



Arabs at prayer in desert. The Library of Congress

“¿Qué buscas, viajero?”. Naguib Mahfuz contra el esencialismo en el islam

ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN
Universidad de Granada, España

RESUMEN: Este artículo se centra en la novela de Naguib Mahfuz *El viaje del hijo de Fatuma*, una obra especialmente significativa tanto por la temática como por el momento de su publicación. En ella el autor toma parte en el debate del pensamiento árabe contemporáneo sobre el futuro de islam, pero a la luz de un marco intercultural y filosófico más amplio: la condición humana y algunos de sus ideales.

PALABRAS CLAVE: literatura árabe, pensamiento árabe contemporáneo, islam, utopía.

ABSTRACT: This article focuses on the novel by Naguib Mahfouz *The Journey of Ibn Fattouma*, a particularly significant work by both the subject and the time of publication. In it the author takes part in the discussion of contemporary Arab thought on the future of Islam in the light of a broader philosophical and intercultural framework: the human condition and some of its ideals.

KEYWORDS: Arab literature, contemporary Arab thought, Islam, utopia



1. INTRODUCCIÓN

La necesidad de llevar a cabo una renovación del islam, un reto que ya planteó el reformismo musulmán del XIX, es aún la cuestión de fondo que aglutina la pluralidad de perspectivas del pensamiento islámico contemporáneo.¹ No es mi propósito aquí trazar una panorámica de este complejo movimiento² sino señalar algunos rasgos generales para el objetivo de estas páginas. La reforma del XIX puede caracterizarse de modo sumario como “un triple movimiento de ida y vuelta [...]: a) reforma desde dentro de la tradición islámica, para volver a la pureza original de lo ya re-formado; b) reforma desde dentro de la tradición islámica y desde fuera de la misma, para volver al seno de la tradición limpia de adherencias perniciosas; y c) reforma desde fuera de la tradición islámica para no volver a ella si no es estrictamente necesario” (Pacheco, 1999: 74). Tariq Ramadan se ha referido más bien a una serie de objetivos generales:

¹ Azhar Ibrahim señala cinco grandes líneas en el pensamiento islámico contemporáneo no exentas de diversidad interna: neo-tradicionalismo y escrituralismo, reformismo neo-modernista, islamismo sociopolítico y cultural, humanismo liberal y espiritualidad sufi. El humanismo liberal, el más prometedor, suscribe el pluralismo religioso y el ecumenismo, una ética y un espacio democráticos, los derechos universales, repensar críticamente los estudios islámicos y la afirmación de las tradiciones islámicas humanistas y occidentales (Ibrahim, 2012: 288).

² Como introducción general remito a la bibliografía escogida que aparece al final.

1) relectura de las fuentes prescindiendo del tradicionalismo y atendiendo al contexto sociopolítico; 2) desterrar la imitación y promover la interpretación personal, el *iytibad*, dentro de las fuentes islámicas; 3) impulsar la unidad de los pueblos musulmanes por encima de la división de escuelas o tradiciones; 4) educar y movilizar a los pueblos sobre la base de su identidad islámica, y organizar su participación política ya sea de forma inmediata o mediante la acción social a largo plazo; 5) orientar el compromiso político hacia la institución de la *shura* (consulta) para promover la elección de los pueblos y su participación en los asuntos políticos; 6) luchar contra el sometimiento o contra la influencia extranjera sea del tipo que sea: política, económica, educativa o cultural (Ramadan, 2000: 148). Dejando a un lado la valoración de la concreción de estas propuestas, retos políticos, económicos, estructurales, sociales y la diversidad de países, la cuestión de la reforma del islam gira en torno a cómo articular éste con la modernidad y a raíz de ello: qué ha reformarse, que ha de permanecer invariable, desde qué paradigma y supuestos.

Pese a la variedad de propuestas, unas más progresistas que otras, el reformismo iniciado en el XIX no acabó decantándose por una transformación teológica ni por la laicidad. Puede decirse que los musulmanes se encuentran desde entonces ante una encrucijada denominada muchas veces “la larga crisis del mundo árabe” y que se renueva en distintos contextos.³

Entre las acepciones de la palabra “encrucijada”, el *Diccionario de la lengua española* recoge: “emboscada, asechanza”; “situación difícil en que no se sabe qué conducta seguir”; “lugar en donde se cruzan dos o más calles o caminos”. El islam está, efectivamente, ante emboscadas como la del literalismo, el legalismo, la manipulación o el reduccionismo, y no sólo por parte de sectores reaccionarios o violentos, sino también por la representación⁴ del islam que se construye en Occidente, una imagen especialmente enquistada tras el 11-S. El mundo musulmán se encuentra también ante incertidumbres como qué islam construir, qué puede aportar a nuestro tiempo, si su modernización no conducirá a la occidentalización⁵ y a la pérdida de identidad cultural, o si supondrá su invisibilidad o incluso su lenta descomposición. Surgen también otros interrogantes de mayor alcance. El proyecto mismo con el que tendría que confrontarse, el ilustrado, está en cuestión (en crisis, en fase de revisión o ya superado, según las perspectivas). El nuevo diagnóstico más repetido para nuestro tiempo es el nihilismo, “el más inquietante de los huéspedes” como había anunciado Nietzsche. Hoy “este huésped siniestro merodea ahora por todas partes de la casa, y no

³ Uno de esos últimos contextos es el de la llamada “Primavera árabe”. Véase al respecto: (Amin, 2012; Ben Jelloun, 2011).

