

Del creer en lengua árabe

Manar Hammad
Universidad de París III

Traducción de Verónica Estay Stange

1. Observaciones liminares

Este breve texto propone una exploración de las expresiones relativas al creer en lengua árabe. Partiremos de un contenido definido en francés para buscar sus expresiones en árabe, que es nuestra lengua materna. La lengua francesa nos servirá como metalenguaje descriptivo para identificar una red semántica y estructuras sintácticas en un sector limitado de una lengua que no pertenece al grupo indoeuropeo, lo cual podrá conducirnos en direcciones inhabituales para el lector occidental. Con el fin de circunscribir el tema, nos limitaremos al uso religioso del término, excluyendo los usos jurídico y científico. La forma verbal *ʿĀmana* (= creer) es utilizada más de ochocientas cincuenta veces en el Corán, en diferentes declinaciones. No pretendemos abarcar todos los matices de estos usos. El análisis retendrá lo que representa el núcleo semántico del lexema considerado, dentro de usos aclarados por su contexto, por las definiciones del diccionario *Lisān al ʿArab* (terminado por Ibn Mandūr en 1290 d. C.) y por un comentario del filósofo teólogo Al-Ġazāli (1058-

1111 d. C.). Un análisis más amplio o más fino podría modificar nuestros resultados, que no poseen sino un valor exploratorio.

En francés, *creer* posee dos usos, uno verbal común que designa una acción, y uno metalingüístico semiótico que designa una modalidad cognitiva. Este doble uso no está indicado en árabe: la forma verbal que designa el acto de creer no puede ser utilizada como modalidad que sobredetermina un hecho cognitivo. Otras formas léxicas están disponibles para ello. Limitaremos así nuestro análisis a la forma verbal, puesta en relación con otras formas afines en el interior de un paradigma complejo. La descripción recurrirá a la descomposición sémica, a las relaciones lógicas y a las estructuras sintácticas identificables en el uso de cada forma considerada.

2. La forma verbal *ʿĀmana*¹

2.1. Las formas emparentadas *ʿĀmana* / *ʿĪmān* / *ʿĀmīn*

Dentro de la isotopía religiosa, la forma verbal *ʿĀmana* designa el acto de creer y va unida con la forma sustantiva *ʿĪmān*, que designa la fe (*credo* latino). Leemos en el Corán (sura *Āl ʿUmrān*, versículo 193): “¡Señor nuestro! Hemos oído a quien convocaba a la fe (*ʿĪmān*), diciendo: Creed (*ʿĀminū*) en Vuestro Señor, y creímos (*ʿĀmannā*).”² Al-Ġazālī (1994: 140) escribe: “¿Qué es el *ʿĪmān*? Algunos dicen que es sólo el contrato (*ʿuqd*), otros dicen que es un contrato del corazón y un testimonio de la lengua, y algunos más que es la acción según los dogmas (*ʿarkān* = bases fundadoras).” Este corto extracto proporciona, de manera condensada, algunos de los resultados del análisis semiótico

¹ Respecto a la pronunciación de los fonemas árabes, consúltese la tabla de convenciones de transliteración que se encuentra al final de este artículo.

² La traducción al español de éste y los siguientes fragmentos del Corán proviene del texto establecido por la International Islamic Publishing House (IIPH) [N. del T.].

que desarrollaremos en torno a la forma verbal. La observación citada permite poner en evidencia el estrecho vínculo entre la forma verbal y la forma sustantiva.

Antes de continuar, consideremos la forma árabe performativa *Āmīn*, fonéticamente cercana al francés *amen* (amén, en español)³ (el *Diccionario histórico de la lengua francesa* hace remontar *amen* al hebreo a través del latín y el griego). Todo musulmán que escucha un fragmento del Corán dice *Āmīn* cuando se da cuenta de que la lectura del fragmento ha terminado. El mismo *Āmīn* cierra la primera sura o azura (*sūrat*) del Corán (= *Fātihah*). Al decir *Āmīn*, el sujeto enuncia que cree, junto con sus co-auditores presentes, en el texto que acaba de escuchar. La expresión tiene entonces un valor *performativo*. Ello significa que el sujeto adhiere al texto, y hace saber que adhiere. Lo asume, lo hace suyo. La expresión vale como declaración personal de todo lo que ha sido dicho anteriormente, del mismo modo que la expresión “lo juro” pronunciada en voz alta en el tribunal después de la lectura del juramento por un tercero. Este uso performativo tiene antiguas raíces: en la Edad del Bronce Medio y en la Edad del Hierro, las ceremonias asirias de *Āde* (= *Ahd* árabe) hacían prestar juramento de fidelidad y obediencia a todos los oficiales del Estado en el momento de su toma de función. Ello debía hacerse oralmente: el carácter público del acto, ante testigos, es necesario.

Durante este procedimiento, los testigos están situados en posición de Destinador Judicador. El sujeto que dice *Āmīn* enuncia, de forma condensada, un testimonio (*mártir* en el sentido etimológico griego, *šahādat* en árabe) del hecho de que cree. Da testimonio, actúa. *Āmīn* posee el valor de un verbo performativo para afirmar el creer: se trata de *decir el creer*, de engarzar el acto de creer en un enunciado verbal. Yo digo *creo* para hacer saber a los otros que *creo*.

³ [N. del T.].

En este sentido, creer no es un asunto personal sino interpersonal.

