciones”. (Q 44:13).¹⁶

وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ

“Casi se tumban con las miradas los que se niegan a creer, cuando oyen el Recuerdo, y dicen: Es un poseso (*majnun*)”. (Q 68:51).¹⁷

“وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ

“Y han dicho: Tú, a quien le ha descendido el Recuerdo, realmente eres un poseso (*majnun*)”. (Q 15:6).¹⁸

وَيَقُولُونَ أَأَنْتَ أَتَارِكُوا آلِهَتَنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ

“Y decían: ¿Acaso vamos a dejar a nuestros dioses por un poeta poseso (*majnun*)?”. (Q 37:36).¹⁹

¹⁶ *El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española*, Edición en árabe y español, traducción y comentario por Abdel Ghani Melara Navio, Arabia Saudita, 2002, p. 827. Las citas del Corán se identificarán mediante la letra Q (del árabe *al-Qur'an*, que da en español el arabismo Alcorán) seguida del número de *sura* (del árabe *al-sura*, capítulo del Corán) y, tras dos puntos, el número de la *aleya* (del árabe *al-aya*, versículo); por ejemplo, Q 24: 54 = *sura* 24, *aleya* 54.

¹⁷ *Ibidem*, p. 967.

¹⁸ *Ibidem*, p. 413.

¹⁹ *Ibidem*, p. 737.

El poeta encontraba su verdadera inspiración en la “ética guerrera” cuya esencia era el “honor” lo que dio por resultado un verdadero “culto a la tribu”.²⁰ El poeta recordaba la historia de la tribu y defendía su honor a través de notorias descripciones acerca del coraje y el poder de la tribu. Los poetas eran la esencia de la sociedad pues son quienes la recogían, la poesía ocupó un papel principal en la sociedad preislámica, con el poeta o *shair* (el que siente), cumpliendo el papel de historiador, adivino y pregonero. El *shair* representaba como individuo el prestigio de la tribu y su importancia, pero sobre todo una parte fundamental de la tradición oral. En palabras de Manuel Ruiz Figueroa:

El papel del *shair* (poeta) [...] consistía en realizar las virtudes de la ética guerrera y en alabar por encima de las demás la gloria y excelencia de su tribu. Por lo tanto, los poetas no solo eran, como se ha dicho a menudo, los “periodistas del desierto”, sino también quienes fomentaban y en cierto sentido los que custodiaban los valores ideales preislámicos (hedonismo, gusto por el vino, amor libre, bravura, etc.), de donde proviene la oposición de Muhammad hacia ellos.²¹

El nómada árabe es un conglomerado de clanes y tribus. El beduino actúa inducido por el móvil honor-deshonor. Y el honor está tanto en la defensa de los miembros de la propia tribu como en la observación de un comportamiento íntegro.

En la poesía de los poetas beduinos pertenecientes a la época preislámica, domina el recurso descriptivo como motivo poético, prefieren representar la acción y el movimiento antes que el objeto inanimado.

El poeta, el *shair*, fungía como emisario, pues transmitía los hechos, se consideraba un ser poseído por los genios. Existen los *rawi*, que sin ser poetas, son tan solo aficionados, transmitían los poemas de otros, el equivalente al *juglar* en la tradición europea del medioevo que cantaba en ferias y fiestas.

Con la llegada del Islam, la poesía evolucionó en forma y contenido, los tópicos no dejaron de enaltecer al amor. El amor en la poesía islámica en general no contraría a la

²⁰ Manuel Ruiz Figueroa, *Mercaderes, dioses y beduinos: el sistema de autoridad en Arabia preislámica*, El Colegio de México, México, 1975, pp. 92-94.

²¹ *Ibíd.*, pp. 91-92.

sharía que es la ley islámica basada en el *Corán* y los *hadices*,²² es más bien una consecuencia de profundizar en la práctica y en el sentido profundo de la legislación divina.

Un ejemplo de ello es la forma en la que Ibn Hazm (Córdoba 994 – Montíjar, Huelva 1064), poeta y autor de la célebre obra *El collar de la Paloma* habla acerca del amor:

Es el amor una dolencia rebelde, cuya medicina está en sí misma, si sabemos tratarla; pero es una dolencia deliciosa y un mal apetecible, al extremo de que quien se ve libre de él reniega de su salud y el que lo padece no quiere sanar. Torna bello a ojos del hombre aquello que antes aborrecía, y le allana lo que antes le parecía difícil, hasta el punto de trastornar el carácter innato y la naturaleza congénita[...].²³

El alma que se aparta de la obediencia a Dios se pierde. Dice Ibn Hazm siguiendo al *Corán*. Cuando los deseos carnales, el pecado y el libertinaje gobiernan al alma, ésta pierde su capacidad de amar verdaderamente. Por ello Ibn Hazm va a condenar como falso amor al que es profesado por quien es inconstante, traidor, infiel, libertino, pecador o al que sólo busca satisfacer sus deseos carnales. En el capítulo *Sobre la fealdad del pecado* el autor de *El collar de la paloma* afirma: «¿quién se tendrá por dueño de su alma y por capaz de hacerla andar derecha, si no es con la ayuda y el poder de Dios?». ²⁴

²² *Hadiz*, en plural *hadices*, literalmente significa un dicho o una conversación, que para el Islam representa los dichos y las acciones del profeta Muhammad (y de los imanes en el caso de los *chiíes*) relatadas por sus compañeros y compiladas por aquellos sabios que les sucedieron. Los *hadices* son el pilar fundamental de la *Sunna*, la segunda fuente de la ley musulmana después del *Corán* y que significa, literalmente, "conducta, manera de comportarse" o "costumbre

²³ Ibn Hazm, *El collar de la paloma*. Madrid, Alianza 2012, pág. 136.

²⁴ *Ibidem*, p. 353.

6. El término Islam

La etimología del término Islam deriva, como toda palabra árabe, de una raíz trilitera²⁵ y los caracteres que la conforman son: سلم (slm), deriva del verbo árabe *aslama*, el cual significa literalmente aceptación, sumisión. De esta forma, Islam es el sometimiento por parte del creyente a un único Dios y su nombre es الله (Allah).

También سلام *salām* (paz) deriva de la misma raíz trilitera que Islam, siendo dos términos hermanos, lo que sugiere, atendiendo al campo semántico de este término, que el bienestar y la paz contribuyen a una definición más amplia del término Islam como: el sometimiento del creyente a Dios (Allah), poniéndose en sus manos, porque se tiene plena seguridad de que así se pone a salvo.²⁶ El significado de la palabra Islam no debe, sin embargo, traducirse apresuradamente por la definición de sumisión, pues con lo referido anteriormente, Islam contiene el doble significado de “paz” y “auto entrega incondicional”.²⁷ Es el musulmán, el ser humano que decide racionalmente y voluntariamente²⁸ someterse al Islam y que desea alcanzar la paz de Allah mediante su entrega incondicional al Ser. En este sentido, Abraham es la expresión profunda y ejemplar del musulmán:

²⁵ Existen palabras en el vocabulario árabe con raíz cuadrilátera, estas palabras no son originalmente árabes, sino que fueron añadidas de otros idiomas al vocabulario, algunas imitando sonidos que no existen en la lengua árabe.

²⁶ Pedro Martínez Montáves, *Islam y Occidente. Juicios y prejuicios*, en “*Pretensiones occidentales, carencias árabes*”, CantArabia/Visión Libros, Madrid, 2008, p. 98.

²⁷ Es importante señalar que Islam y racionalidad no son términos opuestos aunque ello siempre le ha parecido a la inmensa mayoría de occidentales, quienes los tratan como términos antitéticos, y aún hoy en día esta situación continúa, resultando en un grave problema, porque no responde a la realidad, si bien Islam significa sumisión, al privar al creyente de la presencia y participación de la razón, se le priva también de la presencia y participación de la ciencia.

²⁸ “De manera voluntaria” significa en este sentido “sin coerción”, significa rendirse ante Allah sin tener motivos o reservas ulteriores y con una total devoción.

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
 حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ
 الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
 الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ

“¡Luchad por Allah como Él se merece! Él os eligió y no os ha impuesto ninguna carga en la religión! ¡La religión de vuestro padre Abraham! Él os llamó 'musulmanes' anteriormente y aquí, para que el Enviado sea testigo de vosotros y que vosotros seáis testigos de los hombres. ¡Haced la salat (oración) y, dad el azaque (limosna)! ¡Y aferraos a Allah! ¡Él es vuestro Protector! ¡Es un protector excelente, un auxiliar excelente!”. (Q 22:78).²⁹

Según lo expuesto, el Islam es una religión monoteísta, abrahámica, que predica y afirma en primer lugar, la aceptación de Allah como la única y verdadera realidad de la que todo el universo depende y en segundo lugar, el reconocimiento de la misión divina a su Mensajero Muhammad,³⁰ tal como lo proclama la *shahada* o pronunciamiento de fe: (en árabe) لا إله إلا الله محمد رسول الله, "Lā 'ilāha 'illā-llāhu Muhammadun rasūlu-llāh", en español: "No hay más dios que el Allah, Muhammad es el mensajero de el Allah". Este pronunciamiento cobra una doble dimensión de fe, pues existe en primer lugar un

²⁹ *El Noble Corán...* ob. cit., p. 551.

³⁰ Se ha decidido ocupar la fidelidad del nombre en lengua árabe, de ahora en adelante se utilizará Muhammad en lugar de su castellanización Mahoma, aunque ambos nombres se refieren al último Profeta del Islam.

atestiguamiento de la negación de existencia de otra divinidad más que la Divinidad, y en segundo lugar, que Muhammad es su enviado.³¹

Los principios doctrinales fundamentales de la fe islámica están contenidos en el *Al-Quran* (El *Corán*), que es la palabra de Allah revelada a su Profeta. Además de aludir a un fenómeno religioso originario, el *Islam* es una concepción del mundo, en donde están implicados la organización social y una cultura espiritual propias, así como la historia de su propio desarrollo.

7. El amor en el Islam

El término árabe para amor es حب *hubb*, define gusto por algo o amar. *Hubb* es un concepto general que puede ser aplicado a cosas sencillas como el agrado que se tiene por algún tipo de música o comida; por tanto, en este sentido puede traducirse al español como “gusto”. También se utiliza para referir el intenso deseo y atracción emocional de una persona por otra, en este sentido *hubb* puede ser traducido al español como “amor”. عشق *Ishq* es otro término que es utilizado para manifestar un amor intenso, así como el término ود *wuud*, que se refiere a la amistad y el afecto.

El amor es uno de los conceptos mas importantes dentro de la filosofía, teología, misticismo y ética islámicas. Al definir la relación que existe entre Dios y el ser humano el amor ocupa el lugar más significativo. Existen *hadices* que hablan de esta relación, aquí un ejemplo: “God, ever mighty and majestic is He, says: “O child of Adam, it is your right from Me that I be a lover for you. So, by My right from you, be for Me a lover.”³²

En un primer momento Allah se revela como un Amado para su amante (su creación) y reconoce en él este derecho (de que él Le ame), mostrando un ciclo infinito de amor el cual es dado como un don mediante formas diversas. La misericordia, la

³¹ Para exponer el testimonio de fe islámico se escribió el texto en árabe, seguido de la transliteración y posterior a esta la traducción literal al español, aunque relativamente, pues téngase en cuenta que *Allah* no significa textualmente “Dios”, sino por derivación, ya que '*Allah*' deriva de '*Al-iláh*', que significa textualmente "El Dios".

³² Ibn Arabi, *Divine Sayings. 101 Hadith Qudsi*, translate by Stephen Hirtenstein and Martin Notcutt, Anqa Publishing, Oxford, U.K. 2004, p. 46.

caridad y el amor al prójimo son las vías por las cuales el amor es revelado al ser humano, y por las cuales a su vez, el amor es retribuido hacia el Creador.

8. Las vías del amor. La misericordia, caridad y amor al prójimo

Según la doctrina islámica, el creyente desarrolla una relación directa con Allah, que es Amoroso y Misericordioso. Siempre está listo a responder las súplicas, perdonar los pecados y escuchar a los que rezan. Allah no es Misericordioso como lo es el ser humano, en el sentido de lamentarse y sentir pena. Allah no necesita convertirse en hombre para conocer el sufrimiento; Su Misericordia es uno de sus atributos de perfección, una señal de su Santidad, de los ilimitados favores para con su creación.³³ La Misericordia de Allah es enorme:

فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ

“...Vuestro Señor es inmensamente Misericordioso...” (Q 6:148).³⁴

Alcanza todo lo que existe:

وَكَتَبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ

³³ El tema de la misericordia como atributo divino será vista con mayor profundidad más adelante.

³⁴ *El Noble Corán...* ob. cit., p. 233.

“...Mi Misericordia lo abarca todo...” (Q 7:156).³⁵

La creación misma es una demostración del favor Divino, de la Misericordia y el Amor de Allah, quien nos invita a observar los signos de su Misericordia que nos rodean:

فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ
لَمُحِيي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Observa, pues, la Misericordia de Dios, y como Él vivifica la tierra luego de la sequía; ciertamente Él resucitará a los muertos...” (Q 30:40).³⁶

La caridad conforma el tercer pilar del Islam, el *zakat*, que puede traducirse por caridad obligatoria. En árabe, *zakat*, que significa literalmente “purificación”, porque el *zakat* purifica al corazón de la codicia. El apego por la fortuna es natural en el ser humano, pero la creencia en Allah conlleva a compartir con el prójimo: “Dijo el Profeta: “El hombre dice: “¡Mi fortuna!, ¡Mi fortuna!”, pero ¿acaso tienes otra fortuna excepto por la que gastas en caridad, y de esa manera se eterniza, lo que vistes y se desgasta, y lo que comes?”.³⁷ El acto de eternizar el amor (representado aquí por medio de la caridad) del cual la doctrina kierkegaardiana habla se hace presente en el pensamiento islámico.

El *zakat* expresa la adoración del musulmán y el agradecimiento a Allah ayudando a los más necesitados. En el Islam, el verdadero dueño de las cosas no es el hombre, sino Allah. La adquisición de la riqueza para su exclusivo beneficio o vivir solamente

³⁵ Ibídem, p. 268.

³⁶ Ibídem, p. 669.

³⁷ Imam An-Nawawi, *Los jardines de los justos*, edición Bilingüe, trad, Zakaría Maza Vielva, Al-Bushra Publishers, Karachi-Pakistán, 2008, p. 150.

para incrementar la fortuna es una maldición. La mera adquisición de bienes materiales no cuenta a los ojos de Allah. No le da al hombre ningún mérito en esta vida ni en el más allá. El Islam enseña que las personas deben adquirir riquezas con la intención de gastarla en sus propias necesidades y en las del prójimo. Referente a lo anterior el *Corán* expresa lo siguiente:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“Te preguntan qué deben gastar. Di «Los bienes que gastéis, que sean para los padres, los parientes más cercanos, los huérfanos, los necesitados y el viajero». Allah conoce perfectamente el bien que hacéis”. (Q 2:216).³⁸

El amor al prójimo expresa un requisito indispensable para ser musulmán, un mandato divino recomendado por el mensajero de Allah mediante el *hadiz* siguiente: “No creará (completamente) ninguno de vosotros mientras no quiera para su hermano lo que quiere para sí mismo”.³⁹ Encontramos así un acercamiento al Evangelio por medio del mandamiento “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

Sobre la necesidad de amor por la gente, vemos que el *Corán* alaba a aquellos musulmanes que ayunaron durante tres días y dieron cada día el escaso alimento que tenían para romper el ayuno, sucesivamente a un pobre, a un huérfano y a un prisionero:

³⁸ *El Noble Corán...* ob. cit., p. 54.

³⁹ Se refiere tanto al hermano en el Islam como al prójimo en sentido general. Imam An-Nawawi, ob. cit. p. 249.

وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا
إِنَّمَا نَطْعَمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا

“Quien por amor a Dios alimenta al menesteroso, al huérfano y al cautivo, diciendo, ciertamente los alimentamos por amor a Dios y no le exigimos ni recompensa, ni gratitud” (Q 76:8-9).⁴⁰

Existe un acercamiento al Evangelio en otro *hadiz*, muy similar a lo que se narra en el Nuevo Testamento (Mateo, 25:31-46):

En el Día del Juicio Dios le preguntará a algunas personas, por qué no lo visitaron cuando estaba enfermo, por qué no lo alimentaron cuando tenía hambre y por qué no le dieron agua cuando estaba sediento. Estas personas preguntarán, ¿cómo puede ser posible que esto haya sucedido, puesto que Tú eres el Señor del universo? Entonces Dios responderá, tal persona estaba enferma y no la visitaste, tal persona estaba con hambre y no la alimentaste, y tal persona tenía sed y no le diste de beber; ¿no sabías que si hacías eso Me hallarías junto a ella?⁴¹

Ibn Arabi (Murcia, 1165 – Damasco, 1240) expone en su obra *Los engarces de las sabidurías*, la estrecha e inquebrantable relación que existe entre Allah y su siervo: “Dios ha dicho que Él “ha insuflado en él (su siervo) su Espíritu”.⁴² Manifestando así que el Creador es parte de su creación y su creación parte de Él porque esta procede de Su propio Espíritu. Cuando el hombre, se contempla a sí mismo o a alguna otra criatura, mujer, animal, planta, contempla a Allah, pues Allah no puede ser contemplando sin un soporte ya sea sensible o espiritual. A esto el *Corán* refiere:

⁴⁰ *El Noble Corán...* ob. cit., p. 996.

⁴¹ Mahnaz Heidarpoor, *El amor en el Cristianismo y el Islam*, traducido del inglés por Javier Orobio, Elhame Shargh, República Islámica de Irán, 2016, p. 104.

⁴² Ibn Arabi, *Los engarces de las sabidurías*, EDAF, Madrid, 2009, p. 267.

بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ

“El hombre se conoce, aunque presente excusas a los demás” (Q 75: 14-15).⁴³

Al decir “se conoce” el hombre reconoce en sí mismo a este Espíritu primordial el cual es Allah. Es por esta razón que la naturaleza del ser humano es ser atraído por el semejante; el hombre se siente atraído naturalmente hacia la mujer pues en ella reconoce (como en sí mismo) el Espíritu creador. El místico, filósofo y teólogo de origen persa Al-Gazhali (Ghazaleh, Irán, 1058 – Tus, Irán, 1111) lo expone de la siguiente manera:

El objeto primario del amor, para todo ser viviente es el sujeto mismo, su propio ser. Esto quiere decir que en su misma naturaleza existe cierta inclinación a continuar existiendo [...] porque es amable por naturaleza aquello a lo que el amante se siente inclinado.

Asimismo, es también amable la perfección del ser, porque al imperfecto le falta la perfección, y el defecto es nada y no-ser, respecto de la parte del sujeto de que este está falto. [...] Recíprocamente, la existencia de los atributos de perfección es amable, lo mismo que la continuidad del ser lo es. Todo ello ha sido puesto por Dios en el ser viviente, como una inclinación natural y espontánea que no admite cambio.

Los miembros le son amables y apetecible su salud e integridad porque de ellos pende la perfección y la continuidad de un ser mismo. [...] Tan es así que el hombre amará seguramente a su hijo, no sólo aún en el caso en que no le reporte trabajos y disgustos; y eso porque, después de morir él le sobrevivirá su hijo y así continuará el padre, en cierto modo viviendo en su desendencia. [...] De igual modo, el amor de los parientes y amigos redúcese en último término al amor de la propia perfección, porque el hombre se ve como multiplicado en la persona de que aquellos, robusteciendo con el apoyo que le prestan y honrado por las buenas cualidades que poseen. [...] Resulta, pues, de todo lo dicho que el hombre ama instintivamente la continuidad y la perfección de su ser, y, por tanto, es evidente que

⁴³ *El Noble Corán...* ob. cit., p. 993.

el objeto primero del amor, para todo viviente, es el sujeto mismo, su porosa realidad y la continuidad de su existencia.⁴⁴

Existe así un amor evidente hacia el prójimo en función del reconocimiento del hábito creador de Allah en cada ser, se ama y admira la perfección de las criaturas, y, por medio de la continuidad del ser, este amor alcanza un reconocimiento de sí mismo eterno, así como el prójimo es eterno también para Kierkegaard.

9. El amor como génesis

Es preciso comenzar exponiendo el concepto del amor en la cosmovisión islámica. En sus inicios, la teología islámica se propuso dar una explicación sobre el propósito de la creación y los actos divinos. El *Corán*, libro sagrado que según los musulmanes contiene la palabra de Dios (Allah), revelada a Muhammad debe su importancia a ser el eje de las creencias islámicas. De acuerdo con la creencia musulmana, Dios reveló el *Corán* al profeta Muhammed a través del Ángel Gabriel.⁴⁵

Muhammad siendo analfabeta transmitió las revelaciones a sus coetáneos de forma oral, en lengua árabe,⁴⁶ como lo refieren así fragmentos del propio *Corán*, los cuales en un primer momento se escribieron en pieles, hojas de palmera, piedras y hueso. Tales revelaciones tuvieron lugar desde el año 610 hasta el 632 de la era cristiana. A la muerte de Muhammad, durante el califato de Uthman Ibn Affan se recopilaron los fragmentos en el orden y lengua en que fueron revelados y cuya característica de inalterabilidad se mantiene hasta el día de hoy.

⁴⁴ Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Tomo II, Publicaciones de estudios árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1934, pp. 444-445.

⁴⁵ Gabriel es reconocido como el Ángel de la Revelación en el islam. La *Biblia* retrata a Gabriel como un mensajero divino enviado a Daniel, María, y Zacarías por lo que la tradición islámica sostiene que Gabriel fue enviado a muchos profetas pre-islámicos con revelaciones y mandatos, incluyendo a Adán. Los musulmanes refieren que Adán fue consolado por Gabriel tras su descenso a la Tierra.

⁴⁶ El árabe *fusha* es también conocido como el árabe clásico o culto y El *Corán* es el primer texto literario escrito en árabe clásico. Tras la difusión del Islam se convirtió en la lengua de los musulmanes y también en la lengua de la enseñanza y la administración. Se distingue del dialectal que es propio de cada región.

La segunda fuente de la tradición islámica la constituyen los *hadices*, dichos y tradiciones del profeta del Islam Muhammad, relatados por sus compañeros y compilados por los sabios que les sucedieron.⁴⁷ El *Corán* y los *hadices* conforman las fuentes principales de la tradición islámica.

10. La creación como un desvelamiento

Existe una forma del pensamiento islámico cuyo origen se encuentra en las revelaciones coránicas y en los primeros tiempos del Islam. La mística o *tasawwuf*, es entendida como una manera de acercamiento a Allah, por medio del ascetismo y una vía de iluminación interior, por la que el alma, a través del amor, alcanza la unión con Dios.

En la concepción teísta de Ibn Arabi, la divinidad no es un Ente ajeno a su obra ni permanece inmóvil, Allah no se muestra como un “testigo” de su creación, para el místico *sufí* la creación es Él y Él su creación.

Un *hadiz Qudsi*⁴⁸ muy conocido por teólogos y místicos islámicos refiere lo siguiente conforme al motivo de la creación: “*Yo era un Tesoro (oculto); Yo no era conocido. Ahora bien, he querido darme a conocer. Creé, pues, las criaturas y Me di a conocer a ellas de modo que Me conocieron*”.⁴⁹

Existe entonces un desvelamiento de la divinidad ante sus criaturas, de aquí que podamos deducir el deseo de Allah como un anhelo de desvelamiento ante si mismo, su imagen creadora se manifiesta en sus criaturas las cuales son un espejo de la divinidad. La creación tiene un motivo divino por sí mismo. Él nos creó para Sí mismo y no por nosotros. De este enunciado podemos deducir que la existencia es en sí una retribución hacia el Creador.

⁴⁷ El mas reconocido compilador es Al Bujari (fallecido en 870 d.C) incluía 7275 *hadices* extraídos de 600.000 posibles.

⁴⁸ Los *hadices* son atribuidos al profeta Muhammad, pero los *hadices Qudsi* pertenecen en su significado y procedencia a Allah.

⁴⁹ Ibn Arabi, *Tratado del amor*, EDAF, Madrid, 1996, p. 35.

La paradoja de la existencia está descrita por Ibn Arabi en su concepción de la divinidad como una Unidad y cuya creación se encuentra vinculada a dicha Unidad. La Esencia Divina es entendida como una dialéctica entre lo Uno y lo múltiple, entendiendo a la multiplicidad como parte de lo Uno y viceversa.

11. De lo uno a lo múltiple

“Solo una senda que proceda de Dios puede conducir a Él y solo una senda tal puede garantizar la beatitud final del alma y la unión con el Uno”.⁵⁰ El sufismo representa uno de estos múltiples caminos, que según la creencia islámica fue colocada por Allah en el seno del Islam para ser una posibilidad de realización espiritual para los musulmanes, que a través de los siglos han seguido y continuarán siguiendo la fe islámica. El sufismo dentro del Islam es el camino que conduce de lo particular a lo Universal, de a multiplicidad a la Unidad, la Unidad divina (*al-tawhid*) es la verdad que siempre ha sido y que siempre será. *Al-tawhid* (la Unidad) refiere la culminación del proceso espiritual del sufí. La culminación se alcanza por la extinción del ego, de la idea de sí-mismo, es decir, cuando se ha llegado al Conocimiento o Gnosis de que sí mismo es Él, lo que equivale a “morar” en Allah (*baqa*).

En esencia el sufismo cumple con la función de recordar al ser humano quién es en realidad: “(este recordatorio) significa despertar al hombre de éste sueño que el llama su vida ordinaria y que es liberada su alma de los confines de aquella presión ilusoria de “ego”[...]”.⁵¹

En este sentido, el sufismo representa en un primer momento una vía para alcanzar la unión con el Creador, un recordatorio, un despertar y una liberación del alma de una prisión, no solo corpórea, sino del ego, cuyo fin último es la unión del ser humano con Allah. Este viaje que deberá emprender él místico habrá de realizarlo con el fin de

⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Herder, Barcelona, 1984, p. 36.