⁴ Sobre la construcción del islam como enemigo, a partir de una definición esencialista de éste que asimila el imaginario antijudío y se fundamenta en el análisis sesgado de los textos de ambas tradiciones, ver: (Bravo López, 2012).

⁵ “La occidentalización significa desde luego una alienación, una manera de ser otro, de desdoblarse [...] pero hay otra forma de alienación, habitual aunque oculta, en la cultura árabe contemporánea: es la medievalización insensata a la que se llega por la identificación casi mágica con la gran época de la cultura clásica” (Larui, 1991: 193).

tiene sentido ya seguir haciendo como si no estuviera o sencillamente intentar ponerlo de patitas en la calle” (Volpi, 2007: 13). Sea como fuere, la cuestión es si es posible seguir suscribiendo un concepto unidimensional de identidad basado en la religión, más aún: si puede ser esta última, renovada o no, un paradigma para las sociedades plurales y dinámicas XXI.

Volviendo a la crisis del islam, en una encrucijada se da también la oportunidad. Una encrucijada es una invitación a hacer un alto, replantear rutas, iniciar nuevas andaduras... Es importante señalar que la reforma en sí (*islah*) ha sido una constante en la historia efectiva del mundo árabe y musulmán y que no es ajena, además, a los planteamientos doctrinales del islam. Este aspecto prometedor del islam, poco factible para sus detractores, no es una remota posibilidad, como no lo son el potencial ecuménico de la apenas conocida teología islámica de la liberación o del pensamiento feminista que, entre otros proyectos, trabaja en la reforma teológica del islam.

¿Cómo refleja la literatura árabe contemporánea esta situación de encrucijada? ¿Qué puede aportar al gran debate del pensamiento árabe contemporáneo? También esta relación está aún por explorar. En lo que sigue quisiera centrarme en *El viaje del hijo de Fatuma*, una de las obras del escritor de formación filosófica y Premio Nobel Naguib Mahfuz. Al ser preguntado sobre los grandes temas de su producción, el autor señaló la política, la fe y el amor, siendo la primera el más esencial (Altoma, 1990: 131). Las obras de Mahfuz no son sólo una radiografía de la historia más reciente de Egipto. Entroncan con los temas fundamentales que puso de relieve el movimiento reformista y Mahfuz los afronta desde una perspectiva más amplia, filosófica. En este caso aborda la reforma del islam a la luz de uno de los grandes ideales de la humanidad: la utopía.

2. QUINDIL AL ANNAB I Y LA ENFERMEDAD DEL ISLAM

Mahfuz publicó *El viaje del hijo de Fatuma* en 1987. Había redescubierto su tradición literaria y se decantó por el género *rihla* o relato de viajes⁶ surgido en el siglo XII y desarrollado por autores andalusíes y marroquíes.⁷ La novela narra el periplo de Quindil Muhammad al Annabi desde su país musulmán (cuyo nombre no se menciona) hacia las legendarias tierras de Gabal. Como señalan los traductores al castellano respecto a la fantasía presente en éste y en otros textos: “no debe entenderse como un escape de la realidad sino como una investigación de ésta” (Mahfuz, 2002: 11). De hecho, en una entrevista concedida a Nabil Farach en 1986 Mahfuz había dicho: “El escritor puede emplear la fantasía, pero siempre tiene un ojo en la realidad. Yo pertenezco a este tipo de escritor. Puedo revestir mi trabajo con dimensiones abstractas, pero sólo para acceder al corazón de la realidad” (11-12).

Quindil no está dispuesto a abrazar el fatalismo ni a asumir que todo, sin distinción, es un componente necesario del perfecto cuadro de la creación como suscribe su madre, quien no parece diferenciar entre las causas de las cosas, además de confundir la actitud crítica de su hijo con el pesimismo:

tus palabras me entristecen muy a menudo [...] ¡Parece que sólo ves el lado feo de la vida! [...] Dios es el Creador de todas las cosas; todas poseen cierta sabiduría [...] Dios nos manda adaptarnos a cualquier situación (Mahfuz, 2002: 26).

Para el protagonista, los males de su país no tienen ningún fundamento metafísico. Se deben a la injusticia, la pobreza y la ignorancia, tres grandes lacras en la novela y en la realidad que Mahfuz denuncia. La causa última es la enfermedad del islam. ¿Y en qué consiste ésta? Por un lado, en la sangrante contradicción entre lo que la religión proclama y el islam existente. Por otro, en que éste es sólo una

⁶ Prieto y El Madkuri en Naguib Mahfuz, 2002: 9.