2.2. Creer, decir y actuar

Los usos performativos que hemos citado muestran que *es necesario* decir que se cree: el acto de lenguaje es una acción que vale de modo veridictorio en un nivel metalingüístico. La enunciación confirma el enunciado por la conformidad del Contenido de los dos niveles lingüísticos. *Esta condición necesaria no es suficiente*: encontramos en el Corán (sura 49, versículo 14) “*Qālat al ‘arābu āmannā, qul lam tu‘minū wa lākin qūlū ‘aslamnā*” = “Los beduinos dicen: creemos. Diles [¡Oh, Muhammad!]: Todavía no sois verdaderos creyentes. Mejor decid que habéis aceptado el Islam”. El decir de los beduinos es puesto en cuestión, o más bien negado: su enunciación no está conforme con lo que se encuentra “en sus corazones”. Volveremos (§3.1) sobre la diferencia entre *‘Āmana* et *Sallama*. Lo que nos interesa señalar aquí es la existencia de una condición veridictoria suficiente: la de actos que confirman, de manera no verbal, la veracidad de la aserción relativa al creer. Tal será el tema de la parte §3.3.

2.3. Sintaxis actancial del verbo *‘Āmana*

Para todo lingüista familiarizado con el idioma árabe, la forma *‘Āmana* no es una forma simple: ésta deriva de una forma más elemental, *‘Amana*. La tilde situada sobre la A indica que esta vocal es larga, mientras que la longitud de la vocal es distintiva y significante en árabe. El alargamiento del primer fonema marca, de modo sistémico en una raíz triconsonante, la forma dual de un verbo cuya acción es realizada por dos sujetos, es decir por dos actores que forman un actante único. La forma simple *‘Amana* significa *sentirse en seguridad, en paz, en confianza*. El efecto de sentido es reflexivo: el sujeto se siente en un cierto estado. La forma dual *‘Āmana*, que ha sido especificada en creer por el

uso, significa etimológicamente: *un sujeto dual tiene confianza*. Otra forma derivada, *ʿAmmana*, obtenida por redoblamiento de la segunda consonante, significa tener confianza en alguien (acción transitiva).

En el Corán, el uso numéricamente dominante del verbo *ʿĀmana* corresponde al plural. Dios dice Tú a sus profetas (Mahoma, María, Zacarías, Moisés...). Pero en el Corán él no se dirige a un individuo creyente ordinario. Dios no se dirige a los creyentes sino en plural. El efecto de sentido que de ello resulta no supone que el creyente individual no existe, sino más bien que lo que no existe es la creencia individual: los creyentes son siempre múltiples, son actores que forman un actante colectivo. *La colectividad es una necesidad del creer*.

Pero eso no es todo. Cuando se dirige a los creyentes, Dios no dice “oh, creyentes” (*yā muʿminūn, ayyuha l muʿminūn*), como diría el orador del viernes en la mezquita, sino que dice: “*yā ayyuhā la-ḍīna ʿĀmanū*”, lo cual traducido literalmente equivale a: “oh, vosotros que habéis creído”. Desde el punto de vista discursivo, podemos reconocer un desembrague actancial: el enunciador empieza diciendo *vosotros*, y pasa luego a *aquellos que han creído*. El Corán no se dirige pues a los creyentes en tanto sujetos de estado, sino que los inscribe como sujetos del hacer: ellos han creído. En situación de blanco de la dirección enunciativa, los coloca en la dimensión de la acción: el creer remite a este acto y no al estado estático. Sin embargo, cuando el Corán no se dirige a los creyentes sino que habla de ellos en tercera persona, los trata como sujetos de estado (*muʿminūn, muʿmināt*).

2.4. Aspectos del verbo *ʿĀmana*

Cuando el Corán dice *yā ʿayyuhā la-ḍīna ʿĀmanū*, utiliza la forma de lo realizado (se trata de un *aspecto*, no del *tiempo* del pasado en las lenguas latinas). Se dirige a personas cuyo creer ha sido *realizado*, valorizando el carácter anterior de la acción

y presuponiendo su *continuidad durativa* hasta el momento de la enunciación. El acto de creer es durativo mientras no haya sido negado. No tiene el carácter puntual de ciertos actos como el decir.

El Corán presenta, por otro lado, una ocurrencia de uso *incoativo* del acto de creer realizado (sura *’Āl ‘Umrān*, versículo 193): “¡Señor nuestro! Hemos oído a quien convocaba a la fe, diciendo: creed (*’Āminū*) en vuestro Señor, y creímos (*’Āmannā*)”. El acto es extemporáneo: para creer, no es necesaria preparación alguna, basta con responder al llamado. Sus condiciones de realización son: un *llamante*, un *llamado*, un acto de llamada. El acto cognitivo es inmediato, sin transición ni preámbulos. Este incoativo realizado está dado como durativo: sin un acto negador que lo detenga (*kufṛ* ver §3.2), no hay término final.

2.5. *Síntesis actancial y aspectual en torno a ’Āmana*

El llamado a creer es formulado por un actante. En la lógica profética, el que llama es delegado por Dios y no hace sino transmitir el mensaje. Por la forma lingüística dual, es *con* el que llama que el auditor-locutor cree: el enunciador dice “ambos creemos”, es decir, con su interlocutor. Comparte su creencia, y *se transforma en actante único con él, en el acto de creer*. Lo cual lo conduce a transformarse a su vez en actor invitante, predicante, portador de un mensaje dirigido a terceros, los llamados a creer, esto es, a compartir el mismo creer. El acto establece un contrato fiduciario que presupone otra parte con la cual el acto de creer es pactado: se trata de la instancia trascendente. Volveremos sobre ello.

