UNIVERSIDAD DE CHILE
3 5601 16020 7407

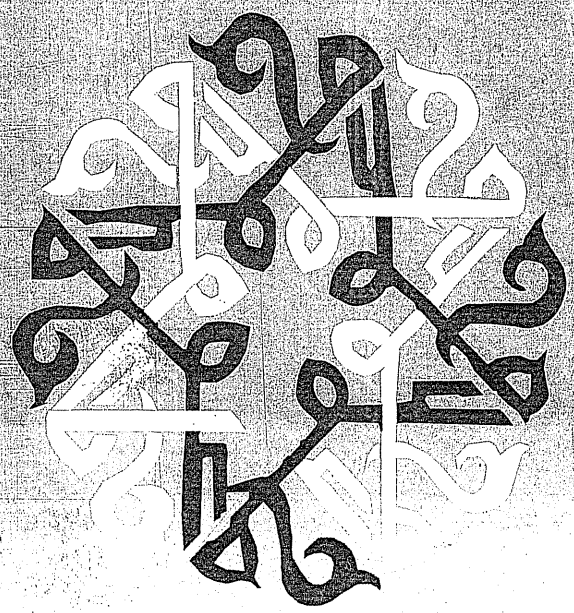
ISBN 84 - 8164 - 486 - 2
9 788481 644869

Annemarie Schimmel - Las dimensiones místicas del islam

297.4
S335
2002

Annemarie
Schimmel

Las dimensiones místicas del ISLAM

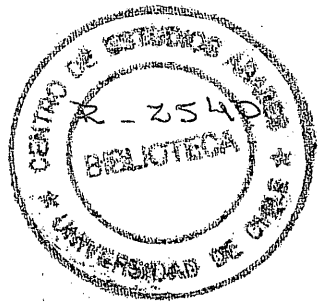


5331
2002

Las dimensiones místicas del Islam

Annemarie Schimmel

Traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega



Donación del Sr. Mario Nazal Enero 2013

EDITORIAL TROTTA

PLIEGOS DE ORIENTE

©Editorial Trotta, 2002
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

©The University of North Carolina Press, 1975

©Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega, 2002

ISBN: 84-8164-486-2
Depósito Legal: M-26.007-2002

impresión
Marfa, S.L.

ÍNDICE

Lista de abreviaturas utilizadas 9
Prólogo 11
Nota sobre la transcripción del alfabeto árabe 13
El año musulmán 15

1. ¿QUÉ ES EL SUFISMO? 19

2. PERFIL HISTÓRICO DEL SUFISMO CLÁSICO 39
El período de formación 39
Algunos místicos destacados de finales del siglo IX 57
Al-Ḥallāj, mártir del amor místico 79
El período de consolidación: de Shiblī a Ghazzālī 93

3. LA VÍA 115
Fundamentos de la vía 115
Estaciones y etapas 126
Amor y aniquilación 147
Formas de adoración 165

4. EL HOMBRE Y SU PERFECCIÓN 205
Notas sobre la psicología sufí 205
El bien y el mal: papel de Satanás 211
Santos y milagros 217
El culto del Profeta 231

5. ÓRDENES Y FRATERNIDADES SUFÍES 245
La vida comunitaria 245
Abū Sa'īd ibn Abī'l-Khayr 258
Las primeras órdenes 262

6. EL SUFISMO TEOSÓFICO 277
Suhrawardī Maqtūl, el maestro de la iluminación 277
Ibn ʿArabī, el gran maestro 281
Ibn al-Fāriḍ, el poeta místico 292
El desarrollo de la mística de la Unidad de Ibn ʿArabī 296

7. LA ROSA Y EL RUISEÑOR: POESÍA MÍSTICA PERSA Y TURCA 305
La rosa inmortal 305
La peregrinación de los pájaros: Sanāʾī y ʿAṭṭār 318
Maulānā Jalāluddīn Rūmī 327
El misticismo popular turco 345

8. EL SUFISMO EN LA INDIA Y PAKISTÁN 361
El período clásico 361
La «reacción naqshbandí» 381
Khwāja Mīr Dard, un «mahometano sincero» 390
La poesía mística en lenguas regionales: sindhi, penjabí y pashto 401

9. EPÍLOGO 421

Apéndice I. El simbolismo de las letras en los textos sufíes 429
Apéndice II. El elemento femenino en el sufismo 444

Bibliografía 455
Addendum a la bibliografía 481

Índice de citas coránicas 487
Índice de las tradiciones del Profeta 489
Índice de nombres y lugares 493

Ilustraciones
El martirio de Al-Ḥallāj 80
Mujer en trance 169
Abūʾl-Adyān pasando por la pira 219
Copia de Rembrandt de una miniatura mogol 250
Ṣanʿān cuidando los cerdos 287
Santo con dóciles leones 366

ABREVIATURAS

Puesto que este libro está fundamentalmente destinado al lector no especializado, hemos decidido —tras no pocas vacilaciones— no incluir demasiadas notas ni una bibliografía particularmente extensa. El lector encontrará abundante información complementaria sobre personalidades, terminología y hechos históricos en la *Encyclopedia of Islam* (1913-36); ²1960-); los artículos mencionados no son citados en las notas.

Las siguientes obras, citadas con frecuencia, aparecen abreviadas en el texto según la relación siguiente:

A Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat ul-auliyāʾ*, 10 vols., El Cairo, 1932.
AD Farīduddīn ʿAṭṭār, *Dīwān-i qaṣāʾid wa ghazaliyāt*, Saʿīd Nafīsī (ed.), Teherán, 1339/1960. Se cita el número de poema.
AP *Armaghān-i Pāk*, Sheikh Muḥammad Ikrām (ed.), Karachi, 1953.
B Rūzbihān Baqlī, *«Sharḥ-i shaṭḥiyāt», Les paradoxes des soufies*, Henry Corbin (ed.), Teherán/París, 1966. Se cita el número de parágrafo.
BA Rūzbihān Baqlī, *«ʿAbhar al-ʿāshiqīn», Le jasmine des fidèles d'amour*, Henry Corbin (ed.), Teherán/París, 1958. Se cita el número de parágrafo.
BO J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, 1937; reed. Londres, 1965.
CL H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, París, 1971.
D Jalāluddīn Rūmī, *Dīwān-i kabīr yā Kulliyāt-i Shams*, Badīʿuz-Zamān Furūzānfar (ed.), vols. 1-7, Teherán, 1336/1957. Se cita el número de poema.
G Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, 4 vols., Bulaq, 1289/1872-73.
H ʿAlī ibn ʿUthmān al-Hujwīrī, *The «Kashf al-Maḥjūb», the Oldest*

Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri, trad. de R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, n.° 17, 1911; reed. Londres, 1959.

IK Khwājā Mīr Dard, *'Ilm ul-kitāb*, Bhopal, 1309/1891-92.

K Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādhī, *The Doctrine of the Sufis*, trad. de A. J. Arberry, Cambridge, 1935.

L Abū Naṣr as-Sarrāj, *Kitāb al-luma' fī't-taṣawwuf*, R. A. Nicholson (ed.), Leiden/Londres, 1914.

M Jalāluddīn Rūmī, *Mathnawī ma'nawī*, R. A. Nicholson (ed. y trad.), 2 vols., Londres, 1925-40. Se cita volumen y línea.

MC Jalāluddīn Rūmī, *Mathnawī ma'nawī*, comentario de R. A. Nicholson, 2 vols., Londres, 1925-1940.

MM M. Molé. *Les mystiques musulmans*, París, 1965.

MT Farīduddīn 'Aṭṭār, *Manṭiq aṭ-ṭayr*, M. Jawād Shakūr (ed.), Teherán, 1962.

N Maulānā 'Abdurraḥmān Jāmī, *Nafaḥāt al-uns*, M. Tauhīdīpūr (ed.), Teherán, 1336/1957.

NS R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921; reed. Cambridge, 1967.

P L. Massignon, *La passion d'al-Ḥosayn ibn Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*, 2 vols., París, 1922.

Q Abū'l-Qāsim al-Qushayrī, *Ar-risāla fī 'ilm at-taṣawwuf*, El Cairo, 1330/1912.

QR Abū'l-Qāsim al-Qushayrī, *Ar-rasā'il al-qushayriyya*, F. M. Hasan (ed. y trad.), Karachi, 1964.

R H. Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddīn 'Aṭṭārs*, Leiden, 1955.

S Abū'l-Majd Majdūd Sanā'ī, *Ḥadīqat al-ḥaqīqat wa sharī'at aṭ-ṭarīqat*, Mudarris Raẓawī (ed.), Teherán, 1329/1950.

SD Abū'l-Majd Majdūd Sanā'ī, *Dīwān*, Mudarris Razawī (ed.), Teherán, 1341/1962.

T Farīduddīn 'Aṭṭār, *Tadhkirat al-auliyā'*, R. A. Nicholson, 2 vols., 1905-7; reed. Londres/Leiden, 1959.

U Farīduddīn 'Aṭṭār, *Muṣībatnāme*, N. Fisāl (ed.), Teherán, 1338/1959.

V Farīduddīn 'Aṭṭār, *Ushturnāme*, Mahdi Muḥaqqiq (ed.), Teherán, 1339/1960.

W P. Nwiya, S.J., *Exegèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1970.

X 'Alī ibn Aḥmad ad-Daylamī, *Sīrat-i Ibn al-Hafīf ash-Shīrāzī*, Annemarie Schimmel (ed.), trad. de Junayd-i Shīrāzī, Ankara, 1955.

Y Yūnus Emre, *Divan*, Abdülbâki Gölpinarlī (ed.), Estambul, 1943.



PRÓLOGO

Escribir sobre sufismo o misticismo islámico es tarea poco menos que imposible. A los primeros pasos, una inmensa cadena de montañas aparece ante nuestros ojos, y cuanto más se adentra el buscador por el camino, más difícil parece alcanzar cualquier objetivo. Puede quedarse en el jardín de rosas de la poesía mística persa o tratar de alcanzar las níveas cumbres de las especulaciones teosóficas; puede permanecer en las tierras bajas del culto popular de los santos o conducir sus camellos por los interminables desiertos de los discursos teóricos sobre la naturaleza del sufismo, de Dios y del mundo; o puede también contentarse con tener un vislumbre del conjunto del paisaje, gustando la belleza de algunas cimas elevadas, bañadas por la luz de la aurora, o teñidas por la bruma violácea de un frío anochecer. En cualquier caso, sólo unos pocos elegidos alcanzarán la montaña lejana donde el pájaro mítico, Sīmurgh, tiene su morada y comprenderán entonces que sólo han alcanzado lo que ya se encontraba en el interior de ellos mismos.

Así, establecer y delimitar algunos rasgos principales del sufismo, tanto en el plano histórico como en el fenomenológico, no producirá resultados satisfactorios para todos: es fácil dejar de lado ciertos aspectos y conceder demasiada importancia a otros. La cantidad de bibliografía oriental y occidental que existe en forma impresa y manuscrita es inacabable, de modo que, incluso desde este punto de vista, sería imposible ofrecer una relación completa.

Sin embargo, mis alumnos de Harvard me han instado a reunir las notas que formaron la base de varios cursos sobre sufismo, notas que proceden tanto de documentos literarios como de experiencias perso-

nales con numerosos amigos en el Oriente islámico, principalmente en Turquía y Pakistán. Debo expresar mi agradecimiento a todos aquellos que me han ayudado —aunque haya sido sólo con observaciones eventuales— a formular mis ideas sobre el sufismo y a quienes han participado en la elaboración de este libro.

Vaya un especial agradecimiento al doctor Charles Forman, del Wheaton College, Norton, Massachusetts, que tuvo la amabilidad de pulir el manuscrito desde el punto de vista formal y sugerir algunas simplificaciones.

Mi especial gratitud también, por su generosa ayuda económica, a la Ozai-Durrani Funds, Harvard University, otorgada como apoyo a la investigación de la cultura indo-musulmana reflejada en este libro.

Durante muchos años, y especialmente en el período final en que el manuscrito fue mecanografiado, mi madre hizo gala de las virtudes de paciencia y amor que son tan características del verdadero sufí; jamás dejó de animarme en mi trabajo.

ANNEMARIE SCHIMMEL

ALFABETO ÁRABE Y NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN

No hay un sistema único y comúnmente aceptado para transcribir las lenguas escritas en caracteres árabes. Además, el sistema de transcripción cambia en función de las lenguas; así, una *d* árabe sería una z en persa, y una z en turco moderno. Los investigadores europeos han utilizado una gran variedad de sistemas de transcripción y uno de los principales problemas atañe a la transcripción de nombres orientales en el alfabeto occidental. En este libro he utilizado el sistema de transcripción americano generalmente aceptado. En la lista que sigue las demás transcripciones posibles de cada letra son indicadas después del punto y coma. «T» significa «alfabeto turco moderno».

Letras en forma básica	*Valor numérico*	*Nombre y transcripción*
ا	1	*alif*: ā, ', vocal inicial
ب	2	*bā'*: b
ت	400	*tā'*: t
ث	500	*thā'*: th; ṯ; T: s
ج	3	*jīm*: ǧ, dj, dsch; T: c
ح	8	*ḥā*: ḥ; T: h
خ	600	*khā'*: kh; ḫ, x; T: h
د	4	*dāl*: d
ذ	700	*dhāl*: dh; ḏ; T: z
ر	200	*rā'*: r
ز	7	*zāy*: z
س	60	*sīn*: s
ش	300	*shīn*: sh; š, sch; T: ş
ص	90	*ṣād*: ṣ; s, ç; T: s
ض	800	*ḍād*: ḍ; no árabe, ż; T: z
ط	9	*ṭā'*: ṭ; T: t

ظ	900	*ẓā'*: ẓ; z
ع	70	*'ayn*: ', o inadvertido
غ	1000	*ghayn*: gh; ġ, g; T: ğ
ف	80	*fā'*: f
ق	100	*qāf*: q; ḳ, k, gh; T: k
ک	20	*kāf*: k
ل	30	*lām*: l
م	40	*mīm*: m
ن	50	*nūn*: n
ه	5	*hā'*: h
و	6	*wāw*: w; v, ū, ō, ou
ی	10	*yā'*: y; j, ī, ē

Letras persas adicionales:

ژ	*zhā'*: zh; j
چ	*chā'*: ch; č, tsch; T: ç
پ	*pā'*: p
گ	*gāf*: g

El urdu, el sindhi, el penjabí y el pashto, así como otras lenguas islámicas de origen no árabe, han añadido un número de letras y de signos diacríticos para asegurar la pronunciación correcta.

Los diptongos ◌َو, y ◌ِی, son transcritos respectivamente como *aw*, *au*, *o*, *ow*, y como *ay*, *aj*, *ei*, *ej*.

Las tres vocales cortas, que no aparecen en la escritura, son respectivamente transcritas como *a*, *e*; *i*, *e*; y *u*, *o*.

EL AÑO MUSULMÁN

El año musulmán es un año lunar de 354 días, de 12 meses de 29 y 30 días. El calendario comienza con la emigración de Muhammad de La Meca a Media en el año 622; así el año 300 de la hégira corresponde al año 912-13 d.C.; el 600 h. al 1203-4 d.C.; el 1000 h., al 1591-92 d.C., y el 1300 h., al 1822-23 d.C.

Muḥarram: 10, 'Ashūrā, conmemoración de la muerte de Ḥusayn ibn 'Alī en Kerbela el 10 Muḥarram 680 d.C.

Ṣafar

Rabī' ul-awwal: 12, aniversario del Profeta.

Rabī' ath-thānī: 11, aniversario de 'Abdu'l-Qādir Gīlānī.

Jumādā al-ūlā.

Jumādā al-ākhira.

Rajab: al comienzo; las noches *raġā'ib* (concepción del Profeta); *27, mi'rāj*, ascensión del Profeta al cielo.

Sha'bān: 14-15, shab-i barāt, cuando se fijan los destinos para el año siguiente.

Ramaḍān: el mes del ayuno. En una de las tres últimas noches impares —generalmente se piensa que la del 27— el *laylat ul-qadr*, fue revelado por primera vez el Corán.

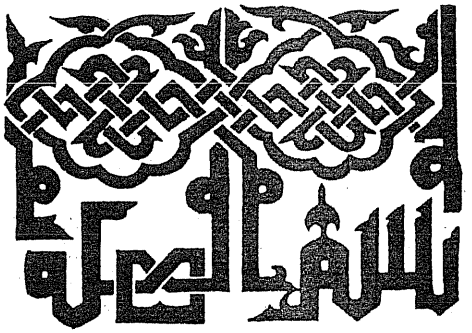
Shawwāl: comienza con el *'īd ul-fiṭr*, la festividad en que se rompe el ayuno.

Dhū'l-Qa'da.

Dhū'l-Ḥijja: el mes de peregrinación a La Meca (*ḥajj*). Del 10 al 12, el *'īd ul-aḍḥā*, fiesta de los sacrificios.

Gloria a Dios,
que no ha concedido a Sus criaturas
más medio de llegar a Su conocimiento
que la impotencia para alcanzarlo.

Alguien preguntó a Abū-Ḥafṣ:
«¿Qué es un sufí?».
Y él respondió:
«Un sufí no pregunta qué es un sufí».



1. ¿QUÉ ES EL SUFISMO?

Numerosos han sido los libros publicados los últimos años sobre el sufismo y la vida espiritual del Islam. Cada uno de ellos aborda diferentes facetas, pues el fenómeno habitualmente llamado «sufismo» es tan amplio y su apariencia tan proteica que nadie puede aventurarse a describirlo plenamente. Ocurre como con los ciegos de la célebre historia de Rūmī, que, a la hora de describir un elefante, cada uno lo hizo según la parte del cuerpo que habían tocado sus manos: para uno el elefante era como un trono, a otro le recordaba un abanico, a otros una pipa de agua, o una columna. Pero ninguno fue capaz de imaginar a qué se parecía realmente el cuerpo entero del animal (M 3, 1259-68)[1].

Lo mismo sucede con el sufismo, nombre generalmente aceptado para el misticismo islámico. Para aproximarnos a su significado parcial, debemos preguntarnos en primer lugar qué significa *misticismo*. Que el *misticismo* contenga algo misterioso, que los medios ordinarios o el esfuerzo intelectual no llegan a alcanzar, es algo que podemos entender a partir de la raíz común de las palabras *mística* y *misterio*, el término griego *myein*, «cerrar los ojos». Se ha llamado misticismo a «la gran corriente espiritual que atraviesa todas las reli-

1. Véase F. Meier, «Zur Geschichte der Legenden von den Blinden und dem Elefantem», en «Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams», *Eranos-Jahrbuch* 14 (1946), p. 174. «The Blind Men and the Elephant» es una fábula hindú transcrita por John Godfrey Saxe. Shāh Walīullāh de Dehli habla del ciego que intenta describir un árbol según la parte que tocan sus manos; véase Shāh Walīullāh, *Lamaḥāt*, Ghulām Muṣṭafā Qāsimī (ed.), Hyderabad, Sind, s.f., p. 4.

giones». En su sentido más amplio puede ser definido como la consciencia de la Realidad Una, ya se le llame Sabiduría, Luz, Amor o Nada[2].

Sin embargo, tales definiciones señalan simplemente nuestro camino. Pues la realidad a la que apunta el místico, y que es inefable, no puede ser comprendida o explicada por ningún modo normal de percepción. Ni la filosofía ni la razón pueden revelarla, y sólo la sabiduría del corazón, *gnosis*, puede proporcionar una idea de algunos de sus aspectos. Se necesita una experiencia espiritual que no depende de métodos sensibles o racionales. Una vez que el buscador se ha comprometido en el camino que le conduce hacia la realidad última, será conducido por una luz interior. Esta luz se hace más fuerte a medida que se libera de los apegos de este mundo; como dirían los sufíes, a medida que pule el espejo de su corazón. Sólo después de un largo período de purificación —la *via purgativa* del misticismo cristiano— será capaz de alcanzar la *via illuminativa*, donde será colmado de amor y gnosis. Desde allí, puede alcanzar el objetivo último de toda búsqueda mística, la *unio mystica*. Ésta puede ser experimentada y descrita como una unión amorosa, o como la *visio beatifica*, en la que el espíritu ve lo que está más allá de toda visión, rodeado por la luz primordial de Dios. Puede ser también descrita como el acto de «levantar el velo de la ignorancia», el velo que oculta la identidad esencial de Dios y sus criaturas.

El misticismo podría definirse como amor al Absoluto, pues la fuerza que separa el verdadero misticismo del simple ascetismo es el amor. El amor divino hace al buscador capaz de soportar, incluso de gozar, todas las penas y aflicciones que Dios derrama sobre él para probarle y purificar su alma. Este amor puede llevar al corazón del místico ante la Presencia divina, «como el halcón que se lleva su presa», separándolo así de todo lo que ha sido creado en el tiempo.

Se pueden encontrar estas ideas esencialmente simples en todo tipo de misticismo. Los místicos de todas las religiones han tratado de simbolizar sus experiencias utilizando tres tipos diferentes de imágenes. La búsqueda sin fin de Dios está simbolizada en el «Camino» que el «caminante» debe recorrer, como en las numerosas alegorías relacionadas con el trayecto del peregrino o el viaje celestial. La transformación del alma mediante la tribulación y la purificación dolorosa es expresada con frecuencia por medio de imágenes de la alquimia o

2. La mejor introducción al misticismo sigue siendo Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Nueva York, 1911; ed. en rústica, 1956.

procesos similares de la naturaleza y el saber precientífico: el antiguo sueño de la transformación de la materia en oro se realiza a nivel espiritual. Finalmente, la nostalgia del amante y el anhelo de la unión son expresados por símbolos tomados del amor humano; a menudo, una asociación extraña y fascinante de amor humano y divino impregna los poemas de los místicos.

A pesar de las semejanzas existentes en la descripción de las experiencias místicas, podríamos distinguir dos tipos principales, que han sido clasificados como misticismo de la Infinitud y misticismo de la Personalidad. El primer tipo encuentra su expresión más elevada y más pura en el sistema de Plotino y en las Upanishad, encontrándose especialmente elaborado en la filosofía *advaita* de Shankara. El sufismo se aproxima a él en algunas formas desarrolladas por la escuela de Ibn ʿArabī. Aquí, el Numen [o la realidad divina] es concebido como «el Ser más allá de todo ser», o incluso como «el No-Ser», pues no puede ser descrito por ninguna de las categorías del pensamiento finito. Es infinito, intemporal, inespacial; es la Existencia Absoluta, la Realidad Única. En contraste, el mundo posee solamente una «realidad limitada», que deriva su existencia condicionada de la Existencia absoluta de lo divino. Esta realidad puede ser descrita simbólicamente como el océano ilimitado en el que el yo individual desaparece como una gota de agua, o como el desierto que se muestra en dunas siempre nuevas que ocultan sus profundidades, o como el agua de la que, como el hielo, procede el mundo por cristalización. Este tipo de misticismo fue atacado a menudo por profetas y reformadores, ya que parecía negar el valor de la personalidad humana y conducir al panteísmo y al monismo, constituyendo así una gran amenaza para la responsabilidad personal. Los místicos cristianos y musulmanes han considerado que la idea de una emanación continua, en contraste con el acto divino único de la creación, es incompatible con la idea bíblica y coránica de una *creatio ex nihilo*. En el llamado misticismo de la Personalidad, la relación entre el hombre y Dios es percibida como relación de la criatura y el creador, como el esclavo en presencia de su señor, o el amante que desea ardientemente a su amada. Este tipo de misticismo se encuentra con mayor frecuencia en el sufismo más temprano.

Estos dos tipos de experiencia mística, sin embargo, rara vez se encuentran en sus formas más puras. Especialmente en la poesía mística, un autor puede describir a Dios en términos propios de la pura relación amorosa y pocas líneas después utilizar un lenguaje que sugiere una interpretación exclusivamente «panteísta».

Resulta más fácil diferenciar entre el planteamiento «voluntarista» y el planteamiento «gnóstico» de la experiencia mística. El místico de

tipo voluntarista quiere «cualificarse a sí mismo con las cualidades de Dios», como dice la tradición del Profeta, y unir completamente su voluntad con la de Dios, superando así finalmente las dificultades teóricas planteadas por el dilema de la predestinación y el libre arbitrio. Este misticismo puede ser concebido como una práctica de vida. La mística de tipo gnóstico busca un conocimiento más profundo de Dios: intenta conocer la estructura de su universo o interpretar los grados de sus revelaciones, aunque ningún místico podría jamás atreverse a «conocer» su esencia. Dhū'n-Nūn (m. 859), considerado habitualmente como uno de los fundadores de las especulaciones sobre la *maʿrifa*, o gnosis, advirtió a sus compañeros místicos: «¿Es ignorancia meditar sobre la esencia de Dios, y es asociacionismo (*shirk*) el apuntar hacia él y es confusión la gnosis verdadera?» (N 34). Desdeñando esa confusión, el planteamiento gnóstico llevó con frecuencia a la elaboración de sistemas teosóficos, y sus partidarios tuvieron tendencia a interpretar todos los aspectos del misticismo a la luz de sus teorías particulares, negando incluso con frecuencia la experiencia simple de la sumisión amorosa. En el misticismo islámico los dos aspectos tienen la misma fuerza, y en los últimos períodos a menudo se entremezclaron.

En el período de formación del sufismo los sufíes admitieron una doble aproximación a Dios. Así, Hujwīrī (m. *ca.* 1071) dice en su análisis de los estados de «intimidad» y «respeto»:

> Hay una diferencia entre el que es consumido por Su Majestad en el fuego del amor y el que es iluminado por Su Belleza en la luz de la contemplación (H 367).
>
> Hay una diferencia entre el que medita en los actos divinos y el que queda confundido por la Majestad Divina; uno es seguidor de la amistad; el otro, compañero del amor (H 373).

Se podría recordar también la distinción que hacía Jāmī cuando hablaba de dos tipos de sufíes avanzados: unos son aquellos

> a quienes la Gracia primordial y la Bondad del Amor han concedido la salvación tras haber sido sumergidos en la unión completa y en la ola del *tauḥīd* (unificación), [sacándoles] del vientre del pez «Aniquilación», en la playa de la separación y en la arena de la subsistencia permanente, de manera que puedan conducir al pueblo a la salvación.
>
> Los otros son aquellos que están completamente sumergidos en el océano de la Unidad y han sido tan completamente reducidos a nada en el vientre del pez «Aniquilación» que jamás una noticia o un rastro de ellos llega a la playa de la separación [...] y la santa tarea de perfeccionar a los otros no les ha sido confiada (N 8-9).

La distinción que la moderna historia de las religiones establece entre el espíritu llamado «profético» y el espíritu «místico» es claramente visible en la descripción de Jāmī de los dos tipos de místicos: los que practican la reclusión completa (*Weltabkehr*) y únicamente se cuidan de su propia salvación en el primer «vuelo del uno hacia el Uno», y los que vuelven de su experiencia mística en un estado de espíritu más elevado y más santo y son capaces de conducir a los otros por el camino justo.

Hay múltiples formas de plantear el fenómeno del sufismo. Es casi imposible analizar la experiencia mística en sí misma, pues las palabras nunca podrán sondear las profundidades de esta experiencia. Incluso el más fino análisis psicológico es limitado. Las palabras se quedan en la orilla, como dirían los sufíes. Sería más fácil comprender el sufismo a través del análisis de unas estructuras dadas: el especialista francés Henry Corbin, en su libro sobre Ibn ʿArabī, ha mostrado a qué profundidades puede conducir ese estudio de las estructuras subyacentes en un sistema específico místico-filosófico. Los análisis del lenguaje del misticismo y el desarrollo del «léxico místico» (Louis Massignon y, más recientemente, Paul Nwyia) pueden ayudar a iluminar el período de formación del pensamiento sufí. El estudio de los símbolos y las imágenes utilizadas por los místicos y del grado de su interdependencia pertenecen a este campo; se abre así el camino a un examen de la contribución del sufismo al desarrollo de las lenguas, las literaturas y las artes islámicas.

Puesto que el sufismo está construido en gran medida sobre el principio de la iniciación del discípulo, los diferentes métodos de educación espiritual, los ejercicios prácticos en las órdenes sufíes, las fases psicológicas del progreso, la formación de las órdenes y su papel en la sociedad y en la cultura son campos fructíferos de investigación. Los penetrantes estudios del especialista suizo Fritz Meier son aquí de primera importancia.

Los especialistas europeos reaccionaron al fenómeno de la mística islámica de maneras diferentes, como se puede comprobar a partir de estas observaciones. El primer contacto de Europa con las ideas sufíes se remonta a la Edad Media: las obras del místico y estudioso mallorquín Raimundo Lulio (m. 1316) muestran la notable influencia de la literatura sufí (Schimmel, 1953-54). La primera figura de la historia del sufismo que fue introducida en la literatura europea fue Rābiʿa al-ʿAdawiyya, la gran santa del siglo VIII; su leyenda fue traída a Europa por Joinville, el canciller de Luis IX, a finales del siglo XIII. La figura de Rābiʿa se utilizó como modelo del amor divino en un tratado francés del siglo XVII sobre el amor puro (Bremond, 1928), y

su historia ha sido retomada más de una vez en Occidente, siendo su último eco una novela alemana contemporánea (Mas Mell, *Die schönen Hände*).

Los viajeros que visitaron el Oriente Próximo y Medio en los siglos XVI y XVII trajeron informaciones sobre los ritos practicados por los derviches, en particular la danza ritual de los derviches giradores (*Mevlevis*), así como las extrañas proezas de los derviches aulladores (*Rifā'ī's*), que atraían a los visitantes. En 1638 el erudito Fabricius, de la universidad de Rostock, editó y tradujo por vez primera un poema del gran místico egipcio Ibn al-Fārid (m. 1235).

Sin embargo, la mayor parte de la información sobre la espiritualidad oriental procedía de traducciones de la poesía clásica persa; el *Gulistān* de Sa'dī ha sido uno de los libros favoritos de los intelectuales europeos desde que Adam Olearius presentó en 1654 la primera edición completa de la obra en alemán. Un siglo después, en Fort William, Calcuta, Sir Williams Jones desarrolló, entre otros temas, el estudio de la poesía persa, y, a resultas de ello, se pudo disponer en Occidente de las primeras traducciones de Ḥāfiẓ. Sus ideas sobre la poesía sufí influyeron en numerosos orientalistas de habla inglesa, aunque se puedan encontrar, en algunas obras sobre sufismo escritas en el siglo XIX, visiones absurdas en medio de una confusión total. Las imágenes poéticas utilizadas por Ḥāfiẓ —desgraciadamente tomadas casi siempre en sentido literal— marcaron en gran medida la imagen que Occidente se hizo del sufismo.

En el siglo XIX las fuentes históricas e importantes textos sufíes estaban disponibles en forma impresa tanto en el Oriente Medio como en Europa, de manera que los investigadores pudieron comenzar a formarse sus propias ideas acerca del nacimiento y el desarrollo del sufismo. Sin embargo, la mayor parte de las fuentes disponibles eran de origen más bien tardío y raramente contenían informaciones fiables sobre las primeras etapas del movimiento místico en el Islam; por ello los intérpretes se mostraban habitualmente de acuerdo en afirmar que el sufismo debía ser una planta extraña en el desierto arenoso del Islam, religión que era poco conocida y todavía menos apreciada, y que de ninguna manera podía relacionarse con un movimiento de espiritual puro y elevado[3].

3. Las fuentes básicas son: A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950, que trata de la historia del período clásico del sufismo; M. Molé, *Les mystiques musulmans*, la mejor introducción breve al sufismo, su historia y su significado; G.-C. Anawati y L. Gardet, *Mystique musulmane*, excelente estudio sobre el primer período del sufismo y de las prácticas sufíes, principalmente sobre el *dhikr*, «rememoración», tal como lo ven los teólogos católicos. Véase también L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, París, 1953; C. Rice, O.P., *The Persian Sufis*, Londres, ²1969, opúsculo delicioso y lleno de comprensión hacia la experiencia mística; F. Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik*, Basilea, 1943, libro breve pero serio que subraya la importancia de la iniciación en el sufismo y contiene abundantes fuentes históricas; S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Londres, 1966, Nueva York, 1967, El Cairo, 1989, que contiene muchas e importantes observaciones sobre el aspecto iranio del sufismo, tema tratado con mayor amplitud en el libro del mismo autor, *Sufi Essais*, Londres, 1972 [*Sufismo vivo*, Barcelona, 1985]; Inayat Khan, *The Sufi Message*, reeditado en numerosas ocasiones y que es una interpretación moderna, subjetiva y, sin embargo, impresionante. Idries Shah, *The Sufis* [*Los Sufis*, Barcelona, 1996] así como sus restantes libros, debería ser evitado por todo estudiante serio. [Cierto número de introducciones, cortas pero de gran valor, sobre diferentes aspectos del sufismo han sido publicadas estos últimos años por J. Nurbakhsh.]

Un profesor alemán de teología F. A. D. Tholuck, presentó en 1821 el primer libro exhaustivo sobre sufismo, titulado *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica* y, cuatro años después, una antología titulada *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*. De manera bastante sorprendente, Tholuck —buen protestante y en consecuencia nada proclive a las ideas místicas— admite que «la doctrina sufí tiene su origen en el misticismo de Muhammad y en él debería encontrar su explicación». Este enunciado es tanto más sorprendente si se considera la heterogeneidad de los manuscritos y libros impresos que estuvieron a su disposición[4].

En las décadas siguientes, aparecieron diversas teorías sobre el origen del sufismo, como A. J. Arberry mostró en su valioso libro, *An Introduction to the History of Sufism*[5]. Bastará con mencionar algunas de estas teorías.

E. H. Palmer, en su *Oriental Mysticism* (1867), sostuvo que el sufismo era «el desarrollo de la religión primordial de la raza aria»[6], teoría no ignorada por algunos escritores alemanes durante la época del nazismo. En cualquier caso, el sufismo ha sido considerado a menudo como un desarrollo típicamente iranio en el seno del Islam. No hay duda de que algunos importantes elementos iranios sobrevivieron a través de los años bajo su superficie, como han señalado recientemente Henry Corbin y Seyyed H. Nasr[7].

4. F. A. D. Tholuck, *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica*, Berlín, 1821, y *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*, Berlín, 1825, que son todavía perfectamente reveladores.

5. La historia de los estudios sobre sufismo en Europa fue desarrollada por A. J. Arberry en *An Introduction to the History of Sufism*, Londres, 1942.

6. E. H. Palmer, *Oriental Mysticism: A Treatise on Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians*, 1867, reed. Londres, 1969, a pesar de su inmadurez, tiene algunos puntos interesantes; J. P. Brown, *The Dervishes*, 1868, reed. Londres, 1968, ofrece importantes materiales, pero no es erudito.

7. Véase también E. Brögelmann, *Die religiösen Erlebnisse der persischen Mys-*

CENTRO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS

Muchos eruditos eminentes, principalmente en Gran Bretaña, han subrayado la importancia de las influencias neoplatónicas en el desarrollo del sufismo. Nadie negará que el neoplatonismo marcó profundamente el Oriente Próximo —la llamada «Teología de Aristóteles» (que es en realidad el comentario de Porfirio a las *Enéadas* de Plotino) fue traducida ya al árabe en el año 840—. El neoplatonismo estaba «en el ambiente», como señalaba Reynold A. Nicholson en la famosa introducción a su selección de poemas líricos de Jalāluddīn Rūmī en 1898, primer libro en la larga lista de sus publicaciones todavía inigualadas en el campo del sufismo[8]. Sin embargo, Nicholson comprendió que el movimiento ascético de los inicios podía ser explicado sin dificultad a partir de sus raíces islámicas y que, en consecuencia, la forma original del sufismo era «un producto natural del Islam». Puesto que el Islam se desarrolló en un suelo en el que las antiguas influencias orientales del neoplatonismo y el cristianismo eran intensas, un cierto número de influencias secundarias pudieron actuar sobre el Islam incluso en su fase más temprana.

Es completamente natural que las influencias cristianas hayan interesado a muchos investigadores europeos (Adalbert Merx, Arend Jan Wensinck, Margaret Smith) que trataron principalmente de investigar las relaciones de los musulmanes con los monjes sirios (Merx, 1893; Wensinck, 1919). Los mejores estudios en este campo fueron elaborados por el obispo sueco Tor Andrae, al que también debemos el análisis clásico sobre la veneración del profeta Muhammad en el Islam místico[9].

El problema de las influencias se hace más difícil cuando se piensa en las relaciones con las tradiciones religiosas exteriores al mundo del Oriente Próximo[10]. Muchos investigadores estuvieron inclinados,

tiker, Hannover, 1932; un breve resumen es ofrecido por A. H. Zarrinkoob, «Persian Sufism in its Historical Perspective»: *Iranian Studies* 3 (1970), pp. 3-4.

8. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914, reed. Chester Springs, Pa., 1962, es todavía un clásico, aunque desfasado en algunos pasajes. Sus *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, reed. Cambridge, 1967, contienen tres excelentes estudios sobre personalidades eminentes (Abū Sa'īd, Ibn al-Fāriḍ, Jīlī). *The Idea of Personality in Sufism* es una compilación de conferencias.

9. T. Andrae, *I Myrtenträdgrden*, Uppsala, 1947. Para sus restantes obras, véase «Bibliografía».

10. Véase I. Goldziher, «Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus»: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1899); R. A. Nicholson, «An Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, p. 303; Richard Hartmann, «Zur Frage nach der Herkunft und den Anfägen des Sufitums»: *Der Islam* 6 (1915); A. Schimmel, «The Origin and Early Development of Sufism»: *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1958.

y algunos todavía lo están, a admitir las influencias indias en el período de formación del sufismo, comenzando por Alfred von Kremer (1868) y Reinhart P. Dozy (1869). Pero ni siquiera los numerosos artículos de Max Horten[11] en este terreno han podido aportar pruebas rigurosas en favor de tales influencias en la época de los orígenes. Para épocas posteriores, la situación es ligeramente diferente[12].

Para la primera época, la influencia del Turkestán es mucho más importante, como demostró Richard Hartmann. Ignaz Goldziher había ya puesto de relieve la existencia de tradiciones paralelas en los cuentos místicos islámicos y en las historias budistas, pero, para este tipo de paralelismo, podemos remontarnos con facilidad a fuentes comunes: por ejemplo, las fábulas indias del Hitopadeśa y el Panchatantra, por ejemplo, que fueron traducidas a las lenguas del Próximo Oriente antes y poco tiempo después del advenimiento del Islam. Y los milagros de los santos son los mismos en todo el mundo. La contribución turquestaní es sin embargo actualmente realzada hasta un primer plano por algunos místicos turcos con tendencia a hablar de un tipo de misticismo típicamente «turco», que incluye un estricto misticismo de Infinitud, que describe a Dios como «positivo No-Ser». Pero tales generalizaciones son peligrosas.

Incluso la posibilidad, que parece más inverosímil, de antiguas influencias chinas —es decir, taoístas— sobre el sufismo ha sido planteada (por Omar Farrukh en primer lugar). Para períodos posteriores, el investigador japonés Toshihiko Izutsu ha establecido algunos interesantes paralelos entre las estructuras del pensamiento taoísta y el sistema místico de Ibn 'Arabī[13].

El estudio de la vida y la obra de un solo místico puede ocupar toda la vida de un investigador: Louis Massignon, con sus investigaciones sobre la personalidad de al-Ḥallāj, el «mártir del amor divino», es el mejor ejemplo. El libro magistral de Hellmut Ritter sobre 'Aṭṭār, *Das Meer der Seele* (El océano del alma), es el resultado de una síntesis ideal entre, por una parte, la disciplina rigurosa de la filología combinada con la estética y, por otra, el sentido de lo religio-

11. M. Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, 1927-28. Este libro, como su artículo «Der Sinn der islamischen Mystik»: *Scientia* (julio 1927), debe ser utilizado con precaución.

12. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, Londres, 1960, está bien documentado y tiene el mérito de estimular el pensamiento, aunque sobrestima los elementos indios.

13. O. Farrukh, *At-tasawwuf fi'l-Islām*, Beirut, 1957. Para los paralelos, véase T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, 2 vols., Tokio, 1966-1967 [*Sufismo y taoísmo*, 2 vols., Madrid, 1997].

so. Finalmente, una investigación sobre una actitud mística particular, como el estudio de Benedikt Reinert sobre el *tawakkul*, la «confianza en Dios», revela las diversas facetas de una sola etapa del Camino e ilumina muchos problemas de similar naturaleza.

Ya nos centremos en la historia del sufismo, dando un corte vertical, o en sus métodos, expresiones y experiencias, dando un corte horizontal, el problema principal es que manuscritos anteriormente desconocidos salen frecuentemente a la luz[14]. Las bibliotecas de los países islámicos, y las de Occidente, albergan todavía muchas obras que pueden proyectar una luz nueva sobre algunos de los problemas planteados. Incluso en la actualidad existen tantos materiales disponibles en las diversas lenguas del Islam que parece que cualquier generalización es imposible[15]. Ésta es la razón de que este libro sólo pueda plantearse el dar un rápido repaso a ciertos aspectos del sufismo. Dicho esto, probablemente sea necesario añadir que este repaso estará condicionado por mi personal predilección por la poesía mística procedente de la muy amplia área de influencia cultural iraní.

¿Cómo interpretaron los propios sufíes el significado de la palabra «sufismo»?

Al interpretar los textos místicos del Islam, no se debe olvidar que muchas frases a las que damos un sentido teológico y filosófico profundo pueden haber sido, en el espíritu de sus autores, sugerentes juegos de palabras; algunas definiciones encontradas en los textos clásicos pueden haber sido pronunciadas por los maestros sufíes como una especie de *ko'an*, de paradoja destinada a sorprender al interlocutor, encender la discusión, confundir las facultades lógicas y producir así una comprensión no lógica del sentido real de las palabras pronunciadas o del «estado» o la «etapa» mística en cuestión. La solución de las aparentes contradicciones contenidas en algunas de esas frases podría encontrarse entonces en un acto de iluminación. Ésta es al menos una posible explicación del hecho de que los maestros den respuestas diferentes a la misma pregunta. Esa «paradoja voluntaria» y ese «estilo pretencioso y pío» eran quizá buscados «para conmocionarles por su propio bien», según decía W. H. Temple Gairdner, que plantea muy legítimamente esta pregunta: «¿No nos tomamos su lenguaje demasiado en serio? Tiene apariencia de ser científico, cuando en realidad es poético-retórico» (Gairdner, 1915). En efecto, uno de los aspectos del lenguaje místico del sufismo que jamás debería ser descuidado es la tendencia de los árabes a jugar con las palabras. La estructura de la lengua árabe, construida sobre raíces de tres letras, se presta en sí misma al desarrollo de formas lingüísticas innumerables según reglas casi matemáticas. Se podría comparar con la estructura de un arabesco que, a partir de un modelo geométrico simple, se desarrolla en estrellas de puntas múltiples o que, a partir de un motivo floral, termina en encajes intrincados. La tendencia a gustar las posibilidades infinitas de la lengua ha influido poderosamente en el estilo de los poetas y prosistas árabes, y en muchas sentencias de los sufíes se puede detectar una alegría semejante en el juego del lenguaje. El autor se permite derivar diversos significados a partir de una misma raíz y siente preferencia por las rimas y los modelos fuertemente rítmicos, características heredadas por los místicos de lengua persa, turca e indo-musulmana. Pero este juego recíproco, casi mágico, entre sonidos y significados, que tanto contribuye a dar un aire impresionante a las sentencias expresadas en lenguas islámicas, se pierde en la traducción. Como se pierden también las numerosas alusiones ocultas inherentes a cada raíz de la lengua árabe, que sugieren todo un conjunto de experiencias históricas, teológicas y poéticas que pudieron estar presentes en la mente del autor de una afirmación aparentemente simple o de un verso que parece evidente.

Otro problema se plantea con el pronunciado gusto de numerosos autores sufíes por la creación de clasificaciones, generalmente en tres partes, destinadas a definir ciertos estados místicos; a menudo presienten el sentido de una palabra más que explicarla. Los títulos de los libros compuestos por los sufíes, especialmente en los siglos postclásicos, muestran las mismas particularidades. Hacen alusión con expresiones técnicas a los estados místicos, y a menudo contienen en sí mismos un programa espiritual; otros autores pueden

14. Para este problema, véase F. Meier, «Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik»: *Oriens* 20 (1967).

15. Como antídoto a la gran cantidad de fuentes árabes y persas, debería consultarse Ibn Al-Jauzī, *Talbīs Iblīs*, El Cairo, 1340/1921-22, traducido al inglés por S. Margoliouth con el título de «The Devil's Delusion», *Islamic Culture* 12 (1938), libro venenoso que ataca la degeneración del sufismo en el siglo XII. Investigadores orientales publicaron un cierto número de estudios generales sobre la historia del sufismo en los últimos veinte años, durante los que se ha manifestado un interés creciente por la vida espiritual en el Islam; Abū'l-'Alā' 'Affīfī, *At-taṣawwuf: ath-thaurat ar-rūḥiyya fī'l-Islām* [Sufismo, la revolución espiritual en el Islam], El Cairo, 1963; Muḥammad Muṣṭafā Hilmī, *Al-ḥayāt ar-rūḥiyya fī'l-Islām* [Vida espiritual en el Islam], El Cairo, 1954; M. Qāsim Ghanī, *Ta'rikh-i taṣawwuf dar Islām* [Historia del sufismo en el Islam], Teherán, 1330/1951. Entre las antologías de textos sufíes realizadas en Occidente, deben ser citadas por su utilidad las colecciones siguientes: J. Pedersen, *Muhammedansk Mystik*, Copenhague, 1923; M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, Londres, 1950; M. Smith, *The Sufi Path of Love*, Londres, 1954; M. M. Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana*, Bari, 1951; É. Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Argel, 1942; V. Vacca, *Vitte e Detti di Santi Musulmani*, Turín, s.f. Los estudios especiales y las antologías serán mencionados en su momento oportuno.

dar, mediante el valor numérico del título de una obra, la fecha de su composición.

¿Qué decían entonces los sufíes sobre el origen del nombre *taṣawwuf*, que nosotros traducimos por «sufismo»?

Sus definiciones se remontan al período más antiguo, lo que pone en cuestión la tendencia de algunos escritores occidentales modernos a aplicar este nombre al aspecto «teosófico» posterior del misticismo islámico. Algunos devotos incluso habrían preguntado al Profeta cuando éste les concedía la gracia de una aparición en sueños: «¿Qué es el sufismo?» (N 255). Hujwīrī, a mediados del siglo XI, resume así la discusión:

> Algunos afirman que el sufí es llamado de esta forma porque lleva un vestido de lana (*jāma-i ṣūf*), otros afirman que se le llama así porque es del primer rango (*ṣaff-i awwal*), otros dicen que se debe a que los sufíes pretenden pertenecer a los *aṣḥāb-i Ṣuffa* (los del Banco, que se reunían alrededor de la mezquita del Profeta). Otros afirman que el nombre deriva de *ṣafā* (pureza) (H 30).

Otra definición, occidental, que hace derivar el nombre del griego *sophos*, es filológicamente inaceptable. La derivación de *ṣūf*, «lana», es generalmente admitida en la actualidad. El tosco vestido de lana que llevaba la primera generación de ascetas musulmanes era su signo distintivo. Kalābādhī, uno de los primeros escritores en teorizar sobre el sufismo, dice a este respecto:

> Quienes los relacionaban con el Banco y la lana expresaban el aspecto externo de su condición: pues eran gentes que habían dejado el mundo y abandonado su hogar, apartándose de sus compañeros. Vagaban por el país, mortificando los deseos carnales y exponiendo su cuerpo a la intemperie; no tomaban de los bienes de este mundo más que lo indispensable para cubrir la desnudez y aplacar el hambre (K 5).

Pero el sufismo es más que eso. Junayd, el guía indiscutible de la escuela mística iraquí (m. 910), escribe: «El sufismo no consiste en hacer muchas oraciones y ayunos, sino que es la seguridad del corazón y la generosidad del alma» (QR 60). Se atribuye también a Junayd una definición en la que ve como prototipos de los sufíes a los profetas mencionados en el Corán (más tarde, la ascensión de los profetas a través de diferentes niveles o la identificación con el espíritu de uno de ellos será uno de los aspectos de algunas escuelas sufíes):

> El sufismo está fundamentado en ocho cualidades ejemplificadas en ocho apóstoles: la generosidad de Abraham, que sacrificó a su hijo; el consentimiento de Ismael, que se sometió al mandato de Dios y renunció a su preciosa vida; la paciencia de Job, que soportó pacientemente aflicciones terribles y los celos del Misericordioso; el simbolismo de Zacarías, a quien dijo Dios: «No hablarás a los hombres durante tres días más que por signos» (sūra 3,36), y luego «cuando imploró a su Señor con una invocación secreta» (sūra 19,2); la extranjería de Juan, que fue extranjero en su propio país y extraño a sus propios parientes, entre los que vivía; la situación de peregrino de Jesús, que estuvo tan desapegado de los bienes de este mundo, que guardó solamente una copa y un peine, tirando la copa cuando vio a un hombre beber en la palma de la mano, y deshaciéndose igualmente del peine cuando vio a otro hombre que utilizaba sus dedos en lugar de peine; el uso de la lana por Moisés, cuya vestidura era de lana; y la pobreza de Muhammad, a quien Dios envió la llave de todos los tesoros que están sobre la faz de la tierra, diciendo: «No te impongas privaciones, sino procúrate todo el lujo con estos tesoros», y él respondió: «Oh Señor, no los deseo; concédeme estar un día saciado y otro día hambriento» (H 39-40).

Algunos contemporáneos de Junayd subrayaban el lado ascético del sufismo, la ruptura completa con lo que se llama «el mundo» y con el egoísmo: «El sufismo consiste en no poseer nada y en no dejarse poseer por nada» (L 25).

«El sufismo es libertad y generosidad y ausencia de coacción» (L 57). El consejo que dio Ruwaym (m. 915) al joven Ibn Khafīf —«El sufismo consiste en sacrificar la propia alma, ¡pero no te ocupes de las habladurías de los sufíes!» (X 90)— muestra que muy pronto se percibió el peligro de hablar demasiado en una especie de lenguaje técnico y casi esotérico. El sufí debía insistir más en «la lealtad con el contrato» (N 226) y debía ser libre, «ni fatigado por la busca, ni contrariado por la privación» (L 25). «Los sufíes son gentes que prefieren a Dios a cualquier otra cosa, y Dios los prefiere a ellos a cualquier otra cosa» (L 25). Algunas décadas después de Dhū'n-Nūn (m. 859), a quien se atribuyen estas últimas frases, Sahl at-Tustarī definió así al sufí: «Es aquel cuya sangre es lícita y cuya propiedad está permitida [es decir, aquel al que se puede matar y cuya propiedad puede ser entregada legalmente a los fieles], y todo lo que ve, lo ve desde Dios, y sabe que la ternura de Dios abraza toda la creación» (B 370).

Definiciones como las de Junayd y Nūrī, para quienes «el sufismo no se compone de prácticas y ciencias, sino que es moral» (H 42) y «quien os supera en buenas cualidades morales os supera en sufismo»

(N 311), ayudan a comprender el aspecto social y práctico del sufismo. Significa actuar de acuerdo a las órdenes y las leyes de Dios, que son comprendidas en su sentido espiritual más profundo sin negar las formas exteriores. Esta forma de vida sólo es posible mediante la devoción amorosa: «Sufismo es tener el corazón limpio de cualquier profanación de la discordia». Una sentencia que Hujwīrī (H 38) afirma: «El amor es concordia, y aquel que ama no tiene más que *un* deber en el mundo, a saber, guardar el mandamiento del amado, y si el objeto de deseo es *uno*, ¿cómo puede surgir la discordia?».

Los sufíes han hablado del triple sentido de *taṣawwuf* según la *sharī'a*, la ley musulmana, la *ṭarīqa*, la vía mística, y la *ḥaqīqa*, la verdad. Es una purificación a diferentes niveles, en primer lugar, de las cualidades inferiores y las vilezas del alma, después, de la esclavitud de las cualidades humanas, y, por último, una purificación y elección en el nivel de los atributos (L 27-28).

Pero hay también advertencias contra el «sufismo». Shiblī (m. 945), queriendo sorprender a sus oyentes, cosa que sucedía con frecuencia, afirmó: «El sufismo es politeísmo, porque consiste en preservar el corazón de la visión de lo "otro"; lo "otro" no existe» (H 38). Ataca así al asceta que cierra los ojos ante el mundo creado y quiere concentrarse exclusivamente en Dios, pero puesto que Dios es la única realidad, ¿cómo puede pensar en «lo que es otro» y tratar así de evitarlo? En consecuencia, «un verdadero sufí es aquel que no lo es», como dice Kharaqānī, paradoja que otros místicos repitieron (N 289, 225).

A los místicos islámicos les gusta jugar con la raíz *ṣafā*, «pureza», cuando discuten del sufismo y de las cualidades del ideal sufí: «Quien está purificado por el amor, es puro (*ṣāfī*), y quien está purificado por el Amado es un sufí» (H 34), es decir, aquel que está completamente absorbido en el amado divino, y no piensa nada más que en él, ha alcanzado el rango verdadero de sufí. No es sorprendente que los sufíes hayan tratado de señalar a Adán como el primer sufí, pues estuvo cuarenta días «de retiro» (como el novicio al comienzo del camino) antes de recibir de Dios el don de su espíritu; luego Dios puso la lámpara en su corazón y la luz de la sabiduría en su lengua, y emergió como un místico iluminado del retiro en el que fue moldeado por las manos de Dios. Después de su caída, realizó actos de penitencia en la India durante trescientos años hasta que Dios «lo eligió» (*iṣṭafā*, véase sūra 3,25), de manera que se convirtió en puro (*ṣāfī*), y así en un verdadero sufí ('Ibādī, 1347/1968, 27).

Incluso un poeta que se no puede ser considerado exactamente un místico, Khāqānī, el más grande panegirista de Irán (m. 1199), pre-

tende: «Soy puro puesto que soy el servidor de la pureza del sufí»; y en una de las largas cadenas de juramentos que le gustan insertar en sus *qaṣīdas*, jura «por los sufíes que aman las aflicciones y son enemigos del bienestar»; está así próximo a Rūmī, que, un siglo después, definió el sufismo de esta forma: «¿Qué es el sufismo? Encontrar la alegría en el corazón cuando viene la tristeza» (M 3,3261). Khāqānī aludía a los sufíes «que llevan en su escudilla el agua de la vida, como Khiḍr, y cuyos bastones son tan milagrosos como el bastón de Moisés» (Khāqānī, 1338/1959, 250, 51, 369).

La literatura persa posterior, la turca y la urdu, abundan en poemas que alaban las maravillosas cualidades de tal o cual santo y que describen los milagros realizados por un guía místico u otro.

En su período de formación, el sufismo significaba principalmente una interiorización del Islam, una experiencia personal del misterio central del Islam, el del *tauḥīd*, «afirmación de que Dios es Uno». Los sufíes permanecían siempre en el seno del Islam, y su actitud mística no estaba limitada por su adhesión a una determinada escuela de la ley o escuela de teología. Podían alcanzar su objetivo a partir de cualquier punto de partida, y las diferencias entre los *madhhabs* legales y las sutilezas teológicas, en el fondo, no les interesaban demasiado. Hujwīrī resume la actitud de los primeros sufíes respecto a la ciencia y la teología cuando emocionadamente observa: «El conocimiento es inmenso y la vida es breve; en consecuencia no hay obligación de aprender toda la ciencia [...] sino sólo en tanto tiene que ver con la ley religiosa» (H 11). Esto significa: suficiente astronomía para encontrar la dirección de La Meca, como se exige para realizar correctamente la oración, suficientes matemáticas para averiguar el monto legal de la limosna que se debe pagar: esto es lo que el sufí, como todo buen musulmán, debe saber. Pues Dios ha condenado el conocimiento inútil (sūra 2,96), y ¿acaso no ha dicho el Profeta: «Me refugio junto a Ti, lejos del conocimiento que no es de ningún provecho?»[16] (H 11). El *'ilm*, «conocimiento», cuya prosecución incumbe a cada musulmán, hombre y mujer, es el conocimiento de los deberes prácticos de un musulmán: «No leas *'ilm* salvo para la verdadera vida [...] la ciencia religiosa es la jurisprudencia, la exégesis y la tradición; quien lee cualquier otra cosa, se hace aborrecible» (U 54). La verdadera gnosis, a saber, la gnosis del Uno, no se alcanza por los libros, y más de una leyenda cuenta cómo un sufí que había alcanzado, o pensaba haber alcanzado, su objetivo, tiró sus libros, pues: «Libros,

16. N 32 atribuido a Abu Hashim aṣ-Ṣufí.

sois guías excelentes, pero es absurdo preocuparse por un guía después de que se ha alcanzado el objetivo» (NS 21).

«Romper el tintero y destrozar los libros» era considerado por algunos místicos como el primer paso en el sufismo. El gran santo 'Umar Suhrawardī, que había estudiado en su juventud la teología escolástica, fue bendecido por un santo que puso sus manos en su pecho y le hizo olvidar todo lo que había estudiado, «pero llenó mi pecho del *'ilm ladunnī*» (sūra 18,65), el «conocimiento derivado inmediatamente de Dios» (N 515). 'Abdu'l-Qādir Gīlānī realizó un milagro borrando súbitamente el texto de un libro de filosofía que consideraba peligroso para su discípulo (N 517); otros sufíes fueron impulsados por medio de los sueños a tirar a un río sus valiosas colecciones de libros (N 432).

Esta predilección por el conocimiento inmediato en oposición a la erudición legalista fue expresada en períodos posteriores por muchos poetas y místicos que ridiculizaban a los fundadores de las grandes escuelas de la ley, en particular Abū Ḥanīfa (m. 767) y Shāfi'ī (m. 820). El verso de Sanā'ī, atribuido tanto a 'Aṭṭār (AD 100) como a Rūmī (D 498), es un caso típico:

> Abū Ḥanīfa no enseñó el amor,
> Shāfi'ī no tiene tradiciones sobre ello (SD 605).

Sanā'ī (m. 1131) opuso a menudo el *sufí* y el *kufí*, el hombre de leyes Abū Hanīfa de Kufa; y todavía en la poesía mística sindhi del siglo XVIII, el sufí es llamado *lā-kūfī*, «no-kūfī», es decir, no ligado a un rito religioso particular[17].

Los sufíes pretendían que toda la sabiduría estaba incluida en la letra *alif*, la primera letra del alfabeto y símbolo de Dios (véase Apéndice I). ¿No son muchos de los sabios que dependen de los libros «como el asno que transporta libros» (sūra 62,5)? ¿No vivió Noé novecientos años sólo con el recuerdo de Dios? Y añade Rūmī con una ligera nota de ironía: «No había leído el *risāla* ni el *Qūt al-qulūb*» (M 6,2652-2653), los dos manuales de sufismo moderado. Pues, aunque los sufíes condenasen a menudo la pedantería libresca de los sabios y recomendasen a sus discípulos «esforzarse en levantar los velos y no en coleccionar libros» (Jāmī, 1342/1963, 40) de hecho se cuentan entre los escritores más productivos de la historia islámica. Y muchas de sus obras teóricas no son apenas más legibles o más amenas que los tratados dogmáticos que atacaron en sus poemas.

17. Para todo el conjunto, véase A. Schimmel, «Shah 'Abdul Laṭīf's Beschreibung des wahren Sufi», en R. Gramlich (ed.), *Fetschrift für Fritz Meier*, Wiesbaden, 1974, y *Pain and Grace. A Study of Two Indo-Muslim Mystical Poets of Eighteenth Century India*, 2.ª parte.

El blanco principal de la crítica de los sufíes fue la filosofía, influida por el pensamiento griego: «No hay nadie más alejado de la ley del profeta hashemita que un filósofo» (U 54; ver también MT 291), dice 'Aṭṭār, haciéndose eco de los sentimientos de Sanā'ī cuando escribió estos versos:

> Con palabras como «materia original» y «causa primera»,
> ¡no encontraréis el camino que conduce a la Presencia del Señor!
> (Sanā'ī, 1348/1969, línea 42).

La «Razón universal» en su conjunto no es nada en presencia de una sola orden divina, «¡Habla!» (U 45); un sutil juego de palabras con los términos *kull*, «universal», y *qul*, «habla», el oráculo divino dirigido al Profeta. El «pequeño filósofo» es a la vez el hazmerreír y el chivo expiatorio de los místicos. De manera bastante extraña, Ibn Sīnā (Avicena, m. 1037) se convierte en el representante del racionalismo seco, aunque fuera tan pensador místico como algunos de los que han sido calificados de sufíes (Corbin, 1995). Quizá la aversión de los sufíes hacia él, aunque ya visible en los poemas de Sanā'ī (SD 57), fue alimentada por una historia sobre Majduddīn Baghdādī (m. 1219): «Vio al Profeta en su sueño y fue informado por él de que "Ibn Sīnā quería alcanzar a Dios sin mi mediación, y con mi mano lo aparté y lo arrojé al fuego"» (N 427).

Tal antiintelectualismo, según era experimentado por los ortodoxos, podía poner en peligro la vida comunal. Se podría mencionar el tipo del «sabio idiota»[18], representado en la tradición islámica en primer lugar por Buhlūl, un extraño personaje que vivió bajo el califato de Hārūn ar-Rashīd (m. 809). Se atribuyó a este personaje, como, después de él, a otras personas mentalmente perturbadas, desconocidas y anónimas, palabras en las que daba curso libre a su crítica de la vida contemporánea. Pero, puesto que estaban locos, él y sus semejantes escapaban al castigo: «Dios los ha eximido del mandato y la prohibición» (N 296). Ellos eran liberados por Dios de su estado habitual de «esclavos» y vivían en una perfecta unión de amor con él, como señala 'Aṭṭār (MT 245). El tipo del *majdhūb*, «el que está en éxtasis», y que, bajo el choque de una visión mística o de una experiencia psicológica sea cual sea, queda desposeído de

18. P. Loosen, «Die Weisen Narren des Naisaburi»: *Zeitschrift für Assyriologie* 27 (1912), trata de este tipo de hombre «sabio» o «santo», mentalmente perturbado.

sus sentidos y va de acá para allá de forma prohibida por la ley religiosa (es decir, totalmente desnudo), pertenece al lado sombrío del mundo sufí. Más de un guía místico se ha quejado de los necios que atraían, por su extraña conducta y su propalación de pretendidos milagros, el interés de la plebe, que los tomaba por representates de la verdadera espiritualidad. En la introducción a su *Nafaḥāt al-uns* Jāmī critica violentamente a los imitadores de los diferentes tipos de sufíes y sus actitudes vanas y peligrosas. Los innumerables versos de los poetas persas que ponen juntos *molla* y amante, púlpito y horca, y pretenden que el verdadero amor es el mayor enemigo de la razón y que el amante debería ser comparable a *Majnūn*, el enamorado loco que fue el hazmerreír de los niños, han podido realzar la importancia de esta clase de «santos» iletrados, groseros y a veces incluso abyectos.

En comparación, los seres inofensivos, que vivían de la caridad de los fieles, no ponían realmente en peligro el movimiento sufí. Pero la degeneración de los derviches errantes o *faqīr*, los «pobres», que hacían milagros y estaban más allá de la ley (*bī shar'*), contribuyó en gran medida al descrédito del sufismo. Son tales personas las que encontraron inicialmente los viajeros europeos a Oriente, de modo que uno de los títulos honoríficos dados al auténtico místico, *faqīr*, se convirtió en Alemania en un término para designar a un estafador.

Desde sus inicios, los místicos hicieron una distinción rigurosa entre el verdadero sufí, el *mutaṣawwif*, que aspira a alcanzar un elevado nivel espiritual, y el *muṣṭawif*, el hombre que pretende ser un místico pero es un intruso inútil e incluso peligroso. Sabían perfectamente que la vía espiritual era «dura de practicar, excepto para aquel que ha sido creado para ello» (H 4), y que era imposible llegar a ser un verdadero sufí si no se había nacido así: «El hábito remendado debe haber sido cosido en la pre-eternidad», pues que una persona pretenda esforzarse por alcanzar el rango de sufí es como si «un asno quisiera transformarse en caballo por energía y celo» (U 70-71). En consecuencia, la queja por el declinar del sufismo debe casi coincidir con su comienzo. Una sentencia de un místico del siglo IX, el persa Yaḥyā ibn Mu'ādh, exhorta así a sus compañeros místicos: «Evitad la compañía de tres clases de hombres: los eruditos sin atención, los lectores hipócritas del Corán y los aspirantes ignorantes al sufismo» (H 17; cf. B 411). Los poetas se han burlado de quienes se daban a sí mismos el título de sufí (S 666), y en el siglo XI se repetía: «Hoy el sufismo es un nombre sin realidad, pero antaño fue una realidad sin nombre [...] Se conoce la pretensión, pero la práctica es desconocida» (H 44). Las gentes se contentaban con una confesión hueca, y una

«conformidad ciega» había «ocupado el lugar del entusiasmo espiritual» (H 7). Los conciertos místicos en el curso de los cuales los sufíes podían entrar en éxtasis y comenzar a girar alrededor de su eje eran tomados por muchos por la esencia del sufismo. Y era muy fácil en realidad, y lo es todavía hoy, pretender tener el conocimiento y la experiencia místicos. Las historias deliciosas de santos de los tiempos antiguos podían siempre atraer al pueblo. Los versos bien declamados podían emocionar al auditorio hasta las lágrimas; y era ciertamente más fácil mendigar el alimento a la puerta de los ricos a cambio de una bendición que seguir una profesión normal. Por eso, un santo del siglo XI declaraba con cólera: «Miré el infierno, y vi que la mayor parte de los que allí se encontraban eran gentes vestidas con hábito remendado y portando una escudilla» (B 309). Estos malditos son, según la explicación de Baqlī, los traidores al misticismo, aquellos que pretenden la gnosis pero que no tienen más que el color externo de la verdad, porque les falta el conocimiento de la ley religiosa promulgada por Muhammad. «La dirección de su oración es la del Amado encantador [*shāhid*], la vela [*sham'*] en los encuentros gozosos] y el vientre [*shikam*]» (SD 82). A medida que pasaba el tiempo, la queja por la degeneración del sufismo se hacía más elocuente. 'Urfī, uno de los poetas de la corte de Akbar (m. 1591), dice en un cuarteto:

> El sufí está ocupado en engañar a hombres y mujeres,
> el ignorante está ocupado en construir su cuerpo,
> el hombre sabio se ocupa de pulir las frases,
> el amante se ocupa en aniquilarse a sí mismo ('Urfī, 1336/1957, 448).

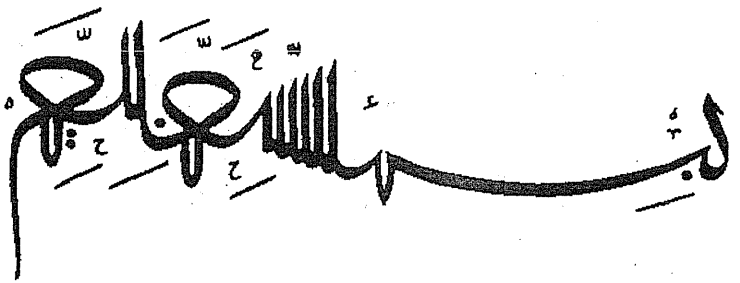
Atribuye así al amante la cualidad que debería ser la del sufí, y que es la de anonadarse a sí mismo en el Amado.

La palabra *sufi* llegó a convertirse en una expresión peyorativa. El gran místico de Delhi del siglo XVIII, Mīr Dard, repetía con insistencia que no quería ser llamado sufí, sino, más bien, «un verdadero fiel de Muhammad». No dudaba en llamar «gentes de naturaleza porcina» a los representantes de las doctrinas místicas opuestas a su misticismo rígido y legalista, y expresaba con frecuencia su desprecio por los «sheikhs tenderos» y «vendedores de túnicas remendadas» que se encontraban por todo el país. Habría estado totalmente de acuerdo con su contemporáneo árabe al-Badr al-Ḥijāzī, cuya sátira sobre la decadencia del sufismo ha sido traducida por Arberry (Arberry, 1942, 128):

¡Que hayamos vivido para ver un loco en delirio considerado por sus compañeros como un *Polo*!
Su *ulema* se refugia en él, pues, en efecto, lo han adoptado como Señor, en lugar del Señor del Trono.
Pues han olvidado a Dios, diciendo: «esto y lo otro procuran la liberación del sufrimiento para toda la humanidad».
Cuando muere, hacen de él objeto de peregrinación, y se apresuran hacia su tumba, árabes y extranjeros por igual;
Algunos besan su tumba, y otros el umbral de su puerta, y el polvo...

Ḥijāzī señaló el peligro de venerar con exageración al maestro espiritual, el sheikh o *pīr* (véase capítulo 5), lo que Muhammad Iqbal llamó «pirismo», y que significa el dominio absoluto del guía sobre aquellos que le siguen y la explotación subsiguiente de los campesinos y aldeanos ignorantes.

En su crítica al culto de los santos y al pirismo —aspecto del Islam popular cuyo peligro difícilmente se puede comprender si no se ha vivido en Oriente— coinciden los musulmanes modernistas y los sufíes moderados. Pero para llegar a ese punto debemos primero recorrer un largo camino a través de la historia exterior del sufismo. Veremos cómo este movimiento ha ido tomando formas diversas apropiadas a los tiempos y las personalidades de sus guías, aunque su esencia haya permanecido idéntica.



2. PERFIL HISTÓRICO DEL SUFISMO CLÁSICO

EL PERÍODO DE FORMACIÓN

«El misticismo islámico es un intento de alcanzar la salvación individual llegando al verdadero *tauḥīd*», dice uno de los más destacados orientalistas occidentales (Schaeder, 1935). En realidad, la quintaesencia de la larga historia del sufismo consiste en expresar siempre de nuevo, con formulaciones diferentes, la verdad fundamental de que «no hay más divinidad que Allah», y en comprender que sólo él puede ser objeto de adoración.