⁷ Uno de los viajeros más famosos fue ibn Battuta (s. XIV). Recorrió el mundo musulmán desde Granada hasta el archipiélago malayo y también el África negra, Rusia y China volviendo 25 años después (Mahfuz, 2002: 10). Rasheed El-Enany se ha referido a la novela de Mahfuz como una parodia del relato de este viaje: “successful parody of *Rihlat Ibn Battuta*, a parody which consists in two elements [...]: first, that the novel is a *rihla* in historical time rather than geographical space, and second, that *Dar al-Islam*, which is idealized in *Rihlat Ibn Battuta*, contrary to historical evidence, is harshly criticized and shown to be in need of radical reform in *Rihlat Ibn Fattuma*” (El-Enany, 1993: 174). Ouyang señala el antecedente de la novela de Mahfuz en *El salvador del error* de Algazel, en el punto de partida, objetivo, estructura y discurso, una obra de crisis y búsqueda: “Like *al-munqidh*, Ibn Fattuma is set up as a quest. This quest is predicated on a sense of loss. Al-Ghazzali, having lost his faith amidst the deviant practices of Islam, seeks to believe again, and Ibn Fattuma, losing faith in Islam as an instrument of political and social justice [...] goes on a mission to find the knowledge that would restore justice in an *umma* that has strayed from the right path” (Ouyang, 2003: 88). La obra de Mahfuz sería una recreación literaria de la de Algazel y ésta debería leerse como una novela, quizá como un tipo de *Bildungsroman* cuyo argumento es la transformación personal a través de la educación, afirma Ouyang quien, además, traza su relación con otros géneros literarios declarando la obra de Mahfuz no una simple novela más, sino un género transcultural y un palimpsesto.

ideología que legitima tanto un sistema opresivo e injusto como los intereses y pasiones de los individuos⁸

3. ¿LA RE-ISLAMIZACIÓN MEDIANTE UN VIAJE POR LAS CULTURAS?

Quindil, un musulmán creyente y educado según el currículo tradicional, se autoimpone una misión que, a medio camino entre la tarea del profeta, del salvador o, más recientemente, de reformistas del XIX (como Al-Afgani o Abduh) o del XX (como Hassan al-Banna, fundador de *Hermanos musulmanes*), responde a un reto urgente, bien real: cómo renovar su país enfermo. ¿Es Quindil un reformista, un fundamentalista, un islamista? Las etiquetas, como casi siempre, no sirven de mucho y Quindil puede ser calificado con todas ellas en un cierto sentido. ¿Por qué? Su objetivo es recuperar un supuesto islam verdadero. No cuestiona la revelación ni entra en debates teológicos. No cuestiona la codificación, transmisión e interpretación del Corán o de los hadices. Tampoco se plantea la separación entre islam y política, ni por qué el islam ha de regir todas las facetas de la vida comunitaria e individual. Más bien lo contrario: Quindil reduce los problemas de su país, e incluso su propia crisis personal, a un problema de la religión, a la crisis del islam. Y aspira a re-islamizar la sociedad: volverla acorde, fiel, a sus raíces islámicas tergiversadas, si no obviadas. El protagonista aspira a renovar el islam existente volviendo a sus fundamentos para crear la ciudad islámica. Pero hay que preguntar en qué sentido, pues caben opciones muy distintas de llevar a cabo este proyecto. Y aquí está la novedad del planteamiento reformista, fundamentalista e islamista de Quindil, porque apunta más allá de lo que en principio parece. Pero en primer lugar: ¿por qué ha degenerado el islam de su país? Lo apuntábamos antes: el islam se ha alejado de sus principios. Quindil no es un activista, ni un ideólogo, ni un teólogo, ni un intelectual y es cierto que no ofrece ninguna definición del islam verdadero, pero sí una valiosa indicación al respecto. El islam que trata de recuperar no es ninguno histórico, sino un ideal, un mensaje. Y éste no consiste en dogmas ni en credos, sino en principios, *demandas éticas universales* como la justicia social, una vida digna o la promoción del conocimiento y la educación. Su planteamiento es islamista, sí, pero en un sentido muy distinto al islamismo con mayor visibilidad en nuestro tiempo: conquista del poder político para crear de un estado islámico regido por la *sharía* (reducida ésta a un código legal medieval),⁹ imagen monolítica del islam y superficial conocimiento

⁸ "...todas las acciones buenas y malas se realizan en el nombre de Dios" (Mahfuz, 2002: 19). "Contemplé cómo adornamos nuestras pasiones con palabras encendidas de piedad, cómo disimulamos la vergüenza con citas de la Revelación divina" (32).