3. *ʾĀmana* en relación con su paradigma

3.1. *En relación de contrariedad*

3.1.1. *ʾĀmana* vs. *Ṣaddaqa*

La lengua árabe dispone de dos verbos para decir creer: uno, marcado por el sema religioso, es *ʾĀmana*; el otro, no marcado, es *Ṣaddaqa*. Este desdoblamiento del vocabulario árabe no es excepcional, e incluso es sistémico: alrededor de cuatrocientos pares de lexemas se oponen por la presencia/ausencia del sema religioso (o divino), y un subconjunto de la lengua está reservado al uso sagrado. Hemos dedicado a ello un breve estudio (Hammad 1999) que es oportuno prolongar.

ʾĀmana y *Ṣaddaqa* tienen un núcleo sémico común: el del contrato fiduciario relativo a la verdad. Pero su diferencia no se limita a la presencia del sema religioso: ambos presuponen dos organizaciones sintácticas distintas.

- *ʾĀmana* presupone un sujeto dual (dos actores), mientras que *Ṣaddaqa* presupone un sujeto sin cuantificación numérica.
- Dos usos concurren en el caso de *Ṣaddaqa* (encontramos más de cien ocurrencias de los derivados de esta raíz en el Corán): un uso absoluto, según el cual el sujeto de *Ṣaddaqa* cree en alguien, lo que presupone una configuración sintáctica binaria (dos actantes, S1, S2); y un uso transitivo, según el cual el sujeto de *Ṣaddaqa* le cree a alguien que dice algo, lo que hace surgir una configuración ternaria (tres actantes S1, S2, O).
- *ʾĀmana* presupone una configuración actancial ternaria: el sujeto dual le cree a alguien a propósito de una entidad o una cosa divina (S1a y S1b, S2, S3 religioso). El sema religioso está investido por el tercer actante, que ocupa el lugar del objeto del creer neutro de *Ṣaddaqa*.

Conviene observar que el tercer actante no circula entre los dos primeros, como ocurre en el esquema comunicacional banal. Cuando la tercera posición es ocupada por la divinidad, ésta posee la cualidad de un sujeto trascendente al cual se unen los otros sujetos a través de una relación fiduciaria, llamada *ʿUqd* (= Contrato) por Al-Ġazāli. Pero esta posición puede ser ocupada por otras entidades religiosas trascendentes: la vida eterna, el Paraíso, el Infierno..., lo cual implica otro tipo de contrato.

- Existe un uso no sagrado de *ʿĀmana* que sitúa en S3 a los médicos, curanderos o hueseros: el término designa entonces un grado de confianza cercano a lo sagrado. En épocas anteriores, estos personajes gozaban de un estatus religioso.

Los dos verbos admiten un mismo término contradictorio: *kaḏḏaba*, que significa desmentir, no creer, poner en cuestión el contrato fiduciario o la palabra del otro. Encontramos en el Corán (91:14) “*fakadḏabuhu faʿaqaruha fadamdama ʿalyhim rab-buhum biḏanbihim fasawwāhā wa la yaḥāf ʿuqbāhā*”. En este pasaje, un profeta es desmentido por los hombres a los cuales dirige su mensaje, y Dios los castiga. El desmentido se dirige al sujeto que enuncia el mensaje. Otro lexema de negación se dirige al contenido mismo: se trata del verbo *nakara* (§3.2).

3.1.2. ʿĀmana vs. Sallama

En el pasaje del Corán (49:14), “*Qālat al ʿarābu ʿāmannā, qul lam tuʿminū wa lākin qūlū ʿaslamnā*” = “Los beduinos dicen: Creemos. Diles [¡Oh, Muhammad!]: Todavía no sois verdaderos creyentes. Mejor decid que habéis aceptado el Islam”, el verbo *sallama* significa aceptar que algo es posible sin creer totalmente en ello. De modo aproximado, corresponde al uso francés “je vous l’accorde” (en español: os lo concedo).⁴ No equivale a “os

⁴ [N. del T.].

creo”, sino a reconocer que es posible. Al-Ġazālī analiza este hecho (p. 138): “Todo acto de creer concede, pero todo acto de conceder no es creer”. Si asociamos este fenómeno a un esquema actancial ternario (S1, S2, O), el objeto del creer está modalizado por un *poder ser*. Por oposición, el objeto del creer del verbo *ʾĀmana* aparece como sobredeterminado por la certeza veridictoria respecto al ser.

3.1.3. ʾĀmana vs. Iʿtaqada

La lengua árabe dispone de un tercer verbo que ha sido traducido como *croire* en francés (creer, en español):⁵ se trata de *Iʿtaqada*. La forma del verbo deriva de la raíz *ʾAqada*, de la cual procede también el término *ʾUqd* = Contrato. Remitida a la forma simple *faʿala*, que designa el acto de referencia, la forma *iftaʿala* derivada designa un acto artificial. *ʾAqada* significa *amarrar*, en la dimensión pragmática, y *establecer un contrato*, en la dimensión cognitiva. Este término designa un acto reflexivo a través del cual el sujeto establece un contrato consigo mismo en torno a un objeto cognitivo (S1, S1, O). En otros términos, es un creer que no requiere más que de un solo actor sujeto, y necesita al mismo tiempo un actante objeto.

