

## DE LA MUERTE Y LAS MUERTES EN EL MUNDO ISLÁMICO: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA MUERTE DE MUHAMMAD, EL PROFETA<sup>1</sup>

JOSÉ CARLOS CASTAÑEDA REYES

*Universidad Autónoma Metropolitana, Campus Iztapalapa*

Abû Huraira testifica que el Mensajero de Dios dijo: “Aprende las cosas que son obligatorias y el *Sagrado Corán*, y enseñalas a la gente porque yo moriré”. Tirmidhi lo transmitió.<sup>2</sup>

El tema de la muerte en el mundo islámico últimamente ha recibido una notable atención por parte de los especialistas,<sup>3</sup> se-

---

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 17 de junio de 2009 y aceptado para su publicación el 10 de julio de 2009.

<sup>1</sup>Para la transliteración de los términos árabes seguimos el sistema de la escuela de arabistas españoles, con modificaciones por razones tipográficas. Cabe decir que estos cambios se sustentan en la propuesta de transliteración de James P. Allen, *Middle Egyptian. An introduction to the language and culture of hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, XIII cc., 510 pp., ilust., mapas: 15. Los cambios son: ʿ es H; ح es ʃ; ڤ es D; ط es ʔ; ظ es Z. Para precisar la transliteración de diversos términos seguimos estrechamente la obra de Felipe Maíllo Salgado, *Vocabulario básico de historia del islam*, Madrid, Akal, 1987, 205 pp. (Akal Universitaria, 110).

<sup>2</sup>Walî al-Dîn MuHammad ibn Abdallâh al-Jaʿîb al-Tibrîzî [m. en 1337], *Mishkat al-Masabih* [*Miškât al-mašabiH, Niche for Lamps*], 2 vols., trad. al inglés y notas explicativas por James Robson, Lahore, Muhammad Ashraf, 1960: I, 57.

<sup>3</sup>Pensamos en estudios recientes, entre otros que citaremos en su momento, como el de Jane Idleman Smith e Ivonne Yazbeck Haddad, *The Islamic understanding of death and resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 262 pp. Quizá el más importante y completo sobre la temática que nos ocupa aquí. Pero también debe recordarse la obra de Leor Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, Nueva York, Columbia University Press, 2006, XIII cc., 400 pp., ilust.; o el artículo de Fred Astren, “De-paganizing death: aspects of mourning in Rabbinic Judaism and early Islam”, en John C. Reeves (ed.), *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, American Academy of Religion, 2003: 183-199. Estudio básico sobre el tema de las costumbres funerarias en el islam es el de Louis Massignon,

guramente por las implicaciones que tiene para la vida del islam y los musulmanes. Con ello no se hace más que retomar una temática que en los pensadores musulmanes, sobre todo el gran filósofo Al-Gazâlî (m. en 505 H. 1111) en su *Kitâb dîker al-marwt wa-mâ ba-dahu*,<sup>4</sup> despertó un notable interés.

El estudio de la muerte y sus repercusiones en la vida del mundo islámico es un tema que puede enfocarse desde diversos puntos de vista, por ejemplo, desde la filología, a través del estudio de los términos y las expresiones, sobre todo las populares, ligadas a la muerte. La raíz de este nombre es *mât*, “morir, no estar poblado, no ser frecuentado, gastarse, consumirse (el vestido)” y de ahí el sustantivo *marwt*, “muerte”, y otros términos derivados o relacionados que implican un tanto la idea de que algo

---

«La cité des morts au Caire (*Qarâfa-Darb al-AHmar*)», *BIFAO*, LVII, 1958: 25-79. Cfr. comentarios de Joseph Sadan, “On Tombs and Holy Writ. Some methodological and lexicographical notes on burial concepts in Islamic *fiqh* (religious law), literature and practices”, en Asher Ovandiah (ed.), *Milestones in the Art and Culture of Egypt*, Tel Aviv, The Yolanda and David Katz Faculty of the Arts. Tel Aviv University, 2000, ilustr., planos (Asaaph Book Series): 171-172. Vid también St. John Simpson, “Death and burial in the late Islamic Near East: some insights from archaeology and ethnography”, en Stuart Campbell y Anthony Green (eds.), *The archaeology of death in the ancient Near East*, Oxford, Oxbow Books, 1995, x cc., 297 pp., ilustr., mapas, planos (Oxbow Monograph, 51): *passim*; y la memoria del Congreso Internacional sobre el tema organizado en Estambul en 1991 en Jean-Louis Bacqué y Aksel Tibet (eds.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, 2 vols., Ankara, Société d’Histoire Turque, 1996, ilustr., mapas, planos: *passim*. Entre las obras clásicas de historia del islam, muy importante es también Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Maboma*, pról. de Paul Chalus, trad. de J. López Pérez, México, UTEHA, 1960, xxiii cc., 518 pp., mapas (La evolución de la humanidad, 55): 326-366, y capítulo IV, “Historia universal (continuación). La muerte y el fin del mundo”. Por su parte, el antropólogo Pedram Khosronejad, del Middle East Centre, St. Antony’s College, University of Oxford, opina en cambio que el trabajo de investigación sobre esta temática ha sido mínimo, sobre todo el estudio de la “dimensión social” de la muerte en el islam. En H-Islamart@H-Net.Msu.edu, lunes 23 de enero de 2006. La última publicación que conocemos en torno a esta temática es el interesante estudio de Hernán Taboada, “Muertos y vivientes en el islam”, *EAA*, XLIII, 3 (137), septiembre-diciembre de 2008: 701-712. Desde luego, debe partirse de los artículos base de A. S. Tritton, “Djanâza”, “cadáver, entierro”, en A. Abel et al. (eds.), *Encyclopédie de l’Islam nouvelle édition* [varios volúmenes en publ.], Leiden-París, E. J. Brill-G. P. Maisonneuve, 1954-, ilustr., mapas, planos: II: 453-454; y M. Abdesslem, “Mawt”, “muerte”, en C. C. Berg et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam New Edition* [varios volúmenes en publ.], Leiden, E. J. Brill, 1960-, ilustr., mapas, planos: VII, pp. 910-911.

<sup>4</sup> *The remembrance of death and the afterlife. Kitâb dhîker al-marwt wa-mâ ba-dahu*, *Book XL of The revival of the religious sciences IHyâ-ulûm al-dîn*, introducción, notas y trad. por T. J. Einter, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1989, xxx cc., 347 pp.

pasa, se desgasta, se pierde. Los términos que son sinónimos como *maniyya*, *manûn*, *radâ*, *halâk*, *Himâm*, *Hayn*, *bilâ* tienen sentidos más específicos y connotaciones literarias.

A partir de la tradición coránica, surge el término *wafât*, “consumación, cumplimiento” del término de la vida de un hombre, o sea, “su término fue traído al fin (por Dios)”. De ahí el verbo *tawaffâ* y su pasivo *tuwuffiya*.<sup>5</sup> Otro ejemplo sería *mummat*, “anticuado, obsoleto”; *mâwat*, “tolerar, sufrir”, es decir, sufrir como en la muerte en vida; *amat*, perder hijos o ganado la madre, lo que impide la cría de aquéllos; y “cocer hasta reducir a caldo”; o bien, “colmar la ira” (a morir). Pero también existe *amat nafsahu*, “mortificarlo las pasiones”, es decir, “morir su alma”. Y una enfermedad como la muerte es la *muûta*, epilepsia; para los bienes que son improductivos, como muertos, se dice *marwât*, y aquél que tiene muerto el interés, es el *marwân*, el apático.

No debe pensarse que la rica lengua árabe tiene sólo un término para designar a la muerte. Por el contrario, presenta más de 50 sinónimos, que luego forman frases cortas y denotan las diversas concepciones de la muerte. Así, encontramos como sinónimos de morir: “sonó”, “reventó”, “lamió el dedo”, “se ahogó en su saliva”, “se inclinó su sombra”, “cortó la rienda”, y muchos otros.<sup>6</sup> De ahí derivan una serie de frases, axiomas, máximas, de sabios y sobre todo de origen popular, que juegan con estos elementos lingüísticos de diversas maneras, pero que no es posible abordar aquí. Se trata de aspectos de la reflexión popular árabe que se manifiestan en su lengua en torno a la muerte.

Sin embargo, las ideas fundamentales del islam relacionadas con la muerte, producto del discurrir de eruditos y filósofos, indican que en esta Tierra el hombre es un viajero, y su destino verdadero es el mundo del más allá: la muerte está en las manos de Dios y llega inexorablemente cuando él lo dispone. El cuerpo será destruido, pero el alma un día volverá a la vida y tomará parte en las alegrías del Paraíso o en los tormentos del infierno. Dios todopoderoso, en última instancia, como supremo hacedor de la vida y de la muerte, como el *Sagrado Corán*<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Abdesslem, “Mawt...” *op. cit.*: vi, 910.

<sup>6</sup> José Guraieb, *Sabiduría árabe*, Buenos Aires, Peuser, 1949, 469 pp.: 431.

<sup>7</sup> Las referencias coránicas fueron tomadas de la siguiente edición del texto sagrado

recuerda una y otra vez a los fieles: “Dios sabe darle vida al barro” (vi: 2), “y crear fuego de la leña verde” (xxxvi: 80). “De la misma forma, él llamará a las almas a sus cuerpos como aves sumisas” (xxxviii: 18).

De este modo, el tema de la muerte puede orientarse a hablar de la muerte a partir del contenido del *Sagrado Corán*, o bien en relación con las ricas costumbres funerarias del islam clásico,<sup>8</sup> o de la arquitectura surgida en torno a este fenómeno trascendental,<sup>9</sup> en la que, curiosamente, como en El Cairo de nuestros días, conviven vivos y muertos desde hace mucho tiempo. Ya John Lloyd Stephens (*Incidents of travel in Egypt, Arabia Petrae and the Holy Land, 1805-1852*)<sup>10</sup> escribía: “En Egipto yo había visto a los árabes en tumbas y entre las ruinas de los templos...” Al menos, más de un millón de personas viven en compañía de los muertos en los *Cementerios de los Califas* o las *Tumbas de los mamelucos*, como el pueblo las llama. Ahí habitan familias enteras, en las capillas y otras construcciones funerarias que los musulmanes se hicieron edificar aquí desde el siglo xv, cuando este cementerio surgió alrededor a las tumbas de los mamelucos que ahí se encontraban. El cementerio del Sur o al-Qarâfat, es aún de mayores dimensiones que el del norte, y ambos son verdaderas necrópolis, ciudades de muertos<sup>11</sup> donde vive una población muy amplia, obligada a ello por la carencia de vivienda en Egipto. Como escribe uno de los autores que se han ocupado del tema: “El hecho de que más de un millón de gente necesitada actualmente habite la Ciudad de los Muertos en El Cairo me lleva a concluir que el amor o el temor por los muertos son más débiles que el miedo de quedarse sin hogar”.<sup>12</sup>

---

del islam: *El Corán*, 5a. ed., trad. del árabe y pról. por Juan Vernet, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1991, 591 pp. (Tribuna de Plaza y Janés, 1).

<sup>8</sup>Ligado a ello, los rituales que prescriben cada una de las escuelas de la *šarīʿa* en el mundo islámico. Como ejemplo, *vid* la del rito *malikita* en Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî [*Risâla fi-l-figh*], *Compendio de derecho islámico*, Jesús Riosalido (ed.), Madrid, Trotta, 1993, 249 pp. (Al-Andalus. Textos y estudios): 109-117. *Cfr.* la visión general que aparece en Tritton, *op. cit.*: II, 453-454.

<sup>9</sup>Una buena introducción al tema, el estudio de Sadan, *op. cit.*: 171-194.

<sup>10</sup>Norman, University of Oklahoma, 1970, IV cc., 473 pp., ilustr.: 28-30.

<sup>11</sup>Otro estudio fundamental al respecto es el de Massignon, *op. cit.*

<sup>12</sup>Sadan, *op. cit.*: 175.