La historia del sufismo es un mapa que muestra algunas de las etapas del camino de la interpretación, algunas de las formas en que esta realidad ha sido expresada, algunos de los caminos por los que los místicos han tratado de alcanzar su objetivo, sea en el plano individual o colectivo, gracias a la gnosis o el amor, por medio del ascetismo, o por prácticas conducentes al arrobamiento extático. Su historia exterior es la historia del movimiento espiritual, teológico y literario en el interior del Islam. Al mismo tiempo, por su profundo enraizamiento en las prácticas rituales enseñadas por el Corán, el sufismo refleja las diferentes actitudes de los musulmanes con respecto «al mundo». Así nos encontramos, entre los místicos, con ascetas hostiles al mundo y con combatientes por la gloria de su fe, con austeros predicadores del arrepentimiento y con autores entusiastas de himnos a la alabanza de la ternura eterna de Dios, constructores de sistemas teosóficos altamente sofisticados y amantes en éxtasis ante la Eterna Belleza.

Los objetivos de todos los místicos islámicos son esencialmente los mismos. Pues, según el parecer de Henry Corbin, «la conciencia religiosa del Islam está centrada en un hecho de la metahistoria» (W 46), a saber, en el hecho transhistórico del pacto primordial tal como se entendió a partir de la palabra de la sūra 7,171. Antes de la creación, Dios llamó a la humanidad futura a que saliera de las costillas del «todavía-no-creado» Adán y le habló en estos términos: «¿No soy yo vuestro Señor?» (*alastu bi-rabbikum*), y la humanidad respondió: «Sí, damos testimonio de ello» (*balā shahidnā*)». La idea de esta alianza primordial (*mīthāq*) entre Dios y la humanidad impresionó la conciencia religiosa de los musulmanes, y especialmente de los místicos musulmanes, más que cualquier otra idea. Se encuentra aquí el punto de partida de su comprensión del libre albedrío y de la predestinación, de la elección y la aceptación del poder eterno de Dios, de la respuesta y la promesa llenas de amor por parte del hombre. El objetivo del místico es volver a la experiencia del «día del *alastu*», cuando sólo Dios existía, antes de que salieran las futuras criaturas del abismo del no-ser, y las dotara de vida, amor y comprensión para que pudieran de nuevo presentarse ante su rostro al final de los tiempos.

El sufismo hace remontar sus orígenes al Profeta del Islam, y se inspira en la palabra divina revelada por medio del Profeta en el Corán[1]. Dios ha manifestado su voluntad, o, mejor, se ha manifestado a sí mismo, en las palabras del libro santo, que es fundamentalmente el único medio que tiene el hombre de conocerle. El Corán fue aceptado relativamente pronto por los fieles como increado y coeterno con Dios. Es para cada musulmán, y especialmente para los místicos, el «léxico único», el manual de sus ciencias, la clave de su *Weltanschauung*, como lo formuló Louis Massignon (P 465). Pues todo lo que concierne a los asuntos del mundo y de la vida espiritual puede ser encontrado en el libro, y su interpretación a través de los tiempos muestra el desarrollo y las transformaciones de la forma en que la comunidad musulmana se ha comprendido a sí misma. Los místicos han jugado un papel decisivo en el desarrollo de las ciencias coránicas. Sus métodos hermenéuticos van de la simple interpretación verbal a la exégesis simbólica y alegórica, sin negar no obstante el valor del sentido externo de los términos contenidos en el Corán. Para los

1. Sobre la exégesis coránica, véase I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920; P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1970, un excelente análisis del lenguaje sufí de los inicios que se suma al estudio clásico de L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, ³1968.

devotos —algunos de los cuales podían encontrar hasta siete mil significados para un solo versículo del Corán— el libro santo era la «resurrección» pues, como afirmó Ḥallāj, «existen en este libro los signos del Señorío divino (*rubūbiyya*), informaciones sobre la resurrección y noticias sobre el porvenir hasta la eternidad de las eternidades. Quien conoce el Corán está, por decirlo así, en la resurrección» (B 265). Las palabras del Corán han servido de piedra angular a todas las doctrinas místicas: los primeros sufíes vivían bajo la amenaza del Juicio final tal como se describe con palabras terribles en algunas sūras, hasta el momento en que descubrieron la promesa del amor recíproco entre Dios y el hombre (sūra 5,59); encontraron ahí los diferentes niveles del alma humana, que se eleva desde «el alma que ordena el mal» (*an-nafs al-ammāra*) hasta «el alma que está en paz con Dios» (*an-nafs al-muṭma'inna*). Leyeron que Dios está más próximo al hombre que su vena yugular (sūra 50,16) y que era al mismo tiempo el Señor y el Creador del universo, a la vez inmanente y transcendente. «Las miradas de los hombres no Le alcanzan» (sūra 6,103), pero «a cualquier lugar que te vuelvas, está el Rostro de Dios» (sūra 2,109). Dios ha puesto «signos en la naturaleza y en el alma humana» (sūra 51, 21) y es necesario verlos y comprenderlos.

Dios, tal como se revela en el Corán, es a la vez el Juez severo y el Misericordioso y Compasivo. Es Omnisciente y Sabio, pero es también el Más Astuto (sūra 8,30). Los numerosos y a menudo contradictorios atributos que se otorgan a Dios en el Corán forman la cadena de los noventa y nueve nombres sublimes —nombres que jugarán un importante papel en las teorías místicas posteriores y en la vida de oración, y que son en ocasiones utilizados en contextos casi mágicos—. La esperanza de descubrir el Nombre Más Grande de Dios inspiró a más de un sufí que soñaba alcanzar la cima de la felicidad en este mundo y en el otro por medio del nombre bendito. Por las palabras utilizadas en el Corán, Dios aparece como el único agente real que crea y predestina las acciones humanas. Es la personalidad absoluta, tal como la definieron los sufíes —«Sólo Él tiene derecho a decir "Yo"» (W 249)—, y la Realidad, *al-ḥaqq*, palabra que será utilizada posteriormente por los místicos para designar a Dios.

Así como los teólogos escolásticos definieron a Dios mediante cuarenta y un atributos —veinte atributos de necesidad, veinte de imposibilidad y uno de posibilidad—, muchos de los sufíes de períodos posteriores inventaron complicados sistemas para aproximarse más al misterio de la Realidad divina, el Ser absoluto, la Existencia pura, sea cual sea el nombre que le hayan podido dar. Los místicos

devotos se opusieron a menudo a estas definiciones pseudofilosóficas que contienen nombres y palabras que no se encuentran en el Corán y que, en consecuencia, son poco apropiados para aquel que se ha revelado en el libro santo.

Pero el Corán contiene más que la descripción de Dios y del otro mundo; reglamenta también la vida práctica y moral de la comunidad, y los sufíes seguían meticulosamente sus exhortaciones. Además, la recitación del Corán era un medio importante para llevar el espíritu a un estado de meditación, o incluso para producir el éxtasis místico. Recitadas por hermosas voces, las frases llenas de ritmo y de música del libro santo transportaban el espíritu del devoto a las esferas superiores y podían abrirle a un nivel más elevado de comprensión. El lenguaje del Corán era común a los musulmanes en todo el mundo: ayudó no sólo a los teólogos o a los juristas de la religión, sino también a los poetas y hombres de letras en la formación de su vocabulario, e impregnó la comunidad islámica como una fuerza viva. Incluso si millones de hombres y mujeres no comprendieron o no comprenden su formulación árabe, experimentan sin embargo la cualidad numinosa del libro y viven con ella. Se puede ciertamente hablar de una «coranización» de la memoria (Nwyia, 1972, 46); y quien lea persa, turco o cualquier otra lengua islámica sabe hasta qué punto y con qué intensidad el lenguaje coránico ha penetrado la literatura y la lengua cotidiana y a qué hermosas creaciones han dado lugar las «letras del Corán», según el gusto artístico de persas, turcos, indios y africanos, creando así la caligrafía más exquisita, el arte por excelencia de los místicos, que no sólo consideraban la forma externa de las letras, sino que contemplan también la cualidad sacral propia de cada letra.

El sufismo hace remontar sus orígenes al Profeta. En el Corán es presentado como *ummī*, «iletrado» (sūra 7,157-158), una cualidad central para la comprensión de la religiosidad islámica. Igual que, en el cristianismo, donde Dios se revela en el Cristo —el Verbo hecho carne—, la virginidad de María era necesaria para producir un receptáculo inmaculado para el Verbo divino, en el Islam, donde Dios se revela en las palabras del Corán, el Profeta debía ser un receptáculo no contaminado por el conocimiento «intelectual» de palabras y escritos para que pudiera ser su depositario inmaculado y para que la Palabra increada, que debía por su mediación manifestarse en un libro (*inlibrieren*, según expresión de Harri Wolfson), fuera conservada en toda su pureza.

Muhammad es el primer eslabón de la cadena espiritual del sufismo, y su ascensión a través de los cielos para llegar a la presencia de

Dios —a lo que hacen alusión las primeras líneas de la sūra 17— se convirtió en prototipo de la ascensión espiritual del místico que pretende estar en la intimidad con Dios. Según la tradición, la sabiduría esotérica fue transmitida de Muhammad a su primo y yerno ʿAlī ibn Abī Ṭālib, el cuarto de los califas legítimos (m. 661). Otros miembros de su familia y sus amigos estuvieron dotados, según la leyenda, de intuición mística o se entregaron a prácticas místicas. Las tradiciones (*ḥadīth*) que se remontan al Profeta, o que al menos le son atribuidas, fueron útiles a los sufíes cuando elaboraron sus propias definiciones de las diferentes etapas y estados. Todas las tendencias que se desarrollaron en el interior del Islam, y por tanto también las que aparecieron en el interior del sufismo, encontraron material para apoyar sus postulados en las tradiciones del Profeta. En los períodos más tardíos un número considerable de *ḥadīth* que no se encontraban en las compilaciones oficiales tal como se habían recogido en la segunda mitad del siglo IX, fueron utilizados por los sufíes. En un tiempo relativamente corto la persona de Muhammad adquiere una gran importancia para la vida espiritual de su comunidad: él era el guía ideal, y el deber de todo musulmán era imitarle. El culto de que fue objeto pronto alcanzó alturas míticas, hasta que fue concebido por los místicos medievales como el hombre perfecto por excelencia, la causa y objetivo de la creación, el amigo de Dios y el intercesor en favor de su comunidad (véase capítulo IV).

El occidental que estudia el Islam, acostumbrado a la imagen tradicional que siglos de odio y hostilidad han presentado de Muhammad en el mundo cristiano, se sorprenderá al ver las cualidades místicas a atribuidas a este hombre que fue, según la concepción habitual en Occidente, un mero político, perspicaz y sensual o, en el mejor de los casos, el fundador de una herejía derivada del cristianismo. Incluso los estudios más recientes del Profeta, que han mostrado su sinceridad y su profunda preocupación religiosa, no reflejan fielmente esa cualidad de amor místico que sus seguidores encontraron en él.

No sabemos cuántos de los relatos tardíos sobre la piedad ascética de Muhammad son verdaderos y cuántos expresan simplemente los ideales de la devoción mística posterior. Algunos de sus dichos sobre la importancia de la oración, y especialmente de las vigilias nocturnas parecen ser auténticos, y «cuando sus ojos dormían su corazón no dormía», como cuenta su joven y amada esposa Āʿisha. Los manuales clásicos de sufismo contienen amplias colecciones de sentencias en las que el Profeta exhorta al fiel a la oración constante y al recuerdo de Dios en cada momento de la vida (L 64; G 1,265-266). En efecto, un profeta que estaba tan cierto de ser instrumento de Dios debía confiar

en la oración; pues, gracias a la oración, pudo experimentar una y otra vez la presencia de Aquel que le había enviado.

La tradición mística incluye a algunos de los compañeros de Muhammad entre los antepasados espirituales del sufismo —hemos mencionado ya a los llamados *ahl aṣ-ṣuffa*, «los del Banco», miembros pobres y piadosos de la comunidad que vivían en la mezquita de Medina. Entre los compañeros del Profeta, Abū Dharr al-Ghifārī (m. 653) es mencionado a menudo como «un socialista *avant la lettre*», según expresión de Louis Massignon; es a él a quien la tradición atribuye muchas sentencias sobre la pobreza, y aparece como el prototipo del verdadero *faqīr*, persona pobre que no posee nada, pero es totalmente poseída por Dios, participando de Sus riquezas eternas.

Aún mas importante es Salmān al-Fārisī, un barbero de origen persa que fue admitido en la familia de Muhammad y llegó a ser el modelo de la adopción espiritual y la iniciación mística; es así el símbolo de los persas que fueron introducidos por adopción en el Islam, y el vínculo entre el mundo árabe y la tradición irania. Su espiritualidad fue considerada más tarde como un elemento decisivo en la historia del sufismo persa y del pensamiento del shiísmo (Massignon, 1934). Salmān el Barbero fue después considerado el santo patrón de los pequeños artesanos, del mismo modo que algunos sufíes de los siglos IX y X debían convertirse en patronos de grupos de artesanos que compartían su profesión. Salmān vino a poner de relieve el impacto del sufismo sobre las grandes masas (véase MM 5).

Otro nombre conectado místicamente con el Profeta es el de Uways al-Qaranī, que se supone vivió en Yemen y que no conoció al Profeta (Husaini, A. S., 1967). Se dice que Muhammad tuvo conocimiento de su piedad y pronunció estas célebres palabras: «El aliento del Misericordioso (*nafas ar-Raḥmān*) viene hasta mí desde el Yemen». Uways, de quien cuenta la tradición que pasó todas sus noches en oración (T 1,21), se convirtió, para los sufíes posteriores, en el prototipo del sufí inspirado que ha sido guiado únicamente por la gracia divina, conociendo al Profeta sin ninguna relación exterior. Así, *uwaysī*, o, como dicen los turcos, *veysi meshreb*, es el místico que ha alcanzado la iluminación fuera del camino místico regular y sin mediación ni guía de un sheikh vivo. Y el «aliento del Misericordioso» se convirtió, en el lenguaje poético, en el símbolo del acto de la guía divina que, como la brisa matinal, abre el capullo cerrado del corazón humano.

A partir de este núcleo de hombres piadosos alrededor de Muhammad apareció una definición que fue adoptada por los sufíes, a saber, la triple actitud de *islām, īmān* e *iḥsān* (Wensinck, 1936-71,

467b). El Corán habla de *islām* e *īmān*; *islām* es el abandono completo y exclusivo del fiel a la voluntad de Dios y su perfecta aceptación de las exhortaciones predicadas en el Corán, mientras que *īmān*, «fe», constituye el aspecto interior del Islam. Así, el *muslim* no necesariamente es un *mu'min,* «alguien que tiene fe», pero el *mu'min* es siempre un *muslim*. En cuanto a *iḥsān*, se añadió a los anteriores —según la mayor parte de las tradiciones del mismo Profeta— con este sentido: «para que adores a Dios como si Le vieras», pues aunque el hombre no ve a Dios, Dios ve siempre al hombre, y el Corán afirma que «la misericordia está con los que practican el *iḥsān (al-muḥsinūm*, "los que actúan bien")» (sūra 7,54). Con la adición de este tercer elemento comienza la interiorización completa del Islam; pues el creyente debe sentir que está a cada momento en la presencia de Dios, que debe conducirse con veneración y respeto, y no debe nunca volver a caer en el «sueño del descuido y la negligencia» olvidando la presencia divina que todo lo abraza.

Sabemos poco de las primeras manifestaciones de las tendencias ascéticas en el Islam. Pero cuando, en el 661, ʿAlī, el cuarto califa, fue asesinado y la dinastía de los Omeyas llegó al poder, las diferentes corrientes en el interior de la comunidad se hicieron más visibles. La continua expansión del imperio musulmán incitaba a los devotos a meditar sobre la discrepancia existente entre la amenaza escatológica de las primeras revelaciones coránicas y la necesidad de extender el campo del dominio musulmán, con la conquista progresiva de las tierras de los infieles. Estas conquistas fueron conducidas por una dinastía cuyos miembros no eran nada representativos de los ideales musulmanes: los Omeyas fueron siempre acusados de preocuparse exclusivamente por los asuntos mundanos y de conducta impía (con la excepción de ʿUmar II, 717-720). La resistencia frente al gobierno por parte de los círculos devotos se hizo más fuerte y se expresó en los debates teológicos sobre el recto gobernante de los fieles y las condiciones del liderazgo de la comunidad. La actitud negativa hacia el gobierno engendrada durante estas décadas marcó de manera significativa el sentimiento de los devotos a lo largo de la historia del Islam. Los sufíes equipararon a menudo «gobierno» con «mal». Medina, la ciudad del Profeta, fue un centro de devotos conservadores; otros grupos vivieron en los nuevos centros musulmanes de Irak, provincia en la que el amor por la familia de Muhammad fue especialmente fuerte y que se oponía a Siria, el país en que los gobernantes omeyas habían establecido su capital.

El nombre que resume la original actitud ascética, antigubernamental, es el del patriarca del misticismo musulmán, Ḥasan al-

Baṣrī (m. 728)[2]. Él vio las gloriosas conquistas de los árabes en el 711, el año memorable en que atravesaron el estrecho de Gibraltar (que todavía lleva el nombre de Ṭāriq, el conquistador musulmán, *jabal Ṭāriq*, «montaña de Ṭāriq») y en que también llegaron a Sind, el valle inferior del Indo, y pusieron los fundamentos de una civilización musulmana que todavía perdura actualmente en Pakistán. El mismo año, 711, los musulmanes alcanzaron las fronteras de la Transoxiana, que estaba destinada a convertirse en importante centro de doctrina y devoción de los musulmanes. Sin embargo, Ḥasan al-Baṣrī, sobrio y perspicaz, sintió los peligros que amenazaban a una sociedad que había llegado a interesarse exclusivamente por conquistar nuevas tierras y amasar riquezas y bienes de este mundo, mientras se olvidaban las palabras del Corán: «Todo lo que está en la tierra perecerá, salvo Su Rostro» (sūra 55,26). Acostumbraba a exhortar a sus seguidores a vivir en la estricta observancia de las reglas establecidas por el Corán, para no ser avergonzado el día del Juicio: «Oh hijo de Adán, morirás solo y solo entrarás en la tumba y serás resucitado solo, ¡y sólo a ti se te pedirán cuentas!». ¿Por qué preocuparse de este mundo perecedero? «Compórtate respecto a este mundo como si jamás hubieses estado en él, y respecto al otro como si jamás debieras abandonarlo». Muchos siglos después, sus palabras resuenan todavía en los poemas místicos persas, turcos y pashtos.

Ḥasan al-Baṣrī se sumió en una profunda tristeza y temor, característicos del ascetismo de todas las religiones. «Era como si el fuego del infierno hubiera sido creado exclusivamente para él y para ʿUmar II», dice un historiador. Su predicación y sus exhortaciones, presentadas en un hermoso y elocuente árabe, influyeron en muchas almas piadosas en Irak y en otros lugares. Sus escrúpulos y su temor del Día del Juicio se reflejan en muchas sentencias de sus contemporáneos o de musulmanes de épocas posteriores, que podían exclamar, cuando pensaban en la terrible cólera de Dios y en sus vidas pecadoras: «¡Ojalá fuera yo polvo y cenizas!», palabras que se atribuyeron retrospectivamente a los compañeros más dignos de confianza de Muhammad (véase sūra 78,41).

Louis Massignon vio en Ḥasan y los ascetas que le siguieron una «tendencia crítica realista» opuesta a la «tradición más idealista», que prevalecía en Kufa, asiento de los primeros grupos shiíes y ciudad

2. H. H. Schaeder, en «Ḥasan al-Baṣrī»: *Der Islam* 13 (1923), trató por vez primera de Hasan, pero nunca finalizó su estudio. H. Ritter, «Ḥasan al-Baṣrī, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit»: *Der Islam* 21 (1933), dio un excelente análisis. Las citas están tomadas del artículo de Ritter.

natal de Abū Hāshim, el primero en ser llamado *aṣ-Ṣūfī*. Es cierto que las primeras tendencias ascéticas en Basora y sus alrededores eran casi exclusivamente devocionales y carecían de cualquier interés por el pensamiento especulativo. En contraste con el creciente lujo de la vida, los hombres y mujeres de estos grupos preconizaban la renuncia rigurosa al mundo y a lo que en él se encuentra, y confiaban en las palabras del Profeta: «Si supierais lo que yo sé, reiríais poco y lloraríais mucho». En consecuencia, eran conocidos como «los que lloran constantemente» (*al-bakkā ūn*), pues el estado miserable del mundo y la meditación sobre sus propios fallos les hacían llorar en la esperanza de la ayuda y el perdón divinos. Ibn ar-Rūmī, el poeta iraquí del siglo IX, los describió dramáticamente en uno de sus poemas, y Kharaqānī, en el siglo XI, afirma que «Dios ama el llanto de Sus servidores» (N 299). No es por tanto sorprendente que uno de los discípulos de Ḥasan al-Baṣrī fundara una colonia de personas con inclinación ascética en Abbadán, en el golfo Pérsico: ese discípulo fue ʿAbdu'l Wāḥid ibn Zayd (m. 794), descrito como un representante típico de la virtud de *waraʿ*, «abstinencia», y de la tristeza permanente. Por él, los ideales de Hasan llegaron a Siria, donde Abū Sulaymān ad-Dārānī (m. 830) y su discípulo Ahmad ibn Abī'l-Ḥawārī (m. 851) fueron los miembros más conocidos del movimiento ascético de Basora.

Un nuevo capítulo de la historia del Islam se abrió cuando los abbasidas —emparentados con ʿAbbās, tío de Muhammad— llegaron al poder en el año 750. Según la interpretación tradicional, la larga duración de esta dinastía (su último miembro fue muerto por los mongoles en 1258) marca el apogeo de la cultura y la civilización musulmanas. Las artes y las ciencias, el derecho y la psicología, la teología y la filosofía tuvieron un importante desarrollo. Las prescripciones legales del Corán fueron puestas en forma más sistematizada por los sabios a los que se considera los fundadores de las cuatro escuelas de leyes ortodoxas: Abū Ḥanīfa (m. 767), Mālik ibn Anās (m. 795), ash-Shāfiʿī (m. 820) y Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 855). Tuvieron en cuenta problemas legales que se relacionaban tanto con obscuros temas referentes a las leyes de la herencia como con los más pequeños detalles sobre la correcta observancia de la oración ritual o la peregrinación. Las cuatro escuelas no diferían entre sí más que en puntos menores. Todas se basaban en el Corán y la *sunna*, es decir, la tradición profética, y reconocían la *ijmāʿ*, el consenso de los «doctores de la ley» sobre un cierto punto, instrumento para introducir decisiones legales innovadoras. Diferían en el grado de libertad personal reconocida al jurista al tomar sus decisiones. Desde finales del siglo X no estuvo ya permitido investigar libremente en las fuentes de la ley

(*ijtihād*) sobre temas decididos con anterioridad; esto fosilizó la jurisprudencia, y la *ijmāʿ*, en otro tiempo fuerza de cambio creativo en el Islam, se convirtió en la causa de su estancamiento. Aunque el derecho islámico no fue codificado nunca, los manuales clásicos, con sus comentarios y sus escolios, fueron transmitidos palabra por palabra—de generación en generación, y los sufíes levantaron a menudo la voz contra el legalismo sin espíritu que asfixiaba el libre desarrollo de la vida espiritual personal.

Las cuestiones teológicas fueron ampliamente discutidas, sobre todo en el contexto del problema de la legitimidad del guía de la comunidad, que abarca la cuestión de la predestinación, así como el problema de la permanencia o la exclusión de un gran pecador en el seno del Islam. Los primeros intentos por definir el tema central del Islam, la unicidad de Dios, se hicieron aproximadamente en esa misma época, con teólogos que iban aprendiendo progresivamente las sutilezas de las discusiones dialécticas y lógicas. Lucharon implacablemente contra cualquier rasgo de dualismo maniqueo, de trinitarismo cristiano, o de cualquier cosa que pareciera constituir un *shirk*, «asociación de algo a Dios», es decir, adorar cualquier cosa junto con Allah, el Señor soberano. La defensa de la absoluta unicidad de Dios acarreó discusiones sobre los atributos de Dios, de donde derivó el problema de si el Corán, en tanto que palabra de Dios, era creado (tesis de los muʿtazilíes) o increado (tesis de los discípulos de Aḥmad ibn Ḥanbal y de la mayor parte de los fieles). Pero también ahí la preocupación por la precisión en las definiciones llevó a los sabios a avivar sutiles disputas —como sucedió con los juristas— y Maʾrūf al-Karkhī, jefe de fila de los sufíes de Bagdad a comienzos del siglo IX, manifestó: «Cuando Dios ama a Su servidor, le abre la puerta de las acciones [es decir, los actos religiosos y piadosos] y cierra la puerta de las discusiones teológicas» (Sulamī, 1953, 87). Las discusiones teológicas tuvieron repercusiones sobre el pensamiento religioso en general, como ocurrió con el nuevo interés manifestado por la ciencia y la filosofía griegas. El reinado del califa Maʾmūm (813-833) marca el comienzo de esta extraordinaria actividad de los traductores árabes (muchos de los cuales no eran musulmanes) que hicieron disponibles la ciencia y la filosofía griegas a los sabios musulmanes; éstos a su vez elaboraron los datos recibidos, añadiéndoles muchas nuevas intuiciones prácticas. Los notables resultados de su actividad científica influyeron profundamente en el pensamiento y la ciencia occidentales a finales de la Edad Media.

Todas estas corrientes contribuyeron al desarrollo de la lengua. Juristas, teólogos y traductores dieron al árabe una mayor flexibilidad,

añadiendo nuevas dimensiones a una lengua ya rica y hermosa. También los místicos aportaron una contribución considerable a este respecto; Paul Nwyia, constatando las «aventuras de los místicos» en el ámbito lingüístico, ha subrayado el hecho de que «gracias a los místicos nació, en la lengua árabe, un lenguaje auténtico, el de la experiencia» (W 4). Los escritos de los primeros sufíes muestran no sólo una gran variedad en la expresión, sino también una profundidad creciente del pensamiento, a medida que se va afinando la experiencia mística. En las oraciones de algunos sufíes del siglo X, o en ciertos poemas compuestos por Ḥallāj, la experiencia inefable se condensó en términos de una belleza inolvidable.

Más tarde se observará un desarrollo semejante en los países no árabes: la lengua literaria de Irán debe mucho a los escritores que expresaron en persa sus anhelos místicos; el turco fue transformado en una deliciosa lengua literaria gracias al poeta místico Yūnus Emre (m. 1321). Igualmente, las lenguas indomusulmanas (el sindhi, el penjabí y, en gran medida, el urdu y el pastho) provienen en gran parte de los discursos y los cantos de los guías místicos que no podían dirigirse a sus humildes discípulos en un árabe teológico de altos vuelos o en un persa lleno de recursos poéticos; para poder expresar los misterios del amor divino y de la vida dedicada a Dios, estaban obligados a recurrir a las lenguas vernáculas, y a hacer de ellas el vehículo del pensamiento más elevado. Éstas se revelaron entonces como lenguas totalmente aptas para servir de medio de expresión literaria a los escritores no místicos.

La expansión del imperio islámico hacia el final de la dinastía de los Omeyas y el comienzo de la dinastía de los abbasidas puso a los musulmanes en contacto con amplios grupos de no musulmanes representantes de diferentes niveles culturales y de tradiciones diversas. Hubo que admitir necesariamente influencias zoroastrianas desde el principio del período abbasida, cuando la capital fue transferida de Damasco a Bagdad. Nobles persas servían en la corte. Las tradiciones persas del *Libro de los Reyes* fueron incorporadas a la literatura árabe narrativa, contribuyendo a formar la imagen del soberano ideal. La mitología persa debía llegar a ser un sustituto para la débil tradición pre-árabe. En el este del Irán y en Transoxiana los musulmanes se encontraron con budistas, interesándose por sus prácticas ascéticas. Sus contactos con el hinduismo como religión fueron mínimos en este período, aunque la India contribuyó en gran medida al desarrollo de las matemáticas y la astronomía islámicas. Pero, de manera general, la India era considerada como el país de los sabios y la patria de las prácticas mágicas realizadas por gentes feas y de piel negruzca. El

maniqueísmo, tan extendido por el Oriente Próximo y el Oriente Medio así como por Asia Central, llamó la atención de los teólogos, y más de un místico fue acusado de tendencias maniqueas. Los mandeos y los judíos constituían una minoría, pequeña pero activa.

Los contactos más significativos de los musulmanes del comienzo de la dinastía de los abbasidas fueron con los cristianos, que estaban divididos en numerosos grupos que iban de los nestorianos a las numerosas sectas e iglesias monofisitas[3]. Las historias sufíes mencionan con frecuencia a los ascetas y ermitaños cristianos que habitaban en Irak y en las montañas del Líbano, y en la poesía pre-islámica existen ya alusiones a la luz resplandeciente de la celda del ermitaño cristiano. El encuentro con un asceta cristiano o con un monje lleno de sabiduría es un elemento imaginario de las leyendas sufíes de los primeros tiempos. Este tipo de personaje explica habitualmente algunas verdades místicas a quien está en proceso de búsqueda, o bien ocurre que el discípulo, aun admirando su austeridad, es informado por una voz celestial de que toda su ascesis no le valdrá la salvación, puesto que no tiene fe en Muhammad. Jesús, el último profeta antes de Muhammad según la revelación coránica, es para los sufíes el asceta ideal y el amante puro de Dios. Peregrino sin hogar, errante y sin saber dónde reposar la cabeza, enseña a los devotos la importancia de la modestia, la paz y la caridad, pues, «así como la semilla no nace en el polvo, tampoco la semilla de la sabiduría nace en un corazón que sea como el polvo» (Makkī, 1310/1892-93, 74). Es el Jesús del sermón de la montaña el que aparece en las sentencias de los sufíes de las primeras generaciones, y sigue siendo también un personaje popular en la poesía sufí posterior. Él y su madre virgen son figuras simbólicas muy celebradas: la mujer inalterable ante las preocupaciones mundanas, el receptáculo puro del espíritu divino, y el profeta nacido de la voluntad divina, llamado «Espíritu de Dios», se convierten en modelos de la vida espiritual en su máxima pureza.

Es también posible que los primeros sufíes hayan tomado de los ascetas cristianos la vestimenta de lana de donde procede su nombre. Los sufíes eran personas que ponían meticulosamente en práctica las

3. Existen algunos estudios consagrados a los místicos de los tres primeros siglos: Henri Frederick Amedroz, «Notes on Some Sufi Lives»: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1912); y M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Londres, 1931, que trata de las relaciones entre el misticismo cristiano y el misticismo musulmán. El mismo problema fue tratado por T. Andrae, teólogo sueco, en «Zudh und Mönchtum», *Le monde oriental* 25 (1931), y en algunos otros estudios. Su libro póstumo, *I Myrtenträdgården*, Uppsala, 1947 (trad. inglesa: *In the Garden of Myrtles*, Albany, N.Y., 1988), es una excelente introducción al desarrollo del sufismo anterior a Ḥallāj.

palabras de la ley, que oraban y ayunaban, en constante recuerdo de Dios, absolutamente sometidos al Corán y a la tradición. Uno de ellos dice: «A veces la verdad golpea mi corazón durante cuarenta días, pero no la permito entrar en él a menos que me traiga dos testigos, el Corán y la tradición profética» (L 104). Fue en Jorasán, en el nordeste del imperio abbasida, donde el ascetismo alcanzó dimensiones incomparables. Una frase atribuida a uno de los ascetas que vivían en Jorasán en el siglo IX es reveladora de la mentalidad de este notable grupo: «Quien quiera alcanzar el honor supremo debe preferir siete cosas a otras siete: la pobreza a la riqueza, el hambre a la saciedad, lo bajo a lo elevado, la humillación al honor, la modestia al orgullo, la tristeza a la alegría, la muerte a la vida» (N 45). Todavía en el siglo XIII, Jalāluddīn Rūmī alude en uno de sus poemas a los ascetas de Herat y Merw-i Taliqan. Según él, se embriagarían si el perfume del vino del amor llegara a ellos desde el Maghreb, es decir, desde el lejano occidente (D 1966). Pero ese perfume los alcanzaba muy raramente, aunque quizá hubiera oculto, bajo su austeridad exterior, más amor místico auténtico de lo que el lector moderno piensa[4].

¡Una de las historias de conversión más famosas del sufismo del período de los orígenes es la de Fuḍayl ibn ʿIyāḍ, un bandido —pero un bandido de buen corazón— que merodeaba por el camino que unía las ciudades de Abiward y Sarakhs. Un día, cuando iba a ver a su amada, oyó casualmente un verso del Corán e inmediatamente abandonó la forma de vida que hasta entonces había llevado, consagrándose en adelante al estudio de la tradición profética en Kufa. Murió en La Meca en el año 803.

Fuḍayl es un representante típico del ascetismo ortodoxo de la primera época, «y cuando murió, la tristeza salió del mundo» (Q 9). Esta tristeza se refleja en algunas de sus palabras. No le gustaba la compañía de la gente y, en términos que recuerdan a la santa Rābiʿa, que vivió en la misma época, decía: «Cuando llega la noche, me siento feliz de estar solo, sin separación, con Dios, y cuando llega la mañana, me siento afligido porque detesto ver a las gentes que vienen y turban mi soledad» (T 1,31). Aunque casado, Fuḍayl tenía la vida familiar por uno de los mayores obstáculos en el camino hacia Dios. Sólo una vez se le vio sonreír en treinta años: cuando su hijo murió. Este acontecimiento fue para él un signo de la gracia divina: «Cuando

4. El sufismo ascético de los inicios ha sido tratado por P. Klappstein, *Vier turkestanische Heilige, ein Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik*, y J. Hallauer, *Die Vita des Ibrahim ibn Edhem in der Tedhkiret al-Ewlija des Ferid ed-Din Attar*, Leipzig, 1925. Las dos obras son bastante superficiales.

Dios ama a su servidor, lo aflige, y cuando le ama mucho, pone Su mano sobre él y no le deja ni familia ni riqueza» (G 4,282). (El sentimiento de felicidad ante la muerte de alguien próximo no es tampoco desconocido de ciertos místicos cristianos de la Edad Media, como lo muestra la historia de Ángela de Foligno —Underhill, 1956, 216—.) Incluso Jalāluddīn Rūmī escribía fríamente en un verso de su *Mathnawī*: «La muerte de sus hijos fue para él como una golosina» (M 3,1927); y es conocida la indiferencia de algunos santos chishtī indomusulmanes de los siglos XIII y XIV ante la muerte de miembros de su familia. Ahora bien, entre los grandes sufíes y los fundadores de fraternidades místicas, fueron muchos los que estaban casados y tenían familias numerosas —Aḥmad-i Jām tuvo cuarenta y dos hijos (N 357), y ʿAbdu'l Qādir Gīlānī tuvo cuarenta y nueve—. Sin embargo, es tan raro encontrar una aprobación a la feliz vida de familia en palabras de los sufíes que uno se siente completamente sorprendido ante la excepción que encontramos en Mīr Dard, el santo de Delhi del siglo XVIII, que exclama en uno de sus libros: «Amo cariñosamente a mi mujer y a mis hijos»[5].

En los ascetas de la época de los orígenes reinaba en general una preferencia por el celibato, a pesar del ejemplo del Profeta, hombre casado, y de su consejo de fundar una familia. Pero, como dice Dārānī, «la dulzura de la adoración y la entrega sin turbación que el corazón del célibe puede experimentar, es algo que nunca podrá sentir el hombre casado» (G 2,22). Los sufíes han hablado a menudo de la inquietud causada por el matrimonio y la distracción que aleja de Dios (N 217), y se afirma igualmente que los pesares de la vida de familia pueden ser considerados como el «castigo por los placeres permitidos por la ley» (N 185). Ibrāhīm ibn Adham, contemporáneo de Fuḍayl pero mayor que él (m. *ca.* 790), y al que conoció en La Meca, expresó esta idea en una frase sorprendente a menudo citada en la poesía y la prosa sufíes: «Cuando un hombre se casa, se embarca en un navío, y cuando nace un hijo, naufraga» (L 199). Ibrāhīm ibn Adham —«la llave de las ciencias místicas», como lo llamó Junayd (H 103)— se convirtió en la tradición islámica en uno de los ejemplos proverbiales de la verdadera pobreza, abstinencia y confianza en Dios. Según la leyenda, renunció a la vida de príncipe en Balkh, la antigua capital budista donde había nacido (historia adornada con ecos procedentes de la leyenda de Buda). Se convirtió después en el tema de numerosos cuentos edificantes de los países islámicos orientales. De sus aventuras se hizo incluso una novela, conocida en el archipiélago malayo.

5. Khwāja Mīr Dard, «Nāla-yi Dard», n.º 70, en *Chahār risāla*, Bhopal, 1310/1892-93.

> Aunque su residencia fue Balkh,
> Balkh fue corregido, y se convirtió en *talkh* [«amargo»],

dice ʿAṭṭār (U 264) en un juego del palabras: al cambiar los puntos diacríticos de la primera letra de Balkh, se da a entender que lo que era el lugar del poder y la riqueza se volvió amargo para el joven asceta de noble nacimiento.

Se atribuye a Ibrāhīm el mérito de haber sido el primero en establecer la clasificación de las etapas del *zuhd*, «ascetismo». Debido a su forma tripartita, forma común a partir del siglo IX, esta clasificación se asemeja a una definición procedente de una fuente posterior, pues distingue: *a*) la renuncia al mundo; *b*) la renuncia al sentimiento feliz de haber realizado la renuncia; *c*) la etapa en que el asceta considera el mundo de tal manera insignificante que ni siquiera lo tiene en cuenta.

Las historias que relatan el grado de ascetismo a que llegaron estos sufíes de los primeros tiempos parecen casi increíbles a un espíritu moderno; sin embargo, ellos consideraban una dicha el vivir completamente liberados de las cosas del mundo, incluso aunque sólo tuvieran un ladrillo como almohada (N 49) o una estera como lecho (a no ser que prefiriesen dormir sentados o que tratasen de abstenerse de dormir). No se preocupaban ni de su apariencia exterior ni de su vestido, y, aunque observasen rigurosamente la pureza ritual requerida para la oración, Ibn Adham se enorgullecía del considerable número de piojos que vivían en su ropa. Todavía hacia el año 900, una sirvienta de un sufí de Bagdad exclamaba: «¡Oh Dios, qué sucios son Tus amigos, ni uno solo de ellos es limpio!» (N 621).

Uno de los discípulos de Fuḍayl fue Bishr, llamado *al-Ḥāfī*, «el de los pies descalzos», pues pensaba que hasta los zapatos eran un «velo» en el camino que lleva a Dios. Como su maestro, Bishr era originario de Merw y, como Fuḍayl, fue convertido por un milagro: en el camino se encontró un trozo de papel; lo cogió, pues el nombre de Dios estaba escrito en él; este acto piadoso de un hombre que además era de vida mundana fue recompensado cuando, por la gracia divina, fue transformado en sufí. Se estableció en Bagdad, donde murió en el 841, después de haber llevado una vida escrupulosamente perfecta. Bishr habría puesto el acento, se dice, en la idea de *ikhlāṣ*, «sinceridad absoluta» en todo pensamiento y acción, actitud que fue llevada a la perfección por su joven contemporáneo de Bagdad, al-Ḥārith al-Muḥāsibī.

Entre los primeros sufíes de Jorasán, Shaqīq al-Balkhī (m. 809), antiguo mercader, merece ser citado. Investigaciones recientes han demostrado que no fue sólo un experto del *tawakkul*, «confianza absoluta en Dios» —camino retomado por su discípulo Ḥātim al-Aṣamm (m. 851) y por el discípulo de Ḥātim, Abū Turāb an-Nakhshabī (m. 859)—, sino que fue también el primero en hablar de los «estados místicos» y que estaba profundamente interesado por lo que él llamaba «la luz del puro amor de Dios» (W 228). En esto está cercano a la santa de Basora, Rābiʿa al-ʿAdawiyya[6], que murió sólo unos años antes que él (801).

Rābiʿa fue «aquella que estaba separada en la separación de la santidad, una mujer velada por el velo de la sinceridad, inflamada de amor y de deseo, perdida en la unión con Dios, aceptada por los hombres como una segunda María inmaculada...» (R 159). Rābiʿa es considerada generalmente como la persona que introdujo el elemento del amor desinteresado en la enseñanza austera de los ascetas del sufismo en sus comienzos y le dio la coloración del verdadero misticismo. Jāmī dio una hermosa explicación sobre la diferencia que separa a esos ascetas de los auténticos sufíes: «Los ascetas contemplan la belleza del otro Mundo con la luz de la fe y la certeza, y desprecian el mundo, pero están todavía velados por un placer sensual, a saber, el pensamiento del Paraíso, mientras que el verdadero sufí está separado como por un velo de esos dos mundos por la visión de la Belleza Primordial y el Amor Esencial» (N 10).

Rābiʿa era una esclava, liberada por su amo. La historia más famosa que ilustra la devoción que constituía su única preocupación es la siguiente. Un día, en las calles de Basora, le preguntaron por qué llevaba una antorcha en una mano y un jarro en la otra, y ella respondió: «Quiero prender fuego al paraíso y verter agua sobre el infierno para que esos dos velos desaparezcan y se vea claramente que adoro a Dios por amor, y no por temor del infierno o esperanza del paraíso» (Smith, M., 1928, 98).

Este amor que lleva en sí mismo su razón de ser se convirtió en el tema central del sufismo. Casi todos los poetas místicos del Islam expresaron la idea de que «el enamorado debe estar en el camino del amor, de manera que no se acuerde ya ni del infierno ni del paraíso» (N 597). Pues «las huríes y los castillos» prometidos a los devotos en el paraíso son simplemente velos que ocultan la belleza eterna de

6. M. Smith, *Rābiʿa the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1928, es un estudio fundamental, que trata también del papel de las mujeres en el sufismo en general. ʿAbdur Raḥmān Badawī, *Shāhidat al-ʿishq al-ilāhī, Rābiʿa al-ʿAdawiyya*, El Cairo, 1946.

Dios: «Cuando Él llena tu espíritu de paraíso y de huríes, estate seguro de que te tiene lejos de Sí» (MT 204). Sería mejor que Dios apartara el paraíso o arrojara al asceta que teme el fuego del infierno en ese mismo fuego, pues paraíso e infierno son ambos creados y por tanto distintos de Dios (T 1,73).

El amor de Rābiʿa por Dios era absoluto; no había lugar para ningún otro pensamiento ni ningún otro amor. No se casó, ni dejó ni siquiera al Profeta un lugar especial en su devoción. El mundo no significaba nada para ella. Había cerrado las ventanas a la primavera sin mirar las flores y se había perdido en la contemplación de Aquel que ha creado las flores y la primavera. Esta historia fue repetida con frecuencia por los poetas místicos de Irán. Todo místico auténtico debería saber que «los jardines y los frutos están dentro, en el corazón», como decía Rūmī en su versión de la historia de Rābiʿa (M 4,1357; véase también U 198). Rābiʿa parece haber sido la primera sufí en hablar del Dios celoso, idea que no es desconocida a la devoción profética; pero mientras que el Dios celoso de los ortodoxos no permite a nadie «adorar» nada junto a él, el Dios de Rābiʿa «no soporta que ninguno comparta con Él este amor que le es exclusivamente debido» (Smith, M., 1928, 108). Así se dirige a él en breves poemas llenos de efusión mística:

> Oh Amado de los corazones, no tengo a nadie como Tú,
> ten, pues, piedad en este día de la pecadora
> que se acerca a Ti.
> Oh mi Esperanza, mi Reposo y mi Alegría,
> El corazón no puede amar a nadie sino a Ti (Smith, M., 1928, 55).

En un amor tan perfecto, el místico «ha dejado de existir y está despojado de su yo. (Soy) una con Él, y completamente suya» (Smith, M., 1928, 110). Rābiʿa meditó sobre la afirmación del Corán según la cual el amor de Dios precede al amor del hombre: «Él los ama y ellos Le aman» (sūra 5,59). «El amor procede de la eternidad y va hacia la eternidad, y no se encuentra a nadie en los setenta mil mundos que beba una gota de él, hasta que finalmente sea absorbido en Dios, y de ahí viene la frase: Él los ama y ellos Le aman» (T 1,67). Es este pasaje coránico el que sirvió de prueba a los sufíes de las generaciones siguientes para apoyar sus teorías del amor mutuo entre el Creador y la criatura.

Y no queda nada para distraer al amante de Dios; el ojo espiritual no ve nada más que a Él cuando el ojo del cuerpo está cerrado. Él basta al alma amante: «Oh mi Señor, sea cual sea el lote que quieras otorgarme en este mundo, otórgalo a Tus enemigos, y sea cual sea el

lote que quieras darme en el mundo futuro, dáselo a Tus amigos; Tú eres bastante para mí» (T 1,73). La oración de Rābiʿa fue repetida con variaciones por generaciones de sufíes, y la forma más sorprendente es probablemente la de Shiblī (m. 945), el místico de Bagdad, cuyas paradojas son famosas en la historia del sufismo: «Oh Dios, entrégame este mundo y el otro mundo, de modo que pueda tomar un bocado de este mundo y echarlo en la boca de un perro, y un bocado del otro mundo y ponerlo en la boca de un judío, pues ambos son velos ante el verdadero objetivo» (T 2,165). Para Rābiʿa, lo único que contaba era la esperanza en Dios y la palabra de Su alabanza, más dulce que cualquier otra palabra. La oración nocturna, uno de los ejes de la antigua vida ascética, se hizo con ella una dulce conversación amorosa entre el amante y el amado:

> Oh Dios, la noche ha pasado y nace el día. Cómo deseo saber si has aceptado mis oraciones o si las has rechazado. Consuélame, pues a Ti pertenece el consolar este estado que es el mío. Tú me has dado la vida y Te has cuidado de mí, y la gloria Te pertenece. Aunque quisieras echarme de Tu puerta, yo no la abandonaría, por el amor a Ti que llevo en mi corazón (Smith, 1928, 27).

Era ésta una oración audaz, repetida a menudo por los primeros sufíes: el verdadero amante no debe abandonar la puerta del amado, aunque se le eche de allí.

Rābiʿa no fue la única santa del siglo VIII; algunas mujeres escogieron el camino del misticismo, suspirando por el amado celestial que, aunque ausente a su vista, jamás lo estuvo de su corazón. Sus intensos sentimientos valieron a Rābiʿa el ser aceptada como modelo de amor desinteresado incluso por aquellos que, por otra parte, despreciaban a las mujeres; puesto que, en la unidad de Dios, los amantes no tienen existencia separada, no puede hacerse distinción alguna entre hombre y mujer (T 1,59).

En el curso del siglo IX aparecieron diferentes corrientes en las doctrinas místicas y en el acercamiento a Dios, y las experiencias religiosas fueron expresadas en estilos y formas diversas. Pero estos desarrollos tienen raíces que se remontan a un período anterior. El padre Nwyia lo mostró muy claramente en sus investigaciones. Subrayó la importancia de Jaʿfar aṣ-Ṣādiq, sexto imām shií (m. 765), que fue ciertamente uno de los mayores maestros del sufismo en el período de los orígenes. Su comentario al Corán, parte del cual se conserva en el *tafsīr* de Sulamī, da pruebas de una comprensión excepcional de los fenómenos místicos (W 161). Jaʿfar distingue cuatro aspectos diferentes del Corán: la expresión, para el pueblo común; la

alusión, para los privilegiados o la elite; los toques de gracia (*laṭā'if*), para los santos; y, finalmente, las «realidades», para los profetas (W 167). Esta estructura plural del libro sagrado llevó a Jaʿfar a esbozar una estructura jerárquica de los fieles, según el grado de su conocimiento interior, principio desarrollado más tarde por otros sufíes, cuando identificaron las «etapas» o «estaciones», y las dividieron en las que corresponden al común del pueblo, por una parte, a los elegidos, por otra, y finalmente a la elite de la elite. El principio jerárquico se encuentra también en las teorías posteriores sobre la santidad, y es igualmente un aspecto típico del pensamiento shií. El imām Jaʿfar alude a una estructura de la experiencia mística que conduce en doce etapas a fuentes cada vez más profundas, lo que parece una preparación para las estaciones que el iniciado en sufismo debe atravesar en su Camino. Algunos de los principios hermenéuticos de Jaʿfar parecen contener pensamientos que todavía recientemente se atribuían a místicos posteriores. Analiza incluso las «locuciones teopáticas», el llamado *shaṭḥiyāt*, en el que el místico profiere palabras que no debería decir. El ejemplo elegido por Jaʿfar para ilustrar tal experiencia es la conversación de Moisés con Dios en el monte Sinaí (sūra 20,11-21).

Moisés fue el profeta que oyó a Dios, que oyó su voz hablando en él y por él; pero Muhammad recibió la gracia de la visión de Dios durante su ascensión. Entró en la proximidad íntima del Amado, y allí, como indica el intérprete moderno Jaʿfar, «el lenguaje de la experiencia se convirtió en lenguaje de amor» (W 187). Esto significa que antes de la época de Rābiʿa se habían dado ya los primeros pasos en dirección a un misticismo basado en el amor auténtico. La definición del amor divino tal como la dio Jaʿfar y tal como fue repetida con frecuencia por los místicos posteriores es la siguiente: «Un fuego divino que devora completamente al hombre» (W 187).

ALGUNOS MÍSTICOS DESTACADOS DE FINALES DEL SIGLO IX

Los descubrimientos sobre los sufíes de la primera época muestran que algunas de las definiciones atribuidas a los místicos del siglo IX pueden probablemente remontarse a una fecha más antigua. Muestran también cómo las ideas shiíes y sufíes fueron, en este período inicial, interdependientes. Pero muchos problemas esperan todavía su solución. Los pensamientos de Jaʿfar, y quizá también de otros pensadores místicos de los inicios, debieron de actuar de forma subterránea, impregnando la vida mística hasta que aparecieron en los discursos

de algunos sufíes, casi todos contemporáneos, y revelaron la variedad potencial que podía haber en el interior de la vida mística. Hablo de Dhū'n-Nūn el egipcio (m. 859), de Bāyezīd Bisṭāmī el iranio (m. 874), de Yaḥyā ibn Mu'ādh de Rayy (m. 871) y de al-Ḥārith al-Muḥāsibī el iraquí (m. 857).

Dhū'n-Nūn es una de las figuras más atractivas y curiosas de la historia del sufismo en sus inicios. Es llamado con justicia «uno de los más eminentes entre los espirituales secretos» (H 100). Thaubān ibn Ibrāhīm, llamado Dhū'n-Nūn, «aquel con el pez», nació de parientes nubios en Ikhmim, Alto Egipto; estudió las ciencias religiosas y se cuenta que fue él quien transmitió las tradiciones de Mālik ibn Anās, el fundador de la escuela legal malikí. Dhū'n-Nūn fue «(la autoridad) única en su tiempo en el dominio del saber, la devoción, los estados místicos y la cultura» (Q 8). Cuando tuvo lugar la persecución de los ortodoxos emprendida por los mu'tazilíes, también él fue encarcelado a causa de su fe en la doctrina según la cual el Corán era increado; sin embargo, el califa Mutawakkil, profundamente impresionado por uno de sus sermones, lo dejó en libertad. Fue acusado de ser filósofo y alquimista, y la autenticidad de su experiencia mística fue a veces puesta en duda; el *Fihrist* de Ibn an-Nadīm (2,862), en el siglo x, menciona dos de sus obras entre los escritos alquímicos. Sabemos poco de su vida, y sus enseñanzas están todavía dispersas en los libros hagiográficos. Ibrāhīm al-Qaṣṣār, que lo había visto cuando era niño, recuerda que se había sentido desengañado porque el gran guía místico exteriormente era tan humilde y dulce, pero Dhū'n-Nūn le había reprendido, pues había leído sus pensamientos gracias a su poder interior (N 166). Muchos milagros le son atribuidos y, en curiosas leyendas, aparece como una especie de mago a quien obedecen hombres y *djinns*. Se dice que «recorrió el camino de los reproches». Pero cuando murió, afirma la leyenda, «llevaba sobre su frente esta inscripción: "Éste es un amigo de Dios, murió en el amor a Dios, matado por Dios"» (H 100). Expresó este amor a Dios en la frase siguiente (que fue atribuida también a otros místicos, pues muestra muy bien la tendencia de los primeros sufíes a hablar por alusiones para no divulgar el secreto de su amorosa intimidad con Dios): «Oh Dios, en público Te llamo "Mi Señor", pero cuando estoy solo te digo "¡Oh Amado mío!"» (A 9,332). Según la tradición, Dhū'n-Nūn fue el primero en formular la teoría de la *ma'rifa*, conocimiento intuitivo de Dios, o gnosis, como opuesta al *'ilm*, estudio y conocimiento discursivo. Muchas frases sobre «el amor» y «la intimidad» le son atribuidas igualmente. Sin embargo, difícilmente podemos estar de acuerdo con Edward G. Browne, que le considera «el primero en dar al ascetismo de

la época inicial la tendencia claramente panteísta y la expresión casi erótica que reconocemos como las características principales del sufismo» (Browne, 1957, 505). Nicholson se inclinó a admitir influencias neoplatónicas en Dhū'n-Nūn. Como este místico vivió en Egipto, donde las tradiciones neoplatónica y hermética estaban en el ambiente, y fue considerado por sus contemporáneos como un «filósofo», perfectamente pudo haber tenido conocimiento de algunas ideas neoplatónicas. En una página célebre describió al gnóstico (*'ārif*), el místico verdadero dotado de intuición espiritual; pero no encontramos un planteamiento «filosófico» en estas palabras que fueron suyas:

> El gnóstico se vuelve cada vez más humilde, pues cada hora le lleva más cerca de Dios. Los gnósticos ven sin conocimiento, sin vista, sin información y sin observación, sin descripción, sin disimulo y sin velo. No son, pero en la medida en que existen, existen en Dios. Sus movimientos son provocados por Dios, y sus palabras son palabras de Dios proferidas por su lengua, y su vista es la vista de Dios, que ha entrado en sus ojos. Así ha dicho el Dios Altísimo: «Cuando amo a un servidor, Yo, el Señor, soy su oído, de manera que oye por Mí, soy sus ojos, de manera que ve por Mí, soy su lengua, de manera que habla por Mí, y soy su mano, de manera que coge por Mí»[7].

Este hadiz *qudsī*[8] —sentencia extracoránica atribuida a Dios— que acabamos de citar, constituye una de las piedras angulares de la enseñanza mística sufí: el hombre es elevado poco a poco, gracias a actos de piedad supererogatorios, más allá de sus propias cualidades inferiores para ser revestido de las buenas cualidades vistas en Dios, hasta que vive completamente en él y por él.

El pretendido carácter «filosófico-gnóstico» atribuido a Dhū'n-Nūn no se percibe ya en estas otras palabras: «Conozco a Dios por Dios, y conozco lo que está junto a Dios por el Mensajero de Dios» (L 104). «El signo del amante de Dios es seguir al Amigo de Dios, es decir, al Profeta, en sus costumbres, sus acciones, sus órdenes y sus hábitos» (T 1,125).

Varias historias referidas al Supremo Nombre de Dios se cuentan a propósito de este místico; pero su respuesta en la anécdota siguiente revela más al musulmán piadoso que a un hombre que confía en las prácticas mágicas: «Alguien dijo a Dhū'n-Nūn: "Enséñame el Supre-

7. M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, Londres, 1950, n.° 20; véase A 9,385 ss.

8. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* IV, L. Krehl y W. Juynboll (eds.), Leiden, 1862-1908, p. 231.

mo Nombre de Dios". Él dijo: "¡Muéstrame el más pequeño!", y le reprendió»[9]. Dhū'n-Nūn pone el acento en la increíble majestad y poder de Dios e, inspirado por dos nombres que el Corán atribuye a Dios, *al-muḥyī*, «El que otorga la vida», y *al-mumīt*, «El que mata», describe con justeza el estado del místico: «Nada ve a Dios y muere, como nada ve a Dios y vive, porque Su vida es perdurable, y quien Le ve permanece en Él y se hace perdurable» (A 9,373). Las teorías de *fanā*, «aniquilación, extinción», y *baqā*, «vida perdurable, permanencia» en Dios, temas centrales del sufismo, se desarrollan aquí fuera del contexto coránico.

Dhū'n-Nūn, como la mayor parte de los místicos, yuxtaponía a menudo las cualidades y los nombres divinos. *Jamāl*, «belleza eterna», y *jalāl*, «majestad eterna», que coinciden en *kamāl*, «perfección eterna», son las cualidades de aquel a quien uno debe dirigirse así: «Tú eres Aquel que eres, eternamente, en la eternidad» (Nicholson, 1914, 1962, 183). Dios, la eterna perfección a la que ningún ser creado tiene acceso, se revela al hombre bajo los aspectos de belleza y fascinación, de ternura y misericordia, o bajo los aspectos de majestad y cólera, de poder y venganza. Más de mil años después de Dhū'n-Nūn, el teólogo alemán Rudolf Otto construyó un sistema teológico basado en el contraste entre el *mysterium tremendum* y el *mysterium fascinans*, que constituyen las dos cualidades principales del Numen; expresó así en lenguaje científico una verdad conocida por todo sufí en el mundo islámico desde hace siglos. Frecuentemente Dhū'n-Nūn se detenía en la cualidad de majestad, *jalāl*, lo *tremendum*, de Dios, un planteamiento típico del pensamiento islámico de la primera época, pues pensaba que la aflicción era indispensable en el desarrollo espiritual del hombre; es «la sal del fiel, y cuando falta la sal, el fiel se pudre» (A 9,373). El fiel enamorado se regocija por las tribulaciones enviadas por su amado, como dice Dhū'n-Nūn; pero al gran místico no le gustaban aquellos que convertían esta actitud en un simple espectáculo: «Cuando uno de sus hermanos, que se decía amante de Dios, dijo orgullosamente durante su enfermedad: "Quien sufre por el dolor que Dios le envía, no ama a Dios", replicó: "Yo diría más bien: «Quien se jacta de su amor a Dios, no Le ama»"» (T 1,123).

Uno de los aspectos más atractivos de Dhū'n-Nūn es su talento de poeta y su maravilloso dominio de la lengua árabe. Compuso pequeños y encantadores poemas —un elemento nuevo en el sufismo—, aunque se hubieran atribuido a Rābi'a algunas exclamaciones poéticas. Él alabó al Señor en largos poemas en forma de himnos y popularizó un género de relato místico romántico, género literario que se encuentra después con frecuencia en las obras hagiográficas. Contó cómo, paseando a lo largo del Nilo, o vagando solo por el desierto, se encontró de repente con un desconocido que le reveló los misterios del Camino: «Se encontró con una mujer a orillas del mar y le preguntó: "¿Cuál es el fin del amor?", y ella respondió: "Oh, simple de espíritu, el amor no tiene fin". "¿Por qué?", pregunto él, a lo que ella le dijo: "Porque el Amado no tiene fin"» (T 1,123). Este relato es característico de la tendencia de Dhū'n-Nūn a introducir un elemento dramático en la discusión de problemas complicados que no pueden ser resueltos por esfuerzos intelectuales. La respuesta de la mujer desconocida (en otros casos puede ser una esclava, un negro o un viejo anacoreta) muestra inmediatamente el núcleo del problema: ya que el amor es la esencia de lo divino, es, como el mismo Dios, sin comienzo y sin fin.

El aspecto romántico y poético de Dhū'n-Nūn puede comprenderse todavía mejor a partir de sus plegarias. El Corán afirma que todo ser creado adora a Dios; toda cosa profiere alabanzas y gratitud a su creador en su propia lengua, que puede ser la voz humana, el zumbido de la abeja, el crecimiento de las hojas, el perfume de la flor o simplemente el *lisān ul-ḥāl*, «el solo hecho de hablar», la actitud global de alguien. El mundo creado adquiere así un sentido religioso, sentido que los ascetas de la primera época habían perdido de vista, pues lo consideraban como un velo detestable que los alejaba de Dios. Pero para Dhū'n-Nūn y las generaciones de sufíes que le siguieron, el valor o la ausencia de valor del mundo no está determinada por sí misma, sino por la relación que el hombre establece con el mundo. El mundo es de nuevo considerado creación de Dios y, por tanto, como algo que depende de él y a él pertenece. Es así como lo siente Dhū'n-Nūn:

> Oh Dios, no presto nunca atención a las voces de los animales o al susurro de los árboles, al chapoteo de las aguas ni al canto de los pájaros, al silbido del viento o al fragor del trueno, pero siento en ellos el testimonio de tu Unidad y la prueba de que eres incomparable, de que tú eres el que predomina sobre todo, el que todo lo conoce y el que es toda la Verdad (A 9,342).

Estas oraciones de alabanzas, y estos salmos, dichos en una bella prosa rimada y ritmada, son inolvidables e impresionaron profundamente a los escritores místicos de los siglos posteriores. Los grandes poetas de Irán comprendían el lenguaje de las flores y de los pájaros

9. 'Abdul Wahhāb ash-Sha'rānī, *Lawāqih al-anwār al-qudsiyya*, El Cairo, 1311/1893-94, p. 144.

tan claramente como Dhū'n-Nūn. Los prólogos a las grandes epopeyas de ʿAṭṭār traducen esta alabanza de las criaturas a un lenguaje humano poético, y supo expresar el deseo silencioso de todas las criaturas en los cuarenta capítulos de su *Muṣībatnāma*. El compatriota de Dhū'n-Nūn, Shaʿrānī, el último gran místico egipcio del siglo XVI, relata una historia que recuerda inmediatamente al lector las alabanzas de los himnos de Dhū'n-Nūn:

> Quien se acuerda de Dios en realidad, olvida cualquier otra cosa fuera de él, porque todas las criaturas se acuerdan de Él, como atestiguan quienes tienen la experiencia de una revelación (*kashf*). Yo experimenté este estado, desde la oración de la tarde hasta que pasó un tercio de la noche, y escuché la voz de las criaturas alabando a Dios, con voces tan elevadas que temí por mi mente. Oí a los peces que decían: «Alabado sea el Rey, el Santísimo, el Señor»[10].

El poeta místico Yūnus Emre, de finales del siglo XIII, que afirmaba que alabaría al Señor al mismo tiempo que a las piedras y a las fuentes, a las gacelas y a los profetas, fue sólo un intérprete fiel a las palabras del Corán, según las cuales cada cosa ha sido creada para adorar y alabar al creador, lo mismo que su compatriota del siglo XVII, Merkez Efendi, del que mis amigos turcos me contaron esta encantadora historia:

> El sheikh de la orden Khalvati de Estambul, Sünbül Efendi, buscando un sucesor, envió a sus discípulos a recoger flores para adornar el convento. Todos regresaron con grandes ramos de hermosas flores; sólo uno de ellos —Merkez Efendi— volvió con una pequeña planta marchita. Cuando se le preguntó por qué no había traído algo que fuera más digno de su maestro, respondió: «Encontré a todas las flores ocupadas recordando al Señor; ¿cómo iba yo a interrumpir esa oración constante? Miré y he aquí que una flor había terminado su recuerdo. Ésa es la que he traído». Fue él quien llegó a ser sucesor de Sünbül Efendi, y uno de los cementerios junto al muro bizantino de Estambul lleva todavía su nombre.

Se ha puesto de relieve el aspecto poético de Dhū'n-Nūn porque es lo que más destaca de sus palabras. Un estudio detallado de su vida y de su obra revelaría sin ninguna duda muchos aspectos hasta entonces desconocidos de su enseñanza, y mostraría si verdaderamente fue el primer «teósofo» de los sufíes, o si fue más bien un autor de

10. A. W. ash-Shaʿrānī, *Lawāqiḥ*..., cit., p. 156. Véase también la descripción de Kāzarūnī en vol. II, p. 295.

himnos que redescubrió la gloria divina tal como era alabada por las criaturas. En los tiempos siguientes Dhū'n-Nūn se convirtió en protagonista de cuentos y leyendas.

Otro santo de la época de los orígenes ha sido casi completamente transformado en una especie de símbolo sufí: Abū Yazīd (Bāyezīd) Bisṭāmī[11] (m. 874). Su personalidad domina ampliamente el horizonte de la primera época del sufismo persa. Pocos místicos marcaron e intrigaron a sus contemporáneos y a las generaciones sucesivas tanto como este asceta originario de una pequeña localidad conocida con el nombre de Bistam (Basṭām), al noroeste de Irán. Se le atribuyeron extrañas experiencias y una gran fe. Sus expresiones y paradojas teopáticas atrajeron a otro místico, muy diferente sin embargo: Junayd (m. 910), cabeza de la escuela de Bagdad, que sostuvo que Bāyezīd no había alcanzado el objetivo de la búsqueda mística.

En Europa se ha intentado muchas veces explicar la personalidad de Bāyezīd y sus enigmáticas afirmaciones. El mejor es el breve y penetrante ensayo de Hellmut Ritter. R. C. Zaehner ha subrayado la posibilidad de influencias indias en Bāyezīd. La historia según la cual el maestro místico de Bāyezīd habría sido un cierto Abū ʿAlī as-Sindī, es decir, de Sind, es todavía dudosa. Aun cuando este hombre hubiera sido originario del valle inferior del Indo y no de una pequeña aldea con el nombre de Sind, próxima a Bistam, apenas parece posible sacar conclusiones serias de este dato geográfico: no se puede pensar que todos los nativos de Sind conocieran todas las complejidades del monismo filosófico hindú. Es evidentemente tentador imaginar en Bāyezīd una familiaridad con las especulaciones védicas, y algunas de las ecuaciones propuestas por Zaehner resultan muy plausibles. Parece sin embargo más verosímil que el místico de Bistam alcanzara su objetivo a través de la experiencia islámica de *fanā*, «aniquilación», tal como él la formuló por vez primera, más que por una experiencia que le habría conducido, en sentido vedántico, a una extensión del *atman*, el «sí más interior», hasta realizar la unidad con la esencia de todo, tal como se expresa en las palabras *tat twam asi*, «Eso eres tú». Bāyezīd esperaba una completa extinción de toda huella del sí, no una extensión de algo creado (véase MM 56). Su método

11. H. Ritter, «Die Aussprüche des Bāyezīd Bisṭāmī», en F. Meier (ed.), *Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi*, Wiesbaden, 1954; R. A. Nicholson, «An Early Arabic Version of the *Miʿrāj* of Abū Yazīd al-Bisṭāmī»: *Islamica* 2 (1925). Sobre las posibles influencias indias, véase R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, Londres, 1960, y el artículo crítico de M. ʿAbdur Rabb, «The Problem of Possible Indian Influence on Abū Yazīd al-Bisṭāmī»: *Journal of the Pakistan Historical Society* (enero 1972). ʿA. R. Badawī, *Shaṭaḥāt aṣ-ṣūfiyya*, I: *Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, El Cairo, 1949.

es negativo; pero fue también el primero en describir la experiencia mística según la imagen del *mi'rāj*, el viaje celeste del Profeta. Sus palabras están inflamadas por un anhelo desesperanzado, poseen una extraña belleza, y a menudo sus poderosas imágenes son realmente terribles. Su aspiración es absoluta, y absolutos también su desengaño y su decepción.

El sobrino de Bāyezīd, a quien debemos la transmisión de gran número de sus palabras, le preguntó un día sobre su renuncia, y él respondió:

> La renuncia (*zuhd*) no tiene valor. Yo estuve tres días en actitud de renuncia. Al cuarto la renuncia terminó. El primer día renuncié a este mundo, el segundo día renuncié al otro mundo, el tercer día renuncié a todo excepto a Dios. Cuando llegó el cuarto día, nada me fue dejado excepto Dios. Alcancé un deseo desesperado. Entonces escuché una voz que se dirigía a mí: «Oh Bāyezīd, no eres lo bastante fuerte para mantenerte solo conmigo». Yo dije: «Eso es exactamente lo que quiero». Entonces la voz dijo: «¡Tú has encontrado, tú has encontrado!» (T 1,167).

Dios es tan irresistible que el hombre se anonada incluso pensando en su nombre o pronunciando la palabra *Allāh* con el temor apropiado: «Un buen día, pronunció Bāyezīd la llamada a la oración y se desvaneció. Cuando volvió en sí, dijo: "¡Es sorprendente que un hombre no muera al pronunciar la llamada a la oración!"» (Ritter, 1954 b, 234). Pero entonces, ¿cómo podemos comprender la descripción que hizo de su vuelo más allá del espacio tres veces treinta mil años, hasta no encontrar nada sino a Bāyezīd en el trono divino, y detrás el velo que oculta a Dios? Y también la respuesta que dio a alguien que le preguntó: «¿Cuándo alcanza el hombre a Dios?», «Oh miserable, ¿acaso lo alcanza?» (Ritter, 1954 b, 240). Uno de sus amigos místicos —su nombre difiere según las tradiciones— le envió una alfombra de oración para su uso; pero él respondió: «He reunido la adoración de los habitantes de los cielos y de las siete tierras, y la he puesto en un cojín, y he puesto ese cojín bajo mi mejilla» (T 1,144). Y en otras ocasiones, cuando alguien venía a verle, respondía: «Yo mismo estoy en busca de Bāyezīd» (Ritter, 1954 b, 240).

Sus frases son paradojas, envueltas en imágenes maravillosas: durante doce años, fue el herrero de su sí, hasta que hizo de sí mismo un espejo puro (T 1,139); vio «el deseo» como un palacio en el que está la espada «horror de la separación» y un tallo del narciso «unión» en la mano de la «esperanza», y después de siete mil años el narciso sigue fresco y verde, pues nadie lo alcanzó jamás (T 1,166).