⁹ Quindil afirma que en su país en realidad no se aplica la *sharía* (Mahfuz, 2002: 124) y no acepta que las ejecuciones y castigos sean su cumplimiento: "Ves como la espada del verdugo corta cuellos y como todas las acciones, buenas y malas, se realizan en el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso" (19).

de los textos y la tradición, lucha armada, terrorismo... Quindil a lo que aspira es a la transformación de la sociedad según *principios éticos* universales que, como tales, están más allá de culturas, religiones e ideologías.¹⁰ Ésta es, por cierto, también la eternidad del Corán que hoy reclaman los sectores más progresistas: palabra inmutable en cuanto a principios, a demandas éticas y valores como la justicia, la igualdad y la fraternidad, algo bien distinto a los dogmas, al literalismo y a los modelos históricos. Precisamente la confusión entre el plano de tales principios (que serían los fundamentos a los que llegar) y el de su implementación ha llevado a imponer como mensaje del islam la vuelta obsesiva a un pasado por otro lado idealizado (Ramadan, 2009: 20).

¿Pero cómo llevar a cabo el proyecto? Aquí es importante traer a colación la figura del *sheij* que ha educado a Quindil. A través de él, Mahfuz reivindica al imám crítico, progresista y partidario de la razón y de la libertad de elección. Ejerce una *pedagogía de la liberación* que despierta la conciencia de Quindil, estimula su reflexión y lo anima a “manifestar sus ideas” (Mahfuz, 2002: 22) hasta el punto de que el joven le replica con amargura al maestro: “si el islam es como usted dice, ¿por qué las calles están llenas de pobres y de ignorantes?” (23). El diagnóstico del sabio no se hace esperar: formalismo, conservadurismo, atraso. El islam “está acurrucado en las mezquitas; no traspasa sus muros” y la innovación¹¹ se da más allá de los territorios musulmanes.

Pero lo más significativo es que el maestro no le propone más dosis de religión ni una fe más ferviente. Tampoco se trata de purificar el islam de adherencias extrañas, ni de restaurar ninguna época dorada o seguir más fielmente la *sharía*. No le propone derrocar al Estado corrupto o infiel, ni siquiera el activismo político. No se trata de buscar la perfección individual: nada de *yihad* mayor (tampoco la menor o guerra por Alá). Tampoco del exilio interior apartándose de un mundo en el que no tiene cabida el hombre reflexivo y crítico (como él mismo parece haber aceptado), ni de abrazar la vía mística. Si los sectores más tradicionalistas proclaman en nuestra época: “el islam es la solución” y los más progresistas proponen la relectura del Corán y los hadices (ya sea para descubrir su modernidad o para extraer aquello que pueda ser compatible con ésta), para nuestro *sheij* la solución apunta hacia el exterior: “¡La auténtica novedad no se descubre en tierras del islam!” (Mahfuz, 2002: 24). Relata a Quindil sus fascinantes viajes que inducen al

¹⁰ Sobre las simpatías del autor hacia el marxismo, él mismo aclaró: “I am not a Marxist... but Marxism contains certain human principles, and principles of social justice, which are worthy of admiration and respect...” (Najjar, 1998: 143). Y también: “I do not consider myself a Marxist [...] because I do not have much faith in philosophies; my attitude toward them is more artistic than philosophic. Perhaps the only faith in my heart is my faith in science and scientific method” (143). Y entiende que el objetivo del marxismo es: “the goal of which is the freedom and happiness of the individual, through the scientific investigation of everything, including knowledge of the higher truth, or participation in its making” (143).

¹¹ Un tema muy importante el de la innovación, pues al vetarla se han negado los cambios y se han sentenciado herejías. Sobre la innovación, su origen preislámico, su distinta valoración en la historia del islam, su legitimación en los hadices, las tensiones al hilo de lo que se vaya considerando o no *sunna*, ver: (Fierro, 1988: 92-117).

discípulo a emularlo. Pero los territorios a visitar son tierras paganas y Quindil, un musulmán tradicional, reacciona con reticencia. Pero el hábil maestro pronto justifica el viaje con un argumento de la tradición: un musulmán que va movido por “la acuciante necesidad de comercio y viaje” puede transitarlas en calidad de forastero. El tema del viaje en la novela rememora también las misiones de formación que países como Egipto y Siria enviaban a Europa finales del XIX y, en general, las medidas con las que el Imperio Otomano, el “enfermo *de* Europa”, pretendía modernizarse y hacer frente a sus crisis internas y externas,¹² unas misiones en las que los conocimientos militares y tecnológicos eran los principales objetivos. Quindil se decide a buscar los remedios en los sistemas políticos, en las creencias y religiones y en la opinión de los sabios de otras tierras. Espera recoger todos los conocimientos en un libro del que su país pueda sacar provecho: “Quiero aprender y volver a mi enfermo país con el remedio para curarlo” (Mahfuz, 2002: 34). Quindil al Annabi es un profeta (*nabī*) de los nuevos tiempos.

4. LOS REMEDIOS DE OTRAS TIERRAS

Los territorios visitados representan un recorrido evolutivo, comparativo y crítico por la historia de la humanidad desde la sociedad tribal. El destino es Gabal, tierra de promisión. Mahfuz no pretende exhaustividad (pues no están representados todos los sistemas) ni exactitud (sólo los evoca y caracteriza con sus tópicos más significativos, suficientes para su reconocimiento y función en el texto).