El verbo *Iʿtaqada* tiene dos usos transitivos: directo e indirecto. En el uso directo (*Iʿtaqada ʾanna*), el verbo especifica un objeto del creer. En el uso indirecto, construido con el prefijo *bi* (*Iʿtaqada bi-*), el verbo está reservado a la designación de objetos trascendentes del creer (Dios, la vida eterna...). La forma sustantiva *ʾAqīdat* (plur. *ʾAqāʾid*) designa las convicciones personales. Esta forma conviene tanto a la isotopía política como a la religiosa. La convicción es una forma asertiva e intensiva de la creencia.

⁵ [N. del T.].

3.1.4. 'Āmana vs. Waṭīqa

A través del verbo *Waṭīqa*, un sujeto cree en otro sujeto, sin especificar el objeto del creer. La relación es binaria, S1 y S2 están vinculados por un contrato de confianza definido sin referencia a la isotopía religiosa. Este contrato fiduciario se distingue del contrato ordinario 'Uqd por el hecho de que *Waṭīqa* es durativo y no limitado en el tiempo. Cuando *Waṭīqa* es utilizado siguiendo una isotopía religiosa, revela una disimetría clara entre los dos actantes: el sema trascendente es investido por el actante S2, mientras que el sujeto del verbo *Waṭīqa* opera el investimento del sema humano. S1 es inferior a S2 y el contrato es disimétrico, lo cual lo distingue radicalmente del contrato ordinario 'Uqd (el cual no presupone una desigualdad entre los sujetos pactantes).

3.1.5. 'Āmana vs. 'Ahada

El verbo 'Ahada no puede ser traducido por el verbo creer como ocurre con *Waṭīqa*; sin embargo, tiene un lugar dentro de este paradigma de los contrarios de 'Āmana por el hecho de ser estructuralmente simétrico de *Waṭīqa*. Su desarrollo sintáctico dispone dos sujetos vinculados por un contrato fiduciario, sobredeterminado por las características siguientes: el contrato es disimétrico, pactado entre sujetos desiguales, y el sujeto del verbo, que establece el contrato, es el sujeto superior (*Waṭīqa* es establecido en sentido inverso, de inferior a superior). El sema religioso no es necesario sino posible. Señalamos antes la antigüedad de esta raíz y su origen asirio.

'Ahada se manifiesta en dos usos, transitivo e intransitivo. En el uso transitivo, S1 le confía a S2 una acción por realizar. Es en este sentido que un director de obras le confía a un empresario (*muta'ahhid*) la misión de construir un edificio. En el Corán (2:125), Dios le confía a 'Ibrāhīm y a su hijo 'Ismā'īl la misión de purificar su casa (*wa 'ahidnā 'ilā 'Ibrāhīma wa 'Ismā'īla 'an tahirā baytī*). En el uso intransitivo, S1 establece con S2

un contrato de confianza. Es a través del término *ʿAhd* que los cristianos árabes designan el Antiguo y el Nuevo Testamento: *al ʿAhd al qadīm, al ʿAhd al ġadīd*. Según este uso, *ʿAhd* es el equivalente del término *alianza* (*Berit* hebreo).

Si el verbo *ʿAhada* instaura un contrato desigual *ʿAhd*, el uso de esta raíz siguiendo la isotopía política da lugar a una acción típica de las prácticas sociales árabes: a través de la acción llamada *Bīʿat* (verbo *Bāyaʿa*, nótese la forma dual), el sujeto inferior le confirma al sujeto superior que acepta el contrato desigual instaurado. Las más antiguas ocurrencias identificadas son relativas al profeta Mahoma cuando consolida el Estado musulmán en Yatrib: recibe entonces a delegaciones que vienen a reconocer públicamente su estatus de profeta y su autoridad política. En el contexto europeo medieval, el acto de lealtad es en ciertos aspectos comparable. El estatus político-religioso del profeta establece el vínculo entre el *ʿAhd* y la *Bīʿat*. Más tarde, los califas omeyas retomaron el rito de la *Bīʿat*, y el sedicioso ʿAbdallah bin az-Zubayr se rehusó a concederle la *Bīʿat* al califa de Damasco para proclamarse él mismo como califa en Medina.

El mantenimiento del contrato desigual *ʿAhd* es llamado *Wafāʿ*. El verbo utilizado es el que designa el pago de una deuda, lo cual manifiesta que el *ʿAhd* crea una deuda en el sujeto pactante. Los dos sujetos S1 y S2, superior e inferior, son requeridos para mantener el contrato y saldar su deuda. No han contraído la misma deuda, pero cada uno tiene la suya respecto al otro. El uso de *Wafāʿ* manifiesta el aspecto *durativo* del *ʿAhd*. La negación del *ʿAhd* designada por el verbo *Nakaṭa* es siempre debida a un sujeto inferior e implica el sema religioso. Una connotación negativa la acompaña. La negación por parte del sujeto es llamada *Naqaḍa*.