Bāyezīd debió reconocer en algún momento que había descubierto que Dios se había acordado de él antes de que él se acordara de Dios, le había conocido antes de que él lo conociera, y que el amor de Dios por el hombre precedía al amor del hombre por Dios (A 10,34). Pero en otro momento el mismo Bāyezīd suspira:

> Desde que alcancé Su Unidad, me convertí en un pájaro con el cuerpo de la Unicidad y las alas de la Eternidad, y seguí volando en el aire de la Cualidad durante diez años, hasta que alcancé una atmósfera un millón de veces mayor, y seguí volando, hasta que me encontré en el campo de la Eternidad y vi allá el Árbol de la Unicidad [...] Y miré y supe que todo eso era una trampa.

Es entonces cuando exclamó, con el orgullo de quien ha alcanzado su objetivo:

> Y se levantó, me puso ante Él y se dirigió a mí: «Oh Bāyezīd, mis criaturas desean verte». Y yo dije: «Adórname con Tu Unidad y vísteme con Tu Yo-idad y elévame hasta Tu Unicidad de modo que cuando Tu criaturas me vean puedan decir: «Te hemos visto, Tú eres quien está ahí y yo ya no estoy ahí» (L 382).

Debía estar en tal estado de arrobamiento que Bāyezīd exclamó: «*Subḥānī*, soy digno de alabanza, ¡qué grande es Mi Majestad!». Este *shaṭḥ* típico ha intrigado después a muchos místicos y ha sido a menudo repetido por los poetas de Irán, Turquía y la India musulmana como prueba del estado de unión alcanzado por el místico en su perfección. Sarrāj, por dar un ejemplo de interpretación sufí moderada, interpreta a Bāyezīd «como si estuviera recitando las palabras del Corán: "Yo soy Dios, no hay Dios fuera de Mí" (sūra 20,14)» (L 390) —lo que es, ciertamente, una interpretación moderada—. Bāyezīd llegó a obtener este estado gracias a una austera *via negationis* y a una mortificación constante, vaciándose de sí mismo hasta que hubo alcanzado, al menos por un momento, el mundo de la unidad absoluta donde, como él mismo dice, amante, amado y amor no son más que uno (T 1,160) y donde él mismo es el vino, el bebedor y la copa (T 1,159), fórmula utilizada más tarde por los poetas persas en sus himnos de alabanza a la potencia purificadora y transformadora del amor divino.

Extraña figura de sombrío fuego, Bāyezīd ocupa un lugar solitario y singular en el sufismo iranio en los comienzos. Sus paradojas no dejan de transparentar constantemente nuevos significados y, sin embargo, permanecen siempre inasibles, a menos que el lector par-

ticipe de la experiencia del místico. Y entonces, ¿volvería éste a exclamar con Bāyezīd que «todo era una trampa»?

Fueran cuales fuesen las experiencias del místico de Bistam, su personalidad inspiró después a muchos otros escritores. Su nombre aparece en la poesía con mayor frecuencia que el de cualquier otro místico, a excepción de «Manṣūr» Ḥallāj, al que se asoció en ocasiones, aunque Ḥallāj creyera que «el pobre Abū Yazīd» había llegado solamente al umbral de lo divino (P 250). Los poetas podían fácilmente oponer su fe inquebrantable y la profundidad de su compromiso religioso a «la infidelidad de Yazīd» (jugando con la similitud de sus nombres); segundo califa de la dinastía de los Omeyas, Yazīd fue responsable de la tragedia de Kerbela, dónde fue muerto el nieto del Profeta junto con su familia, en el año 680, y su nombre se volvió anatema para todo musulmán piadoso. Por eso Sanā'ī pregunta:

> Quien estaba de acuerdo con «el alma vil» de Yazīd,
> ¿cómo podía conocer el estado de Bāyezīd? (S 632).

Pues «el alma que inspira el mal» es semejante al enemigo cruel de la familia del Profeta, y se opone así al gran guía místico. «Bāyezīd de su tiempo» se convirtió en epíteto elogioso para calificar a un hombre notable por su vida mística, y «no creerse un Bāyezīd» es una advertencia para los sufíes pretenciosos (M 6,2548). En su *Mathnawī* Rūmī cuenta la leyenda según la cual los discípulos de Bāyezīd se rebelaron contra él cuando exclamó: «¡Bajo mis vestiduras no hay nada sino Dios!». Pero cuando trataron de matarle, los golpes de sus cuchillos se volvieron contra ellos mismos (M 4,2102-40), pues el santo, en su perfección, es un espejo puro que refleja a los otros sus atributos. En otro pasaje cuenta la historia del adepto de Zoroastro que se niega a aceptar el Islam porque se sentía demasiado débil para abrazar una religión que había producido héroes espirituales como Bāyezīd (T 1,149; M 5,3358), historia retomada en nuestros días por Muhammad Iqbal en su *Jāwīdnāme* (1932), donde se utiliza para afirmar la fuerza espiritual de la religión islámica de los verdaderos musulmanes.

Todavía existen lugares sagrados dedicados a la memoria del místico solitario de Bistam en los rincones más alejados del mundo islámico: en Zousfana, en el Magreb, y en Chittagong, en Bangladesh, donde unas tortugas gigantes y blanquecinas viven en una cisterna a la que van las gentes a obtener bendiciones para sí mismos y para sus hijos.

La hagiografía sufí menciona a menudo una carta enviada a Bāyezīd por Yaḥyā ibn Mu'ādh, en la que éste escribía: «"Estoy ebrio por haber bebido tan profundamente en la copa de Su amor". Abū Yazīd le envió una carta respondiéndole: "Algún otro ha bebido hasta el final los mares del cielo y de la tierra, pero su sed no se ha apagado todavía; su lengua cuelga y él grita: '¿Hay algo más que beber?' "» (A 10,40). La sed metafísica de Bāyezīd no se apagó jamás; era de aquéllos que, aunque hubiesen bebido cada día los siete mares de la unión, habrían dicho en su sed inextinguible:

> Estando en el agua, sediento,
> y sin que se le dé de beber... (B 442).

Su corresponsal, Yaḥyā ibn Mu'ādh ar-Rāzī, era de un tipo muy distinto, representando otra importante corriente de los primeros tiempos del sufismo.

Yaḥyā era originario de Rayy (cerca de la actual Teherán). Vivió algún tiempo en Balkh y murió en el 871 en Nishapur, «y hablaba constantemente de esperanza» (Q 16). Según Hujwīrī, fue autor de muchos libros —que parecen haberse perdido— y sus frases estaban «formadas delicadamente, eran gratas de escuchar, sutiles en su contenido y provechosas para la devoción» (H 122). En realidad, las frases dispersas y los pequeños poemas que han llegado hasta nosotros de este «predicador Yaḥyā» son de un estilo agradablemente diferente a los temas de los sufíes de Jorasán y de Bagdad. Fue básicamente un predicador que exhortaba al pueblo a encaminarse hacia Dios, y aunque algunos sufíes, según se cuenta, hayan predicado en público, él fue el único en tener el título distintivo de *al-wā'iẓ*, «el predicador». Habló también del amor divino, y a él se le atribuye esta frase célebre: «El amor real no se ve disminuido por la crueldad de aquel a quien se ama, ni aumenta tampoco por Su gracia, sino que es siempre él mismo» (A 10,58), pensamiento que los poetas persas explotaron hasta sus últimas consecuencias.

Yaḥyā consideraba que «un grano de mostaza de amor (era) mejor que setenta años de adoración sin amor» (T 1,306). Para él, la religión es esperanza en Dios, cuya piedad es infinita y que escucha la oración del corazón humano.

Un día, el predicador de Rayy habló de la diferencia entre el que va a un banquete por el banquete y el que asiste con la esperanza de encontrar a su amigo; tal es la diferencia entre el asceta que desea el paraíso a causa de la alegría y la felicidad prometida, y el amante que espera la visión beatífica de su amado eterno (P 516). Yaḥyā formuló

la frase, repetida con frecuencia: «La muerte es bella, pues une al amigo con el Amigo» (T 1,308). La expresión más característica de la piedad de Yaḥyā es el reflejo, en buena parte de sus oraciones, de una confianza casi «evangélica» en el Dios misericordioso. En una forma dialéctica, estas oraciones muestran el contraste que existe entre el débil pecador y el Señor Todopoderoso que puede, con su inagotable tesoro de misericordia, perdonar a sus miserables criaturas:

> Oh Dios, Tú enviaste a Moisés y Aarón al faraón rebelde y les dijiste: «Habladle con dulzura». Oh Dios, tal es Tu ternura con quien pretende ser Dios; ¿cómo será entonces Tu ternura con quien es Tu servidor desde lo más profundo de su alma? [...] Oh Dios, Te temo porque soy un esclavo, y espero en ti, porque Tú eres el Señor... Oh Dios, ¿cómo no iba a tener esperanza en Ti, siendo Tú misericordioso, y cómo no temerte, siendo poderoso? Oh Dios, ¿cómo invocarte, siendo yo un esclavo rebelde, y cómo no invocarte, siendo Tú Señor misericordioso? (T 1,309-310).

Yaḥyā confiaba profundamente en el Dios que perdona y puede cubrir todo pecado, pues sea cual sea la perfección alcanzada por el hombre, pecar forma parte de su naturaleza: «Oh Dios, aunque yo no pueda abstenerme de pecar, Tú puedes perdonar los pecados» (T 1,310). Y ese Dios le conducirá efectivamente al lugar que ha elegido en su ternura: «Oh Dios, no he hecho nada por el paraíso y no tengo fuerzas para soportar el infierno —todo queda a Tu misericordia» (T 1,310). El predicador de Rayy se queda estupefacto y abrumado ante el misterio del amor divino —¿no es el mayor milagro que Dios, que es rico y no tiene necesidad de nada, deba amar a los hombres? ¿Cómo entonces podría el hombre, que tiene tanta necesidad de Dios, no amarle? Él resume todo lo que siente en una corta oración: «Perdóname, pues Te pertenezco» (T 1,310).

Entre los sucesores de Yaḥyā —aunque no estrictamente entre sus discípulos— hay dos, uno del centro y otro del oeste del Irán, que son mencionados por los autores posteriores. Su discípulo en Nishapur fue Abū ʿUthmān al-Ḥīrī (m. 910); había sido educado, en parte, por Shāh Kirmānī en la tradición espiritual de Jorasán. Al-Ḥīrī, que estableció el sufismo en Nishapur, es considerado como uno de los grandes guías de su tiempo; pero fue criticado por algunos de sus contemporáneos por haber insistido demasiado en la purificación del alma, y no haber vuelto sus ojos exclusivamente a Dios. Está considerado como uno de los primeros en introducir un sistema de educación estricto para sus discípulos, tendencia que debía desembocar en la obediencia *perinde ac cadaver* y caracterizar posteriormente la

educación sufí[12]. El segundo maestro originario de Rayy es Yūsuf ibn Ḥusayn ar-Rāzī (m. 916); pertenece a la escuela del asceta Abū Turāb y parece que conoció en su juventud a Dhū'n-Nūn. Se le atribuyen sentencias sobre *ikhlāṣ*, «sinceridad perfecta», así como otras sobre el recuerdo constante de Dios.

Rābiʿa había inaugurado un período nuevo y fecundo en el desarrollo de la vida mística en Irak. Entre los numerosos sufíes que vivieron y trabajaron en la capital, Bagdad, así como en otras ciudades iraquíes, es preciso mencionar al contemporáneo de Rābiʿa, más joven que ella, Maʿrūf al-Karkhī (m. 815). Según las leyendas, poseía una gran fuerza mística; sus oraciones eran atendidas y se dice que, después de su muerte, las gentes de Bagdad atravesaron el Tigris para ganar el barrio de Karkh y rezar ante su tumba para conseguir la lluvia. Fue de los primeros en hablar del amor divino, y su enseñanza, según la cual no se puede aprender a amar, pues el amor es un don de Dios y no una adquisición (T 1,272), tuvo un gran impacto sobre el pensamiento místico. Qushayrī atribuye a Maʿrūf una fuerza especial en *riḍā*, «perfecta aceptación de los designios de Dios» (Q 9).

El discípulo de Maʿrūf, Sarī as-Saqaṭī, «el buhonero» (m. *ca.* 867), reconoció con gratitud que las bendiciones de su maestro le habían hecho capaz de alcanzar un alto nivel espiritual. Los biógrafos pretenden que Sarī fue el primero en discutir los diversos estados místicos (*aḥwāl*), tema central en los autores místicos. Su devoción y su carácter escrupuloso se reflejan en el temor que sentía de ver ennegrecer su nariz a causa de sus pecados. En sus reuniones acostumbraba a tratar el tema del amor místico, que fue el primero, según parece, en definir como «un verdadero amor recíproco entre el hombre y Dios», escándalo para los ortodoxos que aceptan el «amor a Dios» únicamente en el sentido de obediencia. Se atribuyen también a Sarī frases sobre el problema del *tauḥīd*, «afirmación de la unicidad de Dios», que debía ser elaborado después por su discípulo y sobrino Junayd. Un episodio encantador, conservado en el *Nafaḥāt al-uns*, revela al gran guía sufí bajo una luz muy humana: «Durante su enfermedad, las gentes venían a visitarle y le pedían que los bendijera y orara por ellos; y él, finalmente agotado, les enseñó a orar: "Oh Dios, enséñanos a comportarnos cuando visitemos a los enfermos"» (N 54; A 10,122).

Durante los años en que Sarī analizaba las etapas místicas, su compatriota al-Ḥārith al-Muḥāsibī (m. 857) escribía sus libros funda-

12. Para el conjunto del problema, ver F. Meier, «Ḫurāsān und das Ende der klassischen Sufik», en *La Persia nel medioevo*, Roma, 1971.

mentales sobre psicología mística[13]. Nacido en Basora en 781, estuvo posiblemente influido por la enseñanza de los discípulos de Ḥasan al-Baṣrī. Muḥāsibī pertenecía a la escuela de la ley de Shāfiʿī como Junayd, Rūdhbārī y muchos otros sufíes; pero adquirió también el vocabulario teológico y filosófico de los muʿtazilíes, lo que provocó críticas por parte de los hanbalíes. Fue sin embargo el estudio de los métodos teológicos de los muʿtazilíes lo que le dio una mayor elocuencia, y fue él quien aportó al sufismo un lenguaje técnico altamente desarrollado.

Muḥāsibī —apodo que deriva de *muḥāsaba*, «el análisis constante de los movimientos, incluso los más secretos del alma y el corazón»— enseñó el combate implacable contra la naturaleza inferior del hombre; no sólo la lucha exterior del asceta contra la «carne», sino también un sutil análisis psicológico de cada pensamiento así como un aprendizaje espiritual ininterrumpido. Este aprendizaje va unido naturalmente a un escrúpulo extremado. Muḥāsibī pretendía tener un nervio del dedo que le advertía cada vez que la comida no tenía una perfecta pureza ritual (N 572). Describió de manera muy elocuente el estado del hombre que busca el camino hacia Dios:

> Dios ha dispuesto que el buscador deba mortificarse, para aprendizaje de su alma. Los hombres ignoran la estación elevada de aquel que se cuida de su Señor, que piensa poco en este mundo y es humilde, lleno de temor, de pena, que llora y muestra un espíritu de dulzura, manteniéndose lejos de los hijos del mundo, que sufre opresión y no busca venganza, despojado y sin embargo sin desear compensación. Va despeinado, polvoriento, en estado lamentable, piensa poco en la ropa que lleva, está herido, solo, extranjero; pero si el hombre ignorante pudiera mirar el corazón de este buscador, y ver cómo Dios ha cumplido en él la Promesa de Su gracia y lo que le da a cambio de renunciar a la gloria vana de este mundo y su placer, desearía estar en lugar de aquél y comprendería que es él, el buscador de Dios, quien es verdaderamente rico, bello de mirar, que es él quien gusta las delicias, el que es alegre y feliz, pues logra lo que desea y ha obtenido lo que busca de su Señor (Smith, M., 1950, n.° 12).

El sutil análisis que Muḥāsibī hizo de la *riyā*, «hipocresía», así como su planteamiento metodológico, se hicieron fundamentales e indispensables para los sufíes del período inicial. Ghazzālī, el maes-

13. M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, Londres, 1935. J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārith al-Muḥāsibī, anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläuter*, Bonn, 1961, es un excelente análisis de la enseñanza de Muḥāsibī. Algunas de las obras de Muḥasibī han sido editadas y figuran en la «Bibliografía».

tro del misticismo moderado de la Edad Media, se inspira mucho en él; esto vale también para la escuela shadhiliyya.

Entre los discípulos de Sarī as-Saqaṭī, Abu Bakr al-Kharrāz (m. 899) es conocido en Occidente gracias a la traducción que Arberry realizó de su *Kitāb aṣ-ṣidq* («Libro de la veracidad») (Kharrāz, 1937). Sus alusiones místicas, *ishārāt*, parecen haber influido en Junayd. La tradición le tiene por el primer místico en haber desarrollado la teoría de *fanā*, «aniquilación», y de *baqā*, «vida permanente con Dios». Documentos recientemente descubiertos revelan que puede ser considerado como uno de los maestros de Junayd, y que contribuyó a la psicología mística en su *Kitāb al-farāgh*, que ha sido analizado por P. Nwyia (W 240 ss.)

Nwyia ha mostrado la importancia de Kharrāz en la definición del *tauḥīd*: anticipa alguna de las ideas de Junayd e incluso de Ḥallāj: «Sólo Dios tiene derecho a decir "Yo", pues aquel que dice "Yo" no alcanzará el nivel de la gnosis». Fue por eso por lo que Satanás fue castigado, pues había dicho: «*Yo* soy mejor que Adán», y fue por eso por lo que los ángeles debían prosternarse ante Adán, pues habían proclamado: «*Nosotros* estamos por encima de él». El único sujeto verdadero es, en realidad, Dios. Kharrāz va incluso más lejos al mostrar que el «Yo» divino está ontológicamente en relación con el nombre divino *al-Ḥaqq*, «la Realidad»; éste parece ser el núcleo de la célebre expresión de Ḥallāj *anāʾl-Ḥaqq* (W 249). A partir de estas teorías, podemos comprender cómo ʿAbdullāh-i Anṣārī, el maestro místico y hagiógrafo de Herat en el siglo XI, pudo hacer esta observación: «Abū Saʿīd [*sic*] Kharraz debía cojear un poco, pues nadie podía caminar a su mismo paso» (N 74).

Kharrāz escribió su tratado sobre la santidad casi al mismo tiempo que Sahl at-Tustarī (m. 896) discutía sobre el problema de la santidad y Tirmidhī trabajaba en su libro *Khatm al-auliyāʾ* (el «Sello de los santos»). Esta coincidencia indica que en las dos o tres últimas décadas del siglo IX se sentía la necesidad de sistematizar el pensamiento místico, y que la santidad era entonces uno de los problemas centrales.

El nombre de Sahl representa una cierta corriente que debía ser rechazada en parte por las generaciones siguientes. Es sin embargo difícil encontrar tendencias heterodoxas en la enseñanza de este asceta aparentemente introvertido, que fue alabado por Junayd como «la prueba de los sufíes» (QR 59). Pasó algunos años en la colonia ascética de Abadán y estuvo finalmente exiliado en Basora. Su teoría más frecuentemente citada consistía en la afirmación del carácter obligatorio del arrepentimiento, que debía ser un estado permanente en los

fieles. Esta perspectiva austera convenía a la vida ascética en la que Sahl trataba de combinar *tawakkul* y trabajo; pues, según él, era contrario a la tradición del Profeta evitar o condenar el trabajo como medio de ganarse la vida, pero era una ofensa a la fe el olvidar «la confianza en Dios»[14].

Sahl trataba de mantenerse a distancia de las discusiones teológicas que habían sacudido a la comunidad musulmana en las décadas anteriores; abogó por el deber de obedecer al poder político. En lugar de tomar parte en la política religiosa, se retiró a la dulzura de su vida interior y encontró la paz que los disturbios del mundo exterior no podían darle. Escribió un amplio comentario al Corán, donde discutió la cuádruple significación de cada versículo. Sus teorías sobre la santidad son de gran interés; habla de una columna de luz formada por las almas de aquéllos que están predestinados a convertirse en santos; era la época en que, en círculos sufíes y shiíes, se desarrollaban teorías sobre la luz preexistente de Muhammad, y en que otros místicos presentaban la teoría según la cual el alma de los verdaderos amantes pertenecía a la luz de Dios. Según Sahl, sólo los santos están predestinados a alcanzar el misterio del señorío, *sirr ar-rubūbīya*, y es probablemente aquí donde se encuentra una de las fuentes utilizadas por Ḥallāj para elaborar teorías semejantes, pues Ḥallāj había vivido durante algún tiempo con Sahl.

La enseñanza de Sahl fue continuada por su discípulo Ibn Sālim (m. 909), lo que explica que su escuela fuera conocida con el nombre de sālimiyya. El autor del primer manual completo del sufismo, Abū Ṭālib al-Makkī, perteneció a este grupo.

Tirmidhī, contemporáneo de Sahl at-Tustarī, aunque más joven que éste, desarrolló ideas particulares sobre la santidad[15]. El sobrenombre de Tirmidhī es *al-Ḥakīm*, «el filósofo», pues fue por su mediación como las ideas filosóficas helénicas penetraron en el sufismo. Tirmidhī murió pronto en el siglo X, en La Meca, donde vivió después de haber estudiado en Balkh la ley shafií, y después de haber permanecido largo tiempo en Irak. Fue él también el autor de un comentario del Corán, «a la luz de las preguntas que le planteaba su propia experiencia y que interpretaba con un vocabulario enriquecido

14. Cihad Tunc, «Sahl ibn ʿAbdullah at-Tustarī und die Sālimīyya», Bonn, 1970. Tunc es un teólogo turco; su exposición sobre Sahl no es plenamente satisfactoria.

15. Osman Yaḥyā, «L'oeuvre de Tirmidhī, essai biographique», en *Mélanges Louis Massignon* III, Damasco, 1956-1957, pp. 411 ss.; N. Heer, «Some Biographical and Bibliographical Notes on al-Ḥakīm at-Tirmidhī», en R. Bailey Winder y J. C. Ktitzeck (eds.), *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, Londres, 1960.

por la aportación filosófica y las experiencias de místicos anteriores» (W 156). Dio así a las palabras un sentido más profundo, y es significativo que el fundador de la orden naqshbandí, en el siglo XIV, le atribuyera un poder particular, cuando el discípulo se concentraba en el espíritu de uno de sus grandes maestros (N 119).

La principal contribución de Tirmidhī a la teoría del sufismo es probablemente su «Sello de los santos», en el que desarrolla la terminología de la santidad utilizada a partir de él. El jefe de la jerarquía sufí es el *quṭb*, «polo» o «gozne», o el *ghauth*, «ayuda». Los santos gobiernan el universo, habiéndose confiado a ciertos grupos de tres, siete, cuarenta o trescientos santos ciertos cargos para mantener el orden del mundo (véase el capítulo 4). Como los profetas, cuyo sello es Muhammad, los santos tienen también su sello, la figura última y suprema en la jerarquía.

Los grados de santidad tal como son esbozados por Tirmidhī están en relación con el grado de iluminación y de gnosis alcanzado por la persona en cuestión, no es una «jerarquía de amor». Con él, el acento sobre la gnosis, *maʿrifa*, se hace más explícito y prepara así la vía a las especulaciones teosóficas ulteriores.

Pero mientras Sahl y Tirmidhī escribían sobre la santidad y la gnosis, ʿAmr al-Makkī (m. 909) fue probablemente el primero en componer un tratado sistemático sobre los grados de amor, intimidad y proximidad.

El maestro indiscutible de los sufíes de Bagdad fue Abū'l-Qāsim al-Junayd, considerado como el polo en la historia del sufismo en sus comienzos[16]. Los representantes de escuelas místicas y de corrientes de pensamiento divergentes podían referirse a él como su maestro, así como las cadenas de iniciación de algunas órdenes sufíes posteriores se remontan casi invariablemente hasta él.

Como muchos otros místicos, Junayd era originario de Irán. Nacido en Nihawand, se estableció en Bagdad y estudió la ley según el rito shafií. Recibió una educación sufí de su tío Sarī as-Saqaṭī; la penetración psicológica de Muḥāsibī parece haber dejado una gran impresión en él, y la influencia de Kharrāz en su formación parece mucho mayor de lo que se creía hasta el momento. Según la tradición, uno de sus compañeros sufíes, al-Ḥaddād, habría dicho: «Si el inte-

16. A. J. Arberry, «Junaid»: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1935), p. 499; A. H. Abdel Kader, *The Life, Personality and Writtings of al-Junayd*, Gibb Memorial Series, n.º 22, Londres, 1962. Véase la recensión del libro de Abdel Kader por J. van Ess, en *Oriens* 20 (1967). R. C. Zaehner ofrece un buen análisis en *Hindu and Muslim Mysticism*, cit., pp. 135 ss.

lecto (*ʿaql*) fuera un hombre, tendría la forma de Junayd» (N 80), palabras que hacen alusión a la seriedad, sobriedad y el espíritu penetrante del maestro.

Junayd, fiel a la tradición de Muḥāsibī, ve en el sufismo una vía de purificación y lucha mental continuada: «No hemos comprendido el sufismo gracias a las habladurías y las palabras, sino gracias al hambre y a la renuncia del mundo, a la ruptura con las cosas a las que estábamos acostumbrados y que encontrábamos agradables» (Q 19). Para él, vida mística significa el esfuerzo permanente por volver al origen, ese origen que estuvo en Dios y del que todas las cosas proceden, de manera que el místico debe alcanzar finalmente el estado «en que estaba antes de que fuera». Ése es el estado del pacto primordial (sūra 7,171), cuando solo Dios era y lo que fue creado en el tiempo todavía no existía. Es sólo entonces cuando el hombre realiza el *tauḥīd* perfecto, sólo entonces puede testimoniar que Dios es Uno de eternidad en eternidad.

La majestad tremenda de Dios en su singularidad y su unidad penetra cada pensamiento de Junayd; éste siente esa majestad, cuya voluntad debe ser aceptada en cada momento de la vida, y ante la que el servidor se anonada mediante la obediencia y la adoración constantes, y también mediante el recuerdo permanente de su nombre, hasta alcanzar la «aniquilación en el objeto mencionado», cuando el humano que recuerda ya no está separado del objeto de su recuerdo, es decir, de Dios. Unificación significa para Junayd «la separación del Eterno de lo que ha sido originado en el tiempo por el Pacto» (H 281); y significa también «salir de la estrechez de los signos temporales para inscribirse en los campos inmensos de las eternidades» (L 29). Como otros guías místicos, Junayd habla de las diferentes estaciones y etapas del camino; alaba la pobreza, *faqr*, que es «un océano de aflicción y, sin embargo, su aflicción es enteramente gloria» (L 174). Para él, amor místico significa «que las cualidades del Amado reemplacen las cualidades del amante» (L 59); se trata de una transformación del amante en el nivel de los atributos.

Un aspecto importante de la enseñanza de Junayd es su insistencia en el estado de sobriedad (*ṣaḥw*) en oposición a la embriaguez (*sukr*). Bāyezīd Bisṭāmī prefería la embriaguez mística porque anulaba los atributos humanos y aniquilaba completamente al hombre en el objeto de adoración, arrancándole a sí mismo. Pero Junayd y sus discípulos consideraban la «segunda sobriedad» como el estado superior y preferible; después de la embriaguez extática, el hombre llega a ser otra vez consciente de sí mismo en el «vivir en Dios», cuando todos sus atributos, transformados y espiritualizados, le son restituidos. El objetivo último no es *fanā*, «aniquilación», sino *baqā*, «permanencia», la nueva vida en Dios.

La pretensión de Junayd, como la de Bāyezīd, era absoluta; concentraba en Dios cada pensamiento, cada sentimiento de amor, cada inclinación, cada admiración, cada temor y cada esperanza, y le pedía que aniquilara todo lo que pudiera existir fuera de esta perfecta concentración (A 10,282).

Junayd sabía perfectamente que la experiencia y el pensamiento místicos no podían ser racionalizados, y que era peligroso hablar abiertamente de los misterios más profundos de la fe en presencia de un no iniciado (en especial desde que los círculos ortodoxos empezaron a mirar con creciente sospecha las actividades de los sufíes). Fue por esta razón por la que rechazó a Ḥallāj, que se convertiría en el modelo de todos aquellos que son castigados por hablar abiertamente de los misterios del amor y la unidad. Fue así como Junayd afinó el arte de hablar en *ishārāt*, alusión sutil a la verdad, tendencia atribuida primero a Kharrāz y que se convertiría en característica de los escritos sufíes posteriores. Sus cartas y sus breves tratados están escritos en un estilo críptico: su lenguaje es tan denso que es difícil de comprender para quien no esté familiarizado con esta manera particular de pensar y enseñar. Este lenguaje de exquisita belleza vela, más que desvelar, el verdadero significado.

Ruwaym (m. 915) fue amigo de Junayd en Bagdad; pero los sufíes de Bagdad se encontraban divididos a causa de la preferencia por uno u otro de estos dos maestros. Anṣārī, ciento cincuenta años después, admitía que «habría preferido un solo cabello de Ruwaym a cien de Junayd» (N 95).

Los hagiógrafos posteriores recuerdan especialmente a Ruwaym por no practicar las mismas austeridades extraordinarias que muchos de sus contemporáneos; Ruwaym no ponía demasiado el acento en el *tawakkul*, «confianza absoluta en Dios». «Se disfrazaba con la actitud de un hombre rico» (N 95). Ibn Khafīf, sufí de Shiraz, cuenta que la hija pequeña de Ruwaym, graciosamente vestida de rojo, se precipitó en los brazos de su padre; éste la acarició y explicó a su asombrado visitante que le gustaba ocuparse de su familia y que no había que dejar todo al *tawakkul* (X 85). Para él, *tawakkul* significaba confianza en la promesa eterna de Dios de cuidar de sus criaturas (L 52), pero esto no quería decir que se debiera dar completamente la espalda a las preocupaciones del mundo.

Debemos mencionar también a otras dos figuras del círculo de Bagdad, ambas célebres por su amor místico. Son Abū'l-Ḥusayn al-

Nūrī (m. 907) y Sumnūn, que tenía por apodo *al-Muḥibb*, «el amante» (m. después del 900).

Nūrī había sido discípulo de Sarī as-Saqaṭī y fue también compañero de Junayd; después de haber pasado algunos años en Raqqa, al norte de Irak, volvió a la capital. Es el máximo representante de ese puro amor que había sido introducido por Rābiʿa, un amor desinteresado que Dios no exige y por el que no recompensará al amante. Que este amor —un amor que encuentra su alegría en el sufrimiento— no era solamente de naturaleza teórica quedó demostrado cuando Ghulām Khalīl presentó una denuncia contra los sufíes de Bagdad en el 885. Acusado de herejía y antes de ser condenado, con toda verosimilitud, a la pena capital, Nūrī ofreció su vida para salvar a sus compañeros; el califa, impresionado por su generosidad, investigó sobre el asunto y se dio cuenta de que los sufíes eran buenos musulmanes y los dejó en libertad. El amor fraterno era para Nūrī la expresión perfecta de la fidelidad y de la auténtica pobreza espiritual, que consiste en preferir a los otros a uno mismo.

Nūrī fue considerado herético (*zindīq*) por los ortodoxos, porque hablaba de convertirse en amante (*ʿāshiq*) de Dios, término muy mal comprendido por los teólogos (véase B 389). Su amor era de una fuerza irresistible y, en su entusiasmo, tenía tendencia a «desgarrar los velos» (L 59), exponiéndose así a la censura y al peligro. Sin embargo, no fue solamente el representante de un amor que sobrepasa todos los límites y que incitaba al hombre a realizar actos aparentemente censurables; compuso también algunas obras teóricas recientemente descubiertas. Como Shaqīq, habla de la luz de Dios, que es lo primero que aparece cuando Dios quiere guiar a una persona por la vía mística (W 348). Su *Maqāmāt al-qulūb* («Estaciones de los corazones»), contiene un fino análisis de los estados psicológicos y de su «asiento» en el corazón humano. Nwyia (W 326) ha llamado la atención de los investigadores sobre las imágenes de gran colorido empleadas por Nūrī, que hasta hace bien poco era conocido únicamente por sus breves poemas de gran musicalidad y por algunos fragmentos de prosa. Pero, para apreciar plenamente su fuerza expresiva, habría que leer el pasaje en que Nūrī compara el corazón humano con una mansión en la que reside un rey, la Certeza, asistido por dos visires, el Miedo y la Esperanza, y rodeado por diez jefes que son los deberes principales del musulmán piadoso. Otro pasaje, en el que describe la limpieza de la mansión, nos recuerda, en sus consecuencias, los célebres versos de Jalāluddīn Rūmī que hablan del amante que sólo es admitido en la morada del amado después de su aniquilación, pues «no hay lugar para dos "yoes" en esta pequeña casa» (M 1,3056-63),

un eco de la experiencia mística fundamental a través de los siglos. La descripción de Nūrī de las siete ciudadelas, rodeadas de siete murallas y un muro, tal como Dios las ha construido en el corazón, nos recuerda en alguna medida *El castillo interior* de santa Teresa, aunque el sufí de Bagdad no alcance la profundidad psicológica de la gran religiosa carmelita.

La descripción de Nūrī, comparando el corazón con un jardín, anuncia los poemas persas posteriores que tendrán el jardín por tema: el jardín del corazón es, bien bendecido, bien destruido por la lluvia, siendo la lluvia, en Oriente, símbolo de la actividad divina y habitualmente de la misericordia divina. Nūrī habla del doble sentido de la lluvia, el que implica gracia y misericordia y el que simboliza la cólera y la venganza; el primero es revelado por el trueno de la majestad divina en el corazón de quien se arrepiente, por el relámpago del deseo en el corazón de los ascetas, por los aguaceros de generosidad en el corazón de los amantes y por la brisa del sosiego en el corazón de los gnósticos. Pero la tormenta de la venganza envía el trueno de la ruptura al corazón de los idólatras, el relámpago del odio al corazón de los hipócritas, las lluvias de la enemistad al corazón de los opresores, y el viento de la pantalla que vela al corazón de quienes transgreden la ley. Nūrī fue en realidad, como se puede comprender a partir de estos ejemplos, un precursor de los poetas que, posteriormente, no se cansarían de expresar sus experiencias místicas con ayuda de imágenes tales como el jardín, las flores, las lluvias y los frutos, poetas que simbolizarán la palabra que les llega del amado mediante la brisa de la mañana que otorga la vida, o que hablarán de la venida del Profeta como una lluvia de gracia que reanima los corazones resecos de la humanidad.

Nūrī no parece haber sido un miembro conformista de los círculos sufíes de Bagdad. Hay relatos que refieren las críticas que le hizo Junayd por haber pronunciado palabras exuberantes y haber hecho milagros sensacionales. En verdad, su manera de educar su alma inferior fue completamente original: como tenía miedo de los leones, se iba a selvas infestadas de leones para dominar su miedo[17]. ¿No nos recuerda esto los cuentos mitológicos antiguos en que el héroe va al bosque, símbolo de su inconsciente, para domar a los animales que representan sus instintos inferiores? La muerte de Nūrī tuvo lugar igualmente de manera extraña: absorto en la recitación de un poema, se adentró en un cañaveral en el que las cañas acababan de

17. Ibn al-Jauzi, *Talbīs Iblīs*, El Cairo, 1921-1922, p. 381, se detiene en esta historia frecuentemente contada.

ser podadas. Los tallos, afilados como navajas de afeitar, hirieron sus pies sin que él fuera consciente del dolor; murió poco después a causa de las heridas.

Entre los amigos de Nūrī que habían sido juzgados y encarcelados con él estaba Sumnūn el Amante, que se hacía llamar «el Mentiroso», «aquel que sin miedo es completamente amor, sin razón es completamente corazón, la mariposa de la vela de la Belleza, el hombre transtornado por el alba de la unión»; así le presentaba 'Aṭṭār en sus bellas frases rimadas (T 2,82). Éste contó emotivas historias sobre el Amante: las lámparas de la mezquita se rompieron cuando Sumnūn comenzó a predicar sobre el amor desinteresado, y los pájaros se dieron muerte al escuchar sus sermones que rasgaban el corazón. Antes de 'Aṭṭār, Hujwīrī había dicho que Sumnūn «insistía especialmente en el amor, y lo consideraba la raíz y el fundamento del camino hacia Dios» (H 398). Más tarde, contó Jāmī cómo hombres y mujeres entregaron el espíritu durante sus predicaciones.

Sumnūn pensaba que el amor era superior a la gnosis (P 39), problema muy discutido en esa época entre los sufíes. La solución depende, en definitiva, de la actitud personal de cada viajero por la vía mística. Sumnūn sabía, como Dhū'n-Nūn y todos aquellos que habían tenido la experiencia del amor divino, que éste está siempre ligado a la aflicción. Cuando se le preguntó el porqué, respondió: «Para que ninguna persona ordinaria pueda pretender el amor, de modo que huya cuando vea la aflicción» (T 2,85). El amor es la verdadera religión de la elite espiritual, y su sutileza y profundidad no pueden ser explicadas con palabras. Las metáforas que utiliza Sumnūn el Amante para expresar la experiencia inefable de este amor, del que no era más que un frágil recipiente, no están tomadas del vocabulario del amor mundano. Son perfectamente castas, luminosas, casi inmateriales:

> He separado mi corazón del mundo;
> mi corazón y Tú no estáis separados.
> Y cuando la somnolencia cierra mis ojos,
> te encuentro entre el ojo y el párpado (A 10, 310).

Hay una relación directa entre estos versos de Sumnūn y los sublimes poemas compuestos en la misma época por el místico más célebre de Bagdad y de todo el sufismo de la primera época: al-Ḥallāj.

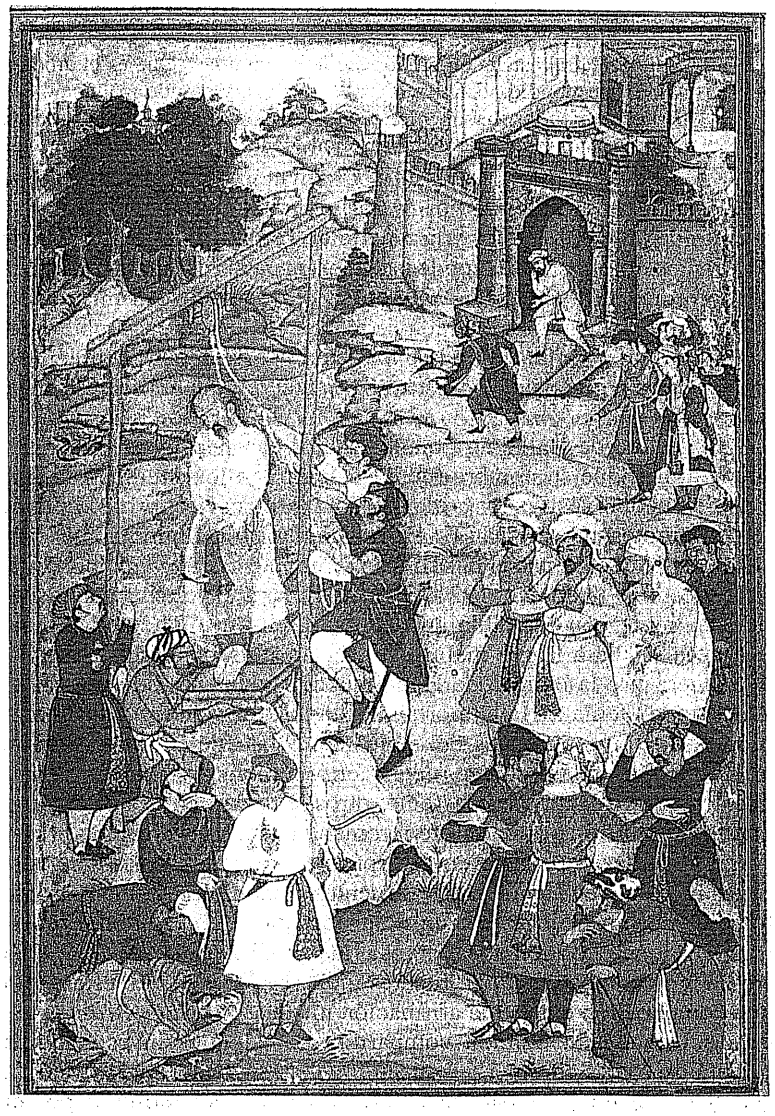
AL-ḤALLĀJ, MÁRTIR DEL AMOR MÍSTICO

> Cuando Ḥallāj estaba en prisión, se le preguntó: «¿Qué es el amor?» y Ḥallāj respondió: «Lo veréis hoy y mañana y pasado mañana». Ése día le cortaron las manos y los pies, el día siguiente le colgaron en el patíbulo, y el tercer día dispersaron al viento sus cenizas...

Esta historia, relatada por 'Aṭṭār, expresa en pocas palabras el secreto de la vida, el amor y la muerte de Ḥallāj. Con la intuición de un gran psicólogo, 'Aṭṭār condensó en estas palabras la tragedia de un hombre que influyó profundamente en el desarrollo del misticismo islámico y cuyo nombre se convirtió con el tiempo en símbolo del amor sufriente y a la vez de la experiencia unitiva, pero también del mayor pecado que pueda cometer el amante: divulgar el secreto de su amor.

El destino de Ḥallāj atrajo a los sabios europeos desde el primer momento en que su nombre fue descubierto en los documentos árabes. Según el investigador británico Edward Pocock (m. 1691), fue el teólogo protestante alemán F. A. D. Tholuck quien llamó la atención sobre aquel que llamaba «el sufí más célebre (*inclytissimus*) por fama y por destino» (Tholuck, 1921, 68), que «apartó el velo del panteísmo públicamente con increíble audacia». La cita que Tholuck ofreció entonces estaba a la vez mal ortografiada y falsamente interpretada, de manera que la imagen de Ḥallāj quedó seriamente deformada.

Tholuck tenía a Ḥallāj por panteísta; ésta se convirtió en la opinión de los investigadores del siglo XIX, y así fue aceptado —y en cierta medida todavía lo es— por cierto número de teólogos. Algunos acusaron a Ḥallāj de blasfemo, otros le tuvieron por un cristiano oculto. Esta última opinión fue retomada a finales del siglo XIX por August Müller y persiste en el espíritu de algunos investigadores. Otros orientalistas, a la luz de las fuentes disponibles, se inclinaron a tomarlo por un neurópata o un monista radical. Alfred von Kremer trató de situar el origen de la famosa frase de Ḥallāj *anā'l-Ḥaqq*, «Yo soy la Verdad absoluta», en fuentes indias, y Max Horten estableció una comparación entre esta afirmación mística y el *aham Brahmasmi* de las Upanishad, opinión compartida por algunos investigadores orientales. Max Schreiner y Duncan Black Macdonald consideraron a Ḥallāj como un panteísta en el pleno sentido del término; por el contrario, Reynold A. Nicholson subrayó el monoteísmo estricto y la muy personal relación entre el hombre y Dios en el pensamiento de Ḥallāj. Por último, Adam Mez insistió en una posible conexión entre el gran sufí y la teología cristiana.



El martirio de al-Hallāj, de un manuscrito del *Dīwān* de Amīr Khosrau. India, siglo XVII.

Ahora, gracias a la obra de Louis Massignon, obra en la que trabajó durante toda su vida, el entorno de Ḥallāj y las influencias que actuaron sobre él han sido investigadas, de manera que su vida y su enseñanza son mejor conocidas y más comprendidas en Occidente[18]. Massignon editó el difícil texto en prosa rimada del *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* y reunió los poemas dispersos de Ḥallāj que, con maravillosa densidad, dan expresión a la transcendencia de Dios y a su inmanencia en el corazón humano. El misterio de la unión de amor es celebrado en versos libres donde no existe ninguna traza del simbolismo del amor profano. Massignon consagró su vida entera a la exploración del mundo espiritual de Ḥallāj, añadiéndole cada vez más detalles, que presentó en una biografía monumental del mártir místico, editada por primera vez en 1922, justo mil años después de la ejecución de Ḥallāj. En realidad Ḥallāj es, como Hans Heinrich Schaeder dice en su recensión del libro de Massignon, el mártir *por excelencia* del Islam, pues ilustra las posibilidades más profundas que puedan encontrarse en el Islam en el plano de la devoción personal; demostró las consecuencias del amor perfecto y el sentido de la sumisión a la unidad del amado divino, no con el objeto de alcanzar una especie de santidad individual, sino para predicar este misterio, para vivir en él y morir por él.

¿Quién fue este hombre, objeto de odio y de amor, modelo de sufrimiento, prototipo de herético para los escritos ortodoxos, ideal para los sufíes en éxtasis?

Ibn an-Nadīm, apoyándose en algunas fuentes hostiles, dice de él en el siglo X:

> Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj era un hombre astuto y un prestidigitador, que se aventuró en la escuela del pensamiento sufí, aparentando hablar a su manera. Pretendía conocer toda ciencia, sin embargo (sus pretensiones) eran vanas. Incluso conoció algo de la ciencia alquímica. Era ignorante, audaz, halagador, pero valeroso en presencia de los sultanes, emprendiendo grandes cosas y deseando ardientemente un cambio de gobierno. Entre sus partidarios, se pretendía de naturaleza divina, hablando de la unión con Dios...[19]

18. L. Massignon, *La passion d'Al-Ḥosayn ibn Mansour Al-Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, París, 1922, 2 vols.; véase la recensión de H. H. Schaeder, en *Der Islam* 15 (1926). L. Massignon, «Le *diwan* de al-Ḥallāj, essai de reconstitution»: *Journal asiatique* (1931); nueva edición como libro, París, 1955. L. Massignon y P. Kraus, *Akhbār al-Ḥallāj, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Ḥosayn b. Mansour al-Ḥallāj*, París, ³1957. Véase la «Bibliografía» para otras obras de Massignon. R. Arnaldez, *Hallaj, ou la religion de la croix*, París, 1964.

19. *The Fihrist of al-Nadīm* I, Bayard Dodge (ed. y trad.), Nueva York, 1970, p. 474.

Junto con los párrafos que siguen en el libro de Ibn an-Nadīm, esta opinión determinó la lectura convencional de la personalidad de Ḥallāj. Pero si nos basamos en los sobrios datos históricos, que no son siempre muy claros, encontramos, más o menos, la siguiente descripción de su vida:

Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj, nació en la provincia de Fars en el 858, creció en Wasit y Tustar, donde se cultivaba el algodón y donde los cardadores de algodón (ése es el significado de *ḥallāj*) como su padre podían ejercer su oficio. El joven se unió a Sahl at-Tustarī y lo acompañó a Basora. Después, se hizo discípulo de ʿAmr al-Makkī, en Bagdad, así como de Junayd. Se alejó de ʿAmr cuando se casó con la hija de otro místico. Ésta fue su única mujer, y muchas de las informaciones sobre el período posterior de la vida de Ḥallāj proceden de su hijo Ḥamd. Al cabo de poco tiempo, el suegro de Ḥallāj comenzó a considerarle un «brujo maligno y un miserable infiel». Con ocasión de su primera peregrinación, Ḥusayn se quedó un año en La Meca, sometiéndose a terribles pruebas de ascetismo. A su vuelta a Bagdad, su antiguo maestro Junayd, según cuenta la leyenda, le predijo un final desdichado. En este punto, la tradición contiene la siguiente anécdota:

> Cuando llamó a la puerta de Junayd, el maestro preguntó: «¿Quién es?», y él respondió: «*anā'l-Ḥaqq*, Yo soy la Verdad [o la Verdadera Realidad] absoluta [o creadora]».

Esta frase llegó a ser la más célebre de todas las consignas sufíes. En realidad, aparecía en un capítulo del *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* de Ḥallāj, y probablemente fue tomada muy pronto de esa fuente. En ese capítulo Ḥallāj discute su propia pretensión junto a las de Faraón y Satanás. En el Corán, el Faraón afirma: «Yo soy tu Señor supremo» (sūra 79,24), y Satanás: «Yo soy mejor que Adán» (sūra 7,12). Entonces Ḥallāj presenta su propia afirmación: «Yo soy la Verdad Absoluta». Este pasaje incitó a algunos místicos a desarrollar profundas especulaciones sobre los diferentes «yoes», el del Faraón y el del amante místico. La solución se dio en esta revelación divina: «El Faraón no se vio más que a sí mismo y Me perdió, y Ḥusayn me vio sólo a mí y se perdió a sí mismo» (N 444). Dicho en otras palabras, el «yo» del señor de Egipto era una expresión de infidelidad, pero el de Ḥallāj expresaba la gracia divina (M 2,2522).

Fuera cual fuese la razón del enunciado *anā'l-Ḥaqq*, Junayd pronunció su veredicto contra su antiguo discípulo, acusándole de propagar una pretensión religiosa malsana. La oposición de otros

místicos de la escuela de Bagdad creció y especialmente la de ʿAmr al-Makkī y su grupo. Ḥallāj dejó la capital. Viajó durante cinco años, llegando finalmente a Jorasán, donde discutió con las gentes de los problemas religiosos; fue allí, piensa su hijo, donde fue apodado *ḥallāj al-asrār*, «el cardador de la intimidad de los corazones», pues conocía todos los secretos del corazón y el alma de los hombres.

Cuatrocientos discípulos le acompañaron con ocasión de una segunda peregrinación a La Meca y, en el 905, se embarcó hacia la India. Sus enemigos explicaron este viaje por su deseo de aprender magia, especialmente el truco de la cuerda. Pero él dijo a su familia que su objetivo era acercar a los paganos hacia Dios. Desde Gujerat, vagó a través de Sind, el valle inferior del Indo que había sido parte del imperio musulmán desde el 711. Las semillas que derramó germinaron varios siglos después en la poesía mística de esta provincia. De Sind viajó Ḥallāj hasta las fronteras del norte de la India, después a Jorasán, Turkestán y quizá Turfán; Massignon sugiere que pudo acompañar a las caravanas que transportaban a Oriente brocados desde su ciudad natal de Tustar y volvían a los países islámicos con papel de China. Algunas fuentes indican que sus palabras fueron consignadas por escrito en papel decorado al estilo de los manuscritos maniqueos procedentes del Asia central. Estos viajes al extranjero despertaron las sospechas del gobierno de Bagdad. Otra razón que avivó todavía más las sospechas fueron sus supuestas relaciones con los cármatas, que controlaban lugares que el místico acababa de visitar, no sólo de Bahrein, sino también del norte de Sind y de Multán. Después de todo, ¿no recibía cartas procedentes de países lejanos del Oriente en las que se le llamaba con nombres extraños?

El *Akhbār al-Ḥallāj*, colección de anécdotas sobre Ḥallāj, ofrece una viva impresión de su vida en Bagdad antes y sobre todo después de su último largo viaje. Se le ve predicando y llamando a las gentes a convertirse a Dios, habitado por un amor intenso y soportando una ascesis desmesurada. Pero, a pesar de su preocupación constante por la oración y las prácticas ascéticas, Ḥallāj estaba convencido de no haber cumplido totalmente sus obligaciones para con Dios. Cuando se sentía especialmente ascético, prefería alimentar al perro negro que estaba a su lado, imagen de su naturaleza inferior, antes que tomar él mismo el alimento. Al mismo tiempo, pretendía poseer la capacidad de hacer milagros; en La Meca, producía dulces del Yemen, y enviaba alimentos celestiales al corazón del desierto.

Es fácil comprender que su comportamiento alentara la oposición de los círculos políticos y religiosos. Debido a ello, Ḥallāj partió de nuevo en peregrinación, y esta vez permaneció dos años en la ciudad

santa de La Meca. Después compró una casa en Bagdad, pero pronto Muḥammad Ibn Dā'ūd, hijo del fundador de la escuela zahirí, le denunció, incitando a otros estudiosos a unírsele en su ataque contra el hombre que había pretendido haber alcanzado la unión real con el amado divino, pensamiento que los representantes del amor platónico no podían aceptar.

Junto a los sutiles problemas del amor místico, otros problemas, políticos y sociales, estaban en juego. Ḥallāj era amigo del chambelán Naṣr al-Qushūrī, que preconizaba una mejor organización y un sistema de impuestos más justo, ideas peligrosas en un tiempo en que el califa casi carecía de poder y en que los visires, aunque todopoderosos durante un breve período de tiempo, cambiaban con suma frecuencia. Los grupos shiíes que sostenían al visir Ibn al-Furāt, así como el ala ortodoxa sunnita que rodeaba al «piadoso visir» ʿAlī ibn ʿĪsā consideraron peligroso a Ḥallāj. Todos temían que el efecto de la renovación espiritual en el pueblo pudiera tener repercusiones en la organización social e incluso en el sistema político. La idea de convertir el corazón de todos los musulmanes y enseñarles el secreto de la santificación personal sin contentarse con una aceptación ciega, habría sido ciertamente peligroso para una sociedad cuyos jefes religiosos y políticos vivían en el estancamiento y no tenían ni la fuerza ni la intención de revitalizar la vida de la comunidad musulmana.

A finales del 912 Ḥallāj fue detenido en el transcurso de un viaje cerca de Sus. Durante tres días estuvo en la picota, después fue encarcelado. La madre del califa y el chambelán Naṣr —que decía de él que era «un hombre recto»— trataron de hacerle el encarcelamiento tan llevadero como era posible; pero su situación empeoró durante la crisis económica del 919, cuando el visir Ḥāmid trató por todos los medios de hacerle ejecutar. En el curso de las pesquisas en las casas de sus discípulos, la policía encontró fragmentos de correspondencia, crípticas cartas decoradas en parte con formas imaginadas, probablemente signos caligráficos que representaban el nombre de ʿAlī y algunos nombres de Dios. Aún pasaron algunos años antes de que el visir pudiera forzar al juez supremo de Irak a firmar la sentencia de muerte de Ḥallāj. Fue ejecutado el 26 de marzo del 922.

La historia cuenta que Ḥallāj fue hasta el lugar de la ejecución bailando con sus cadenas, recitando un cuarteto sobre el éxtasis místico; después pidió a su amigo Shiblī que le prestara su alfombra de oración e hizo una plegaria en el curso de la cual tocó una vez más el misterio de la unidad inefable y la separación del hombre y Dios. Cuando las gentes comenzaron a tirarle piedras, Shiblī —así es como lo presenta la leyenda— le arrojó una rosa y Ḥallāj suspiró. Interrogado por la razón del suspiro, respondió: «Ellos no saben lo que hacen, pero él habría debido saberlo». Y estas palabras, «la rosa tirada por un amigo hace más daño que cualquier piedra», se convirtieron en un proverbio turco.

Las últimas palabras de Ḥallāj fueron: *ḥasb al-wājid ifrād al-wāḥid lahu* —«es suficiente para el amante ["aquel que ha encontrado en éxtasis"] realizar al Único»—, es decir, que su existencia haya sido arrancada del camino del amor (H 311). Éste es el *tauḥīd* auténtico, plenamente interiorizado y pagado con la sangre del amante.

Se le cortaron las manos y los pies y se le puso en una cruz o, más probablemente, fue llevado al patíbulo y decapitado; se quemó su cuerpo y arrojaron las cenizas al Tigris. Fue una muerte para la que toda su vida había sido una preparación. Con frecuencia había incitado a las gentes de Bagdad a que le mataran para poder unirse a Dios y para que ellos fueran recompensados por haber defendido su fe simple y sincera. Uno de sus himnos más emotivos comienza con estas palabras:

> *Uqtulūnī yā thiqātī — inna fī qatlī ḥayātī.*
> Matadme, oh fieles amigos, pues en mi muerte está mi vida.

Palabras que no dejaron de ser repetidas a lo largo de los tiempos por los místicos como base para su meditación.

Las obras de Ḥallāj —cuya relación aparece en el *Fihrist*— no se conservan más que en fragmentos. Hemos mencionado ya su *Kitāb aṭ-ṭawāsīn*, escrito probablemente durante su encarcelamiento[20]. Consta de ocho capítulos, cada uno de ellos llamado *tāsīn*, según las misteriosas letras del principio de la sūra 27 que simbolizan, según se dice, la majestad y el poder de Dios. Este pequeño libro trata de los problemas de la unidad divina y la profetología. Contiene una discusión entre Dios y Satanás, en la que Satanás se niega a obedecer la orden de Dios de prosternarse ante Adán y, como verdadero *muwaḥḥid* que es, se ve en el dilema de escoger entre la voluntad eterna de Dios según la cual no debe adorarse a ningún ser, excepto Dios, y su orden explícita de arrojarse a los pies de un ser creado. Esta situación ha servido en ocasiones para explicar el propio dilema desesperado de Ḥallāj. La satanología de Ḥallāj inspiró a algunos místicos posteriores en el desarrollo de estas ideas (véase el capítulo 4).

En el *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* se encuentran hermosos himnos en honor

20. L. Massignon (ed.), Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj, *Kitāb aṭ-ṭawāsīn, texte arabe... avec la version persane d'al-Baqlī*, París, 1913.

del Profeta. Entre las tradiciones que él mismo confirmó, Ḥallāj incluyó la frase según la cual «Dios no creó nada que le fuera más querido que Muhammad y su familia» (B 639). Si se duda de la cualidad de fiel musulmán de Ḥallāj, no hay más que leer su descripción de Muhammad en el «Ṭāsīn as-sirāj» del *Kitāb aṭ-ṭawāsīn*. Estas breves frases rimadas alcanzan nuevas alturas en el culto del profeta:

> Todas las luces de los profetas procedieron de su luz; fue antes de todos, su nombre figura en primer lugar en el libro del Destino; fue conocido antes que todas las cosas, antes que todo ser, y perdurará hasta el fin de todo. Bajo su dirección, todos los ojos alcanzaron la luz [...] Todo el conocimiento no es más que una gota, toda la sabiduría no más que lo que con las manos se puede coger de su corriente, todo el tiempo no más que una hora de su vida...

En otro capítulo Ḥallāj describe el destino de la mariposa que se acerca a la llama y finalmente se quema, realizando así la Realidad de las realidades. La mariposa no quiere la luz o el calor, pero se arroja en la llama, para no volver jamás ni dar ninguna información sobre la Realidad, pues ha alcanzado la perfección. Quien haya leído la poesía persa sabe que los poetas eligieron esta historia de la mariposa y la vela para hacer de ella una de sus alegorías favoritas, expresando el destino del verdadero amante (SD 311); en el *Manṭiq aṭ-ṭayr* de 'Aṭṭār se encuentra una paráfrasis casi literal, cuando el poeta habla del séptimo y último valle del viaje místico (MT 258). El mismo símbolo llega a Europa a través de la poesía persa. El célebre poema de Goethe, «Selige Sehnsucht», en su *West-Östlicher Divan*, refleja precisamente ese misterio que consiste en morir de amor y alcanzar en la unión una vida nueva y más elevada. La frase de Goethe *Stirb und werde* («Muere y llega a ser») traduce perfectamente la tradición del Profeta: «Morid antes de morir» (para ganar una vida nueva), que constituye una de las piedras angulares del sufismo y, naturalmente, de las teorías de Ḥallāj[21].

La poesía de Ḥallāj es una expresión muy emotiva e intensa de la aspiración mística. Su lenguaje es casto. Sus símbolos favoritos son la copa de vino, la luna creciente, la copa de la alegría mística embriagadora, la virgen, el pájaro que representa el alma, e imágenes semejantes. Utiliza a veces juegos de palabras cabalísticos y se basa en el sentido secreto de las letras del alfabeto; de vez en cuando se

21. Al-Ḥallāj, «Ṭāsin al-fahm», *Kitāb aṭ-ṭawāsīn*, pp. 16 ss. H. H. Schaeder ha estudiado el simbolismo de la mariposa y la vela en su ensayo «Die persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht», en *Festschrift E. Spranger*, Berlín, 1942.

encuentran expresiones alquímicas. Todos sus versos están cargados de sentido teológico y místico y llenos de enigmas, pero son tan excepcionalmente bellos que pueden ser apreciados incluso por aquellos que, sin interesarse por el sentido religioso profundo, valoran sin embargo las excelencias de la poesía árabe; es un arte extremadamente refinado con muchos armónicos que despiertan en el lector extraños y fascinantes ecos (véase P 904). A partir de sus poemas se puede comprender lo que quería decir Ḥallāj cuando afirmaba que Dios era visible en cada huella de su creación, y aunque las gentes del vulgo, los ciegos y los mudos, las criaturas semejantes a los animales, no le reconocieran, los místicos no bebían una sola gota de agua sin descubrir su imagen en la copa. Dios es aquel «que fluye entre el pericardio y el corazón, como las lágrimas fluyen de los párpados». Algunos de los grandes himnos de Ḥallāj revelan abismos de soledad, como su endecha, recitada justo antes de su ejecución, sobre todas las criaturas de la tierra que quedan ciegas y sin esperanza, porque el «testigo» ha partido y las ha dejado solas.

Una pequeña parte de la teología de Ḥallāj puede ser reconstruida a partir de fragmentos dispersos de su comentario al Corán conservados en el *Tafsīr* de Sulamī (m. 1021), una de las principales autoridades de la teología mística de su tiempo. Los *Riwāyāt* —reunidos por Rūzbihān Baqlī a finales del siglo XII— permiten comprender un poco cómo funcionaba el espíritu de Ḥallāj. Contienen tradiciones que no son muy diferentes de los hadices generalmente aceptados, y a menudo coinciden con ellos; sin embargo, están introducidos no por una cadena de transmisores humanos, como es regla en la transmisión de los hadices, sino por una cadena que se remonta a las fuerzas cósmicas y sobrenaturales, a las estrellas y el sol, a los ángeles y los espíritus. Ésta es la manera en que Ḥallāj validaba sus tradiciones. La aceptación y comprensión de la verdad religiosa a nivel personal fueron quizá algunas de sus contribuciones más originales a la vida espiritual musulmana; ésta le lleva incluso a elaborar la doctrina del *isqāṭ al-farā'iḍ*, es decir, que algunos deberes religiosos pueden ser reemplazados por otras acciones más útiles en ese momento. Así, aconsejaba a las gentes que, en lugar de hacer la peregrinación, invitaran a los huérfanos, los alimentaran, los vistieran y los hicieran felices para el día de la Gran Festividad. Naturalmente, los legalistas no podían aceptar tales ideas.

Se han conservado algunas de las cartas de Ḥallāj, así como algunas de sus oraciones y un pequeño número de sentencias aisladas que presentan con frecuencia una forma dialéctica, que parece ser la marca del espíritu místico: «No te dejes engañar por Dios, ni pierdas la

esperanza en Él; no desees Su amor y no renuncies a amarle». Mediante tales paradojas, el misterio inefable de la relación de amor entre el hombre y Dios queda desvelado. Y esta relación de amor es en realidad el tema central de las oraciones y los sermones de Ḥallāj. Para Ḥallāj, el amor no es ciertamente una mera obediencia: «El amor es que permanezcas de pie ante tu Amado, despojado de tus cualidades, pues tu cualificación proviene de Su cualificación». Este amor se realiza por el sufrimiento; el hombre puede estar unido a la voluntad divina aceptando el sufrimiento e incluso deseándolo: «El sufrimiento es Él mismo, mientras que la dicha viene de Él». Es una de las frases decisivas de Ḥallāj. Pero este sufrimiento no es un medio de deshumanizar al hombre y llevarlo a su estado primero, «como era antes de que fuera», y como enseñaron los discípulos de Junayd. Ḥallāj no preconizaba la destrucción por la destrucción; veía en el sufrimiento un valor positivo gracias al cual el hombre podía comprender que *ʿishq*, «el amor», era la esencia de la esencia de Dios y el misterio de la creación. La palabra *ʿishq*, con su connotación de «amor apasionado y desbordante», vino a significar para él el amor divino dinámico; pero este término fue considerado peligroso, si no ilícito, incluso por los sufíes moderados. En la teoría de Ḥallāj, la compensación por el amor ofrecido de manera incondicional a Dios es la visión beatífica, sin la intervención de ningún «yo».

La sentencia *anāʾl-Ḥaqq*, «Yo soy la Verdad absoluta» o, como se traducirá más tarde, «Yo soy Dios», llevó a muchos místicos a creer que Ḥallāj era un panteísta, consciente de la Unidad del Ser. Sin embargo, la teoría de Ḥallāj mantiene la transcendencia absoluta de Dios más allá de las dimensiones de lo creado, su *qidam*, la eternidad de las eternidades que le separa para siempre del *ḥadath*, «lo creado en el tiempo». Y, sin embargo, en raros momentos de éxtasis, el espíritu increado puede unirse al espíritu humano creado, y el místico se convierte entonces personalmente en testigo vivo de Dios y puede afirmar *anāʾl-Ḥaqq*. Debemos recordar que, según Ḥallāj, la naturaleza de Dios contiene en sí la naturaleza humana. Esta naturaleza humana se reflejó en la creación de Adán, y Adán se convirtió en *huwa huwa*, «exactamente Él». Esta teoría llevó a muchos críticos a presumir que el dogma cristiano de la Encarnación había influido en Ḥallāj, suposición aparentemente reforzada por su utilización del término cristiano *lāhūt*, «naturaleza divina», y *nāsūt*, «naturaleza humana». Pero sus teorías son demasiado complejas para dejarse reducir a una influencia cualquiera. En realidad, reflejan tan íntimamente el carácter específico del pensamiento de Ḥallāj que es inútil tratar de rastrear cada una hasta su fuente.

Ḥallāj estuvo dispuesto a sufrir por él mismo y por los otros. El misterio de su muerte está apropiadamente descrito en lo que dice Émile Dermenghem sobre el auténtico santo musulmán:

> El santo es aquel que toma sobre sí los pecados y los dolores del mundo; la muerte injusta es para él uno de los medios de realización. Él es el «gran auxilio» y el consuelo del pueblo. Es una acusación viviente para el mundo: su existencia es un insulto para los tiranos; su muerte hace temblar a sus verdugos; su canonización es la victoria de la fe, del amor y la esperanza (Dermenghem, 1954, 94).

Tal es el espíritu en el que Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj fue al patíbulo. Como fue llevado a la muerte por el gobierno —o por el orden establecido— su influencia se hizo todavía más fuerte después de su ejecución de lo que lo había sido durante su vida[22]. Hacia el año 1000, el poeta sirio Maʿarri escribe que en su tiempo las gentes estaban todavía en las orillas del Tigris esperando el regreso de Ḥallāj.

La tradición poética persa ha cantado a Ḥallāj; los fundadores de las hermandades místicas, así como los teóricos del sufismo se refirieron a él, a veces en términos de devoción, a veces en términos de admiración, a veces para rechazarle o para afirmar que fue quien inauguró la vía mística. El hecho de que proclamara públicamente el secreto del amor le hizo aparecer a los ojos de los místicos más sobrios como alguien que no había alcanzado su objetivo: para ellos, era semejante al hervidor que canta mientras el agua no llega a la ebullición: cuando el agua llega a ese punto y se evapora, el hervidor se vuelve silencioso. Otros místicos le acusaron de creer que la naturaleza humana y la naturaleza divina podían unirse, resultando así la doctrina herética del *ḥulūl*, «encarnación». Incluso Hujwīrī, en un

22. L. Massignon, «La survie d'al-Ḥallāj»: *Bulletin d'études arabes Damas* 11 (1945-1946). L. Massignon, «La légende de Hallacé Mansur en pays turcs»: *Revue des études islamiques* (1945-1946). L. Massignon, «L'oeuvre hallagienne d'Attār»: *Revue des études islamiques* (1945-1946). L. Massignon, «Qissat Ḥusayn al-Ḥallāj», en E. Gren *et al.* (eds.), *Donum natalicum H. S. Nyberg*, Uppsala, 1954. A. Schimmel (ed. y trad.), *Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*, Koln, 1969, antología establecida a partir de los escritos de Ḥallāj y de la poesía y la prosa de autores musulmanes de diferentes países; «The Martyr-Mystic Ḥallāj in Sindhi Folk-Poetry»: *Numen* 9 (1962), 3. Abdulghafur Rawan Farhadi, «Les Majlis de al-Ḥallāj, de Shams-i-Tabrezi et du Molla de Roum»: *Revue d'études islamiques* (1954), obra de la pasión persa, *taʿziya*. Salih Zeki Aktay, *Hallac-ī Mansur*, Estambul, 1942, una tragedia turca. M. Salih Bhatti, *Manṣūr Ḥāllāj*, Hyderabad, Sind, 1952. Salāh ʿAb du's-Sabūr, *Maʾsat al-Ḥallāj*, Beirut, 1964; *Murder in Baghdad*, Leiden, 1972. Casi todas las antologías de poesía árabe moderna contienen algunos poemas en honor de al-Ḥallāj, por ejemplo las obras de Adonis y de al-Bayātī.

libro escrito a mediados del siglo XI y desgraciadamente perdido en nuestros días, a pesar de toda su admiración por Ḥallāj se siente obligado a afirmar que «no estaba firmemente fundamentado».