Finalmente, otra forma de acercarnos al tema de la muerte y las muertes en el islam es a través de la literatura, seria o humorística. Así, sobre el famoso personaje popular en la literatura árabe, ʿYuhâ, bien conocido en el mundo islámico en general, se cuenta una historia en la que él:

Declara que la *qubb* o *qabb* (en vez de *qubba*) de su madre está “rasgada...” De hecho, éste es un juego de palabras en el cual ʿYuhâ pronuncia la palabra incorrectamente, de tal forma que los oyentes pueden entender que algo más que íntimo (y uno no está obligado a nombrarlo aquí) estaba rasgado; aquellos presentes probablemente se reían a expensas del simpático y algo ingenuo héroe.<sup>13</sup>

Es este otro tipo de acercamiento peculiar al tema. Sin embargo, en adelante hablaremos principalmente de la muerte de Muḥammad y de sus repercusiones, que además de aquellas estrictamente de orden histórico o político, éstas dieron pie al desarrollo de una de las más ricas manifestaciones del islam popular en torno a la muerte del Mensajero de Dios y su destino final.

## La muerte del Profeta y sus repercusiones.

### Vida y muerte

Ciertamente, a través de la historia se desarrolla la vida y la muerte de personajes diversos, conocidos y desconocidos. No trascendentes e intrascendentes, pues en última instancia, todo hombre ha contribuido, de una u otra forma, a la creación de su historia. Empero, en el contexto histórico general, destacan ciertas vidas y ciertas muertes a las necesariamente que debe hacerse referencia. Para el islam, la vida y la muerte del Profeta de Dios, Muḥammad, es uno de estos casos.

<sup>13</sup> *Ibid.*: 176.

<sup>14</sup> John MacDonald, “The creation of man and angels in the eschatological literature”, *IS*, III, 3, septiembre de 1964: 290. Los textos que este autor estudia y traduce son el manuscrito *Leeds 264* de la colección de manuscritos árabes, de 1642 (1062 a.H.). Es el *Kitâb Haqâʿiq waʾl-Daqâʿiq*, su recopilador fue Abû Layṭ Samarqandî. De El Cairo procede otro manuscrito similar, ambos tratados sobre la escatología musulmana, basada en *aḤâdîṭ* y en las creencias populares.

El fundador del islam designaba a la muerte como “la destructora de la alegría y de los placeres de la vida” y siempre la recordaba a sus adeptos, para hacerles entender que cualquier adversidad era más tolerable que la muerte. Creía lo siguiente:

Quando Dios el Más Alto creó a la Muerte, Él la veló de las criaturas al poner juntos mil velos... Él los ató con setenta mil cadenas... Incluso los ángeles no sabían ni tenían ningún conocimiento de dónde se encontraba...<sup>14</sup>

Entonces Dios les mostró a los ángeles el poder de la muerte a través del sueño:

Quando Dios el Más Alto creó a Adán, y con él la paz, Dios el Más Alto le dio poder al Ángel de la Muerte sobre él... Dios el Más Alto ordenó que los velos fuesen removidos. Fue descubierto, para que el Ángel de la Muerte la viese... Dios el Más Alto dijo a la Muerte, “Vuela sobre ellos con todas las alas y permite a todos tus ojos estar abiertos”. Cuando la Muerte voló y los ángeles la vieron, se desmayaron por mil años. Cuando se recobraron de su desvanecimiento, dijeron “¡Oh, nuestro Señor, Tú has creado algo más grande que la Creación!” Dios el Más Alto dijo, “Yo la he creado y soy más grande que ella”.<sup>15</sup>

Luego, Adán mismo recibió la revelación de la muerte, sufriendo un desmayo. Y Dios le dijo entonces:

Oh, Adán, esto es para toda mi creación. Por mi Gloria, yo haré que todas mis criaturas prueben la muerte, hasta llegar a toda pizca y mosquito y a lo que es más pequeño que eso, hasta que toda la creación haya desaparecido y sólo quede Yo. En cuanto a la prole de Adán, ellos también probarán la muerte de acuerdo con sus acciones, las cuales determinarán su recompensa o castigo...<sup>16</sup>

El Profeta, sin duda, compartía el temor por la muerte repentina, tan común entre los musulmanes, en vista del peligro de no estar preparado para enfrenar el juicio de Dios (caso similar al de judíos y cristianos). Y por lo demás, el deber de dar adecuada sepultura y honra al muerto era uno de los más sagrados de todo buen musulmán. De ahí que la profanación del cadáver de Husayn por sus asesinos, que le cortaron la cabeza y la colocaron en una pica, sea uno de los pecados y condenas más graves que los miembros de la *šīʿa* critican a los omeyas.

<sup>15</sup> *Kitáb Haqâ'iq wa'l-Daqâ'iq* en MacDonald, *op. cit.*: 303-304.

<sup>16</sup> Muḥammad ibn ʿAbd Allāh al-Kisâ'i [c. 1200,] *Tales of the Prophets (Qisâs al-anbiyâ')* [Génesis árabe,], trad. por W. Thackston, Chicago, Great Books of the Islamic World, 1997, xxxviii cc., 378 pp.: 80-81.

Muhammad compartía la idea de honrar a los muertos, incluso con el llanto: a la muerte de su hijo Ibrâhim, nacido de la esclava copta Mâriya, nacido en el año 630 y muerto a inicios de 632,<sup>17</sup> su único hijo varón, sus ojos se llenaron de lágrimas. Uno de los testigos de su dolor se sorprendió ante esta actitud, pues Muhammad les había prohibido llorar. Y el Profeta contestó:

Soy un hombre de piedad y de clemencia y quien no tiene piedad no la tendrá de nadie. Yo he prohibido los lamentos groseros y el oficio de las plañideras que proclaman con sus quejidos lastimeros e hipócritas, virtudes de que el muerto carece... [Y luego, dirigiéndose al pequeño, dijo:] Oh, Ibrahim, tengo melancolía por haberme separado de ti.<sup>18</sup>

De hecho, Muhammad había realizado esta prohibición porque entre los árabes preislámicos la ceremonia fúnebre se acompañaba de demostraciones exageradas de duelo: se arrancaban los cabellos, se mesaban las barbas, se rasguñaban los rostros y se desgarraban las vestiduras, se cubrían la cabeza de ceniza, al estilo judío, y las plañideras hacían aún más tétrico el cuadro, con sus gritos desgarradores y sus llantos fingidos. Como señalaba Muhammad, “estas demostraciones hacen sufrir al difunto y siembran la duda acerca de la justicia de Dios”.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Trude Ehlert, “Muhammad”, en C. C. Berg *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam new edition* [varios volúmenes en publ.], Leiden, E. J. Brill, 1960-, ilust., mapas, planos: VII, 374. Sobre las diversas biografías del Profeta, *cf.* La crítica de A. Guillaume, “The biography of the Prophet in recent research”, *IQ*, I, 1, abril de 1954: *passim*.

<sup>18</sup> Ismail Kashmiri (comp.), *Prophet of Islam Mubammad and some of his traditions*, El Cairo, The Supreme Council for Islamic Affairs, s.a., 94 pp., fotografías (Studies in Islam, 16): 94. *Cfr.* Smith and Haddad, *op. cit.*: 59.

<sup>19</sup> *Vid* la completa descripción al respecto de Halevi, *op. cit.*: 116-119. Astren, *op. cit.*: 188-190 también retoma este aspecto en su estudio. La profesión de “plañidera”, a pesar de la prohibición del Profeta, se ha conservado hasta nuestros días, si bien está en franco retroceso en algunas de las regiones musulmanas, como Irán. *Vid* Mohammad Mokri, «Plureuses professionnelles et lamentations funéraires en Iran Occidental. La morte de Chîrîn», en Jean-Louis Bacqué y Aksel Tibet (eds.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, 2 vols., Ankara, Société d’Histoire Turque, 1996, ilust., mapas, planos: II, 73-96. Es un buen ejemplo de la fuerza de las creencias y prácticas colectivas y populares en contra de la rigidez de la ortodoxia islámica, y que dio origen a una profesión y a trabajos literarios de gran relevancia o bien de origen popular, como aquellos ligados con la muerte del soberano Khosraw-Parviz (Chosroes II), asesinado en 628, o los amores trágicos de Chîrîn y su amada Farhâd (*op. cit.*, vol. II, p. 77).

Debemos decir que la figura de MuHammad, en todo momento, es humana, y se acepta su mortalidad y la condición inevitable de su destino sin redención. Su gran papel es el de ser Mensajero de Dios y el último de sus profetas, siempre sujeto a la voluntad divina.<sup>20</sup> Empero, la esperanza en el Paraíso sería la alternativa a tal sino irremediable. Como el *Sagrado Corán* señala: “Tú eres mortal y ellos son mortales; luego el día de la Resurrección, ante vuestro Señor discutiréis” (XXXIX: 31-32). Así, su destino final, como el de todo hombre, habría de cumplirse:

Mientras ocurría esto el Apóstol empezó a sufrir de la enfermedad por la cual Dios lo tomó. Empezó, así como han dicho, cuando él fue a Baqî' al-Garqad en la mitad de la noche y rezó por el muerto. Luego regresó con su familia y en la mañana sus sufrimientos empezaron.

Así describe Ibn IsHâq, uno de los principales biógrafos del Profeta, el inicio de su enfermedad. Y su narración continúa:

Entonces la enfermedad del apóstol empeoró y él sufrió mucho dolor. Dijo: “Viertan siete pellejos de agua de diferentes fuentes sobre mí para que yo pueda salir hacia los hombres e instruirlos”. Nosotros lo sentamos en una tina que pertenecía a una de sus esposas, Hafsa, y vaciamos agua sobre él hasta que gritó. ¡Basta, basta!<sup>21</sup>

El gran sufrimiento del Profeta durante su enfermedad última se explica, como él mismo declaró, porque “para nosotros los profetas la aflicción es doble, al igual que nuestras recompensas son dobles [también]”.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Félix Pareja *et al.*, *Islamología*, 2 vols., Madrid, Razón y Fe, 1952-1954, mapas: II, 533. Fred Miller, “Prophecy in Judaism and Islam”, *IS*, xvii, 1, Spring 1978: 33-34. Las interpretaciones modernas que, por ejemplo, ven en el miHrab de la mezquita la presencia del Profeta, que así queda “deificado” son inaceptables aun en el plano simbólico. *Cfr.* L. Golvin, “L’Islam et l’art musulman d’après un livre récent (1)”, *ROMM*, 25, 1<sup>er</sup>. Sems. 1978: 157.

<sup>21</sup> Ishaq, *The life of Muhammad. A translation of Ishaq’s Sîrat Rasûl Allâh*, 8a. impr., intr. y nots. popr. A. Guillaume, Oxford, Oxford University Press, 1987, xvii cc., 815 pp.: 679. Leone Caetani (comp.), *Annali dell’Islam*, 10 vols., Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1972, ilustr., mapas [ed. facsimilar de la de Nilano, Ulrico Hoepli, 1907]: II, 1, 11a. H. §7.

<sup>22</sup> Ibn Kathîr, *The life of the Prophet MuHammad*, 4 vols., trad. por Trevor Le Gassick, revisado por Muneer Fareed, Doha-Reading, The Center for Muslim Contribution to Civilization-Garnet, 2000: IV, 340.

La enfermedad de MuHammad provocó de inmediato una serie de reacciones diversas al interior de *umma*, la nascente comunidad de creyentes: la turbación ante el incierto futuro, la más extendida.<sup>23</sup> En efecto, recuérdese que los árabes, hasta antes de la etapa islámica, se organizaban en grupos tribales (*qabíla*) que difícilmente reconocían jefes o autoridades, en vista de la “rebelión instintiva” de los beduinos árabes en contra de tal situación. El *sayyid*, jefe tribal, basaba su mayor influencia en el grupo en su autoridad personal, su prestigio, su riqueza y sus servicios prestados a la tribu. Muchas veces, su edad era otro factor a consideración. El término *malik* (rey) no se usaba en Arabia Central en esta época. El *sayyid* era jefe sobre todo para tratar problemas externos del grupo, en el interior era el “primero entre sus iguales”.<sup>24</sup>

Imagínese entonces el problema que surgiría a la muerte de MuHammad: ¿La precaria unidad de los grupos árabes de la zona, basado con mucho en el carisma y en los hechos del Profeta, se perdería a su muerte? Todo parecía indicar que sí, ya que tan sólo el anuncio de su enfermedad fue causa de la aceleración de insurrecciones en la península, que ya venían fraguándose.