3.2. En relación de contradicción: *ʿĀmana* vs. *Kafara*

Al explorar el paradigma de los contrarios del verbo *ʿĀmana*, abordamos varias formas de negación del contrato fiduciario

tales como *kaḏḏaba*, *nakara*, *nakaṭa*, *naqaḏa*. Pero hay una forma de negación mayor, que se inscribe en la isotopía religiosa y se dirige a un objeto del creer divino o a la entidad trascendente asociada al contrato fiduciario. Se la designa con el vocablo *Kufr*, verbo *Kafara*. Es una forma mayor de incredulidad. En el derecho islámico, ella expulsa *de facto* a su autor de la comunidad de los creyentes y lo vuelve susceptible de recibir la pena capital. Es por ello que ha sido objeto de largos análisis que equivalen al establecimiento de una escala de negaciones y a la graduación de su gravedad, puesto que se puede continuar creyendo en Dios y en ciertos dogmas sin aplicar las reglas de conducta que de ahí se desprenden. Ello transforma al autor en un culpable de faltas (*Muḏnib*, *Fāsiq*), pero no en un impío (*Kāfir*). El análisis de *Kafara* y de sus derivados excedería este estudio exploratorio del creer. Nos limitamos a indicar este término contradictorio antes de pasar al siguiente punto, concerniente al rol de la acción en el análisis del creer, en el marco de la isotopía religiosa.

3.3. *La confirmación del creer por la acción*

Para Al-Ġazālī, la acción sucede al creer, pero no es constitutiva de él (p. 140: *al 'amal warā' al-'īmān, lā min nafs al-'īmān*). Hemos visto en §2.2 que la declaración verbal del creer es sólo una condición necesaria pero no suficiente para su validez, y que la validación adviene gracias a la acción no verbal. El hacer valida al creer. Lo cual presupone un actante observador juez, para quien ver es una necesidad cognitiva, mientras que Dios omnisciente conoce lo que está oculto y no necesita de manifestaciones declarativas o de acciones públicas. En otros términos, al observador juez se lo presupone humano y colectivo.

Dos clases de acciones son consideradas para la validación del creer: los ritos y los actos.

3.3.1. Ritos y actos

En el Islam, los ritos son actos orientados hacia la divinidad y ponen en relación directa al sujeto humano con el sujeto divino (sin intermediario: nunca hay un sacerdote oficiante). Existen ritos prescritos, tales como la *Ṣalāt* (cinco veces al día) y el *Ḥaǧǧ* (peregrinación a La Meca). Se trata del ámbito de los actos regulados por el deber hacer (*Fard*). Otros actos orientados hacia la divinidad, tales como cantos colectivos o procesiones, han sido practicados en diversos lugares y épocas. Para la tradición estricta, estas innovaciones (*Bid'at*) no son sino invenciones inspiradas por prácticas religiosas extranjeras al Islam. Ellas deben ser proscritas.

A los ritos se oponen todas las acciones no orientadas hacia la divinidad. Numerosas por definición, ellas pueden ser utilitarias o no utilitarias. No deben, sin embargo, contravenir a las prohibiciones divinas (*Ḥarām*, *Muḥarramāt*). Así, se definen a partir de dos negaciones consecutivas: no están orientadas hacia la divinidad, y no están prohibidas. Se trata del *ámbito de los actos no constreñidos*, designado con el término *Ḥalāl*, que deriva de la raíz *Halla* = deshacer un nudo. El nudo '*Uqd*, siendo sinónimo de contrato fiduciario, se trata de actos situados *fuera de los contratos de prescripción y de prohibición*.

La clase de los ritos prescritos es llamada '*Ibādāt*, forma derivada del verbo '*Abada*, que podríamos traducir aproximadamente como *adorer* en francés (*adorar*, en español)⁶ y sobre el cual volveremos más adelante (§3.3.3). La clase de las '*Ibādāt* forma parte de las obligaciones de todo creyente: ellas están asociadas a un *deber hacer* proveniente del '*Īmān*. La no ejecución de este deber no es una falta, pero sí un incumplimiento.

La clase de los actos *Ḥalāl* o *autorizados* puede ser opuesta a la de los actos *Ḥarām* o *prohibidos*, marcados por un *deber no*

⁶ [N. del T.].

hacer. La transgresión de una prohibición constituye una falta que será castigada en el momento del juicio divino.

En este discurso religioso, el *querer hacer* no es destacado ni valorizado. Sin embargo, es considerado con atención cuando se trata de la realización de un acto prohibido. El discurso religioso insiste en la *forma deóntica*, con sus variedades positivas (ritos) y negativas (prohibiciones). El sujeto religioso es considerado en primer lugar como un *sujeto del deber*, no siendo sujeto del querer sino en segundo lugar. Si las dos modalidades virtualizantes del sujeto son admitidas, el deber aparece como la modalidad dominante. De ahí se desprende una gran insistencia en la obediencia (*Tā'at*).

3.3.2. 'Ibādāt, Ša'ā'ir, Manāsik

'*Ibādāt* es un término general que designa la clase de los ritos ofrecidos a la divinidad. Identificamos en ella dos subclases, que se distinguen por su carácter público o privado. La subclase de los *Ša'ā'ir* abarca los actos de culto que el sujeto realiza en presencia de alguien más, prácticamente en un procedimiento de *hacer saber*. En el diccionario *Lisān al 'Arab* (pp. 2273-2277), la raíz *Ša'r* designa el saber, la forma verbal *'Aš'ara* significa hacer saber. El sustantivo *Ši'ār* designa el estandarte erguido frente a la armada que parte al combate. El término *'Iš'ār = 'I'lām* significa la acción de difundir una opinión, o la opinión pública materializada en una expresión escrita. Los ritos de peregrinación a La Meca son llamados *Mašā'ir al Hağğ*, y *Lisān al 'Arab* precisa respecto a ellos: "*lā adrī mašā'ir al Hağğ illā min hādā*" = "no conozco los ritos de peregrinación sino a partir de esta raíz (hacer saber)". Agrega luego para definir *Ša'ā'ir*: "*kullu mā ġu'ila 'alaman li-ṭā'ati llah*" = "todo lo que se ha hecho público para la obediencia a Dios".