Sin embargo, muchos poetas sufíes mostraron su predilección por Ḥallāj, y la tradición persa siguió en gran medida el ejemplo de Ibn Khafīf de Shiraz, que lo había visitado en la prisión y lo había defendido, llegando incluso a darle el título de *ʿālim rabbānī*, «maestro divinamente inspirado». Algunos discípulos de Ḥallāj buscaron refugio en Irán durante los años críticos en que Ḥallāj fue perseguido, y allí transmitieron secretamente sus ideas. Debemos a Rūzbihān Baqlī, el místico de Shiraz que se mantiene en la tradición de Ibn Khafīf, la conservación de los textos más importantes de Ḥallāj; los comentarios de Rūzbihān sobre el *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* y sobre muchas otras sentencias del maestro constituyen la fuente más valiosa de que disponemos para comprender los grandes temas de la teología de Ḥallāj. Otro destacado representante de la tradición hallajiana en Irán —aunque desde otro punto de vista— es el poeta Farīduddīn ʿAṭṭār (m. 1220 en Nishapur). Había aceptado a Ḥallāj como guía espiritual en una visión, y el nombre de Ḥallāj se repite a menudo en los poemas épicos y líricos de ʿAṭṭār. La descripción que hizo ʿAṭṭār de la pasión de Ḥallāj, que se encuentra en su obra hagiográfica *Tadkhirat al-auliyāʾ*, ejerció una profunda influencia sobre casi todos los místicos que posteriormente escribieron sobre el místico mártir en los países de lengua persa: Turquía, Irán, Asia Central e India. Los detalles de su relato de la ejecución de Ḥallāj han sido repetidos en casi todas las obras subsiguientes; sirvieron de tema poético en diversas lenguas —persa, turco, urdu, sindhi, penjabí y pashto—, pero permanecen idénticos en substancia.

La obra del más grande de los poetas místicos en lengua persa, Jalāluddīn Rūmī, contiene numerosas alusiones al destino de Manṣūr, «el victorioso», como fue con frecuencia llamado Ḥallāj según su padre; algunas de sus afirmaciones, algunos de sus versos, fueron reelaborados por Rūmī de manera muy ingeniosa. La tradición sufí turca muestra también una fuerte inclinación por Manṣūr. En la orden bektashí su nombre está unido al lugar central de iniciación, llamado *dār-e Manṣūr*, «el patíbulo de Manṣūr»; a partir del siglo XIV algunos poetas bektashíes imitaron con frecuencia el «grito de unión» *anāʾl-Ḥaqq*, y en todas partes se escuchó el eco de sus palabras. Y no se debería dejar de mencionar a Nesīmī, el poeta ḥurūfī (ejecutado en 1417), que se consideró «un nuevo Manṣūr» y repitió en su propia persona la pasión y muerte de Ḥallāj.

La literatura turca más reciente ha dado testimonio de la persis-

tencia de la influencia de Ḥallāj, con la aparición de una obra titulada *Manṣūr-e Ḥallāj*; su autor trata de demostrar que su héroe fue heredero de las ideas zoroastrianas. La fecha en que apareció esta obra es particularmente significativa: fue escrita en 1940, en un período en que la instrucción religiosa islámica había sido proscrita de las escuelas turcas y en que la mentalidad laica había alcanzado su punto culminante.

En Irán el nombre del místico mártir se convirtió en lugar común en los versos de casi todos los poetas; hacen alusiones al patíbulo y al triste destino del amante, e incluso a veces comparan las trenzas de la amada con la cuerda que sirvió para atar a Manṣūr. Veían en la rosa roja sobre la rama el símbolo de Ḥallāj sobre el madero del patíbulo y la expresión *anāʾl-Ḥaqq* manifestada en el centro de cada átomo y de cada gota de agua. Incluso entre los *taʿziyas*, las obras compuestas en conmemoración del martirio de Ḥusayn ibn ʿAlī, que tuvo lugar en Kerbela el diez de Muḥarram del año 680, Enrico Cerulli ha descubierto una obra que trata del destino de Ḥallāj, en extraña yuxtaposición con Maulānā Rūmī y su amado preceptor en misticismo Shams-i Tabrīz (la combinación de Ḥallāj y Shams es también conocida en la poesía popular hindo-musulmana). La figura trágica de Manṣūr aparece también en las obras modernas del teatro persa.

Los poetas iranios y afganos fueron superados en su devoción a la tradición de Ḥallāj por los poetas indios que escribían en persa y que utilizaron la figura de Ḥallāj desde el siglo XI. Las imágenes y las formas utilizadas por ellos son casi idénticas a las que se encuentran en la poesía clásica persa. Se puede encontrar una predilección todavía mayor por Manṣūr en los cantos populares compuestos en las lenguas vernáculas de la India musulmana y las regiones adyacentes. Los pathans conocían el nombre del mártir del amor (que aparecía incluso en sus proverbios), así como los penjabíes. Su nombre aparecía en la mayor parte de los cantos místicos de Penjab simbolizando el amor, en oposición al ascetismo árido de los teólogos y la pedantería de los mollahs. El nombre de Ḥallāj se repite también con frecuencia en la poesía sindhi: difícilmente puede encontrarse un libro de poesía mística en sindhi o en siraiki, dialecto del Norte, que no contenga alusiones a Ḥallāj y a su suerte. Es el gran enamorado que toca «el tambor de la unidad». (Un poeta turco moderno, Asaf Halet Çelebi, ha compuesto también un hermoso poema sobre el «tambor de Manṣūr»); su copa está llena del vino primordial de la unidad; es uno de esos que deben sufrir a causa de su pasión desbordante y porque Dios los ama demasiado. Es el modelo de toda alma amante dispuesta a sufrir gozosamente y a morir por su amor; pero está tam-

bién constantemente en peligro, porque no está permitido proclamar abiertamente las palabras del amor:

> El secreto que está oculto en el pecho no es un sermón;
> no puedes expresarlo en el púlpito, sino sobre el cadalso.

Ésta es, desde los días de Sanā'ī, una de las ideas centrales de la poesía persa e indomusulmana y encontró su expresión más depurada en los versos de Ghālib (m. 1869) que acabamos de citar. ¿Tal vez el poeta quería decir que la muerte era la única manera legítima de expresar el secreto de la unión amorosa? ¿Quería afirmar que la experiencia última era comunicable por el silencioso lenguaje del martirio, pues en el mártir (*shahīd*) tiene Dios su verdadero testigo (*shāhid*)?

No hay nada más conmovedor que escuchar las quejumbrosas canciones populares en sindhi en algún recóndito rincón del valle del Indo, que el gran místico recorrió mil años antes llamando a las gentes a convertirse a Dios:

> Cuando quieras conocer la vía del amor,
> pregunta a los que son como Manṣūr.

En nuestros días, por todo el mundo islámico existe un interés renovado por la figura de Ḥallāj, gracias en gran parte a la obra de Massignon, que cubre el conjunto del pensamiento del místico. Muhammad Iqbal (m. 1938) que, en su juventud, había calificado al gran místico de panteísta —así lo había visto a través de centenares de poemas en persa, urdu y penjabí— reconoció más tarde que Ḥallāj había demostrado un intenso compromiso religioso, y vio en él a uno de los escasos místicos que había alcanzado una experiencia de la divinidad más alta que la de las personas ordinarias. Reconoció que Ḥallāj había despertado a los musulmanes de su embotamiento y los había impulsado a una realización personal de la verdad, entrando así en conflicto con las autoridades religiosas que temían a cualquiera que quisiera dar un testimonio ardiente del Dios vivo. En la escena «En el cielo de Júpiter», en el *Jāwīdnāme*, que describe su viaje espiritual a través de las esferas, Iqbal incluso llegó a considerar a Ḥallāj como su precursor en la Edad Media y señaló su concepto dinámico del amor y la fe como ideal para todo musulmán libre.

Incluso en los países árabes, en los que Ḥallāj fue menos conocido que en las regiones influidas por la tradición mística persa, la celebridad de Ḥallāj ha crecido recientemente: el filósofo 'Abdu'r-Raḥmān Badawī ha comparado la experiencia de Manṣūr con la de

Kierkegaard, viendo en él un auténtico existencialista. Poetas como Adonis, en Líbano, y 'Abdu'l Wahhāb al-Bayātī en Irak han escrito cosas muy justas sobre el secreto de su personalidad; y un joven escritor socialista egipcio, Ṣalāḥ 'Abdu'ṣ-Ṣabūr, ha compuesto una *Tragedy of Ḥallāj* [Tragedia de Ḥallāj]. La forma de esta pieza muestra influencias de la técnica dramática de Elliot. El lado interesante de la obra es la intensidad con la que el autor saca a la luz el aspecto social del mensaje de Ḥallāj.

El nombre de Ḥallāj penetró hasta los rincones más alejados del mundo islámico. Se lo puede encontrar en el folklore de Bengala oriental y del archipiélago malayo; fue utilizado en las celebraciones de algunas fraternidades sufíes, y una orden tunecina tiene toda una letanía en honor del místico mártir. El sufrimiento de Manṣūr «en el cadalso y la horca» se ha convertido en un símbolo para los modernos escritores progresistas de India y Pakistán que sufrieron prisión y tortura por sus ideales, como «el victorioso» de los tiempos antiguos.

En la tragedia de Ṣalāḥ 'Abdu'ṣ-Ṣabūr los miembros del coro cantan el misterio de la vida y la muerte de Ḥallāj:

> — Iremos a sembrar en los surcos labrados por los campesinos lo que de sus palabras hemos conservado,
> — las guardaremos mejor que los bienes de los mercaderes,
> — las entregaremos al viento que vaga sobre las olas,
> — las esconderemos en el canto de los conductores de camellos que cruzan el desierto,
> — las anotaremos en papel, para esconderlas entre los pliegues de la ropa,
> — y las transformaremos en versos y en poemas.
>
> Dime, ¿cuál sería la suerte
> de todas esas palabras:
> si él no hubiera muerto mártir?

EL PERÍODO DE CONSOLIDACIÓN: DE SHIBLĪ A GHAZZĀLĪ

Ḥallāj representa el punto culminante de la primera época del sufismo, pero el impulso místico de la primera escuela de Bagdad se prolongó en un cierto número de sufíes que vivieron poco tiempo después de él y que representan diversos aspectos del sufismo. El amigo más fiel de Ḥallāj, Ibn 'Aṭā' —con el que había intercambiado una hermosa correspondencia en forma de poemas— fue ejecutado por su relación con Ḥallāj, pagando así con su vida su amistad. Otro amigo de sus amigos, Abū Bakr ash-Shiblī, sobrevivió veintitrés años a Ḥallāj.

Shiblī había sido un alto funcionario del gobierno antes de su conversión a la vida mística. Cuando murió en el 945, a los ochenta y seis años de edad, dejó tras él un número considerable de sentencias y paradojas sobre las que meditaron las generaciones siguientes. Su extraña conducta fue la causa de su encierro episódico en un asilo; así, haciéndose pasar por loco, según el mismo manifestó, escapó al destino de Ḥallāj, pues había tratado de expresar algunas sublimes ideas de Ḥallāj en un lenguaje más comprensible. En un poema, se compara con una rana:

> Ahora, alabado sea Dios, soy como una rana
> sustentada por las acuosas profundidades.
> Abre la rana la boca, y al instante se le llena;
> conserva su paz y debe morir en la tristeza.

Los contemporáneos de Shiblī y los sufíes de la época posterior estuvieron divididos en su consideración respecto a él. Junayd le llamó «la corona de esas gentes» (N 180), mientras otros, aun reconociendo su acentuado «estado» místico, estimaban que no era un intérprete auténtico del *tauḥīd* (N 145). Las sentencias y los versos de delicada expresión que le son atribuidos (Shiblī, 1927) muestran su irresistible experiencia de la unidad de Dios y del amor que aparta del corazón todo lo que no es el amado o que todo lo consume salvo la voluntad del amado (Q 190). «Amarle por sus actos de gracia significa ser politeísta» (A 10,369), pues, en la tradición de Rābiʿa, Dios debe ser el único objetivo del amante que no sólo le ama con todo su corazón, sino que todos sus miembros «son otros tantos corazones vueltos hacia Ti» (L 91). Igualmente, «el mejor recuerdo es olvidarse del recuerdo en la visión» (L 220). Dios, que vive eternamente, debería de ser el único objeto de amor: «Shiblī vio llorar a alguien porque su amada había muerto y le censuró: "Oh loco, ¿por qué amas a quien puede morir?"» (T 2,172). El rostro de Dios, es decir, su esencia, es para el amante la prueba en el día «en que las pruebas son necesarias» (L 209).

Como Nūrī, Shiblī utilizó en ocasiones imágenes que se convirtieron en lugares comunes en la poesía persa posterior. Así describió a los «gnósticos», aquellos que conocen a Dios por conocimiento intuitivo y son en consecuencia los hombres más próximos a la perfección:

> Son comparables a la primavera: estalla el trueno y las nubes derraman la lluvia, centellea el relámpago y sopla el viento, los brotes se abren y los pájaros cantan; tal es el estado del gnóstico; sus ojos

> lloran, su boca sonríe, su corazón arde, pierde la cabeza, menciona el nombre del amado y gira alrededor de Su puerta [T 2,177].

Tal descripción habría podido proceder de la pluma de alguno de los poetas persas de períodos posteriores, que tan a menudo comparan su estado con las nubes y el relámpago; sabían que las lágrimas de las nubes eran indispensables para el crecimiento de la flor que crece del corazón, que debería ser como el humus.

A la mención del nombre de Muhammad en la llamada a la oración, Shiblī dice, según se cuenta: «Si Tú no lo hubieras ordenado, no habría mencionado otro nombre junto al Tuyo» (Q 17). Consideraba, pues, infiel y politeísta a cualquiera que pudiera pensar en los ángeles Miguel y Gabriel, pues, según la tradición del Profeta, en el momento de la proximidad más íntima no hay lugar ni siquiera para Gabriel, que es puro espíritu; amante y amado están solos, sin separación ninguna (B 413).

Rūzbihān Baqlī ha conservado muchas de las paradojas de Shiblī. Anuncian las tendencias que se harán explícitas en el misticismo posterior. Cuando dice a sus discípulos que se vayan y que sepan que donde quiera que estén se encuentran bajo su protección y que él estará con ellos, pone de relieve el poder de la *himma*, esa «elevada ambición espiritual» o «poder» que es lo bastante fuerte para guardar sanos y salvos a quienes creen en el maestro. Estando unido en un perfecto *tauḥīd* con Dios, puede proteger a sus discípulos en cualquier lugar en que se aventuren (B 322), puesto que él mismo actúa y procede a través de Dios. La pretensión del sheikh de poseer esta potente *himma* se refleja en muchas leyendas sobre santos de épocas posteriores.

Se cuenta otra historia acerca de Shiblī, típica de lo que se llama *munāqara*, «disputa» entre santos: un día empujó a uno de sus compañeros místicos al Tigris, diciendo: «Si es sincero, se salvará, como Moisés; si no, se ahogará, como el Faraón». Unos días más tarde, fue desafiado por esa misma persona a coger carbones ardientes de un horno sin quemarse (B 494). Parece que este tipo de prueba no fue rara entre los sufíes de los primeros tiempos; más tarde, los sheikhs acostumbraban a solucionar de manera semejante las cuestiones de prioridad.

Shiblī afirmó: «El fuego del infierno no me tocará, puedo extinguirlo fácilmente», y Baqlī lo explica cuando dice, interpretando fielmente la experiencia mística auténtica, que «en el mundo, aquellos que han sido atraídos junto a Dios son quemados por el fuego del amor preeterno, pero Dios ha ordenado que para ellos el fuego sea

"fresco y agradable" (sūra 21,69), como hizo con Abraham» (B 460). Por otra parte, Shiblī pretendía que el fuego del infierno no podía siquiera quemar un solo pelo de su cuerpo. Baqlī ve aquí una manifestación de lo que él llama *iltibās*, el envolvimiento del ser humano en la luz de la preeternidad: la divina luz increada es incomparablemente más fuerte que el fuego del infierno, que es creado. Pues, según un hadiz particularmente querido a los sufíes, el infierno se dirige al auténtico creyente en estos términos: «Tu luz ha extinguido mis llamas» (B 452). El místico que ha sido rodeado por la luz primordial y eterna de Dios no está ya sometido a los cambios de estado místico, a la muerte, al paraíso y al infierno. Tal persona puede dejar las etapas del comienzo consistentes en renuncia y abstinencia y convertirse en amante perfecto; por el amor, se vuelve «como un león en la selva de la aflicción» (B 154).

Las audaces paradojas de Shiblī encuentran una contrapartida en las palabras, citadas con menor frecuencia pero sumamente interesantes, de su contemporáneo Abū Bakr al-Wāsiṭī, originario de Farghana, que se estableció por un tiempo en Bagdad y volvió después a Jorasán. También él perteneció al grupo de Junayd y Nūrī, pero sus frases llevan el sello de una personalidad muy independiente. «Habría necesitado una brizna de misericordia» (N 74), dice Anṣārī, que le alaba como «guía del *tauḥīd*» y «maestro del Oriente en la ciencia de las alusiones sutiles» (N 175). Sus sentencias expresan la necesidad de un completo aislamiento y una absoluta concentración en aquel que es objeto de la rememoración. Según él, la pronunciación de la fórmula *Allāhu Akbar*, «Dios es más grande» (que todo), durante el acto de la plegaria ritual es «como si se le dijese: "Tú eres demasiado poderoso para ser alcanzado por la oración, o apartado por la omisión de la oración": pues separación y unión no son nociones personales, siguen un curso ordenado por anticipado en la eternidad» (K 144).

La grandeza abrumadora de Dios, que enseña al hombre cómo orar y que se dirige al hombre antes de que el hombre se atreva a dirigirse a él, es visible en cada palabra escrita por Niffarī[23]. Este místico iraquí, muerto en 965, dejó los escritos llamados *Mawāqif* y *Mukhāṭabāt*, que parecen haber sido estudiados posteriormente por los sufíes. Incluso Ibn ʿArabī pudo haber sido inspirado por las audaces ideas de este pensador místico. Niffarī hablaba del estado de *waqfa*, «permanecer», durante el que Dios se dirigía a él y le inspiraba para que pusiera por escrito sus palabras durante o después de esta experiencia. La obra entera de Niffarī es así presentada como una réplica de la experiencia de Muhammad, un diálogo en el que el hombre se vuelve confidente de Dios (W 358), tal como lo describe P. Nwyia (cuyo estudio sobre Niffarī abre perspectivas antes ocultas en las experiencias místicas). Ese diálogo entre Dios y el místico no fue desconocido para los sufíes posteriores, que a menudo pretendían que Dios les hablaba, y una comparación entre las experiencias de Niffarī tal como han sido presentadas en sus libros y las del místico indo-musulmán Mīr Dard, del siglo XVIII (contenidas en su *ʿIlm ul-kitāb*) mostrarían interesantes similitudes.

Las frases de Niffarī están llenas de paradojas. Muestran la aniquilación perfecta del místico, que ha pasado más allá de todos los velos que separan lo humano de lo divino, y, al mismo tiempo, hacen comprender claramente la imposibilidad de expresar la experiencia mística. El centro de la experiencia de Niffarī es la oración; recibe continuamente de Dios la enseñanza sobre la rememoración, y, al mismo tiempo, tiene ante sus ojos la imposibilidad de esta tarea: «Los pensamientos están contenidos en las letras, y las fantasías en los pensamientos; el recuerdo sincero de Mí está más allá de las letras y los pensamientos, y Mi nombre está más allá de todo recuerdo»[24]. Dios quiere que su servidor descanse en su recuerdo, pero: «No hables, pues aquel que ha llegado hasta Mí no habla»[25]. ¿Cómo entonces puede practicarse la rememoración? ¿Cuál es su sentido? «Mi rememoración es lo más precioso que he manifestado, y Mi rememoración es un velo[26]». Pues este recuerdo está contenido en las letras, y Niffarī «desenmascara la idolatría de la letra» (W 370) en un período en el que la ortodoxia musulmana se aferraba cada vez más a la letra y padecía una intelectualización acrecentada. Fue él quien habló del *ḥijāb al-maʿrifa*, el «velo de la gnosis» (W 380) que, por tenue y sutil que sea, puede constituir la mayor barrera entre el hombre y Dios.

Niffarī formuló con claridad la teoría —probablemente conocida por los místicos anteriores— según la cual la oración era un don de Dios: «A Mí pertenece el don: si Yo no hubiese respondido a tu oración, no te habría impulsado a buscarla»[27]. Es una idea muy conocida

23. A. J. Arberry (ed.), Muḥammad ibn ʿAbdi'l-Jabbār al-Niffarī, *The «Mawāqif» and «Mukhāṭabāt» of Muḥammad ibn ʿAbdi'l-Jabbār al-Niffarī with Others Fragments*, Gibb Memorial Series, n.° 9, Londres, 1935. Los textos recientemente descubiertos y editados por Nwyia son de una especial importancia: P. Nwyia, *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans: Šaqīq al-Balḫi, Ibn ʿAṭā, Niffarī*, Beirut, 1973.

24. *Mawāqif*, n.° 55,20.
25. *Mukhāṭabāt*, n.° 22,5.
26. *Mawāqif*, n.° 49,2.
27. *Mukhāṭabāt*, n.° 42,10.

en la tradición cristiana, donde encontró su más célebre expresión en las palabras de Pascal: «No me buscarías si no me hubieras encontrado». Muy pronto se convirtió en piedra angular de la teología musulmana de la oración, y fue expresada de manera muy poética por Jalāluddīn Rūmī (véase capítulo 3). Niffarī expresó también el sentimiento de que Dios persigue al hombre con un amor inmutable, que puede ser comparado, como de hecho lo ha sido por su comentador moderno, con el poema de Francis Thompson *The Hound of Heaven*[28].

En ciertos aspectos, el final del siglo X fue el período de organización y consolidación del sufismo. Fue la época en que, en el plano político, la influencia de los diferentes grupos shiíes creció en todas las partes del imperio musulmán. A partir del 945 —año de la muerte de Shiblī— Bagdad estuvo bajo el control de los Buwaihidas de Irán, una dinastía shií; el norte de Siria estuvo gobernado por la dinastía Ḥamdanita, que era también shií, y Alepo rivalizó por un tiempo con Bagdad como lugar de reunión para poetas, filósofos y músicos. Arabia central había sido conquistada en el 930 por los cármatas, grupo extremista shií, cuya capital estaba situada en Bahrein y cuyas ramas se extendían hasta el valle del Indo; es ahí, en Multán, donde Ḥallāj estuvo en contacto con ellos, según la tradición. En África del Norte la dinastía shií de los fatimidas aumentó su poder; en el 969 conquistaron Egipto, para establecer allí un régimen espléndido que debía durar dos siglos.

Es un hecho conocido que muchos sufíes —y muchos sunníes piadosos en general— alimentaban una especie de apego sentimental con respecto a la familia del Profeta, sin por ello compartir las creencias shiíes. La veneración a ʿAlī estaba extendida entre los musulmanes y con mucha frecuencia era considerada un eslabón importante de la cadena espiritual que ligaba a los maestros sufíes con el Profeta. Extendida, también, estaba la veneración reservada a los *sayyids*, descendientes de Muhammad por ʿAlī y Fāṭima. Todavía en nuestros días, algunas familias de *sayyids* en países como la India musulmana o Pakistán se consideran por encima del común de los musulmanes, rodeados de una cierta santidad o transmisores de una *baraka* («poder espiritual», «bendición»), que les da un estatuto especial. Esta veneración, reservada al *ahl al-bayt*, la familia del Profeta, constituyó más tarde un aspecto muy importante del sufismo popular.

La relación entre el pensamiento shií, tal como cristalizó en los siglos IX y X, y las teorías del sufismo que surgirán en el mismo

28. *Mawāqif*, n.° 11,16.

período, no ha sido todavía completamente elucidada[29]. Pero algunas enseñanzas sufíes acerca de la luz primordial de Muhammad y las teorías sobre los santos parecen corresponder muy estrechamente en su estructura jerárquica a las teorías shiíes sobre el imamato y sobre la iniciación gradual de los adeptos en los ámbitos más profundos de la fe, en nuevos niveles de interpretación espiritual. Se produce quizá un desplazamiento de algunas de las doctrinas del shiísmo a los círculos místicos, después de la misteriosa desaparición del duodécimo y último *imām*. El papel jugado por el comentario del Corán de Jaʿfar aṣ-Ṣādiq en la formación de algunas ideas sufíes ya ha sido mencionado. Más tarde, las conexiones existentes entre esas dos formas de la espiritualidad musulmana se harán de nuevo visibles en el desarrollo de la fraternidad sufí ubicada en Ardebil, en el noroeste de Irán, que, de orden regular, se convirtió en célula de propaganda shií en Irán. Las actividades de ese grupo desembocarán finalmente en la victoria de Shah Ismail el Safáwida en 1501, y, en ese momento, el shiísmo se convirtió en la creencia oficial de Irán. Parece sintomático que, tanto en las fuentes árabes como en las primeras fuentes europeas, el soberano safáwida sea llamado a menudo «Sufí» o el «Gran Sufí». Sucede lo mismo con el papel jugado por la orden Niʿmatullahī, importada de Irán hacia 1430 al imperio bahmanida en Bidar, y que contribuyó ampliamente a la introducción del shiísmo en la India. Y, sin embargo, a partir de ese momento, el sufismo y la creencia shií estuvieron raramente asociados, y en nuestros días no existe más que un pequeño número de órdenes shiíes, estudiadas de forma magistral por Richard Gramlich. A pesar de las relaciones relativamente estrechas que existían entre los dos movimientos durante el período de formación, las congregaciones sufíes apoyarán la causa sunnita y se convertirán con frecuencia en defensores de la creencia sunnita oficial bajo los últimos califas abbasidas (MM 86).

Durante el período abbasida se sintió la necesidad de formular algunos rasgos principales, un *Leitbild*, del sufismo moderado. El proceso de Ḥallāj había enfrentado a los sufíes al peligro de la persecución, e incluso sin su muerte trágica se habría sentido que la Vía debía hacerse accesible a gentes que nunca podrían alcanzar los abismos de la experiencia mística de Ḥallāj, o que no podrían compararse a Junayd por la sobriedad, a Nūrī por el amor ardiente, o a Shiblī por las paradojas. Quedó al cuidado de hombres como Ibn Khafīf de Shiraz[30] (m. 982, a la edad aproximada de cien años) y otros místicos

29. Kāmil M. ash-Shaybī, *As-ṣila bayn at-taṣawwuf wa't-tashayyuʿ*, El Cairo, *ca.* 1967. Véase S. H. Nasr, «Shi'ism and Sufism», en *Sufi Essais*, Londres, 1972.

semejantes la labor de enseñar la Vía, de hacerla comprensible —al menos parcialmente— a los intelectuales y de presentarla como ejemplo para grupos más amplios de fieles.

Sería sin embargo erróneo hablar de una verdadera «reconciliación» entre el sufismo y la ortodoxia. Los sufíes fueron, en su conjunto, tan buenos musulmanes como el resto de la comunidad de Bagdad, Nishapur o Egipto. No rechazaron la ley religiosa, sino, más bien, le añadieron detalles rigurosos, adiciones que imponían exigencias más rigurosas a su vida personal. Las prácticas místicas auténticas, como la realización del *dhikr*, la rememoración constante de Dios, ocupaban solamente una parte de su tiempo. Muchos sufíes continuaban ejerciendo su profesión normal para ganarse la vida. Los apodos atribuidos a algunos de ellos recuerdan su profesión o la de sus antepasados: *saqaṭī*, «mercader», *ḥallāj*, «cardador de algodón», *nassāj*, «tejedor», *warrāq*, «librero» o «copista», *qawārīrī*, «vidriero», *ḥaddād*, «herrero», *banna'*, «albañil», son algunos ejemplos entre otros. Algunos trabajaban regularmente y guardaban para sí una pequeña parte de sus ganancias, distribuyendo el resto entre los sufíes, de suerte que se podía decir, por ejemplo, que alguien «ocultaba su santidad bajo la modesta apariencia de un vidriero» (N 572). Algunos abandonaron su profesión de origen después de haber adquirido celebridad como guías místicos y haberse atraído a algunos discípulos. Otros se formaron como teólogos, especialistas de la tradición o juristas en una de las cuatro escuelas de la ley. Sin embargo, se consideró que era importante probar al mundo la perfecta ortodoxia de los dogmas sufíes, y por esta razón se compusieron casi simultáneamente en el último cuarto del siglo X un buen número de textos fundamentales.

La autoridad más antigua es Abū Naṣr as-Sarrāj, de Tus, al este de Irán (m. 988). Su *Kitāb al-luma' fī't-taṣawwuf* es una excelente presentación de las doctrinas sufíes, con numerosas citas procedentes de las fuentes. Las materias en cuestión están claramente expuestas al lector[31]. Sarrāj, que fue durante un tiempo discípulo de Ibn Khafīf, estaba lo bastante próximo a los grandes maestros de la Vía para

30. 'Alī ibn Aḥmad ad-Daylamī, *Sīrat-i Ibn al-Ḫafīf ash-Shīrāzī*. Véase A. Schimmel, «Zur Biographie des Abu 'Abdallah ibn Chafīf aš-Šīrāzī», en *Die Welt des Orients*, 1955, e «Ibn Khafīf, an Early Representative of Sufism», en *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1959. N 600 menciona que el célebre poeta Sa'dī (m. 1292) vivió cerca de la tumba de Ibn Khafīf (que se encuentra actualmente en un barrio más bien siniestro de Shiraz, cerca de los vendedores de carbón).

31. R. A. Nicholson (ed.) *Kitāb al-luma' fī't-taṣawwuf*, Gibb Memorial Series, n.º 22, Leiden y Londres, 1914; A. J. Arberry (ed.), *Pages from the «Kitāb al-luma'»*, Londres, 1947.

comprender e interpretar sus palabras y su manera de vivir. Sus definiciones de los diferentes estados y estaciones, sus largas citas de oraciones y de cartas sufíes, sus palabras sobre el comportamiento de los sufíes en sus casas y en sus viajes, y sus explicaciones de las expresiones difíciles, son de gran valor para el estudiante del sufismo, aunque su libro no haya tenido aparentemente tantos lectores como otros manuales. El propio Sarrāj había alcanzado un rango elevado en el sufismo práctico; según un relato, estaba a punto de discutir con un amigo de algunos problemas místicos un día de invierno, «y el sheikh entró en un "estado" y puso su rostro en la chimenea y se prosternó ante Dios en medio del fuego sin sufrir ningún daño» (N 283).

Al-Kalābādhī, que fue contemporáneo de Sarrāj y que murió en Bukhara hacia el 990, escribió su *Kitāb at-ta'arruf* con el objetivo de encontrar un terreno de acuerdo entre la ortodoxia y el sufismo (Kalābādhī, 1934). Su libro es en su conjunto la expresión algo seca de un jurista hanafí y no es tan agradable como la exposición de Sarrāj. Sin embargo, la obra contiene datos preciosos para el estudio del sufismo en sus inicios; acompañada de un comentario, tuvo numerosos lectores en la India musulmana de la Edad Media. Se le atribuye también un comentario de doscientas veintidós tradiciones del Profeta. El estudio de las sentencias de Muhammad fue considerado esencial para los sufíes, que trataban de seguir lo más fielmente posible el ejemplo de su Profeta amado.

El tercer libro compuesto durante este período fue la obra, notable por su amplitud, de Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* («El alimento de los corazones») (Makkī, 1310/1892-93). Aunque Makkī (m. 996 en Bagdad) fue considerado discípulo de la escuela sālimiyya, su libro tuvo una influencia notable sobre los escritos sufíes posteriores. Ghazzālī se apoyó ampliamente en esta obra, y las citas en obras posteriores —en el *Mathnawī* de Rūmī y en libros indios medievales— muestran el alcance de su difusión.

Poco tiempo después de la composición de esos tres libros teóricos que tratan de los principios y las doctrinas del sufismo, se intentó por dos veces tratar a los sufíes de la misma manera que los historiadores árabes habían tratado a estudiosos, héroes, filólogos u otros grupos: se los divide así en «clases» pertenecientes a los distintos períodos. Sulamī (m. 1021) llamó a su obra simplemente *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya* («Las clases de los sufíes»). Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 1037) eligió para su obra en diez volúmenes el más romántico título de *Ḥilyat al-auliyā'*, «El ornamento de los santos» (Iṣfahānī, 1932). Comenzando por el Profeta y sus compañeros, Abū Nu'aym

reunió todas las informaciones disponibles sobre los devotos y sus acciones; su libro es una mina de enseñanzas, pero debe sin embargo utilizarse con precaución. Pero incluso en su edición actual, que no está libre de errores, el libro es indispensable para el estudio de las biografías de los primeros sufíes.

El *Ṭabaqāt* de Sulamī constituyó una fuente para los hagiógrafos posteriores[32]. Medio siglo después de su muerte, el libro se difundió y fue traducido al persa por ʿAbdullāh-i Anṣārī, el santo patrón de Herat; su traducción, a su vez, fue revisada y puesta al día a finales del siglo XV por Jāmī, también en Herat, en su *Nafaḥāt al-uns*.

Sulamī no se ocupó solamente de las biografías de los místicos, sino también de las diferentes corrientes del sufismo tal como se habían desarrollado en su tiempo. Se interesó también por el grupo de los Malāmatiyya, y les dedicó un tratado especial[33]. Distingue entre los ortodoxos, *ahl al-maʿrifa*, «los gnósticos», es decir, los verdaderos sufíes, y los *malāmatīyya*, «los que atraen la reprobación (*malāma*) sobre sí mismos».

El ideal de los Malāmatiyya se desarrolló a partir de la insistencia en *ikhlāṣ*, la «perfecta sinceridad»; Anṣārī alaba a veces a una persona «por su perfecta *malāma* y su sinceridad» (N 340). Muḥāsibī había enseñado que la menor tendencia a mostrar la devoción o la conducta religiosa de uno mismo era ostentación. Así, los malāmatīyya trataban deliberadamente de atraer sobre ellos el desprecio del mundo, cometiendo actos inconvenientes e incluso contrarios a la ley, pero conservaban una perfecta pureza de corazón y amaban a Dios sin segunda intención. Típica es esta historia narrada por Jāmī:

> Uno de ellos fue aclamado por una gran muchedumbre cuando entró en una ciudad; las gentes querían estar al lado del gran santo; pero, por el camino, se puso a orinar ante todo el mundo de manera contraria a la ley, de modo que todos le dejaron y no creyeron más en su alto rango espiritual (N 264).

32. J. Pedersen (ed.), ʿA.-R. as-Sulamī, *Kitāb ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya*, Leiden, 1960, tiene una extensa introducción; el *Kitāb* de Sulamī ha sido editado también por Nūraddīn Sharība. Para otras ediciones, véase la bibliografía de Sulamī. Süleyman Ateş, *Sülemi ve tasavvufi tefsiri*, Estambul, 1969, es un estudio turco del célebre comentario del Corán por Sulamī, obra que espera todavía una edición crítica.

33. R. Hartmann, «As-Sulamī's *"Risalat al-Malāmatīya"*»: *Der Islam* 8 (1918), es un fino análisis del tratado de Sulamī. Para el conjunto del problema, véase Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, Estambul, 1931; A.-ʿA. Affifi, *Al-malāmātiyya wa'ṣ-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa*, El Cairo, 1945; Morris S. Seale, «The Ethics of Malāmātīya Sufism and the Sermon of the Mount»: *Moslem World* 58 (1968); y la discusión en P. Nwyia, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh...*, cit., p. 244.

Esos devotos confiaban en las palabras del Corán, «y no temían la reprobación de quien reprueba» (sūra 5,59), y se referían también al *nafs lawwāma*, «el alma reprobadora», la conciencia que advertía a cada paso en la vida religiosa (sūra 75,2). Pero la actitud, en sí misma, no era nueva; Marijan Molé (MM 72-74) ha mostrado que entre los cristianos sirios de los primeros tiempos existía una tendencia semejante a ocultar sus acciones virtuosas; las historias sobre algunos de esos santos cristianos, que preferían vivir como actores o saltimbanquis antes que mostrar su profunda preocupación religiosa, recuerdan de inmediato las anécdotas sobre los malāmatīyya.

Al-malāma tark as-salāma, «la reprobación es abandonar el bienestar», dice Ḥamdūn al-Qaṣṣār, uno de los primeros de los sufíes de Jorasán en adoptar ese estilo de vida (H 67). Sulamī los consideraba como velados a los ojos del vulgo por los celos de Dios: éste les ha concedido toda clase de gracias espirituales, pero no las expone a la vista de la gente vulgar; su comportamiento exterior es el de las gentes que viven separadas de Dios, pero interiormente permanecen en la dulzura de la unión divina. Prefiguran así al amante de la poesía persa, que se describe en los términos que convienen a una criatura detestable, atrayendo sobre sí el odio de los «otros», pero no revelan jamás el secreto de su intenso amor.

Hujwīrī, medio siglo después de Sulamī, es más crítico con la actitud de los *mālamatī*, pues en las acciones de aquellos que querían atraer sobre sí la reprobación veía una sutil huella de hipocresía:

> El hombre que hace ostentación actúa con intención, a fin de ganar popularidad, mientras que el *malāmatī* actúa con intención a fin de ser rechazado por las gentes. Los dos tienen su pensamiento fijado en la humanidad, y no sobrepasan esta esfera (H 6).

Esto puede parecer duro, pero desde el punto de vista del místico perfecto, el menor interés por las reacciones de los demás —sean positivas o negativas— es un signo de egoísmo y, en consecuencia, de imperfección.

Jāmī consideraba al *malāmatī* sincero, *mukhliṣ*, mientras que el verdadero sufí era *mukhlaṣ*, hecho sincero por Dios (N 10), y no por un acto que pudiera serle atribuido. Pero Jāmī, que escribe a mitad del siglo XV, veía el problema implícito en la actitud global *malāmatī* más claramente que sus predecesores. El problema se planteó cuando las gentes se afiliaron a los malāmatīyya o pretendieron ser malāmatīyya sin aceptar la pesada carga de las verdaderas prácticas *malāmatī*: «Ahora un grupo ha promovido las actitudes licenciosas y el despre-

cio de la ley divina, la herejía, los comportamientos inadecuados y las faltas de respeto —pero *malāmat* no consiste en actuar mostrando que no se respeta la ley, sino en no preocuparse de los demás cuando se está al servicio de Dios». Así se quejaba ya desde el siglo XI Anṣārī, poco tiempo después de Sulamī, en un discurso sobre la vida de Ḥamdūn al-Qaṣṣār (N 61). Jāmī admitía la valoración de Anṣārī y continuó oponiéndola al *malāmatī*, que se apegaba a los deberes y realizaba en secreto muchos actos de piedad supererogatorios, y al *qalandar*, derviche errante que realizaba solamente el mínimo absoluto de los deberes religiosos. En su descripción, el *qalandar* es el místico menos riguroso que disfrutaba de su vida sin trabas. El *qalandar* es conocido en Occidente sobre todo como una especie de librepensador —incluso como un charlatán— sin ninguna preocupación religiosa profunda; pero esto no es verdad, dice Jāmī, de un *qalandar* auténtico (N 15).

Sulamī influyó en generaciones sucesivas, principalmente como maestro y como biógrafo. Por su discípulo Naṣrābādī, la cadena mística llega a Abū Sa'īd ibn Abī'l-Khair, a quien se atribuyeron por error los primeros cuartetos místicos en lengua persa, y que fue el primero en redactar una regla monástica simple para su comunidad sufí (véase el capítulo 5). La cadena espiritual que se remonta a Sulamī conduce también a al-Qushayrī (m. 1074) a través de su suegro, Abū 'Alī ad-Daqqāq. Qushayrī retomó de nuevo la tarea de escribir un tratado sobre sufismo[34]. Su *Risāla* presenta las enseñanzas y las prácticas sufíes desde el punto de vista de un auténtico teólogo ash'arí; esta escuela —a la que también había pertenecido Ibn Khafīf— prosperó en Irán y otros lugares bajo la dinastía de los selyúquidas. La *Risāla* de Qushayrī —redactada en 1046— es probablemente el resumen que conoció mayor difusión en el sufismo en sus inicios; fue analizada en Occidente antes que la mayor parte de los restantes libros sobre sufismo. En ciertos aspectos, es comparable al *Kitāb al-luma'* de Sarrāj; comienza con unas breves biografías de algunos sufíes, y contiene capítulos dedicados a la explicación detallada de la terminología y las expresiones sufíes. Algunos otros tratados más breves del autor procuran una buena comprensión de sus propias experiencias espirituales, en particular de su vida de oración[35].

34. Abū'l-Qāsim al-Qushayrī, *Ar-risāla fī 'ilm at-taṣawwuf*, El Cairo, 1330/1911-12. R. Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* es un análisis muy útil de la *Risāla*.

35. A.-Q. al-Qushayrī, *Ar-rasā'il al-qushayriyya*. El tratado más importante fue editado por F. Meier, «Qušayris Tartīb as-sulūk»: *Oriens* 16, 1963.

Uno de los colegas de Qushayrī, que había asistido a sus reuniones y visitado a casi todos los sufíes importantes de su tiempo, fue Hujwīrī de Ghazna. Más tarde, fue a Lahore, la capital de los ghaznawidas en India, y allí murió en 1071. Su tumba, llamada tumba de Data Ganj Bakhsh, es todavía hoy un lugar de peregrinación muy frecuentado en Lahore[36]. La importante innovación introducida por Hujwīrī es que escribió su *Kashf al-maḥjūb* («Revelación de las cosas ocultas») en lengua persa, e inauguró así un nuevo período de la literatura mística. Monumento de la lengua persa en sus inicios, es notable por sus sugerentes expresiones, el *Kashf*, «que pertenece a los libros célebres y valiosos» (N 316), contiene muchas enseñanzas interesantes que difícilmente se encuentran en otras partes. Aunque la tendencia del autor a la sistematización vaya en ocasiones demasiado lejos, es especialmente valioso por su planteamiento y por su análisis equilibrado.

Las provincias orientales del Irán siempre estuvieron orgullosas de ser una tierra fértil para las almas que tienden hacia la mística. 'Abdullāh-i Anṣārī (1006-1089) fue contemporáneo de Qushayrī y Hujwīrī. Su obra se compuso, en parte, como la de Hujwīrī, en su lengua materna, el persa[37]. Es una prueba de la amplitud de espíritu del sufismo que dos maestros tan totalmente diferentes en sus perspectivas como Qushayrī y Anṣārī hayan podido vivir en estrecha proximidad durante el mismo período de inestabilidad política. Mientras que Qushayrī seguía la creencia ash'arí adoptada por la dinastía selyúquida, Anṣārī pertenecía a la rígida escuela hanbalí. La idea tradicional según la cual el rigorismo hanbalí y la emoción mística eran incompatibles no puede ya mantenerse: no sólo Anṣārī fue un representante activo de esta escuela, sino que también 'Abdu'l-Qādir Gīlānī, el fundador de la fraternidad mística más extendida, pertenecía a ese *madhhab*. Fue tal vez precisamente esta adhesión rigurosa a la letra exterior de la ley promulgada por Dios y el profundo respeto por la palabra divina lo que permitió a Anṣārī y a sus compañeros hanbalíes lograr una comprensión más profunda de los secretos de la revelación.

El padre de Anṣārī había sido también místico; cuando el muchacho era todavía pequeño, su padre había dejado a su familia para

36. V. A. Žukovskij (ed.), 'Alī ibn 'Uthmān al-Hujwīrī, *Kashf al-maḥjūb*, Leningrado, 1926, reed. Teherán, 1336/1957; al-Hujwīrī, *The «Kashf al-Maḥjūb», the Oldest Persian Treatise of Sufism by al-Hujwīrī*, trad. de R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, n.º 17, 1911, reed. Londres, 1959.

37. Serge de Laugier de Beaurecueil, *Khwadja Abdullah Ansari, mystique hanbalite*, Beirut, 1965, es un estudio lleno de agudeza sobre Ansārī y su obra. Beaurecueil ha editado también algunas obras de Ansārī con sus comentarios.

unirse con sus amigos en Balkh. El joven continuó sus estudios en Herat y Nishapur. Intentó varias veces hacer la peregrinación a La Meca, pero le fue imposible debido a la confusión política que reinaba en las provincias orientales después de la muerte prematura, en 1030, de Maḥmūd de Ghazna, el conquistador del noroeste de la India que había apoyado al califa y la ortodoxia musulmana.

Aunque el joven Anṣārī no pudo ir a La Meca, su vida cambió gracias al encuentro, en 1034, con el célebre místico Kharaqānī, poco tiempo antes de la muerte del maestro a la edad de ochenta años. Las sentencias de Kharaqānī, conservadas en la *Thadhkirat al-auliyā* y en otros lugares, revelan una fuerza inmensa, pero están exentas de erudición y no tienen ninguna intención de sistematización teológica. Este campesino ilustrado, que no sabía pronunciar correctamente el árabe (N 336, 353), fue un *uwaysī* típico, iniciado no por un maestro vivo, sino por el espíritu poderoso de Bāyezīd Bisṭāmi. Algunas leyendas insisten en la relación espiritual entre estos dos hombres: según esos relatos, el perfume de Kharaqānī había llegado a Bāyezīd mucho tiempo antes del nacimiento de su discípulo (M 4,1802-50), y Kharaqānī oraba cada noche en Kharaqān, de donde era transportado misteriosamente a Bistam —a una distancia de casi mil quinientos kilómetros—, donde oraba, estando de vuelta en su aldea para la oración de la mañana (T 2,201).

Las oraciones de Kharaqānī se inflaman con un amor y un deseo intensos, como cuando jura que no dará su alma al ángel de la muerte, pues la ha recibido de Dios y sólo a él la devolverá (T 2,212). El anhelo de Dios le consumía, pero el Señor le dice, en uno de los raros sueños que tuvo después de un largo período de insomnio, que el deseo que había soportado durante sesenta años no era nada, «pues te hemos amado desde la pre-eternidad de las eternidades» (T 2,253). Y estaba seguro de que sería resucitado entre los mártires, pues, según su expresión, «he sido matado por la espada del deseo que siento por Ti» (T 2,229).

Este maestro entusiasta y exigente provocó un cambio espiritual en ʿAbdullāh-i Anṣārī, que se puso entonces a escribir su comentario del Corán que, desgraciadamente, no fue terminado jamás. El advenimiento de los selyúquidas en el este de Irán en el 1041 marcó un tiempo de prueba para Anṣārī; fue perseguido, pasó años sombríos y soportó muchos sufrimientos a causa de las autoridades que defendían la teología ashʿarí. El gran visir Niẓāmulmuk le exilió de Herat en 1066, aunque enseguida pudo regresar. Finalmente Anṣārī perdió la vista y pasó los últimos ocho años de su vida ciego y bajo la amenaza de otra expulsión. Murió en Herat el 8 de marzo de 1089.

La producción literaria de Anṣārī es asombrosa si se consideran las dificultades que tuvo que afrontar durante su carrera. Entre el gran número de libros escritos en árabe y en persa, el *Manāzil as-sā'irīn* («Las estaciones de la Vía») tuvo varios comentadores (Ritter, 1934; Ivanov, 1923). El místico de Herat tradujo también el *Ṭabaqāt* de Sulamī al persa popular de su región. Pero a pesar de sus numerosas obras teóricas sobre sufismo, fue su libro más breve el que le proporcionó mayor celebridad: los *Munājāt* («Oraciones»), libro de oraciones en prosa persa rimada con algunos versos intercalados, en los que derrama su amor, su deseo, y expone sus consejos[38]. Su prosa persa simple y melodiosa hace de este libro un verdadero vademécum para cualquiera que necesite ayuda espiritual en la meditación durante las horas de soledad.

Nada muestra mejor el cambio en énfasis y estilo, en la visión del mundo y en la expresión del sufismo, que una comparación de los *Munājāt* de Anṣārī con otro pequeño libro que presenta igualmente una mezcla de poesía y prosa, compuesto en la misma ciudad de Herat cuatrocientos años después por el autor que rehizo la obra hagiográfica de Anṣārī, y que se basó fundamentalmente en él, a saber, el *Lawā'iḥ*, de Maulānā Jāmī. Ese libro fue uno de los manuales más ampliamente utilizados en la enseñanza sufí posterior, pero su acercamiento intelectual y racional a la verdad divina, su manera ampulosa y técnica de expresar la existencia absoluta y el ser relativo están muy lejos de la intensa sinceridad y la sencillez de las oraciones de Anṣārī.

En la misma época en que Anṣārī era perseguido por el gobierno selyúquida, otro místico colaboraba con ese régimen y ponía su talento literario a su servicio. Era Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, teólogo ashʿarí que fue después místico; se le ha llamado con frecuencia el más grande de los musulmanes después de Muhammad. Una anécdota referida por Jāmī ilustra en qué alta estima fue tenido en la mayor parte de los círculos sufíes moderados: «El maestro sufí de África del Norte, Abū'l-Ḥasan ash-Shādhilī (m. 1258), tuvo en sueños una visión en la que el Profeta del Islam ensalzaba a Ghazzālī ante Moisés y Jesús [...] y había ordenado castigar a algunos que habían renegado de él, y las marcas del látigo permanecían visibles en su cuerpo hasta su muerte» (N 373).

38. ʿAbdullāh-i Anṣārī, *Munājāt ū naṣā'ih*, Berlín, 1924 (este pequeño libro ha sido reimpreso en varias ocasiones). Anṣārī, *The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari*, trad. al inglés de J. Singh, Londres, ³1959; la traducción de Singh omite rimas que son esenciales y carece de sabor poético.

Ghazzālī nació en Tus, cerca de la actual Meshed, en 1058, tres años después de la toma del poder por los selyúquidas en Bagdad. Su vida estuvo estrechamente ligada a la suerte de esta dinastía cuyo poder se extendió los años siguiente por la totalidad de Irán y por ciertas partes de Anatolia oriental. Abū Ḥāmid, en compañía de su joven hermano Aḥmad, siguió el ciclo habitual de los estudios teológicos; el maestro del que más aprendió y con el que estuvo es íntima colaboración fue al-Juwainī, apodado *imām al-ḥaramayn* (m. 1083). Niẓāmulmulk, el visir, nombró a Ghazzālī profesor en la *madrasa* Niẓāmiyya en Bagdad. Con el celo de un ardiente partidario de la teología ash'arí, el visir habían fundado escuelas (*madrasa*) en todos los territorios controlados por los selyúquidas. Fueron instituciones de formación teológica y se convirtieron en modelos de los colegios posteriores en el mundo musulmán.

La escuela de Bagdad, sede del califato, fue sin duda la más importante de las instituciones fundadas por Niẓāmulmulk. Ésa es la razón de que, cuando Ghazzālī, profesor brillante, dejó su puesto de docente después de una crisis en 1095 para entrar en la vía espiritual, el acontecimiento provocó una gran estupefacción. Tras largos viajes que le llevaron a Siria, Jerusalén y quizá Egipto, Abū Ḥāmid regresó a su país y a su familia y enseñó de nuevo en su ciudad natal de Tus, donde murió en diciembre de 1111[39].

La actividad literaria de Ghazzālī fue tan grande como la de cualquiera de sus colegas; sus libros cubren diferentes ramas del saber, pero principalmente la teología y la confrontación de ésta con la filosofía. Felizmente, poseemos su autobiografía espiritual, elaborada después de su «conversión». Lleva por título *Al-munqidh min aḍ-ḍalāl* («El que libera del error»), y ha sido traducida con frecuencia[40]; se la ha comparado incluso con las *Confesiones* de san Agustín, aunque no cuente nada de la vida anterior del autor. Muestra más bien sus tentativas de hacer frente a los diversos elementos de la vida intelectual en el Islam, que había encontrado en el curso de su vida de estudiante y de docente. Había estudiado las obras de los filósofos que, inspirados por el pensamiento griego, habían elaborado las herramientas lógicas necesarias para las discusiones eruditas, pero que habían quedado, a los ojos de los fieles, fuera de los límites del Islam ortodoxo. Las obras de Ghazzālī refutando las doctrinas filosóficas fueron a su vez refutadas por Averroes (m. 1198), el más importante comentador árabe de Aristóteles; algunas de estas obras fueron utilizadas por los teólogos cristianos de la Edad Media en su lucha contra la escuela de Averroes.

La principal fuente de peligro para los selyúquidas era, a los ojos de Niẓāmulmulk y de Ghazzālī, el movimiento ismailí, una rama del pensamiento shií que había arraigado sólidamente en diversas partes del Oriente Medio. Egipto estaba todavía gobernado por los califas fatimidas. En la época en que vivió Ghazzālī, en 1094, el jefe persa del movimiento ismailí, Ḥasan-i Ṣabbāḥ, tomó partido por el hijo menor del califa fatimida durante la lucha por la sucesión, lo que tuvo como resultado que un estado espiritual ismailí se constituyera alrededor de ese Nizar en la fortaleza de Alamut cerca de Kazvin. Desde allí, los ismailíes amenazaron a los musulmanes ortodoxos y más tarde a los cruzados; Niẓāmulmulk fue víctima de uno de los discípulos de Ḥasan-i Ṣabbāḥ conocidos con el nombre de «Asesinos». Ghazzālī escribió varios tratados contra los *bāṭiniyya*, «los del sentido esotérico», y, en su autobiografía, trató de explicar de nuevo los peligros inherentes al sistema ismailí: en particular, la creencia en la necesidad de la guía de un *imām* infalible le parecía muy peligrosa para la comunidad sunnita.

Otro grupo por el que se interesó el sabio medieval estaba constituido por sus propios colegas, los teólogos y los juristas, los hombres cultivados que regulaban prácticamente la vida de los musulmanes por su interpretación de la ley divina. Su preocupación por los detalles externos de la ley había suscitado siempre la crítica de los devotos y, especialmente, de los sufíes. Su espíritu mundano y sus nume-

39. La bibliografía sobre Ghazzālī es casi inagotable; he aquí algunas obras y traducciones importantes: D. Black Macdonald, «The Life of al-Ghazzālī»: *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899); A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, París, 1940; W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edimburgo, 1963. El primer estudio independiente sobre Ghazzālī fue publicado en Berlín en 1858: R. Gosche, *Über Ghazzalis Leben und Werke*; más tarde, el investigador español Asín Palacios le dedicó diversos libros y artículos. Investigaciones filosóficas sobre los problemas concernientes al pensamiento y la fe de Ghazzālī fueron introducidas por J. Obermann, *Der religiöse und philosophische Subjektivismus Ghazzālīs*, libro cuya tesis principal no puede ya ser admitida. Farid Jabre ha dedicado algunos libros importantes a la teología de Ghazzālī. Una buena introducción a los problemas particulares del planteamiento teológico de Ghazzālī se encuentra en Fadlou Shéhadi, *Ghazzālī's Unique Unknowable God*, Leiden, 1964; para la filosofía ética de Ghazzālī, véase Muhammad Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzālī*, Aligarh, 1951. El investigador holandés A. T. van Leeuwen considera con razón a Ghazzālī como un apologista: *Ghazālī as apologeet van den Islam*, Leiden, 1947.

40. Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Al-munqidh min aḍ-ḍalāl*, A. Mahmūd (ed.), El Cairo, 1952; traducida por W. Montgomery Watt con el título *The Faith and Practice of Al-Ghazzali*, Londres, 1953. Otras traducciones han sido realizadas por C. H. Field (Londres, 1910); J. H. Kramers (Amsterdam, 1951); y B. de Meynard, en *Journal asiatique*, 1877. La mejor traducción ha sido realizada por R. McCarthy (Boston, 1980).

rosas relaciones en las esferas gubernamentales provocaron a aquellos que, habiendo adquirido una aguda conciencia del peligro de fosilización de la palabra revelada bajo la corteza del formalismo legal, luchaban por una interiorización de la religión. Ghazzālī escribió: «Aquellos que son tan sabios sobre las formas más raras del divorcio, no pueden decirte nada sobre las cosas más simples de la vida espiritual, como el sentido de la sinceridad con respecto a Dios o de la confianza en Él» (Watt, 1953, 113). Familiarizado con todos los aspectos de la vida intelectual musulmana y habiendo dado prueba de su destreza en filosofía y lógica cuando se trataba de defender la ortodoxia, Ghazzālī se volvió finalmente hacia el misticismo. Ésa fue quizá una respuesta a su largo período de escepticismo; una súbita conversión le llevó tal vez a la búsqueda mística. Fuera cual fuera la razón, era característico de Ghazzālī que éste comenzara por el aspecto intelectual para abordar la Vía mística. Dice: «El conocimiento me era más fácil que la actividad. Comencé por leer sus libros [...] y obtuve una comprensión intelectual exhaustiva de sus principios. Entonces comprendí que lo más distintivo de todo ello sólo podía ser logrado por la experiencia personal, el éxtasis y un cambio de carácter» (Watt, 1953, 135). Podemos comprender ese viraje «a la gnosis a causa del agnosticismo» y estamos de acuerdo con la fina observación de W. H. Gairdner: «Lo que, para él, salvó a Dios de su agnosticismo fue la experiencia del salto místico, su propio *mi'rāj* personal» (Gairdner, 1915, 51). Y ahí poco importa que sepamos o no quién fue su guía místico ni a quién se remonta su cadena de iniciación. Sabemos solamente que fue de su experiencia de donde procede su obra mayor, el *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* («Renacimiento de las ciencias religiosas»), una obra de cuarenta capítulos, siendo cuarenta la cifra que simboliza la paciencia y la prueba, el número de días de retiro a que el adepto se somete al comienzo de la Vía. El número cuarenta es a menudo utilizado para designar una «multitud» de cosas y se supone que abarca un número casi infinito de rúbricas; por ejemplo, las colecciones de cuarenta hadices (*arba'īn*) o de cuarenta sentencias piadosas son muy frecuentes en el mundo musulmán. Parece ser una característica del pensamiento de Ghazzālī que el centro del libro, es decir, el capítulo veinte, esté dedicado a la figura central del Islam, el profeta Muhammad[41].

41. A. H. al-Ghazzālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, 4 vols., Bulaq, Egipto, 1289/1872; comentario del erudito, indio de nacimiento, Sayyid Murtaḍā az-Zabīdī, *Itḥāf as-sādat al-muttaqīn*, 10 vols., El Cairo, 1311/1893-94. El *Iḥyā'* ha sido analizado en el muy útil libro de G. H. Bousquet, *«Ih'yā' 'ouloum ad-dīn», ou vivification des sciences de la foi*, París, 1955,

El primer cuarto del *Iḥyā'* se tituló *'Ibādāt* («Materias relativas a la adoración y el servicio»); comienza con un capítulo acerca del conocimiento, pero trata de una manera general de cuestiones rituales como la pureza, las plegarias y los actos de devoción. Cada prescripción está precedida de versículos coránicos y de tradiciones del Profeta, y es explicada con la ayuda de la práctica de los fieles y los sufíes de los primeros tiempos. La segunda parte del libro trata de las «Costumbres», y corresponde en cierta medida a las enseñanzas tal como fueron consignadas en los libros *adab*: cómo comer y beber, cómo llevar una vida matrimonial, y problemas semejantes, problemas que el lector occidental moderno no relaciona fácilmente con la religión, pero que a ojos de los musulmanes (como de los judíos) responden a reglas religiosas tanto como los actos de adoración. Pues el hombre debe en todo momento sentir que está en la presencia de Dios, incluso cuando se ocupa de las actividades más mundanas, y debe estar dispuesto a encontrar a su Señor en cualquier momento de su vida.

Tras el capítulo central consagrado al Profeta y a la exaltación de sus cualidades, el tercer capítulo del libro trata de las «Cosas que llevan a la destrucción», y el capítulo último está dedicado a las «Cosas que llevan a la salvación». En esta parte final se aproxima más de lo que cabría esperar a un autor místico: discute de las diferentes estaciones y estados del viajero, como la pobreza y la renuncia, la paciencia y la gratitud, el amor y el deseo. Aquí encontramos algunas de las páginas más bellas de todo el libro, compuestas todas en un estilo luminoso y con argumentos lógicos simples. En el capítulo sobre «Amor y deseo», Ghazzālī expresa alguna de sus experiencias personales de la vía que lleva a Dios, que no se alcanza jamás, sino que conduce a profundidades siempre nuevas.

El conjunto del *Iḥyā'* puede considerarse una preparación para la muerte. Su último capítulo está consagrado a la muerte en sus aspectos terribles y en sus aspectos amables: aspectos terribles, porque la muerte lleva al hombre a la presencia del juez severo en el día del

que contiene resúmenes de cuarenta capítulos. Hay traducciones parciales: H. Bauer, *Islamiche Ethik*, 4 vols., Halle, 1916; H. Wehr, *Al-Ghazzālī's Buch vom Gottvertrauen*, Halle, 1940; H. H. Dingemans, *Al-Ghazālī's Boek der liefde*, Leiden, 1938, no plenamente satisfactorio; Léon Bercher y G. H. Bousquet, *Le Livre des bon usages en matière de mariage*, París, 1953; S. Wilzer, «Untersuchungen zu Ghazzālī's *"kitāb at-tauba"*»: *Der Islam* 32-33 (1955-57); W. McKane, *Al-Ghazzālī's Book of Fear and Hope*, Leiden, 1962; N. A. Faris, *The Book of Knowledge*, Lahore, 1962, y *The Mysteries of Almsgiving*, Beirut, 1966; L. Zolondek, *Book XX of al-Ghazālī's «Iḥyā' 'ulūm ad-Din»*, Leiden, 1963; H. Kindermann, *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken*, Leiden, 1964.

Juicio, que puede ser el comienzo del castigo perpetuo; aspectos amables, puesto que lleva al amante a la presencia del Amado eterno, y colma así el deseo del alma que ha encontrado finalmente la paz eterna. Toda la enseñanza de Ghazzālī en los treinta y nueve capítulos precedentes no apunta más que a ayudar al hombre a vivir una vida de acuerdo con la ley sagrada, no por una adhesión exclusiva a su letra, sino merced a la comprensión de su sentido más profundo, gracias a la santificación de la vida entera, de modo que el hombre esté dispuesto en cualquier momento para el encuentro con su Señor.

Esta enseñanza —un matrimonio entre mística y ley— hizo de Ghazzālī el teólogo más influyente del Islam de la Edad Media[42]. Para apreciar plenamente su obra se debe recordar que fue durante el tiempo de su vida cuando los primeros signos de la teosofía sufí se hicieron visibles; algunos místicos estuvieron más interesados por el conocimiento gnóstico que por el estilo de vida práctica tal como había sido enseñada por los primeros sufíes. Como Ghazzālī percibía los peligros de las corrientes esotéricas y gnósticas en el interior del Islam (como había mostrado en su lucha contra las teorías ismailíes) y al mismo tiempo despreciaba la rigidez y la pedantería de letrados y juristas, trató en su libro de «vivir las verdades de la fe y experimentar esas verdades con la ayuda del método experimental sufí» (Rahman, 1966, 114).

Es la vida del corazón la que importa, y el método de Ghazzālī, que consiste en poner la vida del corazón en estricto acuerdo con la ley y con una actitud teológicamente sana, hizo que incluso los teólogos ortodoxos tomaron en serio el movimiento sufí. La concepción sufí moderada comenzó a influir en la vida del musulmán más ordinario. Por otra parte, la lucha de Ghazzālī contras las influencias helenísticas y contra una filosofía más o menos neoplatónica sirvió probablemente para rechazar por un tiempo estas corrientes. Pero

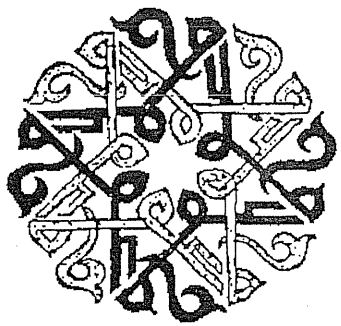
42. Se han publicado traducciones de las siguientes obras de Ghazālī: M. Smith, «Al-Ghazzālī, ar-risāla al-ladunnīya»: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1938); H. Ritter, *Das Elixir der Glückseligkeit, aus den persischen und arabishen Quellen in Auswahl übertragen*, Jena, 1923; Mohammed Brugsch, *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*, Hannover, 1924, un tratado escatológico; E. Bannerth, *Der Pfad der Gottesdiener*, Salzburg, 1964, el apócrifo *Minhāj al-ʿābidīn*; R. R. C. Bagley, *Ghazālī's Book of Counsel for Kings (naṣīḥat al-mulūk)*, Oxford, 1964, un tratado político ético; F.-E. Wilms, *Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden, 1966, una traducción de *Ar-radd al-jamīl*, obra polémica contra la teología cristiana. Autores que han editado o traducido algunas de las obras de Ghazzālī son I. Goldziher, O. Pretzl, S. van den Berghe, H. Frick y D. B. Macdonald, así como Nakamura, Burrel y Winter. Hay una buena bibliografía en P. Antes, *Das Prophetenwunder in der frühen Aš'arīya bis al-Gazālī*, Friburgo, 1970.

durante ese tiempo sufrieron una nueva cristalización y volvieron como teosofía sufí, un nuevo desarrollo destinado a tomar forma en el siglo que siguió a la muerte de Ghazzālī.

Entre los numerosos problemas no resueltos, una de las cuestiones más enigmáticas para el investigador es la de dónde situar el *Mishkāt al-anwār* («El nicho para las luces») de Ghazzālī en el conjunto de sus escritos. Puede ser quizá considerado como una expresión de ese conjunto de opiniones que el místico perfecto «cree en secreto, secreto entre él mismo y Alá, y que no menciona jamás salvo en el círculo íntimo de sus discípulos» (Gairdner, 1915, 19; Wensinck, 1941). En ese libro, alcanza alturas de especulación mística que son casi «gnósticas», cuando interpreta el versículo del Corán sobre la Luz (sūra 24,35) y la tradición sobre los setenta mil velos de luz y de tinieblas que separan al hombre de Dios: en su cuádruple clasificación, no duda en colocar a la mayor parte de los ortodoxos piadosos detrás de «los velos mezclados de tinieblas y luz», mientras que incluso algunos filósofos están «velados por la luz pura». El *Mishkāt al-anwār* muestra una metafísica de la luz muy desarrollada —Dios es Luz— y muchos místicos posteriores se apoyarán en este libro más que en su *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*.

Ningún pensador del Islam medieval ha atraído la atención de los investigadores occidentales más que Ghazzālī. Numerosas traducciones de sus obras están disponibles en las lenguas occidentales. Durante décadas no se ha dejado de discutir sobre la verdadera personalidad de Ghazzālī. ¿Fue un subjetivista o un miembro fiel de la comunidad musulmana que aceptaba el hecho religioso dado? ¿Cómo se pueden explicar los puntos de vista divergentes sobre diversos problemas de filosofía y teología? ¿En qué medida fue sincera su conversión? Numerosos aspectos de su pensamiento han sido estudiados estos últimos años, pero queda todavía mucho por hacer.

¿Continuará la admiración reflejada en el sueño de Shādhilī? Numerosos investigadores occidentales lo suscribirían, aunque en términos más suaves. ¿O bien tuvo razón G. C. Anawati al afirmar: «Aunque extremadamente brillante, su contribución no llegó a impedir el anquilosamiento que paralizaría el pensamiento religioso musulmán dos o tres siglos más tarde»? (Anawati y Gardet, 1961). ¿O sería su misma grandeza la razón de que el Islam moderado quedase como paralizado?



3. LA VÍA

FUNDAMENTOS DE LA VÍA

En todas las tradiciones religiosas, los místicos, tienden a utilizar la imagen de la vía para describir las diferentes etapas del camino que conduce a Dios. La división tripartita, establecida por los cristianos, en *via purgativa, via contemplativa* y *via illuminativa* es en cierta medida la misma que la división islámica de *sharī'a, ṭarīqa* y *ḥaqīqa*.

La *ṭarīqa*, la «vía» por la que el místico camina, ha sido definida como «la vía que sale de la *sharī'a*, pues el camino principal es llamado *shar'*, y la vía, *ṭarīqa*». Esta derivación muestra que los sufíes consideraban la vía de la educación mística como una rama de ese gran camino que representa la ley dada por Dios y por la que se supone que todo musulmán debe caminar. No se puede tener experiencia mística si las prescripciones obligatorias de la *sharī'a* no son fielmente seguidas[1]. La vía, *ṭarīqa*, es sin embargo más estrecha y más difícil de practicar y conduce al adepto —llamado *sālik*, «el viajero»— en su *sulūk*, «viaje», por diferentes estaciones (*maqām*) hasta que alcanza, quizá, más o menos lentamente, su objetivo, el *tauḥīd perfecto, la confesión esencial de que Dios es Uno.*

*La vía tripartita que conduce a Dios es explicada por una tradi*ción atribuida al Profeta: «La *sharī'a* son mis palabras [*aqwālī*], la

1. Q. al-'Ībādī, *At-taṣfiya fī ahwāl aṣ-ṣūfiya, or Ṣūfīname*, G. M. Yūsufī (ed.), Teherán, 1347/1968, p. 15.

ṭarīqa son mis actos [*aʿmālī*], y la *ḥaqīqa* son mis estados interiores [*aḥwālī*]». *Sharīʿa, ṭarīqa* y *ḥaqīqa* son interdependientes:

> La ley sin verdad es ostentación, y la verdad sin la ley es hipocresía. Su relación mutua puede ser comparada a la que existe entre el cuerpo y el espíritu: cuando el espíritu deja el cuerpo, el cuerpo vivo se torna cadáver, y el espíritu se desvanece como el viento. La profesión de fe del musulmán incluye uno y otro elemento: las palabras «No hay Dios excepto Alá» son la Verdad, y las palabras «Muhammad es el apóstol de Dios» son la Ley. Quienquiera que niegue la Verdad es un infiel, y quienquiera que rechace la Ley es un hereje (H 383).

«Besar el umbral de la *sharīʿa*»[2] era el primer deber de quien quiera entrar en la vía mística. Los poetas han hablado a menudo en versos, y los místicos en sentencias conmovedoras de los diferentes aspectos de estos tres niveles (a veces la *maʿrifa*, «gnosis», sustituía a la *ḥaqīqa*, «verdad»). Así se dice en Turquía:

> *Sharīʿa*: lo tuyo es tuyo, lo mío es mío.
> *Ṭarīqa*: lo tuyo es tuyo, lo mío es tuyo también.
> *Maʿrifa*: no hay ni mío ni tuyo.