Mashriq, por ejemplo, evoca el alba de la humanidad. Es uno de los territorios que más impacta a Quindil. Representa una sociedad tribal, pagana y matriarcal, y el naturalismo como filosofía de vida. Pero éste no significa ningún hedonismo burdo, sino vivir en consonancia con nuestra esencia, reconocer nuestra naturaleza y que “la vida no es eterna, que tiene fin” (Mahfuz, 2002: 64). En la naturaleza, los seres viven según su esencia, nunca más allá, nunca reprimiéndola, ni contrariándola. Por ello en Mashriq no hay imposiciones, ni ataduras, ni ideales que repriman ni sobrepasen lo que podemos en todos los aspectos. Por lo mismo, dios ha de ser algo visible. El placer es el remedio para vencer las preocupaciones. Se evita todo lo que desvía de este propósito: como la disputa, la envidia, la voracidad, la avaricia... La utopía es, simplemente, ser fieles a nuestra naturaleza, permanecer en nuestra esencia y aspirar a lo que podemos cumplir.

Uno de los territorios más significativos es Halba, que representa a la sociedad occidental. La

¹² Precisamente la opción por la modernización y la vinculación y relación con Europa, cuestionando la lectura imperante que localiza el Imperio otomano fuera de Occidente es lo que Georgeon pone de relieve (Georgeon, 2005: 139).

libertad es su valor máximo y su dios es la razón: “Quien es fiel a la razón puede prescindir de todo” (Mahfuz, 2002: 131). Halba se fundamenta en la democracia, en el trabajo y en la ciencia: “Estamos en un camino infinito: el sistema nos ha liberado de la tiranía; ha sacralizado el trabajo para que nos librara de la pobreza y ha desarrollado la ciencia para liberarnos de la ignorancia” (133). Pero el camino no fue precisamente fácil: “lo hemos pagado con sudor y sangre” (133). Sin embargo, la libertad exige una responsabilidad para la que no todos están preparados. Quienes no estén a la altura de esta responsabilidad, no tienen cabida en una sociedad donde la justicia y la compasión están supeditadas a la libertad y a un cálculo racional. Prima el darwinismo social. Las gentes de religión son las que “ayudan a los incapacitados a permanecer” (134). La guerra también está justificada si es por la libertad. El sabio de Halba alaba el *yihad* como un excelente instrumento para imponerla (135), por más que Quindil intente corregir sin éxito la reducción del concepto a lucha armada. Pero el error del sabio revela algo importante: no hay una diferencia radical entre el *yihad* menor y las guerras de Occidente. Ambas absolutizan e imponen algo: dioses o ideales como la libertad y la democracia.

El maestro de Quindil sólo llegó hasta Halba. Amán, la siguiente estación del viaje, representa el régimen socialista. En este caso la justicia y la seguridad son los valores sagrados. La aspiración a la libertad es considerada “la llamada del deseo y de la fantasía [...] El ser humano no se tranquiliza sino con la justicia, hicimos de ella la base del Estado y pusimos a la libertad bajo vigilancia” (167).

La etapa final transcurre en Gurub. Evoca una *tariqa* o agrupación sufi, una sociedad fuera de la historia, “un paraíso de ausentes” (182). Es una etapa de preparación para los que se encaminan hacia Gabal. El sabio de Gurub es un “maestro de perplejos” de todas las culturas y procedencias. Aquí se practica la extrañación del mundo y la purificación. En este caso el territorio a conocer está dentro de nosotros mismos.

5. “¿QUÉ BUSCAS, VIAJERO?”

Un aspecto muy importante de la novela, y que he aplazado hasta aquí, es el tipo de islam que encuentra en Halba, la sociedad occidental. Coexiste con otros credos e ideologías, también con el ateísmo: en Halba reina el pluralismo axiológico. Una de las peculiaridades del islam de Halba es la situación de las mujeres musulmanas que no responde en nada a la imagen tradicional. Otro aspecto es la libertad sexual. Y otro la superación de las escuelas jurídicas, incluso de la más flexible (Mahfuz, 2002: 127), y la reapertura del *iytihad*. Esto último en el sentido en que han reivindicado autores como Nasir Hamid Abu Zayd: no se

trata de recuperar su antigua práctica, restringida a especialistas y en el marco de las escuelas o tradiciones, pues esto no cambiaría nada. En Halba, por el contrario, el *iytihad* es simplemente la libertad para estudiar, analizar e interpretar los textos religiosos a título individual e independientemente de cualquier escuela, lectura o tradición.

¿Es quizá este islam el remedio que andaba buscando nuestro viajero? Desde luego, rompe los esquemas de Quindil, quien no por ello deja de reconocer la sinceridad de los fieles de Halba. Pero Mahfuz, a la vez que celebra esta versión del islam en las sociedades democráticas, muestra también una velada crítica que es extensiva al resto de creencias e ideologías: se han convertido en ofertas de espiritualidad o sentido sin trascendencia más allá del ámbito de la vida privada. La presencia social del islam y de las otras religiones de Halba se reduce a ser instituciones de beneficencia que palían el darwinismo social. Su mediación con la modernidad ha sido más bien una adaptación al *status quo*. El islam de Halba ni cuestiona ni transforma la realidad. No aporta soluciones a los problemas del sistema ni plantea alternativas. Este es uno de los peligros que autores como Tariq Ramadan o Azhar Ibrahim¹³ han señalado a propósito de la reforma del islam. En Halba ninguna fe ni ideología es capaz de evitar la guerra con otros territorios, ni asegurar la continuidad de lo conseguido, ni solventar las discordias interreligiosas “que nunca terminan bien” (Mahfuz, 2002: 125). El pluralismo axiológico es, en este sentido, un espejismo engañoso.