La subclase de los *Manāsik* comprende todos los ritos realizados de manera aislada por un sujeto. El término *Nāsik* designa al eremita. El sujeto actúa, cumple con sus obligaciones hacia

Dios, pero es el único que lo sabe. Su soledad puede ser material (nadie más hay) o cognitiva (no se preocupa por hacer saber que realiza los ritos). El discurso religioso aprecia los *Manāsik* en su justo valor, pero no cabe duda de que prefiere los *Ša‘ā’ir*. Ya que los actos públicos poseen una doble función, pueden ser validados por observadores judicadores, y constituyen una incitación (hacer querer) no verbal dirigida hacia terceros.

La tradición islámica no interroga las formas de sus ritos: son transmitidos tal cual. Los ritos del Islam derivan con frecuencia de ritos pre-islámicos: se trata de una selección realizada por el profeta Mahoma, que resemantizó los actos implicados, orientándolos hacia la divinidad única. El procedimiento es patente en los ritos del *Hağğ*: en su peregrinación a La Meca, seis meses antes de su muerte (razón por la cual se la llama *Peregrinación de los adioses*), Mahoma habría dicho a sus compañeros “copiad vuestros ritos de lo que yo hago”.

Dos observaciones para cerrar este punto: los ritos del Islam no derivan de los ritos cristianos o hebreos; el término *Ṭuqūs* es utilizado para designar los ritos que provienen de una religión distinta del Islam.

3.3.3. ‘Abada

En el Corán, sura ad-*Dāriyāt* (51:56), Dios dice en primera persona: “*wa mā ḥalaqtu l- ġinna wa l-’insa ’illā li-ya’budūni*” = “Por cierto que he creado a los genios y a los hombres para que me adoren.” El verbo árabe que traducimos como *adorar* es *‘Abada*, declinado en función de la construcción de la frase. El enunciado afirma con fuerza que los hombres tienen una sola finalidad: la de adorar. La adoración es pues del orden del deber. Notemos que el término utilizado para designar a los hombres (*‘ins*) los define como seres que viven en amistad mutua. Lo cual los constituye en un actante colectivo virtualizado por el mismo deber hacer.

El verbo *‘Abada* y el sustantivo *‘Abd* derivan de la misma raíz. *‘Abd* designa el sirviente del esclavo. Lo cual manifiesta el

sentido etimológico del verbo *ʿAbada*: servir. El desfase es evidente respecto a la etimología del verbo *adorer* francés (adorar, en español),⁷ que deriva del latín *ad=orare*, donde la elocución oral es destacada. En suma, en las lenguas latinas la adoración está asociada con el acto verbal, mientras que en árabe la adoración se vincula con la acción no verbal. Se trata de servir.

Este hecho no es exclusivo de la lengua árabe. Encontramos ya en la mitología mesopotámica un relato en el que los dioses reunidos deciden crear a los hombres con la finalidad de que trabajen para ellos y los alimenten (Bottéro y Kramer, 1989). Este relato pertenece al tercer milenio antes de Cristo. Por consiguiente, la idea de que el culto rendido a los dioses es un servicio no es propia del Islam sino que está presente en la lengua acadiana, que es la lengua semítica más antigua que se conoce. Esta concepción es común a una familia lingüística, en la que el hombre se dirige a Dios diciendo Señor (término que fue retomado en las prácticas cristianas).

Hay varios elementos que confirman esta concepción en la lengua árabe. El más elocuente está inscrito en un enunciado ritual del Ḥağğ. Los peregrinos repiten hasta el cansancio el clamor siguiente: “*Labbayka allāhumma labbayk, inna l-ḥamda wa-n-niʿmata laka wa-l-mulk...*” = “Heme aquí, Dios mío, heme aquí, para ti el agradecimiento, los bienes y la soberanía...”.

El verbo *Labbā* significa satisfacer una demanda, y la forma *Labbayka* declina “me presento ante tu demanda”. Viene luego una frase nominal (sin verbo) que afirma que los agradecimientos son dirigidos al Señor, quien es el soberano de los favores y goza de la soberanía. En simetría respecto a esta soberanía, el servicio es adoración. El hombre es sirviente, Dios es servido. Encontramos los rastros de esta concepción en la expresión de Juana de Arco “Dios es el primer servido”.

Para los ritos *ʿIbādāt*, los hombres sirven (*yaʿbudūn*) a Dios, su Señor Soberano. *ʿAbada al-llāh* (= él sirve a Dios) equivale a

⁷ [N. del T.].

ʾĀmana billāh (= él cree en Dios). En el Corán, Dios se dirige a sus creyentes diciendo *Yā ʾIbādī* (= vosotros que me adoráis, que me servís) o bien habla de ellos en tercera persona (alrededor de cien ocurrencias). Podríamos conmutar los términos *muʾminum* e *ʾibād* sin alterar el sentido de una gran cantidad de enunciados coránicos (aunque el ritmo sería modificado). Resulta de ello que las raíces *ʾAbada* y *ʾĀmana* provienen del mismo paradigma semántico. El uso de la forma verbal *ʾAbada* expresa una forma activa del creer, destacando la acción no verbal, la sumisión al Señor, el Servicio y la renuncia al querer propio. El querer del Señor se impone como deber del sujeto.