Su sentido es: en la *ṭarīqa* el místico debe practicar *īthār*, es decir, debe preferir a los otros a sí mismo, pero en la etapa unitiva la diferencia entre «mío» y «tuyo» queda subsumida en la unidad divina.

Una vez que los místicos hubieron identificado las tres partes principales de la vida religiosa, se pusieron a analizar las diferentes etapas y estaciones que el viajero debía atravesar. Distinguieron entre *maqām*, «estación», y *ḥāl*, «estado». «El estado era algo que desciende de Dios al corazón humano, sin que éste, por su propio esfuerzo, pueda rechazarlo cuando viene, o retenerlo cuando se va» (H 181). O, como Rūmī expresó más poéticamente:

> El *ḥāl* es como cuando la hermosa desposada se quita su velo,
> mientras que el *maqām* es como cuando [el rey] está a solas con la desposada (M 1,1435).

El *maqām* es una etapa duradera, que se alcanza en cierta medida por el propio esfuerzo. Pertenece a la categoría de los actos, mientras que los estados son dones de la gracia. Son tan incontrolables que, en las lenguas islámicas modernas, la palabra *ḥāl* es casi sinónimo de

2. A.-M. M. Sana'ī, *Sanāʾīʾābād*, línea 39.

éxtasis. Las *maqāmāt*, «estaciones», definen las diferentes etapas alcanzadas por el viajero en su disciplina ascética y moral. Se espera de él que cumpla plenamente las obligaciones correspondientes a las estaciones respectivas, por ejemplo, no debe actuar en la estación del respeto como si estuviera todavía en la estación del arrepentimiento; no debe tampoco dejar la estación en la que permanece antes de haber realizado todas sus exigencias. Los estados que le sobrevienen varían según la estación en la que se encuentra; así, el *qabḍ*, «contracción», de quien se encuentre en la estación de la pobreza es diferente del *qabḍ* de quien vive en la estación del deseo.

Los teóricos místicos no sabían muy bien si un estado podía ser retenido por un tiempo o si era una experiencia pasajera. Difieren también en su clasificación de las estaciones y en su descripción de algunas experiencias consideradas a veces como estaciones, a veces como estados. Incluso la sucesión de las estaciones no siempre está clara; varía según la capacidad del adepto, y la actividad de Dios puede cambiar las estaciones o conceder al viajero un nuevo estado sin razón aparente.

Tres clasificaciones de las que se hicieron en los inicios muestran la variabilidad de la secuencia.

> Dhū'n-Nūn habla de fe, temor, reverencia, obediencia, esperanza, amor, sufrimiento e intimidad; coloca las tres últimas estaciones bajo los nombres de confusión, pobreza y unión (A 9,374).
>
> Su contemporáneo iranio, Yaḥyā ibn Muʿādh, más joven que él, presenta una cadena espiritual más próxima a la forma generalmente aceptada: arrepentimiento, ascetismo, paz en la voluntad de Dios, temor, deseo, amor y gnosis (A 10,64). Y el iraquí Sahl at-Tustarī, algunos años menor que el anterior, define así la sucesión de las estaciones: respuesta a la llamada de Dios, retorno a Él, arrepentimiento, perdón de los pecados, soledad, constancia, meditación, gnosis, discurso, elección y amistad (G 4,43).

Los manuales de sufismo enumeran también otras estaciones; pero las etapas principales son siempre el arrepentimiento, la confianza en Dios y la pobreza, que pueden conducir a la aceptación, a los diferentes grados de amor, o a la gnosis, según la predilección mental del viajero.

Para entrar en la vía espiritual, el adepto —llamado *murīd*, «aquel que ha tomado la decisión» (de entrar en la Vía)— tiene necesidad de un guía para conducirle a través de las diferentes estaciones y para indicarle el camino que conduce al objetivo. *Ad-dīn naṣīḥa*, «la religión consiste en los buenos consejos», era una tradición del Profeta

cara a los místicos, que veían en la supervisión del camino del discípulo por el maestro una *conditio sine qua non* del verdadero progreso, aunque la imagen del *sheikh at-tarbīya*, que supervisaba cada respiración del *murīd*, no se desarrolló sino más tarde. Un místico de un período posterior comparó el maestro —*sheikh* en árabe, *pīr* en persa— con el Profeta (pues dice una tradición que «el sheikh en su grupo es como el Profeta en su pueblo»):

> Todos los profetas han venido para abrir los ojos del pueblo, a fin de que vea sus propias faltas y la perfección de Dios, su propia debilidad y el poder de Dios, su propia injusticia y la justicia de Dios [...] y el *shaikh* está también ahí con el propósito de abrir los ojos de sus discípulos (N 441).

El maestro que debía enseñar el método y los ejercicios debía en primer lugar someter a prueba al adepto para ver si estaba dispuesto y era capaz de sufrir las dificultades que le aguardaban en la Vía. Se hacía esperar durante días al recién llegado a la puerta del sheikh y, a veces, como primera prueba, se le trataba muy duramente. Según la costumbre, se requerían tres años de servicio antes de la admisión formal del adepto en el grupo del maestro —un año al servicio del pueblo, un año al servicio de Dios y un año para observar su propio corazón.

Los métodos para humillar a los futuros sufíes eran numerosos. Si se le daba la orden de mendigar para convertirse en objeto de reprobación de las gentes, el objetivo no era el beneficio material procedente de la mendicidad, sino la disciplina. Shiblī, en otro tiempo importante funcionario del gobierno, llegaría a decir: «Pienso que soy la más vil de las criaturas de Dios» (H 359), y solamente entonces fue aceptado por Junayd. Se cuenta sobre Majduddīn Bagdādī, que vivió en el siglo XII, una historia que ilustra muy bien esta actitud:

> Cuando entró al servicio de un sheikh, se le hizo servir «en el lugar de la ablución», es decir, en la limpieza de las letrinas. Su madre, una próspera médica, pidió al sheikh que dispensara a su delicado hijo de ese trabajo, y le envió doce esclavos turcos para hacer la limpieza. Pero él respondió: «Eres médica; si tu hijo tuviera una inflamación de la vesícula biliar, ¿debería yo darle la medicina a un esclavo turco en lugar de a él?» (N 424).

El discípulo no habría sufrido probablemente estas pruebas si no hubiera tenido una confianza absoluta en su maestro. Era regla entonces —y lo es todavía en nuestros días— que debe existir una afinidad

previa entre maestro y discípulo. Muchos sufíes vagaban durante años a través del mundo islámico en busca de un *pīr* al que pudiesen encomendarse por completo; y algunos sheikhs no aceptaban un nuevo discípulo si no habían visto escrito su nombre en la «Tabla bien conservada» entre sus seguidores (N 536, 538). ¿No había dicho el Profeta que los espíritus eran como ejércitos: los que se conocen se vuelven amables en su relación mutua?

Después del cumplimiento de los tres años de servicio, el adepto podía ser considerado digno de recibir la *khirqa*, el hábito remendado, «el distintivo de los aspirantes al sufismo» (H 45). La relación del novicio con el maestro era triple: por la *hhirqa*, por su iniciación a la fórmula del *dhikr*, «rememoración», y por el acompañamiento (*ṣuḥbat*), el servicio y la educación (N 560). Al investir al *murīd* con el hábito remendado, el sufismo había conservado el antiguo simbolismo de los vestidos: poniéndose un vestido que ha sido llevado por un maestro, o tan sólo tocado por sus manos benditas, el discípulo adquiría algo de la *baraka*, el poder místico-mágico del sheikh. El sufismo posterior conoció dos clases de *khirqa*: la *khirqa-yi irāda*, que el aspirante recibía del maestro al que había hecho voto de fidelidad, y la *khirqa-yi tabarruk*, «el hábito de bendición», que podía recibir de los diferentes maestros con los que había vivido o que había visitado en el curso de sus viajes, si un maestro lo consideraba digno de recibir algo de su *baraka*. La *khirqa-yi irāda* no le era otorgada más que por su verdadero guía místico, responsable de su progreso.

La *khirqa* era habitualmente de color azul obscuro. Era práctica para viajar, ya que la suciedad no era fácilmente visible y, al mismo tiempo, era el color del duelo y el desamparo; la intención era mostrar que el sufí se había separado del mundo y lo que contiene. En la poesía persa la violeta fue comparada a menudo con el sufí que permanece sentado, la cabeza entre las rodillas, en actitud de meditación, modestamente envuelto en su hábito azul obscuro en medio de las flores radiantes del jardín. Más tarde, en algunos círculos, los místicos escogieron para su túnica un color que correspondiera a su estación mística (CL 166), y *sabzpūsh*, «el que viste de verde», fue siempre considerado como un epíteto apropiado para quienes vivían en el nivel espiritual más alto, ya se tratase de ángeles, del Profeta o de Khiḍr, el guía de los místicos (ver V 52).

El hábito remendado fue naturalmente interpretado a menudo en un sentido espiritual. No faltaban los avisos contra la tendencia a atribuir demasiada importancia a esta vestimenta de lana: «La pureza (*ṣafā*) es un don de Dios, mientras que la lana (*ṣūf*) es la vestimenta de los animales» (H 48). Algunos sufíes inventaron complicadas reglas

para saber si era necesario utilizar un hilo fino o basto para coser las piezas, y, para algunos de ellos, esas cosas externas eran tan importantes que otros pudieron acusarles de adorar su *khirqa* como un ídolo. Una hermosa página de Hujwīrī da la interpretación mística del hábito del derviche:

> Su cuello es la aniquilación de las relaciones (con los hombres), sus dos mangas son la observancia y la continencia, sus dos bolsillos son la pobreza y la pureza, su cinturón es la persistencia en la contemplación, su dobladillo es la tranquilidad en la presencia [de Dios], y su franja es la instalación en la morada de la unión (H 56).

El novicio que pasaba a formar parte del grupo del maestro llegaba a ser «como el hijo del sheikh»; era considerado como una parte del maestro, siguiendo la tradición que dice: «el hijo es una parte del padre». El sheikh le ayudaba a dar nacimiento al verdadero «corazón» y lo alimentaba con leche espiritual, como una madre, según una expresión repetida con frecuencia.

Los sufíes fueron siempre muy conscientes de los peligros de la vía espiritual y, en consecuencia, atribuían al sheikh una autoridad casi ilimitada: «cuando alguien no tiene sheikh, Satanás se convierte en su sheikh», dice una tradición, pues Satanás tiene múltiples maneras de insinuarse; el *murīd* podía sentirse incluso inspirado y consolado por ciertas experiencias que son en realidad insinuaciones de su sí inferior o de un poder que induce al error. Ahí, el sheikh debía controlarle y devolver a la vía correcta, pues

> Quien viaja sin guía
> necesita doscientos años para un viaje de dos días (M 3,588).

Se pueden haber leído todos los libros de instrucción durante mil años, pero sin un guía nada puede realizarse (Y 514).

El maestro vigila cada momento del crecimiento espiritual del discípulo; le vigila especialmente durante el período de los cuarenta días de meditación (*arbaʿīn, chilla*) que se convierte muy pronto en una institución regular en la vía sufí (derivada, según Hujwīrī, del ayuno de cuarenta días de Moisés cuando esperaba una visión de Dios, tal como se cuenta en la sūra 7,138). El sheikh interpreta los sueños y las visiones del *murīd*, lee sus pensamientos y sigue así cada movimiento de su vida consciente y subconsciente. En los primeros siglos del movimiento sufí se había expresado ya la idea de que el *murīd* debía ser en las manos del maestro como un cadáver en las manos del embalsamador. Ghazzālī, el principal representante del

sufismo moderado a finales del siglo XI, mantuvo también que la obediencia completa y absoluta era necesaria, incluso si el sheikh estaba equivocado: «Que sepa que la ventaja que obtiene del error de su maestro, si está equivocado, es mayor que la que saca de su propio acierto, si es que tiene razón» (Gibb, H. A .R., 1949, 150). Esta actitud tuvo más tarde peligrosas consecuencias; ésa es en realidad una de las razones de la aversión de los musulmanes modernistas por el sufismo. Pero la intención original era sincera: el maestro debía actuar como médico, haciendo el diagnóstico y curando las enfermedades y los defectos del alma humana. La imagen del maestro (que es con frecuencia identificado realmente con el amado místico) como el médico que cura el corazón del amante, aparece frecuentemente en la poesía persa durante siglos.

Visitar a su maestro es un deber religioso del discípulo (N 115), pues encuentra en él lo que no encuentra en otros lugares. Y servir a un maestro es el mayor honor de que puede vanagloriarse un discípulo —incluso si no hiciera otra cosa que «limpiar las letrinas de Junayd durante treinta años» (N 222). El mero hecho de haber encontrado a un sheikh eminente realza inmediatamente el rango de un hombre (N 115).

Bajo la dirección de un maestro digno de confianza, el *murīd* podía esperar progresar en la Vía. El sheikh le enseñará la manera de comportarse en cada estado mental y le prescribirá los períodos de retiro, si pensara que es necesario. Era sabido que los métodos no podían ser idénticos para todo el mundo, y el verdadero maestro debía poseer un gran sentido psicológico para reconocer los diferentes talentos y caracteres de sus discípulos y formarlos en consecuencia (Suhrawardī, S., 1289/1872-73, c. 26-28). Podía por ejemplo dispensar por un tiempo al discípulo del retiro de cuarenta días, porque fuera demasiado débil espiritualmente o porque su éxtasis espiritual amenazaba con aplastarle. El aislamiento del *murīd* por un período de cuarenta días exigía un profundo cambio de conciencia, y algunos teóricos sufíes eran conscientes —como lo era en realidad cada sheikh— de que el retiro podía constituir, para los adeptos más débiles, una fuente de peligro más que de elevación. Si iba a concentrarse más en sí mismo que en Dios, si las pasiones iban a superarle, ponerle nervioso y encolerizarle, era mejor dejarle vivir en compañía de los demás en su aprendizaje espiritual (ʿIbādī, 1347/1968, 108), contando con la influencia recíproca y el buen ejemplo (L 207).

En general, el discípulo debía considerar la habitación obscura en la que pasaba su retiro como una tumba, y su hábito como un sudario (N 418). Algunos místicos se retiraban voluntariamente en

períodos de meditación y eran alabados si, en el momento de su muerte, habían realizado treinta o cuarenta *chilla*. A veces construían una *chillakhāna* especial, una habitación de retiro que incluso podía ser subterránea (N 325), próxima al centro de la fraternidad o en un lugar bendecido cerca de allí.

La vía mística fue descrita en ocasiones como una escala, una escalera que conduce al cielo, por la que el *sālik* sube lenta y pacientemente hacia niveles de experiencia más elevados. Pero los místicos musulmanes sabían que existía otra manera de lograr las experiencias más elevadas: era la *jadhba*, «atracción», por medio de la cual una persona podía, en una sola experiencia espiritual, ser elevada al estado de éxtasis y de unión perfecta. Sin embargo, parece característico que el nombre de *majdhūb*, «el que tiene la experiencia de la atracción», fuera dado generalmente a personas que tenían el espíritu alterado y que se salían de las pautas normales de comportamiento debido al choque aplastante de una «revelación». Las fuentes describen con frecuencias a tales personas «atraídas», completamente perdidas y sumergidas en la unidad divina, con ojos «como copas llenas de sangre» (N 479) que inspiran terror, y que a veces chocaban a la gente por su conducta.

Tampoco se debería olvidar que algunos sufíes pretendieron recorrer la Vía sin haber tenido una iniciación formal. Eran llamados *uwaysī*, en recuerdo del contemporáneo del Profeta, Uways al-Qaranī de Yemen. Pero incluso para este último, algunos místicos de espíritu legalista sostenían que había sido iniciado «espiritualmente» por el Profeta, a pesar de la distancia que los separaba, pues en algunos círculos sufíes se consideraba posible la iniciación por un maestro no visible o por un santo muerto mucho tiempo antes. Así, Kharaqānī fue introducido en la Vía gracias al espíritu de Bāyezīd Bisṭāmī, mientras que ʿAṭṭār fue inspirado por el espíritu de Ḥallāj. Se pensaba que el espíritu del santo vivía todavía y era capaz de tomar parte activa en los asuntos de este mundo, apareciéndose a menudo en sueños y guiando al viajero en su Vía, pues «los amigos de Dios no mueren». Más tarde, algunos sufíes —en particular los naqshbandiyya— practicaron una concentración sobre «la realidad espiritual» de los grandes maestros, a fin de recibir de ellos una mayor fuerza en su búsqueda mística.

Una última posibilidad de iniciación, a partir de otra fuente que la del maestra humano, era la iniciación por Khiḍr. Khiḍr, identificado con el misterioso compañero de Moisés mencionado en la sūra 18, era el santo patrón de los viajeros, el inmortal que bebió el agua de la vida. A veces, los místicos se encontraban con él en sus viajes; les

inspiraba, respondía a sus preguntas, los salvaba del peligro y, en casos especiales, los revestía con la *khirqa*, lo que era aceptado como válido en la tradición de la iniciación sufí. Así quedaban religados directamente con la fuente superior de la inspiración mística. Ibn ʿArabī, el teósofo (m. 1240), fue uno de los que afirmaban haber recibido la *khirqa* de Khiḍr.

La vía mística era larga y dura para el *murīd* y requería constante obediencia y esfuerzo. La correcta orientación inicial del adepto era de una importancia decisiva para el éxito del viaje: quien comienza en Dios acabará también en él (L 241). Bajo el encanto de ciertas expresiones poéticas de poetas persas de los períodos posteriores, o impresionados por derviches que eran cualquier cosa menos observantes de la ley musulmana, algunos occidentales consideraron a los sufíes como los representantes de un movimiento que se había liberado de las prescripciones legales del Islam, no preocupándose ya ni de la religión ni de la infidelidad. El término *sufi* llegó a ser casi un equivalente de «librepensador» para muchos europeos.

Esto, sin embargo, no es correcto. No se debe olvidar que la *sharīʿa*, tal como fue proclamada en el Corán y ejemplificada por el Profeta (L 27), junto con una sólida fe en el día del Juicio, era el suelo en el que crecía la devoción. No abolieron los ritos, sino que más bien los interiorizaron; como se ha dicho: «Las gentes que conocen mejor a Dios son aquellas que más luchan por [obedecer] Sus mandamientos y siguen más rigurosamente la tradición de Su Profeta» (N 117). El cumplimiento de la plegaria ritual, el ayuno, la peregrinación a La Meca, constituían para los sufíes de los primeros tiempos las obligaciones religiosas mínimas sin cuyo cumplimiento todo aprendizaje místico era inútil y quedaba desprovisto de significado. Eran muchos los que hacían frecuentemente la peregrinación a La Meca, hasta setenta veces, si podemos fiarnos de los hagiógrafos. Sabían que el verdadero lugar del espíritu divino no era la Kaaba de piedra, sino la Kaaba del corazón del adorador fiel (U 43), donde Dios podía revelarse a quienes habían llegado hasta el final de la Vía.

> Cuando busques a Dios, búscale en tu corazón,
> pues no está en Jerusalén, ni en La Meca, ni en el *ḥajj*,

dice Yūnus Emre (Y 520), expresando así la convicción de muchos de sus contemporáneos y discípulos. Sin embargo, la peregrinación seguía siendo punto central en la vía sufí, y La Meca no era únicamente un lugar de encuentro y discusión para los sufíes, sino tam-

bién un lugar en el que muchos se beneficiaban de revelaciones e iluminaciones.

La recitación del Corán era otro deber importante del místico: «Un discípulo que no sepa el Corán de memoria es como un limón sin perfume» (N 131). La palabra divina es fuente infalible de elevación espiritual; inspira alegría y temor y lleva a los diálogos secretos con Dios, pues «Dios Se revela a Sus servidores en el Corán», según palabras recogidas de ʿAlī (B 584).

Aun cuando el paraíso y el infierno tuvieran poca importancia para los fervientes devotos del amor místico, eran muy conscientes de que sus actos llevarían sus frutos, y una de las frases atribuidas al Profeta era repetida constantemente por los místicos moderados: «Este mundo es el campo que hay que sembrar para el Otro mundo». Cada acto lleva frutos que ayudan o dificultan al adepto en su progreso hacia el objetivo, y «si plantas melones, no crecerá caña de azúcar» (D 1337).

Una variante interesante del *hadiz* que acabamos de citar se encuentra en la tradición mística persa. Rūmī, siguiendo el ejemplo de Sanāʾī, sostenía que cada pensamiento que se enraíza en el corazón revestirá una forma visible para todo el mundo el día del Juicio, igual que el pensamiento del arquitecto se hace visible en el plano de la casa o como la planta crece a partir de la simiente escondida en el suelo (M 5,1791-1803), y que la muerte encontrará al hombre como un espejo que muestra la belleza o fealdad de un rostro según sus buenas o malas acciones. La idea zoroastriana del testigo del cielo que recibe al alma del difunto inspiró de manera evidente estos pensamientos. Sanāʾī iba incluso más lejos: pensaba que los malos pensamientos podían transformar completamente al hombre al final de los tiempos, de suerte que algunas personas podían incluso aparecer como animales, porque habían seguido instintos bestiales y persiguieron placeres animales durante su vida (SD 618).

> Se debe trabajar día y noche
> para labrar y limpiar el campo del alma (U 264).

Y lo que fue sembrado durante el invierno —en la obscuridad de este mundo material— aparecerá en la primavera de la eternidad (M 5,1801).

En esta vigilancia constante de los actos y los pensamientos el peligro mayor para el adepto es que puede descuidar por un momento sus deberes espirituales (*ghaflat*) y dejarse transportar por el «sueño de la despreocupación», como los poetas gustarán más tarde de llamar a ese estado. La historia de Sassuī, la esposa amante que encontró que su marido había sido transportado lejos de ella durante su sueño, es en la poesía sindhi posterior una perfecta ilustración del sueño de la despreocupación y de la negligencia que priva al alma de la compañía de su Señor y amado. Y mientras que el creyente ordinario se arrepiente de sus pecados, la élite se arrepiente de su falta de atención (L 44).

El adepto debía volver todo su ser hacia Dios; *ikhlāṣ*, «sinceridad absoluta», y el abandono de los pensamientos egoístas para servir a Dios son los deberes fundamentales de todo místico. Una oración sin *ikhlāṣ* no tiene ningún valor; un pensamiento religioso que no proceda de esta sinceridad está vacío de sentido y es incluso peligroso. Alabanza y reprobación de la muchedumbre no significan nada para quien se ha vuelto enteramente y sin ninguna cualificación hacia el Señor; y aunque actúe constantemente de manera virtuosa, deberá olvidar sus buenas y piadosas acciones en su voluntad de actuar únicamente por Dios. De este modo, necesariamente apartará de sí el pensamiento de recompensa por sus obras, tanto en este mundo como en el mundo futuro.

> Se cuenta que Warraq, uno de los primeros sufíes, llevaba un largo vestido en el que había escrito la letra *kh* por un lado y la letra *m* por el otro, de manera que siempre podía recordar la *kh* de *ikhlāṣ* y la *m* de *muruwwa*, «virtud» (N 125).

Un acto de perfecta sinceridad, realizado por amor a Dios, hace avanzar en la experiencia espiritual aun cuando externamente pueda parecer insensato.

> Típica es la historia de aquel *murīd* no muy brillante al que unas personas malévolas hicieron creer que alcanzaría la iluminación espiritual dejándose colgar por los pies del tejado y repitiendo algunas palabras sin sentido que le enseñaron. El *murīd* siguió su consejo con absoluta buena fe y se encontró iluminado a la mañana siguiente (N 320).

La acentuación exagerada del ideal de *ikhlāṣ* desembocó en la actitud de los *malāmatīyya*, «los que son reprobados», los que ocultan sus actos virtuosos a fin de cumplir los deberes religiosos sin ostentación (véase capítulo 2). Pues el pecado mayor es la *riyā*, «la hipocresía», u «ostentación», y el maestro del análisis psicológico en el sufismo de los comienzos, Muḥāsibī, trató ampliamente de este peligro. Los textos sufíes refieren muchas historias sobre personas cuya hipo-

cresía quedó puesta de manifiesto de manera que quedaron avergonzados. Un ejemplo célebre es la historia siguiente:

> Un hombre oró ostensiblemente durante toda la noche en una mezquita en la que había entrado a la hora del crepúsculo y donde había escuchado un ruido que parecía indicar la presencia de un ser humano. Pero cuando sonó la llamada a la plegaria de la mañana, descubrió que su compañero en la mezquita era un perro, de modo que sus plegarias quedaron invalidadas, y él mismo quedó impuro.

ESTACIONES Y ETAPAS

La primera estación de la Vía, o, más bien, su primer comienzo, es la *tauba*, «arrepentimiento»; *tauba* significa apartarse de los pecados, renunciar a toda preocupación mundana[3]. De esta manera lo expresa Rūmī, el poeta:

> El arrepentimiento es una extraña montura
> que, desde lo más hondo, salta hasta el cielo en un instante (M 6,464).

Tauba puede despertar en el alma por cualquier acontecimiento exterior, sea una palabra profana súbitamente comprendida en un sentido religioso, un trozo de papel en el que esté escrita alguna frase importante, la recitación del Corán, un sueño o un encuentro con un santo. Una de las numerosas historias sobre la conversión de Ibrāhīm ibn Adham es especialmente conocida:

> Una noche escuchó un extraño ruido en el tejado de su palacio en Balkh. Los servidores encontraron a un hombre que, llevado a la presencia de Ibrāhīm, pretendió que buscaba su camello perdido en el tejado del palacio. El príncipe lo reprendió por pretender una tarea tan absurda y el hombre le respondió que él, Ibrāhīm, intentaba alcanzar la paz celestial y llevar una vida verdaderamente religiosa rodeado de lujos, y eso era tan absurdo como buscar un camello en lo más alto del tejado. Ibrāhīm se arrepintió y abandonó todas sus posesiones (cf. M 6,829 ss.).

El «mundo» era considerado una trampa peligrosa en el camino que llevaba a Dios y, en particular en tiempos de los antiguos ascetas, se empleaban palabras duras y ásperas para describir las característi-

3. Véase I. Goldziher, «Arabische synonymik der Askese»: *Der Islam* 8 (1918), estudio de los términos técnicos de los primeros tiempos del sufismo.

cas de ese lugar miserable, comparable a una letrina —lugar para ser visitado únicamente en caso de necesidad[4]—, a un cuerpo en descomposición o a un montón de estiércol:

> El mundo es un montón de estiércol y un lugar de reunión de perros; y más vil que un perro es el hombre que no se mantiene lejos del mundo. Pues el perro toma de allí lo que necesita y se marcha, pero quien lo ama no se separa de él de ninguna manera (N 65).

Pero la mayor parte de los sufíes hablaban más del carácter transitorio del mundo que de su carácter intrínsecamente maligno; pues ha sido creado por Dios, pero es perecedero, ya que nada es eterno sino Dios. ¿Por qué el asceta debería preocuparse del mundo, si comparado con la gloria de Dios no es más que el ala de un mosquito? (A 10,84).

Cuando el discípulo, en su acto de arrepentimiento, abandona este mundo, se plantea el problema de si se acuerda o no de sus pecados pasados. Sahl at-Tustarī plantea que, incluso después de su arrepentimiento, el discípulo no olvida jamás sus pecados (L 43), pues el recuerdo constituye un remedio contra el orgullo espiritual, siempre posible. Pero Junayd, contemporáneo suyo, definía el verdadero arrepentimiento como «el olvido de los propios pecados» (L 43), y el compañero de Junayd, Ruwaym, definía la *tauba* como «el arrepentirse del arrepentimiento», es decir, la anulación completa del pensamiento de pecado y de penitencia. La idea de Junayd fue retomada por Hujwīrī: «El penitente es un amante de Dios, y el amante de Dios está en la contemplación de Dios: en estado de contemplación, no es justo recordar el pecado, pues el recuerdo del pecado es un velo entre Dios y el que contempla» (H 296).

De acuerdo con su tendencia a la sistematización, Hujwīrī dice que *tauba* es la vuelta a la obediencia a partir de los grandes pecados; *ināba*, el retorno al amor a partir de los pecados menores, y *auba*, la vuelta del propio ser a Dios (H 295). Esta tripartición no se encuentra en ningún otro lugar.

Los sufíes sabían cómo «el arrepentimiento se rompía con frecuencia» —expresión ligada en la poesía persa posterior a la imagen de la botella de vino rota—, lo que inducía a las gentes a pecar de nuevo y exigía un nuevo arrepentimiento. Pero los maestros místicos estaban seguros de que la puerta del arrepentimiento quedaba abierta; era:

4. A. T. al-Makkī, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalāt al-maḥbūb* I, El Cairo, 1310/1892-93, 2 vols., p. 244; T. Andrae, en *The Garden of Myrtles*, demuestra que Ibrāhīm era de origen árabe; véase *Islamische Mystiker*, cit., p. 84 s.

Una puerta en el Oeste, hasta el día
en que el sol se levante por el Oeste (M 4,2504).

Es decir, hasta el día del Juicio, dice Rūmī, sobre cuyo mausoleo en Konya se encuentran escritos estos célebres versos:

Vuelve, vuelve, aunque hayas roto
mil veces tu arrepentimiento.

En las etapas iniciales de la Vía el adepto debía hacer progresos en la abstinencia (*wara'*) provocada por el temor del Señor y en la renuncia (*zuhd*). Esta última palabra significaba una vez más, en la tradicional clasificación tripartita de los conceptos, que se debía abandonar lo que estaba permitido en el plano del rito y de la religión, abandonar este mundo y, finalmente, abandonar todo lo que distraía al corazón de Dios, e incluso renunciar al pensamiento de la renuncia. Esto incluía naturalmente el abandono de la esperanza de una recompensa en el cielo o del temor al infierno.

Era fácil para el asceta renunciar a todo aquello declarado dudoso por la ley musulmana, pero la tendencia a renunciar incluso a aquello considerado lícito por la comunidad de fieles alcanzaba en ocasiones grados absurdos. Las mujeres piadosas no debían hilar a la luz de la candela de una vecina; el místico cuya única oveja hubiera pacido por descuido en un prado ajeno no debía beber más de su leche, afirmándose que esto no le estaba ya permitido después de tal transgresión; el alimento o cualquier otra cosa perteneciente a las clases dirigentes eran considerados sospechosos. Es sabido que en los días antiguos los sabios más piadosos se negaban a aceptar cargos del gobierno; incluso en los períodos posteriores, las relaciones entre los sufíes y los dirigentes políticos fueron a menudo frías, si no tensas, pues los místicos no deseaban tener contactos que pudieran manchar sus intenciones puras. Por eso en las anécdotas y en los poemas, y muy a menudo en los poemas épicos de 'Aṭṭār, el derviche se transforma en portavoz de la crítica social: pone el dedo en la herida de la sociedad y llama la atención sobre el estado corrompido de las cosas.

En lo que se refiere a las primeras consideraciones sobre la renuncia y sobre el hecho de «comer lo que es lícito», Hujwīrī relata una historia aparentemente característica en relación con el problema de si un místico debía ser célibe o no (siendo él mismo favorable al celibato); la anécdota muestra el *zuhd* llevado a la exageración y el castigo que resulta de un solo momento de descuido:

Un día, cuando Aḥmad ibn Ḥarb estaba sentado con los jefes y notables de Nishapur llegados para presentarle sus respetos, entró su hijo en la sala, borracho, tocando una guitarra y cantando, y pasó con insolencia y sin ningún miramiento entre ellos. Aḥmad, viendo que éstos estaban fuera de sí, les dijo: «¿Qué os pasa?». A lo que ellos respondieron: «Nos ha avergonzado que ese muchacho haya pasado delante de ti en ese estado». Aḥmad dijo: «Es disculpable. Una noche, mi mujer y yo tomamos una comida que se nos había traído de una casa vecina. Esa misma noche, fue concebido este hijo y nosotros caímos en el sueño y descuidamos nuestras devociones. Al día siguiente, preguntamos a nuestro vecino el origen de la comida que nos había enviado, y supimos que procedía de una juerga en la casa de un funcionario del gobierno» (H 365).

En los textos sufíes más tardíos se pone el acento no tanto en el *zuhd* como en la contraparte negativa, *ḥirṣ*, «codicia», cualidad opuesta a la renuncia y a la pobreza verdadera. Los poetas persas jamás dejaron de advertir a sus lectores del peligro de la codicia, que es «un dragón y no poca cosa» (M 5,120). Ese defecto se encontraba, como muestra la historia, no sólo en los príncipes de este mundo, sino también en gran número de quienes pretendían haber alcanzado el rango espiritual más elevado y que utilizaban el *zuhd* exterior para ocultar su codicia interior. El *zāhid-i ẓāhirparast*, el asceta que adora todavía las cosas externas, es decir, que no ha alcanzado el verdadero desinterés y el abandono del amor, ha sido ridiculizado en numerosos poemas persas.

El movimiento de progreso en la Vía, inaugurado por el arrepentimiento y la renuncia, consiste en una lucha constante contra *nafs*, «el alma» —el sí inferior, los instintos bajos, lo que podríamos traducir por la «carne» en el sentido bíblico del término—. El fiel había sido exhortado por el Corán (sūra 79,40) a «temer el lugar de su Señor e impedir que *nafs* se entregue a los placeres». Pues *nafs* es la causa de las acciones reprobables, de los pecados y los defectos viles, y la lucha contra ella es lo que los sufíes llaman «la gran guerra santa», pues «el peor enemigo que tienes es [la *nafs*] dentro de ti», dice el *hadiz* (L 12). La expresión coránica *an-nafs al-ammāra bi's-sū'*, «el alma que domina el mal» (sūra 12,53), constituye el punto de partida de la vía sufí de la purificación. El libro sagrado contiene también la expresión *an-nafs al-lawwāma*, «el alma reprobadora», (sūra 75,2), que corresponde aproximadamente a la conciencia que observa las acciones del hombre y las controla. Finalmente, una vez acabada la purificación, *nafs* puede llegar a *muṭma'inna* (sūra 89,27), estar «en paz». En este estado, según el Corán, el alma es llamada a volver a su Señor (Khānqāhī, 1347/1968, 224).

El principal deber del adepto es actuar en sentido contrario a los apetitos y deseos de la *nafs*. No hay nada más peligroso para el discípulo que tratar la *nafs* a la ligera, permitiendo las debilidades y admitiendo interpretaciones exculpatorias, dice Ibn Khafīf (Sulamī, 1953, 465). Corresponde a cada viajero de la Vía purificar la *nafs* de sus atributos perversos para reemplazarlos por las cualidades loables que le son opuestas. La hagiografía sufí está llena de historias sobre las diversas formas en que los maestros del pasado controlaron sus apetitos y sobre cómo fueron castigados en caso de fracaso.

La *nafs* es algo muy real, y muchas historias cuentan que se la ha visto fuera del cuerpo. A veces, tomaba la forma de un perro negro que quería su alimento, pero que debía ser sujetado y expulsado; otros místicos vieron a su *nafs* salir de su garganta bajo la forma de un zorro joven o un ratón (H 206). La *nafs* puede ser comparada también a una mujer desobediente que trata de seducir y engañar al pobre viajero (el sustantivo *nafs* es femenino en árabe). Una imagen que reaparece a menudo es la de un caballo o un mulo indócil al que hay que mantener hambriento y que debe sufrir mortificación y adiestramiento constante, de manera que sirva realmente al propósito de llevar al jinete a su objetivo (Schimmel, 1972) (H 202-204). A veces es comparada con un camello desobediente —Rūmī compara la lucha del intelecto y la *nafs* con los intentos de Majnūn de dirigir el camello en la buena dirección, hacia la tienda de su amada (M 4,1532)— y es totalmente natural que poetas de todas las zonas del desierto, como Shāh ʿAbdul'l-Laṭīf en Sind, hayan alimentado la predilección por esta comparación. Incluso no es rara la comparación de la *nafs* con un cerdo. Se la puede encontrar principalmente en el poema de ʿAṭṭār; como Sanā'ī antes de él, sentía que quienes obedecían a su naturaleza porcina serían transformados en puercos (U 236-37; R 102-3).

En ocasiones la *nafs* fue comparada al Faraón, el soberano que se tomaba a sí mismo por el centro de todas las cosas (U 16; M 4,3621), y que no escuchó la llamada a la fe pronunciada por Moisés, sino que pretendía ser igual a Dios y fue en consecuencia ahogado en el mar Rojo; o a Abraha, rey del Yemen, que entró en la ciudad santa de La Meca y fue expulsado de allí a pedradas (SD 313; véase sūra 105).

Se reavivaban antiguas creencias populares cuando se relataba que la *nafs* tomaba en ocasiones forma de serpiente; pero esa serpiente podía transformarse en un útil bastón, igual que Moisés transformó las serpientes en bastones. Sin embargo, era más frecuente la idea según la cual era el poder del maestro espiritual el que podía cegar a la serpiente. Según la creencia popular, la serpiente quedaba cegada por la vista de una esmeralda (la relación entre el poder espiritual del *pīr* y el color verde de la esmeralda es significativa). De esta manera, su influencia hacía inofensiva a la *nafs*-serpiente (M 3,2548).

La imagen de la doma del caballo o del perro describe de manera muy fiel la actividad del sufí: las facultades inferiores no deben suprimirse, sino ser controladas y dominadas a fin de que sirvan en el camino que conduce a Dios. Una historia sobre el profeta Muhammad expresa bien esta fe en el adiestramiento del alma vil; la palabra aquí utilizada para designar las «cualidades inferiores, los instintos», es *shayṭān*, «Satanás». «Preguntado Muhammad por la manera en que se comportaba su *shayṭān*, respondió: "*Aslama shayṭānī*; mi *shayṭān* se ha hecho musulmán y hace todo lo que yo le ordeno"», es decir, que todas sus facultades inferiores, todos sus instintos, habían sido transformados en instrumentos útiles para servir a Dios. Pues si el hombre obedece a Dios en toda circunstancia, el alma inferior obedecerá a su dueño, como todo en el mundo obedece a quien ha conformado completamente su voluntad a la voluntad de Dios.

La lucha contra la *nafs* ha sido siempre tema favorito de los sufíes, que nunca han dejado de poner en guardia a sus discípulos contra sus artimañas, no sólo en el plano grosero de los apetitos sensuales, sino también contra las formas encubiertas de la hipocresía y la falsa piedad, que deberían ser objeto de una observación atenta a fin de ser suprimidas.

> La *nafs* tiene un rosario y un Corán en su mano derecha,
> y una cimitarra y un puñal bajo la manga.

Así dice Rūmī (M 3,2554), retomando una advertencia formulada cuatrocientos años antes por Dhū'n-Nūn. Incluso el hecho de entregarse constantemente a los actos de adoración y de oración podría convertirse en un placer para la *nafs*; en consecuencia, el místico debe romper todo tipo de hábito, si no quiere que su *nafs* le domine de las formas más sutiles (N 98). El «placer derivado de las obras de obediencia» debía ser evitado (N 83), pues es un veneno fatal.

Siendo la pereza o el ocio uno de los grandes peligros para el viajero, en tanto que no hubiera alcanzado su objetivo, es mejor para él ocuparse de cosas aparentemente inútiles, como cavar pozos, uno tras otro (N 156,90), antes que pasar un momento de ocio, pues «el ocio (*farāgh*) es una aflicción» (N 90).

Los principales medios para domar y amansar la *nafs* eran —y todavía lo son— el ayuno y la privación del sueño. Los primeros ascetas fueron descritos a menudo como *qā'im al-lail wa ṣā'im addahr*, «pasando sus noches en oración, en postura erguida y manteniendo durante el día un ayuno perpetuo». La antigua sentencia según

la cual los tres elementos que constituyen la conducta sufí son *qillat aṭ-ṭa'ām, qillat al-manām wa qillat al-kalām*, «poco alimento, poco sueño, pocas palabras» (a los que se añaden con frecuencia «soledad y distancia con respecto a los hombres»), es todavía válida, como lo fue hace mil años.

La falta de sueño era considerada uno de los medios más eficaces en la Vía mística —«los ojos lloran en lugar de dormir» (Gīsūdarāz, s.f., 18)— y se refieren unas palabras del califa 'Umar (634-644), que no fue ciertamente un sufí: «¿Qué puedo hacer con el sueño? Si durmiera de día, perdería a los musulmanes, y si durmiera de noche, perdería mi alma» (G 1,318). El asceta pasaba las noches recitando las plegarias recomendadas en el Corán, que le daban ocasión de gozar de la conversación bendita con su Señor gracias a la oración. Muchos místicos evitaban extender las piernas o tumbarse cuando se sentían ganados por el sueño, pues todos esperaban ser favorecidos con revelaciones después de las largas noches de vigilia, que podía extenderse durante años, si creemos a las fuentes. La historia más bella a este respecto ha sido contada y repetida a lo largo de los siglos: Shāh Kirmānī no había dormido durante cuarenta años, pero fue finalmente vencido por el sueño, y vio a Dios. Entonces exclamó: «Oh Señor, Te he buscado en las vigilias nocturnas, pero Te he encontrado en el sueño». Dios respondió: «Oh Shāh, Me has encontrado gracias a esas vigilias nocturnas: ¡si no Me hubieras buscado ahí, no Me habrías encontrado aquí!» (H 138). Esos ascetas y sufíes esperaban —según la excelente expresión encontrada después por los poetas— tener la visión de un sol que no viene ni del Este ni del Oeste, sino que sale a medianoche; esperaban así disfrutar de una iluminación espiritual con la que ninguna luz de este mundo podía compararse (véase U 160).

Sin embargo, por razones prácticas, el *qillat aṭ-ṭa'ām*, «comer poco», es todavía más importante que la restricción del sueño. Los sufíes ayunaban frecuentemente, si no constantemente. Muchos de ellos prolongaban el ayuno del Ramadán observado por todo musulmán; pero para hacer el ayuno más difícil, inventaban lo que se denomina el *ṣaum dā'ūdī*, que significaba que comían un día y ayunaban el siguiente, para no dejar que su cuerpo se habituara a ninguno de los dos estados. «El ayuno es realmente abstinencia, y esto contiene todo el método del sufismo» (H 321).

El primer místico en hablar de «la alquimia del hambre» fue, hasta donde llega nuestra mirada, Shaqīq al-Balkhī, de la escuela ascética de Jorasán. Pretendía que cuarenta días de hambre constante

podían transformar la obscuridad del corazón en luz (W 216), y muchas sentencias de los primeros sufíes elogian ese hambre que «se acumula en Él en Sus tesoros, y no se le da a nadie más que a aquel que Él ama de manera particular» (L 202). «El hambre es el alimento de Dios, mediante el cual da la vida al cuerpo de los hombres rectos», dice Rūmī (M 5,1756), que razona también en estos términos: así como el anfitrión pone una comida mejor cuando el invitado come poco, así Dios da un alimento mejor, es decir, espiritual, «a aquellos que ayunan». Pero «el hambre es el alimento de los ascetas, el recuerdo de los gnósticos» (N 157).

Lo que se cuenta de los períodos de ayuno prolongado de los místicos musulmanes es sorprendente, pero no tenemos razones para dudar de su autenticidad. El deseo de morir en el estado de ayuno podía llevar al sufí a rechazar el trozo de algodón humedecido que sus amigos ponían en su boca para aliviar su agonía (N 245). Valdría la pena hacer una investigación para establecer en qué medida esta reducción extrema de la cantidad de alimento contribuyó a la longevidad de los sufíes. Es sorprendente ver cuántos de ellos vivieron hasta una edad muy avanzada.

Como los primeros monjes cristianos que vivían exclusivamente de la hostia, los santos musulmanes consideraban el hambre como la mejor manera de alcanzar el estado espiritual. Estar vacío del alimento de este mundo es condición previa a la iluminación. «¿Podría la flauta sonar si su estómago estuviera lleno?», tal era la pregunta que Rūmī no dejaba de repetir. El hombre no recibe el soplo de la inspiración divina más que cuando está hambriento y vacío.

Rūzbihān Baqlī relata la historia de un santo que había hecho un ayuno total de setenta días; durante ese tiempo había permanecido en contemplación de la *ṣamadiyyat*, «eternidad»: «En ese estado, el alimento le viene de las palabras "yo estoy con mi Señor, que me alimenta y me da de beber"» (sūra 26,79). «No es ya la estación de la lucha, sino la de la contemplación» (B 364). En los casos de este tipo, el hambre no es ya un medio para dominar la *nafs*, sino una gracia divina: la adoración es alimento para el hombre espiritual (H 303) y el sufí es alimentado por la luz divina (M 4, 1640-1644). Algunos místicos, como Ibn Khafīf, confesaron que su objetivo al ayunar constantemente y disminuir su alimento era ser como los ángeles, que viven así en perpetua adoración (X 107):

> El alimento de Gabriel no venía de la cocina,
> sino de la visión del Creador de la existencia.

Así, este alimento de los hombres de Dios
viene de Dios, no de la comida y los platos (M 3,6-7).

¿Por qué cuidarse del cuerpo que, como solían decir los sufíes, no es más que una «tajada para la tumba»? Mejor que sea, pues, huesudo y delgado (D 777).

Algunos ascetas exageraban el ayuno y la sensación de hambre en las etapas preparatorias hasta tal punto que casi se podía hablar de una «idolatría del estómago vacío» (W 216). Se conocen casos de sufíes que se dejaron morir de hambre (L 417). Otros no sólo ayunaban y limitaban su régimen al mínimo estricto, sino que además tomaban cada tres días una purga (Daudpota, 1956, 23).

Sin embargo, los grandes maestros han reconocido siempre que el hambre es sólo un medio para el progreso espiritual, no un objetivo en sí. Así como Abū Sa'īd ibn Abī'l-Khair, después de años de ascesis y privaciones increíbles, apreciaba el alimento —y los buenos alimentos—, muchos místicos posteriores estuvieron de acuerdo en que «el alma-perro se mantiene mejor cuando su boca está cerrada por la tajada que se le arroja»[5].

De manera bastante extraña, a partir del siglo X se nota el gusto de los sufíes por dulces y golosinas, y a partir del siglo XI algunos poetas hablan con frecuencia en términos ofensivos del sufí de cabellos blancos como la leche que ha hecho de la rememoración (*dhikr*) del azúcar, el arroz y la leche su letanía particular (SD 149). Esta actitud crítica encuentra un eco en los poemas de Bedil (m. 1721), que criticó a los sufíes cuyo único *dikhr*, «rememoración», menciona constantemente la comida. Y Muhammad Iqbal (m. 1938) hizo explicar al falso *murīd* que Dios, aunque «más próximo que la vena yugular» (sūra 50,16), no está tan cerca del hombre como su estómago.

Más tarde, muchas órdenes religiosas sufíes enseñaron que la vía media, entre un hambre excesiva y una alimentación excesiva, era la vía más segura para el progreso del discípulo (N 395). Según los naqshbandiyya de los períodos posteriores y algunas otras órdenes moderadas, quienes ayunan verdaderamente son los que mantienen su espíritu libre del alimento de las sugestiones satánicas, y de esta manera no permiten a los pensamientos impuros entrar en el corazón: «Para tales personas, el sueño es adoración. Su caminar y su reposo son glorificación de Dios, y su respiración es alabanza de Dios».

Una de las estaciones más importantes de la Vía era el *tawakkul*,

5. M. Jalālī Nā'inī (ed.), Dārā Shikōh, *Sakīnat al-auliyā'*, Teherán, 1334/1965, p. 238.

confianza total en Dios y abandono de sí a Dios. El estudioso suizo Benedikt Reinert ha dedicado a este tema un libro que debe ser considerado modélico para futuras investigaciones sobre el sufismo en sus inicios[6]. La definición de *tawakkul* es de una importancia capital para comprender el pensamiento del sufismo clásico. Dārānī, heredero espiritual de Ḥasan al-Baṣrī, lo definió como la cima del *zuhd*, «renuncia». El problema que pronto se planteó fue si el *tawakkul* era un atributo de los fieles o la consecuencia de una fe perfecta. Así Muḥāsibī, representante de las concepciones ortodoxas, pensó que el grado de *tawakkul* puede variar según el grado de fe de cada persona. A lo largo de todo el siglo IX —empezando por Shaqīq al-Balkhī— los devotos discutirán los diferentes aspectos de esta actitud que Dhū'n-Nūn define como «certeza completa». Según esas definiciones, un *tauḥīd* auténtico exige *tawakkul*: Dios, en su esencia absoluta, es el único agente, y, en consecuencia, el hombre debe confiar plenamente en Él. O, por decirlo de otra forma: ya que el poder de Dios lo abraza todo, el hombre debe tener una total confianza en su poder.

Se llega al mismo fin si nos aproximamos al problema a partir del ángulo de la predestinación. *Rizq*, «nuestro pan de cada día», ha sido garantizado desde la pre-eternidad. ¿Por qué entonces preocuparse? ¿No es uno de los nombres de Dios *ar-Razzāq*, «el que concede el alimento»? Él ha mostrado su ternura a cada ser desde el nacimiento, e incluso desde el momento de su concepción, dándole como alimento primero sangre, después leche. Como todo es creado por Dios y pertenece a Dios, el hombre no posee absolutamente nada que le sea propio; en consecuencia, sería vano esforzarse por conseguir o rechazar cualquier cosa. La profesión de fe musulmana mantiene expresamente que «lo que ha sido destinado al hombre, no puede faltarle», sea el alimento, la felicidad o la muerte.

El sentimiento abrumador de la sabiduría divina que todo lo abarca, de su poder y de su amor, se refleja en la tradición musulmana tan completamente como pueda hacerlo en ciertos salmos y en la tradición cristiana. Las palabras atribuidas al Profeta, «si tuvierais confianza en Dios como debierais, Él os alimentaría como alimenta a los pájaros», tienen un acento casi evangélico. Esta confianza profunda en la promesa de Dios de alimentar al hombre y educarlo, tal como se desarrolló a partir de la enseñanza coránica, ha marcado profundamente la vida del musulmán. Hacia 1120, dice Sanā'ī:

6. B. Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der älteren Sufik*, Berlín, 1968, un estudio excelente del desarrollo de la «confianza en Dios» y sus ramificaciones.

Si tu pan cotidiano está en China,
el caballo para conseguirlo está dispuesto,
o bien te lleva rápidamente hasta el pan,
o bien te lo trae mientras duermes (S 106).

Y también en nuestros días se puede escuchar a intelectuales musulmanes decir: «Donde quiera que se encuentre tu *rizq*, allí lo encontrarás y él te encontrará».

Los místicos musulmanes utilizan a menudo la expresión *ḥusn aẓ-ẓann*, «pensar bien de Dios», que puede parecer extraña a nuestros oídos modernos, pero que una vez más significa la confianza más plena y absoluta en la bondad de Dios. Dios conoce de manera precisa lo que es bueno para el hombre, y da el pan y la muerte, el castigo y el perdón, según su sabiduría eterna. Esta actitud ha sido una fuente de fortaleza para millones de musulmanes, pero no se la debe confundir con la aceptación estoica de un destino ciego, como es habitualmente entendida en términos de predestinación. La fe en el *rizq* fue llevada, en todo caso, demasiado lejos por un místico de la primera época que prohibió a su discípulo extender la mano para coger una corteza de melón.

Tawakkul, en su sentido interiorizado, significa: practicar el *tauḥīd*; pues sería *shirk khafī*, «asociacionismo escondido», confiar en una cosa creada o tener miedo de ella. Este aspecto del *tawakkul* es una de las verdades fundamentales de la psicología sufí: desde el momento en que cada sentimiento y cada pensamiento se dirige hacia Dios con sinceridad perfecta, sin otras causas secundarias, nada, ni del mundo humano ni del mundo animal, puede dañar al místico. Por ello el *tawakkul* desemboca en la perfecta paz interior. Las numerosas historias de sufíes que vagan «en *tawakkul*» por el desierto sin ninguna provisión y sin temor a los leones ni a los bandidos reflejan esta actitud de una manera algo romántica. Por ironías del destino, uno de los maestros importantes del *tawakkul*, Abū Turāb an-Nakhshabī, fue devorado por los leones en el desierto (Q 17).

Pero cuando se exagera, el *tawakkul* podría inducir al hombre a caer en una completa pasividad. Podría entonces producir tipos extraños, como el derviche que cayó en el Tigris; dijo no a quienes le preguntaban si quería ser salvado, y dijo también no a quienes le preguntaban si prefería no morir, «¿pues qué tengo yo que hacer con la voluntad?». Dios había decretado en el momento de la creación si debía ahogarse o salvarse. Otra historia que ilustra la exageración malsana del *tawakkul* tiene por protagonista a Ibrāhīm ibn al-Khawāṣṣ, un sufí iraquí que tenía la costumbre de vagar por el desierto sin ninguna provisión (*ʿalā ʾl-tawakkul*). Pero uno de sus colegas pensó

que incluso eso era demasiado fácil, puesto que «su hábito sufí mendigaba para él»; le hizo ponerse vestidos lujosos y le envió de esta guisa al desierto, para practicar la verdadera confianza en Dios (X 105). Ese mismo viajero rechazaría la compañía de Khiḍr, el patrón de los viajeros piadosos, porque su compañía parecía negar su confianza perfecta en Dios solo; después de todo, ¿no había rechazado el mismo Abraham la ayuda de Gabriel cuando Nimrod lo tiró al fuego? Y Abraham fue recompensado por este acto de *tawakkul*: Dios transformó el fuego en un jardín de rosas frescas. ¿Cómo entonces podía el asceta sufí seguir pensando en el peligro si todo estaba en las manos de Dios? ¿Y por qué debía empeñarse en una profesión para ganarse la vida si Dios le enviaba siempre su alimento, si había un alimento predestinado para él?

El asceta considera contaminadas todas las cosas de este mundo; a sus ojos, nada es bastante apropiado ritualmente para atraer su interés. Pasará los días y las noches en adoración en lugar de ensuciarse entregándose a las obras «prácticas». E incluso si trabajaba, ¿por qué tratar de ganar más de lo que se necesita para un día? Acumular bienes o dinero era considerado un pecado grave: ¿acaso sabía el devoto si todavía estaría vivo una hora más tarde o la mañana del día siguiente? «La extensión de la esperanza», *ṭūl al-amal*, era una de las actitudes más detestadas en el sufismo. El capítulo de Ghazzālī sobre «el temor y la esperanza» en su *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* se hace eco de esos sentimientos y presenta un cuadro luminoso de la austeridad que reinaba en el sufismo en sus comienzos. Incluso místicos que no podemos considerar representantes típicos del *tawakkul* estricto distribuían a menudo todo su dinero por la noche o repartían todo lo que tenían el viernes. Rechazaban también cualquier tipo de tratamiento médico.

La importancia del problema del *tawakkul* para el pensamiento y la práctica sufíes del primer período se puede comprender cuando se tiene en cuenta el hecho de que una de las primeras obras fundamentales sobre el sufismo, el *Qūt al-qulūb*, de Abū Ṭālib al-Makkī, contiene sesenta páginas (gran folio, impreso en caracteres muy pequeños) sobre este tema, es decir, más que sobre cualquier otro aspecto del sufismo. Gracias a Ghazzālī, que apeló abundantemente al libro de Makki, estas ideas fueron muy conocidas en el Islam de la Edad Media. Sin embargo, ni la estricta ortodoxia hanbalí ni los sufíes moderados aceptaron el concepto de *tawakkul* en su forma acentuada; las exageraciones como las que acabamos de mencionar fueron criticadas por muchos jefes religiosos. Consideraban esta exagerada actitud como una violación de la tradición del Profeta, pues el mismo Muhammad había dado este consejo a un beduino: «Traba primero

las rodillas de tu camello, después confía en Dios». Sahl at-Tustarī es un ejemplo excelente del místico que trataba de aliar la vida en el «mundo» y el perfecto *tawakkul*, y Junayd enseñaba a sus discípulos cómo debían considerarse las ganancias: «El método apropiado para la ganancia [...] es empeñarse en los trabajos que nos llevan más cerca de Dios, y ocuparnos en ellos con el mismo espíritu que lo hacemos con las obras supererogatorias que nos están recomendadas, no con la idea de que son medios de subsistencia o de provecho» (K 73).

Con el tiempo, el *tawakkul* vino a ser considerado más como una actitud espiritual que como una práctica exterior. Si todo el mundo hubiera vivido según los ideales preconizados por algunos de los primeros ascetas, toda la estructura económica y social del imperio musulmán se habría derrumbado. Sin embargo, en tanto que estación fundamental de la vía mística, en tanto que fuerza espiritual, como confianza inquebrantable en la sabiduría y el poder de Dios, el *tawakkul* es todavía un elemento importante de la devoción musulmana.

La actitud central de la vida sufí es la de *faqr*, «pobreza». El Corán (sūra 35,16) pone en contraste al hombre y su necesidad de Dios con Dios mismo, eternamente rico y autosuficiente, y es aquí donde se encuentra una de las raíces del concepto sufí de pobreza. En realidad, los nombres principales por los que los místicos han sido conocidos en Occidente —aunque con imágenes a menudo deformadas— son *faqīr*, «pobre», y derviche, «pobre, mendigo». La pobreza era un atributo del Profeta que afirmó, según la tradición, *faqrī fakhrī*, «la pobreza es mi orgullo». Existen muchas leyendas sobre la indigencia y la pobreza de su casa y los miembros de su familia.

Los sufíes consideraban la pobreza exterior como una estación necesaria en el inicio de la Vía, y trataban de conservarla el mayor tiempo posible, con frecuencia durante toda su vida. No hay razón para dudar de la validez de las historias que relatan de manera dramática la extrema indigencia de algunos grandes místicos. La estera de caña en la que el místico dormía y que a menudo era lo único que poseía en el mundo, se convirtió más tarde en la poesía persa en símbolo de la riqueza espiritual, pues daba a su poseedor un rango más elevado que el de Salomón en su trono:

> Quien deba escribir el manuscrito de la etiqueta de la pobreza que ponga en las páginas de su cuerpo una regla tomada de las cintas de su estera de caña (Kalīm, 1336/1957, n.° 316).

La pobreza interpretada en un sentido espiritual significa la ausencia de todo deseo de riqueza, incluyendo la ausencia del deseo de

bienaventuranza en el otro mundo. Uno de los aspectos del verdadero *faqr* es que el místico no debe pedir nada a nadie; Anṣārī, aunque sumamente pobre, no pedía nunca nada a sus amigos ricos, ni siquiera una manta, aun sabiendo que se la habrían dado, pues «si no perciben mi miseria, ¿por qué pedirles?» (N 347). Pues pedir significaría confiar en un ser creado, y recibir sobrecargaría el alma con la gratitud hacia el donante, una carga considerada muy embarazosa y pesada; tanto en poesía como en el lenguaje cotidiano, el sentimiento de *minnat*, «gratitud», tiene un valor negativo para el fiel.

Si el hombre no desea nada para sí mismo ni en este mundo ni en el otro, puede entonces ser llamado un verdadero *faqīr* (N 111). Poseer alguna cosa significa ser poseído por ella —el mundo cautiva a quienes poseen alguno de sus bienes, mientras que «el verdadero *faqīr* no debe poseer nada y así no puede ser poseído por nada» (L 108). Tiene necesidad de Dios y de nada más.

Más tarde, los sufíes ampliaron de tal forma este concepto de pobreza absoluta que incluso Jesús, ideal de pobreza para los ascetas del período inicial, fue considerado imperfecto en su pobreza; tenía todavía una aguja, lo que probaba que su relación con el mundo no estaba completamente cortada, y ésa fue la razón de que se le asignara solamente un lugar en el cuarto cielo, lo que no significaba todavía la proximidad de Dios. Esta historia forma parte de los temas favoritos de los poetas persas cuando tienen que hacer el elogio de la pobreza (ver SD 85).

Hujwīrī hablaba, de manera correcta, de la forma y la esencia de la pobreza: «Su forma es el despojamiento y la indigencia, pero su esencia es la fortuna y la libre elección» (H 19). El derviche, el sufí, pueden ser ricos si tienen la actitud correcta, lo que significa que su riqueza y su poder exteriores no son de ningún interés y los abandonarían de buen grado en cualquier momento. El resultado final —después de haber dejado este mundo y el otro mundo— es «dejar el acto de dejar» (*tark at-tark*), entregarse completamente y olvidar la pobreza, la entrega y el acto mismo de dejar. Hacia el año 900 hubo una discusión en Bagdad y otros lugares sobre el problema de si era superior el rico o el pobre. La mayor parte de los sufíes estuvieron de acuerdo en que *faqr* era superior y preferible a la riqueza, a condición de que fuera acompañada de la aceptación (N 417), y ésta fue la solución de conjunto adoptada más tarde por el sufismo medieval, como en el *Ādāb al-murīdīn* de Abū Najīb as-Suhrawardī.

Muchas fuentes del período de los inicios abundan en elogios al verdadero *faqīr*, y a veces le colocan al mismo nivel que el verdadero sufí. Sin embargo Jāmī, siguiendo a Abū Ḥafs ʿUmar as-Suhrawardī,

que había hecho la distinción entre «asceta», «pobre» y «sufí», tal como estaba explicada en el *Awārif al-ma'ārif*, consideraba al *faqīr*, en el sentido técnico del término, inferior al verdadero sufí, para el que *faqr* no es otra cosa que una estación en la Vía. Si hace de la pobreza un objetivo en sí mismo, el *faqīr* queda separado de Dios como por un velo por «su misma voluntad de ser pobre» (N 11). Esto es básicamente lo que expresa una frase de Ibn Khafīf: «Sufí es aquel que Dios ha escogido (*iṣṭafā*) para Sí mismo, por amor, y *faqīr* es aquel que se purifica en su pobreza en la esperanza de acercarse (a Dios)» (N 12).

Otros elogian *faqr* como cualidad central del místico, como expresa Rūmī en una interesante comparación:

> La pobreza es como el sheikh supremo, y todos los corazones son los *murīds*.
> Los corazones de los amantes giran en torno a ella (D 890).

Hujwīrī describe muy sutilmente esta clase de pobreza:

> La condición de derviche en todos los sentidos es una pobreza metafórica, y, entre todos sus aspectos subordinados, hay un principio transcendente. Los misterios divinos llegan y pasan por encima del derviche, de manera que sus asuntos son asumidos por él mismo, sus acciones atribuidas a él mismo, y sus ideas vinculadas a él mismo. Pero cuando sus asuntos son liberados de los lazos de la apropiación, sus acciones dejan de serle atribuidas. Entonces él es la Vía, no el viajero, es decir, el derviche es un lugar en el que algo pasa, y no un viajero que sigue su propia voluntad (H 29).

Aquí, *faqr* aparece casi identificado con *fanā*, «aniquilación en Dios», que constituye el objetivo del místico, como dijo Rūmī en el *Matnawī* (M 5,672). Para 'Aṭṭār, la pobreza y la aniquilación constituyen el séptimo y último valle en la vía que conduce a Dios, después de que el viajero ha atravesado los valles de la busca, el amor, la gnosis, la independencia, el *tauḥīd* y la confusión (MT).

En línea con esta interpretación, se inventó una expresión que figura entre las frases clásicas del sufismo posterior: *al-faqr idhā tamma huwa Allāh*, «Cuando el *faqr* se hace perfecto (completo), es Dios». El corazón, aniquilado en la pobreza absoluta, vive en la eterna riqueza de Dios, o, más bien, la pobreza absoluta se convierte en riqueza absoluta. Es quizá lo que el autor de esta frase experimentó. Su origen es desconocido. En ocasiones fue considerada un hadiz. Fue atribuida a Uways al-Qaranī, pero esto es imposible; Jāmī (N 267)

se la atribuye a un discípulo de Kharaqānī, lo que sería históricamente viable. Sea cual sea su fuente, la frase fue utilizada frecuentemente por los místicos después del siglo XI; Rūmī (D 1948) la valoraba especialmente, lo mismo que Jāmī; y las órdenes sufíes —la Qādiriyya y la Naqshbandiyya— la extendieron hasta Malasia[7].

La identificación de *faqr* y la aniquilación, la insistencia en el aspecto negativo y no-existente de las cosas, es expresada en el arte islámico mediante la amplia sala vacía de la mezquita, que da al visitante la impresión de una grandeza numinosa. Se refleja también en el espacio negativo, en los arabescos y la caligrafía. Sólo por el *faqr* absoluto el mundo creado puede devenir un receptáculo vacío para las manifestaciones de Dios, el ser eternamente rico.

Sin embargo, existe otra tradición del Profeta según la cual Muhammad afirmó que «la pobreza es "la negrura del rostro" (es decir, la vergüenza) en uno y otro mundo» (Khānqāhī, 1347/1968). ¿Cómo puede interpretarse esta afirmación después de tantos elogios del *faqr*? Baqlī veía en ella una condena de la pretensión de ser un *faqīr* (B 605); pero Sanā'ī había encontrado una ingeniosa interpretación casi un siglo antes: así como el negro —siempre alegre en la literatura clásica árabe— está feliz y sonriente a pesar de su rostro negro, así el verdadero pobre está lleno de felicidad espiritual y de constante alegría en su estado de pobreza (S 88). Esto parece forzado, pero es también un ejemplo típico del arte de la interpretación practicado por los sufíes. Esto muestra al mismo tiempo el lugar central asignado a la felicidad que procura la pobreza en los sufíes que son *nihil habentes omnia possidentes*. Existe otra interpretación de la «negrura del rostro»: la pobreza perfecta es el estado en que se alcanza la pura esencia divina, que es la Luz negra por la que se ve, pero que permanece invisible (CL 168, 176); otra interpretación que pone el acento en la íntima relación entre *faqr* y *fanā*.

Otra estación de la Vía que se ha descrito con frecuencia es *ṣabr*, la «paciencia», enseñada por el Corán como la actitud de Job y de Jacob: «Y Dios está con aquellos que se muestran pacientes» (sūra 2,148). «*Ṣabr* es permanecer impasible ante las flechas de los decretos divinos», decía Muḥāsibī (W 283). Otros cambiaban las palabras «decretos divinos» por «aflicciones», pero el sentido es idéntico: la

7. Véase Hasan Lutfi Şuşut, *Islam tasavvufunda Hacegân Hanedani*, Estambul, 1958, p. 156; M. 'A. Jāmī, *Lawā'iḥ*, Teherán, 1342/1963, n.° 8. Véase S. M. N. al-Attas, *The Mysticism of Ḥamza al-Fanṣūrī*, Kuala Lumpur, 1970, pp. 46, 226, 462. Una inscripción de una *tekke* qādiriyya en Konya, datada en 1819, contiene un cuarteto que termina con esas palabras. Son citadas también por el poeta indopersa Mirza Bedil (m. 1721), *Kulliyāt* I, Kabul, 1962-1965, 4 vols., p. 1009.

paciencia perfecta es aceptar todo lo que viene de Dios, incluso el golpe más duro del destino. Con su tendencia a clasificar las estaciones y las etapas, los sufíes dividían a los pacientes en tres clases: el *mutaṣabbir*, que intenta ser paciente; el *ṣābir*, que es paciente en las aflicciones; y el *ṣabūr*, que es perfectamente paciente en toda circunstancia. «Ser paciente ante las órdenes de Dios es más excelente que ayunar y orar» (N 164).

La antigua frase árabe «La paciencia es la llave de la felicidad» ha sido repetida miles de veces por místicos y poetas que nunca han dejado de crear parábolas nuevas para mostrar la necesidad de la paciencia: sólo gracias a la paciencia el fruto se vuelve azucarado; sólo gracias a la paciencia la simiente puede sobrevivir al largo invierno y transformarse en grano que, a su vez, da la fuerza a las gentes que esperan pacientemente a que el grano se transforme en harina y en pan. La paciencia es necesaria para atravesar los interminables desiertos que se extienden ante el viajero en la Vía y para franquear las montañas que se interponen entre él y el amado divino.

> La paciencia, oh padre, es un escudo de hierro
> en el que Dios ha escrito: «la victoria ha llegado» (M 5,2479).

Sin embargo, la paciencia, por indispensable que sea, es sólo «un mensajero del amado divino».

> La paciencia dice siempre: «Doy las buenas noticias de la unión con Él».
> La gratitud dice siempre: «¡Soy poseedor de toda una reserva de Sus gracias!» (D 2142).

La paciencia es un mojón importante en la Vía, pero una persona que ha alcanzado la estación de la gratitud (*shukr*) está ya bendecida por la gracia divina. No hay duda de que la gratitud es superior a la paciencia; el problema planteado por los sufíes de la vieja escuela es cuál de estos dos hombres, uno pobre y paciente, otro rico y lleno de gratitud, está más cerca de Dios. Se podría decir que la paciencia es más loable que la gratitud, pues la paciencia se dirige contra su propio cuerpo, mientras que la gratitud se conforma al cuerpo, o que la dicotomía que existe entre los dos estados encuentra su solución en el estado de *riḍā*, «aceptación», que lleva al hombre a su plenitud.

La gratitud se divide en varios niveles: gratitud por el don, gratitud por el hecho de no dar, y gratitud por la capacidad de tener gratitud. Pues, aunque el hombre común merece ser aplaudido cuando expresa su gratitud en el momento de recibir un don, el sufí debe dar gracias incluso si su deseo no es satisfecho o si no se realiza una esperanza.

Se encuentra en la *Ḥadīqa* de Sanā'ī una historia famosa que ilustra la paciencia y la gratitud, y que todos los libros sobre los primeros sufíes repiten a porfía. El relato se presenta en esta forma:

> Un sufí iraquí visitó a un sheikh de Jorasán y le pidió que le hablara del verdadero sufismo tal como se enseñaba en su país. Éste respondió que, cuando Dios les enviaba cualquier cosa, la comían y se mostraban agradecidos, si no, hacían prueba de paciencia y arrancaban el deseo del corazón. Y el sufí iraquí replicó: «Este tipo de sufismo es el que practican nuestros perros en Irak: si encuentran un hueso, se lo comen, de otro modo, son pacientes y esperan». Su compañero le preguntó entonces cómo definiría él mismo el sufismo, a lo que respondió: «Cuando tenemos algo, preferimos a los otros a nosotros mismos (es decir, lo damos), en el caso contrario, nos entregamos a la acción de gracias y a la oración para obtener el perdón» (S 495).