⁵¹ *Ibidem*, p. 38.

alcanzar la Presencia divina y ganar la inmortalidad.⁵² Al propósito de la unión humano-Dios, el místico sufí Khawajah Abdulah Ansari (Herat, Afganistán, 1006 – 1088) expresa:

*El corazón preguntó al alma,
¿Cuál es el comienzo de este asunto?
¿Cuál es su fin y cuál es su fruto?
El camino respondió:
El comienzo de esto es
la aniquilación del “yo”,
el fin la fidelidad,
y el fruto la inmortalidad”.*⁵³

Tanto para el Cristianismo como para el Islam el amor es atributo de Dios como de los seres humanos. Existen diferencias importantes entre el amor Divino y el amor humano. Una de estas diferencias consiste en que el amor Divino es un sustantivo, una propiedad; mientras que el amor humano es un predicado, una cualidad. En el Islam el amor se revela cómo atributo o nombre de Allah.

Esta diferencia se sustenta en el hecho de que Dios es amor, a diferencia de los seres humanos que solamente pueden compartir amor. Los seres humanos pueden amar y ser amados, pero solamente Dios es amor. De toda la eternidad existen en la Esencia divina los Nombres que son esa Esencia misma, puesto que los atributos que designan, sin ser idénticos a la Esencia divina como tal, no son sin embargo diferentes de ella.

Como propósito final de la interacción de Dios con la humanidad, a través de Su Revelación, es Su amor por la misma humanidad, que dicho amor debe ser considerado la propiedad más específica de Su Ser. Y de la misma manera, como Su

⁵² Se aprecia en el pensamiento del misticismo islámico un sensible acercamiento con la idea del filósofo Kierkegaard acerca del salto a la eternidad en referencia a la idea de inmortalidad del alma y la unión con lo Divino como fin último de la vía sufí.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 39-40.

naturaleza es el amor, un amor que no tiene medida y que va más allá de toda comparación, el amor es un término apropiado para referirse a Dios.

Ibn Arabi señala que el amor que el ser humano siente hacia sí mismo o por otro no es más que la admiración y la atracción que siente una cosa por su origen, el cual es el Espíritu divino sacado de él, y para él. De este modo se admira y ama al Creador mediante su obra.

12. El ascetismo como vía de conocimiento del amor divino

Para el misticismo musulmán, todo amor en este mundo (hablando en términos metafísicos) es esencialmente divino, y esto es cierto tanto para el amor que un animal tiene por sus crías, como para el de un hombre por su pareja, el amor de un árbol por la tierra que lo alimenta o el amor cósmico que mantiene a los planetas en órbitas o hace que el sol brille con luz resplandeciente sobre todos los seres de este mundo. Lo que es verdad sobre el amor en este mundo también lo es para la Sabiduría y aún el Poder; todos emanan de sus raíces divinas en Dios, el Amor, la Sabiduría y el Poder Divino.

Dice el *Corán*:

وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ

“¡Pedid perdón a vuestro Señor!, Luego, ¡volveos a Él, Mi Señor es misericordioso, lleno de amor!”. (Q 11:90).⁵⁴

⁵⁴ *El Noble Corán...* ob. cit., p. 365.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا

“A quienes hayan creído y obrado bien, el Compasivo les dará amor”. (Q 19:96).⁵⁵

Existen múltiples tradiciones islámicas que expresan el amor que Allah siente por sus siervos:

De Abu Huraira, que Allah éste complacido con él, que dijo: Allah el Honrado y Ensalzado, dice: “Yo estoy en lo que Mi siervo piensa de Mí; y estoy con él cuando Me recuerda, de manera que si Me recuerda en sí mismo, Yo lo recuerdo en Mí mismo y si Me recuerda en una asamblea Yo lo recuerdo en una asamblea mejor que ellos. Y si se acerca a Mí un palmo, Yo me acerco a él un codo. Y si se acerca a Mí un codo, yo Me acercó al él una braza. Y si viene a Mí andando, Yo voy a él corriendo”.⁵⁶

Así como: “De Abu Huraira, que Allah éste complacido con él, que dijo: “El Profeta, al que Allah le dé su gracia y paz, dijo: “Hay dos palabras amadas para el Misericordioso, ligeras para la lengua, pesadas en la Balanza: “*Subhanallahi wa bihamdih*” (Gloria a Allah y ensalzado sea, con su alabanza) y “*Subhanallahil-‘adhim*” (Gloria a Allah, el Inmenso)”.⁵⁷

El Islam es la religión de la Unidad, y ésta se encuentra expresada por la declaración de fe musulmana, la *Shahada*, que hace referencia hacia una única Divinidad y niega cualquier relación con otra. Si bien el creyente musulmán afirma lo anterior, muchas veces se ve desviado de su propia declaración actuando de manera contraria, adorando a otros dioses y cayendo en el pecado del politeísmo, es entonces cuando la doctrina sufí se presenta al hombre de mente confundida como un conocimiento teórico

⁵⁵ Ibídem, p. 500.

⁵⁶ Imam Zainudin Ahmad, Ibn ‘Abdal Latif Az-Zubaidi, *Sahih Al-Bujari, Compendio de sus hadices*, traducción del árabe de Hayy Abdul Ghani Melara Navío, Madrasa, Granada, 2008, pp. 533-534.

⁵⁷ Ibídem, p. 535.

de la estructura de la realidad y del lugar del hombre en ella. Los sufíes se presentan como sabios que al haber logrado este estado de totalidad, les ha sido otorgada una visión del todo.⁵⁸ Son ellos quienes recuerdan en todo momento que Allah desea ser amado por Él y no por nada que se asocie a Él. A propósito de lo anterior dice una tradición del Profeta lo siguiente: “Hay tres (cosas) que quien las tenga hallará la dulzura de la creencia: que Allah y Su Mensajero sean más amados para él que todo lo demás, que ame a alguien y solo lo ame por Allah, y que le horrorice volver a la incredulidad (*kurf*) como le horrorizaría que lo arrojaran al fuego”.⁵⁹

Se puede apreciar la anterior afirmación en una de las súplicas Rabi'a Al-Adawiyya, en donde expresa su profundo pensamiento relacionado con la fe del amante:

*Dios mío, si te adoro por miedo del Infierno,
quémame en él.
Si te adoro por la esperanza del Paraíso,
exclúyeme de él.
Pero si te adoro solo por Ti mismo,
no apartes de mí Tu eterna Belleza.*⁶⁰

Así como también:

Un día la gente vio a Rabi'a corriendo apresurada con una antorcha en una mano y un cubo de agua en la otra; le preguntaron:

—Señora del Otro mundo, ¿a dónde vas? ¿Qué andas buscando?

Y ella contestó:

—Voy al cielo. Quiero prender fuego al Paraíso y apagar el fuego del Infierno.

Así, Infierno y Paraíso desaparecerán y sólo quedará Aquel al que se busca.

Entonces pensarán en Dios sin esperanza ni temor y, de este modo, le adorarán verdaderamente.

⁵⁸ Seyyed Hossein Nasr, ob. cit. pp. 50-61.

⁵⁹ Imam Zainudin Ahmad, Ibn 'Abdal Latif Az-Zubaidi, ob. cit. p. 19.

⁶⁰ Rabi'a Al-Adawiyya, ob. cit., pp. 35-36.

*Pues, si no existiera la esperanza del Paraíso ni el temor del Infierno, ¿acaso no adorarían al Veraz? ¿No le obedecerían? ¿No le amarían a Él solo por Él solo?.*⁶¹

Al-Gazhali concuerda con este pensamiento de Rabi'a y agrega:

Y así como en este mundo verás personas que prefieren el placer del mando al de la comida y al sexual, y otras que, a su vez, preferirán a todos estos deleites juntos el de la ciencia, así también en la otra vida preferirá algunos el gozo de la visión beatífica a todos los placeres sensibles del paraíso, que se reducen igualmente al sexual y al comer y el beber, y esos tales serán cabalmente quienes en este mundo prefirieron a todo otro placer de conocer a Dios e investigar los divinos misterios. Por eso, cuando le preguntaron a Rabi'a qué decía del paraíso, contestó: “ El dueño de la casa y luego la casa”, dando con ello a entender que en su corazón no existía inclinación alguna hacia el paraíso, sino tan solo hacia su Señor y dueño, Dios. Así pues, todo el que en este mundo no conozca a Dios, tampoco lo verá en el otro, y todo el que en éste no sienta el placer de la intuición divina, tampoco gozará en el otro el deleite de la visión beatífica pues no cabe que se familiarice alguien en la vida futura con lo que en la presente no gustó, como tampoco cabe que nadie coseche, sino aquello que sembró.⁶²

Así como Ibn Arabi expresa el deseo de amar que el ser humano tiene (aunque lo ignore) hacia el Verdadero Responsable de su amor; el amor que éste siente como consecuencia de un deseo natural: “Las gentes bien saben que estoy enamorado... pero ignoran por quién es mi amor”.⁶³

Otra conocida súplica de Rabi'a expresa lo siguiente:

*¡Oh, Dios! Sea cual fuere la parte
de este mundo que me hayas asignado,
concédesela a tus enemigos; y sea
cual fuere la parte*

⁶¹ Ibídem, p. 59.

⁶² Miguel Asín Palacios, ob, cit., Tomo II, pp. 480-481.

⁶³ Ibn Arabi, *Los engarces...*, ob. cit, p. 270.

del otro mundo que me hayas asignado,
concédesela a Tus amigos. Tú ya eres
bastante para mí.⁶⁴

La inspiración de este pensamiento la hallamos en el *Corán* cuando afirma:

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ

“Dios prometió a los hombres y mujeres creyentes jardines bajo los cuales fluyen los ríos, donde morarán eternamente, así como también albergues encantadores en los jardines del Edén; más sabed que la complacencia de Dios es aún mayor que ello. Tal será la bienaventuranza”. (Q 9:73).⁶⁵

La palabra árabe que se traduce como Edén, *adnin*, significa permanencia en un lugar. Tiene que ver con eternidad, pero aquí esta empleada para designar un lugar especial en el corazón del Paraíso. En un dicho del Profeta se narra: “Quien cree en Allah y en Su Mensajero, establece (cumple con regularidad y corrección) el *salat*⁶⁶ y

⁶⁴ Rabi'a Al-Adawiyya, ob. cit. p. 34.

⁶⁵ *El Noble Corán...* ob. cit., p. 313.

⁶⁶ Oración, ruego, bendición de Allah. Es el segundo pilar del Islam y constituye su columna principal. El *salat* está prescrito de forma obligatoria cinco veces al día y en momentos concretos: antes del amanecer, al mediodía, a media tarde, al ponerse el sol y en el primer tercio de la noche.

ayuna en *ramadán*,⁶⁷ es un deber para Allah (que Él mismo Se impone, hacerle entrar en el Jardín, tanto si ha luchado en el camino de Allah como si se ha quedado sentado (sin luchar ni esforzarse por más) en la tierra en la que nació”).⁶⁸

En una súplica conocida con el nombre de *Kumail* porque Ali Ibn Abi Talib se la enseñó a su discípulo Kumail Ibn Ziad y que de acuerdo a la tradición islámica era una súplica que los profetas se habían transmitido entre sí y que se remonta al profeta Jidr, mencionado en el *Corán* como Profeta maestro de Moisés, encontramos también la idea gnóstica referente al amor a Dios que se encuentra por encima de la adoración interesada en los beneficios del paraíso o los temores del infierno. Refiere la súplica:

*[...] ¡Oh mi Dios, mi Maestro, mi Protector y mi Señor!,
que soy capaz de resistir el castigo,
¿pero cómo podría tolerar Tu separación?,
Supón que soy capaz de soportar el ardor de Tu fuego,
¿cómo podría tolerar no contemplar Tu Generosidad?*

*Por Tu Grandeza mi Amo y mi Protector,
sinceramente que si me dejaras con habla,
clamaría por Tí, en medio de los habitantes del fuego,
con el clamor de los esperanzados,
¡Oh Amado de los que imploran auxilio!,
¡oh Amado del corazón de los sinceros! [...].⁶⁹*

Así, Rabi'a Al-Adawiyya, en la cita antes mencionada sobre su pensamiento relacionado con la fe del amante, expresa el desinterés total de un amor inspirado en el temor por una vida no terrenal, ya sea condenada al suplicio del infierno o a la

⁶⁷ Ramadán es el noveno mes del calendario musulmán, conocido internacionalmente por ser el mes en el que los musulmanes, por su fe y por sus creencias, practican el ayuno diario desde el alba hasta que se pone el sol.

⁶⁸ Imam Zainudin Ahmad, Ibn 'Abdal Latif Az-Zubaidi, ob. cit. p. 289.

⁶⁹ Sheij Abbas Qummi, *Las Llaves del Paraíso, Súplicas, Letanías y Situaciones*, Fundación Cultural Oriente, República Islámica de Irán, 2009, pp. 105-107.

recompensa del paraíso. Para Rabi'a Al-Adawiyya el amor al Dios está libre de cualquier interés que no sea el unirse a la divinidad. Así lo expresa la siguiente cita:

Al-Thawri dijo un día a Rabi'a:

—Todo pacto tiene sus condiciones, toda fe su verdad. ¿Cuál es la Verdad de tu fe?

Rabi'a contestó:

—No le amo ni por miedo al Infierno ni por la esperanza del Paraíso. Si así lo hiciera sería como un mal servidor que trabaja cuando tiene miedo o cuando espera recompensa. Le adoro tan solo por amor y por mi deseo ardiente de Él.⁷⁰

El amor divino o el Amor Absoluto de Dios por el Hombre, es el amor eterno y absoluto de Dios por Sus criaturas; es la fuente y el origen de todas las otras formas de amor; es el Amor Universal que Dios da a todo Hombre. El amor divino es a la vez trascendente e immanente como todas las cualidades divinas.

13. Los atributos divinos como vía de conocimiento

Allah se revela a sí mismo bajo nombres o atributos divinos, estos atributos son eternos en existencia, puesto que existen en la esencia divina. *Al-lah* es un nombre propio y exclusivo de Dios, es la suma de todos sus atributos. Estos atributos son designados sin ser idénticos a la esencia divina como tal, y sin embargo, no son diferentes a ella. En la tradición islámica se utilizan noventa y nueve nombres o atributos para referirse a Dios (Allah), aunque las fuentes principales⁷¹ hacen mención a innumerables nombres.

De entre los atributos que se le reconocen elegiremos dos para ilustrar el concepto de la misericordia. *Al Rahman* El Misericordioso y *Al Rahim*,⁷² El Compasivo.

⁷⁰ Rabi'a Al-Adawiyya, ob. cit. p. 58.

⁷¹ Por fuentes principales nos referimos al *Corán* y a los *hadices*.

⁷² Estos nombres junto a los demás atributos suelen utilizarse en repeticiones para sentir la proximidad de Dios, tanto en la oración cotidiana como al inicio de cada *sura* del *Corán*, a excepción de la *sura* 9.

De los ciento catorce capítulos que contiene el *Corán*, ciento trece comienzan con la frase (en árabe) بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ, “*bismillah ir-rahman ir-rahim*” que quiere decir: en el Nombre de Dios, El Compasivo, El Misericordioso. La expresión es utilizada en la vida cotidiana del musulmán para ennoblecer y bendecir toda acción, desde iniciar una tarea, la preparación o consumo de alimentos, emprender un viaje y por supuesto, esta invocación se lee al frente de todos los *suras* del *Corán* a excepción del noveno.

Un *hadiz* del profeta Muhammad nos enseña que la Misericordia de Dios, tiene cien partes (infinitas),⁷³ de una de ellas proviene todo el amor que se profesan las madres a sus hijos, los amantes y los animales en este mundo, etc., las otras noventa y nueve las reserva Dios para los creyentes en la otra vida.

14. *Al-Rahman, Al-Rahim* como vía de conocimiento divino

Hay más que una simple analogía entre las palabras amor y misericordia. En su sentido coránico, el Nombre *al-Rahman*, que se lo traduce aproximadamente por “El Todo Misericordioso”, deriva etimológicamente de la noción de matriz maternal con todas sus acepciones de afectividad, impulso de ternura maternal, de compasión, de protección, de benevolencia, de clemencia y de solicitud. Muchos matices están contenidos en el sentido de este atributo divino. En la concepción espiritual que nos hacemos de las nociones de amor divino y de la toda misericordia divina, jamás está una sin la otra. La misericordia se acompaña siempre de amor y recíprocamente. En efecto, en el *Corán* el Amor de Dios esta casi siempre mencionado al lado del Nombre del Todo Misericordioso.

En la expresión coránica:

الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

⁷³ Imam An-Nawawi, ob. cit. p. 228.

Los atributos divinos *rahman* compasivo y *rahim* misericordioso, proceden de la raíz *rahima*, cuyo sustantivo *rahmah* significa voluntad de hacer el bien y misericordia. *Rahman* implica que esta voluntad de hacer el bien incluye a todas las criaturas sin distinción, en *rahim* el significado es más específico de los creyentes y de la Otra Vida. Además, *rahman* es un nombre exclusivo de Allah, mientras que *rahim* puede aplicarse al ser humano.

Refiere Ibn Arabi que este nombre, como el nombre de Allah, pertenece por su significado a la categoría de los nombres propios privativos. Por lo tanto, puede recibir calificativos, pero no puede calificarse con él. Existe una *aleyah* coránica que afirma:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجِدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ
نُفُورًا

⁷⁴ La sentencia es parte de una fórmula ritual islámica con la que se inician las suras o capítulos del *Corán* y que los musulmanes utilizan también para iniciar distintos tipos de documentos o acciones, así como motivo ornamental, en su forma completa se conoce como *Bismillah* y dice: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ *bismi-llāhi r-rahmāni r-rahīm*, que se suele traducir como "En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso". Como todos los contenidos del *Corán*, se pronuncia siempre en árabe, lengua litúrgica del Islam. La sentencia encabeza 113 de las 114 *suras* del *Corán*, aunque no es considerada como *aleyah* o versículo salvo en el caso de la *Fatiha*, (la apertura), la primera *sura* y la *sura* سورة النمل (de la Hormiga) *aleyah* treinta. Está ausente de la *sura* 9. Encabeza además en muchos lugares los textos oficiales, las cartas, se escribe en la parte superior de las pizarras en los centros de enseñanza e incluso puede encontrarse en la cabecera de los periódicos. Muchos musulmanes la pronuncian al iniciar diversas acciones, completa o en forma abreviada: *bismi llāh*, "en el nombre de Dios". Es también la frase más utilizada en la caligrafía árabe ornamental: la mayor parte de las figuras y composiciones realizadas por los calígrafos contienen esta sentencia. Estas composiciones caligráficas cuelgan con frecuencia de las paredes de los hogares musulmanes o de los comercios y centros de trabajo, en un uso análogo al que se hace en los países católicos del crucifijo u otras imágenes.

“Y cuando se les dice postraos ante el Misericordioso, dicen: ¿Y quien es el Misericordioso? ¿Es que vamos a postrarnos ante quien nos mandéis Y se alejan aún más”. (Q 25:60).⁷⁵

Y al hacerlo expresaron su desconocimiento, pues si este vocablo *Al rahman*, hubiera sido propio de su habla, deducible analógicamente por derivación etimológica, entonces no lo habrían ignorado; y si les hubiese resultado familiar y conocido como el nombre Allah tampoco lo hubieran desconocido. En este sentido, cuando se les dijo:

يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ

“¡Adorad a Allah!” (Q 7:59).⁷⁶

No preguntaron que era Allah. La misericordia en este caso implicó un problema lingüístico en los inicios de la cultura islámica, la palabra divina contenida en el *Corán* unificó a las tribus del desierto mediante una lengua y religión, siendo su libro sagrado la voz y precepto de la divinidad única.

De esta manera Ibn Arabi incluye este nombre en la categoría de los nombres propios, debido a que los árabes, como el mismo explica, no conocían esta palabra, *Al-Rahman*, como nombre determinado, es decir, precedido del artículo Al ال (*alif-lam*) aunque se tratase de un término derivado del nombre *rahma*, compasión.

El atributo de la misericordia es una vía que la divinidad establece para su conocimiento. La misericordia es el deseo que Dios tiene por el bien absoluto, esta misericordia es la pureza de sentimiento, el dolor y la preocupación que siente un individuo cuando sabe que alguien se encuentra afligido.

La compasión deriva de la misericordia divina, la misericordia parte de la preocupación por el bienestar del otro, mientras que la compasión tiene lugar en el acto de hacer lo propio para que el bienestar sea.

⁷⁵ *El Noble Corán*, ob. cit., pp. 591-592.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 250.

La manifestación de la compasión se muestra como un acto de agradecimiento hacia la divinidad que lo da todo, en este sentido la compasión actúa como un recordatorio de la misericordia divina y de su acto amoroso.

Así, el individuo compasivo al ser un recordatorio, no se vanagloria por sus buenas acciones realizadas en quien las recibe, pues si el necesitado de ellas no existiese, la compasión y la generosidad no tendrían sentido de existencia.

De igual manera, los individuos que son receptores de la compasión deben agradecer a sus benefactores y recordarlos, pues, quien lo puede ser agradecido con el hombre no puede ser agradecido con Allah.

Existen ejemplos de misericordia ejercida por los creyentes que podemos encontrar en los *hadices* del profeta Muhammad, aquí un ejemplo:

El profeta Muhammad también dijo que, Allah, perdonó a un hombre porque él le dio de beber a un perro sediento, el mensajero de Allah, dijo: "mientras un hombre caminaba sintió sed y fue a un pozo y bebió agua, saliendo del pozo, él vio a un perro jadeante que comía lodo debido a la sed excesiva, el hombre dijo: este (perro) sufre el mismo problema que yo, por lo tanto él (bajó al pozo de agua), llenó su zapato de agua, lo tomó con sus dientes, subió y dio de beber al perro. Allah le agradeció su (buena) acción y lo perdonó. la gente le preguntó, "¡oh mensajero de Allah! ¿hay una recompensa para nosotros por el servicio a los animales? respondió: sí, hay una recompensa por servir a cualquier ser viviente.⁷⁷

Así como este otro:

El profeta Muhammad también le dijo a sus compañeros que el paraíso fue abierto para una adúltera que fue misericordiosa con un perro, el apóstol de Allah dijo: "un perro daba vueltas alrededor de un pozo en estado de extrema sed, cuando una ramera de Bani Israel lo vio ella bajó su calcetín de cuero al pozo, extrajo el agua y le dio de beber al perro. Ella fue perdonada a causa de esto.⁷⁸

⁷⁷ Imam An-Nawawi, ob. cit., p. 81.

⁷⁸ Ídem.

Es sorprendente el acto que incluye el valor de dar de beber a un perro sediento, en contraste con algo tan terrible ante la religión como lo es el adulterio ¿qué es lo que más importa detrás de tal comportamiento?; es la misericordia en el corazón de quien actúa, se comporta y funciona de tal modo, como lo es el impacto de un comportamiento así en toda la sociedad humana, en general.

Los ejemplos anteriores de misericordia ante el otro también se encuentran en la reflexión de Kierkegaard, al enunciar el ejemplo de los perros que se comportan de manera misericordiosa ante la situación de Lázaro, quien yacía en la puerta del rico cubierto de llagas.⁷⁹ En ambos ejemplos no es *el qué* se hace por apaciguar el sufrimiento del otro sino *el cómo* se hace.

15. El sacrificio como vía de misericordia y amor

Para ilustrar aquella obra del amor que es la misericordia, incluso cuando no puede hacer nada ni es capaz de hacer nada, de la cual Kierkegaard nos habla en sus meditaciones, hablaré de un episodio sin duda doloroso y lamentable, pero el cual, sin embargo, es generoso en sus enseñanzas. Hace algunos días recibí una llamada telefónica la cual pedía la reunión con un oficial de policía ya que presuntamente un miembro de la familia había sido hallado sin vida dentro de su hogar, era necesario confirmar que se trataba de uno de los integrantes de la familia, al acudir al sitio se confirmó la sospecha, en efecto, se trataba del deceso de un familiar al que poco se le frecuentaba. La preocupante tarea para los presentes se centró en dar a conocer la noticia a su madre, una mujer nonagenaria a la cual se temía dar la impactante noticia, ya que su salud no era la óptima desde hace tiempo. Al hacerlo su llanto y lamentaciones, reflejo del dolor, no se hicieron esperar, sin embargo no fueron impedimento para que pronunciará las siguientes palabras "yo le supliqué a Dios que lo llevará consigo, Él escuchó mis oraciones". Su llanto era fruto de la ausencia del amado hijo, pero también, en gran medida, fruto del agradecimiento y la tranquilidad que le brindaba el saber que él ya no viviría en la soledad y que ahora se encontraba en un sitio mejor.

⁷⁹ S. Kierkegaard, *Las obras del amor...* ob. cit., pp. 388-389.

Para Kierkegaard, la misericordia es una obra del amor que consiste en sentir empatía por la miseria de los otros,⁸⁰ una especie de sacrificio del corazón⁸¹ en relación con una desgracia que no es la mía. La misericordia no alcanza solamente el próximo, nuestro próximo, aquel que mantiene semejanzas y afinidades con nosotros. Ella va todavía más lejos, ella es todavía más subversiva. La misericordia se extiende hacia el otro, al extraño, hacia aquel en quien no me reconozco y que a veces, además, me causa odio, indignación o repulsión. El sacrificio que es acercarme al otro es ya expresión de misericordia y amor. El corazón se sacrifica al intentar vencer su propio egoísmo y superar sus reservas, y de ese autosacrificio amoroso brota la misericordia.

La anterior narración conlleva una reflexión y un ejemplo acerca de la misericordia. Se puede pensar que quien desea la muerte de su prójimo es un ser inhumano, más aún cuando este deseo proviene de una madre hacia su hijo, pues, ¿qué máspreciado puede existir para un padre que su hijo?, el motivo de la petición no fue otro que la negativa del deseo de una madre al morir sabiendo que, desde su perspectiva, su hijo se encontraría en soledad, en enfermedad y en alejamiento de su familia, con un futuro incierto y un terrible sufrimiento emocional. El sacrificio se tradujo en un deseo de muerte, de misericordia que es una obra del amor y un acto de compasión.

La misericordia es una manifestación de las muchas posibles del amor. Es comprendida como una disposición a compadecerse por el sufrimiento del otro. Se manifiesta en amabilidad, asistencia al necesitado, en el perdón y en la reconciliación. La misericordia no sólo es concebida por la mera sensación sino que es una práctica, parte del sentimiento de compasión por el sufrimiento del otro que impulsa a aliviar o ayudarle.