Añádase que la enfermedad fue muy rápida e impidió al Profeta tomar disposiciones básicas, como la de nombrar un sucesor a la jefatura del islam,<sup>25</sup> aunado a la falta de descendencia masculina del Profeta, al haber muerto su hijo años atrás. Ante ello, los colaboradores más cercanos del Profeta (Abû Bakr, ‘Alí, ‘Umar...) se enfrentaban a un problema muy difícil, que pareció insoluble al morir el Profeta.

El lunes 8 de junio (o 7, según otros autores) del año 632, MuHammad se levantó temprano, aparentemente muy recuperado, y decidió ir al rezo de la mañana. Ahí, según algunas tradiciones, escogió a Abû Bakr, uno de sus primeros compañeros, su consejero y suegro, al ser padre de la esposa más querida del Profeta, ‘Á’ísa, como *imâm*, cediéndole su puesto.<sup>26</sup> La

<sup>23</sup> *Ibid.*: II, 1, 11a. H. §9.

<sup>24</sup> Al respecto de la sociedad beduina preislámica, de la época de la *Yâbiliyya*, cfr. Manuel Ruiz Figueroa, *Mercaderes, dioses y beduinos (El sistema de autoridad en Arabia preislámica)*, México, El Colegio de México, 1975, VI cc., 135 pp. (Jornadas, 77): 23-52.

<sup>25</sup> Este tema lo discute ampliamente Caetani, *op. cit.*: II, 1, 11a. H. §56-60.

<sup>26</sup> Vid por ejemplo Ibn Kathîr, *op. cit.*: IV, 350. Cfr. Al-Ghazâlî, *op. cit.*: 64-65.

tradición se discute, si bien se interpreta por algunos autores como la única prueba de la voluntad de MuḤammad para escoger a su sucesor o jalífa; el primero de ellos sería precisamente Abú Bakr.<sup>27</sup>

Luego del rezo, durante el cual todos los fieles creyeron que MuḤammad se encontraba ya bien de salud, el Profeta entró a la tienda de ʿĀʿiṣa, y se recostó sobre ella; ahí la debilidad lo hizo cada vez más su presa, abandonándose por momentos laxamente sobre el cuerpo de sus esposa preferida. Ésta cuenta que tuvo el privilegio de mezclar su saliva con la del Profeta en sus últimos momentos. En efecto, MuḤammad deseaba limpiarse los dientes, y ʿĀʿiṣa suavizó el palillo con su boca, para hacerlo más agradable para su esposo.<sup>28</sup>

Al fin, “ʿĀʿiṣa lo miró a los ojos y vio que su mirada se encontraba fija en lo alto, y que murmuraba alguna cosa confusa sobre el Paraíso.<sup>29</sup> Momentos después MuḤammad dejaba de vivir”, al mediodía del lunes 12 o 13 de Rabiʿ I del año 9 H., o el 8 de junio del año 632,<sup>30</sup> a la edad de 63 años (60 o 65).<sup>31</sup> Entonces ʿĀʿiṣa depositó el cuerpo sobre almohadones, y corrió a dar la noticia a las demás esposas del Profeta, “comenzando entonces juntas a gritar, a llorar, y a golpearse la cara y el pecho, según los usos del tiempo”.<sup>32</sup> Luego, la esposa favorita del Profeta habría de testimoniar: “El Mensajero de Dios... murió mientras su cabeza estaba entre mi pecho y mi cuello. Y cuan-

<sup>27</sup> Vid también la discusión de Caetani, *op. cit.*: II, 1, 11a. H. §16.

<sup>28</sup> Al-Ghazālī, *op. cit.*: 61.

<sup>29</sup> Otras tradiciones señalan que sus últimas palabras fueron “Oh, Dios, el Más alto Compañero”. Vid Ibn Kathīr, *op. cit.*: IV, 344.

<sup>30</sup> Caetani, *op. cit.*: II, 1, 11a. H. §33-35, donde discute las posibles fechas de la muerte del Profeta. La fecha del día 13 la presenta Fr. Bruhl, “MuḤammad”, en M. Th. Houtsma *et al.* (eds.), *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, 9 vols., Leiden, E. J. Brill, 1993, ilustr., mapas, planos: VI, 656.

<sup>31</sup> Abú-Gaʿfar MuḤammad ibn Garīr al-Ṭabarī, *Chronique de...*, 4 vols., de Hermann Zotenberg (ed.), París, Librairie G. P. Maisonneuve-Éditions Besson et Chantemerle, 1958: III, 225. Presenta las diversas tradiciones sobre la edad del Profeta a su fallecimiento. Considera la más segura, que habla de su muerte a los 63 años, el inicio de su prédica a los 40, y que luego habría de vivir 13 años en La Meca y 10 en Medina. Y en días lunes nació, emigró a Medina, entró a ésta y murió.

<sup>32</sup> Caetani, *op. cit.*: II, 1, 11a. H. §22. Con lo que contravenían las propias disposiciones del Profeta, lamentaciones tradicionales de la época de la *Yābūliyya* que tan sólo aumentaban, se creía, el sufrimiento del muerto. Vid Tritton, *op. cit.*: 453.

do su alma se desprendió, yo nunca había experimentado un aroma más fino que aquél”.<sup>33</sup>

Uno de los primeros musulmanes en conocer la noticia fue el padre de ʿĀʾiṣā, el futuro primer califa, Abû Bakr. Al entrar a la habitación donde reposaba el cuerpo del Profeta:

... descubrió al Mensajero de Dios... y se inclinó sobre él, besándolo y llorando, diciendo... “¡el Mensajero de Dios... está muerto, por Él quien tiene mi vida en Sus manos! ¡Cuánta fineza hay en ti, vivo o muerto!” Y entonces lo cubrió con el manto.<sup>34</sup>

La noticia del fallecimiento no se creyó de inmediato, y provocó natural inquietud. Sólo la presencia de ánimo de Abû Bakr lograría salvar la situación en sus primeros momentos. Dirigiéndose a los inquietos musulmanes en la mezquita de Medina, exclamó: “¡Oh, gente! Para aquellos de ustedes que han estado adorando a Dios [yo digo que], Dios está vivo y no morirá nunca. A aquellos de ustedes que han estado adorando a MuḤammad [yo digo que], MuḤammad está muerto”.<sup>35</sup> Después recitó un versículo del Corán:

Mahoma no es otro que un enviado [de Dios]; antes que él otros enviados [de Dios] han desaparecido. ¿Quieren ustedes tal vez girar sus rostros [apostatar] si ellos mueren o son muertos? Quien hace esto, no perjudica a Dios en cosa alguna, pero Dios recompensará a los reconocidos.<sup>36</sup>

La sagacidad de Abû Bakr lo llevaría a ser electo primer califa ese mismo día, antes de los funerales de MuḤammad, en un intento por evitar la secesión de *umma*, cosa que se evitaría al final.<sup>37</sup> Empero, la semilla de la desunión futura estaba sembrada. Al-Ṭabarî lo señala con claridad: “Aún el cuerpo del Profeta no había sido todavía lavado, cuando ya la disensión se levantaba en Medina”.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Ibn Kathîr, *op. cit.*: IV, 345.

<sup>34</sup> *Ibid.*: IV, 348.

<sup>35</sup> Ishaq, *op. cit.*: 682-683. *Cfr.* Ibn Kathîr, *op. cit.*: IV, 346.

<sup>36</sup> Caetani, *op. cit.*: II, 1, 11a. H. §24.

<sup>37</sup> *Cfr.* Mohammad Reza Al-Mudharar, *The “saqifa”*, trad. por H. Najafi, Tehran, Nabá Organization, 1991, 120 pp.: *passim*, interesante alegato sobre el problema de la sucesión del Profeta desde el punto de vista de la *šīʿa*.

<sup>38</sup> al-Ṭabarî, *op. cit.*: III, 218.

En efecto, el cuerpo permanecía insepulto, velado tan sólo por la familia, “abandonado en su casa”, dice también al-Ṭabarī.<sup>39</sup> Al día siguiente, martes, se procedió a su sepultura: el cuerpo fue lavado (sin retirar las ropas),<sup>40</sup> acción inspirada y seguramente ordenada por Allâh a través de una voz desconocida que lo estableció así, según Ibn IsHâq<sup>41</sup> y luego envuelto en tres vestidos y en dos mantas.<sup>42</sup> La selección natural para el entierro lo realizó el propio Abû Bakr, citando algunas palabras que según él, MuḤammad había una vez pronunciado: “Cada profeta debe ser sepultado ahí donde ha dejado de vivir”.<sup>43</sup> “Ante ello, levantaron el tapete de la estancia, excavaron una profunda fosa, y en la noche entre el martes y el miércoles el cadáver fue colocado en su último descanso”.<sup>44</sup> Así, la tierra de Medina, de por sí sacralizada por la presencia de MuḤammad, se convierte en una verdadera “tierra-reliquia”, objeto de la veneración de los musulmanes. Su cuerpo y las trazas de éste, como sus cabellos, capaces de curar a los enfermos, se conservan como prueba de su presencia eterna en la Tierra.<sup>45</sup>

Este entierro apresurado y sin rendir los honores del caso al primero de los musulmanes demuestra la profunda tensión que se vivía y el temor de ver desatarse una guerra civil en la comunidad, cosa que finalmente no sucedería. ¿Por qué? Como señala Rodinson:

Su vida había terminado pero su grandeza apenas comenzaba. Había creado un embrión de Estado árabe animado por una religión árabe. Que tal creación respondía a las necesidades profundas de Arabia era un hecho evidente, puesto que sobrevivió a la terrible crisis que se desencadenó después de su muerte...<sup>46</sup>

Como decíamos, la muerte del Profeta desbordó la imaginación de los cronistas y la del pueblo. Por un lado, su deceso

<sup>39</sup> *Op. cit.*: III, 221.

<sup>40</sup> Alî se encargó de tal labor. *Vid* Al-Ghazâlî, *op. cit.*: 73.

<sup>41</sup> *Op. cit.*: 688.

<sup>42</sup> Caetani, *op. cit.*: II, 1, 11a. H. §36.

<sup>43</sup> *Ibid.*: II, 1, 11a. H. §48.

<sup>44</sup> Muhammad Hamidullah, *Le prophète de l'islam*, 2 vols., París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, ilust. (Études Musulmanes, 7): II, 695.

<sup>45</sup> Denis Gril, “Le corps du Prophète”, *RMMM*, 113-114, 2006: 50-51.