Esta historia, que ha sido atribuida a diferentes autores, muestra claramente el nivel superior de quienes dan gracias incluso estando privados de todo. Recuerda la oración de Job, el gran modelo de paciencia en la tradición cristiana e islámica: «El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; bendito sea su santo nombre».

En el nivel más elevado, los sufíes comprendieron que incluso la capacidad de dar gracias era un don de Dios, no un acto humano (véase Q 80 ss.), y que, en consecuencia, «convenía estar agradecido por la gratitud» (B 515). El sufí que actúa de esta manera tiene ante sí el ejemplo del Profeta, «que, en la felicidad suprema de encontrarse ahogado en el océano del don de la gratitud, quiso expresar su agradecimiento en la lengua sin lenguas y se sintió incapaz de ello, y dijo *lā uḥṣī thanā'an ʿalaika*, "No puedo medir la alabanza que Te es debida"» (B 514). Esta frase es una de las piedras angulares de la gratitud mística. La gratitud, en su sentido más profundo, es una intuición penetrante en la sabiduría activa de Dios. Como decía 'Aṭṭār en su descripción poética de los estados místicos:

> ¿Qué es la gratitud? Imaginar la rosa desde la espina, e imaginar que lo no visible es el todo (U 41).

La gratitud con respecto a Dios enseña al hombre a ver con los ojos del corazón las bendiciones ocultas en la aflicción. Sin embargo,

«la gratitud es un pájaro muy difícil de atrapar y encadenar»[8]. La paciencia, por el contrario, es una montura que no desfallece jamás en el camino difícil.

Shukr, «gratitud», está relacionado con *riḍā*, que no es el hecho de soportar y sobrellevar todas las vicisitudes de la vida, sino la felicidad en la pobreza y la aflicción. «*Riḍā* es la alegría del corazón en la amargura que provoca un decreto divino», dice Dhū'n-Nūn (L 53). Hujwīrī tiene probablemente razón cuando afirma que *riḍā* es un resultado del amor, en la medida en que el amante está contento de lo que es hecho por el amado (H 180). Es, a fin de cuentas, la actitud de un corazón amante, pero los sufíes no se ponen de acuerdo en cuanto a si definirlo como una estación o como un estado. Unos versos de Sanā'ī lo definen como *mufarriḥ*, es decir, un medicamento para poner el corazón más alegre y calmar la tensión nerviosa, una especie de tranquilizante:

> El *mufarriḥ* que hacen los santos
> está preparado en el hospital de la aceptación (S 341).

La historia de Ḥuṣrī, místico que vivió a principios del siglo XVII, pone de relieve la esencia de la aceptación: «Cierto día, Ḥuṣrī dijo en la oración: "Oh Dios, ¿estás contento de mí como yo lo estoy de Ti?". Y recibió esta respuesta: "Oh embustero, si estuvieras contento conmigo, no preguntarías si estoy contento contigo"» (T 2,290). En el *riḍā* perfecto el místico no se preguntaría si Dios había aceptado o no su acto de resignación y aceptación; aceptaría cada decreto divino, fuera de cólera o de gracia, con alegría y ecuanimidad. Esta alegría interior, este acuerdo perfecto con los decretos de Dios, transforma al mendigo en rey y abre la vía a una participación en la voluntad divina, al amor y a una «comprensión superior de la predestinación».

Difieren los místicos en su opinión en cuanto a si «temor» y «esperanza» (*khauf* y *rajā'*) deben ser entendidos como estaciones o como estados. (Sarrāj piensa que son estados). Desde el punto de vista de la psicología, sería preferible considerarlos estaciones, pues pertenecen a los aspectos esenciales y durables de la vía mística en sus etapas primarias, e incluso en los niveles posteriores. Sentir miedo es esencial para todo musulmán piadoso. ¿No habla con frecuencia el Corán del temor de Dios, o del temor del Juicio, y no contiene advertencias suficientes para hacer estremecerse de temor incluso el corazón de los más piadosos? Pero la esperanza es también esencial, pues la vida sería imposible sin la esperanza, y «el temor y la esperanza

8. A.-M. M. Sanā'ī, *Sanā'ī'ābād*, línea 317.

son las dos alas de la acción, sin las que es imposible volar» (L 62). O, como lo comprendió Sahl: el temor es un elemento masculino, la esperanza es un elemento femenino, y los dos juntos engendren las realidades más profundas de la fe (K 89).

Los ascetas del primer período acentuaban más el aspecto de temor que el de esperanza. Llegaban incluso a afirmar que un hombre que viviera en el temor inspiraba confianza en sus vecinos, pues éstos se sabían al abrigo de maquinaciones y no sospechaban bajeza en él (W 223). Pero incluso un representante de la mística del puro amor como Rūzbihān Baqlī hace el elogio del temor de Dios: es como «el látigo del poder divino (*jabarūtī*), que golpea al alma que domina al mal con el azote de la "conducta decente" (*adab*)» (BA 223). El capítulo sobre «Temor y esperanza» en el *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* expresa muy bien las diferentes actitudes de los fieles con respecto a esos estados y muestra con qué fuerza se experimenta la necesidad absoluta de instaurar un equilibrio entre estas dos fuerzas para una vida religiosa sana[9] (G 4,288).

Con el tiempo, la esperanza se reveló más fuerte que el temor, aunque los místicos avanzados conozcan también el temor e incluso se regocijen en él. Pero, en su caso, no es ya el temor del juicio de Dios o los terrores inspirados por el infierno lo que les mantiene en guardia, sino más bien el temor del *makr* de Dios, sus «ardides». En el instante de la felicidad perfecta, el místico nunca puede estar seguro de que Dios no utilizará este estado exaltado como trampa para capturarle, para tentarle una vez más en su pensamiento mundano, su orgullo, su hipocresía, para distraerle de su objetivo supremo. Los milagros, por ejemplo, podían ser interpretados como ardides divinos, pues están todavía ligados al mundo; incluso las pequeñas alegrías de la vida cotidiana podían ocultar ardides de Dios que debían inspirar temor. ¿Y quién puede estar seguro de que será salvado o aceptado por Dios? Cabe esperarlo, pero nunca sin temor.

Sin embargo, la idea de «pensar bien» de Dios, es decir, de confiar en su promesa de perdonar al pecador, se mostró más fuerte en la vida mística. ¿No afirmaba la tradición que la gracia de Dios precede a su cólera? Sobre esta fe se desarrolló toda la vida de oración de los sufíes. Así como la fe sólida en la misericordia infinita de Dios y la esperanza en su bondad y en su amor marcaron profundamente las

9. A. T. al-Makkī, *Qūt* II, cit., pp. 58 ss. Ver la definición en A. T. al-Khānqāhī, p. 22: «Quien adora a Dios solamente por temor, es un *ḥarūrī* (es decir, un kharijita); quien lo adora solamente por esperanza es un *murji'ita*; y quien lo adora por amor es un *zindīq*, herético; sólo una síntesis equilibrada de estos tres elementos constituye al verdadero musulmán.

oraciones de uno de los primeros sufíes como Yaḥyā ibn Muʿādh, otros místicos se basaron después en el principio de la esperanza, como expresa Rūmī en una bella comparación:

> ¿[Hay alguien] que haya sembrado el grano de esperanza en esta tierra sin que la primavera de Su gracia le haya otorgado el céntuplo [de fruto]? (D 1253).

Pero ni el temor ni la esperanza son necesarios una vez el viajero ha alcanzado su objetivo:

> El marino está siempre sobre el tablón de la esperanza y del temor; cuando hombre y tablón son aniquilados, queda solamente la inmersión (D 395).

Las estaciones de temor y de esperanza corresponden en el registro de los estados, a lo que se llama *basṭ* y *qabḍ*. *Basṭ*, de la raíz «hacerse más grande, agrandarse», significa una extensión del sentimiento de entusiasmo, una alegría y bienestar perfectos que, en ciertos casos, pueden devenir una auténtica «conciencia cósmica», un sentimiento de participar en la vida de todo lo creado, ese arrobamiento que con tanta frecuencia cantaron en su embriaguez los poetas iranios y turcos. Fue ese estado el que les inspiró para crear grandes círculos anafóricos girando en torno a la belleza del amado divino; versos que tratan de describir su gloria inefable y resplandeciente o de traducir el estado de dicha en el que el mundo entero aparece bajo otra luz, transparente y llena de color, como un ópalo de belleza exquisita.

> ¿Qué es *basṭ*? Es dejar los dos mundos en un éxtasis
> ¡y lanzarse a un centenar de mundos nuevos! (U 42)

Pero, mientras que *basṭ* es la experiencia de extensión y quizá de intensificación del propio ser, *qabḍ*, «contracción», significa la comprensión del alma —«hacerse una casa en el ojo de una aguja» (U 42)—, la obscuridad, el desierto opresor de la soledad en la que el místico pasa días y a veces meses de su vida. Sin embargo, el *qabḍ* ha sido considerado superior al *basṭ* por algunos místicos importantes, pues, como dice Junayd, «cuando Él me presiona mediante el temor, me hace desaparecer de mí, pero cuando me dilata mediante la esperanza, me devuelve a mí» (G 33). En el *qabḍ* el «yo» desaparece, lo que es preferible a la dilatación de la conciencia de sí producida por el *basṭ*. En el estado del *qabḍ*, «la noche obscura del alma», el hombre está completamente entregado a Dios, sin ninguna huella de sí mismo, sin fuerzas para querer nada, sea lo que sea; y es en esta obs-

curidad donde puede aparecer repentinamente la luz de la experiencia unitiva, o de la visión, como «el sol de medianoche».

A partir de las definiciones precedentes, se ve claramente que los místicos eran aficionados a la yuxtaposición de estados opuestos. Los manuales enumeran largas listas de este tipo de estados místicos, cuyas implicaciones reales son difíciles de comprender para el no iniciado. Hablan de *ḥuḍūr wa ghaiba*, «presencia y ausencia», que pueden definirse como presencia en la proximidad de Dios y ausencia de sí, o a la inversa. *Jamʿ*, «recogimiento» y «unificación perfecta», va a la par con *tafriqa*, «separación después de la unión». *Sukr*, «embriaguez», está unido a *ṣaḥw*, «sobriedad». Al final se alcanzan las etapas complementarias de *fanā*, «aniquilación», y *baqā*, «duración, permanencia en Dios». El par *sukr* y *ṣaḥw* es de especial importancia para la terminología mística y ya se mencionó en la exposición de la crítica a Bāyezīd por parte de Junayd. La verdadera sobriedad es definida por Hujwīrī como «el logro del objetivo» (H 230) y el mismo autor dice que uno de sus maestros místicos dijo: «La embriaguez es el terreno de juego de los niños, pero la sobriedad es el campo de la muerte para los hombres» (H 186).

Antes de discutir las últimas estaciones y estados de la Vía y su objetivo, hay que hacer mención a otro concepto que nos ayudará a comprender algunas formulaciones sufíes. Nos referimos a *waqt*, literalmente «tiempo», que vino a designar el «momento presente», el momento en que un cierto estado místico es otorgado al sufí. «El tiempo es una espada afilada», corta todo lo que está antes y después de él, y deja al hombre absolutamente desnudo en la presencia de Dios. Es por ello que el sufí ha sido llamado *ibn al-waqt*, «el hijo del momento presente», es decir, que se da completamente al momento y acoge lo que Dios le envía sin reflexionar sobre el presente, el pasado o el futuro (véase N 285). Pero en el nivel más alto de la experiencia, cuando el sufí se transforma en un *ṣāfī*, «puro», se puede decir:

> El sufí es «hijo del momento»,
> el *ṣāfī* está sumergido en la Luz del Majestuoso.
> No es hijo de nada, está libre de «tiempos» y «estados» (M 3,1426, 1433-34).

AMOR Y ANIQUILACIÓN

Las últimas estaciones de la vía mística son el amor y la gnosis, *maḥabba* y *maʿrifa*. En ocasiones fueron consideradas complementarias una de la otra; a veces se consideró superior al amor y, otras

veces, a la gnosis. Ghazzālī dice: «El amor sin gnosis es imposible, sólo se puede amar lo que se conoce» (G 4,254). Los sufíes trataron de definir los diferentes aspectos de la *ma'rifa*, conocimiento que no se alcanza por la razón discursiva, sino por una comprensión más alta del misterio divino. Más tarde, el término *'ārif*, «gnóstico», fue aplicado en un sentido general al místico avanzado en la Vía, pues «el fiel ve mediante la luz de Dios, el gnóstico ve por Dios mismo» (L 41). La mayor parte de los místicos estarían de acuerdo con la interpretación mística de la sūra 27,34: «Los reyes destruyen la ciudad cuando entran en ella». El «rey» es interpretado como *ma'rifa*, pues este conocimiento divinamente inspirado vacía por completo el corazón, de modo que nada fuera de Dios está contenido en él (W 170). Los eruditos y los teóricos del sufismo, como Hujwīrī (H 267), compusieron muchas definiciones de *ma'rifa*, pero la fórmula más impresionante es la de Junayd: «La gnosis [...] es la vacilación del corazón entre el hecho de afirmar que Dios es demasiado grande para ser comprendido y el de afirmarle demasiado poderoso para ser percibido. Consiste en saber que Dios es lo opuesto a todo lo que puede ser imaginado en tu corazón» (K 133).

Insistiremos principalmente en aquellas corrientes místicas en las que el amor era alabado como el estado más elevado que el hombre puede alcanzar, según la frase de san Agustín *res tantum cognoscitur quantum diligitur*, «no se puede conocer ninguna cosa sino en la medida en que se la ama»[10]. La oración atribuida al Profeta es un buen punto de partida: «Oh Dios, dame el amor a Ti, y el amor de aquellos que Te aman, y el amor de lo que me hace aproximarme a Tu amor, y haz que Tu amor me sea más querido que el agua fresca» (G 4,253). En el sufismo del primer período el problema del amor fue un punto principal de divergencia. La ortodoxia no aceptaba *maḥabba* más que como «obediencia», e incluso algunos místicos moderados dirían que «amar a Dios significa amar la obediencia a Dios» (T 1,287), o que «el verdadero amor consiste en actuar en obediencia al amado» (N 55). Abū Ṭālib al-Makkī resume así las ideas del sufismo moderado: «El Profeta de Dios hace del amor a Dios una condición de la fe al decir que Dios y Su mensajero deben ser amados por el fiel más que cualquier otra cosa (Makkī, 1310/1892-93, 50). Y los sufíes estaban seguros de que «nada es más querido a Dios que ser amado por el hombre» (T 1,231).

10. Véase «Love, Muhammadan», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* VIII, p. 176; I. Goldziher, «Die Gottesliebe in der islamischen Theologie»: *Der Islam* 9 (1919), un estudio fundamental del comienzo del desarrollo del amor místico en el Islam. A. Schimmel, *Studien zum Begriff der mystischen Liebe in Islam*, Marburgo, 1954, y «Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam»: *Die Welt des Orients*, 1952. Algunos especialistas han mantenido que «el amor» constituía la esencia del sufismo; véase, por ejemplo, Mir Valiuddin, *Love of God*, Hyderabad, Decán, 1968, o la antología establecida por René Khawam, *Propos d'amour des mystiques musulmans*, París, 1960, y numerosos escritos populares.

Cuando Dhū'n-Nūn expresó el pensamiento de que «el temor al fuego del infierno, comparado con el temor a ser separado del amado, era como una gota de agua arrojada en el océano más poderoso» (Nicholson, 1914,1962, 116), expresó muy bien el objetivo principal de ese misticismo del amor en el período de los inicios. Su contemporáneo más joven, Sarī as-Saqaṭī, que vivía en Bagdad y había sido el primero en formular la idea del amor mutuo entre el hombre y Dios, expresó el mismo sentimiento en una oración que nos ha sido transmitida por Hujwīrī:

> Es costumbre de Dios permitir a quienes le aman tener siempre la visión de Él, para que la alegría que de ahí procede les haga capaces de soportar toda tribulación; y dicen en sus oraciones: estimamos que todos los tormentos son preferibles a estar ocultos de Ti por un velo. Cuando Tu belleza se revela a nuestro corazón, no tenemos pensamientos de aflicción (H 111; véase A 10,120).

Según todas las apariencias, fue el sobrino de Sarī, Junayd, quien descubrió que «el amor entre dos seres no es verdadero hasta el momento en que uno se dirige al otro de este modo: "Oh, Tú Yo"» (T 2,29).

El tema del amor en su conjunto era tan inagotable que los místicos inventaron diferentes etapas y utilizaron diferentes términos para establecer clasificaciones; no obstante, las definiciones para *ḥubb, maḥabba, wudd* y *mawadda* no son en absoluto claras. La clasificación habitual de las etapas del amor se remonta a los primeros tiempos. Bāyezīd habló de la cuádruple naturaleza del amor: «Tiene cuatro ramas: la primera, que procede de Él, es Su gracia; la segunda, que viene de ti, es obedecerle; la tercera, para Él, es tu recuerdo de Él; la cuarta, entre vosotros dos, es el amor» (A 10,242). Abū Ṭālib al-Makkī conoció nueve aspectos del amor, y Hujwīrī dio una clasificación de los amantes, que Ghazzālī adoptó también modificándola ligeramente: «Aquellos que consideran los favores y las gracias de Dios para con ellos y son llevados por esta consideración a amar al Benefactor, y aquellos que están tan extasiados por el amor que consideran todo favor como un velo y al contemplar al Benefactor son llevados a [tomar conciencia de] Sus gracias» (H 308). Como en la mayor parte de los estados místicos, algunos alcanzan el amor con

ayuda de argumentos más o menos racionales, elevándose desde lo creado hasta el creador, mientras que otros se pierden completamente en la visión del creador y sólo contemplan las cosas creadas en la medida en que éstas dan testimonio de Su grandeza.

Entre las diferentes etapas del amor, los sufíes mencionaron *uns*, «intimidad», *qurb*, «proximidad», *shauq*, «deseo», y otros aspectos. El orden difiere según sus respectivas experiencias. La progresión ascendente fue descrita felizmente con estas palabras: «Los corazones de los gnósticos son los nidos del amor, los corazones de los amantes son los nidos del deseo y los corazones de los que desean son los nidos de la intimidad» (A 10,262). La completa inmersión en la intimidad viene ilustrada por la historia de un sufí al que su maestro había puesto en un rincón aislado. El maestro le olvidó por completo durante una semana, pero cuando volvió y pidió perdón a su huésped, el sufí respondió: «No te preocupes, Dios ha alejado de Su amigo el miedo a la soledad» (N 94); la intimidad con Dios no deja sitio para *wahsḥat*, «sentimiento de alarma ante la soledad». El término *wahsḥat* servía de ordinario de término complementario a *uns*, e implicaba el sentimiento de soledad en el desierto, lejos de la intimidad y la tranquilidad del hogar, pero también la sensación de que todo en el mundo creado era extraño, experiencia que el sufí experimentaba en su intimidad con Dios (G 4,291). Por otra parte, *uns* estaba en relación con los aspectos del *jamāl* divino, la manifestación de Dios como amor y consolación, y en tanto que tal, se oponía a *hayba*, «reverencia, terror misterioso», que se despierta en el corazón del sufí cuando Dios manifiesta su grandeza y su poder (véase A 9,377).

En cuanto a *qurb*, «proximidad», los sufíes se esforzaron siempre por definirla en términos diferentes a los espaciales; se trataba de una proximidad ética, que tenía lugar cuando el hombre ejecutaba las órdenes de Dios, contrariamente a la separación de Dios causada por su desobediencia (H 148). Más tarde, los místicos inventaron un complicado sistema que comprende diferentes grados de *qurb*, como «proximidad de los atributos» y «proximidad de los nombres», según el grado más o menos elevado de los atributos divinos con los que el hombre es investido. La expresión *qurb an-nawāfil*, «proximidad causada por actos de adoración supererogatorios», se remonta a un *hadiz qudsī* que debió estar en circulación en un período muy antiguo. Dice Dios:

> Mi servidor no deja de acercarse a Mí mediante obras de devoción, hasta que le amo; y, cuando le amo, soy el ojo por el que ve y la oreja

> por la que oye. Y cuando se acerca un palmo, yo me acerco un codo, y cuando viene andando, yo voy corriendo (L 59).

La escuela naqshbandiyya, en India, prefirió sin embargo el *qurb al-farā'iḍ*, causado por el cumplimiento puntual de los deberes rituales prescritos, y como tal «el estado de los profetas», al *qurb an-nawāfil*, que es para ellos la estación de los santos. Se debe añadir que algunos místicos no aceptarían en absoluto el término *qurb*, pues presupone una dualidad entre el amante y el amado, mientras que el sufismo auténtico consiste en realizar la unidad (N 222).

El mismo sentimiento condujo a ciertos místicos a rechazar la estación del «deseo», pues se desea a alguien que está ausente, y Dios no está jamás ausente (N 222). Por oposición a aquellos que consideraban el deseo como no necesario, si no ilícito, pues un verdadero amante vive constantemente con aquel que «le es más próximo que su vena yugular» (sūra 50,16), otros proclamaban abiertamente su deseo, como Bāyezīd: «Si los ocho Paraísos estuvieran abiertos en mi cabaña, y el poder sobre los dos mundos me fuera puesto entre las manos, no los cambiaría por uno solo de los suspiros que cada mañana se elevan de las profundidades de mi alma cuando recuerdo mi anhelo por Él...» (T 1,159).

Otros pretendían también que el auténtico deseo no tenía fin, pues el amado no lo tiene. Cuanto más se aproxima el místico al amado divino, más aprehende la profundidad insondable de sus cualidades, el abismo de su esencia: en consecuencia, su deseo de sondear los misterios más maravillosos y profundos nunca puede tener final. Ghazzālī describió perfectamente este estado en el capítulo correspondiente de *Iḥya' 'ulūm ad-dīn* (G 4,277). Es esta fuerza dinámica del amor y del deseo la que inspiró a tantos poetas persas.

> A cada momento este amor es más interminable,
> a cada instante se está más confundido en él, (U 9),

dice 'Aṭṭār, y continúa Ḥāfiẓ:

> La aventura entre yo y mi amado no tiene fin.
> Lo que no tiene comienzo no puede tener final.

¿Cómo podría describirse adecuadamente este amor inspirado por Dios?

> Es mayor que cien resurrecciones, pues resurrección es límite, pero ilimitado es el amor.
> El amor tiene quinientas alas, y cada una se extiende desde el trono divino hasta la tierra más baja (M 5,2189-190).

Así es como Rūmī trata de explicar la grandeza del amor, y hacia finales del siglo XVI ʿUrfī exhorta al amante a no ser negligente, «pues en esta estación sagrada del amor hay cien lugares, ¡y el primero de ellos es la resurrección!» (ʿUrfī, 1336/1957, 305).

El único medio de aproximarse al amado divino es purificarse constantemente para cualificarse con los atributos de Dios. Junayd definió ese cambio causado por el amor: «El amor es la aniquilación del amante en Sus atributos y la confirmación del Amado en Su esencia» (H 40). «Consiste en que las cualidades del Amado entren en lugar de las cualidades del amante» (L 59). Algunos siglos más tarde, Shāh Walīullāh de Delhi (m. 1762) encontró un símbolo adecuado para la purificación espiritual en la imagen tradicional del fuego de amor: el hombre, como un trozo de hielo, se verá en un hervidor entre las llamas; así se fundirá, se templará, llegará a la ebullición y, finalmente, evaporándose, estará tan cerca como sea posible de la cualidad de calor inherente al amor divino (Walīullāh, 1964, n.° 40).

Ghazzālī comparó este amor purificador con el «árbol bueno cuyas raíces son sólidas y sus ramas están en el cielo», como está descrito en el Corán (sūra 14,24); los frutos se muestran en el corazón, en la lengua y en los miembros (G 4,282). Esos frutos son la obediencia a las órdenes de Dios y el recuerdo constante del amado que llena el corazón y corre por la lengua —la importancia del recuerdo para el desarrollo del amor ha sido puesta de relieve con frecuencia por los místicos (ver pp. 184-196)—. Este amor es una llama que quema todo salvo al amado (M 5,588), así como el deseo es el fuego de Dios que éste atiza en el corazón de sus amigos, para quemar todo lo que pudiera ocuparlo (L 64).

La obediencia, tal como la comprendieron los sufíes, es completo abandono, aceptación de la voluntad del amado que se manifiesta en la bondad o en la cólera. El amor ni disminuye por la crueldad ni aumenta por la bondad (H 404); y el amante debe permanecer a la puerta del amado, incluso si es arrojado de allí, «debe hacer de su alma una escoba a Su puerta» (T 2,193). Pero incluso este grado de abandono es insuficiente para las generaciones posteriores, pues implica una sombra de voluntad propia:

> Yo quiero la unión con él, y él quiere la separación;
> así, abandono lo que quiero para que se realice su deseo (G 4,117).

Es así como debe actuar el verdadero amante. Dolor y muerte son bienvenidas si eso es lo que decreta el amado.

> Si tú dijeras «¡muere!», moriría en total obediencia,

> y diría: «Bienvenido aquel que me llama a la muerte» (N 96; A 10,301).

Pues la muerte significa la aniquilación de las cualidades individuales, el alzamiento del velo que separa al amado primordial del amante creado en el tiempo.

«No hay nada bueno en el amor sin muerte» (G 4,300); la muerte puede ser comprendida como muerte a sus cualidades propias o incluso como muerte corporal, pues conduce al amante hacia el amado (A 10,9). La tradición que dice «muere antes de morir» daba a los sufíes la posibilidad de sopesar las implicaciones de la muerte deseada de las cualidades inferiores y la resurrección espiritual que resulta en esta vía (véase U 10). Pero la muerte «exterior» era también un fin en sí mismo, como muestra el caso de Ḥallāj: suprimir el «yo» perturbador que se intercala entre el amante y el amado. Ghazzālī refiere una historia conmovedora sobre Abraham, que fue llamado por el ángel de la muerte y se negó a seguirle, pues no podía creer que Dios matara a quien le había amado tanto. Pero se le dijo entonces: «¿Has visto alguna vez que un amante se niegue a ir hacia su amado?» Habiéndolo oído, sometió alegremente su alma al ángel (G 4,253). El amante que ha aprendido a aceptar la muerte como un puente que le conduce al amado debe «dar su alma con una sonrisa como una rosa» (M 5,1255). Por ello Ḥallāj bailó con sus cadenas cuando fue llevado al lugar de ejecución. La idea atestiguada por el Corán de que el mártir es objeto de favores especiales del cielo ha contribuido quizá a formar la idea del «mártir del amor», que goza de una posición especial junto a Dios cuando es matado por la espada del anhelo o ha muerto en la vía llena de espinas que lleva hacia el amado, y por la que miles de corazones e hígados, como flores rojas, adornan los zarzales, según Ghālib describe la vía del amor. Los místicos se basan en las palabras del Corán: «No llames muertos a quienes han sido matados por el amor de Dios — no, pues están vivos» (sūra 3,163; B 281). Es la espada de *lā*, la primera mitad de la profesión de fe, la que mata al amante (M 3,4098), y entonces nada queda «sino Dios» (M 5,589). La recompensa de quienes mueren por amor es más preciosa que cualquier otra. Los sufíes conocen un maravilloso *hadiz qudsī*, revelado a Shiblī cuando pidió a Dios que le explicara el sentido del martirio de Ḥallāj: «Yo seré el precio de sangre de Aquel a quien mata Mi amor». El mártir de amor será recompensado por el mismo Dios, no estará ya separado de aquel por cuyo amor ha vertido su sangre.

Ideas como las que hemos presentado llevaron a los místicos a aceptar voluntariamente todo tipo de tribulaciones, que eran incluso consideradas signos del favor especial de Dios. «No es sincero en su

amor quien no ama el golpe que procede de su amigo» (L 50). Pero ni siquiera esto bastaba, sincero es aquel que olvida el golpe cuando mira al amigo (Makkī, 1310/1892-93, 67). A partir de estas ideas sobre el sufrimiento, la poesía sufí desarrolló posteriormente el tema del médico que hace una herida al paciente y le cura, siendo curada la herida únicamente por quien la ha causado (A 10,273). Tribulaciones y aflicciones son un signo de que Dios está próximo, pues, por citar la audaz sentencia de Ḥallāj, «el sufrimiento es Él en persona». Cuanto más ama a una persona, más quiere probarle, quitándole toda huella de consuelo terrenal, de suerte que el amante no tiene más que a él para apoyarse (A 9,345). Había un hadiz citado muy frecuentemente en los medios sufíes sobre este sufrimiento, que es una pequeña maravilla: «Las personas más afligidas son los profetas, después vienen los santos, y así a continuación». Los profetas, siendo los más próximos a Dios, deben sufrir más, como atestiguan muchas historias sacadas del Corán y que fueron embellecidas en el curso de los siglos; y de siglo en siglo, la lista de los amantes que sufren se alarga. La aflicción, *balā'*, es ingeniosamente asociada a la palabra *balā*, «sí», que las almas profieren el día del Pacto, aceptando así por adelantado cualquier tribulación que pudiere advenirles hasta el día del Juicio final (SD 41; U 133). Así como el zumo de uvas es purificado por la constante «tribulación» que representa la fermentación hasta que se convierte en vino puro, y así como el trigo es molido y amasado y aparentemente maltratado hasta que se convierte en pan, así el alma humana sólo puede madurar por el sufrimiento. Y mientras que el asceta busca la bondad amante de Dios y su perdón (*raḥma*), el amante busca su dolor (*zaḥma*), juego de palabras lleno de sentido en los poetas persas.

La complacencia en el sufrimiento, el sentimiento de que la aflicción era el corcel más rápido para llevar al hombre a la perfección (como explicó el Maestro Eckhart en el mismo momento en que los más eminentes sufíes expusieron estas concepciones), contribuyeron al desarrollo de ciertas imágenes en la poesía sufí posterior que el lector occidental no iniciado difícilmente puede apreciar y que incluso han causado malentendidos en los pensadores islámicos modernos. Son imágenes que comparan, por ejemplo, al amante con la pelota de polo, girando al azar por todas partes a las que el mazo lo empuja.

Antes del siglo X, sin embargo, se discutía sobre el amor y el anhelo místicos, especialmente desde el punto de vista teórico. El problema era de orden semántico. La palabra *maḥabba* había provocado la oposición de los ortodoxos, pero cuando se intentó introducir la palabra *'ishq*, «amor apasionado», en la relación entre el hombre y Dios, esto suscitó incluso la oposición de la mayor parte de los sufíes, pues esta raíz implicaba la idea de un deseo desbordante y apasionado, una cualidad que Dios, el ser que se basta a sí mismo, no podía en absoluto poseer; y tampoco era permisible que el hombre se acercase a Dios con tales sentimientos. Nūrī, que fue probablemente quien introdujo el uso de la palabra *'ishq*, se defendió afirmando que «"el amante" *'āshiq* era mantenido a distancia, mientras que "el amante" *muḥibb* gozaba de su amor» (B 289).

Estaba destinado a Ḥallāj el expresar abiertamente mediante este término la dinámica interna de la vida divina —«el deseo esencial», como lo llama Louis Massignon—, idea que debía influir de manera decisiva en el pensamiento sufí posterior, hasta que Fakhruddīn 'Irāqī cambió poéticamente las palabras de la profesión de fe en *lā ilāha illa'l-'ishq*, «no hay más divinidad que el Amor», fórmula que yo misma he oído a menudo en boca de los sufíes turcos.

Las discusiones sobre el amor místico se hicieron más complicadas en los círculos de Bagdad en torno al año 900, con la introducción de la noción de *ḥubb 'udhrī*, «amor platónico». Jāmīl, poeta conocido, originario de la tribu de 'Udhrā a finales del siglo VII, había cantado su casto amor por Buthayna en versos llenos de delicadeza que casi anuncian los poemas líricos de los trovadores españoles y franceses; y pronto se acuñó un *hadiz* según el cual el Profeta había dicho: «Quien ama y permanece casto y muere, muere mártir».

Fue Muhammad ibn Da'ud, el hijo del fundador de la escuela zahirí, quien compuso, en los tiempos en que vivió Ḥallāj, un libro sobre el amor casto ideal, conteniendo cientos de capítulos de poesía sobre el *ḥubb 'udhrī* y señalando la necesidad del «martirio de la castidad». Él y sus discípulos negaban la posibilidad de un amor recíproco entre el hombre y Dios, y excluían del amor místico cualquier objeto humano. Sin embargo, dos siglos después las dos corrientes se fusionaron en los versos de algunos de los mayores poetas místicos persas.

Otra acusación lanzada contra las teorías de los sufíes sobre el amor fue que exponían ideas maniqueas. La adoración de Dios por amor era el pecado de los maniqueos, los heréticos *por excelencia*, que creían que su alma era una partícula de la luz eterna de Dios aprisionada en el cuerpo, y que una atracción magnética procedente del origen de este amor actuaría sobre el alma para unirla de nuevo con su origen. Esta interpretación es incorrecta para las etapas primeras del amor místico, pero remite a un desarrollo inherente a las teorías sufíes sobre el amor: el amor se convirtió, para muchos sufíes de

la época posterior, en «la fuerza de crecimiento» que provoca la expansión de las posibilidades de perfección en cada cosa (Ibn Sīnā, 1894). El «deseo esencial» del Dios de Ḥallāj se transformó con frecuencia en una fuerza más o menos magnética que provocó una emanación y atrae de nuevo cada cosa a su origen[11].

Pero el amor en tanto objeto de experiencia de los primeros sufíes es un poderoso compromiso personal y existencial. Ḥallāj no dudó siquiera en situarlo más alto que la fe (*īmān*): «Es una gracia primordial de Dios sin la que no habrías aprendido lo que es el Libro ni lo que es la Fe» (P 610). Los místicos sentían que el amor que experimentaban no era obra suya, sino que había sido llamado por Dios a la existencia. ¿No había afirmado el Corán: «Él los ama y ellos Le aman» (sūra 5,59), palabras que muestran que el amor de Dios precede al amor humano? Es únicamente cuando Dios ama a su servidor cuando éste puede amarle y, por otra parte, él no puede negarse a amar a Dios, ya que la iniciativa viene de Dios (A 10,7). El amor no puede ser aprendido; es fruto de la gracia de Dios. «Si un mundo quisiera atraer el amor a él, no podría hacerlo, y si quisiera rechazarlo, no podría hacerlo, pues es un don, no una adquisición. Es divino» (H 398). Los sufíes, profundizando la visión, común a todos los musulmanes, de la grandeza divina que todo lo domina, han sentido siempre que el hombre era demasiado débil para buscar a Dios.

> Ni un solo amante buscaría la unión
> si el amado no la buscara,

Así canta Rūmī (M 3,4394), trescientos años después de que estas ideas hubieran sido formuladas por vez primera. La idea de que Dios era «un tesoro escondido que aspira a ser conocido» se desarrolló a partir de ese sentimiento de que Dios desea amar y ser amado. Él es, como ha dicho en nuestros días Muhammad Iqbal, «como nosotros, un prisionero del Deseo»[12].

Los sufíes trataron a menudo de traducir en imágenes poéticas el estado del verdadero amante. Bāyezīd vio la cualidad primaveral del amor: «Caminaba por la estepa, había llovido amor y el suelo estaba húmedo; así como el pie del hombre camina en un jardín de rosas, así caminan mis pies por el amor» (T 1,155). Y Shiblī retomó esas imágenes primaverales que debían convertirse en tema central de la poe-

11. F. Meier, «Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams»: *Eranos-Jahrbuch* 14 (1946), p. 218, sobre las teorías de Nasafī.

12. Muhammad Iqbal, *Zabūr-i ʿajam* II, Lahore, 1927, n.º 29; trad. A. J. Arberry con el título *Persian Psalms* II, Lahore, 1948, n.º 29.

sía persa: «El "tiempo" del gnóstico es como un día de primavera, el trueno ruge, las nubes lloran, los relámpagos arden y el viento sopla, los brotes se abren y los pájaros cantan — tal es su estado: llora con sus ojos, sonríe con sus labios, quema con su corazón, juega con su cabeza, dice el nombre del amigo y merodea alrededor de su puerta» (T 2,177). En descripciones como ésta los tratados técnicos del sufismo se transforman súbitamente en pura poesía. Muchas de las descripciones son presentadas en forma de *hadiz* que dice: «en verdad, Dios tiene servidores que...», o toman la forma de un *hadiz qudsī*, como éste citado por Ghazzālī:

> En verdad, tengo servidores entre Mis servidores que Me aman, y Yo los amo, y ellos Me desean, y Yo los deseo, y ellos Me miran, y Yo los miro [...] Y sus signos son que, durante el día, guardan la sombra con tanta compasión como el pastor guarda su cordero, y desean la puesta de sol como el pájaro desea su nido en el crepúsculo y, cuando llega la noche y las sombras se mezclan y se extienden los lechos y se pone la armadura de la cama, y cada amante está solo con su amada, entonces se levantarán y pondrán el rostro en tierra y Me llamarán con Mi palabra y Me deleitarán con Mis gracias, gritando y llorando, ora confundidos y ora quejumbrosos, a veces de pie, a veces sentados, a veces de rodillas, a veces postrados, y Yo veo lo que soportan por Mi causa y escucho sus lamentos por mi Mi amor (G 4,278).

Los amantes verán que se les otorga un lugar especial el día del Juicio final, más allá de las comunidades de los diferentes profetas, y aquellos que se aman en Dios serán una columna de rojo granate y mirarán desde arriba a los habitantes del Paraíso[13]. Pero una descripción del amor místico es completamente imposible. Nadie ha expresado esta verdad mejor que Sumnūn, apodado «el amante»: «Una cosa no puede ser explicada más que por otra cosa más sutil que ella misma. No hay nada más sutil que el amor, ¿por qué, pues, será explicado el amor?» (H 173).

La ciencia no serviría de nada en esta Vía, sólo la luz de la gnosis, la luz de la certeza obtenida gracias al conocimiento intuitivo, podría ayudar en la aproximación al misterio del amor. Las ciencias son como anteojos que no pueden ver por sí mismos, sino que se mantienen entre el ojo y los objetos, como dice un místico del siglo XVII, originario de Sind, utilizando una imagen moderna, pero permaneciendo en substancia fiel a la concepción tradicional. Mediante esta imagen, explica un supuesto *hadiz* que dice que *ʿilm*, el «conocimien-

13. Abu'l-Ḥassan ad-Daylamī, *Kitāb ʿaṭf al-alif al-maʾlūf ilā'l-lām al-maʿṭūf*, edición a cargo de Jean-Claude Vadet, El Cairo, 1962, §§ 101 y 363.

to», es «el mayor de los velos» que separan al hombre de Dios. En la vía del amor el intelecto es como un asno que lleva libros (sūra 62,5); y es un asno cojo, mientras que el amor es como un *burāq* alado que lleva a Muhammad a la presencia de Dios (D 1997).

El contraste entre el amor y la razón discursiva proporciona un tema inagotable a los poetas de épocas posteriores; ellos querrían

> colgar al intelecto cual si fuera un ladrón
> cuando el amor se convierte en el gobernante del país (D 420).

Así, la figura de Majnūn, el amante loco, perdido en su contemplación de Laila, podía servir de modelo al amante místico. El amor es la cualidad más auténtica de la raza humana. Fue por amor por lo que Dios creó a Adán; Adán lleva en sí mismo la imagen de Dios y ningún otro ser creado puede seguirle en el camino del amor.

> Cuando el ángel se enamora,
> es el hombre perfecto (U 96).

Los místicos no dudan en dar a las gentes que no conocen el amor nombres tales como «vaca», «jumento», «piedra dura» o «animal», basados en la sentencia sacada del Corán: «son como bestias; no, todavía más desviados» (sūra 7,178). Se encuentra la expresión «más bajo que un perro» (M 5,2008), pues incluso los animales conocían al menos un aspecto del amor.

La más encantadora historia a este respecto, contada probablemente por vez primera por ʿAṭṭār (U 129) y retomada por ʿIrāqī, presenta a un predicador de Shiraz que hablaba del amor con tanta emoción que todo el mundo se deshacía en lágrimas. Un hombre le preguntó, antes de su sermón, si por casualidad sabía dónde había ido el asno que había perdido. Después del sermón, el predicador preguntó a la comunidad si había alguien que no hubiera experimentado jamás el amor.

> Un loco, feo como un asno,
> completamente estúpido, saltó a sus pies.
> «¿Eres tú el hombre, preguntó el anciano, cuyo corazón
> no estuvo jamás atado por el amor?». «Sí», respondió él.
> Entonces dijo el sabio: «Eh, el que había perdido un asno,
> mira, lo he encontrado. ¡La fusta, rápido!» (ʿIrāquī, 1939, 30 ss.).

El amante auténtico es la persona más venerada en uno y otro mundo, pues el Profeta dijo: «El hombre está con aquel que ama».

Así el amante está constantemente con Dios, al que ama, con exclusión de cualquier otra cosa (T 2,85).

Para los sufíes, el amor es la única manera legítima de educar las facultades viles. Las reglas de la ascesis son en sí mismas puramente negativas; por indispensables que sean, deben ser practicadas por amor. Sólo por este método, *shayṭān*, el alma inferior, puede ser transformada; llega a ser como Gabriel y sus cualidades demoníacas mueren (M 6,3648). Habiendo alcanzado esta etapa que se puede llamar «*tauḥīd* amante», el hombre ve con el ojo del conocimiento intuitivo y comprende las vías de Dios. La aceptación amorosa de la voluntad de Dios puede resolver el enigma del libre arbitrio y de la predestinación en una unidad superior.

Ya sea vista la estación final como amor o como gnosis, el discípulo debe perseverar en sus actividades preparatorias como el *dhikdr* y la concentración, que pueden finalmente conducirle al objetivo, *fanā* y *baqā* (Nicholson, 1913). Debe concentrarse en un recogimiento perfecto en la contemplación (*murāqaba*), desde donde puede alcanzar la visión (*mushāhada*). Pero es una visión que sólo puede ser descrita aproximadamente como presencia o proximidad, asociada con *ʿilm al-yaqīn*, «conocimiento de certidumbre» (L 69). La estación de la sinceridad, *ʿilm al-yaqīn,* conduce también a *ʿayn al-yaqīn*, «visión de certidumbre» o «esencia de la certeza» —la estación de los gnósticos— hasta ser consumido en *ḥaqq al-yaqīn*, la «certidumbre real» o «realidad de la certeza», que es el lugar reservado a los amigos de Dios (Khānqāhī, 1347/1968, 208). Estos términos han sido tomados de las sūras 102 y 56,95, donde no tienen sin embargo ninguna connotación mística. El *ḥaqq al-yaqīn* es alcanzado en *fanā*; esto se ha simbolizado, en el *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* de Ḥallāj, como el comportamiento de la mariposa nocturna que experimenta *ʿilm al-yaqīn* cuando ve la luz de la vela, *ʿayn al-yaqīn* cuando se aproxima a ella y siente su calor, y *ḥaqq al-yaqīn* cuando finalmente es quemada y consumida por la llama.

El verdadero significado de *fanā* ha sido uno de los temas más controvertidos en el estudio del sufismo. El término alemán *Entwerden*, tal como fue utilizado por los místicos de la Edad Media, está más próximo a su sentido que palabras como «aniquilación», «anonadamiento» o «desaparición», pues es el opuesto de «devenir», *werden.*

Algunos especialistas han tratado de equiparar *fanā* y el concepto hindú o budista de nirvana, pero esto no es correcto. No es la experiencia de una liberación del ciclo doloroso de la existencia, ya que el Islam no tiene la idea del karma y acepta la realidad del alma indivi-

dual. *Fanā* fue al principio un concepto ético: el hombre llega a la aniquilación y asume los atributos de Dios —ése es el lugar del supuesto *hadiz*, *takhallaqū bi-akhlāq Allāh*, «cualificaos con las cualidades de Dios», es decir: mediante una continua lucha mental, cambia tus cualidades viles por las cualidades dignas de alabanza por las que Dios se ha descrito a Sí mismo en la revelación coránica—. La etapa siguiente es la aniquilación en la visión, cuando el alma es rodeada por la luz primordial de Dios. La tercera y última etapa es «la aniquilación de la visión de la aniquilación», donde se está inmerso en el *wujūd*, la «existencia» de Dios o, más bien, el hecho de «encontrar» a Dios. Pues la palabra *wujūd*, habitualmente traducida por «existencia», significa en origen el hecho de «ser encontrado», y eso es lo que los místicos experimentan. Hay un verso muy conocido que pone de relieve el carácter creado y temporal de la existencia:

> Cuando dije, «¿en qué he pecado?», ella respondió:
> «Tu existencia es un pecado
> al que ningún pecado se puede comparar» (L 59).

El hombre debe recuperar el estado que tenía el día del Pacto primordial, cuando devino «existencializado», dotado de existencia individual por Dios, lo que implicaba sin embargo una separación de Dios mediante el velo de las cosas creadas (ver MM 65). Ese velo no puede ser levantado por completo durante su vida. El místico no puede ser completa y substancialmente aniquilado en Dios, pero puede perderse durante un tiempo en el océano insondable de la confusión, como fue definido por Kalābādhī: «*Fanā* [...] puede consistir en estar ausente a los propios atributos, de manera que un hombre parece realmente loco y haber perdido su razón [...] Por todo eso está protegido para cumplir con sus obligaciones hacia Dios [...] Por otra parte, puede también ser el guía al que se debe seguir, y conduce a aquellos que se unen a él» (K 131). Se plantea el problema de si el místico puede o no volver a sus propios atributos después de esta experiencia: «Los grandes sufíes [...] no piensan que el místico vuelva a sus atributos propios después de una aniquilación. Demuestran que la aniquilación es una gratificación divina y una marca especial de favor para el místico, y no una condición adquirida: es algo que Dios concede a aquéellos que ha escogido y elegido para Él» (K 127).

La mejor interpretación de *fanā* y de la estación siguiente, *baqā*, ha sido la del erudito japonés Toshihiko Izutsu[14], que explica *fanā*

14. T. Izutsu, «The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam», en M. Mohaghegh y H. Landolt (eds.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Teherán, 1971, pp. 39 s., artículo muy iluminador.

como «la anulación total de la conciencia del *ego* cuando queda solamente la Unidad absoluta de la Realidad en su pureza como Conciencia absoluta anterior a su bifurcación en sujeto y objeto», estado que los sufíes llaman *jam'*, «unificación, recogimiento». El sufí experimenta el retorno al momento en que Dios era y nada más existía. *Fanā* es «ciertamente una experiencia humana [...] pero el hombre no es el sujeto de esta experiencia. El sujeto es más bien la Realidad metafísica misma». Podemos pensar en el intento de Rūmī de elucidar el mismo estado con ayuda de un ejemplo tomado de la gramática: *māta Zayd*, «Zayd murió», una proposición en la que Zayd es el sujeto, pero no el sujeto actuante (M 3,3683).

Entonces el hombre puede alcanzar el estado de *baqā*, «persistencia» o «subsistencia» en Dios, y experimentar la «segunda separación» o «recogimiento», *jam' al-jam'*: «El hombre es resucitado de su nada, completamente transformado en un Sí absoluto. La multiplicidad se hace de nuevo visible, pero en una forma transformada, a saber, como conjunto de determinaciones de la única Realidad». En ese estado, el místico actúa completamente a través de Dios.

> Cuando busques *baqā*, pregunta a los derviches;
> los derviches son la urdimbre y la trama del vestido (*qabā*) de *baqā* (SD 186),

dice Sanā'ī, en un sutil juego de palabras; pero para la mayor parte de los místicos, *baqā* está en relación con la actividad profética. Dios, que ha prometido al alma amante que «se convertirá en el ojo por el que ve», ha mostrado este aspecto de la vida religiosa vuelta hacia el mundo en las acciones de los profetas. Pues después de la batalla de Badr (624), se dijo a Muhammad: *Mā ramayta idh ramayta* («cuando tiraste, no fuiste tú quien tiraste, sino Dios)» (sūra 8,17). Y a pesar de la pretensión de muchos sufíes de haber alcanzado *baqā*, la distinción entre los aspectos «santos» y los aspectos «proféticos» de *fanā* y *baqā* adquiere una importancia nueva en las teorías de los sufíes posteriores, principalmente con los naqshbandíes.

No se debe confundir *fanā* con *ittiḥād*, «unión», término que presupone la existencia de dos seres independientes y fue considerado más tarde herético, como lo fue *ḥulūl*, «habitar», que designa la encarnación del divino en el hombre. Los musulmanes ortodoxos no acusaron sólo a los cristianos, sino también a Ḥallāj y a los representantes del misticismo del amor, de haber admitido el concepto de *ḥulūl*. Sin embargo, *fanā* es el anonadamiento del místico en la presencia divina.

Algunos místicos de los períodos posteriores intentaron explicar el estado de *fanā* y *baqā* con la ayuda de imágenes maravillosas. Las

metáforas utilizadas en la mística y la filosofía islámica no son simplemente adornos poéticos, sino que indican un estilo particular de pensamiento. Por ejemplo, los sufíes hablaron de la experiencia de la Luz negra, la luz de la desorientación: cuando la luz divina aparece plenamente en la conciencia del místico, todas las cosas desaparecen en lugar de permanecer visibles (algunos místicos alemanes de la Edad Media y del Renacimiento hablarán de la *überhelle Nacht*). Tal es la experiencia de *fanā*: una extinción de todo hasta que el místico percibe que esta obscuridad es «en realidad la luz misma del Absoluto-como-tal», pues la existencia en su pureza es invisible y aparece como la nada. Descubrir la claridad de esta luz negra es encontrar el agua verde de la vida que, según las leyendas, está oculta en la más profunda obscuridad; *baqā*, «persistencia» en Dios, está oculta en el mismo centro de *fanā*.

Ḥallāj recurrió a la alegoría de la mariposa nocturna y la vela para hacer alusión al estado de extinción. Para explicar la expresión unitiva de Ḥallāj, *anā'l-Ḥaqq*, Rūmī compara al místico que se encuentra en ese estado con un trozo de hierro tirado a la hoguera y que se pone tan caliente que se considera fuego (M 2,1445), aunque no pueda realizarse una unión esencial. Estas imágenes, conocidas también por los místicos cristianos, se encuentran igualmente en la terminología de los místicos nūrbakhshíes en Irán (MM 129).

El mismo Rūmī interpretó también las palabras de Kharaqānī, «no hay un derviche en el mundo, y si hay un derviche, es no-existente», en unos versos que probablemente se aproximan más al misterio de *fanā*:

> Como la llama de la vela en presencia del sol,
> así él es (realmente) no existente (aunque sea) existente
> en términos de cálculo formal (M 3,3669-3763).

Uno de los símbolos más extraños para la experiencia de *fanā* y *baqā* fue utilizado por algunos místicos, desde ʿAṭṭār hasta el indio Mīr Dard, en el siglo XVIII: la esencia de Dios es comparada a una mina de sal en la que cae un perro o un asno; así, al perder sus cualidades inferiores, el animal es transformado en este elemento y conservado en él. La comparación es tanto más adecuada cuanto que *bā-namak*, «salado», significa también «gentil, encantador», y puede así servir para describir al amado cautivador en el que el amante es absorbido por completo[15].

Es en este estado de absorción en el que los místicos han proferi-

15. La misma expresión fue utilizada también para la tumba. Para estas imágenes, véase F. ʿAṭṭār, *Dīwān-i qaṣā'id wa ghazaliyāt*, edición a cargo de Saʿīd Nafīsī, Teherán,

do expresiones que no encajaban con las concepciones ortodoxas, o incluso con el sufismo moderado. Los *shaṭḥiyāt* (plural de *shaṭḥ*), como el *anā'l-Ḥaqq* de Ḥallāj, o el «¡Gloria a Mí, que es grande Mi Majestad» de Bāyezīd están entre las más célebres de estas «locuciones teopáticas» o paradojas a las que Rūzbihān Baqlī ha consagrado un libro entero. Su estudio constituye uno de los temas más interesantes para la investigación, y es también uno de los más difíciles de la historia del sufismo, y las palabras audaces, que reflejan en parte la alegría, en parte la desorientación, que Rūzbihān ha reunido e interpretado en un sentido existencial y auténtico, permiten tener una idea general de las profundidades de la experiencia mística, que, sin embargo, no puede ser expresada jamás de manera adecuada por palabras humanas.

Así como jamás dejaron de encontrar nuevos símbolos para describir el estado de *fanā* y *baqā*, los místicos trataron siempre de mostrar lo que era el *tauḥīd*. *Tauḥīd*, «afirmar que Dios es Uno», es el objetivo de la vida religiosa para el musulmán en general y para el sufí en particular. Hujwīrī habla de tres clases de *tauḥīd*: «La unificación de Dios por Dios mismo, es decir, Su conocimiento de Su Unidad; la unificación de Dios de Sus criaturas, es decir, Su decisión de que el hombre Le declare Uno, y la creación de la unificación en su corazón; la unificación del hombre de Dios, es decir, el conocimiento obtenido por el hombre de la Unidad de Dios» (H 278). Para los místicos ortodoxos, *tauḥīd* significa en primer lugar el reconocimiento de que no hay otro agente que Dios, y que cada cosa y cada ser dependen de él. Esta idea puede conducir fácilmente al reconocimiento de que sólo Dios posee la existencia real, y que sólo Él tiene derecho a decir «Yo»: Dios es el único sujeto auténtico.

En el capítulo sobre el amor del *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*, Ghazzālī definió muy claramente la vía ortodoxa para alcanzar *tauḥīd*:

> Quien mira el mundo como obra de Dios, lo conoce como obra de Dios, y lo ama como obra de Dios, no mira nada más que a Dios, no conoce nada más que a Dios y no ama nada más que a Dios, y es el verdadero unificador (*muwaḥḥid*) que no ve nada más que Dios, o, mejor dicho, que no ve nada por sí mismo si no en tanto que servidor de Dios, de esa persona se dice que está aniquilada en la unificación y que está aniquilada en sí misma (G 4,276).

Es una formulación de lo que había dicho un sufí del período

1339/1960, n.° 515; J. Rūmī, D 3041, M 2,1344 y M 6,1856; K. M. Dard, «Dard-i Dil», n.° 161, en *Chahār risāla*, Bhopal, 1310/1892-93.

inicial y que fue citado por Hujwīrī: «La unificación consiste en que nada te venga a la mente excepto Dios» (H 158). Junayd hace a su vez remontar la idea de *tauḥīd* al día del Pacto primordial:

> La unificación consiste en que el hombre debe ser una figura en las manos de Dios, una figura sobre la que se ejercen Sus decretos según lo que Él determina en Su omnipotencia, y que debe quedar inmerso en el mar de Su unidad, aniquilado a sí mismo y como muerto a la llamada que la humanidad le dirige y en cuanto a su respuesta a los hombres, absorbido como está por la realidad de la divina unidad en la verdadera proximidad, y perdido para la vida sensible y para la acción, porque Dios realiza en él lo que Él quiere de él, a saber, que su último estado sea su primer estado, y que debe ser tal como era antes de existir (H 282-83).

El verdadero *tauḥīd* significa entonces olvido del *tauḥīd* (B 383). Es un estado en el que las gentes perspicaces son cegadas y los hombres de razón confundidos (L 33). Los poetas repitieron a menudo este verso de Abū'l-Atāhiya:

> En todas las cosas hay algo que da testimonio de Él
> que manifiesta que Él es Uno (L 33).

La presencia de Dios que todo lo penetra, tal como expresa el *muwaḥḥid*, fue con frecuencia recogida por los sufíes en la frase: «Yo no veo nada sin ver a Dios antes de eso y después de eso y con eso y en eso». Algunos elementos de esta frase pueden remontarse a los inicios del sufismo, y escritores posteriores los atribuyeron a los cuatro primeros califas del Islam, en tanto que representan los cuatro planteamientos diferentes de quien confiesa el *tauḥīd* (Attas, 1970, 265). Pero Hujwīrī dio su interpretación correcta: «Jamás veo nada sin ver en ello a Dios», dijo Muhammad ibn Wāsi', lo que indica una etapa contemplativa avanzada en la que el místico no ve más que al agente. Esta comprensión puede ser desarrollada gracias a la fe perfecta y es *istidlālī*, «obtenida por inferencia». Pero está también la afirmación de Shiblī: «No veo más que a Dios». Llevado por el éxtasis (*jaḍhbī*), no ve más que a Dios y nada más (H 91,330).

Era fácil pasar de la declaración de Shiblī al sentimiento expresado en tantos poemas persas y turcos: «En las mezquitas y en las tabernas, en el pagano y en el musulmán, no veo más que a Dios». Los místicos podían fundamentar tales formulaciones en el Corán: «A cualquier lugar que te vuelvas está el Rostro de Dios» (sūra 2,109), palabras que constituyen una de las piedras angulares de las teorías

místicas posteriores, pues proporcionan a los sufíes la prueba de que Dios, el único agente, el único verdadero existente, es visible a los ojos del místico iluminado en todas las formas, detrás de cada disfraz. Como afirman los célebres versos de Sanā'ī:

> Las palabras que dices sobre la fe pueden ser en hebreo o en sirio,
> el lugar que buscas por el amor de Dios puede ser Jablaqa o Jablasa (SD 52).

Desde ahí no hay más que un paso para llegar al sentimiento de la presencia divina que todo lo abraza, sentimiento que los poetas persas, desde 'Aṭṭār (U 223), condensaron en la frase *hama ūst*, «Todo es Él», interpretación del *tauḥīd* que ha sido siempre objeto de ataques por parte de los sufíes más ortodoxos, porque negaba aparentemente la transcendencia de Dios. Estas entusiastas expresiones de la unidad, que se encuentran en la mayor parte de los místicos persas bajo formas más o menos explícitas, han sido la causa de que algunos especialistas occidentales hayan tenido la impresión de que el sufismo no era otra cosa que un panteísmo desmesurado.

Sarrāj, aunque estuviera más próximo a los comienzos de la especulación sufí, tiene razón cuando dice que las definiciones del *tauḥīd*, en sus múltiples acepciones, desafían toda explicación y no traducen más que un leve reflejo de la realidad: «Y si se entra en la explicación y la formulación, entonces su esplendor se oculta y desaparece» (L 31).

FORMAS DE ADORACIÓN[16]

La plegaria ritual

Uno de los cinco pilares del Islam es la plegaria ritual (*ṣalāt*; en persa y turco, *namāz*) que debe realizarse cinco veces al día a las horas prescritas entre el instante anterior a la salida del sol y el principio de la obscuridad total. En el Corán la plegaria de la noche era recomendada sin ser obligatoria para los creyentes. Algunos ascetas y místicos musulmanes consideraban la plegaria ritual, en referencia a las pala-

16. F. Heiler, *Das Gebet*, Múnich, 1923 (traducida al inglés por S. McComb con el título de *Prayer*, Nueva York, 1958, condensada y sin el considerable aparato crítico de la edición original). El libro de Heiler es la mejor introducción al problema según lo juzga un historiador de la religión, E. E. Calverley, *Worship in Islam, Being a Translation, with Commentary and Introduction, of al-Ghazzālī's Book of the «Iḥyā'» on the Worship*, Madrás, 1925.

bras del Profeta, como una especie de ascensión al Cielo, como un *mi'rāj* que los transportaba a la presencia inmediata de Dios. «La plegaria ritual es la llave del Paraíso», dice una tradición; pero para los místicos era todavía más. Algunos de ellos relacionan la palabra *ṣalāt* con la raíz *waṣala*, «llegar, estar unido». Así, la plegaria se convierte en el tiempo de la conexión, en el momento en que se está en la proximidad de Dios (L 150). ¿No repite constantemente el Corán que el conjunto de la creación fue llamado al ser con el fin de adorar a Dios? Así, aquellos que quisieron lograr el estado de especial proximidad con el Señor, y testimoniar su obediencia y amor, fueron sin duda alguna quienes atribuyeron mayor importancia a la oración ritual. Podían incluso hacer esperar al ángel de la muerte hasta que estuviera acabada su plegaria (T 2,113).

Una de las condiciones previas para la plegaria ritual es la realización de la pureza ritual (*ṭahāra*) según las reglas estrictas establecidas en la tradición profética. Los místicos ponen fuertemente el acento en la práctica meticulosa de las abluciones, que se convirtieron a sus ojos en símbolos de la purificación del alma (H 293). Shiblī traduce fielmente los sentimientos de sus compañeros místicos cuando dice: «Cada vez que descuido una regla de purificación, se levanta en mi corazón algún pensamiento vano» (H 293). La literatura hagiográfica está llena de historias de sufíes apegados de tal manera a la purificación ritual que practicaban la gran ablución (*ghusl*) antes de cada plegaria o antes de visitar a su director espiritual (N 292), actos que consideraban como un deber religioso comparable a la oración. Algunos se purificaban en un río incluso en pleno invierno en el Asia central; otros caían en éxtasis en el mismo momento en que el agua de la ablución se vertía en sus manos (Qānī', 1957, 386). Y muchos sufíes se vanagloriaban de ser capaces de hacer la plegaria de la mañana manteniendo todavía la pureza ritual de la oración de la noche anterior, significando así que no habían dormido y no se habían contaminado por ninguna actividad corporal. Algunos de ellos lograban un estado que les permitía permanecer en pureza ritual por varios días.

En cuanto a los detalles de la oración ritual, los sufíes del primer período seguían exactamente las prescripciones de la ley. Trataron de imitar al Profeta incluso en los detalles más pequeños. Según una de las tradiciones, sucedió una vez que Muhammad realizó el *ṣalāt* de puntillas, porque había sido herido en la batalla de Uhud. Algunos sufíes quisieron seguirle en este punto particular, pero una visión en sueños informó a uno de ellos que esto estaba reservado exclusivamente al Profeta, y que el creyente normal no debía imitarle (X 24).

Si debían guardar cama, repetían cada postración y cada movimiento una segunda vez, puesto que, según la tradición, «la oración del hombre sentado vale solamente la mitad de la de una persona en pie» (X 39; véase S 144). Se cuentan historias de místicos que, a pesar de su incapacidad de caminar o incluso de moverse, recuperaban su fuerza en el momento de oír la llamada a la oración, volviendo a su estado de debilidad después de realizar sus deberes religiosos.

En el momento en que el místico pronuncia la *niya* (la intención de realizar su plegaria) con el número correcto de *rak'as* (ciclo de postración, genuflexión, etc.), expresa su intención de apartarse de toda cosa creada. Durante la oración, tiene la impresión de estar delante de Dios en el día del Juicio final. Muḥāsibī describe perfectamente este sentimiento de temor abrumador:

> Lo que predomina en el corazón del místico cuando está en oración es su percepción del misterio de Aquel en cuya Presencia se mantiene, del poder de Aquel que busca y del amor de Aquel que le colma con el favor de una relación familiar, y es consciente de esto hasta que ha terminado de orar, y se va de allí con un rostro tan transformado que sus amigos no le reconocerían, a causa del temor que experimenta ante la Majestad de Dios. Es como si alguien se presentara ante un rey, o ante alguien que desea o a quien teme, se mantuviera en su presencia con una actitud diferente de la que tenía antes de entrar, y después se fuera de allí con un semblante alterado. ¿Cómo no iba a ser así con el Señor del mundo, que no ha dejado de ser, ni dejará de ser, Aquel que no tiene igual? (Smith, M., 1950, n.° 16; Muḥāsibī, 1940, 28).

Kharrāz, el místico contemporáneo de Muḥāsibī y más joven que él, «en un libro donde describe las rúbricas de la oración ritual» (L 152 s.), nos hace sentir todavía más intensamente la actitud requerida al místico en su *ṣalāt*:

> Cuando entras en oración, debes venir a la presencia de Dios como lo harías el día de la Resurrección, cuando estés ante él sin nadie como mediador, pues Él te acoge y estás en conversación confidencial con Él; sabes en presencia de quién estás, pues Él es el Rey de reyes. Cuando has levantado las manos y has dicho «Dios es el Más Grande», no dejes subsistir nada en tu corazón más que la glorificación, y no dejes que nada permanezca en tu mente durante el tiempo de la glorificación más que la gloria del Dios Altísimo, de manera que olvides este mundo y el otro mientras Le glorificas.
>
> Cuando un hombre se inclina en oración es conveniente que se levante después, luego que se incline de nuevo para hacer la intercesión, hasta que todas las articulaciones de su cuerpo estén dirigidas

hacia el trono de Dios; esto significa que glorifica al Dios Altísimo hasta que no queda nada en su corazón que sea más grande que el Dios Supremamente Glorioso y que se piense a sí mismo tan pequeño que sienta menos que una mota de polvo (Smith, M., 1950, n.º 26).

La descripción más conmovedora de este estado de temor religioso, en el que todos los miembros del cuerpo se unifican en la oración, hasta que cuerpo y mente se dirigen hacia Dios, es la historia de Daqūqī y la oración de su congregación, relatada por Rūmī (M 3, 2140-44, 2147-48):

Daqūqī se adelantó para llevar a cabo la oración: la compañía era el hábito de raso y él el galón bordado.
Esos reyes (espirituales) siguieron su guía, (manteniéndose) en fila tras ese modelo célebre.
Cuando pronunciaron los *takbīrs*, se fueron de este mundo, como un sacrificio.
Oh Imām, el sentido (real) del *takbīr* es éste: «Nos hemos convertido en sacrificio, oh Dios, ante Ti».
En el momento del sacrificio dices *Allāh akbar*: es así como actúa, en este sacrificio, el alma carnal que debería ser matada [...]
Durante la realización de la plegaria, (estaban) colocados en hilera ante Dios como en la Resurrección, inmersos en el examen de sí y en la oración.
Manteniéndose en la presencia de Dios y vertiendo lágrimas, como quien se levanta (el día de) la resurrección de los muertos.

A pesar de su disposición para llevar a cabo puntualmente la *ṣalāt*, algunos sufíes alcanzaron tal estado de absorción o éxtasis que la plegaria ritual parecía constituir para ellos una interrupción de su estado místico. Hujwīrī definió los diversos tipos de místicos en función de su actitud con respecto a la *ṣalāt*: algunos pensaban que era un medio de obtener la presencia de Dios; otros la consideraban un medio de conseguir la ausencia (H 301). Algunos rezaban gustosos cientos de *rakʿas* diarios para permanecer en comunión constante con Dios; otros debían pedir a algún otro que contara sus *rakʿas* durante su oración porque ellos mismos no eran capaces de hacerlo, ya que en su éxtasis el tiempo podía expandirse hasta mil años en una hora (N 455), de modo que no estaba ya en su poder valorar correctamente el tiempo. Algunos místicos consideraban la *ṣalāt* una disciplina ascética que era absolutamente necesario conservar y que los discípulos debían observar cuidadosamente; otros la veían y experimentaban como un acto de la gracia divina. Los sufíes que tenían la experiencia de la unión mística a través de la plegaria prolongarían sin duda su *ṣalāt*



Mujer en trance en la tumba de un santo en Pakistán. Fotografía de Jan Marek, Praga.

añadiéndole largas letanías o *rak'as* supererogatorias respecto a la forma básica prescrita, mientras que el místico que veía su éxtasis o su contemplación más o menos interrumpida por el ritual prescrito, no se sentía ciertamente inclinado a hacer más que el mínimo requerido. Cuando un sufí se encontraba completamente perdido en éxtasis durante días, incluso semanas, estaba dispensado de la plegaria. Había místicos que caían en éxtasis en cuanto pronunciaban la palabra «Allah» del comienzo de la llamada a la oración, sin llegar siquiera a pronunciar la palabra siguiente, *akbar*, «el más grande» (N 281). Y los poetas místicos —empezando por Ḥallāj— hablaban a menudo del estado en el curso del cual la embriaguez y el amor perfecto les hacían olvidar la mañana y la tarde y el tiempo de la plegaria ritual[17].

Los sufíes interpretaron de manera muy diversa el sentido de la *ṣalāt*. La mayoría estarían de acuerdo con la definición de Najmuddīn Kubrā, que afirma que la plegaria según la *sharī'a* es servicio, según la *ṭarīqa* proximidad, y según la *ḥaqīqa* unión con Dios[18].

Una interpretación esotérica podría ver en los diferentes movimientos del musulmán en oración una representación del movimiento de adoración presente en toda la creación: la postración le recuerda el estado vegetal, el *rukū'*, «genuflexión», el estado animal, y la posición vertical es prerrogativa de los seres humanos. Cada cosa adora a Dios a su manera. Los ángeles pasan eternidades adorando a Dios en una sola actitud, según su rango; sólo el hombre, mediante sus diferentes movimientos en la oración, pueden representar la plenitud de la adoración que es el deber de todo lo creado (Corbin, 1956, 195). Esta idea constituye el fondo de un poema bektashi en el que las formas corporales de la plegaria son puestas en relación con el nombre de Adán, modelo de la humanidad:

> Cuando estás de pie, se forma *alif* (ا);
> Te inclinas, y mira: se hace *dal* (د);
> Te prosternas, y toma forma *mīm* (م);
> Esto es, te digo, percibir al hombre: Adán (م د ا) (BO 207).

Otros intérpretes vieron en las letras árabes que constituyen el nombre de Muhammad (محمد) la figura del hombre prosternado ante Dios. Y hacia finales del siglo XVII Bedil compara la vida humana con los movimientos de la plegaria ritual:

17. Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj, «*Dīwān*, Essai de reconstitution par por Louis Massignon»: *Journal asiatique* (enero-julio 1931). Muqatta'a n.º 20; véase Shiblī N 181.