Kierkegaard reconoce la ambigüedad de las obras, pues los frutos no necesariamente muestran la pureza de las obras del amor. Puede ser que las obras se asemejen a obras del amor pero en esencia son expresiones del egoísmo humano, él ilustra esta idea de la siguiente manera:

⁸⁰ S. Kierkegaard, *Las obras del amor...* ob. cit., p. 391

⁸¹ *Ibíd.*, p. 392

...existe una flor que se llama flor de la eternidad, pero también se da, cosa bastante extraña, cierta flor llamada siempreviva, que, como todas las flores perecederas, solamente florece durante un determinado periodo del año: ¡qué equivocación llamar a esta última flor de la eternidad! Y qué decepcionante resulta el instante de la floración. Pero como cada árbol se conoce por su fruto propio, así también el amor se conocerá por el suyo, y aquel amor del que habla el Cristianismo se conocerá por su fruto propio: porque lleva en sí la verdad de la eternidad.⁸²

Kierkegaard expresa de esta manera que es posible conocer al amor por sus frutos, pero también que el amor se encuentra celado, es por esta precisa razón que solo puede ser conocido por los frutos que lo revelan. La vida de la planta está oculta, y su fruto la revela, así también sucede con el amor, cuyas obras lo revelan.

16. La misericordia es amor que se hace servicio

Kierkegaard concibe a la caridad, la beneficencia y la generosidad como agentes distractores del verdadero deseo de Dios, la misericordia, que es un atributo divino. El dar se ve falsamente engrandecido por la suma monetaria, el acto de amor se ve opacado por el dinero. Esto se ilustra en los ejemplos del autor cuando la anciana da una pequeña moneda y el rico da centenares de ellas,⁸³ la misericordia no tiene nada que dar y aún así resulta ser un acto de amor. La obra de amor es acompañada del sacrificio amoroso, con la plenitud de conciencia.

El autor resalta la interioridad en su discurso. El ejercicio de la misericordia no excluye al rico o al pobre, la misericordia no es elemento exclusivo de la condición social. Kierkegaard sin embargo señala que es más fácil distinguir la misericordia sin los elementos distractores de los bienes materiales, pues con facilidad atrae sobre sí la atención sensible, como el pequeño estanque en el cual es más fácil apreciar las ondas que en el caudaloso río.⁸⁴ El autor pone en *relieve* la obra, la *forma* en la cual se actúa

⁸² Ibídem, p. 24.

⁸³ Ibídem, p. 382.

⁸⁴ Ibídem, p. 394.

con compasión y misericordia para denotar su autenticidad, es *el cómo* se hace, aunque no sea posible hacer nada.

Existe una similitud en la forma *del cómo* se da en el pensamiento islámico referente al pensamiento de Kierkegaard, así lo refiere un *hadiz* o dicho del profeta Muhammad: “El Mensajero, al que Allah le dé Su gracia y paz, dijo: “quien dé una *sadaqa* (ayuda o limosna) equivalente a un dátil procedente de una adquisición buena (lícita) —puesto que Allah no acepta sino lo bueno— Allah la recibirá con Su mano derecha y luego la hará crecer en favor del que la dio, al igual que cualquiera de vosotros hace crecer a su potrillo, hasta que sea como una montaña”.⁸⁵

La misericordia remedia la miseria, no sólo porque el miserable pasa a contar con la simpatía de los otros, sino sobre todo porque él mismo, el propio miserable, se vuelve a erguir al descubrirse capaz de una obra del amor. Al ser misericordioso, al ejercer la misericordia, el miserable remedia su propia miseria. Es verdad que la misericordia es más bien reparadora, cuando parte de alguien que no teniendo nada para ofrecer, se sacrifica a sí mismo. Sin embargo, la misericordia no es exclusiva ni de un grupo ni del otro, ni de los afortunados ni de los miserables, sino que está al alcance de todos aquellos que no se volvieron (no quieren volverse) indiferentes al clamor del otro, a quien aun estando lejos es todavía su prójimo. “¿Será un acto de misericordia cuando aquel que puede hacerlo todo, hace todo por el miserable? No. ¿Será misericordia cuando aquel que no puede hacer casi nada hace esta nada por el miserable? No. Misericordia depende de cómo es hecho ese todo y esa nada. Pero entonces, yo puedo igualmente ver la misericordia en ese todo y en esa nada”.⁸⁶

En la forma *del cómo* está presente el sentimiento de eternidad. Existe una falta de seriedad al comprender la eternidad, la seriedad es entendida por el autor danés como la relación que existe entre Dios y el hombre. La eternidad no entiende de magnitudes, el ser humano vive en el plano de la temporalidad y es por esto que lo mundano y lo efímero le es agradable, se asombra con las cantidades y transforma un acto de misericordia en una forma de medición, la misericordia que no forma parte de las

⁸⁵ Imam Zainudin Ahmad, Ibn ‘Abdal Latif Az-Zubaidi, ob. cit. p. 166.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 393.

virtudes espléndidas⁸⁷. Kierkegaard señala con aguda precisión la falta de seriedad en el mundo, pues este sólo entiende de dinero y lo ha convertido en su divinidad.

Quien es capaz de dar todo lo que tiene, inclusive aquello que en términos de utilidad no resulte necesario para apaciguar el sufrimiento del otro es misericordioso ante quien es capaz de dar bienes materiales en grandes cantidades. Si bien el dinero es una herramienta constituye también un obstáculo para poder apreciar el acto de amor que es la misericordia, el valor cuantitativo de los bienes no es comprendido por la eternidad, ella solamente entiende el lenguaje de la misericordia. La eternidad no desea que los actos misericordiosos sean eclipsados por los bienes terrenales, mundanos tesoros efímeros que tanto agradan a la institución eclesiástica, y opacan la misericordia verdadera, la que nace con la riqueza del amor albergado en el corazón del creyente.

Qué falta de misericordia es acusar el miserable de la peor de las miserias y, tal vez, la única de veras irremediable: ¡la de ser incapaz de obrar conforme el amor! Y no obstante, como la misericordia es un poder que se distingue con tanta más claridad cuando proviene de aquel que, aunque sin poder dar ni hacer nada, sacrifica, aun así, su corazón, Kierkegaard puede todavía aconsejar al miserable: “No abuses de ese poder; ¡no seas tan sin misericordia clamando por el castigo de los cielos sobre la falta de misericordia del rico!”.⁸⁸ Pues él también es objeto y autor de misericordia.

17. Amar hasta la muerte

Es común pensar que el amor obedece al imperativo ¡ámame!, en realidad el acto de amar espera una retribución, el amante espera reciprocidad del amado, pero cuando este acto de amar se traslada hacia un difunto la retribución queda anulada.

El sentido de la meditación kierkegaardiana sobre al amor a los muertos recae sobre el hecho de que no existe correspondencia entre el difunto amado y el amante vivo, el movimiento de amor se muestra en su estado más puro. Esta meditación ofrece la posibilidad de reflexionar desde la muerte, la vida.

⁸⁷ Ídem.

⁸⁸ Ibídem, p. 388.

El amor del que nos habla el filósofo danés reconoce al otro, como individuo y como prójimo, despoja al amor del egoísmo. Dice Kierkegaard: “El muerto calla.”⁸⁹ El muerto no nos hace violencia, no nos reclama, no implora nuestro amor. De hecho la realidad siempre trabaja contra el muerto. Los vivos nos hacen señas para que olvidemos al muerto, es como si nos dijeran: “Ven con nosotros, nosotros te amaremos de veras”.⁹⁰ Porque el muerto no es real, porque se calla, actúa precisamente como ocasión para descubrir el tipo de amor que habita en el vivo. Como la escritura kierkegaardiana, el silencio del muerto “es sólo la ocasión que pone al descubierto constantemente lo que habita en el vivo relacionado con él”.⁹¹ Aquel que sigue el precepto de amar a los muertos descubre un amor libre, desinteresado, sin esperanza, porque del muerto no se puede esperar nada, no nos puede recompensar como sí deseáramos que lo hiciera el vivo. El deber de amar a los muertos expresa el deber de amar sin cálculo y sin interés.

A través del deber de amar a los muertos el amor preferencial se invierte en amor al prójimo. El muerto es aquel a quien hemos amado con un amor preferencial pero que al partir, al convertirse en difunto, se convierte en ocasión, silenciosa pero exigente, de nuestro amor. El *Tú debes* se concreta aquí como *deber de amar al prójimo* en virtud del absurdo, donde el prójimo es el muerto, y es el vivo y es cualquiera.

Del amor al prójimo, que no es nadie y es cualquiera, de quien no esperamos nada sólo cabe esperar en silencio, como Abraham, lo imposible: que el muerto algún día despierte: “A un muerto hay que tratarlo como se trata a un dormido, a quien uno no se atreve a despertar, porque se abriga la esperanza de que algún día despierte por sí mismo”.⁹²

A continuación se analizará el amor y la muerte dentro de la escatología islámica, para ello es necesario partir del análisis de la fuente del amor y cómo es que este se relaciona con la muerte.

⁸⁹ Ibídem, p. 421.

⁹⁰ Ibídem, p. 423.

⁹¹ Ibídem, p. 416.

⁹² Ídem.

18. La muerte en el Islam: Muere antes de morir

Existe un *hadiz qudsi* que expresa el amor que Allah siente por su siervo y el deseo de su encuentro con él: “El amado desea ardientemente verme, y Mi deseo de él es aún más intenso. Los corazones laten con un deseo que el decreto divino contraría. Yo me lamento entre gemidos; él se lamenta entre gemidos”.⁹³

Se trata de un encuentro particular, el cual está ligado a la muerte del siervo, según el siguiente *hadiz*: “Ninguno de vosotros verá a su Señor antes de morir”,⁹⁴ y “De Allah es lo que toma y Suyo es lo que da, y todo junto a Él es un plazo fijado. Así pues ten paciencia y espera por ella (la recompensa de Allah).⁹⁵

De lo anterior podemos deducir que Allah desea encontrarse con su siervo amado, pero la condición terrestre de éste se lo impide. En palabras de Ibn Arabi este deseo ardiente se expresa de la siguiente manera:

El Altísimo desea ardientemente esta cualificación particular, que no puede ser actualizada más que en el momento de la muerte. Por ello, Él apacigua el deseo ardiente que tienen de Él. La misma enseñanza aparece en el *hadiz* siguiente: “En ninguna de las cosas que llevo a cabo es comparable Mi duda con la que experimento cuando debo tomar el aliento de un siervo Mío que no desea morir. Odio causarle daño, pero es absolutamente necesario que Me encuentre”.

Al expresarse así, nos está dando una buena noticia. No dice “Es absolutamente necesario que muera”, para no entristecernos con la mención de la muerte. Como el encuentro con Dios no puede tener lugar más que tras la muerte, (como ha dicho el Profeta en el *hadiz* antes citado), el Altísimo ha dicho que es absolutamente necesario que me encuentre”. El “deseo ardiente” de Dios está motivado por la existencia de esta relación particular.⁹⁶

⁹³ Ibn Arabi, *Los engarces...*, ob. cit., p. 266.

⁹⁴ Ídem.

⁹⁵ Imam Zainudin Ahmad, Ibn ‘Abdal Latif Az-Zubaidi, ob. cit. p. 153.

⁹⁶ Ibn Arabi, *Los engarces...*, ob. cit., p. 266.

Pensar la muerte no es sino adentrarnos en el enigma de nuestra propia existencia. Somos humanos porque nos sabemos seres mortales. La literatura escatológica ocupa un lugar de relieve en la tradición islámica, y más concretamente en el sufismo, su dimensión mística. El teólogo, jurista y místico persa Al-Gazhali constituye un buen ejemplo de dicha producción literaria. También lo son los capítulos 61 al 65 de *Las Revelaciones de la Meca*, obra magna del sabio de la mística sufí de todos los tiempos, el andalusí de Murcia Ibn Arabi.

Para el musulmán, la muerte y la relación con el difunto es uno de los derechos que Allah le otorga, según el siguiente *hadiz*: “Los derechos de un musulmán sobre otro son seis: “Si te encuentras con él, salúdalo; si te invita, acude a su llamado; si te pide consejo, aconséjale; si estornuda, y da alabanzas a Allah, pide la misericordia de Allah para él; si enferma, visítalo; y si muere, acompáñalo hasta la tumba”.⁹⁷

El relato de Ibn Abbas, *El viaje y ascensión nocturnas del Profeta Muhammad*, contiene también bellas descripciones acerca de las etapas que el hombre recorre tras la muerte física. Al mismo tiempo, el autor, ofrece un inventario pormenorizado sobre el paraíso y el infierno, según los concibe el Islam.

La muerte es inevitable y su advenimiento imprevisible. La muerte posee un carácter de incierta fatalidad. La muerte, con su contundente presencia, resulta imposible de obviar y de olvidar. La muerte supone una gran incomodidad, una broma pesada. Nuestra vida está organizada de espaldas a la muerte. Así lo refiere el siguiente *hadiz*:

Dijo el Profeta, Allah le bendiga y le dé paz, en el más feliz de los estados, cuando vio la gran cantidad de musulmanes creyentes reunidos en Arafat en la peregrinación de despedida: ‘¡Oh Allah! No hay vida como la otra vida. Y esto significa que el que verdaderamente razona no se regocija con aquello que le alegra en esta vida, por lo que tiene de perecedero. Y su interés radica en aquello que le alegra para la otra vida.’⁹⁸

⁹⁷ Imam An-Nawawi, ob. cit., p. 140.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 249.

Es la muerte quien delata nuestra pequeñez. Pone de relieve nuestro carácter efímero. Todo cuanto hemos construido con afán orgulloso se derrumbará y quedará como mera ilusión ante la realidad de la muerte. Por eso, para el ego la muerte supone una catástrofe inaguantable. Aunque quizás quepa preguntarse si nuestro temor a la muerte no sea más bien un temor a la idea de ella que nos hemos fabricado.

Al-Gazhali, al hablar de la esencia del amor y de sus causas manifiesta que el objeto primero del amor, para todo ser viviente es el sujeto mismo, su propio ser: “Esto quiere decir que en su misma naturaleza (del ser), existe cierta inclinación a continuar existiendo y aversión espontánea por su destrucción y muerte, porque es amable por naturaleza aquello a lo que el amante se siente inclinado”.⁹⁹

Es por eso que el hombre ama el vivir y aborrece la muerte, no por el hecho de morir ni lo que sobrevenga del momento después de ello, sino por el hecho de dejar de vivir. Se aborrece la muerte pero no al muerto. Pues aunque el hombre tuviese la oportunidad de pasar de esta vida a la otra sin dolor o sin la angustia de recibir algún premio o castigo, abominaría de la muerte el hecho de su propia destrucción. La muerte es, pues, aborrecible por sí misma, como amable la continuidad de la vida.

Sin embargo, existe otra forma de acercamiento a la muerte. Según el sufismo, en la muerte podemos hallar la comprensión del misterio de la vida, tal como nos dicen los místicos sufíes.

Existe un *hadiz* o dicho del profeta Muhammad que refiere: “Muere antes de que mueras”.¹⁰⁰ Dice el sabio iraní Sayyed Hussein Nasr a propósito de dichas palabras:

Las doctrinas escatológicas sufíes revelan al hombre la extensión de su ser más allá del yo empírico terrenal con el que la mayoría de los seres humanos se identifican. Por tanto estas doctrinas son también otro medio por el que se da a conocer la totalidad del estado humano en toda su amplitud y profundidad preparando el terreno para la realización efectiva de las posibilidades totales de la condición humana, realización que implica la completa integración del hombre.¹⁰¹

⁹⁹ Miguel Asín Palacios, Tomo II, ob. cit. p. 444.

¹⁰⁰ Seyyed Hossein Nasr, ob. cit. p. 56.

¹⁰¹ Ídem.

La integración de la muerte en lo cotidiano, su comprensión desprovista del temor, la convierten en el elemento básico de la verdadera transformación alquímica de la persona. En este sentido la muerte es cada instante.

Cada exhalación no deja de ser una especie de pequeña muerte, de antesala del destino final del hombre. La muerte como motor que nos permite disfrutar de la vida. El místico sufí es aquél que ha mutado el temor pavoroso a la muerte en gozo de vivir. Es cierto que las religiones tradicionales, cuando se viven de forma externa, casi como si se tratase de una suerte de código civil en el que solo se subrayan los aspectos punitivos, ahogan la dimensión más íntima y espiritual del ser humano, a diferencia del camino místico. Mientras que la religión pretende salvar al hombre, la mística persigue transformarlo, o si se quiere, salvarlo transformándolo.

De ahí las palabras antes citadas del profeta Muhammad, *Muere antes de que mueras* significa, entre otras cosas, vivir de la mano con la muerte, sin darle la espalda. Es en este sentido necesario morir diariamente, en cada respiración. La muerte no tiene que ver con el final de nuestros días sino con el presente transformador de cada instante.

El poeta Hakim Nizami, (Ganya, Azerbaiyán 1141 – 1209) en su poema *Layla y Majnún*, realiza una explicación acerca de la famosa sentencia del profeta Muhammad: “muere antes de que mueras” cuando el padre de Majnún recrimina a su hijo por su comportamiento: “Si esperas conseguir renombre algún día, empieza hoy. Compórtate como si tu vida estuviera en manos de la Muerte ahora mismo; entonces, cuando llegue, no tendrás que preocuparte. Solo aquellos que mueren a su muerte pueden escapar de sus garras”.¹⁰²

Así como Ibn Arabi refiere en la anterior cita el amor que Allah siente por su siervo y el deseo ardiente de los amantes por encontrarse mutuamente, el *Corán* refiere lo siguiente:

¹⁰² Nizami, *Layla y Majnún*, traducción de Jorge Quingles, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona, 2001, p. 82.

الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

“Aquellos que cuando les ocurre una desgracia dicen: “De Allah somos y a Él hemos de volver””. (Q 2:156).¹⁰³

De esta forma es posible apreciar cómo la muerte física del místico constituye, no un trauma sino un momento de gozo y retorno a la fuente originaria, Allah, la unión eterna con el Creador. La muerte no solo se convierte en una figura simbólica, analógica e indirecta, sino también una manera de eternizar el amor entre la Divinidad y su criatura. La muerte es el instante en que se consuma la unión de los amantes enfebrecidos.

“Muere antes de que mueras” constituye un reto, una invitación a superarnos, a sobrepasar los límites de un yo que nos empequeñece y limita. Dichas palabras suponen dar una nueva dimensión al ciclo vida-muerte-vida: morir significa vivir más. Y toda muerte no es sino un abandono de nosotros mismos, un dar generoso para obtenerlo todo. Un mutar nuestra piel, como la serpiente. El sufí cuanto más da de sí más tiene. En la muerte halla un principio de vida y fecundidad.

En conclusión, existe en la vivencia desprejuiciada de la muerte una especie de iniciación. La muerte se halla en el centro de toda vía iniciática como lo es el sufismo islámico. Una curiosidad semántica al respecto. En el universo sufí, se designa con el término árabe *talqín* a la ceremonia de iniciación en la vía mística; a la alianza, al pacto místico, que sellan maestro y discípulo. *Talqín* es, así pues, instruir, inspirar, insinuar la vía mística sufí. Y quien realiza dicha instrucción es el *mulaqqin* o maestro sufí. El término *mulaqqin* señala también al *alfaquí* (sabio musulmán), que instruye al muerto recién enterrado el cual debe de responder a los ángeles de la muerte, Nakir y Munkar, cuando le interroguen a propósito de su fe y de su vida, a fin de ayudarlo en su tránsito hacia la otra vida.

¹⁰³ *El Noble Corán*, ob. cit., p. 37.

Saber decir la muerte, saber pensarla, nos eleva por encima de nosotros mismos. “Muere antes de que mueras” nos ayuda a comprender que en la vida no todo se reduce a morirnos. El *Corán* nos dice:

وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ

“Sé siervo de Allah hasta que llegue la certeza”. (Q 15:99).¹⁰⁴

En el sentir coránico, la experiencia de la certeza es la experiencia de la muerte. Hay posibilidad de hacer la misma experiencia de la muerte en esta vida, y es a ello a lo que llamamos "*experiencia mística*". La experiencia espiritual correcta es la que no se distrae con nada que no sea el sentido al que está abocada la existencia. Eso es la muerte: atención total, puro presente absoluto.

La experiencia mística, experiencia de muerte, es desde el punto de vista de la criatura el paladeo de la nada propia, del vacío de Allah en ti. Pero desde la perspectiva de Allah esa nada que tú experimentas es el Todo. El día de Allah es cuando tú no eres nada. El Islam, que es extraño y sublime: te dice que tienes que ir muriendo a lo que eres para hacer posible lo que no eres; te dice que mueras para hacer posible la vida; te dice que sepas que ya estás muerto para que no hagas de tu vida un obstáculo a la realidad que debe ser transparentada por ti; que el creyente sabe que la muerte forma parte de la vida; propiamente, experimenta; que la muerte crea vida; que la muerte es el cumplimiento de la identidad de Allah; que Allah es en tu muerte.

Lo anterior está estrechamente relacionado con el pensamiento de Kierkegaard, pues ante la muerte, realidad inevitable para el ser humano, que genera la angustia y la desesperación, nos queda el salto de la fe. Pues, la infinitud de Dios, es precisamente aquello que el hombre anhela, el hombre no quiere morir; pero ante el fenómeno de la muerte el salto de la fe nos brinda una posibilidad que en la realidad del pensamiento filosófico objetivo no se encuentra, ya que sale del ámbito de lo racional, para entrar en el ámbito de lo espiritual.

¹⁰⁴ La certeza se refiere a la muerte. *El Noble Corán*, ob. cit., p. 423.

Segundo capítulo

El vínculo matrimonial, la pasión y el celibato

En el paganismo había un dios del amor, pero no había dios del matrimonio; en la cristiandad, hay, si me atrevo a decirlo así, un dios del matrimonio pero no hay dios del amor. Pues el matrimonio es la expresión superior del amor.

Søren Kierkegaard. *Palabras sobre el matrimonio.*
En *Etapas en el camino de la vida.*

1. El amor conyugal. La pasión, el amor romántico y el matrimonio como vía de ennoblecimiento del amor

Mediante la obra *Estética del matrimonio*, Kierkegaard lanza su crítica hacia el amor romántico, que es caduco y cuyo único objetivo es el erotismo y la sensualidad. Hay que decir que para los filósofos románticos el matrimonio o no existía o, si existía, la unión se limitaba al momento de lo erótico, a aquel momento perfecto que los amantes querían alcanzar. En cambio para Kierkegaard, el matrimonio entre el hombre y la mujer no se puede reducir al mero erotismo, porque esto no tendría continuidad alguna. La continuidad se explica por el trabajo de los dos, hombre y mujer, de proyectarse mediante la decisión en una dinámica que es la expresión de la relación y de la realización de sí mismo. Por eso, el matrimonio tiene una dinámica en sí dada por esta decisión permanente de amar al otro, el amor al prójimo.

Kierkegaard no niega el amor romántico, pero subraya que, sin la elección, sin la decisión quedaría suspendido fuera del tiempo. Por eso el arte del matrimonio es mantener lo erótico (lo estético) junto a lo ético y lo religioso, ya que religioso no significa para Kierkegaard algo radical opuesto a lo estético, al contrario para él lo religioso es parte de la naturaleza humana. Estando presente lo estético, lo ético y lo religioso. Entonces el matrimonio representa la realidad del amor y la historia de los amantes. En otras palabras, el matrimonio debe incluir al primer amor (el amor erótico) pero, a diferencia de éste, contiene en sí un momento ético y religioso.

Kierkegaard afirma que el matrimonio no se puede construir solamente sobre el amor erótico, es decir sobre un fantasma, tampoco sobre la mera decisión, ya que sin amor la decisión no tiene sentido. El matrimonio debería ser un síntesis de estos dos, una relación justificada así sólo ante Dios, que es el tercero de la relación. El matrimonio es una decisión, una relación y una transformación simultánea (tanto del hombre como de la mujer) y es una elección ante un tercero que es Dios (Amor).¹⁰⁵

Kierkegaard sabe que, en general, los hombres, al casarse, tienen intenciones finitas, es decir, buscan el matrimonio aquello que el matrimonio en sí, no debe tener: buscan un “por qué”. Ejemplo: me caso “porque debo tener un esposo/esposa”, “porque debo tener hijos”, “porque debo tener una posición”, “porque...etc. etc.”. Esta “finalidad” está contra lo que el matrimonio en sí debería representar: el amor; ya que el amor no necesita tener un “por qué”. Esta idea de finalidad en relación al matrimonio para Kierkegaard es absurda, ya que el matrimonio no puede representar al medio para tener una finalidad traducida, en especial, en la idea de familia o hijos. Esto podía parecer escandaloso ya que, por lo general, pensamos que nos casamos para “tener hijos”.

El autor enfatiza el hecho de que el matrimonio no puede ser acompañado de aquel “por qué”. No se debe casar “por eso” o por “aquello”. Afirma en este sentido: “Si una mujer, por una locura de la que el mundo ya ha oído hablar, se casara para darle al mundo un salvador, ese matrimonio sería tan antiestético como inmoral e irreligioso”.¹⁰⁶ Es decir, el matrimonio no puede ser una unión para conseguir algún provecho y tampoco no es un contrato para la propagación de la especie; sino que es la expresión de la conciencia de la eticidad que se refleja en esta relación donde tanto hombre como mujer se vuelven, mediante una libre decisión, uno para el otro; se asumen con toda decisión y toda libertad y voluntad ante Dios, como unidad. No es el resultado de una espontaneidad, de algún azar, de algún capricho o interés; tampoco el

¹⁰⁵ Más adelante, en el apartado *Al-Gazhali y la elección de estado: ventajas e inconvenientes del matrimonio y el celibato*, se retomará el tema acerca del pensamiento de Kierkegaard en relación al matrimonio y el celibato, pues el filósofo danés se mantuvo célibe toda su vida y no se casó nunca.

¹⁰⁶ S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, Trotta, Madrid, 2007, volumen II, p. 65.

matrimonio es el resultado de una necesidad, así como no es un medio para la realización social; sino que es una obra de libertad en la cual no se debe realizar la naturaleza humana, sino se debe realizar la individualidad como cura: ser para el otro en su absoluta diferencia, aceptar al otro en su peculiaridad como un individuo totalmente diferente. En esta decisión de ser uno mismo frente al otro diferente y a la vez ser para el otro, tanto el hombre como la mujer se transforman interiormente ya que se trata de hacer presente el amor y hacerse responsable de mantener vivo y presente el amor sin ninguna finalidad, sino porque simplemente se ama.