3.3.4. Invitar, orar

En el marco de los *ʾIbādāt*, el servicio no es la única forma de adoración. La forma de dirigirse directamente a Dios, llamada *Duʾāʾ*, es muy cercana a la de la *Prière* (oración, en español)⁸ en el sentido etimológico francés: el sujeto formula una petición, relativa a un objeto. *Duʾāʾ* deriva del verbo *Daʿā*, que significa invitar. La forma *Duʾāʾ* designa una invitación que un inferior dirige a su señor. La forma *Daʿwat* se refiere a la invitación entre iguales. Es decir que designa también la predicación, que no es sino una *invitación a creer*.

Si el *Duʾāʾ* es la forma común de la oración, las formas intensivas de la solicitud que un inferior dirige a su señor son designadas por lexemas específicos como *Rajāʾ*, *Tawassul*, *Taḍarruʾ*, dispuestos en orden de intensidad creciente de la solicitud y del rebajamiento del sujeto. Ningún lexema árabe equivale exactamente al lexema francés *culte* (culto, en español),⁹ que deriva de *cultus* latino, el cual designaba la acción de cultivar, cuidar (DHLF: 542). La noción de homenaje rendido a Dios, presente

⁸ [N. del T.].

⁹ [N. del T.].

en el sentido moderno de culto, es más próxima a la noción de *Ṣalāt* que hemos tratado antes.

3.3.5. *Ṣalāt*

Ṣalāt se traduce en francés como *prière* (oración).¹⁰ Pero *Ṣalāt* vehicula efectos de sentido que *prière* no contiene. Inversamente, *prière* posee el efecto de sentido de demanda o petición, que está ausente en *Ṣalāt*. La *Ṣalāt* nada pide a Dios. La petición está reservada al *Du‘ā’*. Queda por aclarar el uso de *Ṣalāt*, que deriva del verbo *Ṣallā*. El verbo *Ṣallā* se construye de tres maneras (absoluta, seguido de *‘ilā* y seguido de *‘alā*), que producen tres efectos de sentido distintos. En su uso absoluto, *Ṣallā* significa la realización del rito por parte del sujeto. Utilizado con *‘ilā*, el acto de culto está *orientado hacia la divinidad*. Utilizado con *‘alā*, el rito es celebrado *orientando su beneficio hacia una persona* en particular. Es el caso de la oración por los muertos: se ruega a Dios por el reposo del alma del difunto.

Todavía hay más. En el Corán (33:56) encontramos “*Inna l-lāha wa malā’ikatahu yuṣallūn ‘ala n-nabi*” = “Ciertamente Alá y sus Ángeles bendicen al Profeta.” En las fórmulas finales de la *Ṣalāt*, encontramos un *Du‘ā’*: “*Allāhumma ṣalli ‘alā Muḥammad et ‘alā ‘āli Muḥammad kamā ṣallayta ‘ala ‘Ibrāhīma et ‘alā ‘āli ‘Ibrāhīma*” (= “Dios mío, realiza la *Ṣalāt* en beneficio de Mahoma y de su familia, como ya lo has hecho en beneficio de Abraham y de su familia”).¹¹ En estos dos ejemplos, Dios es el sujeto que realiza el rito de la *Ṣalāt*. De ahí se desprende que *Ṣalāt* no es un rito limitado a los hombres sino que se extiende a Dios, del mismo modo que la adoración se extiende de los hombres a los *jinnns* (genios).¹²

¹⁰ [N. del T.].

¹¹ La traducción del francés al español es nuestra [N. del T.].

¹² [N. del T.].

El verbo *Ṣallā* no es utilizado por los hombres sino en un sentido ritual, designando un conjunto de actos físicos (mantenerse de pie, inclinarse, arrodillarse), fórmulas rituales fijas y extractos coránicos libres, el conjunto está sobredeterminado como *rito orientado hacia Dios*. Obviamente, la *Ṣalāt* de Dios no se conforma a estas reglas de realización concebidas para los hombres. Queda pues un núcleo semántico común de orden cognitivo, por el cual el sujeto del acto *Ṣallā* rinde homenaje a un sujeto dado. Un análisis más detallado excedería el marco de este ensayo.

3.3.6. *Taqwā* o piedad

Terminemos esta rápida exploración con la noción de *Taqwā* o piedad, que cumple una función importante en el discurso religioso, donde la *Taqwā* equivale a una regulación de la acción con miras a evitar actos prohibidos y a realizar actos prescritos. Etimológicamente, *Taqwā* significa prevención y protección, del mismo modo que se evita un precipicio o un derrumbe. Siguiendo la isotopía religiosa, este término implica un sujeto en acción S1 que se protege de las sanciones posibles de un sujeto judicador S2. Se trata de una manifestación externa y dinámica del creer, que rige la acción del sujeto creyente en el vasto dominio de los actos *Halāl*.

4. Creer, performar y actuar

Esta exploración del creer en lengua árabe en el marco de la isotopía religiosa no es más que una primera aproximación al tema. Construida a partir de una secuencia de conceptos asociados, no se basa en un discurso-objeto continuo. Ello exige precauciones metodológicas y epistemológicas. La restricción del espacio del que disponemos nos impide todo desarrollo analítico. Sin embargo, este rápido recorrido arroja resultados notables.