<sup>46</sup> Maxime Rodinson, *Maboma*, trad. por E. Vela revisada por Celma Agüero, México, Era, 1974, 295 pp. (Biblioteca Era): 261.

repentino habría de atormentar a muchos tradicionalistas posteriormente: ¿cómo era posible que el enviado de Dios, que todo lo sabía, no hubiese tomado providencias para evitar la secesión de la comunidad y las guerras civiles que después de algunos años derivarían de su muerte inesperada? De ahí nacerían una serie de tradiciones que buscaban llenar este hueco. No es posible retomarlas aquí.<sup>47</sup>

La causa de lo anterior es clara: el Profeta del islam no fue tan sólo el creador de una nueva religión o el líder político que le dio la unidad estatal a los árabes e inició así el proceso de islamización de importantes regiones mundiales. Es también un modelo para la ética, la ley, la vida familiar, la política y la espiritualidad de importantes regiones del mundo. De hecho “han habido unas cuantas personas en la historia que han tenido un impacto mayor en la humanidad, y es a través de la elaboración histórica de la tradición que debemos intentar entender ese impacto”.<sup>48</sup> Lo anterior llevó al desarrollo de tradiciones nacionales y locales, que se han expresado en diferentes lenguas y culturas, perspectivas y acercamientos diversos, que han conformado y enriquecido las tradiciones culturales del mundo islámico. De ahí que la obra, la vida (y la muerte) del Profeta del islam “se presenta en términos de los imperativos culturales de una tradición religiosa”.<sup>49</sup>

### Su muerte en la leyenda literaria y en el arte

A lo largo de la vida del Profeta del islam se habían ya creado leyendas y se hablaba de sus milagros.<sup>50</sup> Por tanto, aparecieron

<sup>47</sup> Caetani, *op. cit.*: II, 1, 11a. H. §25. Ibn Kathír, *op. cit.*: IV, 340-349, recoge una diversidad de *hadices* al respecto de la enfermedad y la muerte del Profeta, todos ellos fielmente apegados a la ortodoxia. Además, debe recordarse también, por ejemplo, las diversas leyendas medievales sobre la muerte del Profeta. *Cfr.* Caetani, *op. cit.*: II, 1, 11a. H. §61-62. Y desde luego, el capítulo de Pareja *et al.*, *op. cit.*: II, 533-554, capítulo XVI, “Mahoma en el islam”, es ejemplar al respecto de este tema.

<sup>48</sup> Carl W. Ernst, *Following Muhammad. Rethinking Islam in the contemporary world*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003, xxv cc., 244 pp., *ilust.* (Islamic Civilization & Muslim Networks): 73-74.

<sup>49</sup> *Ibid.*: 74-75.

<sup>50</sup> *Vid* el análisis de Rebecca Ruth Williams, “An analysis of the supernatural archetype of the Prophet Muhammad as found in the *Síra/Ta’ríkh* and *Tafsír* works of Al-

nuevas historias ligadas con su muerte,<sup>51</sup> imaginadas por el pueblo o por los *quṣṣas*, los narradores ambulantes<sup>52</sup> que recogían el sentir de aquél y contaban historias. Una de ellas señala que, una noche, un llamado se escuchó en la puerta de la casa del Profeta. Su hija Fâṭima<sup>53</sup> acudió a abrir y se encontró frente a un alto y hermoso extranjero que en un árabe perfecto le pidió hablar con Muḥammad Ibn ʿAbdallâh de ciertos asuntos urgentes. Ella tuvo miedo de dejarlo pasar y corrió hablar con su padre, ya enfermo. Muḥammad sonrió ante sus palabras y dijo:

Hija mía, aquél que toca a nuestra puerta no es hombre ni mujer sino un esclavo de Dios quien me lo envía como un amigo. Todavía mucha gente le teme como a un flagelo, si bien él nunca hace nada equivocadamente... Cuando él llega todo trabajo humano concluye. La casa, la riqueza, los negocios se quedan atrás, para aquellos que se aman tan sólo queda un rápido adiós. Mi niña, quien llama a la puerta es la Muerte [Izrâʾī<sup>54</sup>],

---

Tabarî and Ibn Kathîr”, Montreal (Ph. D. Thesis Institute of Islamic Studies. McGill University, 2006), 231 pp.: *passim*. Al respecto de los milagros del Profeta, *cf.* las opiniones de Pareja *et al.*, *op. cit.*: II, 545-546.

<sup>51</sup> ¿O mitos? El uso de este término no nos parece aceptable por las implicaciones para el pensamiento de los pueblos antiguos que guarda este “lenguaje que oculta para revelar”. El problema de considerar “mítico” o no, por ejemplo, el viaje de Muḥammad que narra el *miʿrâj* es parte de las reservas que se hacen en torno al estudio de las religiones, todas ellas productos histórico-culturales pero a las que consideraciones personales o emocionales, entre otras, dificultan su análisis. Al respecto, remitimos a las ideas de Mario Liverani, en “Israel”, capítulo de su libro *El antiguo oriente. Historia, sociedad y economía*, Revisado por Joaquín Córdoba, trad. por J. Vivanco, Barcelona, Crítica, 1995, 796 pp., ilustr., mapas, planos (Arqueología): 516-538, y que también defiende en su libro *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, 4a. ed., Roma, Laterza, 2005, xv cc., 510 pp. (Storia e Società): VII-XI y *passim*. Sobre la mitología en la cultura árabe, *cf.* la importante obra de Jaroslav Stetkevych, *Muḥammad and the Golden Bough. Reconstructing Arabian myth*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, XI cc., 170 pp.: *passim*. Williams, *op. cit.*: 9-29, también discute el problema de la mitología en las religiones monoteístas de la zona.

<sup>52</sup> Pareja *et al.*, *op. cit.*: II, 533.

<sup>53</sup> Para la voz ortodoxa de Al-Gazâlî, *op. cit.*: 65, ʿĀʾiṣa fue la testiga de las visitas de los ángeles a Muḥammad.

<sup>54</sup> Aceptar la existencia de los ángeles se sustenta tanto en el *Sagrado Corán* como en algunos *aḤādīth*, como el transmitido por Muḥlim de un dicho de ʿUmar, que pone en boca de Muḥammad: “La creencia (*imân*) del creyente debe abarcar a Dios, sus ángeles, sus mensajeros, el día final y los decretos divinos, para el bien y para el mal”. *Los cuarenta hadices. Nawawīyah*, Riyadh, International Islamic Federation of Student Organizations, 1992, 164 pp.: 13. *Cfr.* también la *Mishkat al-Masabih* en la edición de Walî al-Dîn Muḥammad ibn ʿAbdallâh al-Jaʿīb al-Tibrizî [d. en 1337.] *Mishkat al-Masabih [Miškât al-maṣābiḥ, Niche for Lamps]*, 2 vols., trad. al inglés y notas explicativas por James Robson, Lahore, Muhammad Ashraf, 1960: I, 35-36, *aḤādīth* transmitidos por

el ángel quien es enviado por Dios a mí a causa de que mi tiempo se ha cumplido, mi final está cerca, así que déjalo entrar pues nadie puede dejarlo fuera.<sup>55</sup>

Entonces Fâṭima permitió, temblando, entrar al Ángel del Señor, a quien MuḤammad llamó “Mi hermano”, agradeció la generosidad de Dios por llamarlo a su lado y le pidió una hora más de vida para arreglar los asuntos de su comunidad. Izrâ’îl aceptó, y entonces el Profeta decidió levantarse, y fue a la mezquita, y permitió que Abû Bakr dirigiera el rezo en vez de él, y pidió perdón por sus faltas y errores a los miembros de la comunidad, y perdonó a los que lo ofendieron, y de regreso a su casa llamó a su primo y yerno ‘Alí y le dijo: “Cuida de mi casa. Tus hijos te sucederán”, con lo que los nombra sus sucesores en “la casa”, o sea, en el islam...<sup>56</sup> Entonces, pasada una hora, Izrâ’îl regresó y tomó el alma del Profeta, para que éste fuera al Paraíso de Dios que el ángel Ýṭbril le había anunciado:

Ven conmigo al Paraíso, es nuestro hogar. Las aves están cantando divinas melodías, los árboles dan frutos y llenos de flores de todos los co-

---

AḤmad y Abû Dawûd. En el *Kitâb Haqâ’iq wa’l-Daqâ’iq* los ángeles son concebidos como creados de las venas de la luz de la cabeza de Dios. Vid John MacDonald, “The creation...”, *op. cit.*: 290. También en el relato de MuḤammad ibn ‘Abd Allâh al-Kisâ’i [c. 1200.] *Tales of the Prophets (Qiṣaṣ al-anbiyâ’)*, trad. por W. Thackston, Chicago, Great Books of the Islamic World, 1997, xxxviii cc., 378 pp.: 11-15, se presenta el origen de los ángeles y su ubicación en los diferentes niveles celestes. Un análisis de la creencia en los ángeles como servidores de Dios, enteramente sometidos a sus órdenes en Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1986, 288 pp. (Islam d’hier et d’aujourd’hui, 13): 78-92. *Iblis*, Satanás, aparece como el Padre de los *jinn*, de los genios malévolos, el ángel caído para castigar su orgullo. Al respecto, *cf.* M. J. L. Young, “The treatment of the principle of evil in the Qur’ân”, *IS*, v, 3, septiembre de 1966: *passim* y MuḤammad ibn ‘Abd Allâh al-Kisâ’i [c. 1200.] *Tales of the Prophets (Qiṣaṣ al-anbiyâ’)* [Génesis árabe.], trad. por W. Thackston, Chicago, Great Books of the Islamic World, 1997, xxxviii cc., 378 pp.: 19-23, “The creation and beginning of the Djinn & Iblis’ period of worship”.

<sup>55</sup> Jan Knappert, *Islamic legends. Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam*, 2 vols., Leiden, E. J. Brill, 1985 (Religious texts translation series. Nisaba, 15): I, 236.

<sup>56</sup> Lo anterior da pie a toda una serie de interpretaciones sobre la importancia de la figura de ‘Alí y su derecho al califato, sustento de la futura *šī’â*. Vid ‘Alí Dawâni, “‘Alí junto al Profeta (BP)”, *MAZ*, año 6, 19, junio de 2001: 96-104. En el artículo se resumen los aspectos más importantes de la relación entre ambos personajes: ‘Alí como el primer creyente en MuḤammad luego de Jadīya, ‘Alí dispuesto a morir para salvar a MuḤammad del atentado contra su vida, entre otros episodios característicos.

lores que el arco iris muestra. Yo he adornado los jardines y los caminos, los profetas del pasado te esperan para darte la bienvenida cuando llegues. Tus padres y tus abuelos están ahí. Tu primera esposa te espera junto con tu hijo, devota y añorando por el amor de su esposo. Yo he preparado tu palacio en una colina desde el cual se ven los ríos donde ellos disfrutaban... yo puse todo en su lugar para que tú lo veas, para vivir y disfrutar eternamente, para que tú estés cerca de mí todo el tiempo. Ven con tu amado hermano Gabriel.<sup>57</sup>

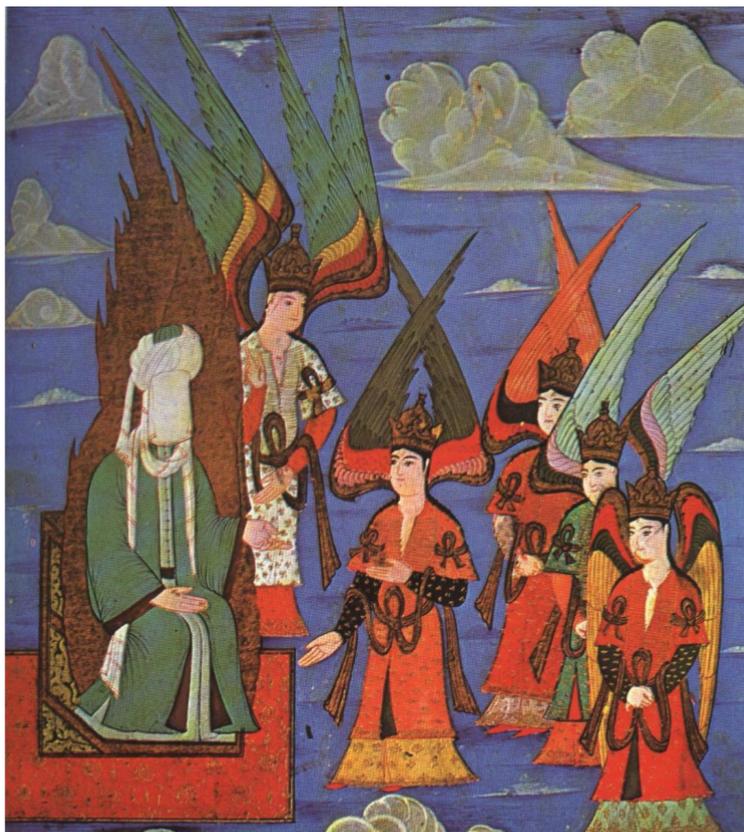
Y a las leyendas le siguió la representación plástica: las imágenes de MuHammad en el Paraíso, o en el cielo rodeado de ángeles, aparecieron, si bien en medios reservados<sup>58</sup> (véase figura 1).