Kierkegaard realiza un planteamiento del amor romántico, la pasión a secas. La describe como un amor insatisfecho, que responde a la inmediatez demandada por los amantes. Este se funda en la belleza sensible y su eternidad se funda en lo temporal. A pesar de estar fundado en lo sensible, este amor conserva su nobleza basada en esa eternidad, a la cual la fusión de los amantes convoca, el hacerse uno en un todo perfecto. Sin embargo, esta seguridad, al sostenerse sólo en el orden de sus afinidades, hace que lo eterno quede supeditado a lo temporal y, en este sentido, se desdibuja, perdiendo su propio peso y se revela, entonces, tan sólo como una ilusión: “Lo eterno que el amor implica se convierte en objeto de burla: lo que se retiene del amor es el aspecto temporal, pero quintaesenciado en eternidad sensible, en el instante eterno del abrazo”.¹⁰⁷

Para este amor romántico fundado en esta belleza sensible y su eternidad fundada en lo temporal, lo sensual es cosa del momento y busca la satisfacción inmediata, refinada, más sabe hacer del instante del goce una pequeña eternidad.

Con relación a este modo de amar, Kierkegaard dirá que la pasión comporta toda la seguridad de lo inmediato y que no teme a peligro alguno. Es decir, que se dispone de un enorme poder y que, como consecuencia, la falta de obstáculos le es desagradable. Éste ubica como un problema del amor romántico pensar al amor como una entidad abstracta y que la posibilidad de los peligros queda ubicada como algo meramente exterior, sin pensar al interior del amor mismo.

¹⁰⁷ S. Kierkegaard, *Estética del matrimonio, carta a un joven esteta*, Buenos Aires, Leviatán, 2006, p. 25.

El amor romántico halla una nueva versión del amor desventurado y es así que nos hace reflexionar acerca de las palabras que podríamos pensar como efectivamente pronunciadas por un amante animado de dicho espíritu: “No pido tanto, me conformo con menos: lejos de mí la idea de exigir que me amen por toda la eternidad; basta que me ame en el momento que yo deseo”.¹⁰⁸ Esta declaración pone de relieve el carácter perecedero de lo sensible pero, a la vez, revela cuál es el momento más bello y aquél que puede bastar para satisfacer a los amantes. Este amor se funda, por consiguiente, en una ilusión y en “una peculiar eternidad en el tiempo”.¹⁰⁹

Si bien el noviazgo es un estado ideal pero irreal, este nutre la posibilidad e ignora la realidad de evadir la unión verdadera, la unión conyugal.

Existen diferencias entre el amor romántico y el conyugal. El amor romántico teme y por consiguiente rechaza la unión matrimonial, ve en el deber a su mayor enemigo.

En directa oposición a este tipo de amor, Kierkegaard observa un modo de remediarlo en lo que él describe como un “matrimonio razonado”, el cual neutraliza al matrimonio y enmienda al amor romántico, un matrimonio concebido entre el amor inmediato y la razón.

Para Kierkegaard, el matrimonio razonado, es el que realiza un individuo que piensa en lo conveniente, fundado en el cálculo, el interés, el egoísmo, busca que la persona amada se transforme en el ideal que todo humano anhela. Un matrimonio razonado debe ser considerado como una especie de capitulación, que las complicaciones de la vida harían inevitable. Finalmente, su único consuelo es la desesperación y la necesidad de ser prudente para no disgustar al otro demasiado pronto “porque la vida nunca nos trae lo ideal y, de todos modos, se trata de un partido realmente conveniente”.¹¹⁰ Nuestra época, afirma el filósofo danés, se entrega a la crítica del matrimonio, por una parte admite el matrimonio incluyendo el amor, por la otra, admite el matrimonio excluyendo el amor “así hemos visto en un drama moderno a una razonable costurerita formularse esta sabia observación sobre esos señores: ‘Nos

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 184.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 33.

aman, pero no se casan con nosotras; a las mujeres de su mundo no las quieren, pero se casan con ellas”.¹¹¹

Si el Amor romántico se convence de que el deber es un enemigo a vencer su derrota es casi segura, pues ha rebajado al amor, le ha quitado su majestad, la cual le traerá desesperación y con esa desesperación tratará de olvidar a la amada abandonándola. La desesperación de aquellos que saben que el amor propiamente dicho es sólo una ilusión, lleva a tratar de evadir o neutralizar la faz sensible del matrimonio. Es así como Kierkegaard narra la historia de un hombre que se ha casado sin hacerse cargo de la ética que comporta el matrimonio:

Ama con toda la pasión de la juventud, pero de pronto una causa exterior lo sume en la duda: se pregunta si aquella a la que ama, y a la que está unido por el vínculo del deber, no podrá creer que él la ama únicamente por el deber. Hállase así en un caso semejante al que ya señalé: para él también el deber parece estar en oposición con el amor; pero ama, y su amor es para él, verdaderamente, el bien supremo se empeña, pues, en vencer a ese enemigo. Y quiere amar a su mujer no porque el deber se lo ordene, no según la parca medida del *quantum satis* que el deber podría prescribir; quiere amarla con toda su alma, consagrándole toda su fuerza y todas sus facultades; quiere amarla aun en el momento en que el deber podría, acaso, autorizarlo a ser libre. Figúrate su confusión. ¿Qué hará? Ama con toda su alma; pero eso es justamente lo que el deber le ordena; no nos dejemos turbar por los discursos de quienes afirman que el deber no es, en el matrimonio, sino una serie de fórmulas de ceremonia. El deber es simplemente un deber, que consiste en amar de veras, en el movimiento interior del amor.¹¹²

Una vez que se ha impuesto a la conciencia el deber, el amor huye, nada más natural en el amor romántico, porque llegado el momento de hablar del deber, el amor ya no existe, de modo que la llegada del deber es para el romántico la señal de hacer su reverencia o la señal de que considera que es su deber eclipsarse, la inmediatez del amor romántico se muestra en la necesidad natural sobre la que únicamente reposa.

¹¹¹ Ibídem, p. 34.

¹¹² Ibídem, p. 197.

Para el pensador danés el matrimonio, es la categoría estética del amor. El principio vital de los esposos es la “buena inteligencia”, con la cual pueden afrontar las dificultades de la vida conyugal; vivir en inteligencia significa hallar su alegría, su paz, su reposo, en suma, su vida en concordia. El amor conyugal se forma de lo estético, lo ético y lo religioso. El amor está perfectamente despierto, tiene una visión absoluta, de ahí que sea preciso que reparemos en él, si no queremos maltratarlo, “se vuelve hacia un objeto real, único y preciso, que solo existe para él, con exclusión de todo el resto. El amor es pasión, es eterno, es síntesis de libertad y necesidad. El individuo se siente libre dentro de esa necesidad no importa que ponga en juego toda su energía personal. Ese amor es la síntesis de lo general y lo particular, contiene lo uno y lo otro.

Kierkegaard se pregunta si la esencia del matrimonio es destruir la pasión cuando se duda de la posibilidad de llevarla a cabo y si es a partir de esa destrucción que se hace real el amor conyugal. El amor real propuesto a partir del amor conyugal no es un amor que necesite desestimar la pasión o el amor romántico para procurarse una existencia, sino que hará que la pasión se ennoblezca a partir de las condiciones que le ofrece, la glorifica y le da una historia. El amor es la sustancia primera del matrimonio, éste lo presupone como presente y existente.

A diferencia del tipo de amor que se mencionaba antes, el amor conyugal implica un momento ético y religioso y se funda en la resignación. Una resignación que más que centrarse en lo que se pierde, se focaliza en lo que con ella se gana, cosa que el amor romántico no hace. El carácter estético del amor conyugal reside en el carácter *apriorístico* e infinito de la pasión y en la síntesis de contrarios que implica como lo son: lo sensible y lo espiritual, la libertad y la necesidad, su carácter presente y su eternidad.

Al hacer referencia al hombre que ha amado alguna vez, Kierkegaard señala: “Todos los elementos en discordia vibran entonces al unísono; en un momento nos hacemos más jóvenes y más viejos que de costumbre, somos hombres hechos y, sin embargo, adolescentes, casi niños, fuertes y, sin embargo, débiles; somos una armonía, cuyos acentos resuenan toda la vida”.¹¹³

La resolución matrimonial implicaría la posibilidad de un movimiento en el amor, la de salir de la dificultad de la que adolecía la pasión incapaz de avanzar por sí misma.

¹¹³ *Ibíd*em, p. 55.

El matrimonio al contener la pasión, sin producir una alteración notable de ella, conserva su carácter estético, el cual reside en lo *apriorístico* e infinito de la pasión, así como también en la propia fusión de opuestos que caracteriza al amor (sensibilidad y espiritualidad, libertad y necesidad, etc.) El matrimonio, entonces, comporta lo infinito aún más que la pasión y agudiza la síntesis de los contrarios, que se vuelve más radical.

En oposición al carácter abstracto de la pasión, el matrimonio ofrece un escenario más real, con la posibilidad de construir una historia interna. Esta suerte de resignación que el amor conyugal ofrece, como se señala anteriormente, implica pensar en lo que se abre como posibilidad y se habilita con dicha resignación, más que en focalizarse en aquello que pareciera perderse y que, en realidad, está perdido desde el vamos, pero que el amor/pasión quiere colmar, obturar.

El matrimonio es una escuela porque hace madurar el alma y otorga dignidad personal, ennoblece al ser con el pudor propio de la mujer que disciplina al esposo y la debilidad de ella se fortifica con el hombre.

El “sistema secreto” no va con el matrimonio que ofrezca un carácter estético de belleza. No, es la franqueza, la sinceridad, la vida al descubierto, la concordia, todo ello constituye el principio vital del matrimonio, “sin el que no hay belleza ni verdadera ni moralidad, porque entonces se separa lo que el amor une: lo sensible y lo espiritual”.¹¹⁴ El matrimonio posee un carácter histórico y el amor que hay entre la pareja se manifiesta al descubierto, lleva en sí un carácter de eternidad. No hay que entender la manifestación en el sentido de que los esposos se pasarán una decena de días “transmitiéndose su *curriculum vitae* y que luego lo único que perdurará entre ellos es un silencio de muerte”.¹¹⁵

El carácter histórico del matrimonio permite, precisamente, que esa inteligencia se establezca de una vez por todas, “en la exacta medida en que es un devenir constante”. Ocurre, sostiene Kierkegaard, que “aquí como en la vida individual, pues uno tiene una clara conciencia personal, cuando ha tenido el valor de verse a sí mismo, no resulta que la historia ha terminado: sólo entonces cobra sentido, pues cada

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 155.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 157.

momento particular vivido está referido a la visión de conjunto. Así con el matrimonio. En la manifestación que constituye, la inmediatez de la pasión se ha derrumbado, no porque se haya perdido sino porque ha pasado a la conciencia de los esposos”.¹¹⁶ La conciencia común en la pareja permite ir al encuentro de la felicidad, en términos de que hay respeto, alegría de vivir y pasión. Es esencial para el amor conyugal llegar a ser histórico, en contraposición del error en el que incurre la pasión que estriba en creer que no puede realizarse sino huyendo, y ello se explica por el carácter de la pasión, desprovista de historia.¹¹⁷ Para eso debe haber disposición conveniente para dar cara a las dificultades que afronta el amor conyugal. Las dificultades externas son de orden finito, como por ejemplo: aflicciones, humillaciones, contrariedades, enfermedad, la cruel monotonía, la perpetua uniformidad, trabajo, dinero, cotidianidad, aburrimiento, malas costumbres, secretos, pequeños detalles, pueden agotar la vida conyugal, pues resulta insostenible, “es lamentable: adiós toda belleza, adiós toda estética”.¹¹⁸ Cuando el matrimonio se halla expuesto a las tribulaciones del exterior, importa que las interiorice de forma natural, si se quiere conservar la estética, debe entonces transformar las tribulaciones exteriores en crisis interiores. Todas las clases sociales tienen en común las tribulaciones antes mencionadas y a todas ellas se hace el llamado de considerar lo estético dentro del matrimonio. Cuando el individuo interioriza las dificultades por las que atraviesa el matrimonio, las enfrenta con el aplomo de la experiencia adquirida. De lo que se trata es de conservar en su unión la vida estética, “aunque no tenga sino tres pequeñas habitaciones para constituir su hogar”.¹¹⁹ Cuando el mundo es hostil a los hombres, estos tienden a desesperarse, a desalentarse, pero si el hombre tiene un hogar, entonces, tiene exacta noción de lo que es y de lo que puede; el matrimonio otorga la felicidad histórica en el momento en que el individuo no separa lo estético, lo ético y lo religioso; de esta manera el encuentro con el ser amado es siempre el primero, y el beso tiene el valor de la categoría del tiempo en que se

¹¹⁶ Ídem.

¹¹⁷ Ibídem, p. 138.

¹¹⁸ Ibídem, p. 162.

¹¹⁹ Ibídem, p. 166.

sitúe. Pensar históricamente el amor conyugal lleva a admitir que el tiempo es un hecho: tiene importancia, y la suerte de los individuos, como de la humanidad, es vivir en él. Señala Kierkegaard, para tomar posesión del amor se necesita tiempo y paciencia:

¿Cuándo se necesita más fuerza: al ascender o al descender? Cuando la pendiente es abrupta se necesita más, evidentemente, en el segundo caso. Casi todos los hombres tienden, por naturaleza, a subir la pendiente; en cambio, la mayor parte de ellos sufre una cierta angustia cuando tienen que bajar por ella. Así creo que hay muchas más naturalezas conquistadoras que aptas para poseer, y cuando te sientes superior a una cantidad de personas casadas, hundidas en 'su estúpida satisfacción animal', puedes tener razón hasta cierto punto, pero no debes tomar por amos a los que te son inferiores.¹²⁰

Es así que la verdadera grandeza no radica en conquistar, sino en poseer. Estas dos actitudes se ejemplifican en dos tipos de hombres: el conquistador y el poseedor. Mientras que la conquista es premisa, la posesión es conclusión; la naturaleza conquistadora siempre está fuera de sí misma, en cambio la naturaleza poseedora está dentro, de modo que cada una recibe una historia apropiada a su carácter. El amor conyugal empieza con la posesión y reviste una historia interior, comporta la pasión y también la fidelidad de ésta; no lucha contra leones o monstruos, sino con el enemigo más peligroso: el tiempo, llega a tener la eternidad en el tiempo y la ha conservado en el tiempo. El amor conyugal halla su enemigo en el tiempo, su victoria en el tiempo y su eternidad en el tiempo. El individuo no lucha contra enemigos de fuera: se vence a sí mismo, "depura su amor de escorias".¹²¹ El amor conyugal es "el amor de cada día, y a la vez el amor divino (en el sentido griego). Y es el amor divino porque es el amor de cada día. El amor conyugal no viene acompañado de signos exteriores: no se anuncia, como el pájaro raro, por el murmullo y el rumor: es la esencia incorruptible de los espíritus apacibles".¹²²

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 174.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 186.

¹²² *Ídem.*

Existe la necesidad de reconocer que la tarea consiste en conservar el amor en el tiempo, que el amor se elabora en el tiempo, y que su batalla y su victoria es tiempo. El individuo sano vive a la vez en la esperanza y en el recuerdo, dos figuras del tiempo, vive en la vida del espíritu: conciencia, deber, paz, calma, escucha, apacibilidad, reencuentro, silencio, compromiso, respeto, responsabilidad, nobleza de espíritu. El amor conyugal tiene como amigo al deber y sus tres grandes aliados son la estética, la ética y lo religioso, sabe conservar la unidad de los diversos momentos de expresión que todo adquiere en esas diversas esferas. El deber hace del amor el verdadero clima templado, trasladarlo de lo exterior al interior, permite ver “cuánta armonía, cuánta sabiduría, cuántas consecuencias infinitas reinan en el mundo del espíritu”;¹²³ el “Debes” del amor conyugal se expresa en futuro, esto es, para marcar su carácter histórico. El deber de un hombre es procurar una situación firme en la vida, de ser fiel “en el ejercicio de sus funciones, y también que merece ser castigado cuando no lo hace. Eso es el deber”.¹²⁴ En el matrimonio lo esencial es lo interior, lo que no se puede indicar, señalar con el dedo, lo que halla precisamente su expresión en el amor. No hay, pues, contradicción, en someter el matrimonio al deber: “poco importa que nadie esté allí para medir, puesto que el hombre se mide a sí mismo”.¹²⁵ Kierkegaard agrega que el amor es un asunto de la conciencia, y por tanto, no tiene que ver con el instinto y la inclinación, ni con el sentimiento, ni con asuntos de cálculo racional. El pensador danés quiere que nos alejemos de la concepción mundana del amor, la cual se interpreta de múltiples maneras. Este pensador querrá llegar hasta la esencia misma del amor “describir con pelos y señales”¹²⁶ las diversidades en que el amor puede manifestarse. Bien dice Kierkegaard que cómo está arraigada en nuestras vidas la necesidad del amor.

A continuación veremos cómo es que la unión amorosa es abordada en el pensamiento árabe e islámico. Desde la época preislámica hasta nuestros días, y la

¹²³ *Ibíd*em, p. 148.

¹²⁴ *Ibíd*em, p. 200.

¹²⁵ *Ibíd*em, p. 202.

¹²⁶ S. Kierkegaard: *Las obras del amor*, ob. Cit. p. 178.

interpretación que realizan los místicos sufíes, filósofos, teólogos y poetas Ibn Arabi, Ibn Hazm y Al-Gazhali sobre el matrimonio, el celibato y el importante papel de la pasión amorosa.

2. El matrimonio en el Islam

Para el Islam el matrimonio es la vía correcta para la continuación de la raza humana, representa de una forma clara uno de los aspectos de la naturaleza del ser humano, la continuidad legítima de la especie. Allah creó al ser humano con la necesidad de tener un compañero que le inspire amor y cariño y lo contenga en momentos de preocupación y tristeza. Según la fe islámica, habiéndose iniciado con el profeta Adán, el matrimonio continuará hasta el Día del Juicio Final e incluso perdurará en el paraíso:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ
مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Y entre Sus signos está el haberlos creado esposas nacidas entre vosotros, para que os sirvan de quietud, y el haber suscitado entre vosotros el afecto y la bondad. Ciertamente, hay en ellos signos para gente que reflexiona”. (Q 30:20).¹²⁷

¹²⁷ *El Noble Corán*, ob. cit., p. 663.

El Corán también refiere lo siguiente:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ
اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Hombres! ¡Temed a vuestro Señor, Que os ha creado de una sola persona, de la que ha creado a su cónyuge, y de los que ha diseminado un gran número de hombres y de mujeres! ¡Temed a Dios, en Cuyo nombre os pedís cosas, y respetad la consanguinidad! Dios siempre os observa”. (Q 4:1).¹²⁸

Así como:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ
وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ

“Allah os ha dado esposas nacidas de vosotros. Y, de vuestras esposas, hijos varones y nietos. Os ha proveído también de cosas buenas. ¿Creer, pues, en lo falso y no creerán en la gracia de Allah?”. (Q 16:72).¹²⁹

El Profeta Muhammad se pronunció en referencia al grado de importancia que le brindaba al matrimonio de la siguiente manera: “De Sa’d Ibn Waqqás, que Allah éste

¹²⁸ Ibídem, p. 123.

¹²⁹ Ibídem, p. 436.

complacido con él dijo: El Profeta, al que Allah le dé Su gracia y paz, le denegó a `Uzman Ibn Madh'un el permiso para permanecer soltero, y si le hubiera dado permiso nos habríamos castrado".¹³⁰ También se pronunció acerca de la importancia de elegir una buena compañera: "De Abu Huraira, que Allah éste complacido con él, del Profeta, al que Allah le dé Su gracia y paz, que dijo: "A la mujer se le toma por esposa por cuatro (razones), por su riqueza, por su abolengo, por su belleza y por su *din* (religiosidad). ¡Hazte con la que tenga el *din*, que tus manos se llenen de tierra!"".¹³¹

Una vida matrimonial armoniosa brinda a los cónyuges tranquilidad y serenidad, y transmite a los hijos la confianza y el cariño que los hará crecer en un ambiente de paz y seguridad, contribuyendo a su mejor desenvolvimiento en la vida. El comportamiento promiscuo es inaceptable para la fe islámica.

El matrimonio en la Jurisprudencia Islámica simboliza un contrato. Para que este contrato sea válido, en primer lugar, ambas partes, (en presencia o representadas por algún familiar o testigo) deben estar presentes, de este modo el matrimonio es reconocido como un contrato civil en la ley islámica. También se considera un acto de veneración, pues el contraer matrimonio, realizar los deberes de una vida en pareja, servir para la felicidad de la casa y evitar los actos prohibidos por la religión, así como criar a los hijos dándoles una educación religiosa y moral, se consideran signos de alabanza.

Fatema Mernissi (Fez, 1940 – Rabat, 2015) fue una profesora universitaria marroquí y una de las voces más relevantes de la intelectualidad del mundo árabe. Su obra se dedicó a la condición femenina en las sociedades musulmanas, ella describe el rito matrimonial islámico de la siguiente manera:

El matrimonio considerado "normal" es en primer lugar un asunto que le afecta a los padres, una transacción entre familias. [...] Los jóvenes debían plegarse a la voluntad de los patriarcas, de los cabezas de familia, que eran los que elegían el novio o la novia según unas estrategias que ignoraban totalmente la voluntad de los jóvenes y sus deseos. Estas estrategias matrimoniales estaban destinadas a

¹³⁰ Imam Zainudin Ahmad, Ibn 'Abdal Latif Az-Zubaidi, ob. cit. p.452.

¹³¹ Ibídem, p. 453. La expresión "¡que tus manos se llenen de tierra!" se refiere a un sentido de: "¡Por lo que más quieras", o... "¡Pobre de ti (si no lo haces)!".

acrecentar la influencia de los jefes de las familias y las tribus y a defender sus intereses económicos y militares.

En el matrimonio musulmán, la institución del *wali* (el tutor) nos recuerda que una mujer musulmana no se entrega en matrimonio. Debe ser dada en matrimonio por un hombre, que es su tutor.¹³²

La religión islámica recomienda a sus fieles de gustar de los “placeres de los sentidos”, dentro del amplio marco que el Islam reconoce como lícito. Como vimos anteriormente, la abstinencia sexual está fuertemente rechazada en la religión musulmana, el *Corán* da una serie de recomendaciones para el acto generativo:

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ
عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ
بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا
تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ
يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

“Durante el mes del ayuno os es lícito por la noche uniros con vuestras mujeres: son vestidura para vosotros y vosotros lo sois para ellas. Allah sabe que os engañabais a vosotros mismos. Se ha vuelto a vosotros y os ha perdonado. Ahora, pues, yaced con ellas y buscad lo que Allah os ha prescrito.

¹³² Fatema Mernissi, ob. cit. p. 56.

Comed y bebed hasta que, a la alborada, se distinga un hilo blanco de un hilo negro. Luego, observad un ayuno riguroso hasta la caída de la noche. Y no las toquéis mientras estéis de retiro en la mezquita. Éstas son las leyes de Allah, no os acerquéis a ellas. Así explica Allah Sus aleyas a los hombres. Quizás, así, Le teman.” (Q 2:186).¹³³

El profeta Muhammad pronuncia al respecto: “El matrimonio es la mitad de vuestra religión; y la pluralidad de esposas legítimas, permite al creyente descargar su energía sexual y satisfacerla plenamente”.¹³⁴

Resulta de este modo imposible, que exista, en este sentido un conflicto entre Dios y el amor humano. Como ejemplo de lo anterior, en la fe musulmana se recomienda culminar el acto sexual con la siguiente *aleya* coránica seguida de una ablución general:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

“Él es quien ha creado del agua un ser humano, haciendo de él el parentesco por consanguinidad o por afinidad. Tu Señor es omnipotente.” (Q 25:54).¹³⁵

Ibn Arabi refiere la importancia del acto sexual en *Los engarces de las sabidurías* y la importancia de la ablución o purificación obligatoria que debe realizarse posterior al acto sexual, y como es que éste deberá de hacerse:

Como el hombre ama a la mujer, desea unirse a ella en la unión más completa del amor. La forma de sus constitución corporal no comporta una unión más grande que la unión sexual. La voluptuosidad invade todos sus miembros, y por esta razón

¹³³ *El Noble Corán*, ob. cit., p. 45.

¹³⁴ Francisco Morilla Aguilar, *Ritos nupciales del pueblo bereber*, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, Córdoba, España, 1994, p. 70.

¹³⁵ *El Noble Corán*, ob. cit., p. 591.

se ha ordenado purificarnos de esta unión por medio de la gran ablución. La purificación debe ser general, del mismo modo que es la extinción de la mujer en el momento del orgasmo.¹³⁶

3. Tratados que versan sobre el amor y la pasión, elementos indispensables para la unión amorosa en el Islam

Los siguientes tratados árabes que hablan sobre el amor, al que se trata desde un punto de vista teórico, si bien no son la totalidad del conjunto de textos que versan sobre el tema del amor, sí son relevantes, por mucho, de entre los que conocemos.

Entre las obras árabes que se refieren al Amor y de las cuales se analizarán las cualidades, visiones, ventajas e inconvenientes que tratan sobre el tema, y, en específico acerca de la vida conyugal se encuentran: *El collar de la paloma* de Ibn Hazm de Córdoba, *Tratado sobre el amor y Engarces de las sabidurías* de Ibn Arabi y el pensamiento de Al-Ghazali mediante el agudo análisis del arabista español Miguel Asín Palacios en su obra *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*.

Estos tratados no constituyen la totalidad de obras sobre el amor en el mundo árabe, pues el tema representa una seria preocupación para la cultura árabe-islámica. La concepción del amor en estos tratados habla exclusivamente y fundamentalmente sobre el amor heterosexual, aunque de pasada, también menciona al amor homosexual, el cual recibe un lugar, reconociendo así su realidad, aunque como casi excepcional y derivado del amor heterosexual, pues este tiene un rotundo y unánime rechazo en la cultura islámica.

El punto de la reflexión es la experiencia vivida, expresada y encarnada en la poesía árabe, de ahí que existan innumerables poemas y relatos que ilustran las historias en prosa de los amantes, que constituyen un inmenso acervo de experiencias, ideas y conceptos.

El amor apasionado, romántico y heterosexual del que hablan estos poemas e historias amorosas proceden de la Arabia preislámica donde surgen estos apasionados y sublimes amantes que parecen hacer una religión de su sentimiento amoroso y de su

¹³⁶ Ibn Arabi, *Los engarces...*, ob. cit., p. 268.

adoración a la mujer, pues el amor en su grado máximo es concebido como una adoración que rivaliza con la religión, y, llegando en el caso del amor هيوم “huyum” hasta la muerte y el suicidio por causa del sentimiento amoroso.