El primero es la importancia mayor de la acción en todas las etapas: creer es un acto, decir el creer es un acto, probar el creer es un acto. Aun cuando el testimonio *Šahādat* juega un rol irremplazable en el Islam (hay que decir que se cree), la acción sigue siendo la clave de todo el sistema de valores movilizado por la lengua árabe en torno a la isotopía religiosa. Es incluso necesario reiterar los actos de declaración y los actos de confirmación, para probar que no ha habido recaída. La sucesión de profetas, puesta en escena en la Biblia y en el Corán, equivale a una reiteración de las llamadas de Dios y prueba que los actos de creencia son seguidos de actos de incredulidad: los hombres se olvidan frecuentemente de Dios. La reiteración forma parte del creer, lucha contra un anti-sujeto presupuesto, el olvido de Dios, o las tentaciones que llevan a ello.

El recorrido de nuestro análisis articula el paradigma semántico del creer a partir de relaciones familiares para todo semiotista, utilizando el cuadrado semiótico, explorando las posiciones de los términos contrarios, contradictorios y consecutivos al acto de base *Āmana*. Hemos sido muy breves respecto a *Kufr* y *Šalāt*, pero el espacio es limitado. Si fuera necesario desarrollar y argumentar el conjunto a partir de contextos discursivos, estaríamos escribiendo una tesis sobre el Islam. Nos basta con haber despejado el terreno.

Referencias

Corán

ABD AL BAQI, Muhammad Fuad (1945). *Al Mu'jam al mufahras li alfaz al Qur'an*. El Cairo: Dar al Hadith.

AL GHAZĀLI, Abu Hamed (1994). *Ihya' 'ulūm ad-Din*. Beirut: Dar al-Fikr.

BOTTÉRO, Jean et KRAMER, Samuel Noah (1989). *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris : Gallimard.

GAUCHET, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. París : Gallimard.

GREIMAS, Algirdas Julien (1966). *Sémantique structurale*. París : Larousse.

_____ & COURTÉS, Joseph (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. París : Hachette.

HAMMAD, Manar (1999). “L’implicite del sacro nella lingua Araba”, in *Eloquio del Senso, Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri*. Ancona-Milán: Costa & Nolan, pp. 352-364.

_____ (2003). “Makkat et son Hajj”, in *Paragrana* 12. Berlín: Akademie Verlag.

IBN, Mandhour (1981 [terminé en 1290 EC]). *Lisan al Arab*. El Cairo: Dar al Maarif.

REY, Alain et al. (1992). *Dictionnaire historique de la langue française*, 2 vol. París : Éditions Le Robert.

Pronunciación

’	ء	Alif	Consonante glotal susceptible de ser combinada con las tres vocales
b	ب	Bā’	Pronunciar como B en francés
ğ	ج	Ġīm	Pronunciar como G ante I o E. La pronunciación egipcia, que posee el valor de G ante A o U, es un arcaísmo
d	د	Dāl	Pronunciar como D
h	ه	Hā’	Pronunciar como H en inglés: He, Home
w	و	Wāw	Pronunciar como W en inglés: Work
z	ز	Zāy	Pronunciar como Z en francés
ħ	ح	Ĥā’	Consonante aspirada entre H y Ĥ. El hebreo no distingue Ĥ y Ĥ
ʔ	ط	Ṭā’	T palatalizada

y	ي	Yā'	Pronunciar como Y en YEUX, consonante aproximante (semivocal)
I representa la vocal, Y representa la consonante			
k	ك	Kāf	Pronunciar como K
l	ل	Lām	Pronunciar como L
m	م	Mīm	Pronunciar como M
n	ن	Nūn	Pronunciar como N
s	س	Sīn	Pronunciar como S
'	ع	'ayn	Consonante glotal profunda sin equivalente europeo
F	ف	Fā'	Pronunciar como F
ṣ	ص	Ṣād	Pronunciar como una S sonora
q	ق	Qāf	Pronunciar como una K glotal sonora
r	ر	Rā'	pronunciar como R vibrante alveolar
š	ش	Šīn	Pronunciar como Ch en francés: Chaussure
t	ت	Tā'	Pronunciar como T
ṭ	ث	Tā'	Pronunciar como Th final en inglés: Both, Tooth
ḥ	ح	Ḥā'	Pronunciar como Jota en español: maja
ḍ	ذ	Dāl	Pronunciar como Th inicial en inglés: That
ḍ	ض	Dād	Pronunciar como una D palatalizada. Sin equivalente europeo
ẓ	ظ	Zā'	Pronunciar como Th inicial inglés sonorizado
ġ	غ	Ġayn	Pronunciar como R uvular

Según las convenciones de transliteración, una letra árabe es representada por una letra latina (eventualmente dotada de un signo diacrítico) y una sola. No hay ni diptongo ni consonante compuesta. Por lo tanto, la lectura de Ishāq distinguirá claramente una S de una Ḥ y las hará seguirse como dos sonidos independientes. Las letras redobladas, cuyo redoble es representado en árabe por el šaddat, son transcritas por dos letras sucesivas idénticas.

La grafía árabe común no representa las vocales. Éstas son restituidas en la transcripción. Las A y las I poseen valores cer-

canos a los de las vocales francesas, aun cuando la A árabe es susceptible de tener dos valores distintos, un poco como en inglés. La U equivale al sonido Ou del francés. El sonido O es inhabitual, oficialmente ausente de la lengua árabe, aunque es regionalmente pronunciado. Las vocales largas son indicadas a través de una tilde sobre la vocal latina. Sin esta tilde, la vocal es corta.

El artículo definido Al es pronunciado de modo distinto según la consonante que lo sigue: siendo Al ante consonantes llamadas lunares, produce el redoble de consonantes llamadas solares. Hemos optado por una transcripción fonética cercana a la pronunciación árabe efectiva.