Poco difiere esta imagen de las que imaginan las creencias populares y que ven al Profeta en el Paraíso o en el cielo de Alá después de su muerte. Destaca la de MuHammad representado con Alá, Hasan y Husayn que citan Thomas W. Arnold, *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, Nueva York, Dover Publications, 1965, XVIII cc., 159 pp., ilustr., mapas: 109-110 y Maria Vittoria Fontana, *Iconografia dell'Ahl al-Bayt. Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo*, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 1994, 87 pp., 30

<sup>57</sup> Knappert, *op. cit.*: I, 237-238.

<sup>58</sup> Por temor a la idolatría. *Vid* Ernst, *op. cit.*: 77-78. La referencia más temprana de una representación pictórica de MuHammad la da el viajero Ibn Habbâr que viajó a China en el siglo IX y en la corte del emperador vio una caja de madera con tal imagen. *Vid* Arnold, *op. cit.*: 93. Pensamos también en los diversos libros miniados que ilustran la vida del Profeta, sobre todo de las escuelas artísticas persa y turca, pero también árabe (un ejemplo de c. 1299 procedente de Bagdad), mongola y uzbeqa, de los siglos XIV al XVI fundamentalmente. *Cfr.* analiza Maria Vittoria Fontana, *Iconografia dell'Ahl al-Bayt. Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo*, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 1994, 87 pp., 30 tablas, ilustr. (suplemento núm. 78, *agli Annali*, vol. 54, 1994, fasc. 1): 11-38; y el muy completo estudio que toca aspectos relacionados con esta temática, de Raya Shani, "The lion image in Safavid mi'râj paintings", Abbas Daneshvari (ed.), *A survey of Persian art. From prehistoric times to the present*, 18 vols., Costa Mesa, Mazda, 2005, ilustr., mapas, planos: XVIII: 265-426, y Sheila Canby y Jon Thompson, *A caccia in Paradiso. Arte di corte nella Persia del Cinquecento*, Ginevra, Skira, 2004, 340 pp., ilustr., mapas, planos: *passim*. *Cfr.* Arnold, *op. cit.*: 93-96. *Vid* también los clásicos estudios de Arménag Sarkisian, *La miniature persane du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Les Éditions de G. van Oest, 1929, XIII cc., 174 pp., 105 láms., ilustr.; Laurence Binyon *et al.*, *Persian miniature painting*, Oxford, Oxford University Press, 1933, XIV, 212 pp., 113 pl., ilustr. F. R. Martin, *The miniature painting and painters of Persia, India and Turkey, from the 8<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> century*, 2 vols., Londres, B. Quaritch, 1912, ilustr.; Arthur John Arberry, *The Chester Beatty Library. A catalogue of the Persian manuscripts and miniatures*, 3 vols., Dublin, Hodges-Figgis, 1959, ilustr.

FIGURA 1. Muhammad en el cielo con ángeles durante su ascenso celeste para entrevistarse con Alá. (Miniado en la Biblioteca del Palacio Top Kapi, Estambul).



Fuente: Henri Stierlin, *El islam. Desde Bagdad hasta Córdoba*, Köln, Taschen, 1997, 240 pp., ilustr., planos (Arquitectura mundial de Taschen): 22.

tablas, ilustr. (suplemento núm. 78 *agli Annali*, vol. 54, 1994, fasc. 1): 34. Las representaciones plásticas como ésta son raras, no así las imágenes literarias, muy comunes.

Este tipo de imágenes también puede tomarse como un referente del motivo iconográfico que popularmente se retoma en

FIGURA 2. Abdul Qadir Jilani en el Paraíso con ángeles.



Fuente: Jürgen Wasim Fremgen, *The Friends of God. Sufi Saints in Islam. Popular Poster Art from Pakistan*, Oxford, Oxford University Press, 2006, x, 158 pp., ilustr.: 47.

la representación de santones como Abdul Qadir Jilani, quizá el más popular de los santos musulmanes, nacido en 1077 en la villa de Niff, Mazandaran, Irán (véase figura 2).

Fue estudioso de las distintas disciplinas islámicas (*tafsir* o interpretación del *Qur'ân*, *fiqh* o jurisprudencia, *Hadîþ* o tradición oral) y de la literatura árabe en Bagdad. Murió en 1166, luego de una vida de ascetismo y devoción. La imagen que se observa, obra del ilustrador Sarwat Jân, retoma las tradiciones populares de Pakistán.<sup>59</sup> En efecto, el antecedente de este tipo de representaciones se encuentra en Irán, al menos desde el siglo xv, cuando las biografías del Profeta se ilustraron con mi-

<sup>59</sup> Museo de Etnología de Munich, Inv. núm. 99-320, 395, adquirido en noviembre de 1999 en Lahore. En Jürgen Wasim Fremgen, *The Friends of God. Sufi Saints in Islam. Popular Poster Art from Pakistan*, Oxford, Oxford University Press, 2006, x cc., 158 pp., ilustr.: 41-47.

niaturas que lo muestran con rasgos humanos, con miembros de su círculo familiar y de su Casa en general. En particular, el *Maǧâlis al-ʿUṣṣâq*, “La asamblea de los amantes [de Dios]”, del sultán Husayn Mîrzâ, creado hacia fines del siglo xv en la corte timurida de Herat y que se considera un trabajo pionero.<sup>60</sup> La tradición irania fue continuada por los mogoles en India, donde alcanzó un gran desarrollo. Estas representaciones tienen diversas influencias, de las tradiciones islámica, hindú y sij, y aún la cristiana contemporánea en India.<sup>61</sup> Son muy apreciadas, convertidas en verdaderos objetos de devoción para el pueblo, que los reverencia y considera que tienen *baraka*, concepto básico de las creencias populares musulmanas.<sup>62</sup> Por tanto, son besados y tocados, y se les toma como amuletos protectores para la casa, capaces incluso de reconocer a los pecadores y favorecer su aceptación del mensaje divino: para algunos musulmanes, “en el islam, la mirada espiritual del Santo transfiere su Luz que emana de Alá a través del santo a los devotos preparados para recibirla”.<sup>63</sup>

Queda abierta la posibilidad de localizar representaciones populares de la figura del Profeta de características similares a las que hemos visto, aspecto difícil, pues la representación antropomórfica de la figura y el destino de Muḥammad luego de su muerte fue sustituido por la *hilya* (*Hilyat al-Nabi*) o “adorno del Profeta”, la descripción caligráfica de su físico y atributos, práctica que hasta nuestros días se mantiene.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Arnold, *op. cit.*: 111.

<sup>61</sup> Fremgen, *op. cit.*: 128-129.

<sup>62</sup> Vid Dietrich von Denffer, “Baraka as basic concept of Muslim popular belief”, *IS*, xv, 3, Autumn 1976: *passim*. Muy ligado con las creencias y sentimientos populares se encuentra el concepto clásico de *baraka*, en la época preislámica una cualidad oculta e invisible, benéfica, otorgante de prosperidad, signo de bendición, de lo cual dependía la vida del universo: lo sagrado. En la época islámica, en cambio, la *baraka* emana sólo de Dios y de lo sagrado indefinido. Emana de Aquél, no lo es. Se manifiesta en lo maravilloso, lo poderoso, como una influencia benefactora. Es la mayor muestra de la misericordia de Allâh. Es el “secreto de Dios, de los profetas y de los santos en las cosas”. Vid Chelhod, *op. cit.*: 60-62. Se le considera como el más importante beneficio que el santo puede conceder a los hombres, compartir con ellos su *baraka*, su influencia, *lil-tabarruk*. Vid Hillelson, *op. cit.*: 669 y Valderrama, *op. cit.*: 49, que retoma también la idea de la *baraka* como el “secreto supremo de Dios”.

<sup>63</sup> *Ibid.*: 131-135.

<sup>64</sup> Vid el hermoso ejemplo que presenta Ernst, *op. cit.*: 76-79. El autor resalta que, a pesar de su importancia, tal representación es extraña a ciertas regiones del islam,

FIGURA 3. MuHammad en los cielos.



Fuente: copia a mano, digitalizada, de imagen en una casa en el área del templo de Deir al-Bahri, Luxor, Egipto (Digitalización: Lic. Javier Guzmán G., Laboratorio de Historia, UAM-I).

Sin embargo, una “variación popular” de la misma fue registrada por nosotros en Luxor, en el Alto Egipto (diciembre de 2008, véase figura 3).

Este es un ejemplo de cómo la imaginación popular de los musulmanes trata siempre de reformar los dogmas oficiales. En Egipto, Sudán, Siria, es posible ver una forma de decoración popular en las paredes de las humildes casas de los *fellahin*: la “*bismillah*”, parte de la *surá* relacionada con el peregrinaje a la Santa Meca, la Ka’aba y la tumba del Profeta en Medina. Algunas de las representaciones son más simbólicas que gráficas:

Las palabras aisladas están dispuestas en un entrelace de formas en “S”: «*ya rab, hay, Allah, Muhammad, marwǧūd, rasūl*». Las imágenes

---

aquellas fuera de la zona turca o del Mediterráneo oriental. Curiosamente, es entre los propios turcos donde se encuentran diversas representaciones plásticas de MuHammad en los cielos, como las que hemos comentado.

más importantes llevan una leyenda sucinta: «sacrificio de Abraham», «mezquita del Profeta». De esta forma, en Esna, Alto Egipto, es posible ver al Profeta y a su hijo Isaac antes de su sacrificio. En Asuán es muy común también encontrar la figura de al-Boraq, que permitió el *isrá'* o "Viaje Nocturno" del Profeta. Las escenas simbólicas de la vida de MuHammad son comunes.<sup>65</sup>

Algunas de estas imágenes, realizadas en las casas de los *Hayyî*, de aquellos que han logrado realizar su deber de buenos musulmanes y peregrinan a los lugares santos del islam, celebran y conmemoran así tan importante hecho (véase figuras 4-6). Y así:

Parece netamente que la existencia de estas representaciones está fuertemente ligada a una concepción de la religión que se sitúa lejos de Al-Azhar, a una actitud religiosa muy fuertemente influenciada por el islam popular. Este gusto por las representaciones, esta necesidad de imágenes corresponde más a la religión que se vive en el Alto Egipto, entre la estricta observancia del dogma, una devoción encarnada en la persona del Profeta, los miembros de la Familia y los Santos locales, y también las supersticiones al margen del islam que reglamentan en buena parte las relaciones del hombre con la naturaleza.<sup>66</sup>

Pero los artistas populares desbordan a veces su imaginación, aun bajo el riesgo de contravenir la ortodoxia: ¿es o no MuHammad el personaje barbado y vestido con ropajes antiguos que uno de aquellos representa ante la Santa Meca y leyendo o mejor, recitando el *Sagrado Corán*? (véase figura 7). Queda abierta esta duda como pregunta de investigación futura.

Por otro lado, hay que decir que la ortodoxia en torno al Profeta tan sólo acepta su ascenso al cielo, y desde luego, su inmediato retorno, luego de su entrevista con Dios en el *mi'ráy*.<sup>67</sup> Empero, la idea de una ascensión para ver a Dios se mantuvo en algunas tradiciones y visiones no aceptadas por los ortodoxos.

<sup>65</sup> Frédérique Fogel et Hugues Fontaine, "Images de pelerinage: représentations de l'Islam populaire", en Jean-Claude Vatin et al., *Images d'Égypte. De la fresque à la bande dessinée*, El Cairo, CEDEJ, 1991, 312 pp., ilustr., planos: 278, 281-282.

<sup>66</sup> *Ibid.*: 282.

<sup>67</sup> *Vid El Libro del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta*, Estudio introductorio y trad. por Fernando Cisneros, México, El Colegio de México, 1998, 124 pp., ilustr.