No por nada fue Stendhal el primero en fijarse en el mundo árabe, apreciando el sentimiento amoroso allí manifestado y calificándolo de “verdadero amor” y de “modelo”: *“El modelo y la patria del verdadero amor hay que buscarlo en la tienda gris del árabe beduino”*.¹³⁷

Aludiendo a los libros que sobre el amor han producido los árabes Stendhal hace una observación: *“Estos libros tan curiosos son muy poco conocidos; al pequeño número de sabios que podrían leerlos, el estudio y los hábitos académicos les han secado el corazón”*.¹³⁸

Lo llamativo en estos tratados es el hecho de que surgieron dentro de ambientes caracterizados por su religiosidad. Sin embargo es notoria la intención de dichas obras en las que se aprecia el objetivo, desde el Islam, al censurar el amor romántico, apasionado عشق “ishq” cuyo término no se encuentra en el *Corán*.

Cabe aclarar que esta condena se hace desde la religión, concretamente hacia el amor ilícito, el no permitido por la ley islámica, el amor enfermizo, el amor que lleva a la muerte, pues este contradice a los principios de la ley religiosa.

Se condenan los excesos, pero no el amor en sí y tampoco se censura la pasión amorosa, ya que esta es considerada un sentimiento positivo, instituido por Allah y necesario para la vida del hombre.

Esta peculiar síntesis de religión, amor profano, amor hacia la divinidad y la ambigüedad de tratamiento obliga a tener en cuenta el gran aprecio que tiene el Islam por el matrimonio, la unión amorosa lícita. Lo que estos tratadistas y poetas pretenden de fondo es rescatar la pasión amorosa, por la plenitud de vida que lleva en sí, y una vez alejada de los excesos ilícitos que se hallan fuera de la unión legal y de sus efectos mortíferos para así conducirla al matrimonio legal islámico.

¹³⁷ Stendhal, *Del amor*, Madrid, Alianza, 1998, p. 251.

¹³⁸ *Ibídem*, p. 253.

Prueba de ello es que encontramos en las obras exhortaciones de fuentes orales y escritas sobre dichos y sentencias acerca del amor y poesías de los amantes, en su mayoría suelen ser estructuradas en un cierto orden:

- I. Discusión acerca de la naturaleza, esencia, causa, nombres y clases de amor.
- II. Las circunstancias de los amantes y los asuntos que atañen a las variadas situaciones de su amor, ilustradas con numerosos ejemplos de poesías, historias y anécdotas.

En estos tratados se hace mención de los tipos de amor que existen, عشق “*ishq*” es el amor apasionado y es considerado como algo que sobrepasa el amor permitido y lícito conocido como حب “*hubb*”. Dentro del amor apasionado se encuentra el هوى “*hawa*” que conlleva el deseo secular y la lujuria y el تيمم “*taym*”, que va más allá de lo razonable y que esclaviza al hombre.

Si bien existen diferentes categorías para el amor, el Islam hace un intento por salvar el valor del amor apasionado heredero de la tradición árabe. Existen *aleyas* coránicas que hacen referencia a la importancia de la vida conyugal:¹³⁹

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ
مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Y entre Sus signos está haberos creado cónyuges para que encontréis sosiego, y os relacionéis con amor y misericordia. Por cierto que en esto hay signos para quienes reflexionan”. (Q 30:21).¹⁴⁰

¹³⁹ El tema del matrimonio en el Islam será tratado con mayor especificidad en referencia al ritual y su significado en el último capítulo del presente trabajo.

¹⁴⁰ *EL Noble Corán*, ob. cit., p. 663.

Así como tradiciones que afirman el buen trato del Profeta del Islam hacia sus esposas, de esta forma, alentando a los demás hombres adoptar del mismo modo la cortesía y amabilidad hacia sus esposas. Con ello se sitúa al Profeta del Islam como modelo de los amantes.

Estos tratados hacen mención y aportaciones respecto del amor profano, pues este amor es considerado la base y el principio indispensable para poder elevarse al amor místico, pues, si las almas no están preparadas para recibir al amor natural no lo estarán para recibir al amor divino, porque este tipo de amor es la plenitud a la que se accede a partir de los estadios anteriores.

4. Ibn Hazm y la unión amorosa

Ibn Hazm en su obra *El collar de la paloma*, es en palabras de Ortega y Gasset “el más ilustre sobre el tema del amor en la civilización musulmana”.¹⁴¹

Sobresale por la profundidad de sus análisis teóricos y la veracidad de las historias de amor que narra. El libro está concebido a modo de epístola, en donde la psicología femenina está descrita de forma magistral por el autor, ya que su infancia transcurrió en el harem, según destaca Emilio García Gómez.

Al comenzar a analizar la esencia del amor, lo primero que advierte Ibn Hazm es que “*el amor no está reprobado por la fe ni vedado por la ley Islámica, ya que entre los amantes hay no pocos califas, rectos imames*¹⁴², *hombres piadosos y alfaquies*”.¹⁴³

Para Ibn Hazm la unión de las almas es una acción natural y común, se buscan el amante y el amado, se atraen anhelando encontrarse, como la fuerza que el imán ejerce en el hierro. A su parecer la unión de almas es inevitable, ya que en el mundo creado se encuentran divididas en relación a un primer momento de elevada esencia. Posteriormente, Ibn Arabi retomará esta premisa en su obra *Engarces de la sabiduría*

¹⁴¹ Ibn Hazm, *El collar de la paloma...* ob. cit., p. 13.

¹⁴² El plural de «imán» es «imanes». Si se refiere al sentido que tiene entre los musulmanes de 'guía espiritual', también se puede usar «imam», con plural «imames». Ambas están aceptadas y lo importante es mantener la coherencia en el uso de la «n» o la «m» en singular y plural.

¹⁴³ *Ibídem*, p. 126.

en el capítulo dedicado a la “*El engarce de una sabiduría incomparable en un verbo de Mohammed*” y en la cual profundizaremos más adelante. El autor ilustra la anterior afirmación basado en una *aleyá* coránica:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا

“Él es Quien os ha creado de una sola persona, de la que ha sacado a su cónyuge para que encuentre quietud en ella”. (Q 7:189).¹⁴⁴

Referente a la pasión amorosa se justifica en el tratado que es en sí, buena, natural, creada por Dios y necesaria para la pervivencia en el mundo; solo su exceso es nocivo. Se apela a la razón para el control de las pasiones.

El amor tiende y busca la unión de los amantes, ese es su objetivo. Ibn Hazm en *El collar de la paloma* hace referencia a la unión amorosa en un capítulo titulado “*Sobre la unión amorosa*”. El capítulo inicia así:

Uno de los aspectos del amor es la unión amorosa, que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, un alto escalafón, un feliz augurio; más aun: la vida renovada, la existencia perfecta, la alegría perpetua, una gran misericordia de Dios. Si no fuese porque este mundo es una mansión pasajera, llena de congojas y sinsabores, y el paraíso, en cambio, la sede de la recompensa y el seguro de toda malventura, todavía diríamos que la unión con el amado es la serenidad imperturbable, el gozo sin tacha que lo empañe ni tristeza que lo enturbie, la perfección de los deseos y el colmo de las esperanzas.¹⁴⁵

¹⁴⁴ *El Noble Corán*, ob. cit., pp. 276-277.

¹⁴⁵ Ibn Hazm, *El collar de la paloma*. Madrid, Alianza 2012, pág. 228.

El autor continúa describiendo dicha unión manifestando su admiración por esa realidad humana:

Yo, que he gustado los más diversos placeres y he alcanzado las más variadas fortunas, digo que ni el favor del sultán, ni las ventajas del dinero, ni el ser algo tras no ser nada, ni el retorno después de una larga expatriación, ni la seguridad después del temor y de la falta de todo refugio tienen sobre el alma la misma influencia que la unión amorosa, sobre todo si la han precedido largos desabrimientos y ásperos desdenes que han encendido la pasión, alimentado la llama del deseo y atizado la hoguera de la esperanza.

Ni el esponjarse de las plantas después del riego de la lluvia; ni el brillo de las flores luego del paso de las nubes de agua en los días de primavera; ni el murmullo de los arroyos que serpentean entre los arriates de flores; ni la belleza de los blancos alcázares orillados por los jardines verdes, causan placer mayor que el que siente el amante en la unión amorosa, [...]. Las lenguas más elocuentes son incapaces de pintarlo; la destreza de los retóricos se queda corta en ponderarlo; ante él se enajenan las inteligencias y se engolfa el entendimiento.

No hay en el mundo condición que iguale a la de los amantes, cuando están libres de espías, a resguardo de murmuradores, a seguro de separación, a salvo de ruptura, lejos de toda inconsecuencia y sin censores; cuando se equiparan en gustos y se corresponden en amor; cuando Dios les ha dado holgados medios de sustentarse, una vida tranquila y un tiempo sosegado; cuando sus relaciones se acomodan al beneplácito de su Señor, y su compañía dura y se alarga hasta que viene la muerte, que nadie puede rechazar ni eludir. Pero es ésta una gracia que muy pocos logran y un regalo que no se otorga a todo el que lo solicita.¹⁴⁶

¿Hay, por acaso, entre las bellas cosas que fuerzan la admiración de las gentes, absorben los corazones, atraen los sentidos, fascinan las almas, se apoderan de los instintos, paralizan el entendimiento y arrebatan la razón algo que pueda equipararse a la solicitud del amante para con su amado? [...]. Nada he visto que atraiga el corazón, influya en la vida y penetre hasta los puntos vitales como estas cosas.¹⁴⁷

¹⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 228-229.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 235.

Podemos observar que para Ibn Hazm la unión fomenta y acrecienta el amor, la cual evidentemente incluye la consumación de este, en donde él parece referirse a la unión total:

Hay quien dice que la duración de la unión amorosa acaba con el amor; pero es un parecer deleznable, pues tal cosa no sucede más que a las gentes inconsecuentes. Por el contrario, cuanto mayor es la unión entre los amantes, mayor es también su mutuo afecto.

De mí sé decirte que jamás he bebido del agua de la unión sin que se me acrecentara la sed. Tal es la Ley del que se medicina con su propio mal, aunque sienta en ello algún consuelo. He llegado a la posesión de la persona amada a los últimos límites, tras de los cuales ya no me es posible que el hombre consiga más, y siempre me ha sabido a poco. Así he estado durante largo tiempo, sin sentir hastío ni experimentar tedio.

Una vez me reuní con una persona a quien amaba, mi imaginación, al hacer el recuento de los diferentes modos de unión amorosa, no encontró ninguno que no quedase por debajo de mi propósito, que no resultase insuficiente para remediar mi pasión e incapaz de calmar la más pequeña de mis ansias. Cuanto más me acercaba a mi amada, más crecía mi agitación, y el pedernal del deseo encendía con mayor fuerza el fuego de la pasión en mis entrañas.¹⁴⁸

Es evidente que Ibn Hazm piensa que la unión prolongada no es fatal para el amor. Al contrario, el tiempo permite que la relación se expanda.

La pregunta inquietante que surge al leer los versos anteriores es: ¿si al alcanzar la unión amorosa, la consumación del amor en sí, acrecienta al amor o más bien disminuye o incluso termina con éste?, ya que la definición beduina afirmaba que el amor consistía en besos, caricias, abrazos, conversación y nada más.

Contrario al pensamiento de Ibn Hazm están los que niegan la unión, pues según la costumbre de la Arabia preislámica, piensan que unión corrompe, anula y debilita el amor, argumentando que como la unión sexual es el fin que se busca con el amor, mientras dura la búsqueda del amante existe un amor firme, pero una vez que esta búsqueda llega a su fin, el objetivo ha sido alcanzado y entonces se enfría el ardor de

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 233.

la búsqueda y se apaga el fuego del amor. Esto es lo que ocurre con todo aquel que anhela algo y lo consigue, como el hambriento o el sediento, una vez satisfecho, desaparece el objeto de su búsqueda.

Existe por el contrario el grupo de los que estiman que la unión acrecienta el amor, hablando de la unión lícita. Cuando se saborea el placer y el gusto del amor, se genera otro deseo que no se tenía antes de haber saboreado ese placer. El alma, al estar tranquila, descansa tras haber obtenido lo que buscaba.

Al respecto Hakim Nizami en su obra *Layla y Majnún* dice: “El amor si no es verdadero, no es más que un juguete de los sentidos, que dura tan poco como la juventud. El tiempo es perecedero, el amor no. El brasero de carbón en el que arde es la eternidad misma, sin comenzó ni fin”.¹⁴⁹ Lo cual se asemeja notablemente con el pensamiento del filósofo danés Kierkegaard.

De este modo, en el caso del matrimonio, el amor de los esposos es mayor después de la unión que antes que esta. La unión lícita pregonada por los místicos sufíes, filósofos, teólogos y poetas Ibn Hazm, Ibn Arabi y Al-Gazhali es hacer notar que el matrimonio islámico del que hablan es, en primer lugar, encauzar la pasión amorosa hacia un matrimonio lleno de pasión, pero depurado de extremismos y excesos destructivos o los que puedan considerarse contrarios a la ley islámica. En este sentido los autores se apoyan en la laxitud de la institución islámica del matrimonio, entendiendo esto como una serie de concesiones y limitaciones que impone dicha ley apoyada en el libro sagrado y las tradiciones del profeta Muḥammad. A esto parece aludir Ibn Hazm en el siguiente pasaje: “¡El hombre de entendimiento halla anchos caminos por los que apartarse del libertinaje! De otra parte, Dios nada a vedado sin dar a Sus siervos, a cambio, cosas lícitas mejores y de mayor excelencia que las vedadas”.¹⁵⁰

Entre las tradiciones que hablan del bien del matrimonio para la comunidad musulmana destaca las siguiente:

¹⁴⁹ Nizami, ob. cit. p. 47.

¹⁵⁰ *Ibíd*em, p. 375.

De Anas Ibn Malik, que Allah esté complacido con él, que dijo: “Un grupo de tres hombres vino a los aposentos de las esposas del Profeta, al que Allah le dé Su gracia y paz, preguntando cómo era la adoración del Profeta, al que Allah le dé Su gracia y paz. Y cuando les hubieron informado fue como si les pareciera poco, de manera que dijeron: “¿Y dónde estamos nosotros con respecto al Profeta, al que Allah le dé Su gracia y paz, a quien Allah le ha perdonado las faltas que pudiera haber cometido y las que pudiera cometer?” Y dijo uno de ellos: “Yo pasaré la noche rezando siempre”. Y dijo otro: “Yo ayunaré todos los días sin dejar de ayunar ninguno”; y dijo el otro: “Yo me apartaré de las mujeres y no me casaré nunca”. Entonces llegó el Mensajero de Allah, al que Allah le dé Su gracia y paz, y dijo: “¿Vosotros sois de los que habéis dicho esto y esto?, ¡por Allah!, que yo soy el que más miedo y temor de Allah tiene de vosotros y sin embargo ayuno unos días y otros no, rezo y duermo, y me caso con las mujeres. Así pues quien desee algo de mi *Sunna*¹⁵¹ no es de los míos”¹⁵².

5. Ibn Arabi. El amor conyugal como reflejo del amor divino

Ibn Arabi insiste en que nada es distinto de Allah, es ver lo mismo en uno y en todo. Pero además expresa que esa experiencia es la misma que la experiencia en la que se sobrepasa la ilusión de la muerte, es la misma experiencia de la eternidad:

Todo aquello que tú crees que es distinto de Allah, en realidad es Allah, aunque tú no lo sepas. Le ves, pero no sabes que Le ves. Cuando seas capaz de comprender que no eres distinto de Allah, cuando este misterio se te ha desvelado, entonces comprenderás cuál es tu fin, comprenderás que tu extinción no es posible, comprenderás que jamás has dejado de ser y que jamás dejarás de existir.¹⁵³

Para Ibn Arabi el motor principal de la vida es el amor, y el amor a lo divino es colocado en la categoría más importante, como fin último de la existencia humana.

¹⁵¹ Este término se corresponde con el método a seguir según la práctica del profeta Muhammad, la cual está recogida en el *Hadiz*. A veces, lo constituyen informaciones, otras recomendaciones e incluso otras son mandatos.

¹⁵² Imam Zainudin Ahmad, Ibn ‘Abdal Latif Az-Zubaidi, ob. cit. p. 452.

¹⁵³ Ibn Arabi, *Tratado de la Unidad*, Editorial Siria S. A., España, 2002, pág. 34.

Para el autor existen cuatro denominaciones del amor:

- I. **حب *Hubb***. El afecto, El amor geminativo u original el cual se produce cuando nos percatamos de la simpatía y conscientemente nos concentramos en el amado, en su forma divina el afecto consiste en preferir a Dios y concentrar el Él nuestra atención.
- II. **ود *Wadd***. El cariño fiel del amor, es el apetito fiel de la unión permanente que cada vez se hace más profundo y duradero. En la versión a lo divino es la permanencia en la unión extática con Dios.
- III. **عشق *Ishq***. Es la pasión amorosa, locura de amor o amor extremo. Se alcanza cuando llega a un estado de amor que se ha apoderado totalmente del alma, está dirigida en su totalidad al amado volviendo al amante ciego ante los demás seres existentes. En su versión a lo divino es desear tan solo la unión con Dios.
- IV. **هوى *Hawa***, la inclinación repentina o súbita de amor, la cual identifica Ibn Arabi con la inclinación amorosa que conduce al brote inmediato del sentimiento del amor, a través de palabras, gestos, y, sobre todo por, una simple mirada.

Es precisamente en el apetito de la unión permanente **ود *waad***, donde el deseo se hace más profundo y duradero. Cuando se llega a este grado el apetito amoroso permanece y no cesa, aunque se modifique el objeto concreto del amor. Acerca del apetito fiel a la unión amorosa el autor escribe:

Para el amante el objeto de su amor es un acto volitivo que tiende necesariamente a la unión con tal ser individual determinado, sea el que sea; si es un ser que por su naturaleza puede ser abrazado, el amante ansiará abrazarlo; si es capaz de la unión sexual, amará unirse con él en matrimonio; si es capaz de unión de amistad deseará entablar con él estas relaciones. Pero, no en todo caso, su amor tenderá a ‘algo de dicha persona’ lo cual no exista en ese momento, y cabalmente eso que no exista es lo que excita a ir al encuentro de esa persona y a verla.

[...] Cuando amamos la compañía de una persona, o su conversación, o su trato, o besarla y abrazarla, si al fin llegamos a conseguir eso que amamos, no por eso

cesa nuestro amor...,pero el objeto al cual se adhiere (entonces) tú amor, no es aquello que ya has conseguido, sino la duración, la persistencia de eso mismo.¹⁵⁴

6. El principio femenino

En las obras de Ibn Arabi queda expuesta la importancia de la dimensión femenina para comprender a Dios, la Creación y al ser humano. En su obra *Los engarces de las sabidurías* desarrolla la metafísica sufí mediante el análisis de las figuras proféticas del Islam, desde Adán hasta Muhammad, es precisamente en el capítulo dedicado al Profeta del Islam en donde se encuentra un especial protagonismo de lo femenino.

La base de la escritura de Ibn Arabi es el siguiente *hadiz*: “Se me ha hecho amar de este mundo tres cosas, las mujeres, el perfume y la oración”.¹⁵⁵

Ibn Arabi se refiere el *hadiz* anterior de la siguiente manera: “Mohammed comienza su enumeración por la mujer y termina por la oración, porque la mujer es una parte de él desde la cual se origina su manifestación, y el conocimiento de ella antecede a su señor”.¹⁵⁶

Es así como el autor acude al relato coránico y bíblico de la creación de Eva a partir de una costilla de Adán, para explicar la inclinación primordial de Mohammed (el hombre) hacia la mujer. El hombre ama a la mujer porque es parte de sí mismo; su auto-conocimiento es el principio del camino hacia el conocimiento de Dios, como lo expresa el *hadiz*: “quien se conoce a sí mismo conoce a su señor”¹⁵⁷, pues Dios es el alma única a partir de la cual el género humano ha sido creado.

Ibn Arabi llama la atención sobre el hecho de que lo que subyace al amor del hombre hacia las mujeres es el amor mismo hacia Dios. Él justifica esta afirmación en las *aleyas* coránicas siguientes:

¹⁵⁴ Ibn Arabi, *Tratado del amor...*, ob. cit., p. 103.

¹⁵⁵ Ibn Arabi, *Los engarces...* ob. cit., p. 270

¹⁵⁶ *Ibídem*, p. 265.

¹⁵⁷ *Ibídem*, p. 269.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

"¡Hombres! ¡Temed a vuestro Señor, Que os ha creado de una sola persona, de la que ha creado a su cónyuge, y de los que ha diseminado un gran número de hombres y de mujeres!". (Q 4:1).¹⁵⁸

فَإِذَا سُوِّيَتْهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

"Y cuando lo haya completado y le haya insuflado parte de Mi espíritu, caeréis postrados [los ángeles] ante él [el hombre]". (Q 15:29).¹⁵⁹

Ibn Arabi explica lo anterior: "Pues tras haber insuflado en el ser humano Su Espíritu, Dios ha sacado de él y para él a alguien a quien ha llamado mujer. Ella ha sido creada según la forma del hombre, y por lo tanto siente por ella la misma atracción que una cosa por sí misma. Por su parte, ella sentirá por ella atracción que siente una cosa por su origen".¹⁶⁰

El autor refiere que el hecho que subyace al amor del hombre hacia la mujer es el amor hacia Dios:

Muhammed dijo: 'se ma ha hecho amar' a las mujeres y yo no 'amo a las mujeres', porque el amor del hombre realmente se dirige hacia su Señor, con cuya imagen ha sido creado. Cuando el hombre se une a la mujer, el deseo físico invade todos sus órganos [...]. Dios siente celos de que su siervo piense que puede derivarse placer de algo diferente de Él, por ello prescribió la ablución (tras el coito); para que el

¹⁵⁸ *El Noble Corán*, ob. cit., p. 123.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 416.

¹⁶⁰ Ibn Arabi, *Los engarces...*, ob. cit., p. 267.

hombre vuelva su mirada hacia Él. Porque en lo que se consume el deseo, no es otro que ese [placer]. (Es decir el placer de la unión con la mujer es el placer de la unión con Dios y su amor y contemplación por la mujer es también un Amor y Contemplación Divinos).¹⁶¹

Ibn Arabi explica que para el ser humano la contemplación de Dios en la mujer es la más completa y perfecta, pues ve a Dios en su su Dimensión Pasiva, es decir, representado a través de ella y en su Dimensión Activa como agente creador de la mujer.

Afirma el autor en la obra *Los engarces de las sabidurías*: “Quien ama de este modo a las mujeres [siendo conscientes que con ese mismo amor Dios lo ama a él] las ama con un amor divino. Quien las ama solo desde el punto de vista del apetito natural, lo hace de modo incompleto”.¹⁶²

En esta misma obra el autor hace referencia y da su interpretación de la controvertida *aleyá* coránica:

وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Los hombres poseen un grado de superioridad sobre ellas [las mujeres]” (Q 2:228).¹⁶³

Para Ibn Arabi la anterior afirmación es interpretada como una triada de la Creación. Es un desdoblamiento creativo: Dios-hombre-mujer, donde cada elemento de esta triada posee un grado diferente al término anterior y posterior.

Se recurre a la alegoría del matrimonio, en donde lo masculino y lo femenino, mediante la unión marital, dan lugar a un nuevo ser (por un instante la multiplicidad se

¹⁶¹ Ibídem, pp. 268-269.

¹⁶² Ibídem, p. 271.

¹⁶³ *El Noble Corán*, ob. cit., pp. 57-58.

hace unidad y vuelve a la multiplicidad) se recrea así el movimiento de creación universal por medio del amor, el cual se manifiesta en diferentes grados en el cosmos.

El origen para el autor de esta unión es el amor, el que crea y re-crea el deseo de Dios de darse a conocer a sus criaturas como lo expresa un célebre *hadiz* citado frecuentemente por los sufíes: “Yo era un tesoro oculto y amaba ser conocido. Por ello cree a las criaturas e hice que Me conocieran. Y Me conocieron”.¹⁶⁴ Si no fuese por la fuerza motriz del amor nada existiría pues todo sería un estado de permanente reposo.

El concepto de matrimonio en Ibn Arabi se emplea para describir una acción que da lugar a algo que antes no existía. La metáfora sexual tiene un valor para el autor a la hora de expresar el funcionamiento del cosmos.

Existen ejemplos que ilustran la anterior afirmación y se encuentra en el *Corán*:

إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ
الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ
بِأَمْرِهِ أَلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

“Vuestro Señor es Dios, Que ha creado los cielos y la tierra en seis días. Luego, se ha instalado en el Trono. Cubre el día con la noche, que le sigue rápidamente. Y el sol, la luna y las estrellas, sujetos por Su orden. ¿No son Suyas la creación y la orden? ¡Bendito sea Dios, Señor del universo!”. (Q 7:54).¹⁶⁵

¹⁶⁴ Ibn Arabi, *Tratado del amor*, ob. cit., p. 35.

¹⁶⁵ *El Noble Corán*, ob. cit., p. 249.

Así como:

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ
بَصِيرٌ

“Esto es así porque Dios hace que la noche entre en el día y que el día entre en la noche. Dios todo lo oye, todo lo ve”. (Q 22:61).¹⁶⁶

Lo que lleva a afirmar a Arabi que los conceptos de noche y día tienen un género, masculino o femenino, asignado y que este se manifiesta identificando a la Naturaleza como madre, que al igual que la mujer que engendra le lleva a una reproducción, (consciente o no) del acto amoroso de la creación, deseando para su hijo lo mismo que Dios para su creación, Darse a conocer por amor. Así como la madre no deja de darle cariño y protegerlo en virtud de una ley innata y espontánea de amor.

Es para Ibn Arabi que el amor es el acto creador y el hombre y la mujer están inexorablemente sometidos mediante la unión conyugal a la ley del amor.

7. Al-Gazhali y la elección de estado: ventajas e inconvenientes del matrimonio y el celibato

Según el arabista Miguel Asín Palacios, en su obra *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, para Algazel, el matrimonio ofrece una serie de ventajas e inconvenientes. Para quien decide la vía de la vida conyugal, describe y enumera las siguientes ventajas:

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 548.