Pero, entonces, ¿cuál es el remedio de Quindil para su país enfermo? O dicho de otra forma: ¿cuál es la posición de Mahfuz sobre la reforma del islam? Al final de la novela, nuestro protagonista se ve obligado a enviar a su país un manuscrito incompleto del viaje, es decir, lleno de observaciones, impresiones y comparaciones...pero sin noticias de Gabal, sin los ansiados remedios para su país enfermo. Ni Quindil ni Mahfuz dan una solución concreta más allá del viaje como proceso de transformación individual, ni más allá de la autocrítica, de la búsqueda del conocimiento y del verdadero interés por otras culturas. Pero estos escasos (¿o grandes?) remedios tienen en realidad un gran significado, porque la novela se publica en los años 80, la época de resurgimiento del islamismo y cuando la influencia de la República de Irán estaba en su más alta cota y era la imagen real del sueño de un estado islámico. También el fundamentalismo religioso en Egipto instaba al *yihad* contra el Estado infiel. En 1981 había sido asesinado Anwar al-Sadat. Y se exigía la adopción de la *sharía* en una sociedad plural de la que formaba parte la minoría cristiana, por ejemplo, y que ya había iniciado el proceso de secularización.

Pero, ¿y Gabal? Decíamos al principio que la ficción en Mahfuz está supeditada siempre a la indagación de la realidad y dábamos por hecho que se trataba de la realidad política o social, de la

¹³ (Ramadan, 2009: 13). Y Azhar Ibrahim: “...to be content with ecumenical engagement alone will not suffice, since this often ends in mutual religio-intellectual consolation. Advocating pluralism and tolerance can remain rhetorical if one is not prepared to unravel the realities that prevent pluralism and tolerance from making real inroads in society” (Ibrahim, 2012: 291).

actualidad del momento. Cabe, sin embargo, referirse a la realidad en un sentido más filosófico y con ello a las grandes preguntas de la existencia humana. De hecho, Mahfuz –un escritor de formación filosófica– matizó su vinculación con el realismo:

Antes, me interesaba la gente, las cosas; pero, poco a poco, las cosas fueron perdiendo interés, quedan sustituidas por las ideas y los conceptos. Hoy me preocupo más por aquello que está más allá de la propia realidad [...] es algo que sobrepasa los detalles y la plena personificación [...]. El realismo tradicional tiene su base en la vida misma [...] mientras en el nuevo realismo, lo que incita a escribir son determinadas ideas y reacciones que se dirigen a la realidad con el objetivo de hacer de ella un modo de expresión (En El Sayed Aly, 1998: 180).

La reflexión de Mahfuz a propósito de la reforma del islam supera, de hecho, el contexto inmediato de ésta. Enlaza con una meditación mucho más honda sobre la condición humana. Mahfuz se ocupa en esta novela precisamente de una de esas ideas o conceptos, de la utopía: Gabal es la utopía en donde Quindil esperaba encontrar los ansiados remedios. En una de las conversaciones con su maestro, se interesó por sus peligros. El *sheij* no da una respuesta. ¿O sí la da cuando afirma: “es el milagro de los países o la perfección insuperable”? (Mahfuz, 2002: 25). Nadie la ha visitado jamás y no hay referencias de ella en ningún texto. Nadie puede describirla, nadie sabe en concreto qué ofrece. Si una de las consignas de los islamistas es “el islam es la solución”, Gabal¹⁴ –“un secreto hermético” (25)– es la utopía a la que aspiran *todas* las sociedades e individuos, la solución para *todos* los males sin distinción “como si fuera el milagro de los países o la perfección insuperable” (25). El *sheij* instaba al viaje; Quindil insiste en Gabal. Los peligros de Gabal son su indefinición, su ambivalencia y su poder de seducción. Se convierte muy pronto para Quindil, ya antes del viaje, en un refugio y una referencia constante: “Siempre que me disgustaba alguna palabra o acción, mi espíritu revoloteaba en torno al territorio de Gabal” (25).