FIGURA 4. Casa en Luxor, Alto Egipto. Motivos diversos: el barco del viaje a La Meca, los propios lugares santos del islam, el sacrificio de Isaac, entre otros.



Fuente: Hugues Fontaine y Frédérique Fogel, *Mémoire des façades*, s.l., Twiga, s.a., 4 pp., lámina: 8.

FIGURA 6. Un peregrino, ante la mezquita-tumba del Profeta en Medina. Casa en Luxor, Alto Egipto.



Fuente: Hugues Fontaine y Frédérique Fogel, *Mémoire...*, lámina 10.

FIGURA 5. Representación de la Kaaba en una casa de Luxor, Alto Egipto.



Fuente: fotografía del autor, diciembre de 2008.

Por ejemplo, un *hadit* apócrifo que recoge, entre otros, Ṭabarî, y transmitido por un tal Ibn MuzâHim de Balj, Bactria, centro de confluencias económicas y religiosas, narra que al ascender al cielo, MuHammad vio a Dios:

FIGURA 7. ¿Muhammad en La Meca? Casa de otro *Hayyî*.  
Luxor, Alto Egipto.



Fuente: fotografía del autor, diciembre de 2008.

Con mi corazón hasta que yo estuve seguro de que Él estaba presente y yo realmente lo vi. Pero súbitamente Él removió la Cortina y ahí Él estaba, sentado en su trono en toda su dignidad y gloria... Él quien es terrible en poder, muy fuerte, se mantiene erguido en el trono, en la parte más alta del horizonte...<sup>68</sup>

Así, la tradición popular y el motivo iconográfico<sup>69</sup> pudieron haber surgido de este tipo de creencias, que incluso acompañaron la prédica posterior de herejes y falsos Profetas, o de lunáticos. En el primer caso, encontramos a Abû Manssur al-Iyîl, *ši-î* de Iraq, un miembro del *gulât*, de los *ši-îes* extremistas tempranos, que inició una revuelta con sus seguidores, quienes creían que había ascendido también a los cielos a hablar con Dios. Lo llamó *a pasar*, “Mi hijo”, en persa. “Hijo de Dios” que

<sup>68</sup> *Apud* Josef van Ess, “Vision and ascension: Sûrat al-Najm and its relationship with Muhammad’s *mi’râj*”, *JQS*, 1, 1, 1999: 55-56.

<sup>69</sup> *Cfr.* la opinión de *ibid.*: 56, al respecto.

entonces retornó a la Tierra para divulgar el mensaje de “Su Padre”. Fue ejecutado en los años veinte del segundo siglo de la *Hiýra*.<sup>70</sup> En cuanto al segundo caso, un hombre que en el noveno siglo de la *Hiýra*, en El Cairo durante el gobierno mame-luco, pretendió haber ascendido a los cielos a hablar con Dios. Fue llevado al manicomio, no más.<sup>71</sup> Tales desvaríos continúan presentándose en nuestros días, curiosamente con resultados muy diferentes. Recordemos los casos de MuHammad Ramadan (1866-1947), internado por su propia familia en un hospital psiquiátrico antes de ser venerado como santo en el Delta egipcio. Y MuHammad al-‘Askarí, muerto en 1978 cerca de Mansura, Egipto, y cuyo *mulid* o fiesta es una de las más importantes del Egipto de nuestros días.<sup>72</sup>

Porque más allá de los preceptos coránicos que confieren, según la ortodoxia, el único carácter válido a la figura y a la obra de MuHammad (*Sagrado Corán*, XXI: 107): “No te hemos enviado, Mahoma, mas que por misericordia con los mundos”, quien es considerado como el “hermoso modelo” (*Sagrado Corán*, XXXIII: 21) o el “alma individual” (*Sagrado Corán*, XXXI: 28) que salva a la Humanidad, la comprensión popular del mensaje de “El Sello de los Profetas” (*Sagrado Corán*, XXXIII: 40) enriquece la ortodoxia y, lo que es más, la supera gracias a la fe y al misticismo. De ahí la esperanza en los poderes milagrosos, sobrenaturales del Profeta. En efecto, la creencia en los “Milagros” (*mu’ýiza*) realizados por MuHammad, que en el *Sagrado Qur’ân* son denominados *áyah* (signos) y *burhân* (pruebas) es un aspecto interesante al respecto. La ortodoxia entre musulmanes no árabes los acepta y explica como parte de la *síra* del Profeta: el milagro máximo es, desde luego, el *mi-râý*<sup>73</sup> pero también la conversación con Allâh, la apertura del corazón del Profeta en su niñez y la misma función de Enviado de Dios,

<sup>70</sup> *Ibid.*: 59-60.

<sup>71</sup> La anécdota se cita en *ibid.*: 60.

<sup>72</sup> Catherine Mayeur-Jaouen, “Égypte”, en Henri Chambert-Loir y Claude Guillot (dirs.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, París, École Française d’Extrême-Orient, 1995, 390 pp., ilustr., mapas, planos (Études Thématiques, 4): 66.

<sup>73</sup> Cfr. Allama Shibli Nomani y Syed Suleman Nadvi, *Siratun Nabi*, 7 vols., trad. por R. Abdur Rehman, Karachi, Darul Ishaat, 2003, vol. III, “Miracles” específicamente. Los aspectos que se mencionan sobre los milagros del Profeta, salvo referencia en contrario, son tomados de esta fuente.

entre muchos otros. Aquellos que impactan sobremanera la sensibilidad popular son, desde luego, la clarividencia del Profeta,<sup>74</sup> las curaciones milagrosas, las conversiones imposibles (de los *Daw*, por ejemplo), o aspectos muy concretos como imbuir en el débil la fuerza para poder montar adecuadamente a caballo, alimentar a satisfacción a sus seguidores a través de la multiplicación milagrosa de los alimentos, entre otras.

Explicados por la ortodoxia, este tipo de hechos remite, sin embargo, al anhelo por la ayuda de MuHammad, más allá del ámbito estrictamente religioso, en los hechos concretos de la vida cotidiana de los hombres. ¿Cómo separar válidamente unos de otros? El estudio de Williams<sup>75</sup> parece fundamental en torno a esta temática: si MuHammad realizaba inicialmente acciones milagrosas por medio de Dios, luego alcanza control total sobre las fuerzas sobrenaturales, en tanto su misión se consolida y triunfa. La historia de los “milagros” del Profeta “revela que la erudición medieval musulmana... no era el rígido conjunto de trabajos formales que a veces se cree, sino que en vez de ello fue una floreciente y hasta cambiante reflexión sobre la sociedad islámica misma”.<sup>76</sup>

De hecho, MuHammad, el de los cinco nombres<sup>77</sup> es el “espejo sin mancha” de las perfecciones divinas. Es, por tanto, el “hombre” (*insân kâmil*), aquél en quien se manifiestan plenamente los “nobles caracteres” (*makârim al-akhlâq*) que se resumen en la idea de que “la naturaleza es el Corán” (*kâna khuluquhu l'qur'an*).<sup>78</sup> Esto está ligado también al problema de los santos y la santidad en el islam.

<sup>74</sup> Williams, *op. cit.*: sobre todo su capítulo v.

<sup>75</sup> *Ibid.*: *passim*.

<sup>76</sup> *Ibid.*: 8.

<sup>77</sup> “Malik related to me from Muhammad ibn Jubayr ibn Mut'im that the Prophet, may Allah bless him and grant him peace, said 'I have five names. I am Muhammad. I am Ahmad. I am al-Mahi (the effacer), by whom Allah effaces kufr. I am al-Hashir (the gatherer), before whom people are gathered. I am al-Aqib (the last).” Imam Malik, *Al-Muwatta*, trad. de 'A'îsa 'Abdarahman Al-Tarjumana y Ya'qub Johnson, Norwich, Diwan Press, 1982, lvi cc., 549 pp.: 512.

<sup>78</sup> Michel Chodkiewicz, “La sainteté et les saints en islam”, en Henri Chambert-Loir y Claude Guillot (dirs.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1995, 390 pp., ilust., mapas, planos (Études Thématiques, 4): 18. Sobre la idea de la perfección del Profeta como ser humano, *cf.* Afzalur Rahman

Contra la teología ortodoxa, que reconoce que “sólo Dios es santo”, *al-quddûs*, también existe la “santidad”, *walayâ*, y el santo, *walî*. Aquéllos que, metafóricamente, son llamados los “Amigos de Dios”,<sup>79</sup> cristianos o musulmanes, y que son los *awliyâ*, perfectos por sus obras y su amor a Dios,<sup>80</sup> practicantes de la intercesión, *şafâ’a*, para beneficio de los hombres, acción que constituye una de las funciones fundamentales del Profeta como intermedio entre los hombres y Dios.<sup>81</sup> Aun los más grandes pecadores podrán salvarse a partir de la intercesión de MuHammad y gracias a la misericordia divina, como se muestra en el *Kitâb aHwâl al-qiyâma* donde se lee:

[“El Profeta MuHammad”] vendrá con los profetas y sacará del fuego a todos los que acostumbraban decir “No hay Dios sino Dios y MuHammad es el Mensajero de Dios...” Él entonces los sacará a todos juntos, carbonizados después de haber sido devorados por el Fuego. Entonces

---

et al. (eds.), *Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, da'wah and Islam)*, 8 vols., Londres, Seerah Foundation, s.a.: VIII, 7-17 y *passim*.

<sup>79</sup> MuHammad es el Amigo de Dios, *jalîl*, por excelencia. Vid Al-Ghazâlî, *op. cit.*: 57. Los “Amigos de Dios” (*awliyâ’ Allâb*), los creyentes (*al-mu’minîn*) y los profetas (*al-anbiyâ’*) forman los tres grupos básicos de musulmanes. Los sufíes se movían en los extremos, derecho e izquierdo, de esta clasificación. Vid Gerhard Bowering, “Early sufism between persecution and heresy”, en Frederick de Jong y Bernd Radtke (eds.), *Islamic mysticism contested. Thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden, Brill, 1999, XII cc., 829 pp.: 51.

<sup>80</sup> Cfr. Mayeur-Jaouen, *op. cit.*: *passim* y Chodkiewicz, *op. cit.*: 13-15, y Smith y Haddad, *op. cit.*: “The cult of saints”, 183-191; visión general sobre el tema. Jesús mismo es considerado en esta categoría de “Profeta de Dios” y “Santo” y los musulmanes visitan el Santo Sepulcro (*kansat al-qiyâma*) en Jerusalén, pero consideran que Jesús no fue crucificado, sino que ascendió a los cielos, de donde descenderá al final de los tiempos para combatir al Anticristo. Vid Eric Geofroy, “Proche-Orient”, en Henri Chambert-Loir y Claude Guillot (dirs.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, París, École Française d’Extrême-Orient, 1995, 390 pp., ilustr., mapas, planos (Études Thématiques, 4): 43. Sobre la teología ortodoxa en el islam, cfr. la obra clásica de Louis Gardet y M.-M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, VII cc., 543 pp. (Études de Philosophie Médiévale, 37): *passim*.

<sup>81</sup> Smith y Haddad, *op. cit.*: 25-26, 80-81, 184. Para la rígida ortodoxia, por ejemplo la *wahhâbiyya*, todos los sentimientos y acciones como practicar sacrificios (*dabH*), implorar misericordia (*istighfâr*) o buscar la intercesión (*şafâ’a*), si no se dirigen a Dios mismo, y en cambio se solicitan a seres humanos, vivos o muertos, profetas o no profetas, sufíes o no sufíes son lo opuesto al *tawHid al-ulûhiyya* y condenados como idolatría y herejía, *şirk*. Vid Esther Peskes, “The wahhâbiyya and Sufism in the eighteenth century”, Frederick de Jong y Bernd Radtke (eds.), *Islamic mysticism contested. Thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden, Brill, 1999, XII cc., 829 pp.: 154-155.