- I. La cooperación al cumplimiento de los fines de la divinidad para la propagación y la conservación de la especie humana y para la educación de la descendencia en las doctrinas de la verdadera fe.
- II. Apagar o amortiguar el fuego de las personas inclinadas por su propio temperamento, para las cuales, todo el celibato es tentación u ocasión de pecado.
- III. Lograr la economía doméstica, comodidades y placeres lícitos que la vida conyugal proporciona con la ayuda y convivencia de la esposa y de los hijos, fuente, además, de sana alegría espiritual que predispone al alma para servir a Dios.
- IV. Así también, la vida en familia es para el hombre una escuela de mortificación y disciplina de las propias pasiones, en choque constante con el genio y carácter de la esposa e hijos.¹⁶⁷

Estas ventajas descritas por Al-Gazhali se pueden comprender como una aceptación de la existencia de las pasiones en el ser humano, que le son naturales pues le son brindadas por la divinidad, así también la vida conyugal ofrece una forma de legitimar dichas pasiones, pues al hacerlas lícitas la religión toma parte en la vida de los individuos, alejándolos de los detestables excesos a los que puede llevar la lujuria y el apasionamiento.

A estas ventajas le acompañan una serie de inconvenientes:

- I. La grave responsabilidad que contrae el esposo, como cabeza de familia, pues ante Dios ha de dar cuenta, no solo de sus actos, sino también de la esposa e hijos. Las necesidades de la vida, la manutención de la prole, las exigencias de la esposa pueden, además, obligarle a meterse en negocios ilícitos o poco honorables, si no cuenta con una saneada fortuna.
- II. La dificultad de soportar el genio de la mujer sin impacencias y arrebatos de cólera.
- III. El olvido de Dios y del negocio de la propia salvación, por la necesidad de ocuparse en los cuidados de la crianza de la prole y en los negocios temporales, industria, comercio, etc., para el sostén de la familia. Con todo esto,

¹⁶⁷ Miguel Asín Palacios, Tomo I, ob. cit., p. 156.

el alma cobra afición desordenada a la vida de acá abajo y se olvida de la vida futura.¹⁶⁸

Estas ventajas e inconvenientes no son para Al-Gazhali definitivas sino relativas, pues no todos los individuos son candidatos para la vida conyugal. El musulmán debe analizar y evaluar en función de las cualidades personales y las circunstancias que le son propias, para así resolver cada caso en particular, contrapesando bien los peligros a los que puede exponerse con las utilidades temporales, y sobre todo, eternas que el celibato o matrimonio le hayan de conducir.

Al-Gazhali advierte al musulmán que aspire a la vida devota, aún dentro del matrimonio, al señalar las normas de la perfección espiritual de la vida conyugal para quien elija este estado, derivando en una serie de cualidades y deberes que deben cumplir los esposos, así como el deber común que comparten que es la educación moral y religiosa de la descendencia.

Si bien para Al-Gazhali el matrimonio es la vía de posibilidad para enfrentar la concupiscencia, también refiere una falta o incapacidad de vocación de la vida devota que representa el celibato, el cual también conlleva una serie de ventajas e inconvenientes. Dentro de las ventajas encontramos las siguientes:

- I. Estar libre de preocupaciones, para poder entregarse a la meditación y al trato familiar con Dios, que es la meta de la vida devota.
- II. Evitar las ocasiones y peligros del pecado que implica la vida en sociedad, cuáles son la maledicencia y la murmuración, la hipocresía, el contagio casi inevitable del mal ejemplo, etc.
- III. Eliminar todo género de rencillas y discordias con los prójimos.
- IV. Estar exento de todo daño en la fama y honra, nacido de suspicacias, juicios temerarios, calumnias, etc.
- V. En la soledad, nadie será víctima de las exigencias sociales ni sentirá tentaciones de ambición.
- VI. Finalmente, estará libre del trato molesto de los necios y fastidiosos y, por ende, no incurrirá en impaciencias ni en faltas de caridad fraterna contra ellos.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Ídem.

¹⁶⁹ Ibídem, pp. 166-167.

Ante estas ventajas se encuentran los siguientes inconvenientes que consisten en las siguientes privaciones:

- I. El enseñar y el aprender, que son las más excelentes ocupaciones para servir a Dios, porque no puede haber sólida piedad sin ciencia ascética, ni meditación útil sin base teológica.
- II. El procurarse los medios de subsistencia ejerciendo la industria o el comercio, si el devoto no dispone de fortuna u holgado patrimonio.
- III. El lograr, más fácilmente que en la soledad, la educación de los hábitos morales, es decir, la corrección de pasiones, con el trato social, que obliga a mortificarlas y reprimirlas en su choque continuo con las de los prójimos.¹⁷⁰
- IV. El consuelo propio y ajeno, mediante la amistad y trato espiritual con personas devotas. Importante ventaja, porque la virtud se conquista con el hábito y éste no logra adquirirse con tristeza, disgusto o mal humor.
- V. La vida en común da también ocasión para practicar obras de misericordia, imposibles en la soledad como el visitar a los enfermos, consolar al triste, y para lograr los méritos vinculados a la oración en común.
- VI. La humillación propia, excelente medio de perfección espiritual, no es tampoco posible en la soledad. [...] De aquí que la soledad solo sea buena para las almas ya perfectas, que necesitan consagrarse exclusivamente a la oración y meditación, lejos del mundo y de sus cuidados y distracciones.
- VII. El trato social es el mejor medio para conocer los propios defectos, las malas inclinaciones, el carácter, en suma: el iracundo, el vanidoso, el rencoroso, el envidioso no conocerán que lo son, si no se ponen a prueba, pues estos vicios no se manifiestan, mientras el hombre no trata con sus prójimos.¹⁷¹

De esta forma se reconocen dos vías, la del celibato como aspiración de quien se propone servir a Dios dentro de este mundo, la vía ascética y la vía conyugal que le provoca al autor reflexionar acerca de si el celibato fuera lo perfecto, Mohammed lo habría adoptado imitando a Jesús quien vivió célibe.

¹⁷⁰ Es por eso que es preferible la vida social para nos novicios, y preferible la soledad para los que ya han mortificado sus pasiones.

¹⁷¹ *Ibíd*em, pp. 167-168.

Al-Gazhali responde a esto con el argumento anterior, si Jesús decidió vivir de manera célibe fue porque ello convenía a sus circunstancias y porque una vida conyugal le habría creado dificultades para cumplir con el mandato que Dios le habría encomendado. Mohammed, en cambio, optó por la vida conyugal por las mismas circunstancias.

Referente a lo expuesto anteriormente, Kierkegaard sostiene que el amor conyugal pertenece a la categoría ética, por lo tanto éste indica una obligación moral tanto para hombres como para mujeres.

El estado conyugal es un universal ético en cuanto que quien no es partícipe de él es culpable de descuidar sus responsabilidades humanas. El matrimonio trasciende lo meramente estético, no se trata de una posibilidad que uno acepta o rechaza de acuerdo con sus intereses personales. El matrimonio es una obligación puesto que Dios, tal como lo concibe Kierkegaard y se ha expuesto anteriormente, hace del amor un mandato. Si uno no intenta siquiera tener éxito en el amor conyugal, fracasa tanto en lo ético como en lo religioso. Es aquí, donde se presenta el carácter paradójico de la filosofía de Kierkegaard en su forma más estridente.

Ya que la ética no puede determinarse según los deseos individuales, al ser un universal ético,¹⁷² el amor conyugal incorpora un ideal al que todos los individuos deben aspirar. En la medida en que alguien no se acerque a él, será culpable e incluso un pecador, en su modo de vivir.

Al mismo tiempo Kierkegaard se siente incapaz de penetrar en el matrimonio, es por ello que rompió su compromiso con Regina Olsen y optó por el celibato. Para el filósofo, así como para sus voceros en sus escritos seudónimos, el gran problema que plantea la vida consiste en determinar qué circunstancias justifican el considerarse a sí mismo como una excepción.

Kierkegaard en sus obras se pregunta si no estará inhabilitado para el matrimonio por dos peculiaridades suyas: él menciona su disposición melancólica y también está presente su misión en la vida, la cual consiste en dar testimonio de la verdad original

¹⁷² Podemos notar la presencia en Kierkegaard de una inclinación por la tradición kantiana al afirmar que lo que es moralmente correcto para una persona no puede ser más que algo que se aplica a todo el mundo.

del Cristianismo con el objeto de que sus contemporáneos se den cuenta de cuán desviados se encuentran.¹⁷³

¹⁷³ En el siguiente capítulo se abordará el tema del matrimonio así como el del amor al prójimo en un cuaderno de bitácora que realicé en un viaje a los campamentos saharauis en Tinduf, Argelia en noviembre de 2015. Esto con el objetivo de indagar las diversas formas en las que el amor se encuentra presente en la cotidianidad de la cultura saharai.

Tercer capítulo

Buscando el amor en la cotidianidad del desierto

If the desert is holy, it is because it is a forgotten place that allows us to remember the sacred. Perhaps that is why every pilgrimage to the desert is a pilgrimage to the self. There is no place to hide and so we are found.

Terry Tempest Williams

1. Un inesperado viaje al Sahara

Mi curiosidad por todo aspecto relacionado con la cultura árabe e islámica me ha motivado a investigar todo aquello que me es posible relacionado con el tema; bibliotecas, librerías, museos y exposiciones se han vuelto parte de mi cotidianidad:

La cultura saharauí es africana, beréber, árabe y musulmana y su tradición cultural es eminentemente oral. La poesía, es una síntesis de su historia, de sus hazañas, de sus gestas y de su geografía. Su temática versa sobre la belleza, el amor, la devoción, la amistad, la libertad, el honor, la tierra, etcétera.¹⁷⁴

Fue lo que leí en una exposición temporal¹⁷⁵ acerca de la cultura de los habitantes del desierto del Sahara, con la cual me encontré por casualidad al ir a buscar un libro en las calles del Centro Histórico de la Ciudad de México. Es así como decidí comenzar los trámites y preparativos para un viaje hacia los campamentos de refugiados saharauíes en el desierto del Sahara, un viaje que consideré preciso y adecuado, pues aunque ya comenzaba a trabajar en los primeros capítulos de esta tesis, me pareció

¹⁷⁴ No me es posible citar la fuente, por lo tanto parafraseo la información que pude leer a mi paso en la exposición fotográfica temporal acerca de la cultura saharauí la cual fue posible apreciar en la estación Zócalo del Sistema de Transporte Colectivo (STC) Metro en la Ciudad de México en el año 2014.

¹⁷⁵ El Sistema de Transporte Colectivo (STC) Metro albergó la exposición fotográfica *Cultura Saharauí* en la estación Zócalo con el objetivo de difundir entre los usuarios las características de la cultura saharauí. Esta exposición pudo ser apreciada durante los meses de noviembre y diciembre de 2014.

interesante incluir en ella una parte práctica y no solo limitar la investigación a la teoría. En este capítulo se busca entonces responder a la pregunta, ¿cómo es que se presenta el amor en la cultura saharai y cómo es que sus prácticas y rituales son un reflejo del amor en las diferentes manifestaciones mencionadas en los anteriores capítulos?

El presente capítulo incluye anécdotas y anotaciones de entrevistas realizadas a personas que considero aportan importantes datos acerca del concepto del amor, así como referencias que ayudan a ilustrar y comprender un poco mejor lo expuesto en los diálogos que mantuve con algunos saharauis.

Después de un largo viaje de dos días desde la Ciudad de México, pasando por las ciudades de Madrid y Argel, posterior a la medianoche, llegue al aeropuerto de Tinduf, Argelia. El viaje al campamento saharai de Bojador debe hacerse a partir de este punto en camioneta, hasta el hogar de la que será mi familia durante algún tiempo.¹⁷⁶

Los habitantes del Sahara, se llaman *al badw* (los beduinos), son personas que se han acostumbrado a las duras condiciones del lugar y tienen sus propios usos, costumbres y fiestas. Ante la adversidad que representa el entorno, deambulan por el desierto buscando pastos para sus rebaños de cabras y dromedarios. Algunas de estas costumbres son relacionadas con los diferentes aspectos de la vida: parto, bautizo, circuncisión de niños, noviazgo, matrimonio, repudio, muerte, funerales y otras relativas

¹⁷⁶ Mi estancia en los campamentos así como en las zonas visitadas descritas en este capítulo tuvo una duración de 30 días.

a las temporadas y meses religiosos sobre todo *Eid Al Fitr* (fiesta post *Ramadán*) y *Eid Al Adha* (fiesta del sacrificio)¹⁷⁷ y los meses de *Sha'aban* y *Ramadán*.¹⁷⁸

El frío abrazo de la noche en el desierto del Sahara da la bienvenida al viajero, quien ve su camino iluminado por la luna y las estrellas, brindándole un extraña pero amigable bienvenida, no es necesaria la luz artificial. A mi llegada las mujeres son las primeras en salir de sus *jaimas*¹⁷⁹ a recibirme, sus coloridas *melfas*¹⁸⁰ contrastan entre sí y alegran la vista. Las tiendas están ubicadas en grupos familiares, orientadas con los vientos dominantes a su espalda, soy recibida con gran hospitalidad y con el

¹⁷⁷ *Eid al Adha*, que podría traducirse como Celebración del Sacrificio, es la festividad mayor de los musulmanes que conmemora el pasaje recogido tanto en la Biblia como en el *Corán*, en el que se muestra la voluntad de Abraham (Ibrahim) de sacrificar a su hijo como un acto de obediencia a Dios, antes de que Dios interviniera para proporcionarle un cordero y que sacrificara a este animal en su lugar. Esta festividad, que tiene lugar el décimo día del mes de *Du al-Hiyya* (entre septiembre y noviembre), 70 días después del Eid al-Fitr, (significa *Fiesta de la ruptura del ayuno*, es una festividad religiosa de la tradición islámica. Significa la celebración del fin del *Ramadán*. Por la mañana temprano, la comunidad en conjunto realiza diferentes oraciones y celebra un desayuno que marca el fin del ayuno del mes más importante para el mundo musulmán), es incorporada en el Hajj, la gran peregrinación a la Meca, que debe realizarse por lo menos una vez en la vida de todo musulmán y preferiblemente durante este mes.

¹⁷⁸ El calendario islámico es un calendario lunar. Comienza en el año 622 de la era cristiana, año en que Muhammad, Profeta del Islam, tuvo que huir de la ciudad de La Meca hacia Medina (Hégira), por la persecución de sus adversarios. Los meses son doce: 1. *Muharram*, 2. *Safar*, 3. *Rabi' al-Awwal*, 4. *Rabi' al-Thani*, 5. *Yumada al-Wula*, 6. *Yumada al-Thania*, 7. *Rayab*, 8. *Sha'abán*, 9. *Ramadán*, 10. *Shawwal*, 11. *Du al-Qa'da*, 12. *Du al-Hiyya*.

¹⁷⁹ Tienda de campaña de los pueblos nómadas del norte de África. En la etnia saharauí, a la mujer le corresponde la fabricación y montaje de la *jaima* o tienda, la cual está compuesta por otras largas y estrechas que tejen en un rudimentario telar, en pelo de dromedario o cabra, las cuales cosen entre sí hasta formar un gran rectángulo que constituye el toldo de la *jaima*, la cual tiene un armazón de palos que es fácilmente desmontable, donde se instalan el ajuar y otras pertenencias. Cojines y sacos de cuero de colores, anafre y los utensilios para la preparación de los alimentos y el té no pueden faltar completando así el mobiliario. Las tiendas pueden estar aisladas o reunidas en agrupaciones.

¹⁸⁰ Las mujeres saharauíes visten la *melfa* o la *al-malfa* que es una gran pieza de tela en la que se envuelven de pies a cabeza. Los colores en los que se fabrica son diversos, van desde el azul, negro, verde hasta diseños más elaborados, vistosos y coloridos hechos en telas sintéticas. La *melfa* puede ser de una o dos piezas, en ambos modelos el cabello siempre va cubierto, y entre los adornos destacan los collares fabricados con cuentas de vidrio.

tradicional grito del *zaghareet*,¹⁸¹ así como con abrazos y mantas para que me instale en una modesta pero cómoda *jaima*. Lo siguiente que se me ofrece es un vaso de té caliente. Es una tradición recibir de este modo al visitante, quien es siempre bien acogido, la tradición del beduino lo dicta así, él es el que trae consigo las nuevas.

La *jaima* se considera como la primera unidad social saharauí. Es el lugar de alojamiento, y el conjunto de las relaciones que unen los miembros de una misma familia. La tienda es extendida mediante dos pilares opuestos, enlazados con una cuerda anclada al suelo, y envuelta en una tela, o como tradicionalmente se hacía, con pieles de dromedario o cabra. Se colocan tapetes y almohadones en el interior haciéndola más cómoda. Cabe destacar que la entrada principal se sitúa en la parte sur, debido a cuestiones climáticas. Y tiene dos partes divididas para hombres y mujeres. La vida del nómada le obliga a reducir el mobiliario a lo esencial y lo fácilmente transportable, este equipaje se reduce a la *jaima*, accesorios para su montaje, materiales para la preparación de los alimentos, vestimenta y alguna otra cosa.

2. El té, la bebida del desierto

A mi llegada, a altas horas de la madrugada, soy recibida con un vaso de té caliente¹⁸², su sabor es fuerte pero delicioso, el frío va desapareciendo conforme tomo los siguientes dos vasos y su sabor me recuerda a la miel.

En la parte occidental del Sahara viven unos 2.3 millones de personas que comparten la lengua y costumbres, ocupando un territorio que ellos mismos llaman

¹⁸¹ El *zaghareet*, pronunciado *sagarit*, es una especie de alarido o grito, un sonido largo, ondulante que se produce al mover la lengua rápidamente y repetidas veces al mismo tiempo que se grita. Este sonido es utilizado en el mundo árabe para expresar alegría, habitualmente en ceremonias religiosas como bodas, para mostrar el respeto o reconocimiento a modo de aplauso, y también puede expresar dolor y rabia en situaciones dramáticas como decesos.

¹⁸² Considero de importancia el hablar del té, uno de los símbolos de cordialidad y hospitalidad entre el pueblo saharauí, lo cual está relacionado con el amor al prójimo mencionado anteriormente en el presente escrito y que es abordado por Kierkegaard en *Las obras del amor*. Por otro lado, el té como símbolo de hospitalidad también está relacionado en el Islam como el amor universal entre todos los seres humanos cualquiera que sea su religión o raza. El Islam enseña que este amor es el resultado de la verdadera fe en Dios. El amor fraternal constituye lo esencial de la religión.

Trab El-Bidan, que en *hasania*¹⁸³ (dialecto variante del árabe) el cual hablan sus habitantes significa “tierra de blancos”. En la actualidad el *hasania* se habla a lo largo de todo el Sahara Atlántico, desde Marruecos hasta Senegal.

Los nómadas saharauis vagan en la inmensidad del desierto en busca de pasto y agua para sus rebaños. Cada anochecer se reúnen en torno al té y a la hoguera para narrar proverbios y cuentos populares, alimentando así con la tradición oral la mente de las nuevas generaciones. Entre los proverbios podemos encontrar algunos dedicados al té: “La tradición saharai dice que han de tomarse tres té: el primero es amargo como la vida, el segundo es dulce como el amor y, el tercero, suave como la muerte”, lo cual está estrechamente relacionado con la preparación del té y el característico sabor de cada colada que por lo regular son tres, eliminando de esa forma el amargor de la infusión con cada una.

El té es considerado la bebida del desierto. Para los saharai el té es un símbolo de hospitalidad y cordialidad. La infusión es generosamente consumida, a todas horas, pero su presencia se hace imprescindible con la llegada de algún visitante, precisamente porque como he mencionado, es la bebida que se sirve a los invitados.

Esta bebida está presente en todos los hogares, se prepara a todo huésped, normalmente la familia lo prepara tres veces al día. Por la mañana con el desayuno, a la hora del almuerzo y en la comida. La preparación del té saharai es todo un ritual, y lleva su tiempo. Ese es realmente el sentido de esta particular “ceremonia” del té: tomarse un tiempo para reunirse con la familia, los amigos o los invitados y pasar un rato de conversación y compañía compartiendo un té.

Tradicionalmente se prepara en una tetera de metal, en la que se hierve el agua al calor de las brasas. Como se menciona anteriormente cada colada tiene un significado

¹⁸³ La lengua *hassania* se habla en una amplia región del África noroccidental, desde el extremo occidental del Sáhara, pasando por Mauritania, sur de Argelia, noroeste de Mali. Esta variante dialéctica conserva fonemas del árabe antiguo pero con modificaciones. Tiene como base el árabe clásico yemení, pero incorpora un sustrato anterior del África negra, el *wolof* senegalés, y también algo de la lengua *znaga* de los beréberes. Además, introduce elementos del español y del francés impuestos por colonizadores de la zona y adaptados al idioma. Bahía Awah, *La cultura viva del pueblo saharai* en Revista El Observador, nº 52, Aairón Sesenta, Málaga, 2008, pp. 59-61.

específico, la primera amarga como la vida, la segunda dulce como el amor y la tercera suave como la muerte.

La infusión resultante del primer hervor suele desecharse por su amargor. Después se pone de nuevo agua a hervir en la tetera, y esta vez se le añade bastante azúcar.

Una vez que ha hervido, se sirve la primera ronda de té, el encargado de su preparación pasa el té de un vaso a otro, varias veces, vertiéndolo desde cierta altura para darle una textura espumosa que lo caracteriza.

Los saharauis son verdaderos expertos en la preparación del té, se le tiene un especial cuidado y cariño a ésta tarea, ya que está supone un honor para sus invitados o familiares.

Acerca de la importancia de la preparación del té y su presencia en la vida del saharauí el también poeta saharauí Limam Boisha en su obra *Los Versos de la Madera*, expresa en el poema *La hoja verde*:

*“Hay un silencio que
quiebra la palabra.
Y la palabra quiebra
el silencio transparente
en la inmensidad del Sahara.*

*En las mañanas despiertas
entre las estrofas de un poema
se filtra el amargo vaso de la vida. [...]*

*[...] Cuando las hojas se abren,
lo artificial se rompe
y se ahogan los vasos
en el jugoso manantial del dulce amor.*

*Cuando brota la espuma
el alma dialoga.
Los vasos con su dialecto
aportan el sensual suspiro
entre dos distintas manos
para derretirse en un mensaje explosivo”[...]”.*¹⁸⁴

Cuenta Limam acerca de su poema *La hoja verde*:

Es un homenaje al ritual del té saharai. Más que poetizar con descripciones, en qué consiste la ceremonia. Lo que he intentado es captar o, más bien, hacer aflorar el hondo espíritu que subyace en el alma saharai. Algo que va más allá de mezclar los elementos, más allá de paladear la simple fórmula: té verde, agua hervida, azúcar e hierbabuena (a veces), para llegar a ser un elemento de identidad tan arraigado, necesario y cautivador.

Una vez, alguien me preguntó si cultivamos la hoja del té. Le dije que sólo “cultivamos” la ceremonia. Ésta consiste en tres rondas que representan: la vida, el amor y la muerte. (...) En el Sahara, una charla que no se desarrolla alrededor del té será poco fecunda, más formal, menos inspiradora. Hay una magia indescriptible en el ritual, que trasciende el mero hecho de beber el té, de saborearlo. Se expande despacito y el diálogo brota como la espuma, las emociones fluyen. Un dulce hilo resuena en la *jaima*, puede ser el *haul*, que es poesía cantada. En el ambiente surge mucho más. Algo lleno de sutiles matices, flota en el aire y se mezcla con *lebjur*, incienso, y en la esencia de la hoja verde hasta el amor puede dar sus frutos. El tiempo tiene otra medida, una dimensión distinta a las manecillas del reloj y al álgebra de los almanaques.¹⁸⁵

La hospitalidad con la que soy recibida marca la primera señal del amor, las mujeres que en ese momento me dan la bienvenida con la ternura de sus palabras me hacen sentir como si hubiera regresado a mi hogar después de un largo tiempo, este es el sentido de la hospitalidad saharai, hacer sentir a quien llega a la *jaima* parte de ella, el

¹⁸⁴ Limam Boisha, *Los versos de la madera*, Puentepalo, Las Palmas Gran Canaria, 2004, pp. 24-25.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 9.

té es el símbolo de aquella hospitalidad hacia el visitante, no existen barreras ideológicas, religiosas o del lenguaje, aún quién no habla *hasania* puede sentirse amado y querido, pues el entusiasmo, cariño y atenciones exacerbados me hacen sentir como un miembro más de la familia. Este sentido de hospitalidad es un valor arraigado en el beduino desde la época preislámica y se hace sentir en la generosidad y hospitalidad exacerbadas, al grado que frecuentemente se olvidan de las necesidades de su propia familia.

3. Salca y la distancia

Salca es la dueña de la casa en donde me hospedo, es una mujer joven y hermosa, ella vive con su hijo Yahir quien apenas tiene dos años, diariamente despierta un poco antes del amanecer y lo primero que hace es rezar en dirección a la Meca, posterior a esto va por el carbón y la tetera, se dispone a preparar el primer té del día, toma pan, dátiles, queso y leche para preparar lo que será el desayuno. Amablemente me ofrece la primera ronda de té, este es amargo y bastante caliente el cual hace que el frío y el cansancio por el largo viaje se disipen. Los recursos en el desierto son escasos, la carne y leche son un lujo que se reserva a ocasiones especiales, en este caso a la llegada de un invitado.

Salca sale de la *jaima* con la promesa de no tardar, al poco tiempo llega con un trozo de carne fresca, roja y suave, realmente apetitosa a la vista. Me pide que la ayude a cortarla en pedazos de tamaño considerable para preparar brochetas, estas son asadas directamente al fuego, en medio de la actividad me dice que es carne de dromedario. Se acerca el medio día y comemos a la entrada de la *jaima*, sentadas en el suelo en la sombra que aún proporciona su hogar formado de telas y palos que las sostienen, contemplamos el paisaje frente a nosotras, nada más que arena y cielo azul.

La hora de la siesta se acerca, pero Salca prefiere mostrarme fotos de su boda,¹⁸⁶ ella vive sola con su hijo pequeño Yahir y su esposo Brahim, quien en ese momento se encuentra lejos del campamento, en una “misión” del ejército y llegará en pocos días, su llegada será especial pues por fin conocerá a su pequeño Yahir quien es el primogénito. La madre de Salca la visita diariamente para hablar con ella jugar y cuidar a su nieto y comer juntas, su *jaima* se encuentra a pocos metros de la de Salca.