18. Najmuddīn Kubrā, *Risāla fi faḍīlat aṣ-ṣalāt*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 4530, 2b.

> La juventud es la postura vertical, la vejez la genuflexión, y la aniquilación la postración.
> En la existencia o en la no existencia, nada se puede hacer salvo realizar la plegaria ritual (Divan 1,386).

«La postración del cuerpo es la proximidad del alma» (M 4,11), pues el mismo Dios dice en el Corán: «Prostérnate y acércate)» (*Usjud wa'qtarib*, sūra 96,19).

Las fórmulas utilizadas durante la plegaria ritual fueron también interpretadas según su sentido esotérico, en particular la *fātiḥa*, la primera sūra del Corán, que es recitada en el Islam tan a menudo, o incluso más, que la oración del Señor en el mundo cristiano:

> ¡Alabado sea Dios, Señor de los mundos!
> El Compasivo, el Misericordioso,
> El Rey del Día del Juicio.
> A Ti sólo adoramos, a Ti imploramos socorro.
> Dirígenos por el camino recto,
> el de aquellos a quienes has colmado de gracias;
> no el de aquellos a quienes envuelve Tu cólera, ni el de los extraviados.

Un *hadiz qudsī* hace decir a Dios que ha dividido esta oración entre él mismo y su servidor. Basándose en esta frase, Ibn 'Arabī encontró en las sietes líneas de la *fātiḥa* la expresión perfecta de la relación entre el hombre y Dios: las tres primeras líneas son el acto del fiel dirigido hacia Dios, la cuarta es el acto recíproco, y las tres últimas expresan la acción de Dios que se ejerce sobre el hombre (Corbin, 1956, 187).

Las diferentes interpretaciones que dan los sufíes de la plegaria ritual y de sus detalles llenarían un gran volumen. Van desde el simple acto de obediencia al sentimiento de que es Dios mismo quien realiza la oración, como dice Ibn al-Fārid en la *Tā'iyya*:

> Nosotros dos no somos más que un solo adorador que, frente al estado de unión, se inclina en cada inclinación ante su propia esencia.
> Nadie me reza si no es yo-mismo, y yo no rezo a nadie más que a mí mismo en la realización de cada genuflexión[19].

Pero las interpretaciones místicas de la plegaria ritual no bastaban para satisfacer la sed del místico de un diálogo cada vez más íntimo con su amado. El problema de cómo esa oración podía llegar a Dios

19. R. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, 1923, reed. Cambridge, 1967, p. 19, vv. 153-154 de la *Tā'iyya*.

fue planteado más de una vez, quizá de la manera más impresionante por Niffarī, que tuvo la gracia de recibir esta interpelación divina:

> Deseas rezar toda la noche y recitar todos los capítulos del Corán; pero tú no rezas. Sólo reza toda la noche aquel que Me reza a Mí, y no algún rosario o una parte conocida de la escritura. Le uno a Mi rostro, y permanece por Mi autosubsistencia, no deseando nada para Mí ni de Mí. Si quiero, le hablo, y si deseo instruirle, le instruyo.
>
> Los del rosario se van cuando han acabado la recitación, y los de los capítulos del Corán se van cuando han leído todos; pero los míos no se van, pues ¿cómo podrían marcharse?[20].

La verdadera oración es constante. No puede limitarse a un número de *rakʿas* y porciones del Corán, sino que penetra el ser entero del hombre, idea que ha sido expresada de nuevo en nuestros días por Muhammad Iqbal, que sigue el ejemplo de Rūmī (Schimmel, 1958 a, 3).

La plegaria libre

Para una parte, el deseo de vivir cada vez más intensamente con Dios queda satisfecho por la posibilidad de pronunciar oraciones libres (Schimmel, 1952a, 2). La adoración, tanto como la súplica, es una parte importante de la vida de oración mística, y si la regla clásica *lex orandi lex credendi* puede aplicarse en todas partes, también se aplica por supuesto a los círculos místicos del Islam.

«Estar privado de oración (*duʿā*) sería para mí una pérdida mayor que estar privado de acogida favorable y de gracias» (T 1,56). Estas palabras, pronunciadas por uno de los primeros sufíes, constituyen una clave para ayudarnos a comprender el punto de vista del sufismo moderado sobre la oración. La oración puede ser clasificada como una conversación íntima, *munājāt*, entre el hombre y Dios, como un intercambio de palabras de amor que consuelan el corazón afligido incluso aunque no reciban una respuesta inmediata. Es «el lenguaje del deseo hacia el amado» (Q 121). Desde este punto de vista, se puede comprender adecuadamente la importancia de la oración nocturna en los círculos místicos. Según la tradición, se le preguntó un día a Ḥasan ibn ʿAlī:

> «¿Cómo es que son más bellos quienes oran de noche?».
>
> Y él respondió: «Porque están a solas con el Misericordioso que les cubre con la luz de Su luz» (G 1,323).

20. Niffarī, *Mukhatabat*, n.º 50, 1-2.

Y otro místico que descuidó la oración nocturna fue acusado por Dios: «Miente quien pretende amarme y, cuando cae la noche, se aleja de Mí en el sueño» (H 458). La oración nocturna, quizá sin valor a los ojos de las gentes del pueblo, es sin embargo «como una candela resplandeciente» a los ojos de Dios (M 3,2375).

Sólo los místicos rígidos e inclinados al quietismo —en el Islam como en otras religiones— dudaban de que estuviera incluso permitido proferir una oración: Dios, pensaban, es «demasiado poderoso para que sea posible acercarse a él por la oración, o alejarse de él por la ausencia de oración» (K 144). Pensaban que la paciencia silenciosa en la aflicción convenía más que la oración. Uno de los ascetas más conocidos de Jorasán, ʿAbdallāh ibn Mubārak, autor de un libro sobre la renuncia (*Kitāb-az-zuhd*), dice: «Hace casi cincuenta años que no he orado ni he deseado que otro orara por mí» (Q 144).

Si todo está ordenado de antemano, ¿por qué orar? Mejor sería entregarse completamente al *tawakkul* y practicar la perfecta aceptación de todo lo que Dios nos envía. Incluso Dhū'n-Nūn, se dice, respondió a un hombre que le había pedido que orara por él: «Si Dios ha ordenado de antemano algo para ti, entonces muchas oraciones no dichas ya han sido atendidas; de otra manera, ¿de qué le sirve a nadie gritar cuando se está ahogando? Sólo consigue ahogarse más pronto y que le entre más agua en la garganta» (N 126). Sin embargo, no se puede considerar esta actitud de perfecta resignación como típica del conjunto de los sufíes. La mayor parte de ellos creían firmemente en la necesidad y la importancia de la oración, puesto que Dios mismo había ordenado en el Corán: «¡Orad y yo responderé!» (sūra 40,62).

Ghazzālī, autor de *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn,* que contiene un largo capítulo sobre la oración libre, formula una respuesta a la objeción de que la oración es incompatible con la predestinación: la predestinación incluye la posibilidad de desviar el mal mediante la oración «de la misma manera que el escudo desvía las flechas: los dos elementos actúan uno contra el otro» (G 1,298). Repite aquí una idea que Yaḥyā ibn Muʿādh expresó tres siglos antes: «Cuando el destino viene a mi encuentro con la astucia de la aflicción, le hago frente con la astucia de la oración» (A 10,53). Yaḥyā era el místico cuyas plegarias reflejaban la problemática del pecado y de la gracia, y que siempre terminaban con una nota de confiada esperanza en el perdón y la ayuda de Dios. En realidad, la necesidad del *istighfār*, «pedir perdón», es mencionada como regla general entre las etapas preliminares de la verdadera oración. Los sufíes del primer período gustaban reflexionar sobre la relación paradójica entre la debilidad humana y el poder de Dios, y cuando ʿAṭṭār dice en uno de sus poemas (AD 633): «Yo no

soy, pero todo el mal es mío; no hay nada más que Tú, pero todo beneficio procede de Ti» (AD 633), expresa bajo una forma sofisticada la desorientación, que es una de las características de la vida de oración sufí. En realidad, la mayor parte de las grandes autoridades del sufismo exhortaban a sus discípulos a continuar orando y orando con confianza. El místico egipcio del siglo XVI Sha'rānī describe con palabras conmovedoras la negra noche del alma que había debido atravesar durante un mes sin ser capaz de orar (Sha'rānī, 1311/1893-94, 113).

Muchos maestros místicos daban prescripciones concretas incluso para la oración llamada «libre»; basta mencionar la clasificación hecha por Ghazzālī del *du'ā* en el *Iḥyā'* (G 1,274), donde las reglas para cada oración posible están tan detalladas que terminan por constituir un nuevo ritual estrictamente organizado y no queda ya ningún lugar para los movimientos espontáneos del corazón. Los problemas del horario correcto y la actitud correcta para la oración se consideraban muy importantes, así como el de la forma exterior; por ejemplo, no debe utilizarse la prosa rimada en la oración libre. Sin embargo, los grandes sufíes compusieron con frecuencia sus oraciones más bellas en prosa rimada. Se concede una importancia especial a la repetición de fórmulas de oración y versículos del Corán. Tres, siete, quince, cincuenta, setenta y mil son los números más comunes en las repeticiones. Estos números particulares están ligados a la creencia en los números mágicos, extendida por todo el mundo, pero en el Islam estas reglas se consideran heredadas del Profeta y de sus compañeros[21]. El concepto de *du'ā ma'thūr*, la oración que es eficaz porque ha sido pronunciada por vez primera por una persona piadosa o inspirada por el Profeta durante un sueño[22], ejerció una gran influencia sobre la devoción popular musulmana, como ha puesto de manifiesto Constance Padwick en su magnífico libro *Muslim Devotions*[23]. Por el canal de las «plegarias aprobadas» y de las «plegarias eficaces», la devoción mística penetraba en las grandes masas y contribuía, más que las fórmulas utilizadas en el ritual prescrito, a formar su conciencia religiosa.

Esta devoción popular que apela al corazón se refleja en una de las más bellas historias de Rūmī, la de la oración del pastor. Moisés,

21. I. Goldziher, «Zauberelemente im islamischen Gebet», en C. Bezold (comp.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*, Giessen, 1906, 2 vols., p. 103 s., sobre los elementos «mágicos» de la oración musulmana.

22. Véase Abd al-Hamid Farid, *Prayers of Muhammad*, Karachi, 1960.

23. C. E. Padwick, *Muslim Devotions*, Londres, 1960, uno de los libros más bellos sobre la devoción y la vida religiosa musulmanas.

que representa a la religión establecida, aprende que los balbuceos y los débiles suspiros del corazón, e incluso las imágenes pueriles de la oración, son más agradables a Dios que las fórmulas correctas aprendidas, a condición de que quien reza pronuncie esas palabras en una actitud de sinceridad y abandono perfectos:

> Moisés vio al pasar a un pastor que decía:
> «Oh Dios, que escoges (a quien quieres):
> ¿Dónde estás, para que yo pueda ser Tu servidor
> y coser Tus zapatos y peinar Tus cabellos?
> Para que pueda lavar Tus vestidos y matar Tus pulgas
> y traerte leche, oh Tú, el Adorable;
> para que pueda besar Tu mano y frotar Tu pie
> y, cuando llegue el momento de acostarse,
> barrer Tu pequeño cuarto.
> Oh Tú, a quien ofrezco todas mis cabras,
> oh Tú, en cuya memoria suspiro gritando: ¡ay, ay!».

Moisés quedó horrorizado antes estas palabras: «¿Qué cháchara es ésa? ¡Qué blasfemia, qué delirio! ¡Mete algodón en tu boca!» (M 2, 1720-1724, 1728). Pero debía aprender que el pastor simple de espíritu había alcanzado un nivel espiritual más elevado que el suyo, el orgulloso profeta.

Los sufíes sabían que la oración de petición era una prerrogativa del hombre; aunque toda criatura alaba a Dios, cada una en su propio lenguaje, sólo el hombre puede dirigirse a Dios y hablarle de sus penas y sus esperanzas, poniéndolas ante el Señor de la sabiduría. Aunque haya ordenado de antemano el curso de este mundo, desea —como señaló Kāzarūnī (T 2,301)— honrar al hombre respondiendo a sus oraciones. Y más aún: Dios desea la oración del hombre y «aflige al hombre porque desea su oración» (L 136). Un hadiz citado por Qushayrī refiere que Dios ordena a Gabriel que no responda a la oración de su amado servidor porque se complace en escuchar su voz, y Rūmī ilustró esta concepción bastante antropomórfica mediante una historia en la que compara a los hombres que rezan con los ruiseñores y loros encerrados en jaulas para que sus propietarios puedan disfrutar de sus dulces melodías. Dios ama estas oraciones y es por ello por lo que sólo les da inmediato cumplimiento cuando la persona que reza le disgusta, del mismo modo que se da un trozo de pan a un mendigo viejo y feo porque se quiere que se vaya cuanto antes de la puerta (M 6,4217-4230). No es éste un pensamiento teológico muy elevado, pero no es inhabitual en la poesía sufí. Rūmī habla también del perfume de su hígado quemado que se eleva hasta

la presencia divina gracias a sus ardientes plegarias (M 5,2259), clara evocación de las imágenes del Antiguo Testamento del corazón y los hígados quemados en sacrificio.

Otro problema que se plantea es el de hasta dónde se puede presionar a Dios con las oraciones. El verdadero amante tiene derecho a utilizar un lenguaje que no conviene a las gentes vulgares; las reglas de etiqueta pueden quedar suspendidas en la relación entre el amante y el amado (T 2,29). En sus oraciones solitarias, algunos místicos podían proferir palabras que normalmente habrían sido consideradas irreverentes u ordinarias por el creyente vulgar (G 4,292). «La lucha de los místicos musulmanes con Dios» en sus oraciones constituye un capítulo especial en la historia del sufismo (Ritter, 1952). Las numerosas historias referidas por ʿAṭṭār en sus poemas épicos muestran cómo le preocupó este asunto. Describe cómo ciertos individuos, sumidos en el éxtasis y la sinrazón, dejan de lado todas las reglas ortodoxas de la oración e incluso amenazan a Dios a fin de obtener uno u otro favor. «¡Hay que mostrarle los dientes!», dice uno de los héroes de ʿAṭṭār (U 218), cuando pide a Dios que le envíe inmediatamente comida para recibir a un huésped inesperado, comida que, por supuesto, llega del mundo invisible, para sorpresa de los visitantes. Tales oraciones, sin ningún formalismo, se encuentran igualmente en la poesía bektashí. ¡Cuántas veces los poetas siguieron el ejemplo de Yūnus Emre, acusando a Dios de haber creado un arreglo perfectamente insensato para el día del Juicio! Se pueden escuchar palabras semejantes incluso en nuestros días, cuando algún «santo» de aldea se siente lo suficientemente avanzado como para amenazar a Dios a fin de lograr sus propósitos, acto que se acerca a menudo a la magia.

Lo que se repite con frecuencia en esta especie de «lucha con Dios», y en particular en las plegarias en forma de poemas que se recitan en todas partes en el mundo islámico, es la endecha según la cual Dios aflige a aquellos que más ama, y a aquellos que le aman más. Se han hecho largas listas de profetas y místicos sufrientes para mostrar a Dios su aparente injusticia y, a fin de cuentas, para llevar a aceptar gozosamente el sufrimiento en la medida en que es Dios quien lo envía al místico en oración.

En su conjunto, los sufíes moderados están de acuerdo en pensar que el hecho de que Dios no responda a todas las oraciones se revela tan beneficioso para el peticionario como lo sería el cumplimiento de su deseo. ʿAbdul'l-Qādir Gīlānī estima que si Dios mantiene así una cierta reserva, ésta contribuye a mantener al hombre constantemente entre el temor y la esperanza, lo que constituye el estado ideal del fiel (Braune, 1933, 100 y 143); pero, con su sentido práctico, añade que

cada oración no concedida será en definitiva inscrita en el haber del libro celeste. «Más de una oración, si fuera concedida, implicaría destrucción, y es propio de la sabiduría divina no responder a ella» (M 2, 140), dice Rūmī en el *Mathnawī*, obra en la que discute frecuentemente acerca de esas plegarias que, por la misma bondad de Dios, no son concedidas, pues Dios sabe que conducirían a fin de cuentas a resultados destructores. El valor real de la oración es que en el acto de orar se encuentra la consolación, gracias a la cual la voluntad humana es llevada a conformarse a la voluntad divina. Estas ideas, que fueron tan importantes para la teología de la oración y en consecuencia para el conjunto de la vida religiosa, fueron repetidas de nuevo por Muhammad Iqbal, que habla a menudo del poder milagroso de la verdadera oración, que implica como resultado una completa conformidad de la voluntad humana con la voluntad de Dios, un cambio y una sublimación de las esperanzas y las angustias del hombre.

> Transforma la simiente seca de la oración en una maravillosa datilera,
> igual que, en las angustias de parto de María, su dolor fue recompensado por una lluvia de dátiles,

dice Rūmī (M 5,1188), utilizando imágenes poéticas sacadas del Corán (sūra 19,25). Algunos místicos inclinados a posiciones extremas, como los *malāmatīyya*, parecen haberse sentido infelices y decepcionados cuando sus oraciones eran escuchadas, pues tenían miedo de que tal favor inesperado fuera un ardid, una tentativa por parte de Dios para inducirles a error.

Una oración que será siempre atendida es la oración por los otros. La fórmula de bendición y petición por el Profeta formaba parte del ritual prescrito y, a menudo, fue utilizada como oración que debía recitarse un cierto número de veces en toda ocasión. Cada uno debe rezar por sus parientes, por aquellos que ama, por aquellos que consciente o inconscientemente han ayudado a su progreso; incluso el bandolero del camino que ha podido ser causa de arrepentimiento debe ser incluido en la oración del místico (M 4,81-99). Así, muchos poemas épicos persas, turcos y urdus, y numerosas obras en prosa, finalizan con una invitación al lector a recitar una oración por el autor o por el copista. Y debemos recordar las palabras de un místico que aspiraba a la soledad con Dios pero que era solicitado constantemente para enseñar a las gentes la vía mística: «Oh Dios, a quien me separe de Ti, sepárale de mí por Ti» (N 54), plegaria que reunía dos nobles objetivos.

Se entiende que el sufí debe implorar a Dios para obtener no los bienes de este mundo, sino solamente favores espirituales. Para los místicos avanzados, sólo Dios —el incremento de su amor, su vi-

sión— debe ser objeto de toda oración. Sin embargo, leemos y escuchamos muchas leyendas sobre maestros sufíes que fueron *mustajāb ad-duʿā*, «aquellos cuyas plegarias fueron atendidas», de manera que «si pedían cualquier cosa, Dios ciertamente se la concedía». En la enfermedad y en el peligro, en tiempos de escasez y necesidad, podían pronunciar una oración eficaz para sí mismos y para sus conciudadanos y eran capaces de castigar a quienes estaban en desacuerdo con ellos. Las historias que se cuentan sobre los poderes milagrosos que los santos manifestaban mediante su oración están próximos al ámbito de los cuentos de hadas y la magia pura: un sheikh fue tan poderoso en sus oraciones que fue capaz de devolver a un ángel caído su lugar en la jerarquía celestial (N 379).

Algunas oraciones practicadas por ciertos sufíes —principalmente en los períodos tardíos— estaban en realidad muy próximas a los encantamientos mágicos: el maestro jugaba con las letras del alfabeto árabe, componía oraciones extrayendo de una raíz árabe dada todas las palabras posibles —por ejemplo, la raíz subyacente en un nombre divino particular— o escribía oraciones en orden alfabético, empleando ciertas palabras o letras consideradas como dotadas de poder e influencia. Los nombres de Dios, con sus implicaciones prácticas, eran utilizados según el deseo y la necesidad de la persona que oraba; el número de repeticiones necesarias para hacer eficaces esos nombres depende del valor numérico del nombre (así, *ar-raḥmān*, «el Compasivo», teniendo el valor numérico de 329, debía ser repetido otras tantas veces). Se podía curar una enfermedad aplicando el nombre divino apropiado; y para reforzar el poder de las oraciones se añadían palabras de origen no árabe de sonidos extraños y nombres complicados de seres angélicos.

Pero la verdadera oración mística es aquella en la que se reflejan la confianza en Dios, el amor y el deseo. No pedir el paraíso o no expresar la esperanza de ser salvado del infierno, tal es el ideal del amor desinteresado que debería encontrarse en el fondo de cada pensamiento del sufí. La única razón que podía empujar al místico a pedir el paraíso sería su esperanza de gozar de la *visio beatifica*, pero ni siquiera eso sería admitido por los sufíes de los períodos posteriores. Bāyezīd Bisṭāmī expresó este carácter absoluto de la búsqueda mística de la manera siguiente. Dios dijo: «Todo el mundo quiere algo de Mí, sólo Bāyezīd Me quiere a Mí» (T 1,152).

Algunos siglos después, el poeta místico de Delhi, Mīr Dard (m. 1785), describe en términos poéticos el estado del verdadero místico en oración: «La mano de la oración del gnóstico vuelve las hojas del libro de la ausencia de voluntad, semejantes a las hojas del

plátano cuyo objetivo no es coger la rosa del deseo. Deben seguir el soplo del viento del destino; de cualquier manera que éste las mueva, así se mueven»[24]. La esencia de la oración mística no es ni la petición ni la demanda; su esencia es alabanza y adoración perpetuas. Daqqāq, el maestro de Qushayrī, clasificaba la oración según la tripartición habitual: «Hay tres grados: pedir, rezar y alabar. La petición pertenece a los que desean este mundo, el rezo, a los que quieren el otro mundo, y la alabanza, a los que desean al Señor» (T 2,195). Esto corresponde a la enumeración elaborada por Qushayrī de las etapas de la gratitud, que culminan en «la acción de gracias por la gratitud».

Las palabras del Profeta —«No quiero contar Tus favores y la alabanza y el agradecimiento infinitos que Te debo»— están en el centro de la devoción mística. Incluso si el sufí podía sentirse de acuerdo con toda la creación en su adoración permanente, sabía que ni sus palabras de alabanza, ni su culto silencioso eran suficientes para expresar la gratitud y la adoración que debía a su creador.

> La obscuridad de la noche y la claridad del día, los rayos del sol y la luz de la luna, el murmullo de las aguas y el cuchicheo de las hojas, las estrellas del cielo y el polvo de la tierra, las piedras de la montaña, las arenas del desierto y las olas de los océanos, los animales del agua y de la tierra, todos Te alaban[25].

Tal es el sentimiento que presidió el desarrollo de las oraciones de Dhū'n-Nūn. El sentimiento místico de los sufíes encontraba su expresión más natural en las oraciones en las que la alabanza tomaba forma de himno o se volvía calma admiración. Fue precisamente ese sentimiento el que dio nacimiento igualmente a las oraciones. Las formas de rima única de la poesía árabe y consecuentemente de la poesía persa, turca y urdu, se prestan de manera ideal a la experiencia mística, sea en el extenso *qaṣīda* (principalmente poema de alabanza) o en el breve *ghazal* (poema de amor). En el exterior del mundo arabófono, la rima es frecuentemente alargada mediante la adición de un *radīf*, una palabra suplementaria que establece la rima, o incluso una frase entera que se repite. El poeta místico puede así repetir indefinidamente un nombre divino en el *radīf* o subrayar su intención principal con la ayuda de palabras cuidadosamente elegidas. Su deseo parece ser más elocuente si se repite docenas de veces en la misma expresión poética. El poema entero gira alrededor de una única idea

24. K. M. Dard, «Sham'-i maḥfil», n.º 118, en *Chahār risāla*.

25. J. Rūmī, *Aurād-i Maulānā*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 148, folios 25 ss.; véase T 2,295.

central que se refleja bajo diferentes ángulos gracias a las diferentes palabras rimadas, se interrumpe, pasa a un esquema nuevo, tan pronto se levanta, tan pronto se vuelve un martilleo monótono. La constante llamada a Dios, la aspiración y el deseo, el temor y la esperanza, encuentran expresiones impresionantes en las oraciones poéticas compuestas en el mundo musulmán. Una forma híbrida, que llega a ser típica de la poesía persa del período posterior, asocia el poema de amor y la plegaria, de manera que a menudo es difícil juzgar el nivel de experiencia que el poema revela. Los *ghazals* de Rūmī son muestras maravillosas de ese estilo ambiguo que fue refinado por Ḥāfiẓ, con sus poemas de fascinantes iridiscencias. Las elaboraciones poéticas de las plegarias clásicas que se encuentran en los grandes poemas épico místicos, como la obra de ʿAṭṭār o el *Mathnawī* de Rūmī, figuran entre los ejemplos más bellos de poesía religiosa del mundo en lengua persa.

Un género especial, desarrollado especialmente en Irán y en los países que se encuentran bajo su influencia cultural, es la *qaṣīda* en honor del divino creador. Con el tiempo, se convirtió en una especie de medio de expresión utilizado para dar muestras de elocuencia y erudición, tan lleno como estaba de alusiones extrañas y antítesis complicadas. La mayor parte de los grandes escritores del Irán y de la India musulmana compusieron himnos de alabanza de este género, en los que se extendían con la ayuda de imágenes sugerentes y a veces inesperadas, sobre el misterio de la belleza y la majestad de Dios, sobre su gracia y su cólera, sobre las maravillas de la creación. Y cuanto más elocuentes eran, más tendían a confesar, en formas siempre nuevas, su completa incapacidad para expresar correcta y adecuadamente su alabanza y su adoración.

Los poemas épicos persas, turcos y urdus comienzan habitualmente por una invocación poética que presenta el tema del poema. Cuando el poema canta al amor de Majnūn y Laila, alabará a Dios como creador del amor y la belleza en su himno de introducción. Cuanto tiene intención de escribir un poema épico, puede hablar en primer lugar de la majestad de Dios, de su poder y de su cólera. En muchos himnos que comienzan como una descripción poética de la gloria y el poder de Dios, el poeta llega a estar tan transportado por sus propias palabras de alabanza que pasa del «Él» impersonal de la descripción al «Tú» del diálogo personal, y termina con una oración llena de entusiasmo y amor.

Rūmī mostró la manera perfecta de interpretar la auténtica oración mística. A la pregunta «¿Existe una vía que lleve a Dios mejor que la plegaria ritual?» responde en su obra *Fīhi mā fīhi*:

> No, pero la plegaria no consiste sólo en las formas [...] la oración es un estado de inmersión y de inconsciencia del alma, de manera que todas esas formas quedan en el exterior. En ese momento no hay lugar ni siquiera para Gabriel, que es espíritu puro. Se puede decir que el hombre que reza de esta manera queda dispensado de todas las obligaciones religiosas, puesto que está privado de su razón. Ser absorbido en la unidad divina es el alma de la oración» (MC 1,371).

Pero Rūmī sabía convenientemente que es imposible alcanzar esta unión mística en medio de la contemplación y que para el hombre es imposible pronunciar una palabra de oración auténtica por sus propios esfuerzos: todo es gracia divina. Todo pensamiento humano, todo deseo humano de alcanzar a Dios, no es otra cosa que obra de Dios.

La idea de la *oratio infusa*, la oración dada por Dios, puede comprenderse de tres maneras diferentes, según la concepción del *tauḥīd* que practica el sufí:

1. Dios creador ha determinado de antemano toda palabra de oración.
2. Dios, que mora en el corazón del hombre, se dirige a él y le inspira la respuesta; o
3. Dios, el único existente, es a la vez el objeto y el sujeto de la oración y la rememoración.

Dios se ha dirigido en primer lugar a la humanidad con las palabras de amor manifestadas el día del Pacto —«¿No soy Yo vuestro Señor?»— a fin de que el hombre pueda alabarle y adorarle como objeto único de adoración. Abū Isḥāq al-Kāzarūnī tiene razón al decir en su oración: «Oh Dios, Tu bondad para nosotros no tiene fin, y es por Tu bondad por lo que nos has dado la gracia de alabarte con la lengua y darte gracias con el corazón» (T 2,299). La familiaridad de los sufíes con esta idea viene señalada por un pretendido hadiz que habla de la plegaria de Moisés: «Oh Señor, Tú me has ordenado que te esté agradecido por Tu bendición, y mi mismo agradecimiento es una bendición que procede de Ti[26]». Ésta es, ciertamente, una oración típicamente sufí. Siglos más tarde, Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 1309) alababa a Dios de la misma manera: «Oh Dios, si Tú no nos das la fe, no tenemos fe, y si Tú no liberas nuestras lenguas para la oración, no rezamos»[27]. Pues todas las acciones del hombre dependen de Dios, son decididas por él y son cumplidas en ejecución de su voluntad

26. A. B. al-Kharrāz, *«Kitāb aṣ-ṣidq»: The Book of Truthfulness*, edición a cargo de A. J. Arberry, Oxford, 1937, en árabe, p. 47; en inglés, p. 38.

27. Ahmad Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī, *Munājāt*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 1574, folio 6b.

eterna y permanente. Ibn Qayyim al-Jauziyya (m. 1350), conocido como musulmán ortodoxo, dice en su breve *Kitāb asrār aṣ-ṣalāt*: «Y Él es el Altísimo que se alaba a Sí Mismo mediante la lengua del que alaba; pues es Él quien ha llevado la alabanza a su lengua y a su corazón y quien lo ha puesto en movimiento con Su alabanza. Y es deber del hombre reconocer que la alabanza que pronuncia, es Dios quien se la ha dado en un acto gracioso, y cuando Le alaba por ese don, su alabanza exige todavía otra alabanza»[28].

La impresión de que la oración estaba en realidad inspirada por Dios debía ser muy viva entre los sufíes de las primeras generaciones. Abū Bakr al-Kattānī contaba a sus discípulos: «Él no desata nunca la lengua del hombre para la oración, ni le impulsa a pedir perdón de los pecados, sin abrir la puerta al perdón» (T 2,123). Y Niffarī, el mayor teólogo de la oración del siglo X, fue interpelado por Dios: «Es Mío el hecho de dar: si Yo no te hubiera respondido a la oración, no te habría hecho buscar»[29]. Dios, que mora entre el córtex del corazón y el corazón, según expresión de Ḥallāj en una de sus oraciones en forma de poema, habla con sus amigos en una lengua secreta, y ellos responden en silencio a sus palabras.

Las oraciones líricas de Ḥallāj son los diálogos más sublime entre el hombre y Dios; es la respuesta del místico a la llamada eterna de Dios: «¡Yo Te llamo, no, eres Tú quien me llama hacia Ti[30]!». Dios es el origen de la búsqueda y los místicos sabían lo que Rūmī expresó en un verso inolvidable:

> No sólo el sediento busca el agua,
> también el agua busca a quien tiene sed (M 1,1741).

Toda relación de amor es mutua: la iniciativa viene del amado y la respuesta del amante. La idea de la oración como don de la gracia divina, que se encuentra tanto en el sufismo del primer período como en la teología cristiana, fue presentada por Rūmī en un poema que se hizo célebre, justo en el momento en que comenzaban en Europa los estudios orientales (Schimmel, 1967a). Para muchos historiadores, ese poema constituye la expresión más delicada de la vida mística musulmana. El poeta relata la historia de un hombre que

> gritó «Allah» hasta que sus labios se hicieron dulces a fuerza de alabarle.

28. Ibn Qayyim al-Jauziyya, *Kitāb asrār aṣ-ṣalāt*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 2347, folio 14a.
29. Niffarī, *Mukhāṭabat*, n.º 42.10.
30. Al-Ḥallāj, *Dīwāan*, *qasīda* n.º 1, verso 2; véase también *Muqatta'āt*, n.º 59.

> Dijo el Diablo: «Oh hombre de palabras numerosas, ¿dónde está la respuesta "Aquí estoy" a todos esos "Allah"?
> Ninguna respuesta viene del Trono; ¿hasta cuándo dirás "Allah" con obstinación?».
> Descorazonado, se acostó para dormir; en un sueño, vio a Khiḍr entre el verdor,
> que dijo: «¡Escucha! Has dejado de alabar a Dios; ¿por qué te arrepientes de invocarle?».
> Dijo él: «Ningún "Aquí estoy" viene a responderme; temo que no me muestre la Puerta».
> Respondió Khiḍr: «No. Dios dice: Ese Allah que tú gritas es Mi "Aquí estoy",
> y esa súplica, esa pena y ese ardor que hay en ti, son el mensajero que Yo te envío.
> Tu temor y tu amor son los nudos para atrapar Mi gracia.
> En cada "Oh Señor" que profieres está cien veces la respuesta "Aquí estoy"» (M 3,189-198).

Aunque esta historia haya sido criticada por Tholuck como conducente al inmanentismo y la autocontemplación, tal riesgo parece inexistente, si se tienen en cuenta los numerosos versos del *Mathnawī* que revelan la misma idea, a saber, que la oración nace de la presencia de Dios en el corazón y que Dios responde a la oración antes incluso de que sea pronunciada. Rūmī pidió a Dios:

> Enséñanos a orar (M 2,2206)
> Tú has dado y enseñado esta oración,
> de otra forma, ¿cómo nacería del polvo un jardín de rosas? (M 2,2443).

Puesto que la plegaria es dada por Dios, Dios responderá a ella de una manera misteriosa.

> Oración y respuesta, una y otra viene de Ti.
> Tú das primero el deseo de orar
> y finalmente das también la recompensa por las oraciones (M 4,34-99).

Se podría extraer del *Mathnawī* una larga lista de oraciones semejantes. Rūmī ilustra a menudo la idea de la *oratio infusa* presentando al hombre como instrumento con el que Dios juega: es el arpa que toca su mano y produce sonidos; es la flauta que no canta más que cuando el soplo divino la llena. Se mire del lado que se mire, la oración es siempre una respuesta a la iniciativa divina.

Es completamente natural que estas ideas fueran elaboradas y defendidas teóricamente por Ibn ʿArabī y sus discípulos. Henry Cor-

bin ha mostrado cómo la idea de la oración (oración como forma típica de la experiencia mística) impregna la obra de Ibn ʿArabī. Dada la gran influencia que el gran maestro de la teosofía sufí ejerció sobre el pensamiento y la poesía sufíes de épocas posteriores, sería fácil encontrar cientos de versos en los poemas persas o turcos expresando, como los de Ibn ʿArabī, en forma de oración las teorías de la unidad transcendental del ser:

> Y si Te envío salutaciones, Tú eres el saludo,
> y si hablo, Tú eres la oración (Browne, 1902,1957, 336).

El dhikr

La oración ritual y la oración libre son aspectos de la vida espiritual musulmana comunes a los místicos y los no místicos. Pero la forma de adoración que distingue al sufí es el *dhikr*[31] (*théomnémie*, como lo denomina Nwyia con un término tomado a la iglesia de Bizancio, Nwyia, 1972, 251), el recuerdo o la rememoración, que puede ser practicada en silencio o en voz alta (véase K 95-97). Los defensores de una práctica y otra podían apelar al Corán: «No levantes la voz en tu adoración, tampoco guardes silencio, sino sigue una vía media» (sūra 17,110). Las prácticas sufíes del *dhikr* se fundamentan en un precepto coránico: «Acuérdate a menudo de Dios» (sūra 33,40), pues, como atestiguan otras palabras, «la rememoración de Dios apacigua los corazones» (sūra 13,28).

«El *dhikr* es una sólida columna en la vía que lleva hacia Dios, o, más bien, es la columna más importante» (Q 35), pues nadie puede alcanzar a Dios sin acordarse constantemente de él. En realidad, como se dice en persa, «vivir sin pensar (*yād*) en Él no es sino viento (*bād*)» (S 94). Si se utiliza la terminología moderna, se puede decir que la rememoración intensa libera las energías espirituales indispensables para progresar en la Vía.

El aspecto particularmente atractivo del *dhikr* estriba en que —en su forma primitiva (y no en su fase posterior, muy desarrollada)— está autorizado en todo tiempo y en todo lugar; la práctica del *dhikr* no está sujeta al horario preciso de la plegaria ritual ni a un lugar ritualmente puro. Dios puede ser rememorado en todo lugar en el mundo que es suyo. Cada vez que el adepto encuentra dificultades en

31. L. Gardet, «La Mention du nom divin, *dhikr*, dans la mystique musulmane»: *Revue thomiste* (1952-53); G.-C. Anawati y L. Gardet, *Mystique musulmane*, París, 1961, pp. 187-234. Las fórmulas principales de *dhikr* se encuentran en G 1,302 ss.

la Vía, «el *dhikr* es la espada con la que amenaza a sus enemigos, y Dios protegerá a aquel que se acuerde constantemente de Él en el tiempo de la aflicción y el peligro» (Q 37). No sucedió más que de manera excepcional el que un sufí pensara que era señal de respeto no mencionar con demasiada frecuencia el nombre de Dios, por miedo a abusar de él (Q 38). En conjunto, los sufíes estaban de acuerdo en pensar que el corazón del fiel debía estar «perfumado por el recuerdo de Dios». La rememoración es el alimento espiritual del místico. Un discípulo de Sahl at-Tustarī tenía hambre, y tras largos días de privación, preguntó: «¿Maestro, qué es el alimento?», y Sahl respondió: «La rememoración del Dios inmortal» (T 1,259). El corazón podía ser comparado con Jesús, que fue alimentado por la leche de María, a quien corresponde el *dhikr* (L 116). Esto lleva a una espiritualización total, y «aquel que se acuerda constantemente de Dios es el verdadero compañero (*jalīs*) de Dios» (B 638), pues Dios prometió en un *hadiz qudsī*: *anā jalīsu man dhakaranī* («Yo soy el compañero de aquel que se acuerda de Mí»).

El *dhikr* es el primer paso en la vía del amor; pues, cuando se ama a alguien, gusta repetir su nombre y se le recuerda constantemente. En consecuencia, el corazón de aquel en quien ha sido implantado el amor de Dios se convertirá en morada permanente del *dhikr* (A 10,44). Es, según la imagen algo particular de ʿAṭṭār, uno de los cuatro elementos constituyentes del sufí perfecto:

> El alma necesita cálido amor, el *dhikr* debe mantener la lengua húmeda,
> la ascesis árida y la piedad son necesarias
> y se añadirá un frío suspiro procedente de la frialdad de la Certeza.
> Éstos son los cuatro elementos constitutivos de un ser humano bien equilibrado (U 11).

Los místicos atribuyeron al mismo Muhammad el elogio del *dhikr*:

> Quien se acuerda de Dios entre los negligentes
> es como un combatiente en medio de los que huyen,
> como un árbol verde en medio de árboles secos (G 1,265).

Estos últimos versos se incorporaron al registro de imágenes utilizado en la poesía mística popular. Los poetas turcos posteriores a Rūmī y Yūnus Emre y los de la India musulmana comparan con frecuencia el corazón con un árbol que vive y se anima sólo por el soplo del amor y se alimenta del agua del *dhikr*; es el jazmín regado por el *lā* y el *illā* (los dos elementos de la profesión de fe utilizados en

el *dhikr*), como cantaba Sulṭān Bāhū del Penjab. Su contemporáneo de Sind, más joven que él, Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf (m. 1752), consagró todo un capítulo de su obra poética al árbol seco que tiene necesidad del agua de la rememoración para revivir.

Los místicos que exhortaban a sus discípulos a «enseñar el *dhikr* al ruiseñor de la lengua»[32] elaboraban, como para las etapas y los estados místicos, una progresión que comprende diferentes grados de rememoración. Debemos recordar que *talqīn adh-dhikr*, la enseñanza de la fórmula de rememoración, era uno de los aspectos más importantes de la iniciación mística y fue desarrollado posteriormente para convertirse en una complicada técnica. Sólo un *dhikr* adecuadamente inspirado por el director espiritual y controlado constantemente por él era eficaz, y podemos dar crédito a la historia de la que Sahl al-Tustarī fue protagonista (ya en la infancia había aprendido de su tío las primeras fórmulas simples):

> Sahl dijo a uno de sus discípulos: «Intenta decir continuamente durante un día: "¡Oh Allah! ¡Oh Allah! ¡Oh Allah!", y haz lo mismo el día siguiente y al otro, hasta que te habitúes a decir estas palabras». Después, le ordenó hacer lo mismo también por la noche, hasta que esas palabras le resultaran tan familiares que las pronunciara incluso durante el sueño. Después dijo: «No las repitas más, deja a tus facultades absorberse en el pensamiento de Dios». Un día, mientras estaba en su casa, un trozo de madera cayó y le abrió la cabeza. Las gotas de sangre que caían al suelo llevaban la leyenda: «¡Allah! ¡Allah! ¡Allah!» (H 195).

Esta presencia creciente de Dios en el corazón recibió más tarde una explicación teórica por parte de un cierto número de sufíes. Shāh Walīullāh consagró todo un párrafo de su *Saṭaʿāt* a este fenómeno (n.° 39).

El *dhikr* podía ser aprendido, sea de un maestro vivo, sea de Khiḍr, el guía misterioso de los peregrinos; pero, en todos los casos, ésta debía ser una verdadera iniciación. La fórmula debe ser transmitida gracias a una cadena de guías espirituales que se remontan hasta el mismo Profeta o al angélico inspirador de Muhammad. A veces se hacían remontar las diferentes técnicas del *dhikr* a los primeros califas: según algunos, Muhammad enseñó a Abū Bakr la técnica del *dhikr* silencioso cuando estaba con él en la cueva, durante su emigración a Medina, mientras que a ʿAlī le correspondió el *dhikr* en alta voz (Fletcher, s.f.)

32. *Sanā'ī'ābād*, línea 391.

Desde el siglo IX el rosario (*tasbīḥ, subḥa*) ha sido utilizado para contar la repetición de las fórmulas; sin embargo, el místico verdadero consideraba ese medio como un juguete «para provocar la distracción» (N 79). Un sufí que practicara la verdadera rememoración apenas se serviría de ella, pues estaba absorbido en su oración. Sin embargo, a veces la «distracción» es necesaria, pues aporta una relajación tras la tensión mental que resulta de la práctica constante e intensa del *dhikr* (N 71). No hay ninguna razón para dudar de las historias que presentan a sufíes bañados en sudor mientras pronuncian la *shahāda* (N 166), o capaces de hacer que la nieve se funda alrededor de ellos a causa del calor procedente de su meditación (N 138). Se dice lo mismo a propósito del *tapas*, el «calor» ascético de los ascetas hindúes, y a propósito de santos cristianos. Un manual perteneciente a un período posterior ordena al sufí beber agua después de la realización del *dhikr*, para refrescar el calor intenso que ha producido[33]. Algunos ascetas sufíes indios aumentaban la dificultad de su tarea poniéndose ante el fuego un día de verano, de manera que el calor era realmente intolerable para todo el mundo, costumbre heredada de los ascetas hindúes (A'zam, 1956, 166). Es ésta una exageración de las prácticas del *dhikr*.

Aunque la rememoración de Dios está autorizada en todo tiempo y en todo lugar, el *dhikr* «oficial» debe ser ejecutado después de la realización de algunos actos preliminares. Según Simnānī (m. 1336), el místico debe sentarse con las piernas cruzadas, la mano derecha sobre la pierna izquierda y la mano izquierda sobre la pierna derecha, con la pierna derecha colocada por encima de la pierna izquierda[34] (CL 115). Aun cuando la posición sentada podía variar según las órdenes, se consideraba la posición corporal sumamente importante para asegurar el éxito seguro del *dhikr*, y los manuales explican cuidadosamente sus importantes reglas. El adepto no sólo debe purificarse interior y exteriormente antes de entrar en la celda para realizar su *dhikr*, sino que debe también mantener ante los ojos la imagen de su sheikh para recibir ayuda durante la rememoración. Esta práctica no se remonta aparentemente a los orígenes, sino que fue posteriormente elaborada por las órdenes.

El guía místico debía decidir en primer lugar qué tipo de *dhikr* era el apropiado al nivel espiritual de su discípulo. «El objeto rememora-

33. A. W. Shaʿrānī, *Risāla fi talqīn adh-dhikr*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 3531.

34. F. Meier, *Die «fawā'iḥ al-ǧamāl wa fawātiḥ al-ǧalāl» des Naǧmuddīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957, p. 202; y J. K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs ʿAli-i Hamaḏānī*, Leiden, 1962, pp. 80 ss.

do es único, pero las rememoraciones son variables, y los lugares del corazón de quienes la practican son diferentes» (X 286), dice Ibn Khafīf. El peregrino que vive en la etapa de la esperanza tendrá necesidad de una fórmula diferente a la que utiliza un místico en la etapa de la renuncia o de la completa confianza en Dios.

Como hemos mencionado, el *dhikr* se divide generalmente en dos ramas: la rememoración con la lengua (*dhikr jalī, jahrī, ʿalanīya, lisānī*) y la rememoración en el corazón (*dhikr khafī, qalbī*). Esta última es habitualmente considerada superior a la primera, y existe incluso un *hadiz* para señalar su elevado rango (L 42). El *dhikr* en alta voz, sin embargo, juega un papel importante en el ritual común de los derviches: «Un hombre preguntó a Abū ʿUthmān al-Ḥīrī: "Hago rememoración con mi lengua, pero mi corazón no se hace amigo de la rememoración". Al-Ḥīrī respondió: "Alégrate porque uno de tus miembros obedece y una de tus partes es correctamente conducida: quizá también tu corazón se ponga de acuerdo más tarde"» (T 2,59). Aquel que ofrece el *dhikr* con su lengua no hace más que pulir el espejo de su corazón para llegar a ser lo bastante puro para reflejar la belleza de Dios. Pero, como dijo un sufí, es el mismo espejo el que debería ser limpiado, y no el mango o la parte de atrás; si el discípulo no comprende las implicaciones de este pensamiento, el peligro consiste en que practique su *dhikr* silencioso «con el estómago y no con el corazón» (N 390).

El *dhikr* ha sido clasificado también según la tripartición habitual: «Una rememoración con la lengua vale por diez buenas obras; con el corazón, por setecientas buenas obras, y una rememoración cuya recompensa no se puede valorar ni pesar es ser llenado por su amor y el temor de su proximidad» (L 219). O, como definió Kharrāz:

> Una rememoración con la lengua que no se siente en el corazón es la rememoración habitual; una rememoración con la lengua en la que el corazón esté presente es la rememoración que busca recompensa, y una rememoración en la que el corazón vaga por ella y deja que la lengua calle es de un valor conocido solamente por Dios (T 2,44).

El *dhikr* debe impregnar el ser del místico por completo, de manera que viviendo constantemente en el *dhikr*, se olvide de todo lo demás. «Quien olvida la rememoración de las cosas (creadas) haciendo rememoración de Dios, está protegido por todas las cosas, puesto que Dios se ha convertido en el sustituto de todas las cosas» (T 1,321). Esta frase fue escrita por Yūsuf ibn Ḥusayn ar-Rāzī, que pudo tener esta idea gracias a Dhū'n-Nūn, que fue durante un tiempo su maestro y al que se atribuyen palabras semejantes. La completa con-

fianza en Dios y el amor absoluto a Dios, que son a la vez causa y consecuencia del *dhikr*, hacen al místico independiente de este mundo, mucho más, hacen de él el señor del mundo.

Muy pronto comenzaron los sufíes a sopesar la significación del *dhikr*. Reconocieron sus cualidades superiores como ejercicio espiritual y lo aceptaron como forma de culto particular para quienes trataban de aventurarse en la vía que lleva a Dios. Intentaron en consecuencia descubrir por qué el *dhikr* debía provocar tan maravillosos resultados en el espíritu de los adeptos. Kalābādhī da una respuesta a esta cuestión que puede reflejar el sentimiento general que reinaba entre los sufíes del período inicial: «Los hombres escucharon su primer *dhikr* cuando Dios se dirigió a ellos diciendo: *alastu birab-bikum* («¿no soy Yo vuestro Señor?»). Este *dhikr* surgió en su corazón, al mismo tiempo en que surgió el hecho en su intelecto. Así, cuando escucharon el *dhikr* [sufí], las cosas secretas de su corazón aparecieron» (K 166). El *dhikr* se remonta al Pacto primordial, y la iniciativa vuelve a la actividad de Dios; el hombre responde con su *dhikr* a las palabras eternas que hicieron de él verdaderamente un hombre. Así, su *dhikr*, practicado ahora en el espacio y en el tiempo, le lleva de nuevo al momento en que Dios se dirigió a él, al momento en que recibió el don del alimento espiritual en el «banquete del *alast*», según expresión de los poetas persas. Y el hombre responde con palabras de adoración y glorificación hasta el momento en que, viviendo en rememoración constante, alcanza el nivel en que el sujeto se pierde en el objeto, en que la rememoración, sujeto de rememoración y objeto de rememoración vuelven a ser uno, como lo fueron el día del *alast*. Lo que ha sido creado desaparece, y el único sujeto real, el Dios eterno, es como había sido y será.

Ése es el objetivo del *dhikr* tal como Junayd lo había formulado (T 2,32); algunos siglos después, los naqshabandiyya enseñarían que el objetivo del *dhikr* sin palabras es la contemplación (*mushāhada*), en la que sujeto y objeto no son finalmente discernibles (N 404). «El verdadero *dhikr* es que olvides tu *dhikr*», dice Shiblī (L 220). Así como la frase o el pensamiento «¡Oh Dios!» implica la conciencia de la dualidad del sujeto y el objeto, el misterio último de la rememoración es el silencio perfecto.

«La adoración tiene diez partes, de las que nueve son silencio» (Braune, 1933, 98). La rememoración sincera está más allá de letras y pensamientos; el rosario es para los sufíes avanzados «como el león representado en pintura en el cuarto de baño» (B 509), es decir, algo muerto, desprovisto de significación y de valor. Las profundas meditaciones de Baqlī sobre el *dhikr*, que, si es auténtico, es la rememora-

ción del Dios eterno no creado, merecen ser estudiadas por sí mismas (B 164). Quien ha alcanzado la última etapa no habla ya, pues «cuando habla la lengua, calla el corazón» (N 396); los poetas pueden comparar a ese hombre con la azucena, sin aliento a fuerza de adoración, y silencioso incluso con diez lenguas. La misma sílaba *hū*, «él», o la letra *ha* con la que termina la palabra *Allāh*, y que es el último suspiro en el *dhikr*, se hace entonces insignificante.

En la proximidad creciente producida por el *dhikr* del corazón, el hombre que busca se convierte al final íntegramente en corazón; cada uno de sus miembros es un corazón en rememoración de Dios. Qushayrī describe muy bien este estado en su *Tartīb as-sulūk* que contiene una descripción impresionante de la irresistible experiencia del *dhikr*, gracias a la cual el místico supera completamente la necesidad de sueño y de reposo y vive exclusivamente en su *dhikr*, que no podría interrumpir ni siquiera por un segundo. Los miembros participan en un *dhikr* de este tipo: en primer lugar, se mueven, después su movimiento se hace más fuerte hasta convertirse en voz y sonidos; las voces que expresan las palabras del *dhikr* pueden ser oídas procedentes de todo el cuerpo del místico, a excepción de su lengua[35].

Podemos situar aquí las historias verdaderamente grotescas que se cuentan acerca de algunos sufíes indios. Sus miembros se separaban del cuerpo durante el *dhikr* y cada uno de esos miembros hacía rememoración de Dios a su manera. Esta experiencia es conocida en el chamanismo, pero, según todas las apariencias, no es rara tampoco en los sufíes del período posterior, sobre todo en el subcontinente indio[36].

Al menos desde Bāyezīd Bisṭāmī, los sufíes fueron muy conscientes de que el *dhikr* es también un velo (T 2,159), de que «la separación [es] la patria de la rememoración»[37], tema de la teología de la oración de Niffarī. Abū Bakr al-Wāsiṭī, contemporáneo de Niffarī, dice en el mismo tono: «Los que se acuerdan de Su rememoración son más negligentes que los que olvidan Su rememoración» (cf. N 144). Pues, como pensaba Ḥallāj, «la rememoración es la perla más preciosa, pero Te oculta a mis ojos» (Ḥallāj, 1931, n.° 18).

El *dhikr*, en su forma plenamente desarrollada, está habitualmente

35. Véase el análisis de F. Meier, «Qušayrīs Tartīb as-sulūk»: *Oriens* 16 (1963); y QR 70-71. Véase también S. Walīullāh, *Saṭa'āt*, p. 57, n.° 39.

36. Dārā Shikōh, *Sakīnat al-auliyā'*, p. 207; A'zam Tattawī, *Tuḥfat*, p. 159, n.° 146; Mīr Dard, *'Ilm ul-kitāb*, Bhopal, 1309/1891, p. 505. También en el extraño libro de tendencia sincretista de F. Brabazon, *Stay with God: A Statement in Illusion on Reality*, Woombye, Queensland, 1959, p. 40, el autor habla de un tal 'Abdul Qādir Jīlānī Tanjore: «Fue un *mast* con apariencia de fantasma, que podía separar los miembros de su cuerpo».

37. Niffarī, *Mawāqif*, n.° 49/2.

unido a una forma de control de la respiración. Sahl expresaba la siguiente idea: «Las inspiraciones y expiraciones están contadas; cada expiración que sale de ti sin que hagas rememoración de Dios, está muerta, pero cada expiración que sale de ti haciendo rememoración del Señor está viva y unida a Él» (Khānqāhī, 1347/1968, 53). No se puede determinar exactamente el momento en que los diversos métodos de control de la respiración fueron adoptados por el sufismo; pero cualquiera que haya practicado el *dhikr* en cualquier tradición religiosa —sea la oración de Jesús de los monjes griegos o el *Namu Amida Butsu* del budismo de Amida— sabe que la concentración sin control de la respiración apenas es posible. Jāmī nos ha transmitido la enseñanza de su maestro Khawāja 'Aṭṭār en la tradición naqshbandí del período inicial: «El objetivo del *dhikr* no es hablar mucho; se dice en una inspiración o expiración tres veces *lā ilāh illā Allāh*, comenzando por el lado derecho, se hacen descender estas palabras hasta el corazón y se pronuncia, a partir del lado izquierdo, *Muḥammad rasūl Allāh*. Es posible también repetirlo nueve o dieciocho veces en una sola respiración» (N 390-391). Hacia finales de la Edad Media, particularmente en Afganistán y en la India, se practicaba el *ḥabs-i dam*, consistente en retener mucho tiempo la respiración. Esta discutida técnica podría revelar una influencia de la ascesis india.

Más tarde, las particularidades del *dhikr* recibieron una explicación teórica. Así, Sha'rānī, buen intérprete del sufismo, que vivió en el Oriente Próximo en el siglo XVI[38], habla de un séptuple *dhikr*: el *dhikr al-lisān*, con la lengua; el *dhikr an-nafs*, que no es audible, sino que consiste en movimiento interior y sentimiento; el *dhikr al-qalb*, con el corazón, cuando el corazón contempla en sus repliegues más íntimos la belleza y majestad de Dios; el *dhikr ar-rūḥ*, cuando el místico percibe en su meditación la luz de los atributos; el *dhikr as-sirr*, en el corazón más íntimo, cuando los misterios de Dios son revelados; el *dhikr al-khafiy*, la rememoración secreta, que significa la visión de la luz de la belleza de la unidad esencial; y, finalmente, el *dhikr akhfā al-khafī*, el misterio más secreto, que es la visión de la Realidad de la Verdad absoluta (*ḥaqq al-yaqīn*).

La tradición naqshbandí enseñó el *dhikr* de los cinco *laṭā'if*; son los cinco puntos sutiles del cuerpo en los que el místico debe concentrar su rememoración hasta la transformación completa de su ser. Mīr Dard (IK 112,637) da una buena descripción de estas teorías, tal como fueron practicadas a finales del siglo XVIII. Habla del *dhikr*

38. A. W. ash-Sha'rānī, *Bayān al-asrār*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 248, fol. 88b ss.

qalbī, localizado en el corazón, al lado izquierdo del pecho, y que encuentra su expresión en el amor y el deseo; del *dhikr rūḥī*, practicado en el lado derecho del pecho en quietud y tranquilidad; del *dhikr sirrī*, pronunciado en la intimidad, cerca del lado izquierdo del pecho; del *dhikr khafawī*, practicado cerca del extremo derecho del pecho y ligado a la ausencia y la extinción del sí; y del *dhikr akhfawī*, en el centro del pecho, que es un signo de la aniquilación y la consumación. El *dhikr* se extiende entonces al cerebro en una aceptación perfecta (*dhikr nafsī* ligado a la *nafs qaddīsa*, «el alma santificada»), y penetra finalmente la totalidad del ser, cuerpo y alma, cuando el hombre alcanza el estado de recogimiento y de paz perfecta: es el *dhikr sulṭānī*, la rememoración real. Como muchos sufíes, Dard insiste en la exigencia de practicar constantemente el *dhikr*, pues es una medicina para el alma, y el médico debe aprender su arte en la práctica y no en los libros (IK 161).

Un método especial de concentración, unido al *dhikr*, es la contemplación de la palabra *Allāh*, escrita en el corazón del místico, hasta el momento en que está rodeado por el «rizo» de la *h* (ه) en una lucidez perfecta (véase Apéndice 1).

Los maestros naqshbandí pensaban que era útil visitar las tumbas de los santos y concentrarse en el espíritu de algunos sufíes muertos a fin de aumentar su fuerza espiritual. Al dirigir su pensamiento sobre el espíritu de un místico determinado —en lugar de concentrarse exclusivamente sobre su propio sheikh— se podía lograr una mayor elevación espiritual, según el poder del santo en cuestión.

El problema de si el verdadero *dhikr* debía ser practicado en secreto o en voz alta provocó una gran escisión en la orden naqshbandí en Asia Central en los siglos XVI y XVII y acarreó graves consecuencias políticas, en particular guerras de religión en Sinkiang. Sin embargo la tradición estuvo siempre dividida. Aunque el *dhikr* silencioso fue el preferido por la mayor parte de los maestros naqshbandí, uno de los guías espirituales del siglo XIV había respondido a la cuestión de si estaba permitido el *dhikr* en alta voz, citando el ejemplo del *talqīn*, la recitación en alta voz de la profesión de fe al oído de un moribundo, «y para el derviche, cada expiración es su última expiración» (N 391). De manera retrospectiva se pretendió que otro precursor de la orden había calificado el *dhikr* en alta voz de loable, «de manera que aquellos que duermen se despiertan, quienes están distraídos recuperan la atención y gracias al *dhikr* pueden entrar en la Vía»[39]. Por ello el *dhikr*

39. J. Fletcher, *Old and New Teachings...*, app. 6 de ʿAlī ibn Ḥusayn Wāʿiẓ-i Kāshifī, *Rashaḥāt ʿayn al-ḥayāt*, Kanpur, 1912, p. 38.

en alta voz era casi un grito de guerra contra la infidelidad y la negligencia, pero sólo debían utilizarlo aquellos cuya lengua y cuyo corazón estaban libres de la falsedad y la calumnia.

Los místicos que se oponían al *dhikr* en alta voz se basaban en la palabra del Profeta: «No llamas a un sordo ni a un ausente, sino que llamas a alguien que te escucha, que está contigo en cualquier parte en que te encuentres». Pensaban también que el *dhikr* proferido en alta voz por un pequeño grupo podía molestar a aquéllos que, en la mezquita, estaban absortos en la meditación silenciosa. Sin embargo, en muchos casos el *dhikr* en alta voz era considerado como un medio de llevar a un grupo mayor un estado extático o casi extático. La repetición de la palabra *Allāh* o de la fórmula rítmica *lā ilāh illā Allāh*, acompañada de ciertos movimientos, podía provocar fácilmente un estado de trance. La palabra *Allāh* era progresivamente abreviada para no dejar subsistir más que su última letra, la *h*; pronunciada como *ha*, era proferida en dirección al hombro izquierdo, después se pronunciaba *hu* en dirección al hombro derecho, y se decía *hi* con una inclinación de la cabeza. A menudo los sufíes se agrupaban en una *ḥalqa*, un círculo constituido alrededor de un *quṭb*, «polo»; apoyaban la mano derecha sobre la mano izquierda del que estaba al lado y, con los ojos cerrados, repetían la *shahāda* hasta que no quedaba de esta palabra más que la *h* final (Dermenghem, 1954, 321). Quien haya tenido oportunidad de asistir a un *dhikr* de este tipo, con su tempo creciente y un acortamiento tal de las palabras que no queda más que una especie de suspiro permanente, sabe que un oyente, incluso ajeno, se deja cautivar fácilmente por la fuerza de esta experiencia. Desdichadamente, en algunos países musulmanes se han organizado sesiones de *dhikr* de este tipo para atraer a los turistas.

Entre los diferentes tipos de *dhikr* en alta voz, el de los derviches rifaí es el más conocido en Occidente, a causa de los extraños sonidos producidos durante las reuniones, por los que reciben el nombre de «derviches aulladores». Podemos mencionar también el *dhikr-i arra*, el «*dhikr* serrador», práctica que apareció en primer lugar en las órdenes místicas de Asia Central y Turquía. Los sonidos graves que salen de la laringe recuerdan realmente al ruido de la sierra. El «*dhikr* serrador» debió de comenzar con Ahmad Yasawī y fue probablemente «la respuesta de los discípulos de Yasawī a las danzas extáticas de los chamanes» (Fletcher, s.f., 16).

El *dhikr* no era sólo un medio excelente para producir una especie de estado extático, sino que también se recomendaba a los fieles como medio de obtener una recompensa celestial. Algunos manuales de piedad, como el *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn* de Ghazzālī, enseñan gran

número de fórmulas de *dhikr* acompañadas de prescripciones exactas sobre la manera de repetir esas fórmulas para obtener resultados provechosos en el paraíso (G 1,265, 302 ss.). La sūra 112, la confesión de la unidad divina, es, se cree, particularmente eficaz para dar la felicidad en el otro mundo. Si el místico repite siete mil veces la profesión de fe, puede obtener su propia salvación o salvar a cualquiera del fuego del infierno (N 531). Estas ideas eran ampliamente admitidas, y todavía lo son, por las masas. Muchas ancianas piadosas nunca terminaban su oración ritual sin añadirle más o menos fórmulas de *dhikr*, y numerosos musulmanes han encontrado consuelo en la repetición frecuente de una frase sagrada o de un nombre divino, de donde obtienen fuerza y serenidad.

En este contexto, el *dhikr* de los nombres divinos es sumamente importante. El hecho de que el Corán haya atribuido a Dios los nombres más bellos constituye el fundamento de toda una teología de los nombres divinos[40] (*al-asmā' al-ḥusnā*); el místico sabía sin embargo que en realidad esos nombres no eran en absoluto adecuados, sino que tenían sólo un carácter descriptivo para hablar de Dios (M 4,217). La lista habitual de esos títulos de gloria comprende noventa y nueve nombres. El nombre mayor de Dios está oculto, pero más de un místico pretendió poseerlo y afirmaban que esta posesión les hacía capaces de hacer todo tipo de milagros. Otros mantenían que el nombre más grande variaba según el estadio en que se encontrara el peregrino (Teufel, 1962, 87).

El rosario, de treinta y tres o noventa y nueve cuentas, sirve para contar los nombres. Se los puede repetir aisladamente, comenzando por *Yā Raḥmān yā Rahīm*, «Oh Misericordioso, Oh Compasivo», y terminando por *Yā Ṣabūr*, «Oh Paciente». Los sufíes escribieron con frecuencia sobre las cualidades de esos nombres divinos, que se repartían en *luṭfiyya*, en relación con la belleza y la bondad de Dios, y *qahriyya*, en relación con su cólera y su majestad. Esas dos categorías están constantemente en acción conjunta para producir todo el tejido de este mundo y están misteriosamente relacionadas con los seres humanos. Se han explicado también las diferencias entre los maestros místicos por la diversidad de los nombres divinos que ellos reflejan.

Los maestros sufíes elaboraron cuidadosamente reglas para el

40. Véase A. Ḥ. al-Ghazzālī, *Al-maqṣad al-asnā' fī sharḥ ma'ānī asmā' Allāh al-Ḥusnā*, F. Shéhadi (ed.), Beirut, 1971, sobre el significado de los nombres divinos. Muhammad al-Gawhary, *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Būnī zugeschriebenen Werken*, Bonn, 1968, discute el uso mágico de los nombres divinos en la obra de un autor egipcio del siglo XIII.

uso, en ciertos momentos, de los nombres divinos. El nombre *al-Hādī*, «El que dirige», debe actuar sobre el adepto cuando se vuelve hacia Dios en su *dhikr* (N 410). El nombre *al-Laṭīf*, «el Sutil, el Bueno», debería ser utilizado por el místico que vive en retiro para refinar su naturaleza. *Al-Ḥāfiẓ*, «el Conservador», es apropiado para quien quiera mantener su estado místico. *Al-Wadūd*, «el Amante amado», suscita el amor hacia el místico de todas las criaturas, y si se lo repite constantemente en el retiro, la intimidad con Dios y el amor de Dios aumentarán. El nombre *al-Fā'iq*, «el Irresistible», no debería ser utilizado jamás por el principiante, sino sólo por el místico de nivel superior.

Ésos son algunos ejemplos dados por Ibn 'Aṭā' Allāh, el gran preceptor de la orden shādihiliyya en Egipto (m. 1309) (Ibn 'Aṭā', 1961). La falsa aplicación de un nombre divino podía, se creía, entrañar graves consecuencias para la persona que lo utilizaba o para sus allegados. Es en este ámbito del *dhikr* de los nombres divinos donde la sabiduría del guía místico es particularmente necesaria, para instruir y vigilar al discípulo que, sin él, puede correr riesgos en los planos tanto espiritual como mental.

Además de las fórmulas de *dhikr* propiamente dichas, el maestro podía dar también a sus discípulos, o a aquellos que le visitaban, fórmulas más bien largas para recitar después de la plegaria ritual o en casos particulares (*wird, aurād,* o *ḥizb*). A muchas de estas plegarias se les atribuían poderes sobrenaturales, y la más célebre es probablemente el *ḥizb al-baḥr*, atribuida a ash-Shādhilī y utilizada como medio de protección durante los viajes.

Samā'

El objetivo del místico, a veces alcanzado gracias a una meditación constante, es *fanā*, «aniquilación», y el estado que se sigue de ella, la constante habitación en Dios. Esta experiencia última es siempre considerada un acto libre de la gracia divina que puede arrebatar y arrancar al hombre a sí mismo, a menudo en una experiencia descrita como extática. En el sufismo el término traducido generalmente por «éxtasis» es *wajd*, que significa literalmente «encontrar», es decir, encontrar a Dios y, encontrándole, alcanzar la serenidad y la paz. En la intensa felicidad que el hombre experimenta por haberle encontrado, puede sentirse transportado en una beatitud extática. Nwyia ha propuesto denominar este estado «enstasis» en lugar de «éxtasis», pues el místico no es llevado fuera de sí mismo, sino más bien a las profun-

didades de sí mismo, al «océano del alma», como podrían decir los poetas (Nwyia, 1972, 276 ss.)

«El éxtasis es una llama que surge en la intimidad del corazón y aparece bajo el empuje del deseo; en el momento de esta visita (*wārid*), los miembros se despiertan a la alegría o a la pena» (K 106). 'Aṭṭār empleó también la imagen de la llama:

> ¿Qué es el *wajd*? Es volverse dichoso gracias a la verdadera mañana, volverse fuego sin la presencia del sol (U 41).

En este estado extático el sufí podía perder completamente el sentido y la conciencia incluso durante años, en los que estaba dispensado de realizar los ritos prescritos (B 576). A este respecto, el término *wajd* es el verdadero equivalente de éxtasis. La sexta forma del verbo *wajada*, «encontrar» —*tawājud*, tratar de alcanzar por medios externos un estado extático— es uno de sus derivados. Fue este intento de liberarse de su propio «yo» entregándose al canto, la danza y las drogas el que a menudo se asoció con las prácticas sufíes y fue criticado por los ortodoxos e incluso por los místicos moderados.

El problema del *samā'*, «audición», fue grave causa de disensión entre las escuelas. Se planteaban problemas complicados que dividían a los espíritus en cuanto a si «la audición de la música» o los «movimientos de la danza» eran expresiones auténticas de estados místicos o intentos ilegítimos de alcanzar mediante el propio esfuerzo un estado que sólo Dios podía otorgar. Los puntos de vista de las autoridades están claramente divididos.

El *samā'* es sin duda la expresión más conocida de la vida mística en el Islam. Esta danza mística fue advertida por los primeros europeos que visitaron los conventos de los mevleví es, los derviches giradores. Pues la *ṭarīqa* mevleví es la única orden religiosa en la que ese movimiento giratorio ha sido institucionalizado aunque, al principio, se lo hubiera practicado en todo el mundo islámico[41]. No era naturalmente un rito oficial, sino más bien un medio de expansión después de los ejercicios cotidianos extremadamente rigurosos y después de la tensión psíquica que dichos ejercicios provocaban en los sufíes.

En realidad, danzar y dar vueltas forman parte de las actividades

41. D. B. Macdonald, «Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing, Being a Translation of a Book of the *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī»: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901). F. Meier, «Der Derwisch-Tanz»: *Asiatische Studien* 8 (1954), sobre el desarrollo y las formas de danza. M. Molé, «La Danse extatique en Islam»: *Sources orientales* 6, excelente estudio de la danza mística en el Islam.

religiosas más antiguas. La danza es el «juego absoluto», y en la antigua Grecia se la consideraba el movimiento de los dioses; Apolo y Dionisos tienen movimientos de danzas apropiados a sus rasgos particulares. En las sociedades primitivas, la danza tenía un carácter mágico; los ritos para la obtención de la lluvia o de la victoria estaban ligados habitualmente a la danza. Hacer un círculo alrededor de un objeto sagrado, o una persona, como sucede en el *samā'*, significaba participar de su poder mágico o dotarle de poder mágico. El arrobamiento provocado por la danza era muy conocido por los padres de la Iglesia del cristianismo, que lo prohibieron estrictamente. «Allí donde hay danza, está Satanás», dice san Juan Crisóstomo, y esta opinión habría podido repetirla también un teólogo musulmán ortodoxo.