Él irá con ellos rápidamente a un río cercano a la puerta del Jardín, llamado [el río de la] vida. Ahí Él los bañará y emergerán del río como jóvenes imberbes, con *kohl* en los ojos y rostros como la Luna. Sobre sus frentes estará escrito: “Estos estuvieron en Jahannam, liberados por al-RaHmân”, y ellos entrarán al jardín...<sup>82</sup>

Y todos estos santos son descendientes, de una u otra forma, del Profeta, ligados genealógicamente a él, verdaderos “herejeros espirituales” del Enviado de Dios,<sup>83</sup> considerados así por el pueblo musulmán,<sup>84</sup> guardianes de la *šarî’a* y del orden justo, que hace triunfar el bien sobre el mal.<sup>85</sup> No son simples muestras de la superstición y de los antiguos cultos paganos conservados bajo esta forma oculta.<sup>86</sup> Los santos son capaces también de actos milagrosos, ya que conocen los pensamientos secretos de los hombres y de los acontecimientos futuros, tienen poder sobre los animales y los objetos inanimados, habilidad para volar por el aire y caminar sobre el agua, y lo más importante tal vez, sanar con la fuerza de las oraciones y encantamientos y, aún, devolver la vida venciendo a la muerte. Tienen visiones, basadas en el episodio del *mi-râÿ* del Profeta, de ser transportados a los cielos, donde conversan con los ángeles, con los otros santos y con MuHammad mismo.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> *Apud* Smith y Haddad, *op. cit.*: 82.

<sup>83</sup> Dios, a través de MuHammad, es la fuente de la *baraka* y de la santidad en el islam. *Vid* Dietrich von Denffer, “Baraka as basic concept of Muslim popular belief”, *IS*, xv, 3, otoño de 1976: 170-171.

<sup>84</sup> Henri Chambert-Loir y Claude Guillot “Avant-Propos”, en Henri Chambert-Loir, y Claude Guillot (dirs.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, París, École Française d’Extrême-Orient, 1995, 390 pp., ilust., mapas, planos (Études Thématiques, 4): 7. Una amplia discusión sobre la santidad en el islam, en Muhammad Ibraheem Al-Geyoushi, “Al-Tirmidhî’s theory of saints and sainthood”, *IQ*, xv, 1, enero-marzo de 1971: *passim*.

<sup>85</sup> *Cfr.* Kathryn V. Johnson, “Sanctity and the *sharî’ah*: an Egyptian mystic’s analysis of the role of the saints (*awliyâ*) as guardians of the revelation”, *IS*, xxxv, 3, Autumn 1996: *passim*.

<sup>86</sup> *Ibid.*: 9. Sin duda, Egipto es una de los países musulmanes más ricos al respecto. *Cfr.* los dos trabajos de Catherine Mayeur-Jaouen, “Égypte”, en Henri Chambert-Loir y Claude Guillot (dirs.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, París, École Française d’Extrême-Orient, 1995, 390 pp., ilust., mapas, planos (Études Thématiques, 4): 61-73, y “Al-Sayyid al-Badawi à Tanta”, en Henri Chambert-Loir y Claude Guillot (dirs.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, París, École Française d’Extrême-Orient, 1995, 390 pp., ilust., mapas, planos (Études Thématiques, 4): 75-79.

<sup>87</sup> S. Hillelson, “Aspects of MuHammadanism in the eastern Sudan”, *JRAS*, *Fourth Quarter*, octubre de 1937: 668-669.

Por todo ello puede considerárseles como manifestaciones vívidas y valiosas de un “islam semioficial”, como lo llama el islamólogo mexicano Manuel Ruiz,<sup>88</sup> que tiene como una de sus vertientes el fundamentalismo islámico de nuestros días,<sup>89</sup> y que da origen a diversos y variados “Muhammads of faith”, como escribe Ernst.<sup>90</sup> Desde luego, la elaboración de una teoría o de un sistema completo de pensamiento en torno a los “Amigos de Dios” fue, de hecho, una elaboración paulatina de una “élite intelectual” en el islam, cuyo principal representante fue *Al-Hakîm Al-Tirmidhî* en el siglo IX (III de la *Hiýra*).<sup>91</sup> Más allá de ello, para el pueblo vale el papel de los santos y santas<sup>92</sup> como benefactores de la humanidad.<sup>93</sup>

Y finalmente, para la tradición popular, MuHammad, según su personalidad de profeta, ¿vence a la muerte? Así es: de

<sup>88</sup> *La religión islámica: una introducción*, México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 2002, 157 pp. Esta idea se retoma también en John Esposito et al. (eds.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 vols., Nueva York, Oxford University Press, 2001, ilustr., mapas, planos: III, 342. Lo ubica en el llamado “islam popular”.

<sup>89</sup> Para Derek Hopwood, “A pattern of revival movements in Islam?”, *IQ*, XV, 4, octubre-diciembre de 1971: 149, la creencia popular en la aparición de un *muýaddid* o un *mabdí* es una forma de “comfort for the popular mind”, puesto que tales líderes (habrían de) “restore what had been lost and recreate what had once existed”, o sea, los tiempos de un islam victorioso a la sombra de MuHammad y las primeras generaciones de musulmanes, según el propio dicho del Profeta: “The best generation is mine, the next best that which follows and the next the succeeding one...” Encuentra en esta creencia un factor ideológico importante en el desarrollo de las revueltas de la *wahbâbiyya*, la *sanûsiyya* y la *mabdíyya* en el islam moderno y contemporáneo, que han buscado un “orden social justo y un mundo libre de la opresión, en donde impere la Ley islámica”, renovada y universal, lo anterior la obra de un *ma’sûm*, “protegido del error y del pecado”, según los *shî’ies*. Vid Mercedes García-Arenal, “Introduction”: *RMMM*, 91-94, 2000: 9-10. Esta publicación presenta interesantes estudios sobre esta temática en el mundo islámico. Cfr. sobre el *mabdí* sudanés, Hillelson, *op. cit.*: 674-676.

<sup>90</sup> *Op. cit.*: 85. Sobre la consideración de la santidad en el islam, eminentemente ligada a creencias populares, cfr. Jacques Berque, “A propos d’un livre récent. Une exploration de la sainteté au Maghreb”, *A.É.S.C.*, año 10, 3, julio-septiembre de 1955: *passim*.

<sup>91</sup> Bernd Radtke y John O’Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two works of Al-Hakîm Al-Tirmidhî*, introducción y trad. de Richmond, Curzon Press, 1996, XI cc., 282 pp.: 1, 8.

<sup>92</sup> En el Magreb se estiman y aprecian varias santas muy notables como Baida y Lal-la-Mimuna Taguenaut. Vid Fernando Valderrama Martínez, “Mitos y leyendas del mundo bereber (II)”, *BAEO*, año 31, 1995: 50-51, 53.

<sup>93</sup> Y de entre todos, tal vez el más grande santón del islam, Mulay Abdelkader Yilali o Yilani, nacido en 1077 en Yil, un pueblo cercano a Bagdad, donde murió en 116 a los 89 años. Vid *ibid.*: 56-57.

su tumba, además de la *baraka*, emanan murmullos que muestran que su cuerpo aparece animado de una vida espiritual,<sup>94</sup> y una agradable fragancia similar a la que despidió su cuerpo al morir.<sup>95</sup> De hecho, MuHammad señalaba que “Dios ha prohibido a la tierra el comer los cuerpos de los profetas”.<sup>96</sup> Así, los santos, el primero de ellos MuHammad mismo, permanecen en el estado de *barzaj*, es decir, un estadio intermedio entre la muerte física y la resurrección última, completamente vivos, realizando el *haÿÿ*, y, en fin, participando de una o de otra forma en la vida de aquellos que permanecemos en la Tierra.<sup>97</sup> Lo anterior la ortodoxia lo rechaza con firmeza, considerando tal creencia como *širk*.<sup>98</sup>

Empero, de ahí deriva la idea de que el Profeta de Dios será el primero en resucitar,<sup>99</sup> y la luz de su cuerpo iluminará al mundo y a los creyentes en el islam:

Oh, mi Señor, coloca una luz en mi corazón y una luz en mi tumba, una luz ante mí y una luz detrás mío, una luz a mi derecha y una luz a mi izquierda, una luz debajo mío y una luz detrás mío, una luz en mi oído y una vez en mi vista, una luz en mis cabellos, una luz en mi piel, una luz en mi costado, una luz en mi sangre y una luz en mis huesos...<sup>100</sup>

<sup>94</sup> Dârîmî (m. 869), *Sunan apud Gril, op. cit.*: 52. Esto se relaciona con la creencia de que las almas de los muertos retornan a sus sepulturas los viernes, lo que constituye un presagio de la Resurrección en el Día Final y explica la arraigada costumbre de que las mujeres rompan su encierro cotidiano para rezar en los cementerios. Se cree que Dios desciende por la noche de ese día para perdonar los pecados de los orantes. Vid Massignon, *op. cit.*: 29-30.

<sup>95</sup> Cfr. nota 30, *supra*.

<sup>96</sup> Ibn Hanbal (m. 855), *Musnad apud Gril, op. cit.*: 52. Una comparación sobre los profetas y sus rasgos de similitud, concretamente MuHammad y Jesús, en Muhammad Fatih Kesler, “Prophetic solidarity in the Qur’ân and the Gospels: the model of Muhammad and Jesus”, *JQ*, XLVIII, 1, *First Quarter*, 2004: *passim*.

<sup>97</sup> Smith y Haddad, *op. cit.*: 183.

<sup>98</sup> Muhammad bin ‘Abdul-‘Aziz Al-Musnad, *Fatawa Islamiya. Islamic verdicts*, 8 vols., Riyadh, Darussalam, 2001: I, 278-285. Sí se acepta, en cambio, la realidad de la vida espiritual o *barzaj* del Profeta.

<sup>99</sup> Sobre el “Día Final”, cfr. John MacDonald, “The day of resurrection”, *IS*, v, 2, junio de 1966: *passim*. Y del mismo autor “The twilight of the Dead”, *IS*, IV, 1, marzo de 1965: *passim*, “The preliminaries to the resurrection and judgment”, *IS*, IV, 2, junio de 1965: *passim* y “Paradise”, *IS*, v, 4, diciembre de 1966: *passim*. Con los cuatro artículos de este autor que hemos citado se completa su traducción al inglés y el estudio de la fuente comentada, el *Kitâb Haqâ’iq wa’l-Daqâ’iq*.

<sup>100</sup> Tirmidî (m. 892), *‘Yâmi*, *apud Gril, op. cit.*: 53.

O sea, el “*nûr ‘alâ nûr*”, “luz sobre la luz”, interpretado de forma tan rica por el sufismo<sup>101</sup> y en la *šî‘a*, y uno de los tópicos recurrentes en la profetología mística en el islam.<sup>102</sup> El propio MuHammad lo explicó así: “Oh mi gente, en el Día de la Resurrección, habrá una brillante luz, reluciente con los restos del agua purificante”.<sup>103</sup> Y:

Alá es la Luz de los cielos y de la Tierra; Su Luz es como un nicho en el cual hay una lámpara; la lámpara es de vidrio y el vidrio es como una estrella brillante; es Luz de un árbol bendito, un árbol de olivo, ni oriental ni occidental; es aceite que brilla solo aun si ningún fuego lo toca; Luz sobre Luz [*nûr ‘la nûr*]...<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Cfr. Marcia K. Hermansen, “The Prophet Muhammed in sufi interpretations of the light verse (*aya nur* 24:35) (parte i)”, *IQ*, XLII, 2, *Second quarter*, 1998: 144-155 y “The Prophet Muhammed in sufi interpretations of the light verse (*aya nur* 24:35) (parte ii)”, *IQ*, XLII, 3, *Third quarter*, 1998: 218-227. Para los sufíes, “A ray of light spreading everywhere, it exists as illallâhu, as Allâhu it is Allah...” Cfr. M. R. Bawa Muhainaddeen, *The triple flame. The inner secrets of Sufism*, Filadelfia, The Fellowship Press, 2001, XII cc., 315 pp.: 209. Vid los diversos artículos de la obra compilada por Frederick de Jong y Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, XII cc., 829 pp.; sobre la difícil integración de los sufíes en el mundo islámico. Empero, el sufismo es una de las influencias más importantes en el desarrollo de la religiosidad popular. Vid Pareja et al., *op. cit.*: II, 554; quienes resaltan el Magreb como uno de los espacios musulmanes donde más ampliamente se invocan los poderes y rasgos sobrenaturales del Profeta. Vid también Jan Knappert, “The figure of the Phophet Muhammad according to the popular literature of the Islamic peoples”, *SWA, New Series*, I (parte 3), 32, 1961: 27. El autor analiza fundamentalmente la literatura popular *swabili* en este estudio.