Con entusiasmo me explica al tiempo que me muestra las fotografías: “esté soy yo, mis hermanas, primas y amigas me maquillaron y vistieron...”.

4. El cortejo y la dote

Salca habla y comprende bien el idioma español, esto gracias a que tuvo oportunidad de viajar a España a estudiar. Ella me explica que tradicionalmente cuando el joven soltero saharauí siente la necesidad de casarse (ya sea por matrimonio previamente arreglado o por que le interesa una joven) no habla directamente del tema con sus padres, pues ellos le merecen en un gran respeto y éste tipo de conversaciones le resultan algo prohibido. Él confesará sus intenciones a algún hermano mayor o amigo que fungirá como emisario o mensajero, y será él quien irá a la casa del padre de la joven para informarse de sus cualidades relativas a la moralidad y su conducta.

Si existe un “pre-acuerdo” entre ambas partes el futuro esposo, acompañado de cuatro o cinco personas representativas de su familia, visitará pocos días después la casa de su futuro suegro, para exponerle el motivo de su visita. Los padres de los futuros esposos son los encargados de precisar los detalles de la boda y fijar la dote que se dará a la familia de la novia, la cual suele constar de varias cabezas de ganado, algunos cortes de tela para confeccionar la “*melfa*”, la prenda tradicional de la mujer

¹⁸⁶ Encontramos presente el amor conyugal en este apartado, el cual tiene una gran importancia en la religión islámica, pues como ya se dijo en el capítulo anterior, el amor que se profesan los amantes no es sino una manifestación del amor Divino, pero con la peculiaridad de que los hombres pueden caer en la ilusión no “ver” el vínculo con el Amor de Allah. En el Corán el amor está considerado como un atributo de Allah y él es quien establece este amor. Así como en Kierkegaard está presente la consideración de que el matrimonio viene de Dios y no de los hombres. El matrimonio ennoblece al hombre y eterniza el amor de los amantes. Es, por consiguiente, un estado grato a Dios. Su génesis no es humana y, por ende, no la está permitido al hombre socavar aquello cuyo inicio está en Dios. Al ser humano le está prohibido, entonces, romper un compromiso cuyo fundamento es sagrado por provenir de Dios

saharai, perfumes elaborados localmente llamados “*Ljmira*”, de incienso y, de varios kilos de té y azúcar, así como las joyas, la ropa para la novia y de algunos muebles y enseres.

Se le informa al padre de la novia acerca de la conducta del novio, de su valor personal, costumbres y por supuesto, de su situación económica o fortuna. La dote en la provincias saharauis suele tener una atención muy especial, hasta el extremo de que muchos se extralimitan y exageran en la misma, ya que connota una serie de valores tribales relacionados con la caballerosidad, la generosidad y el empeño del pretendiente por mostrar su amor a la futura esposa y su consideración a la familia y tribu de la misma, a más de otras consideraciones inherentes al lugar que ocupa la mujer en la sociedad saharai.

Posterior a la aceptación del convenio se procede a comunicar a los familiares y amigos de ambas familias acerca de la futura unión.

5. El matrimonio saharai. La fiesta de la boda

Al mostrar mi interés en el ritual del matrimonio saharai Salca decide llevarme con su hermana Netu a la *jaima* de su madre, donde pasamos la tarde, en compañía de dátiles y abundante té.

Netu es un par de años más joven que Salca, habla y comprende el idioma español con un poco más de dificultad que su hermana pero eso no impide la comunicación de ninguna forma. Entre rondas de té y dátiles Salca y Netu comienzan a preparar la *henna*¹⁸⁷, en un momento de intimidad entre mujeres me invitan a un ritual de belleza saharai, mientras la pasta se prepara y los diseños comienzan a surgir de la creatividad de las mujeres, la charla se hace más cercana, ambas me explican el ritual de las nupcias saharauis.

La práctica antigua del matrimonio saharai ha cambiado, tradicionalmente un matrimonio es previamente acordado por los padres de la futura pareja, incluso cuando

¹⁸⁷ La *henna* es un tinte natural de color rojizo que se emplea para el cabello y que además se usa en una técnica de coloración de la piel llamada *mehndi*. Manos, brazos y pies son decorados con *henna* en muchas partes del Norte de África.

estos son apenas unos niños. Las bodas concertadas entre los familiares, se ha sustituido por la unión deseada entre los esposos en los últimos años. Salca me explica que actualmente para casarse se espera la mayoría de edad y sobre todo que las jóvenes mujeres acaben sus estudios; a menudo hay jóvenes de más de 30 años que todavía no están casadas: “Ya las cosas han cambiado; si los padres quieren que la hija se case, por lo menos esperan que las niñas acaben sus estudios; mientras que antes las quitaban de la escuela para casarlas cuando los padres lo habían decidido”.

El matrimonio sigue siendo un gran acontecimiento social y la duración de esta celebración dura tradicionalmente siete días. En las fotografías, las manos de Salca resaltan diseños hermosos en *henna*, ella las muestra con orgullo.

La boda es el ritual de pasaje por medio del cual se institucionaliza la familia, la columna sobre la que se rige la sociedad saharauí. El articulado rasgo de la fiesta de boda es bien representativo de la complejidad de esta celebración a través del cual se fundamenta la identidad del individuo y su rol dentro de la sociedad, re-significándose de joven a mujer u hombre.

Como es mencionado anteriormente las bodas en etnia saharauí tienen una duración de siete días y son acordadas a celebrarse en los pozos de agua o riachuelos cercanos a las campamentos, el aspecto fértil del agua es un simbolismo en el árido paisaje del desierto, lo cual brinda una ocasión de fiesta, juego, convivencia y abundancia. El tiempo simbólico de la boda, quiebra el tiempo cotidiano para volverse caos, un renacimiento social bajo un nuevo status.

La duración del festejo varía con base en el papel adquirido anteriormente por la mujer, si se casa por primera vez, símbolo virginal de la pureza requerida, la boda tendrá esta duración, aunque en la actualidad puede oscilar dentro de los tres días.

Al contrario si la mujer ya contrajo matrimonio, entonces la ceremonia durará sólo un día y todo asume los sesgos de la sencillez. Por el contrario a las mujeres que contraen matrimonio por primera vez, una mujer que se casa después de un divorcio o por viudez tiene más poder de decisión sobre la persona con quien casarse, está más posibilitada en elegir al hombre sin la contundente influencia familiar.

Señala Netu: “Desde la segunda vez que se casa una mujer todo es más fácil, solamente es necesario comunicárselo a la familia. Los preparativos son más sencillos

pero se cumple con la ceremonia de rigor, con la diferencia de que es ahora ella, la mujer, quien decide con quien se casa”.

Por lo que al hombre atañe, no se registran diferencias entre la primera o la segunda boda; lo que es una ejemplificación del rol social que encubre la masculinidad saharauí, como bien lo destaca Salca: “Para el hombre es siempre igual, también puede ir sólo sin testigos ni nada. Primera, segunda, tercera vez es igual, el hombre es siempre el hombre”.

Llegado el día de la boda, cuando la familia del novio es avistada por la familia de la novia, entre gritos y el *zaghareet* de las mujeres son recibidos con júbilo; con ellos viaja un gran rebaño de dromedarios, algunos formarán parte de la dote estipulada, otros son símbolo de ostentación frente a la familia de la novia, se proclama la celebración de la futura unión por medio de los cantos ululantes y el sonido de los golpes de tambores anunciando el matrimonio a los invitados que llegan.

En la celebración de las bodas saharauí los amigos y parientes de ambas familias rivalizan ondeando al viento unas telas de colores blanco y negro, *al-band*, este reto en realidad representa una diversión a la que se entregan los jóvenes en las bodas.

Cuando ambas familias se encuentran frente a frente tratan de arrebatarse mutuamente los pañuelos en un juego, no exento de forcejeos, en donde participan tanto hombres como mujeres, en su mayoría jóvenes. Esta lucha por el pañuelo es un juego de origen incierto que se remonta a los primitivos pueblos beréberes que estuvieron asentados en el territorio.

En el campamento se respira un ambiente de fiesta y bullicio, algunos jóvenes se lucen frente a las jóvenes casamenteras mostrando sus habilidades como jinetes tratando así de impresionarlas.

Se despoja a los dromedarios de sus cargas, entre ellas las telas, tapetes, vasijas y mantas que adornarán la *jaima* del novio, pues en la boda tradicional saharauí ésta *jaima* está ricamente engalanada, es en donde el novio, en compañía de sus amigos esperará a que se desarrollen los acontecimientos. La madre de la novia es quien se encarga del grupo que erige y levanta la *jaima* y su hermana mayor, o algún miembro familiar femenino cercano, se encarga de reunir el material para su decoración. Todos

los presentes, vecinos y conocidos intentan colaborar solidariamente, aportando lo que puedan para que la *jaima* esté lista lo más pronto posible.

Tiempo después el matarife hace su aparición y es el único encargado de sacrificar al dromedario o cabras que servirán de festín para la fiesta. Los recursos en el desierto son escasos, la carne y leche son un lujo que se reserva a ocasiones especiales, una boda, un bautizo, o la llegada de un invitado. El sacrificio tiene lugar antes del amanecer y se hace bajo estrictas normas en una ceremonia especial, la cual, está descrita en el *Corán*:

وَالْبُدْنَ جَعَلْنَا لَكُم مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Entre las cosas sagradas de Dios os hemos incluido los camellos de sacrificio. Tenéis en ellos bien. ¡Mencionad, pues, el nombre de Dios sobre ellos cuando están en fila! Y cuando yazcan sin vida, comed de ellos y alimentad al mendigo y al necesitado. Así los hemos sujetado a vuestro servicio. Quizás, así, seáis agradecidos.” (Q 22:34).¹⁸⁸

Para que un alimento pueda ser considerado *halal*,¹⁸⁹ debe ajustarse a la normativa establecida por el *Corán*, respetando las tradiciones del Profeta y las enseñanzas de los Juristas islámicos. El sacrificio *halal* hace referencia al sacrificio de animales en el ámbito del respeto a la legislación islámica. Dicha legislación prescribe el método por el cual un animal debe ser sacrificado:

¹⁸⁸ *El Noble Corán*, ob. cit., p. 543.

¹⁸⁹ En la jurisprudencia islámica, el término *halal* determina toda acción lícita y legítima. Y su contrario es *haram*, que es ilícito, ilegítimo y que va contra las normas. El sacrificio *halal* por lo tanto consiste en desangrar al animal, haciendo que fluya la sangre por el corte de las dos yugulares y los conductos que van por la garganta.

- I. Invocando el nombre de Allah pronunciando: "*Bismi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*", que se suele traducir como "En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso" en dirección a la Meca.
- II. Cortándole las vías respiratorias, el esófago y la yugular.
- III. Procurando causar el menor sufrimiento posible y desangrando al animal.
- IV. Utilizando utensilios limpios y afilados.
- V. Estando muerto el animal antes de proceder a desollarlo.
- VI. El sacrificio debe de ser llevado a cabo por un musulmán (hombre o mujer), de buena salud mental y en sus plenas facultades (no puede estar borracho o drogado), que conozca adecuadamente las condiciones de un sacrificio *halal*.
- VII. Solo pueden sacrificarse animales sanos.

Los varones son los encargados de cortar y separar la carne y las mujeres de prepararla y cocinarla.¹⁹⁰

Mientras tanto, en la *jaima* de los padres de los novios se celebra el pacto matrimonial. En la tienda se encuentran reunidos también un testigo de cada familia y el *Cadi*,¹⁹¹ (juez de paz) quien da el sentido de validez jurídica. En la *jaima*, hombres y mujeres conviven bebiendo leche de dromedario del mismo cuenco, lo que se interpreta como un gesto de amistad en la sociedad saharauí.

Posteriormente el *Cadi* procede a leer las condiciones del contrato y pregunta a los padres y testigos si están de acuerdo. Fuera de la *jaima* las mujeres espían lo ocurrido.

Mientras tanto el *Cadi* formaliza que el ajuar y el ganado de la dote se ajusten a los pactados por los padres y procede a recitar en compañía de los presentes los preceptos coránicos que rigen el matrimonio.

¹⁹⁰ La tradición del sacrificio se remonta a la época preislámica, Manuel Ruiz hace un análisis de esta práctica en la época anterior al Islam. Es mediante el sacrificio que puede entenderse la relación del hombre con Dios y cómo esta práctica funge como un puente que los une. La presentación de una ofrenda a un Ser Superior, ya sea destruyendo la dádiva o consumiéndola, ofrece una especie de comunión entre el Creador y su criatura. Véase, Manuel Ruiz Figueroa, ob. cit., p. 84.

¹⁹¹ Un *Cadi* es un gobernante juez de los territorios musulmanes, que reparte las resoluciones judiciales en acuerdo con la ley religiosa islámica (*sharia*). La palabra "*Cadi*" significa *juzgar* o *magistrado*

El *Cadi* tras registrar por escrito que todos los participantes en la ceremonia no presentan ninguna objeción procede a confirmar que el acto se ha ajustado a la ley y da por realizada la boda. La boda legal se concluye con tres disparos de rifle en el aire acompañados por el *zaghareet* de las mujeres, canciones, himnos y tambores.

Cuando los requisitos que manda el *Corán* y la Tradición del Profeta se han cumplido, las mujeres proceden a servir grandes bandejas de carne de dromedario y arroz, el esperado banquete deberá ser tan abundante como sea posible para dejar en claro la generosidad de la familia de la novia, que es la anfitriona.¹⁹²

El banquete de bodas es un tema recurrente en la tradición islámica, en la obra del poeta Hakim Nizami, *Layla y Majnún*, se alaba la historia de amor entre los personajes Qais ibn Al-Mulawah (Majnún) y su amada Layla. El poema tiene su origen en algunas tradiciones locales árabes que podrían remontarse a la segunda mitad del siglo VII en Arabia. En el capítulo XXVI se narra la fiesta de boda de Layla:

Se fijó el día de la boda. [...] el padre de Layla se puso en acción. Ibn Salam, su séquito y los demás invitados fueron conducidos a la tienda del banquete, donde todo había sido suntuosamente preparado para la recepción. Tal como lo exige la costumbre árabe, los invitados se sentaron juntos admirando los regalos de la novia, arrojando al aire una lluvia de monedas de plata, comiendo manjares exquisitos y trabando nuevos lazos de amistad entre las familias de las dos partes, hablando y bromeando, con risas y júbilo.¹⁹³

¹⁹² El banquete expresa un rito de comunión, símbolo de participación en una sociedad, según la tradición islámica: “Representa el banquete y la reunión con el afán del reconocimiento convencional del matrimonio. Según la mayoría de los eruditos, los banquetes de las ceremonias de boda, que se denominan *walimah* en árabe, son *sunna al-muakkada* (las costumbres del Profeta que indudablemente él practicó y que pidió a sus seguidores que hicieran lo mismo). Anas Ibn Malik dijo: «El Profeta nunca había dado un banquete tan grande para sus otras mujeres como lo hizo para la boda de Zaynab Bint Yash. Sólo en su boda, hizo sacrificar una oveja para el banquete». Cuando Abdurrahman Ibn Awf se casó en Medina, el consejo del Profeta fue ofrecer un banquete, aunque éste constara tan sólo de una oveja, muestra que las celebraciones de las ceremonias de boda tienen que ser dentro del límite de la disponibilidad financiera”. Zühdü Mercan, *El Matrimonio en el Islam. La importancia de la familia y las responsabilidades conyugales*, traducido por Kübra Zari, La Fuente, EE.UU. 2009, p. 25.

¹⁹³ Nizami, ob. cit., p.76.

Como podremos notar, la tradición saharauí acerca de la ceremonia del matrimonio se asemeja en muchos aspectos a la narración del poema de Nizami. La boda tiene todavía una importancia en la sociedad tradicional que no ha logrado contrarrestar la actual sedentarización del pueblo saharauí.

Mientras tanto, en la *jaima* del novio, el convivio está amenizado por el sonido del laúd y la presencia del *igueu*, una especie de juglar que interpreta los versos amorosos en lengua *hasania*, que es la lengua del pueblo saharauí, la música *haul*¹⁹⁴ llena la atmósfera festiva esperando al marido quien llega rodeado por su familia y festejado con gritos, canciones y rituales destinados a alejar los espíritus, que en tales ocasiones intentan arruinar la fiesta con su presencia. Dichos rituales consisten en llevar consigo un cuchillo o cualquier otro objeto de metal, pues de esta forma espantan a los demonios.

Al llegar, el marido no puede entrar directamente antes de haber dado tres vueltas en torno a la *jaima*, empezando por la puerta oeste y recitando el *Corán* en voz baja. Cuando terminan las tres vueltas, entran por la puerta principal orientada hacia el sur recitando “*bismillah ir-rahim*”, (en el Nombre de Allah, El Compasivo, El Misericordioso). Estos rituales se remontan a tradiciones heredadas de los antepasados y tienen el propósito de espantar a los malos espíritus y los demonios de la *jaima* y para evitar algún conjuro o “mal de ojo”, creencias muy arraigadas aún en el Sahara.

Después haber dado las tres vueltas de rigor al novio entra y se sienta en el espacio reservado para él y su esposa, en donde también pasan la noche. Es importante que el marido permanezca callado durante toda la primera noche, porque existe la posibilidad de que se le provoque intencionalmente un hechizo llamado *àagdet ad-zhar*, que significa literalmente “encogimiento de la espalda”.

Ya que el marido no puede entrar directo en la *jaima* sin antes haberle dado tres vueltas, como es mencionado anteriormente, la futura esposa no puede asistir a este ritual. Ella espera en otra tienda, fingiendo esconderse, siendo arreglada por las

¹⁹⁴ La música *haul* se desarrolló en la cultura saharauí, Mauritania y sur de Argelia. *Haul* es un término que en idioma hassanía abarca los sonidos de dos instrumentos saharianos tradicionales: el *ardin*, arpa de 10 cuerdas emparentada con la *kora* subsahariana (que es bastante mayor y tiene 21 cuerdas) que en Mauritania y en el Sáhara tocan las mujeres, y la *tidinit*, un pequeño laúd con caja de madera de tamaño variable, recubierto con piel de chivo y propio de varones.

mujeres del entorno familiar y algunas amigas, le maquillan los ojos con *kohl*¹⁹⁵ y el cuerpo (manos, brazos, cara y pies) adornado con *henna*,¹⁹⁶ el arreglo femenino es rematado con las trenzas *ad-dafra* y vestida con *al-baisa*, una tela blanca y otra negra. Es importante que la vestimenta de la recién casada no haya sido cosida por una mujer divorciada o viuda por temor que la esposa se arriesgue al mismo destino.

Cuando la novia saharauí acaba de arreglarse, el marido con sus amigos empiezan a buscarla, pero no será tan fácil debido a que las amigas de ella intentan esconderla. Es cuando los dos neo-cónyuges se reencuentran. “El baile del rescate” es un juego en el que la novia finge no querer desposarse, ella al esconderse, reafirma su pureza y castidad. La novia es tapada con una tela color blanco, símbolo de su virginidad. Se dice que el juego de la esposa escondida se hace para despertar simbólicamente los sentimientos de celos del marido hacia su mujer. En ocasiones, las compañeras de la mujer tratan de engañar a los aliados del hombre, disfrazando a una de sus amigas con las vestimentas parecidas a las de la novia.

Al ser encontrada la novia, ésta debe ser llevada entre forcejeos simulados, los familiares y amigos de ella tratarán de impedirlo. La futura esposa es cargada sobre una gran tela, cuando llegan a la *jaima* del novio, cantan la siguiente canción: “No vendremos hasta no traerla con nosotros (la mujer), a vosotras, las de las trenzas negras. Alzando *al-band* (la banderola de la paz), trasnochando, mientras la gente duerme”.

Durante esta noche se le otorga un regalo a la novia llamado *amrug*. Luego, la madre de la mujer envía un obsequio especial a la familia del marido, que consiste en la mitad de los bienes de la dote entregada por el marido. Este tipo de regalos se le

¹⁹⁵ El *khol* natural o *kajal* es un maquillaje para los ojos muy popular entre las mujeres de Oriente Medio, Norte de África, África subsahariana y Sur de Asia, y en menor medida por los hombres. Sus orígenes se remontan a épocas muy lejanas. Hay constancia de que ya se usaba en la época de bronce (3500 a.C.) contra dolencias de los ojos y para oscurecer los párpados así como protección contra la luz solar. También existe constancia de que se utilizaba el maquillaje *khol* en el Antiguo Egipto tanto para embellecer el rostro como por sus propiedades bactericidas.

¹⁹⁶ La *henna* es un tinte natural de color rojizo que se emplea para el cabello y que además se usa en una técnica de coloración de la piel llamada *mehndi*.

llama *el-fasja*. Al final de este día, caracterizado por el intercambio de dotes, empieza la mudanza de la esposa hacia su nueva casa.

El ritual continua, los amigos, vecinos, parientes del novio le acompañan a la *jaima* de la boda donde se bebe té, se habla, se quema incienso, se canta y se baila. Una vez dentro de la *jaima* el novio y la novia pueden considerarse esposos. La esposa se sienta al lado de su esposo cubierta ahora por un manto negro, señal de que ha abandonado la soltería. Es importante señalar que si alguno de los cónyuges se siente insatisfecho por el casamiento, puede pedir el divorcio.

Ciertamente dentro de la sociedad saharai no es posible eximirse del matrimonio, aunque no cabe duda de que la edad para hacerlo aumentó notablemente. Un hombre tiene mayor libertad de elegir a su esposa y de casarse a una edad en que esté listo para dar sustento a la familia; esta etapa para un hombre se puede fijar aproximadamente a los dieciocho años, después del ayuno del mes de *Ramadán*.

Sin embargo también a él se aplican los principios de la unión endogámica; esto depende de la familia, como para la mujer. El hombre elige a su esposa, pero también para él, como para la mujer, la elección está a expensas del consentimiento de la familia, aunque los hombres tienen libertad para casarse con mujeres de otros lugares. De este modo podemos decir que el matrimonio busca la perpetuación de la estirpe, la persistencia de la memoria.

Ha pasado un largo tiempo desde que Salca y Netu me comenzaron a explicar el ritual de bodas saharai, los diseños son realmente hermosos y llamativos, es hora de retirarme a cenar y descansar a la *jaima* de Salca, no sin antes llevarme las indicaciones para el cuidado de mis nuevas decoraciones temporales y prometer que regresaré al día siguiente para continuar con la plática. Es interesante notar que si bien las tradiciones referentes a la unión conyugal en el pueblo saharai se mantienen, la unión deseada por los futuros esposos ha ido sustituyendo poco a poco los matrimonios arreglados desde la infancia. El amor se ve reflejado no solo en el complejo ritual de bodas, sino en el ambiente previo a la extensa explicación, un rato para compartir una charla, el té y un ritual de belleza forman la atmósfera perfecta en la que la amistad se apropia del ambiente.

6. El soldado y el amor

Después de estar un par de días en la tienda de Salca, me invitaron a dar un recorrido por el museo militar del desierto, Tawalo Ali, un hombre que rara vez se quitó el turbante y me permitió ver su rostro descubierto fue el encargado de recogerme y llevarme hasta ahí. Es un hombre en extremo amable, en el camino me dice que él actualmente trabaja como guía, chofer e intérprete, pero en años anteriores fue un soldado.

El museo militar del desierto es el lugar que alberga cientos de armas de diversa manufactura, destacando Francia, España, Estados Unidos y Alemania. Las armas fueron decomisadas a soldados del ejército marroquí hace años en combates. Los tanques de guerra, municiones, granadas, minas y misiles adornan este lugar que contrasta con un bello jardín en donde los pájaros trinan. El director del museo y responsable de guiar al visitante por las instalaciones es Mohammed Uld Uleida.

Después del recorrido siento la curiosidad de preguntarle a este soldado por el amor, él no puede evitar cambiar su semblante y como si se despojase de su uniforme y su pose marcial se relaja y comienza a hablarme con suma tranquilidad, perdiendo su mirada en el jardín que se encuentra adornado por los cantos de las aves:

El amor es la vida, el amor es el secreto de la existencia en este planeta. Nosotros los soldados somos quienes más pensamos en el amor, por increíble que parezca así es. En las misiones que nos encomiendan nuestros superiores no podemos hacer otra cosa que pensar en nuestras familias, en nuestros padres que quizás están enfermos, en nuestras prometidas o esposas que nos esperan y en los hijos que dejamos en casa y los que ya vienen en camino, somos nosotros los que más añoramos el amor de nuestros seres amados y los que más deseamos recibir su amor. Las misiones tienen una larga duración y hay pocos permisos para regresar y ver a nuestras familias, es triste pero también nos llena de esperanza el saber que estamos luchando por una causa justa, para que otros que no están en servicio militar puedan reunirse con sus familias a las cuales no han visto en más de cuarenta años, eso nos motiva a seguir en pie, el amor a la familia y el amor por la tierra y la esperanza de reencontrarnos algún día con nuestros familiares. El amor aumenta gracias a las duras circunstancias.

Resulta un poco curioso como podemos pasar por alto aquellas personas que se encuentran en situaciones similares a las de Mohammed Uld Uleida, quien pareciera es la última persona que piensa en el amor, pues bajo su uniforme se encuentra un ser que extraña recibir y dar el cariño y amor a su familia, es él y personas que se encuentran en situaciones similares las que más piensan en el amor, incluso más de lo que podríamos imaginar. El semblante que acompaña a su respuesta puede notarse la tristeza, pero también se dibuja una sonrisa que solo puede reflejar la esperanza de que vendrán tiempos mejores.

7. El mensajero y el amigo

Después de la partida del museo militar del desierto emprendimos el viaje hacia la ciudad de Tifariti, una *wilaya*¹⁹⁷ que se encuentra 300 kilómetros de Bojador, el viaje consta de seis horas en automóvil en pleno desierto. Los colores de la tierra y las marcas de vehículos que pasaron anteriormente por ahí, así como la memoria de Tawalo Ali, el guía, son la única referencia que se tiene para no perderse y llegar al destino pues no existe señalamiento alguno.