Para el espíritu perplejo, –empezaba *El viaje del hijo de Fatuma*–, la vida, la muerte, el sueño y la vigilia son estaciones que recorre por etapas, recibiendo del entorno señales e insinuaciones, debatiéndose en un mar de tinieblas y *aferrándose con ahínco a una esperanza que se renueva mientras sonríe de forma enigmática*

¹⁴ “El país quizá perfecto donde anhela llegar Abenfatuma se llama Yábal, montaña. Yabalauí [el terrateniente que representa a Dios en *Hijos de nuestro barrio*] podría ser alguien originario o propio de ese país. De los cinco descendientes de Yabalauí desterrados a la historia el más próximo a él es, lo anuncia el nombre, Yábal [=Moisés]. La madre de *Tiempo de amor* es un avatar de Yabalauí [...] El superior de los derviches de *Historias de nuestro barrio* [...] El abuelo de Yaáfar Arraui de *En la alta noche* tiene los mismos rasgos que Yabalauí y el superior de los derviches [...]” (Villegas, 1991: 109-110). “...«gábal» significa en árabe «hombre eminente –señor de la tribu» [...]. La raíz verbal árabe «Gábala» es polisémica: significa, entre otras cosas, «crear», infinitivo del cual se deriva el participio activo «creador». En la simbología universal se asocia la montaña con la elevación eterna, grandeza, generosidad, centro del mundo, el ombligo de la tierra, el punto donde dio comienzo la creación” (El Sayed Aly, 1998: 187).

(Mahfuz, 2002: 19).¹⁵

Gabal es esta esperanza. Pero su sonrisa seduce mientras su figura va cambiando sin cesar, como se desplazada el horizonte a nuestro paso. Por ella Quindil deja de lado cualquier compromiso político, lo abandona todo una y otra vez, renuncia a su felicidad, invierte una vida. La reflexión de Mahfuz sobre la ambivalencia de la esperanza “que se renueva mientras sonrío de forma enigmática” no está muy lejos de la nietzscheana:

Pandora trajo el tonel de los males y lo abrió. Era el regalo de los dioses a los hombres, por fuera un bello y seductor regalo, etiquetado como «tonel de la dicha». De allí salieron volando todos los males [...]. Cuando Pandora cerró la tapa por voluntad de Zeus, un único mal no había aún escapado y quedó dentro del tonel. Tiene ahora el hombre para siempre el tonel de la dicha en casa y piensa maravillas del tesoro que en él tiene; está a su disposición y se sirve de él cuando le place; pues no sabe que ese tonel que Pandora trajo era el de los males, y considera el mal que quedó dentro como el bien supremo: la esperanza. En efecto, Zeus quería que el hombre, por atormentado que estuviese por los otros males, no se quitase la vida, sino que continuara dejándose atormentar siempre de nuevo. Para ello le da al hombre la esperanza: ésta es en verdad el peor de los males, pues prolonga el sufrimiento de los hombres (Nietzsche, 2001: 80).

“¿Qué pretende el ser humano? ¿Es un único sueño o son tantos sueños como tierras y países? ¿De verdad se encontrará la perfección en las tierras de Gabal?” (Mahfuz, 2002: 165), se pregunta Quindil. Los sabios de los territorios visitados identifican sus culturas con Gabal o bien afirman que Gabal, por la misma razón, ya es innecesaria como si se asistiese al fin de la historia. Y a la vista de los territorios visitados, la pluralidad de la humanidad es un hecho, como lo es una serie de males que afectan a todas las formas de organización humana: guerras, opresión, violencia, censura, clasismo, discriminación, miseria, injusticia... Y una acción que se repite: el ansia de dominar a otros que se justifica con el miedo (invocando fantasmas) o con la buena conciencia (apelando a la consecución de grandes ideales). “La felicidad no existe en ningún país. La queja es el lenguaje humano común [...] Estamos perdidos entre una abominable realidad y un sueño irrealizable” (Mahfuz, 2002: 101). En Gabal no se sirven de los sentidos ni de los miembros del cuerpo, sino sólo de los tesoros interiores: “... con la mente y la fuerza oculta descubren las realidades, siembran la tierra, construyen las fábricas y alcanzan la justicia, la libertad y la pureza absoluta” (190). Gabal no sirve, pues, para este mundo y, sin embargo, esconde una promesa irrenunciable de felicidad. Su búsqueda puede conducir a la tiranía y cuando menos a la perplejidad, si no a la frustración. Lo que está al alcance de la humanidad son sólo los pálidos reflejos que Quindil encuentra en su viaje. Su proyectado libro

¹⁵ El subrayado es mío.

sólo puede ser un panorama crítico de estos modelos y formas de vida y un ejercicio reflexivo y crítico de sus propias convicciones.

El sabio de Gurub le revela a nuestro protagonista la motivación última de su viaje, cómo la loable misión que se autoimpone sólo es la huida de su propia crisis personal y la búsqueda de su propia utopía personal.¹⁶ “¿Qué buscas, viajero? [...] ¿Cómo diriges tus ímpetus y tus errores?” (19). El viaje es la sucesión de encrucijadas que ponen a prueba sus convicciones, prejuicios e ideales de musulmán. Al final, transformado por tantas experiencias, el islam le parece una opción entre otras. Pero Quindil no acaba suscribiendo un relativismo destructor, pues no todos los valores valen lo mismo; tampoco el nihilismo, pues el espíritu libre no es alguien sin valores, sino con una profunda lucidez sobre la fragilidad y grandeza de la condición humana: su esencia viajera que no renuncia a los ideales.