<sup>102</sup> Mohammad Ali Amir-Moezzi, “Fin du temps et retour à l’Origine (Aspects de l’imamologie duodécimaine, vi)”, *RMMM*, 91-94, 2000: 66-67 y *passim*.

<sup>103</sup> *Sunna* del Profeta, *apud* John MacDonald, “The day of resurrection”, *IS*, v, 2, junio de 1966: 164. En todas estas tradiciones está presente la influencia popular. Las fuentes más relevantes al respecto de la vida de ultratumba en el islam son: de Al-Ghazâlî, *Kitâb dhikr al-mawt wa-mâ ba-dabu* (siglo XI); de Ibn Qayyim al-Jawzîya, su *Kitâb al-rûH* (siglo XIV), Jalâl al-Dîn Suyûtî, *Buṣṣā al-ka’ib bi-liqâ’i al-Habîb* (siglo XV), de Abû Layṯ Samarqandî su *Kitâb Haqâ’iq wa’l-Daqâ’iq* (siglo XVII) y el anónimo *Kitâb aḤwâl al-qiyâma*. Cfr. Smith y Haddad, *op. cit.*: 34. (Algunas de estas fuentes citadas en este artículo).

<sup>104</sup> *Kitâb Haqâ’iq wa’l-Daqâ’iq*, en MacDonald, “The creation...”, *op. cit.*: 289. “The light of the Prophet is the light of the Message and the Guidance by which Allâh guides whom He wills among His creatures. Without doubt, the light of the Message and the light of Guidance are from Allâh... But this light is not a part of the Seal of the Awliya’, as some of the pantheist claim, for he was blood, flesh and bone...” Distinción fundamental para la ortodoxia. Al-Musnad, *Fatawa Islamiya...* *op. cit.*: I, 286-287. Algunos de los epítetos populares del Profeta más conocidos son los de *nuru*, la Luz y *siwayi*, la lámpara. Son parte de los “Bellos Nombres de MuiHammad” que el pueblo venera junto con los “Noventa y nueve nombres de Dios”. Vid Knappert, “The figure...” *op. cit.*: 27.

Así, MuHammad se convierte en el modelo de los creyentes y en la vía, el intermedio para alcanzar a Dios<sup>105</sup> a través de su vida y de su muerte. Su papel, para el pueblo, trasciende la ortodoxia, y se convierte en una “Deidad radiante”, la imagen terrestre del propio Alláh, “la huella de Dios sobre la tierra”, como interpreta Knappert.<sup>106</sup> De manera similar, Ruiz señala:

Las bases están sentadas para hacer de Muhammad no sólo un hombre excepcional, sino casi una figura divina, como se hará más adelante en algunos círculos místicos, donde se le considerará como una especie de *logos* eterno, preexistente con Dios y creador del mundo... Se le dio a escoger entre vivir para siempre en la Tierra o morir y unirse con Dios en el Paraíso. Nada extraño que el aniversario del nacimiento del Profeta sea hoy en día una de las fiestas populares más solemnes o que el Profeta sea considerado como intercesor ante Dios, ambas cosas a las que se ha opuesto el islam ortodoxo.<sup>107</sup>

Para nosotros, y no solamente entre los sufíes, con ello se resalta la idea de que la religiosidad popular es clave para entender al *verdadero* islam, más allá de la fría ortodoxia. Para P. Marçais, estas manifestaciones constituyen “un movimiento espontáneo y como una reacción contra las formas jurídicas, intelectuales y frías del islam legalista”.<sup>108</sup> Y no se olvide la reflexión popular que cita Valderrama: “Si las religiones modifican a los pueblos, los pueblos modifican las religiones”.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Gril, *op. cit.* 54. Las colecciones populares de dichos y acciones del Profeta, teóricamente basados en su *sunna* y en los *aHádít*, son muy comunes en el mundo islámico. *Vid* por ejemplo Muhammad Amin (ed.), *The sayings of Prophet Muhammad*, Lahore, The Lion Press, 1963, 110 pp.: *passim*.

<sup>106</sup> “The figure...”, *op. cit.*: 28, 31. Anterior, no una afirmación gratuita del autor sino con base el análisis de los nombres y epítetos populares del profeta, que este autor revisa en su estudio.

<sup>107</sup> Ruiz, *La religión...*: 137-139.

<sup>108</sup> Philippe Marçais, “Les rites d’initiation dans l’Islam populaire”, en Julien Ries y Henri Limet (eds.), *Les rites de initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvaine-la-Neuve*, 20-21 de noviembre de 1984, Louvaine-la-Neuve, Centre d’Histoire des Religions, 1986, 559 pp. (Homo Religiosus, 13): 389-390.

<sup>109</sup> Fernando Valderrama Martínez, “Mitos y leyendas del mundo bereber (I)”, *BAEO*, año 30, 1994: 12. Es esta la misma y clásica posición de Goldziher, *apud* Williams, *op. cit.*: 15-16. *Cfr.* la sección de “Popular religión”, de Espósito *et al.* (eds.), *op. cit.*: III, 336-358. Un resumen muy útil y completo sobre el tema, al igual que el artículo de Schimmel, Annemarie, “The Prophet in popular Muslim piety”, en C. C. Berg *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam New Edition* [varios volúmenes en publicación], Leiden, E. J. Brill, 1960-, ilust., mapas, planos: VII, 377. Este autor dice: “Despite the

## Epílogo

La muerte, como la vida, es un tema inagotable. En relación con él, podríamos mencionar muchos otros aspectos de gran interés. En las páginas precedentes, el tema de la muerte del Profeta del islam se nos revela con una singular riqueza, de ninguna manera agotada en las reflexiones que realizamos. A través de ella, MuHammad trascendió su vida y efectivamente llegó más allá de la muerte y de la misma ortodoxia islámica. Y permitió el florecimiento de una notable reflexión popular, manifiesta en las creencias y en las prácticas de millones de musulmanes que no se conforman con los preceptos básicos del islam y buscan lograr la trascendencia que su fe les promete. Porque los aspectos que revisamos sobre las interpretaciones populares de la muerte de MuHammad son reflejo y ejemplo de que, a pesar de lo que enseñe la ortodoxia religiosa, ni el pueblo, ni los pensadores,<sup>110</sup> ni los poetas encuentran una total respuesta en lo que señalan los dogmas en torno a los aspectos claves de su discurrir sobre la Tierra, y más sobre su principio y su final:

---

reminders by some theologians that not the Prophet but the Kur'ân is the veritable centre of Islam, the devotion to him was, and in most cases still is, the strongest binding power among Muslims..."

<sup>110</sup> Cfr. Smith y Haddad, *op. cit.*: 99-126, quienes analizan la consideración moderna de los pensadores musulmanes ante el tema de la muerte y la resurrección del musulmán. Por lo demás, ¿hasta qué punto se separan, en torno a esta temática, ambas esferas, la popular y la de los intelectuales musulmanes? Muchos de los conceptos y teorizaciones de filósofos o teólogos como el mismo Al-Gazâlî (considerado como el autor de la *summa theologica* del islam, su *IHyâ 'ulûm al-dîn*, a decir de Einter, "Introduction", Al-Ghazâlî, *op. cit.*: ix) en su *Kitâb dhikr al-Mawt* reflejan conceptos basados en tradiciones islámicas que se hicieron populares, o que tal vez tuvieron, a través de los *hadices*, un origen absolutamente asociado a las creencias del pueblo musulmán y que quedaron "oficializadas" o incorporadas a la ortodoxia luego por un oportuno *hadiz*. Tenemos aquí otro tema de gran interés para investigación futura. Como ilustración de lo dicho, citemos tan sólo un ejemplo del mismo Al-Ghazâlî, *op. cit.*: 245: "A man once asked: O Emissary of God! Shall the people of Heaven enjoy carnal relations? And he replied, 'Every man therein shall be given in a single day the capacity of seventy of you... A single man in Heaven shall wed five hundred hours, four thousand virgins, and eight thousand deflowered women, and shall embrace each one of them for a period equal to his lifetime in the world'. Lo anterior es parte del problema de la conformación de la misma *summa* del Profeta a través de los *aHâdîth* o *hadices*. Su carácter pragmático para solucionar problemas históricos, legales o cotidianos específicos en el desarrollo del mundo islámico nos parece evidente. Tal es la opinión de diversos autores, empezando por Joseph Schacht, "A reevaluation of

Y la muerte es un enigma helado, una incógnita sombría de la cual no sabemos nada; goza, ahora que vives, de la vigilia y del sueño, y no esperes dormir bajo la losa. Este tercer estado tiene un sentido diferente del que tienen nuestras palabras “dormir” y “estar despiertos”.<sup>111</sup> ❖

*Dirección institucional del autor:*

*Universidad Autónoma Metropolitana Campus Iztapalapa*

*Departamento de Filosofía-Historia*

*Av. San Rafael Atlixco 186*

*Col. Vicentina*

*C.P. 09340 Iztapalapa*

*México, D. F.*

✉ *mrwti@xanum.uam.mx*

### Siglas utilizadas en las notas

- A.É.S.C. *Annales. Économies-sociétés-civilisations*, París [Desde 1994, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, París].
- BAEO *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid.
- BIFAO *Bulletin de l'Institute Française d'Archéologie Orientale*, El Cairo.
- EAA *Estudios de Asia y África*, ciudad de México.
- IQ *The Islamic Quarterly*, Londres.

Islamic Traditions”, *JRAS* (partes 3 y 4), 1949: 143-154, o Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*: 3-4. Empero, este último autor acaba por aceptar que “En los Hadith es difícil trazar la línea divisoria, episodio por episodio, entre lo falso, lo verdadero y lo elaborado; pero aunque la exactitud meticulosa de los menores hechos es imposible de establecer, la creencia común que refleja el conjunto queda como un elemento precioso para ser utilizado en la restauración de la figura de un hombre o de su época”. *Cfr.* el resumen al respecto de David F Forte, *Studies in Islamic law. Classical and contemporary application*, Lanham, Austin & Winfield, 1999, xiv cc., 259 pp.: 43-62.

<sup>111</sup> *Apud* Guraieb, *op. cit.*: 435. De Abu-l-Tayyib Ahmad ibn Husayn, Al Mutanabbi (915-965), poeta iraquí nacido en Kufa y muerto en Bagdad, uno de los más importantes bardos árabes, o el más notable de todos los tiempos, a decir de Juan Vernet, *Literatura árabe*, Barcelona, El Acantilado, 2002, 350 pp. (El Acantilado, 59): 108-113. Otras reflexiones del poeta sobre la muerte en sus “Elegía por la muerte de la madre de Saif al-Daula” y “En el sitio de Antioquía”. *Vid Poems of Al-Mutanabbi. A selection with introduction, translations and notes by A. J. Arberry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, vi cc., 155 pp.: 52-54, 56-62. *Cfr.* también A. Hamori, “Al-Mutanabbi”, en Julia Ashtiany *et al.* (eds.), *Abbasid belles-lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, xv cc., 517 pp., mapas: 300-315.

- IS *Islamic Studies*, Rawalpindi.  
JQS *Journal of Qur'anic Studies*, Londres.  
JRAS *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Londres.  
MAZ *El mensaje de Az-Zaqalain*, Qom.  
ROMM *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence.  
REI *Revue des Études Islamiques*, París.  
RMMM *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence.  
SWA *Swahili. The Journal of the East African Swahili Committee*, Tanganyika.