La llegada al pequeño pueblo de Tifariti coincide con el ocaso, el cual comienza a ser visible, Tawalo Ali se sienta al calor de una fogata a conversar, me pregunta si quiero conocer una historia de un amor que él ayudó a continuar, y con mi afirmativa comienza a narrar una anécdota que se remonta a una época de su juventud en la que el estaba en servicio militar:

Tuvimos una batalla cerca del muro, en esa época del año el calor del desierto era insoportable así que teníamos una especie de tregua por algunas horas cada día con el ejército marroquí, por esos instantes éramos hombres y no soldados. Aprovechábamos para descansar, beber agua o comer, en una de aquellas tardes nos retiramos cada quien a su frente. Uno de esos días noté que un soldado marroquí estaba sentado llorando desconsolado en la línea de fuego, como

¹⁹⁷ *Wilaya* es el nombre que se le da a una subdivisión administrativa en algunos países musulmanes. La palabra suele traducirse en una mayoría de veces por provincia y en menor medida por gobernación. Bajo el Califato hacía referencia a cada uno de los estados casi soberanos.

esperando que lo mataran, su cabeza recién rapada brillaba por el reflejo del sol y se negaba a moverse, yo me acerqué desarmado y le pregunté qué era lo que le ocurría, él solo lloraba y cuando pudo responderme me dijo que hacía una semana que acababa de casarse, que prefería morir a estar separado de su esposa a la cual extrañaba con locura. Al pasar el tiempo de tregua de ese día continuamos con nuestra lucha pero algo en mí había cambiado, había dejado de ver a ese hombre como una bestia sin sentimientos y más como un humano con miedos y sueños como yo. Al día siguiente volví a verlo y le propuse que me permitiera hablarle a su esposa desde una ciudad, la más cercana de ahí y que estaba a pocas horas de distancia en bicicleta, él accedió, no sin antes darme una señal para su mujer: “dile que soy Sami, su marido, y que estoy bien. Seguramente no te creerá pero dile que la noche anterior a mi partida al frente, ella y yo intercambiamos camisones de dormir por error, esa es la señal”.

Partí a la ciudad y busque un teléfono, la mujer no podía creer mis palabras tal y como su esposo lo predijo, pero al decirle lo del incidente de los camisones ella creyó en mí y no podía dejar de llorar, prometí darle noticias de su esposo de vez en cuando y así lo hice, tiempo después los marroquíes se retiraron del lugar y el joven que había estado llorando en medio del campo de batalla se acercó a ofrecerme su amistad incondicional, un soldado marroquí, mi enemigo, me ofreció su amistad y su hogar para una visita en el futuro, confieso que aún hablamos y que somos los mejores amigos, porque hasta en la guerra se encuentran historias de amor.

La anterior anécdota está íntimamente relacionada con la solidaridad en el amor al prójimo presente en el pensamiento de Kierkegaard, en una clara muestra de amor como la forma suprema de solidaridad. El amor cristiano acepta las imperfecciones y se reconcilia con estas al igual que con las perfecciones, este tipo de amor lleva consigo el sacrificio del egoísmo y lleva implícitas las enseñanzas contenidas en el Evangelio y en el *Corán*, ambas doctrinas refieren el amor a los semejantes como un deber, incluso si el prójimo es mi enemigo o no comprarte mi fe.

Terminada la visita de un par de días a la *wilaya* de Tifariti y sus alrededores el largo camino de regreso comienza, es el amanecer y Tawalo Ali comienza el día con la primera de cinco oraciones en dirección a la Meca, después del primer té del día y el desayuno emprendemos el regreso hacia el campamento de Bojador, en nuestro

camino encontramos rebaños de dromedarios que regresan de haber pastado en los remotos lugares a los que los conducen sus dueños, sin duda estas escenas serán inolvidables.

Luego de recorrer el largo camino de regreso en pleno desierto abierto, la llegada a mi hogar temporal se ve amenizada por un ambiente de júbilo y satisfacción, pues Brahim, el esposo de Salca llegó en mi ausencia, es él quien sale de la *jaima* a recibirme con su pequeño Yahir en brazos, ambos tienen una sonrisa, y Salca no puede estar más que tranquila de tener a su familia reunida de nuevo.

Después de un día de descanso por el viaje a la lejana *wilaya* de Tifariti, es hora de partir y Salca, su hermana Netu y su madre me despiden entre abrazos y lágrimas, me piden que sigamos en contacto y que no las olvide, me recuerdan que seré bienvenida cuando desee visitarlas nuevamente y que esa es y será siempre mi casa, así como ellas mi familia. A lo lejos puedo ver a Salca cargando a Yahir al lado de su esposo y a Netu despidiéndome, sus coloridas *melfas* y el *darrá*¹⁹⁸ de color azul de Brahim contrastan con el paisaje árido. La escena me remite inmediatamente a la plática que tuve con el director del museo militar y me hace desear que pronto pueda reencontrarse con su familia, la cual siempre tiene presente y a la que desea ver pronto.

¹⁹⁸ Las prendas emblemáticas de la indumentaria saharauí consisten en una túnica o *derràa* y turbante para el hombre. Esta túnica es una gran pieza de algodón, de color blanco o azul con una abertura en medio, se introduce por la cabeza y cae naturalmente a lo largo del cuerpo, o bien, es recogida en cada lado por encima de los hombros. Existen diversos modelos de *derràas*, pero el más común es el que lleva un bordado, y cuando se emprende el viaje, a lomo de dromedario, la túnica se ciñe a la cintura. El turbante puede ser de varios colores: negro, azul, verde, a los hombres saharauíes se les puede ver sin él en algún momento. Los hombres se adornan además con un anillo y una tabaquera colgada al cuello, así como algún amuleto como el *gris-gris*, que es un diminuto saco de cuero el cual lleva en su interior pasajes del *Corán*. Éste es un amuleto muy usado en todo el norte de África.

Conclusiones

El amor es principio y fuente creadora, un agente transformador. Tanto para el Cristianismo como para el Islam el amor es el eje de su fe, en el Cristianismo lo vemos expuesto en el Evangelio y en el Islam en el *Corán* y los *hadices* en diversas ocasiones.

El amor de Dios tiene una cualidad ideal y desinteresada. Él no gana nada del amor propio o del amor de los hombres. Dios ha creado el mundo para mostrar su propia verdad, bondad y belleza, y ha creado a los hombres para ser conocido.

En ambas tradiciones, cristiana y musulmana, el amor humano se ve extendido hasta el prójimo. Tanto el Evangelio como el *Corán* refieren el amor a los semejantes como un deber, incluso si el prójimo es mi enemigo o no comprarte mi fe; un ejemplo de lo anterior lo refiere Jesucristo: “Pero yo os digo: ”Amar a vuestros enemigos y bendecir a quienes os maldicen [...]”¹⁹⁹

El amor no solo aspira a que el amado viva, sino que viva en plenitud, que alcance la perfección, esto solo es posible para Kierkegaard mediante el matrimonio pues el matrimonio representa la realidad del amor y la historia de los amantes, en donde está presente lo estético, lo ético y lo religioso, y para el Islam el fin del amor es la unión amorosa fruto de la pasión de los amantes enfebrecidos y legitimada ante Allah por la unión conyugal.

Se entiende así que el hombre es la única criatura que Dios ha amado por sí misma y no puede encontrar su propia plenitud si no es mediante la entrega de sí mismo hacia los demás. La entrega es la culminación del amor, el que ama se da en la donación de sí mismo, con y desde el propio ser, el amar es un don. En este sentido el egoísta es incapaz de amar.

La fe y el amor pertenecen a nuestra intimidad y ocultan interioridad, sobre la que no se habla pero que se manifiesta y comunica. ¿Cómo? Con las obras del amor, como diría Kierkegaard. Lo que hablaría sería nuestro comportamiento, nuestro corazón, más allá de lo estrictamente racional y lógico. O, dicho más brevemente: lo que se debe hacer patente en nosotros es el Espíritu de Dios mismo.

¹⁹⁹ *La Sagrada Biblia*, Mateo, 5:43-45. ob. cit. p. 992.

La fe y el amor no se pueden explicar racionalmente, ni se demuestran. Solo cabe “mostrarlos” apasionadamente, en nuestra existencia. La fe y Dios se ocultan a la razón y a los sabios, pero se revelan en el amor. El ocultamiento divino, no obstante, no significa necesariamente la muerte de Dios. En definitiva, ante la fe debe callar la razón y hablar la existencia, la de cada uno de nosotros como individuos singulares.

La palabra amor aparece en el *Corán* en múltiples ocasiones y en diferentes formas y significados, cada una de las manifestaciones del amor reflejan la grandeza del valor y la importancia de este para establecer las relaciones en sus diferentes formas.

Hemos visto esta diversidad de formas en el amor hacia lo divino, el amor hacia el mensajero Muhammad, el amor hacia el prójimo (sea o no musulmán), el amor dentro de la familia. Si existe algo que une a Occidente y Medio Oriente es el amor, la religión nos muestra innumerables puentes y conexiones, ya sea mediante sus libros sagrados o sus profetas, nunca Jesucristo y Muhammad estuvieron más cerca uno del otro al hablar del amor hacia el Creador y hacia el prójimo, la poesía y la literatura se ven tocadas por el amor, Layla y Majnun se ven reflejados siglos más tarde en Romeo y Julieta pues comparten una historia de amor imposible de realizar y con un trágico final, así como lo señala Fatema Mernissi: “Oriente y Occidente están en sintonía... cuando se trata de morir de amor.”²⁰⁰

Para el sufismo la unión es la condición necesaria para acceder a la plenitud, pues solo de esta forma se puede contemplar a Allah en un juego que va de la Unidad a la multiplicidad y regresa a la Unidad mediante la unión de los seres.

El desierto es el lugar del despojo del propio yo. La inmensa aridez que rodea al hombre hace desaparecer de él todas aquellas cosas que no son imprescindibles en su vida. Desnuda el alma, y despoja de todo, incluso de lo que se considera como lo más amado. Con lo antes expuesto es posible evidenciar las diversas formas en las que el amor se revela en un entorno como el desierto sahariano.

Las prácticas y rituales de los beduinos que aún hoy podemos encontrar reflejadas en la cultura saharauí son un relato de la historia perteneciente a la época preislámica, en donde el amor se ve reflejado en la poesía y romanticismo del beduino, el amor por mantener la pureza de la genealogía y el honor mediante la generosidad y la

²⁰⁰ Fatema Mernissi, ob. cit. p.17.

hospitalidad, así como la solidaridad, estas son las marcas de sus valores ideales, el habitante del desierto que vio nacer el Islam y que lo aceptó amalgamándolo a sus antiguos rituales que se mantienen hasta hoy y forman parte del él. Encontramos aquí la importancia que tiene la poesía y el poeta pues él es quien, desde la época preislámica, impulsa la conservación de estos valores.

El amor se revela en la hospitalidad siendo ésta una virtud tradicional árabe y se muestra en numerosas costumbres, por ejemplo, los saharauis consideran el té una forma de dar la bienvenida y honrar a quien los visita, este se prepara mediante un ritual el cual lleva su tiempo, y al que se le brinda un especial amor y cuidado en su preparación, pues es la ocasión que permite una charla amistosa y un momento de relajación y convivencia entre amigos o parientes. En lo que se refiere a la comida, las mujeres han de cocinar siempre raciones de más, por si se presentase a cualquier hora un pariente, amigo o vecino al que hubiese que dar de comer.

La vida amorosa en el Sahara se ve representada por medio de un ciclo sin fin. El rito del cortejo entre hombres y mujeres saharauis y la poesía amorosa que se recitan las parejas sirven como vehículos de transmisión de los deseos de la unión y expresión de la pasión del beduino.

Los beduinos practicantes de la fe islámica ven en la unión conyugal la continuidad legítima, pues Allah por amor a su creación creó a su vez una compañía para el ser humano que le inspire amor y cariño. Siendo la vía para la continuidad de la estirpe, mediante la preparación y la ceremonia nupcial, el ambiente festivo cobra otra dimensión, pues las fiestas son eventos especialmente importantes entre los pueblos nómadas, ya que permiten el encuentro de familiares y amigos que normalmente se mueven por parajes alejados y facilitan nuevos conocimientos entre la gente joven: son el tiempo de la música y la alegría.

Las enseñanzas del Islam referentes a las responsabilidades sociales están basadas tanto en el afecto y el respeto como en la solidaridad con los demás. Dado que algún precepto general de bondad probablemente llegue a ignorarse en algunas situaciones concretas, el Islam insiste en unos actos de bondad específicos y define las responsabilidades y derechos de diferentes relaciones. En un círculo de relaciones que se amplía gradualmente, nuestra obligación se centra primero sobre nuestra familia

(padres, cónyuges e hijos), luego con los demás parientes, vecinos, amigos y conocidos, huérfanos y viudas, y desde luego con los necesitados de la comunidad, y de toda la humanidad.

El ciclo amoroso se ve completado por la relación que los saharauis mantienen con su entorno y con los diferentes animales, y el cariño y respeto que sienten por ellos, sobre todo por el dromedario que nunca se cansa ni traiciona a su amo. La especial relación que tienen con este animal también funge como un registro de la época anterior al Islam. La economía de los beduinos ha estado siempre relacionada con la cría de este animal y las cabras, por lo que su cría y pastoreo se encomienda a pastores especializados. Las cabras los proveen de carne y de leche al igual que el dromedario, pero es éste último, que con su piel y pelo les facilita la construcción de casas y el trueque con otros pueblos sedentarios; representa también el dromedario un medio de carga y transporte. La poesía juega un papel de gran importancia en el desarrollo de la vida del beduino, el amor por su entorno, tribu²⁰¹ y animales hacen surgir historias que nunca cesan de repetirse, la tradición oral que acompaña al nómada está presente en la cultura saharauí, como lo estuvo presente desde la época tribal preislámica²⁰² y muy probablemente lo siga estando.

Pero aquí hay que advertir de un peligro muy actual y de consecuencias terribles: el fundamentalismo religioso. Es posible malinterpretar la comunicación divina y con base en esa obediencia incondicional terminar con la vida de los demás y la mía propia. Es por ello que resulta tan necesario el diálogo entre religiones, un diálogo que verse sobre el amor y no sobre el odio, sobre los puntos de confluencia y no sobre las diferencias, es natural que si se ha partido de un mismo comienzo, Abraham, las similitudes abundan y la aparente distancia e inquebrantables diferencias se comiencen a notar más pequeñas y débiles ante la observación del otro, que mejor que el amor para lograrlo.

Jerusalem fue, es y será un lugar Santo, disputado por los tres monoteísmos, un punto de convergencia, de convivencia y no, donde existe la guerra desde antes y

²⁰¹ La tribu, en tanto que estructura social, reposa en las en algunos componentes como son el área geográfica común, el parentesco común, la cultura común. Son rasgos que conforman una entidad común. De ahí que se conozca con el peculiar nombre de tribu.,

²⁰² Véase Manuel Ruiz Figueroa, ob. cit. pp. 91-92.

hasta ahora. Donde cada religión tiene su propia interpretación del sacrificio de Isaac o de Ismael, y es a su vez un lugar de sacrificio que continua hasta nuestros días. Las maquinas de dar (la) muerte libran guerras sin frente.²⁰³ No hay responsabilidad e irresponsabilidad sino diferentes apropiaciones del mismo sacrificio; donde diferentes órdenes ético-religiosas, ético-políticas, etc., comparten lo sagrado y lo profano son víctimas aun del holocausto de Isaac, Ismael o Abraham ante el mismo Dios, YHVH o Allah.

Con lo anterior expuesto se puede concluir que no existe un desacuerdo entre el Cristianismo y el Islam respecto al concepto del amor, si bien ambas doctrinas poseen prácticas y características propias, la esencia sigue siendo la misma. El amor va más allá del concepto de los sentimientos, es inexistente una definición que lo abarque en su totalidad.

Es claro que el tema del amor es inagotable, y que la perspectiva de su análisis puede ser tan basta como el tema mismo. Quedan muchas cosas aún por expresar, autores cuyas ideas profundas respecto al amor en cualquiera de sus formas conforman un gran aporte al tema, lugares por visitar así como personas por conocer y anécdotas por plasmar. Es mi deseo poder en un futuro continuar con esta investigación, pues los frutos que obtuve del presente trabajo académico me dejan grandes enseñanzas así como placeres y una gran motivación para continuar con la investigación del tema que desde hace algunos años me ha apasionado, y puedo decir que desde aquel instante en el que escuché el *adhan* fue para mí un verdadero llamado el cual me ha llevado no solo a investigar, sino a viajar al Norte de África y actualmente cursar el idioma árabe, el cual espero me brinde un acercamiento más íntimo con la cultura árabe e islámica.

²⁰³ Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, Trad. C. de Peretti y P. Vidarte. Barcelona, Paidós, 2000, p. 86.

Anexo fotográfico



Vista nocturna del campamento Bojador.



Cada noche es posible contemplar un hermoso firmamento estrellado.

Las fotografías del presente anexo son de mi autoría.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

La jaima es el lugar de alojamiento y el conjunto de las relaciones que unen los miembros de una misma familia.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Vista interna de la jaima.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

La preparación del té es todo un ritual. El cuidado que implica su preparación es sumamente importante; es símbolo de hospitalidad, amistad, amor y convivencia.



La carne de dromedario es un lujo que se reserva para ocasiones especiales.

Judith Mariana Bolio Salgado. 2016



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Salca preparando la carne de dromedario.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Bojador.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Salca cargando a Yahir rumbo a la jaima.



La abuela de Yahir juega con él.

Judith Mariana Bolio Salgado. 2016



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Netu prepara la henna en la intimidad de su jaima.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Mohammed Uld Uleida.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Tawalo Ali.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Joven saharai muestra orgullosa sus hermosos diseños hechos con henna que contrastan con su melfa color verde.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

La tradicional vestimenta del hombre saharai consiste en una túnica o darràa y turbante



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Un pequeño visitante observa desde el interior de la jaima.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Los nómadas saharauis preparan a los dromedarios para transportarlos a los pastizales. Las últimas lluvias traen consigo abundancia de pastos, es la época en la que recuperan el peso perdido durante el periodo de sequía. El dromedario es conocido como “El Navío del Sahara”.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

La acción del viento crea bellos diseños en las dunas.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

El desierto nos provee de hermosos paisajes.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Llamativos colores componen las melfas de las mujeres saharauis.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Niñas sonrientes vistiendo coloridas melfas.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Bellos horizontes.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Ante la belleza e inmensidad del desierto.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Conociendo pequeños saharauis.



Los niños enviando saludos.

Judith Mariana Bolio Salgado. 2016



Judith Mariana Bolio Salgado, 2016

Los niños enviando saludos.



Judith Mariana Bolio Salgado, 2016

Pequeñas sonrientes.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Un rebaño de cabras proporciona a los beduinos leche, carne y pieles.



Judith Mariana Bolio Salgado. 2016

Además de proveer al beduino de leche, carne y pieles, los dromedarios representan un medio de carga y transporte. El dromedario es el símbolo del desierto y la relación que los beduinos mantienen con él es de amor y respeto pues nunca se cansa ni traiciona a su amo.

Bibliografía citada

- Abbas Qummi, Sheij, *Las Llaves del Paraíso, Súplicas, Letanías y Situaciones*, Fundacion Cultural Oriente, República Islámica de Irán, 2009.
- Al-Adawiyya, Rabi'a, *Dichos y canciones de una mística sufí*, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona, 2006.
- An-Nawawi, Imam, *Los jardines de los justos*, edición Bilingüe, traducción, Zakaríá Maza Vielva, Al-Bushra Publishers, Karachi-Pakistán, 2008.
- Anónimo, *El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española*, Edición en árabe y español, traducción y comentario por Abdel Ghani Melara Navío, Arabia Saudita, 2002.
- Anónimo, *La Sagrada Biblia*, Traducida de la vulgata latina al español, Monteverde, Colombia, 1955.
- Arabi, Ibn, *Tratado del amor*, EDAF, Madrid, 1996.
- _____, *Tratado de la Unidad*, Siria., Madrid, 2002.
- _____, *Divine Sayings. 101 Hadith Qudsi*, translate by Stephen Hirtenstein and Martin Notcutt, Anqa Publishing, Oxford, U.K. 2004,
- _____, *Los engarces de la sabidurías*, EDAF, Madrid, 2009.
- Asín Palacios, Miguel, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid 1934.

- Bahia, Awah, *La cultura viva del pueblo saharai* en Revista El Observador, nº 52, Airón Sesenta, Málaga, 2008.
- Boisha, Limam, *Los versos de la madera*, Editorial Puentepalo, Las Palmas Gran Canaria, 2004.
- Buber, Martín, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.
- Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, traducción de Manuel Silvar y Arturo Rodriguez, Herder, Barcelona, 1986.
- Derrida, Jaques, *Dar la muerte*, Trad. C. de Peretti y P. Vidarte. Barcelona, Paidós, 2000.
- Giménez Amorós, Luis, *La participación primordial de la mujer saharai en la música Haul* en Revista Digital de Musicología QuaDriVum, no 5, Asociación Valenciana de Musicología, Valencia, 2014.
- Hazm, Ibn, *El collar de la paloma*, Alianza, Madrid, 2012.
- Heidarpoor, Mahnaz, *El amor en el Cristianismo y el Islam*, traducido del inglés por Javier Orobio, Elhame Shargh, República Islámica de Irán, 2016.
- Kierkegaard, Søren, *Las obras del amor*, Sígueme, Salamanca España, 2006.
- _____, *Estética del matrimonio, carta a un joven esteta*, Leviatán, Buenos Aires, 2006.
- _____, *O lo uno O lo otro. Un fragmento de vida*, Trotta, Madrid, 2007.

- Martínez y Montáves, Pedro, *Islam y Occidente. Juicios y prejuicios*, en “*Pretensiones occidentales, carencias árabes*”, CantArabia/Visión Libros, Madrid, 2008.
- Mercan, Zühdü, *El Matrimonio en el Islam. La importancia de la familia y las responsabilidades conyugales*, traducido por Kübra Zari, La Fuente, EE.UU. 2009.
- Mernissi, Fatema, *El amor en el Islam. A través del espejo de los textos antiguos*, Santillana, Madrid, 2012.
- Morilla Aguilar, Francisco, *Ritos nupciales del pueblo bereber*, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, Córdoba, España, 1994.
- Nizami, *Layla y Majnún*, traducción de Jorge Quingles, José J. de Olañeta, Barcelona, 2001.
- Ortega y Gasset, José, *Estudios sobre el amor*, Espasa Calpe, Madrid, 1984.
- Ricœur, Paul, *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 2000.
- Ruiz Figueroa, Manuel, *Mercaderes, dioses y beduinos: el sistema de autoridad en Arabia preislámica*, El Colegio de México, México, 1975.
- Seyyed Hossein Nasr, *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Herder, Barcelona, 1984,
- Sthendal, *Del amor*, Alianza, Madrid, 1998.
- Zainudin Ahmad, Imam, ‘Abdal Latif Az-Zubaidi, Ibn., *Sahih Al-Bujari, Compendio de sus hadices*, traducción del árabe de Hayy Abdul Ghani Melara Navío, Madrasa, Granada, 2008.

Bibliografía consultada

- Adhel-th Khoury, *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona, 2000.
- Ahmed Mulay Ali Hamadi, *Los Maktubes del desierto*, Eterno Femenino Ediciones, México, 2014.
- Anónimo, *El Corán*. Traducción y notas de Julio Cortés, introducción e índice de Jacques Jomier, Barcelona, Herder, 1995.
- Anónimo, *Sagrada Biblia*, Océano, México, 1999.
- Carol Beckwith, Angela Fisher, *Brides of the Sahara. Festive trappings pattern the days of a Tuareg marriage ceremony in Niger*. *National Geographic*, (Vol. 193 No. 2), pp. 80-89. February 1998.
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, *Cantos de los oasis del Hoggar*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997.
- Edward W. Said, *Orientalismo*, DeBolsillo, Barcelona, 2007.
- Emilio García Gómez, *Cinco poetas musulmanes*, Espasa. Calpe, Madrid, 1959.
- Fernando Cisneros, *El libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta*, El Colegio de México, México, 1998.
- François Borel y Alberto Costa, *Tuareg. Nómadas del desierto*, Fundación "la Caixa", Barcelona, 2001.
- Gregorio Cristóbal Carle, *Internacionalización, mercados y empresa*, ESIC, Madrid, 2014.

- Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, traducido por María Tabuyo y Agustín López, Destino, Barcelona, 1993.
- Ibn Arabí, *Las iluminaciones de la Meca*, Siruela, Madrid, 1999.
- _____, *El esplendor de los frutos del viaje*, Siruela, Madrid, 2008.
- Ibn Battuta, *A través del Islam*, traducción de Serafín Fanjul y Federico Arbós Fanjul, Alianza, Madrid, 2005.
- Julio Cortés, *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-Español*, Gredos, Madrid, 2008.
- Luis Javier López Farjeat, *Filosofía árabe islámica*, Publicaciones Cruz, México, 2007.
- Malek Chebel, *Teoría y práctica del refinamiento árabe*, traducción del francés de Ricardo Albert Reyna, Siruela, Madrid, 2010.
- Manuel Julivert, *El Sáhara. Tierras, pueblos y culturas*, Universitat de Valencia, Valencia, 2003.
- María Jesus Rubiera, *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*, Editora Nacional Madrid, 1981.
- María de Jesús Alvarado (antóloga), *Bubisher. Poesía saharai contemporánea*, Pepe Dámaso (ilustraciones), Editorial Puentepalo, Las Palmas Gran Canaria, 2003.
- Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII*, Alianza, Madrid, 2011.

- _____, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Alianza, Madrid, 1981.
- _____, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*, Alianza, Madrid, 1996.
- Olivia de Medina de Jönsson, *El fascinante mundo del té*, Porrúa, México, 2016.
- Paul Bowles, *El cielo protector*, traducción de Nicole d'Amonville Alegría, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2015.
- Paul Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Paula Wolfert, *Couscous and Other Good Food from Morocco*, HarperCollins, United States, 1987.
- Puerta Vilchez, José Miguel, *Historia del pensamiento estético árabe*, Akal, Madrid, 1997.
- Susana García López, *Vivir en el Sahara. Adaptación del hombre a la adversidad de un cambio climático*, Ediciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 2005.
- Tariq Ramadan, *Muhammad. Vida y obra del Profeta del Islam*, Kairós, Barcelona, 2009.
- Xabier Pikaza, Abdelmumin Aya, *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Verbo Divino, Navarra, 2009.
- Washington Irving, *Leyendas de la Alhambra*, traducción de J. Ventura Travesset, POMAIÉ, Barcelona, 1981.