Poco después de la publicación de la novela, en 1988 en el discurso con ocasión de la entrega del Nobel, Mahfuz se presentó como un hijo de dos culturas, la egipcia y la islámica, pero no para reivindicar ninguna identidad ni logros concretos de ambas, sino valores. Estos son los únicos “monumentos” que verdaderamente perduran, pues son exigencias que inevitablemente acompañarán a la humanidad. Y relataba una historia sobre la búsqueda del conocimiento sin importar si el demandante es musulmán y el conocimiento procede de un pagano.¹⁷ Quindil personifica especialmente este valor, y su figura y periplo es en nuestro tiempo una oportuna reflexión contra el islam que insiste en replegarse sobre sí mismo o que insistimos en ver monolítico y muerto. Maxime Rodinson decía que la historia del islam es la de una revolución que siempre fracasa, pero que siempre se reactiva. Quindil representa el espíritu de esa revolución y también una cura contra los tribalismos y en favor de la “patria ética” de la que habla Amin Maalouf. Pero, ante todo, representa una meditación sobre la condición humana que aún desilusionada continúa hacia Gabal, en una búsqueda infinita de las aspiraciones comunes a todas las culturas y que no puede ser ajena tampoco a la reivindicación de la felicidad individual.

¹⁶ “Nadie ha viajado allí hasta después de cumplir con su deber. Hay quienes han pasado los mejores años de su vida en una cárcel por defender sus ideas, no por una mujer –afirmó irritado” (Mahfuz, 2002: 187).

¹⁷ Una posición –por cierto– que ya habían suscrito tanto al-Kindi, el primer filósofo del islam del que tenemos información, como nuestro Averroes.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Rabi', I. M. (2004). *Contemporary Arab thought: studies in post-1967 Arab intellectual history*. London: Pluto.
- Amin, S. (2011). *¿Primavera árabe? El mundo árabe en la larga duración*. Calzadilla, Julia (trad.) Madrid: El Viejo Topo.
- Al-Qurtubi, M. B. W. (1988). *Kitab al-Bida (Tratado contra las innovaciones)*. Fierro, M^a Isabel (ed. y trad.). Madrid: CSIC.
- Altoma, S. J. (1990). Naguib Mahfouz: A Profile. *The International Fiction Review*, 172, 17, 128-132.
- Arkoun, M. (2002). *The unthought in contemporary Islamic thought*. London: Saqi Books.
- Belkeziz, A. (2009). *The state in contemporary Islamic thought: a historical survey of the major Muslim political thinkers of the modern era*. London: I. B. Taurus.
- Ben Jelloun, T. (2011). *La primavera árabe. El despertar de la dignidad*. Embarek López, Malika (trad.). Madrid: Alianza editorial.
- Bravo López, F. (2012). *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Bellaterra.
- Hourani, A. (2009). *Arabic Thought in the liberal age 1798-1939*. New York: Cambridge University Press.
- Campanini, M. (2009). *Il pensiero islamico contemporaneo*. Bologna: il Mulino.
- El-Enany, R. (1993). *The pursuit of meaning*. London, New York: Routledge.
— (2007). *Naguib Mahfouz. His Life and Times*. Egypt: The American University in Cairo Press.
- El Sayed Aly, M. (1998). Simbolismo de lugar y etimología de los nombres en *Hijos de nuestro barrio* de Naguib Mahfuz. *Anaquel de Estudios Árabes*, IX, 179-193.
- Georgeon, F. (2005). El Imperio Otomano y Europa en el siglo XIX. De la cuestión de Oriente a la cuestión de Occidente. *Cuenta y razón*, 139, 19-28.
- Ibrahim, A. (2012). Contemporary Islamic thought: a critical perspective. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2012, 23 (2), 279-294.
- Mahfuz, N. (2011). "Naguib Mahfouz - Nobel Lecture", *Nobelprize.org*, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1988/mahfouz-lecture.html. 16/10/2011.
— (2002). *El viaje del hijo de Fatuma*. Prieto, María Luisa, El Madkuri, Mohamed (trads.). Barcelona: Martínez Roca.
- Najjar, F. M. (1998). Islamic fundamentalism and the intellectuals: The case of Naguib Mahfouz. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 25 (1), 139-168.

Larui, A. (1991). *La crisis de los intelectuales árabes. ¿Tradicionalismo o Historicismo?* Madrid: Libertarias / Prodhui.

Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano I*. Brotons Muñoz, Alfredo (trad.). Madrid: Akal.

Pacheco, J.A. (1999). *El pensamiento árabe contemporáneo. Rupturas, dilemas y esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 1999.

Ramadan, T. (2000). *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

— (2009). *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.

Villegas, M. (1991). *La narrativa de Naguib Mahfuz. Ensayo de síntesis*. Alicante: Universidad de Alicante.

Volpi, F. (2007). *El nihilismo*. Madrid: Siruela.

Ouyang, W.-C. (2003). The Dialectic of Past and Present in *Rihlat Ibn Fattuma* by Najib Mahfuz . *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures*, 14 (1-2), 81-107.