Los manuales de sufismo están llenos de discusiones sobre el carácter lícito o ilícito del *samā'*. Las conclusiones difieren según los teólogos místicos o las órdenes religiosas. Los ortodoxos tenían costumbre de rechazar todo lo que fuera música y danza rítmica, y algunas órdenes «sobrias», como los naqshbandiyya, siguieron su ejemplo. Otras órdenes veían en el *samā'* un medio de canalizar el sentimiento religioso de los fieles piadosos, y era precisamente este aspecto musical de algunas fraternidades místicas lo que atraía a las muchedumbres. Quienes aspiraban a una especie de culto emocional que la oración ritual no podía realmente proporcionar, podían encontrarlo escuchando la música o participando en la danza.

El origen del *samā'* se encuentra, probablemente, en el hecho de que los místicos quedaran encantados por alguna hermosa voz o incluso por una simple palabra que por azar entraba en armonía con su estado de espíritu y engendraba así una elevación espiritual. Se sabe hasta qué punto los árabes son sensibles a los sonidos y al arreglo rítmico de una frase; la recitación del Corán hecha por un buen *ḥāfiẓ* puede provocar lágrimas en un gran auditorio. No hay ninguna razón para poner en duda las historias contadas por los autores clásicos: el recitado conmovedor de un versículo de la escritura o de un verso de poesía profana provocaba el desvanecimiento e incluso la muerte de algunas personas. No debemos olvidar que, en el Islam de la Edad Media, se utilizaba a menudo la música para tratar las enfermedades nerviosas y mentales, como recomendaba Ibn Sīnā. El estanque que estaba en el asilo contiguo a la gran mezquita de Divrigi (Anatolia, construido en 1228), donde el agua producía una dulce y cautivadora melodía, o el Bayezit Külliyesi en Edirne (construido en 1370), con su auditorio en el interior del asilo, son buenos ejemplos de la utilización de la música en los tratamientos médicos.

Se cuenta que al-Ḥaddād, un herrero que se convirtió hacia fina-

les del siglo IX en maestro sufí, «estaba un día sentado en su tienda escuchando a un ciego que recitaba el Corán en el bazar. Escuchándole, llegó a estar tan absorto que metió su mano en el fuego, y sin servirse de pinzas, retiró del horno un trozo de hierro en fusión» (H 124). Se encuentran con frecuencia historias de este género en la hagiografía islámica, y muchos milagros son en realidad explicados por un estado de inconsciencia absoluta provocado por la escucha de la recitación del Corán o por la oración interior. El místico no sentía ya el dolor y se podía practicar sobre él cualquier operación quirúrgica sin que siquiera tuviera conciencia de ello.

Se planteaba sin embargo la cuestión de si el oyente —que debía estar totalmente presente a Su Señor (*ḥāḍir*, «presente»)— podía permitirse el dejarse transportar por la música o por cualquier otro sonido. Podía naturalmente comenzar a girar y dar vueltas, a veces desgarrando sus vestidos, a veces adquiriendo una fuerza sobrenatural. Algunos sufíes morían de este modo en éxtasis (N 195); o, según la leyenda, un negro podía volverse blanco en el tiempo que duraba su estado extático (N 102, 164, 37).

¿Era ese estado el que el sufí debía tratar de alcanzar? ¿O era más bien el total autocontrol de los maestros lo que impresionó profundamente a los historiadores? Célebre es la respuesta que dio Junayd al entusiasmo de Nūrī, que le reprochaba permanecer tranquilamente sentado mientras los sufíes se entregaban a su danza vertiginosa: «Tú ves las las montañas y piensas que son sólidas, sin embargo se desplazan como las nubes» (sūra 27,90; N 188).

Este episodio debió de producirse hacia el año 900. Las *samāʿ-khānas*, casas en las que los sufíes podían escuchar música y dejarse arrebatar en los estados místicos, fueron fundadas en Bagdad a partir de la segunda mitad del siglo IX. Los ortodoxos se escandalizaron a la vista de lo que sucedía en esas casas. Entre otras cosas, desaprobaban vigorosamente la costumbre de desgarrarse los vestidos durante las sesiones de *samāʿ*. Los teóricos del sufismo discutieron este problema de manera especial, cuando hermosos jóvenes —en épocas posteriores— tomaron parte en el *samāʿ*, lo que vino a añadirse a las alegrías espirituales. Se cuenta de Auḥaduddīn Kirmānī, un sufí de la primera mitad del siglo XIII, que «desgarraba las camisas de "jóvenes imberbes" cuando se excitaba y danzaba con ellos pecho con pecho» (N 590), acto que no era ciertamente aprobado por los responsables de la ley divina.

Los autores de los siglos X y XI consagraron largos capítulos a los peligros inherentes al *samāʿ*:

> La danza no tiene ningún fundamento en la ley religiosa o en la Vía [...] Pero como los movimientos extáticos y las prácticas de aquellos que buscan provocar el éxtasis se asemejan a la danza, algunos imitadores, en su frivolidad, se entregan a ella de manera inmoderada y hacen de ella una religión. He encontrado a muchas personas ordinarias que habían adoptado el sufismo creyendo que era danza y nada más [...].
>
> Es de desear que los principiantes no sean autorizados a asistir a los conciertos de música, para que no se vuelvan depravados (H 416-430).

Esta última frase obtendría fácilmente la aprobación de todos los directores espirituales de las órdenes moderadas, pues los principiantes experimentaban un placer simplemente sensual y no una alegría espiritual escuchando música o participando en el movimiento giratorio de la danza. Abū Ḥafṣ Suhrawardī definió bien la posición de los teólogos sufíes clásicos:

> La música no despierta en el corazón nada que no esté ya en él; así, aquél cuyo sí interior está apegado a otra cosa que Dios, es incitado al deseo sensible por la música, pero aquel que está interiormente apegado al amor de Dios es llevado por la audición de la música a hacer Su voluntad. Lo que es falso está velado por el velo del sí, y lo que es verdadero, por el velo del corazón, y el velo del sí es un velo sombrío y terrestre, y el velo del corazón es un velo radiante y celeste.
>
> Las gentes vulgares escuchan la música de acuerdo a su naturaleza, los novicios la escuchan con deseo y temblor, mientras que la escucha de los santos les procura una visión de los dones y las gracias de Dios, y éstos son los gnósticos, para los que escuchar significa contemplar. Pero, por último, está la escucha de aquel que es espiritualmente perfecto: para él, por la música, Dios se revela sin velo (Smith, M., 1950, n.° 100).

Para el perfecto, cada sonido deviene música celeste; el verdadero sufí siente que cada sonido le aporta nuevas noticias del amado, y que cada palabra es una revelación de Dios. Rūzbihān Baqlī refiere una historia característica de esta actitud:

> Un místico vio a un grupo de ladrones que bebían vino y tocaban el tambor. Fue y se sentó con ellos, y escuchó esta música como si fuera *samāʿ*. Esta actitud conmovió de tal forma a los ladrones que todos se convirtieron (B 597).

Rūzbihān, por su parte, era amante del *samāʿ* y —siguiendo el ejemplo de Ibn Khafīf (X 214)— enseñaba que se requerían tres cosas

para alcanzar la alegría espiritual perfecta: los perfumes delicados, un bello rostro que mirar y una hermosa voz (N 256); la belleza del cantor era una condición previa a la dicha espiritual. Rūzbihān habló incluso simbólicamente del estado místico como de «una danza con Dios» (Massignon, 1953, 238; Corbin, 1958, 101).

Los autores de la Antigüedad habían visto en la danza el movimiento de los dioses o de las esferas celestes[42]. Algunos cristianos de la Edad Media consideraban a veces la vida eterna como una danza eterna de beatitud, ilustrada con tanto encanto en algunos cuadros de Fray Angélico. Los *Geistliche Tanzliedchen*, «versos espirituales para la danza», eran un género conocido en la literatura germánica mística de la Edad Media, y encuentran en nuestro siglo un eco en algunas *rondas* de Gabriela Mistral, la poetisa chilena. Los místicos musulmanes componían también «versos espirituales para danzar» de este tipo; se atribuye a Yaḥyā ibn Muʿādh, el «predicador de la esperanza» de Rayy, una de las primeras muestras de estos cantos:

> La verdad, no la hemos encontrado;
> por eso, danzando, golpeamos el suelo.
> ¿Se me reprocha danzar, a mí,
> que vago errante, llevando Tu reproche?
> Damos vueltas en Tu valle
> y por eso golpeamos el suelo[43].

A veces, aunque no es frecuente, el movimiento del alma en su acercamiento a Dios es descrito como una danza celeste.

Es en la poesía de Jalāluddīn Rūmī donde esta danza entusiasta encontró su más bella expresión. Sus versos reproducen con frecuencia el poderoso ritmo del movimiento de baile que fue más tarde institucionalizado por la orden de los derviches giradores[44]. Rūmī ve que la «Casa del Amor está hecha enteramente de música, poesía y cantos» (D 332) y que el amado celeste da las vueltas rituales alrededor de esta casa, llevando su laúd y cantando melodías embriagadoras (D 2395). Para Rūmī, la música era el chirrido de las puertas del paraíso, según la leyenda siguiente: «Cierta persona criticó la afirmación de Rūmī diciendo que no le gustaba el ruido de las puertas que chirriaban. A lo que el maestro contestó: "Tú oyes las puertas cuando se cierran, yo las oigo cuando se abren"» (N 462).

42. Para el conjunto de la cuestión, véase F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, pp. 239 ss., con una amplia bibliografía. El libro de Heiler es indispensable para quien estudie la fenomenología de la religión.

43. A 10,61; trad. de A. J. Arberry, en *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950, p. 62.

44. H. Ritter, «Der Reigen der "Tanzenden Derwische"»: *Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft* 1 (1933), y «Die Mevlânafeier in Konya vom 11-17 Dezember 1960»: *Oriens* 25 (1962), que es una descripción detallada del ritual.

Para él, el *samāʿ* era el alimento del alma (como el *dhikr*); esta expresión constituye en parte el tema del último poema turco del ritual mevleví, tema que se repite en varios estribillos. Allí donde los pies del amante tocan el suelo en su danza, el agua de la vida brota de la obscuridad[45], y cuando es pronunciado el nombre del amado, «incluso los muertos se ponen a bailar en sus sudarios» (D 1978). Rūmī compara el movimiento danzante de los derviches con los obreros que estrujan los racimos de uva, acto que produce el vino espiritual (D 624). El amante, en su danza, está por encima de las esferas celestes, pues la llamada al *samāʿ* viene del cielo (M 2,1942). Puede compararse con la partícula de polvo que gira alrededor del sol y experimenta así una extraña forma de unión, pues, sin la fuerza de gravedad del sol, no sería capaz de moverse, del mismo modo que el hombre no puede vivir sin dar vueltas alrededor de un centro de gravedad espiritual, alrededor de Dios.

Una vez que las cadenas del cuerpo se rompen por medio de la danza entusiasta, el alma es liberada y comprende que todo lo creado participa en la danza, la brisa primaveral del amor acaricia el árbol, de manera que las ramas, los capullos de flores y las estrellas dan vueltas en el movimiento místico que todo lo abraza.

El verdadero *samāʿ* es también «una danza ensangrentada», alusión a la leyenda según la cual Ḥallāj danzó encadenado por el camino que le llevaba al lugar de la ejecución: el último paso hacia la libertad espiritual fue descrito con frecuencia como una danza con cadenas (M 3,96). El *samāʿ* significa morir a este mundo para recuperar la vida en la danza eterna de los espíritus libres alrededor del sol que ni se pone ni sale jamás. *Fanā* y *baqā*, «aniquilación» y «vida eterna» en Dios, pueden así ser representados en el movimiento de la danza mística como lo comprendieron Rūmī y sus discípulos:

> Resuena tambor, resuena flauta, ¡Allah hu!
> Danza, aurora enrojecida, saltando de alegría, ¡Allah hu!
> Suena exaltada en el centro, oh tú, luz rutilante,
> alma de todos los planetas que giran, ¡Allah hu!
> .....
> Quien conoce la ronda deslumbrante de amor, vive en Dios para siempre,

45. M. J. Rumi, *Rubāʿiyāt*, ms. Esat Ef. n.º 2693, fol. 322 a 5.

pues sabe que la muerte es amor desmedido, ¡Allah hu!
(Hastie, 1903, n.º 6).

Mediante la imagen del *samāʿ*, Rūmī representa el pacto eterno del día del *Alastu*:

Una llamada llegó al No Ser; el No Ser dijo: «Sí [*balā*], sí,
pondré el pie en ese lado, fresco, verde y alegre».
Oyó el Alast, vino corriendo y ebrio,
fue No Ser, y devino Ser [manifestado en] los tulipanes,
los sauces y la dulce albahaca (D 1832).

Las posibilidades no existentes fueron dotadas de existencia por la llamada divina; ese sonido las embriagó y transportó en una danza a un mundo maravilloso, lleno de flores y perfumes, al igual que el sonido de la voz divina, escuchada por medio de la música, eleva el alma a mundos hasta entonces desconocidos, donde reina la dicha espiritual.

El registro de imágenes utilizado por Rūmī es casi ilimitado cuando habla de la belleza y la fuerza del *samāʿ*. En imágenes siempre nuevas, describe ese movimiento inducido por la visión del amado que, en el momento del éxtasis, danza en el corazón del amante. Otros poetas y místicos siguieron su ejemplo, utilizando en sus poemas el simbolismo de la música y la danza o practicando el *samāʿ* con sus discípulos. A pesar de la aversión de los ortodoxos por este aspecto de la vida mística, el *samāʿ* era demasiado atractivo para hacerlo desaparecer. Incluso un sobrio místico de los naqshbandiyya de Delhi, como Mīr Dard, se sintió obligado a escribir un libro en defensa de la música; tenía la costumbre de reunir una o dos veces por semana a algunos músicos para hacerles tocar para él y sus discípulos, pero sin danza y en una disciplina estricta.

En la India el *samāʿ* fue defendido por la orden Chishtī. Otras órdenes místicas siguieron su ejemplo, y uno de los santos de Thatta, en Sind, ʿIsā Jund Allāh, en el siglo XVII, se atrevió incluso a equiparar el *samāʿ* y la oración ritual (Quddūsī, 1959, 156). Otros llamaban al *samāʿ* «la ascensión de los santos» (Bēdil R., 1954, 297). Un místico que había obtenido una respuesta negativa a su pregunta sobre si existiría el *samāʿ* en el Paraíso, suspiró: «¿Qué haremos entonces con el Paraíso?» (Qāni, 1957, 436; Sorley, 1940,1966).

Las actividades de los derviches mevleví es en Turquía, así como las de otras órdenes místicas, fueron prohibidas por Atatürk en 1925; desde 1954 tienen autorización para practicar el *samāʿ* en ocasión del aniversario de la muerte de Rūmī, el 17 de diciembre, en Konya, pero

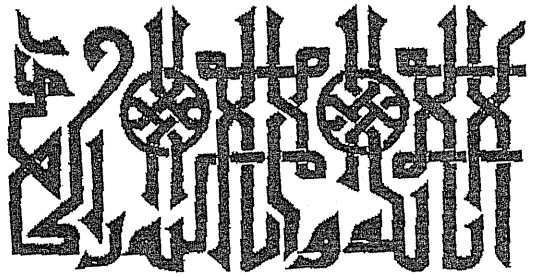
no en el santuario central. Desde hace algunos años los mevleví es han aparecido también en otros lugares distintos de Konya, incluso en el extranjero. La admiración por este ritual está profundamente enraizada en muchas familias turcas, y un moderno poema turco refleja el sentimiento de éxtasis tan típico de los sufíes y que se encuentra en tantos poemas e himnos. Asaf Halet Çelebi (m. 1958) es, por lo que yo sé, el último poeta que ha interpretado de manera auténtica ese sentimiento (Çelebi, 1951):

Los árboles, realizando sus juegos de danza
suplican amorosamente
Mevlâna
La imagen en mí
es una imagen diferente
¡Cuántas estrellas caen
en mi danza interior!
Yo giro, giro
los cielos giran también
las rosas se abren en mi rostro

Los árboles en el jardín, a pleno sol
«Él creó el cielo y la tierra»
Las serpientes escuchan el canto de la flauta
en los árboles que realizan sus juegos de danza

Los hijos de la pradera, embriagados...
Corazón
te llaman.

Yo miro, sonriente, los soles
que perdieron su camino...
Y vuelo, vuelo,
los cielos vuelan...



4. EL HOMBRE Y SU PERFECCIÓN

NOTAS SOBRE LA PSICOLOGÍA SUFÍ

La posición del hombre en el Islam, y especialmente en el sufismo, ha sido tema de controversia entre los estudiosos occidentales. Algunos de ellos sostenían que el hombre, en tanto que «esclavo de Dios», no tenía ninguna importancia ante el Dios todopoderoso; que desaparecía casi completamente, perdía su personalidad y no era más que un instrumento de un destino eterno e inmutable. El concepto de «humanismo», del que la cultura europea se siente tan orgullosa, era según esos investigadores fundamentalmente extraño al pensamiento islámico. Otros percibieron en el desarrollo posterior del sufismo un peligro que podía conducir a un subjetivismo absoluto, pues la personalidad humana estaba, por decirlo así, tan «inflada», que era considerada como un microcosmo, como un espejo perfecto de Dios. La doctrina del hombre perfecto (véase el capítulo 6) pareció a los ojos de algunos orientalistas demasiado peligrosa para la antropología islámica, no menos peligrosa que el papel supuestamente humillante del hombre como «esclavo de Dios».

En realidad, no es fácil presentar una exposición de la antropología mística del Islam[1], pues es tan variada como el propio Islam. Las diferencias entre las corrientes místicas de los inicios y las de los

1. N. Heer, «A Sufi Psychological Treatise»: *Moslem World* 51 (1961), traducción de un texto de al-Ḥakīm at-Tirmidhī editado en El Cairo en 1958. Para los períodos posteriores, véase J. M. S. Baljon, «Psychology as Apprehended an Applied by Shāh Walī Allāh Dihlawī», en *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.

períodos posteriores son considerables. En consecuencia, no es posible mencionar más que algunas facetas del problema que parecen ser importantes para la comprensión del «hombre» en el sufismo, sin tratar de presentar un esquema general.

Según el Corán, el hombre ha sido creado «por la mano de Dios» (sūra 38,75), idea que la tradición ha desarrollado de la siguiente manera: Dios formó a Adán a partir de la arcilla durante cuarenta días antes de darle vida y espíritu, insuflando en él su propio aliento (sūras 15,29; 38,72). «Esto significa que Su Presencia actúa sobre él durante cuarenta mil años» (B 545), así interpretó Baqlī esta tradición. Y continúa: «La forma de Adán es el espejo de uno y otro mundo. Todo lo que había sido puesto en esos dos mundos se hizo visible en la forma humana. "Y les mostraremos Nuestros signos, en el universo y en ellos mismos"» (sūra 41,53; B 437).

Este mito de la creación asigna al hombre una posición sumamente elevada: es, desde todos los puntos de vista, la obra perfecta de Dios, vive gracias a su aliento y, en cierto sentido, es un espejo que refleja las cualidades de Dios. Según la tradición, «Él creó a Adán a Su imagen» (*ʿalā ṣūratihi*). Visto bajo este ángulo, Adán es el prototipo del Hombre Perfecto. Recibió como don la gracia especial del conocimiento: «Él le enseñó a Adán los nombres», dice el Corán (sūra 2,31). Conocer el nombre de una cosa significa ser capaz de controlarla, de utilizarla para el propio interés: en virtud de su conocimiento de los nombres, Adán se convirtió en dueño de todas las cosas creadas. Sin embargo, la sencilla afirmación coránica fue entendida en ocasiones en el sentido de que Dios había dado a Adán el conocimiento de los nombres divinos reflejados en la creación, nombres que podía «utilizar» en sus oraciones. Adán se convirtió así en el *ʿallama'l-asmāʾ-bēg*, según la expresión de Rūmī, que asocia de manera notable elementos árabes y turcos (M 1,1234), «Su príncipe enseñó los nombres». Dios hizo de Adán su *khalifa*, su lugarteniente en la tierra, y ordenó a los ángeles que se postraran ante él; el hombre es superior a los ángeles (véase H 239) que no participaron en el secreto de los nombres y no hacen más que adorar a Dios en una perfecta obediencia, mientras que el hombre disfruta —o padece— el poder de elegir entre la obediencia y la rebelión (aunque esta elección esté limitada por la predestinación). Al hombre le fue confiado el *ʿamāna*, el «depósito de la fe» (sūra 33,72), que el cielo y la tierra se habían negado a cargar, y que ha sido diversamente interpretado como responsabilidad, libre arbitrio, amor, o poder de individuación. Y, sin embargo, a pesar del elevado rango del hombre, los sufíes añoraban a menudo su patria verdadera, el tiempo y el lugar de su estado primordial:

Hemos estado en el cielo,
hemos sido compañeros de los ángeles,
¿cuándo volveremos allí? (D 463).

Este recuerdo de los días paradisíacos los acompaña en este valle de lágrimas, y los conduce de vuelta desde su exilio en el mundo a la patria eterna. En el hombre, la creación alcanza su punto final. Un poeta bektashí escribe:

Este universo es un árbol; el hombre es su fruto.
Lo que se ve es el fruto; ¡no pienses que es el árbol! (BO 118).

Una tradición posterior atribuyó a Dios las palabras *kuntu kanzan makhfiyan*, «Yo era un tesoro escondido, y quise ser conocido, por eso creé el mundo». Dios, en su soledad eterna, quiso ser conocido, y por ello creó el mundo, en el que el hombre es la manifestación más alta de su poder creador. El hombre es el microcosmo, y es creado —también según un *hadiz qudsī*— para Dios, que a su vez creó todo para el hombre.

En efecto, el Corán asigna al hombre una posición muy elevada, sin entrar en un análisis detallado. Pero los sufíes se han detenido de manera deliberada en los diferentes aspectos del hombre. Las operaciones de la omnipotencia divina se han desarrollado sobre el hombre; éste es, según la expresiva imagen de Rūmī, «el astrolabio de las cualidades de la altura» (M 6,3138-43). Los místicos han encontrado en el Corán numerosas alusiones para justificar el elevado rango que atribuyen al hombre. En esta perspectiva, uno de sus versículos favoritos es: «Y les mostraremos Nuestros signos, en el universo y en ellos mismos, ¿no lo ves?» (sūra 41,53), versículo que han interpretado como una orden de Dios de volver la mirada hacia el corazón a fin de encontrar la fuente del conocimiento, y finalmente al amado divino mismo, que está «más próximo que la vena yugular» (sūra 50,16).

Fue este sentimiento el que inspiró este hadiz: *man ʿarafa nafsahu faqad ʿarafa rabbahu* («quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor»). En su origen, pudo ser una adaptación del oráculo délfico *gnotí theauton*, «conócete a ti mismo». Los teóricos del misticismo se apoyaron especialmente en esta tradición: conocer lo más íntimo del corazón significa descubrir el punto en que lo divino mora como el *dulcis hospes animae*, el punto de encuentro entre lo humano y lo divino. Pero el hadiz recibió otra interpretación. Una de las más bellas alegorías corresponde a Rūmī, que cuenta la historia de Ayāz, el esclavo favorito de Maḥmūd de Ghazna: miraba cada mañana los

zapatos usados y los vestidos raídos que había llevado antes de ser elegido por Maḥmūd; necesitaba acordarse de su pasado humilde para apreciar la bondad de su señor para con él (M 5,2113). Y concluye Rūmī: es así como el hombre debería recordar cuán débil ha sido creado. Entonces, comprenderá que no es nada ante Dios, que graciosamente le da todo.

Pero la mayor parte de los místicos interpretaron este hadiz como una síntesis de la experiencia fundamental de la vía mística, un «camino hacia el interior», una interiorización de la experiencia, un viaje a su propio corazón (CL 93). Esto fue delicadamente descrito por ʿAṭṭār en el *Muṣībatnāma*, donde el héroe encuentra finalmente la paz en el océano del alma.

Que Dios reside en el corazón amante queda expresado por otra conocida tradición: «El Cielo y la tierra no pueden contenerme, pero el corazón de Mi fiel servidor Me contiene». El corazón es la morada de Dios o, según otra terminología, el espejo en que Dios se refleja. Pero ese espejo debe ser limpiado por una ascesis constante y por actos permanentes de obediencia amorosa, hasta que todo el polvo y la herrumbre hayan desaparecido y pueda reflejar la luz primordial de Dios.

Otra imagen utilizada con frecuencia para mostrar cómo el hombre debe prepararse para ese estado que consiste en «encontrar» es la de la «ruptura». Un *hadiz qudsī* afirma: «Yo estoy con aquellos cuyo corazón está roto por Mí». «Romper para edificar» es un tema en plena armonía con las prácticas ascéticas entendidas como etapa preparatoria. La afirmación de Junayd según la cual «Dios es afirmado más por el no ser que por el ser» (P 1,45) llevó a Massignon a concluir que la tendencia general de la teología islámica era la de «afirmar a Dios más por la destrucción que por la construcción» (P 2, 631). La *nafs* debe ser rota, el cuerpo debe ser roto, también el corazón debe ser roto y todo en él debe ser aniquilado para que Dios pueda edificar ahí para Sí mismo una nueva morada. Pues la casa destruida contiene tesoros, y no se pueden encontrar esos tesoros más que si se descubren los cimientos y se ahonda en ellos (como cuenta la historia de Khiḍr en la sūra 18):

> En todo lugar donde hay ruina, hay esperanza de encontrar un tesoro, ¿por qué no buscas el tesoro de Dios en el corazón devastado? (D 141).

ʿAṭṭār decía a menudo que «romper» era un medio de alcanzar la paz y la unidad, trátese de la rueda rota que ya no gira y se encuentra en una inquietud infinita, o del manipulador de marionetas en el

Ushturnāme, que rompe todos los muñecos que ha utilizado y los vuelve a meter en la caja de la unidad (V 137). En la poesía de la época posterior, sobre todo en el estilo indopersa, hacia 1700 —cuando todos los poetas importantes estaban influidos por la orden naqshbandiyya—, *shikast*, «roto», llegó a ser un término privilegiado. En un período en que la India musulmana se derrumbaba por completo, quizá se esperaba encontrar un cierto consuelo en el pensamiento de que la ruptura era necesaria para un nuevo comienzo.

El místico puede encontrar la figura del amigo que mora en el corazón vaciado de todo; puede encontrar en las ruinas del corazón el tesoro escondido, y descubrir, en una experiencia de júbilo, que «¡lo que jamás había encontrado, lo encontré en el hombre!» (Y 79). Las afirmaciones de los místicos entusiastas que habían alcanzado ese estado abrieron la vía a un sentimiento inmenso de unidad, una unidad que lo abrazaba todo. Ese sentimiento podía fácilmente, bajo la influencia de las teorías de Ibn ʿArabī, conducir a un estado en el que la frontera entre el hombre y Dios parecía olvidada. Sin embargo, el Señor sigue siendo el Señor, y el esclavo el esclavo, tal es el punto de vista admitido generalmente en el sufismo moderado.

La psicología sufí, como todos los elementos restantes del sufismo, está basada en ideas coránicas. Las ideas referentes a la *nafs*, el principio inferior del hombre, ya han sido mencionadas. Por encima de *nafs* está *qalb*, el «corazón», y *rūḥ*, el «espíritu» (Massignon, 1950). Esta división tripartita constituye el fundamento de los sistemas posteriores, más complicados; se encuentra ya en el comentario al Corán de Jaʿfar aṣ-Ṣādiq. Éste piensa que *nafs* es propia del *ẓālim*, «tirano», *qalb* del *muqtaṣid*, «moderado», y *rūḥ* del *sābiq*, «el que precede, el que gana»; el *ẓālim* ama a Dios por fines egoístas, el *muqtaṣid* lo ama por él mismo, y el *sābiq* aniquila su voluntad en la voluntad de Dios (W 17). Bāyezīd Bisṭāmī, al-Ḥakīm at-Tirmidhī y Junayd adoptaron esta división tripartita. Pero Kharrāz inserta entre *nafs* y *qalb* el elemento *ṭabʿ*, «naturaleza», las funciones naturales del hombre (W 240-42).

Casi en el mismo momento histórico, Nūrī vio cuatro aspectos diferentes del corazón del hombre, que hizo proceder ingeniosamente del Corán:

> *Ṣadr*, «pecho», está en relación con el Islam (sūra 39,23); *qalb*, «corazón», es la residencia de *īmān*, «fe» (sūra 49,7; 16,106); *fuʾād*, «corazón», está en relación con *maʿrifa*, «gnosis», (sūra 53,11); y *lubb*, «lo más recóndito del corazón», es la sede del *tauḥīd* (sūra 3,190) (W 321).

Los sufíes añaden con frecuencia el elemento *sirr*, la parte más interior del corazón en la que se experimenta la revelación divina. En

una interesante comparación, Ja'far introduce la razón, *'aql*, como frontera entre *nafs* y *qalb*, «frontera que ni uno ni otra pueden franquear» (sūra 55,20), de manera que los sombríos instintos inferiores no pueden amenazar la pureza del corazón (W 163).

Cada uno de esos centros espirituales tiene sus propias funciones, y 'Amr al-Makkī resume en un mito encantador algunas de las ideas del sufismo de los comienzos:

> Dios creó los corazones siete mil años antes que los cuerpos, y los guardó en la estación de la cercanía a Sí mismo, y creó los espíritus siete mil años antes que los corazones, y los guardó en el jardín de la íntima amistad (*uns*) con Él mismo, y las conciencias —la parte más interior— las creó siete mil años antes que los espíritus, y las guardó en el grado de la unión (*waṣl*) con Él mismo. Después, encerró la conciencia en el espíritu, el espíritu en el corazón, y el corazón en el cuerpo. Después los probó y envió a los profetas, y fue entonces cuando cada uno de ellos se puso a buscar la estación que le era propia. El cuerpo se ocupó de la oración, el corazón alcanzó el amor y el espíritu llegó a la proximidad de su Señor y la conciencia más íntima encontró el descanso en la unión con Él (Smith, 1950, n.° 29).

Algunos sufíes de las épocas posteriores desarrollaron esas enseñanzas relativamente sencillas en un minucioso sistema de correspondencias, en el que cada experiencia espiritual es relacionada con su respectivo elemento receptivo.

De la misma manera, se clasificaron las diferentes clases de revelaciones (*kashf*) concedidas a los sufíes sobre la base de los diferentes niveles de conciencia en que se producían, y según el criterio del carácter intelectual o intuitivo del conocimiento de Dios que procuraban. Un místico del período tardío, basándose en la terminología tradicional, clasifica las revelaciones de la siguiente manera:

> *a*) *Kashf kaunī*, revelación en el nivel de las cosas creadas, es el resultado de las acciones piadosas y de la purificación del alma inferior; se hace manifiesto en los sueños y en la videncia.
>
> *b*) *Kashf ilāhī*, revelación divina, es el fruto de la adoración permanente y del pulimento constante del corazón; conduce al conocimiento del mundo de los espíritus y a la «cardiognosis» (lectura de las almas), de manera que el místico ve las cosas ocultas y lee los pensamientos secretos.
>
> *c*) *Kashf 'aqlī*, revelación mediante la razón; es esencialmente el grado inferior del conocimiento intuitivo; puede ser alcanzado puliendo las facultades morales y puede ser experimentado también por los filósofos.

> *d*) *Kashf īmānī*, revelación por la fe, es fruto de la fe perfecta después de que el hombre se ha acercado a las perfecciones de la condición profética; entonces tiene la gracia de ser interlocutor directo de Dios; habla con los ángeles, conoce los espíritus de los profetas, ve la Noche del Poder y los beneficios del Ramadán bajo forma humana en el *'ālam al-mithāl*.

En su conjunto, estas últimas precisiones pertenecen a un estado posterior del desarrollo del sufismo; pero, desde los primeros tiempos, todos los místicos aceptan los diferentes grados de revelación no racional de las realidades sobrenaturales. Hacen una clara distinción entre el *'ilm ladunnī* (véase sūra 18,65), la «sabiduría que está con Dios y que viene de Dios» y que es concedida al gnóstico por un acto de la gracia divina, y el conocimiento normal. «Gustaban» (*dhauq*) en esta experiencia los grados nuevos de sabiduría revelada que no podían ser logrados por un planteamiento científico o mediante el razonamiento teológico.

EL BIEN Y EL MAL: PAPEL DE SATANÁS

Uno de los aspectos más fascinantes de la psicología mística del Islam es todo lo relativo a la manera en que los sufíes trataron a Satanás, el poder del mal. Según el Corán, Satanás es, bien un ángel caído, bien un *jinn* creado a partir del fuego, y juega un papel dominante en la historia de la creación, tal como es referida en el Corán (sūra 2,28-34). Según ciertos místicos, fue maestro de los ángeles y, en este papel, fue incluso tema de un poema musulmán bengalí de comienzos del siglo XVII, el *Iblīsnāme*, de Sayyid Sulṭān (Haqq, 1957, 19). Dice el autor que los ángeles recibieron la orden de honrar a Iblis incluso después de que Dios lo hubiera maldecido, puesto que había sido su maestro; igualmente se aplica al discípulo que tiene el deber de honrar a su sheikh y obedecerle, incluso si el sheikh es un verdadero Satanás.

Según una conocida tradición, Satanás se establece en la sangre de los hijos de Adán (véase S 471), y podría también equipararse a *nafs*, el principio inferior, la «carne». Pero jamás, en la historia del Islam, Satanás obtuvo un poder absoluto sobre los hombres: puede mentirles y seducirles, como hizo con Adán, pero el hombre tiene capacidad para resistir a sus insinuaciones. (El Satanás de Iqbal se lamenta amargamente: es demasiado fácil seducir a los hombres). Iblis no se convierte jamás en «el mal en sí», es siempre una criatura de Dios y, por ello, instrumento necesario en las manos de Dios.

En algunos círculos místicos se trató de alguna manera de rehabilitar a Satanás. Ḥallāj fue aparentemente el primero en formular esta idea: Satanás se jactaba de haber servido a Dios miles de años antes de la creación de Adán, y su orgullo de haber sido creado del fuego le hizo negarse a obedecer la orden de Dios de prosternarse ante Adán, que acababa de ser creado de la arcilla. Ḥallāj reconoce únicamente dos monoteístas auténticos: Muhammad y Satanás, pero Muhammad es el guardián del tesoro de la gracia divina, mientras que Iblis se convierte en tesorero de la cólera de Dios. En la teoría de Ḥallāj, Satanás llega a ser «más monoteísta que el mismo Dios (R 538). Pues la voluntad eterna de Dios es que nadie, aparte de Él mismo, sea adorado, y Satanás se niega a prosternarse ante un ser creado, a pesar de la orden explícita de Dios. Ḥallāj traduce su grito en un célebre cuarteto: «¡Mi rebelión significa declarar tu santidad!». Iblis se desgarró entre la voluntad y la orden de Dios, y

> Fue arrojado al agua, con las manos atadas a la espalda.
> Y Él le dijo: «Procura no mojarte».

Esta trágica situación de Satanás inspiró a un gran número de poetas que expresaron su simpatía por Satanás, pues, en cierto sentido, su situación anticipaba las dificultades que el hombre debía experimentar en este mundo. El poema más bello a este respecto es el de Sanā'ī (SD 871), la primera gran «Lamentación de Satanás», en la que el ángel caído, cuyo «corazón fue el nido para el Simurgh del amor», se quejaba de la artimaña de Dios: desde toda la eternidad, había previsto condenarle, e hizo de Adán la causa exterior de su caída:

> Puso la trampa escondida en mi camino,
> Adán fue el grano en el lazo de su trampa.
> Quiso poner sobre mí la marca de la maldición.
> Cumplió su propósito; el Adán terreno no fue más que un pretexto.

Ciertamente, Satanás había leído en la Tabla bien conservada que una criatura sería maldecida por Dios, pero ¿cómo habría podido pensar, con su inmensa obediencia atesorada, que sería él mismo? Existen pocos poemas que muestren la grandeza trágica de Iblis como este *ghazal* poco conocido del maestro de Ghazna.

Quizá Sanā'ī haya sido influido en su pensamiento por su contemporáneo Aḥmad Ghazzālī (m. 1126), mayor que él. Ghazzālī fue el principal representante de la rehabilitación de Satanás, y se atreverá a decir: «El que no aprende el *tauḥīd* de Satanás es un infiel» (Swartz,

1971, 221), observación que enfureció a los ortodoxos, pero encontró eco en muchos textos sufíes posteriores. 'Aṭṭār le siguió en este planteamiento, pues también él vio en Iblis al monoteísta y el amante perfecto que, una vez maldecido por Dios, aceptó la maldición como un honor; pues, en la verdadera tradición de Ḥallāj, «ser maldecido por Ti es para mí mil veces más querido que apartar mi mirada de ti y volverla hacia cualquier otra cosa» (cf. MT 217). Iblis se convierte aquí en modelo del amante perfecto, que obedece cualquier deseo del ser amado y prefiere la separación eterna querida por el amado a la unión deseada por él. Siglos después, Sarmad, judío convertido al sufismo en la India mongola (ejecutado en 1661), escandalizó a los ortodoxos con un cuarteto en el que invitaba a los hombres a imitar a Satanás:

> Ve, aprende de Satanás la manera de servir a Dios:
> Escoge una sola *qibla* y no te prosternes ante ningún otro (AP 238).

También la poesía del místico Shāh 'Abdu'l-Laṭīf, del siglo XVIII, en la lejana provincia del Sind, invita al lector a admirar a Iblis como un verdadero amante y a seguir su ejemplo; un poema que constituye un verdadero rompecabezas para los comentadores[2].

Sin embargo, la mayor parte de los otros místicos vieron en la negativa de Iblis a prosternarse ante Adán no sólo un acto de desobediencia —el prototipo incluso de toda desobediencia en el mundo— sino también un acto derivado de una falta de amor. Como repitió Rūmī muchas veces, Iblis era tuerto: vio solamente la figura de Adán hecha de polvo y, en consecuencia, se enorgulleció: «Yo soy mejor que él», al ser el fuego superior a la arcilla. Pero le faltó ver el hecho de que Dios había insuflado en el hombre su aliento y lo había creado a su imagen (M 4,1617). Por eso es el representante del intelectualismo que no ve más que con un solo ojo, y al que falta el amor que constituye la herencia de Adán, como mostró Rūmī (M 4,1402) y, después de él, Iqbal.

Satanás se convierte en una figura trágica, perdida, desesperada y solitaria; en ocasiones los místicos le representaban en triste condición o cantando melancólicos poemas de separación. Los múltiples aspectos de Satanás, desarrollados por los sufíes en el curso de los siglos, se encuentran en nuestros días en la obra de Muhammad Iqbal,

2. *Sur Yaman Kalyan*; véase A. Schimmel, «Schah 'Abdul Latīf's Beschreibung des wahren Sufi», en R. Gramlich (ed.), *Festschrift für Fritz Meier* y *Pain and Grace...*, c. VI. Ahora bien, el estudio más exhaustivo es el de Peter J. Awn, *Satan's Fall and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*.

cuya multicolor imagen de Satanás es completamente inhabitual (Bausani, 1957; Schimmel, 1963 b). Ve en él al amante y al intelectual, al monoteísta y al espíritu del mal que desea ser subyugado por el hombre perfecto (fiel en esto a la tradición del Profeta, «Mi *shayṭan* se ha hecho musulmán») y ser destruido para encontrar la salvación. Por ello se prosternará ante el hombre, que se mostrará finalmente más fuerte que él. Por otra parte, Iqbal se sirvió de la imagen más común que representa a Satanás como el seductor, el materialista y el destructor.

Los problemas de la satanalogía están en estrecha relación con los que tratan del bien y del mal, y por tanto con la predestinación y el libre arbitrio. Estos problemas constituyeron el tema de las primeras discusiones teológicas en el Islam de los comienzos y nunca han dejado de inquietar a los espíritus de los fieles piadosos. Pues, si no existe otro agente fuera de Dios, ¿cuál es el papel del hombre? ¿En qué medida sus actos y sus obras pueden serle atribuidos? ¿De dónde viene el mal? ¿En qué medida el hombre está aprisionado, como el Satanás del mito, entre la voluntad y la orden de Dios?

«La predestinación (*qadar*) es el secreto de Dios, del que ni el ángel que vive en Su proximidad, ni el mensajero enviado, tienen conocimiento». Es, según expresión de Rūzbihān Baqlī que cita este hadiz, «el divino misterio del tiempo anterior a la creación, que ninguna cosa creada en el tiempo puede jamás resolver» (B 175). Los místicos sabían que una aceptación ciega de la predestinación —que todo lo abarca— podía acarrear consecuencias peligrosas para las actividades y la fe del hombre. Sin embargo, los primeros ascetas jamás estuvieron seguros de su suerte. A pesar de sus plegarias supererogatorias, de sus vigilias y sus ayunos, temían constantemente el día del Juicio que podía conducirles al infierno, según el decreto eterno de Dios: «Éstos en el infierno, y Yo no me preocupo de ellos, y aquéllos al Paraíso, y Yo no me preocupo de ellos»; este hadiz es citado incluso por Ghazzālī para mostrar el carácter insondable de la voluntad divina.

Más tarde, algunos místicos trataron de resolver el problema introduciendo el principio del amor: la voluntad de quien ha alcanzado la aniquilación mediante la ascesis, el sufrimiento y el amor, perdura en la voluntad de Dios. El hombre no se atribuye entonces a sí mismo ninguna acción, pero vive y obra, por decirlo así, a partir de la voluntad de Dios, y experimenta de este modo el *jabr maḥmūd*, «la agradable coacción».

Expresándose con mayor claridad que otros sufíes, Rūmī reflexionó sobre la incompatibilidad de la piedad con la aceptación de una predestinación ciega. Refiere la historia de un hombre que subió a un

árbol y comió los frutos y dijo al hortelano: «Es el jardín de Dios, y como los frutos que Dios ha dado». El hortelano le molió a golpes «con el bastón de Dios» hasta que el ladrón reconoció que la transgresión había sido realizada por su propia voluntad y no por orden de Dios (M 5,5077-100).

En el mismo orden de ideas, Rūmī se negó a dar crédito a la explicación generalmente admitida del hadiz «*qad jaffa'l-qalam*» («la pluma está ya seca»), que significa que nada de lo que ha sido decretado y escrito en la «Tabla bien conservada» puede ser cambiado. Piensa que este hadiz significa que Dios ordenó de una vez por todas que las buenas acciones de los fieles no se pierdan jamás, y no que las buenas y las malas acciones sean de igual valor (M 5,3131-53).

> Vístete con esta materia que tú mismo has tejido
> y bebe el producto de lo que has plantado (M 5,3181).

Este hadiz no es una invitación a la pereza, sino más bien un estímulo a trabajar más duro y a actuar con sinceridad perfecta, de manera que nuestra forma de servir a Dios se hace más pura y agradable a Él (M 5,3113), pues

> Se azota al buey cuando se niega a llevar el yugo
> y no porque no tenga alas (M 5,3110).

Se puede también argumentar así: la acción del hombre según su naturaleza dada por Dios constituye en sí misma una identificación con el plan de Dios en la creación: todo lo que Dios llama a la existencia, todo aquello cuya realización permite, debe ser útil a algún fin, aun cuando el hombre no sea capaz de ver el objetivo último de su propia acción. El hombre está, según la tradición, «entre los dos dedos del Misericordioso». Esto significa que cada acción tiene dos caras, cada estado de contracción tiene en sí una expansión, así como en el acto de respirar la expansión y la contracción están unidas. De la misma manera, Dios se manifiesta a través de sus atributos y sus nombres diferentes y contradictorios, y la manifestación del atributo de majestad es tan necesaria como el de bondad para la conservación del curso de la creación. El hombre ve solamente los fenómenos exteriores y los toma por dinero contante, pero raramente piensa en el poder escondido que los trae a la existencia. Por utilizar la comparación favorita de Rūmī, el hombre ve el polvo y no el viento; mira la espuma y no el fondo del mar. Lo divino consiste en la *coincidentia oppositorum*, pero para ser reconocido, debe mostrarse bajo formas y con colores opuestos, pues la luz abso-

luta es demasiado fuerte para ser percibida, y debe ser rota por mediaciones materiales. Es gracias a lo opuesto de la luz como se conoce la luz (M 1,1133). Así puede el místico comprender que la cólera de Dios es su misericordia disfrazada, y que el dolor y el castigo que inflige a aquellos que le aman son necesarios para su crecimiento espiritual, al igual que los medicamentos amargos son necesarios a los enfermos. ¡Qué de veces el hombre es víctima de la ilusión engañosa de las apariencias externas!:

> ¡Cuántas enemistades fueron amistades,
> cuántas destrucciones fueron renovaciones! (M 5,186).

Pues Dios oculta su gracia en la cólera, y su cólera en la gracia. Y todo ser creado muestra este doble rostro:

> El viento frío se vuelve mortífero para el pueblo de ʿĀd,
> pero para Salomón sirve de vehículo (M 6,2660).

El veneno es el elemento vital de la serpiente, pero produce la muerte a los otros (M 5,3295). La figura de Khiḍr, cuyos actos aparentemente ilógicos tenían un sentido profundo, puede comprenderse a partir de este punto de vista.

Por otro lado, el sufí no sólo debería aceptar el bien y el mal como procedentes de Dios y, en consecuencia, igualmente bienvenidos, debería también ser prudente, pues la astucia podría ocultarse detrás de la gracia. Se requiere una vigilancia constante para guardar el alma al abrigo de todo peligro.

Los grandes teósofos de los siglos posteriores consagraron detallados estudios al problema de la voluntad y el conocimiento divinos. Discutían con todo detalle la relación entre la voluntad humana y la voluntad divina. Un buen ejemplo es el proporcionado por el pensamiento de Jīlī, que tan bien ha sido explicado por Reynold A. Nicholson. Pero ni siquiera los sistemas más sabios pueden eliminar el doloroso dilema de la predestinación y el libre arbitrio, pues este problema no puede ser resuelto por el intelecto, sino únicamente, si es que es posible, por el amor. Ḥallāj, Rūmī y sus sucesores comprendieron que el *jabr maḥmūd*, «la predestinación superior», como la llama Iqbal, podía ser alcanzada no simplemente aceptando una situación dada, sino conformándose activamente a la voluntad de Dios por medio del amor y la oración. Una vez operado este cambio de la voluntad del hombre por un abandono absoluto y lleno de amor, el místico puede esperar ver cómo se abren ante él nuevas puertas en la vía espiritual que conduce a las profundidades de Dios:

> Y si Él cierra ante ti todas las vías y pasos,
> mostrará una vía oculta que nadie conoce (D 765).

SANTOS Y MILAGROS

«Debes saber que el principio y el fundamento del sufismo y del conocimiento de Dios descansan en la santidad» (H 210), dice Hujwīrī, y, tres siglos después, Jāmī inauguró sus análisis sobre la historia del sufismo con un párrafo dedicado a la santidad. En realidad, las teorías sobre la santidad, *wilāya*, constituyen un tema que ha sido discutido por los sufíes desde finales del siglo IX, cuando Kharrāz, Sahl at-Tustarī y al-Ḥakīm at-Tirmidhī escribieron sus ensayos sobre esta cuestión.

El término habitualmente traducido por «santo», *walī*, significa «alguien que está bajo una protección especial, amigo»; es el atributo dado por los shiíes a Alí, el *walī Allāh* por excelencia. La palabra es, como señala Qushayrī, a la vez activa y pasiva: un *walī* es alguien cuyos asuntos son llevados, conducidos (*tuwulliya*) por Dios y que practica (*tawallā*) la adoración y la obediencia (cf. N 6). Los *auliya Allāh*, los «amigos de Dios», son varias veces mencionados en el Corán, encontrándose el caso más célebre en la sūra 10,63: «No, verdaderamente los amigos de Dios no experimentan ningún temor, no son afligidos».

El concepto de *wilāya* se desarrolló durante los primeros siglos de la historia del sufismo. Una autoridad de comienzos del siglo X, Abū ʿAbdallāh as-Sālimī, define a los santos como «aquellos que son reconocibles por sus palabras amables, sus maneras nobles, su sumisión y generosidad; muestran poca oposición, aceptan la excusa de cualquiera se excuse ante ellos y son de una dulzura perfecta con todas las criaturas, las buenas como las malas» (N 121). Así es el *walī*, el ideal del sufí.

La *wilāyat ʿāmma*, la «santidad general» común a todos los fieles sinceros (y es a esta *wilāya* a la que apunta Sālimī en su definición) se distingue en general de la *wilāya khāṣṣa*, la de los místicos avanzados, «que se han aniquilado en Dios y subsisten gracias a Él, y el *walī* es aquel que se ha aniquilado en Él y vive en Él» (N 5). Esos místicos que han alcanzado la perfección constituyen el punto de partida del desarrollo, comenzado al menos en tiempo de Tirmidhī, y que desemboca en el establecimiento de toda una jerarquía de santos. La autoridad suprema es el *quṭb*, «el eje, el polo», o el *ghauth*, «el ayudante». Está rodeado por tres *nuqabā'*, «sustitutos», cuatro *autād*, «pilares», siete *abrār*, «piadosos», cuarenta *abdāl*, «sustitutos», tres-

cientos *akhyār*, «buenos», y cuatro mil santos ocultos. Algunas autoridades, entre ellas Ibn ʿArabī, pretenden que existen siete *abdāl*, uno para cada uno de los siete climas (Ibn ʿArabī, 1329/1911 a, c. 198, 31); Rūzbihān expresó ideas semejantes. El *quṭb* es el centro virtual de la energía espiritual del que depende la prosperidad de este mundo (CL 80). Henry Corbin ha mostrado, en un penetrante estudio, la importancia de la orientación hacia el Polo, el lugar en que la revelación celeste, «el sol de medianoche», aparecerá al peregrino en la vía mística (véase N 6). El *quṭb* reposa en perfecta tranquilidad, apoyado en Dios, y por ello todas las «estrellas menores» giran a su alrededor.

Podemos pensar que existe un estrecho parentesco estructural entre el concepto de *quṭb* como guía espiritual supremo de los fieles, y el del *imām* oculto del Islam shiíta. Muchos místicos pretendieron ser el *quṭb* de su tiempo, y muchos de ellos asumieron el papel de Mahdi, manifestación del *imām* oculto al final de los tiempos. La veneración reservada al *imām* y al *quṭb*, tal como se manifiesta en el maestro místico, es común al sufismo y al shiísmo. El shiísmo enseña: «Aquel que muere sin conocer al *imām* de su tiempo, muere como infiel». Y Jalāluddīn Rūmī, aunque sufí relativamente moderado, dice: «Aquel que no conoce al verdadero sheikh —es decir, el hombre perfecto y *quṭb* de su tiempo— es un *kāfir*, un infiel» (M 2,3325). El mundo no puede existir sin un polo o eje, gira alrededor de él como el molino gira alrededor de su eje, sin el que sería inútil (U 63).

En la teosofía irania de los períodos posteriores el *quṭb* es considerado el lugar de aparición de Sarosh, el antiguo ángel zoroastriano de la obediencia, la escucha y la inspiración, que corresponde, en la mitología sufí, bien a Gabriel, bien a Israfīl, el ángel de la resurrección. Iluminada de esta forma, la pretensión de un pensador moderno como Iqbal de «llamar al pueblo a la resurrección espiritual», adquiere una significación especial; en cierto sentido, Iqbal asume el papel de *quṭb*. En realidad, las tres figuras angélicas de Sarosh, Israfīl y Gabriel aparecen a menudo en su poesía.

Una teoría muy particular —o, más bien, una elaboración de las ideas que acabamos de mencionar— fue la presentada por Rūzbihān Baqlī. Habla de una estructura jerárquica que comprende trescientas personas cuyo corazón es como el corazón de Adán, cuarenta cuyo corazón es como el corazón de Moisés, siete cuyo corazón está formado según el corazón de Abraham, cinco cuyo corazón corresponde al corazón de Gabriel, tres cuyo corazón corresponde al de Miguel y uno, el *quṭb*, cuyo corazón es igual al de Israfīl. Añade a este grupo de santos los cuatro profetas que fueron llevados vivos al cielo —Idrīs, Khidr, Ilyas y Jesús— y logra así el número de 360, símbolo del pleroma de los santos (CL 83).



Escena de la obra de Jāmī *Nafaḥāt ul-uns*: Abūl-Adyān atravesando la pira. British Museum, 1362.

Entre los grupos que figuran en la jerarquía, los Cuarenta adquirieron una preeminencia especial en el Islam. Se cuentan muchas historias sobre ellos, y los nombres de las localidades del Próximo Oriente están en relación con su presencia, por ejemplo *Kĭrklareli*, «el condado de los Cuarenta», en la provincia europea de Turquía. La palabra *abdāl*, generalmente vinculada a los Cuarenta, parece haber logrado poco a poco esta elevada significación espiritual. En algunos textos sufíes antiguos —por ejemplo, en los poemas de Sanā'ī— los *abdāl* son mencionados generalmente junto con los ascetas. Más tarde, el término fue utilizado para designar al santo que después de su muerte debía ser «reemplazado» (*badal*) por otra persona. En Turquía, especialmente en la tradición bektashí, se convirtió en una especie de apodo para designar a un cierto grupo de místicos, como Kaygusuz Abdāl, Pīr Sulṭān Abdāl.

Los Siete son mencionados en algunas ciudades como guardianes espirituales de un lugar sagrado, por ejemplo Marrakech aspira a la protección de los Siete. Con frecuencia se ha reunido en un solo culto a siete personas santas o siete vírgenes (esto puede aplicarse también a los Cuarenta). Es posible que exista alguna relación entre la veneración a los Siete y la de los siete durmientes mencionados en el Corán[3] (sūra 18).

Se considera que los santos se conocen mutuamente. Aunque estén velados a los ojos vulgares, reconocen a sus compañeros de santidad sin haberse encontrado jamás con ellos, y se cuentan numerosas historias sobre estos encuentros secretos de los santos en algunas montañas, encuentros en los que a veces se autoriza a participar a un adepto. Pero, en conjunto, se cree que Dios vela a sus amigos a los ojos del mundo. «Por celos, Dios pone un velo sobre ellos y los mantiene ocultos de los demás» (N 442), dice Simnānī, adoptando así la idea de Bāyezīd, según el cual «los santos son las novias de Dios que sólo los parientes más próximos pueden contemplar» (MC 1,43). El *hadiz qudsī*, «en verdad, Mis santos están bajo Mis cúpulas, y sólo Yo les conozco», es citado con frecuencia para fundamentar esta idea.

Los santos rigen el universo:

> Cada noche los *autād* deben dar la vuelta a todo el universo, y si hay un lugar sobre el que no han posado su mirada, al día siguiente aparecerá alguna imperfección, y deben entonces informar al *quṭb*, para que él fije su atención sobre ese punto débil y que por su bendición sea alejada la imperfección (H 228).

3. E. Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam Maghrebin*, París, 1954, es el mejor estudio en este terreno, escrito con una profunda comprensión del Islam místico.

Es por las bendiciones de los santos por lo que la lluvia cae del cielo; en los lugares tocados por sus sagrados pies surgen las plantas y, gracias a su ayuda, los musulmanes triunfarán sobre los increyentes. Son, según expresión de Rūzbihān, «los ojos que miran a Dios, pues son los ojos con lo que Dios mira el mundo» (CL 82). Estas ideas sobre la santidad permanecen vivas en los místicos durante siglos, y eran enormemente populares entre las masas. Están ampliadas en las teorías del gran reformador Naqshbandī Aḥmad Sirhindī (m. 1624), que reclamaba para él y para tres de sus descendientes el rango de *qayyūm*, que es incluso superior al de *quṭb*.

Tirmidhī hizo la distinción entre dos tipos de santos, los *walī ṣidq Allāh* y los *walī minnat Allāh*; los primeros alcanzan el estado de santidad por la fiel adhesión a cada detalle de la *sharī'a* y de la *ṭarīqa*; los segundos por la gracia de Dios mediante el acto de amor (MM 16). Esta distinción subraya las actitudes espirituales y psicológicas diferentes de los fieles en busca de la Vía. Pero la gracia divina es siempre necesaria para alcanzar la iluminación final y la verdadera santidad. Tirmidhī consagró una gran parte de sus discusiones al tema que da título a su libro, el *khatm al-wilāya*, el «sello de la santidad», pues así como los profetas tienen su «sello», su manifestación definitiva y absolutamente perfecta del espíritu profético en Muhammad, los santos tienen igualmente un «sello».

Se discutió mucho, entre los musulmanes, sobre si era el santo o el profeta quien tenía el rango más elevado. Este problema se planteó a partir de la época de Tirmidhī; y las escuelas sufíes tradicionales estuvieron siempre de acuerdo en afirmar la superioridad del profeta. El final de la santidad no es más que el comienzo del estado de profeta. Cada profeta lleva en sí mismo el aspecto de la santidad; el santo o místico puede esforzarse por alcanzar grados de proximidad cada vez más altos; pero el nivel más alto que el santo o místico puede alcanzar es la ascensión espiritual que corresponde a la ascensión que el profeta efectuó en el cuerpo. Así, «en la última etapa de la santidad, el espíritu del santo se hace semejante al del Profeta» (N 443), dice Simnānī. Algunos representantes de la embriaguez mística —cuyo tipo sería, por ejemplo, el mercader en éxtasis del *Mathnawī* de Rūmī— pensaron seguramente que la ebriedad mística del santo era superior a la sobriedad del profeta; pues el profeta no se pierde en la visión de Dios, sino que vuelve a su pueblo para enseñarle la voluntad de Dios; queda sin embargo unido para siempre a lo divino. La diferencia entre lo que Nathan Söderblom y Friedrich Heiler han definido como religiosidad «mística» y «profética» fue comprendida muy claramente y expresada por los santos del Islam medieval. Es a ellos a

quienes sigue Iqbal en el quinto capítulo de su *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930).

El papel del *walī* en el Islam no corresponde exactamente al de los santos en la religión cristiana. Está estrechamente ligado al misterio de la iniciación y de la progresión en la vía espiritual, y conduce a través de una jerarquía perfectamente ordenada cuyos miembros están unos por encima de otros según el grado que han alcanzado en amor y conocimiento. La iniciación del adepto por Khiḍr, el prototipo del santo entre los profetas, cae también dentro de este tema.

Algunas teorías podían suponer consecuencias desastrosas para la realización del ideal de santidad en la vía práctica si eran mal interpretadas. Una frase como *ḥasanāt al-abrār sayyi'āt al-muqarrabīn* (L 44) —«las buenas acciones de los hombres piadosos son las malas acciones de aquellos que están cerca», es decir, los santos— podía llevar al «santo», como de hecho ocurrió, a abolir las normas prescritas por la religión. Podían considerarse *jenseits von Gut und Böse*, más allá del bien y del mal, y pretendían estar unidos a la voluntad de Dios de una manera misteriosa, de modo que aquellos que permanecían en los estados inferiores de la Vía —y *a fortiori* las gentes comunes— eran incapaces de comprender y apreciar sus actos. También ahí cabe pensar en Khiḍr con sus tres acciones misteriosas, exteriormente destructoras (sūra 18). Aun cuando la pretensión pudiera ser legítima para algunos santos dotados de una fuerte personalidad y que actuaban con perfecta sinceridad, podía empujar fácilmente a algunos aspirantes a la santidad a acciones que de ningún modo eran de utilidad a sus compañeros místicos, por no hablar ya de la mayoría de la población. Fue a causa de estos aspectos sombríos del culto de los santos entre los musulmanes —difícilmente compatibles con la enseñanza básica del Islam— por lo que el sufismo cayó en descrédito entre los musulmanes partidarios de la modernidad, que no veían más que los aspectos negativos tal como se manifiestan en los niveles inferiores de la piedad popular.

Uno de los factores que llevaban al pueblo a creer en el poder espiritual de un maestro sufí era su capacidad de obrar milagros. Numerosas historias de santos dicen que «era atendido en sus oraciones», o que «cuando había pedido cualquier cosa, ésta se producía, ciertamente», o que «cuando entraba en cólera, Dios no tardaba en vengarle» (N 506). No hay duda de que muchos sufíes poseían poderes extraordinarios para realizar actos que parecían contradecir las leyes de la naturaleza.

Uno de los aspectos importantes tratados en las obras hagiográficas sufíes es la *firāsa*, «cardiognosia» (lectura del alma) de un maestro místico. «Ten cuidado con la *firāsa* (discernimiento) del fiel; pues él ve gracias a la luz de Dios» (B 588). Innumerables historias valoran la manera en que el sheikh veía en el corazón del discípulo; era capaz de hablar de sus deseos secretos, sus esperanzas, sus aversiones, y comprender, desde el momento en que el discípulo entraba en su presencia, los signos de orgullo o de hipocresía. Algunos incluso pretendían ser capaces de discernir si alguien estaba destinado al cielo o al infierno (N 439).

El santo era capaz de ocultarse a la vista de los otros, de hacerse completamente invisible, y practicar el *burūz*, «la exteriorización», es decir, que podía estar presente en diferentes lugares en el mismo momento. Según la leyenda, Rūmī asistió a diecisiete reuniones en una sola noche, y compuso un poema en cada una de ellas (Teufel, 1962, 108). El santo era capaz de acudir en ayuda de sus discípulos en cualquier lugar en que se encontraran gracias a su facultad de *ṭayy al-makān*, de estar más allá de la limitación espacial, como atestiguan a menudo las hagiografías. En caso de peligro, el sheikh podía aparecer repentinamente en medio de una banda de ladrones para ahuyentarlos; o podía tomar la forma del soberano para proteger a un discípulo que tuviera necesidad de socorro. O bien —así lo oí varias veces en Turquía— el maestro podía aparecer bajo una forma espiritual en la cabecera del lecho de una persona enferma para curarla o, al menos, aliviar provisionalmente sus dolores. «Asumir la carga del enfermo» (N 397) era un milagro frecuente entre los sufíes. Para producir tal resultado es necesario un *tawajjuh* muy poderoso, una concentración recíproca de dos compañeros; esto presupone que maestro y discípulo se encuentren, por así decir, en la misma longitud de onda.

Esta unidad entre el maestro y el *murid* se manifiesta en el sufrimiento vicario: cuando el discípulo estaba herido, el cuerpo del maestro llevaba las huellas. O bien, como en la historia de Bāyezīd Bisṭāmī, cuando sus discípulos trataron de matarle, las heridas aparecieron en el cuerpo de ellos, y no en el del maestro. Igualmente, la distancia no significaba nada para los santos: «Atravesar distancias es un juego de niños; así, hacer visitas por medio del pensamiento; no vale la pena visitar a nadie, y la presencia corporal no tiene ninguna virtud», dice uno de los maestros de Hujwīrī a su discípulo.

Los teólogos ponen un cuidado particular en discutir las teorías de los milagros. Los milagros obrados por los santos son llamados *karāmāt*, *charismata*, mientras que los milagros obrados por los profetas son clasificados como *mu'jizāt*, «lo que hace a los otros incapaces de hacer lo mismo», y es necesario guardarse de confundir estas

dos categorías (K 59-61). El término que designa habitualmente una cosa extraordinaria es *khāriq ul-'āda*, «el que rompe la costumbre» (de Dios); es decir, cuando Dios quiere romper la cadena de las causas y efectos a la que estamos acostumbrados, porque actúa habitualmente de tal o cual manera, entonces puede ser efectuada una *khāriqa* que puede cambiar el curso de la vida. Los místicos dedicaron también grandes discursos al problema de si los milagros eran realizados en estado de sobriedad o de embriaguez mística. Clasificaron los milagros bajo diferentes categorías —Subkī distingue así veinticinco tipos principales— y se han compuesto libros enteros para mostrar las diferentes clases de milagros realizados por los santos musulmanes[4].

La hagiografía musulmana está llena de leyendas y a menudo el mismo milagro es atribuido a sufíes de lugares diferentes del mundo islámico (e incluso fuera de sus fronteras). Temas conocidos del folklore y de los cuentos de hadas se entremezclan —como la idea de que un santo puede conceder tres hijos a una pareja centenaria, para retirar la propuesta cuando los padres no tienen la conducta adecuada. Los milagros referentes a la fecundidad de las mujeres constituyen un tema importante en el culto de los santos, y las esperanzas de las mujeres estériles son expresadas en todos los lugares del mundo —y no sólo en los países islámicos— por los mismos medios mágicos: se atan unas pequeñas cunas a la puerta de la casa del santo, se hace un voto, se «vende» el niño al santo (en Turquía muchos niños se llaman *Satılmış*, «vendido», y las niñas, *Satı*, porque han sido concedidos por un santo, vivo o muerto, y sus padres los han «vendido» al santuario de dicho santo).

Otros milagros citados con frecuencia en las fuentes islámicas están en relación con el alimento: un macho cabrío da leche a fin de recibir a unos huéspedes llegados de improviso; alimentos y bebidas aparecen de manera misteriosa en medio del desierto. Incluso a un gran místico como Ḥallāj se le atribuyen también semejantes hazañas. Para hombres conocidos por su sentido de la hospitalidad y habituados a hacer largas distancias a través de regiones desérticas, la milagrosa aparición de alimentos y de agua, y muy a menudo de golosinas, representaba ciertamente uno de los poderes más envidiados de un santo. El viajero apreciaba particularmente al santo del que se cuenta lo que sigue: «Si piensas en él cuando un león se vuelve contra

4. Tājuddīn as-Subkī, *Ṭabaqāt ash-shāfi'iyya al-kubrā* II, El Cairo 1324/1906, pp. 59 ss. Se encuentra un estudio gobal en Yūsuf an-Nabahānī, *Jāmi' karāmāt al-auliyā'*, Bulaq, 1329/1911. Véase también H. J. Kissling, «Die Wunder der Derwische»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107; R. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes*, Wiesbaden, 1987.

ti, el león se alejará, y si piensas en él en un lugar en el que hay una profusión de chinches, las chinches desaparecerán con el permiso de Dios» (N 513). Muchos relatos refieren casos en que el santo salva de múltiples peligros o de un peligro de muerte. En otra historia, un santo sindhi se enamoró de un hermoso joven y fue arrojado al Indo por el padre del joven, con una rueda de molino atada al cuello; se le vio más tarde descender el curso del río cómodamente sentado sobre la piedra.

A quien obedece totalmente a Dios, le obedece obligatoriamente toda la creación; es ésta una máxima sufí que ha sido ilustrada por numerosos relatos de milagros. En su cólera, un santo puede transformar una flor en aligator (como sucedió en Mango Pir, cerca de Karachi), o puede vivir en medio de bestias salvajes, que le sirven, como se ve en la encantadora historia referida por Ibrāhīm Raqqī:

> Durante mi noviciado, me apresté a visitar a Muslim Maghribī. Lo encontré en su mezquita, enseñando. Pronunciaba *al-ḥamd* (alabado sea Dios) de manera incorrecta. Me dije a mí mismo: «Mi esfuerzo ha sido inútil». Al día siguiente, cuando iba a la orilla del Éufrates a realizar la ablución ritual, vi a un león dormido en mi camino. Di media vuelta y vi frente a mí otro león que me había seguido. Al escuchar mi grito de desesperación, Muslim salió de su celda. Cuando le vieron los leones, se humillaron ante él. Tomó a cada león por las orejas y se las restregó diciendo: «Oh perros de Dios, ¿no os he dicho que no molestéis a mi huésped?». Después me dijo: «Oh Abū Isḥāq, te has dedicado a corregir tu exterior para agradar a las criaturas de Dios, por eso sientes miedo ante ellas; yo me he tomado el trabajo de corregir mi interior para agradar a Dios, por eso las criaturas me temen» (H 233-34).

En los períodos tardíos los libros sobre los santos musulmanes, en particular el *Rauḍat ar-riyāḥīn* de Yāfi'ī, están llenos de historias semejantes. Se parecen a las leyendas medievales de santos cristianos y a los cuentos budistas. Muestran la relación cálida, agradable, que existe entre el hombre de Dios y los animales. Un buen número de miniaturas indias y persas presentan al santo durmiendo o sentado en medio de las bestias, leones pacíficos y obedientes, pájaros que le sirven, la tímida gacela hablando con él. Para el místico musulmán, esta estrecha relación con el mundo de los animales no es en absoluto sorprendente, pues todas las criaturas alaban a Dios en su propio lenguaje y quien ha purificado su alma puede comprender su alabanza y unirse a ellas. Una vez que el místico ha sojuzgado «el perro del alma inferior», cada criatura se hace obediente a su mirada. Entonces puede santificar a un perro lanzándole una simple mirada (N 419);

incluso las ranas pueden hablarle, y el cocodrilo, con lágrimas en los ojos, está dispuesto a devolverle su presa (Schimmel, 1968 b, 282). El santo consideraría como un grave retroceso en su trayecto espiritual, del que tendría que arrepentirse, que los animales se mantuvieran ante él en silencio y le vieran simplemente como «otra cosa» (Qānī', 1957, 419).

No sólo los animales, sino las plantas y también las piedras obedecen al amigo de Dios. Puede incluso recibir la gracia de ver aparecer a los meses en forma humana; esto le sucedió, según la leyenda, a ʿAbdu'l Qādir Gīlānī: cada mes se presentaba a él bajo la forma de un joven, bello o feo, según los acontecimientos que debieran suceder en las cuatro semanas siguientes (N 512).

Muchos milagros señalan la capacidad del santo sufí para extender la verdadera doctrina del Islam. Incluso en el estado de lactancia, el santo no bebe la leche materna durante el día en el mes del Ramadán, sino solamente después de ponerse el sol. En el desierto tiene todo tipo de facilidades para realizar correctamente sus abluciones. El hecho de que las enfermedades sean curadas por el uso de fórmulas religiosas es muy conocido; así, la historia de la muchacha sorda curada por el santo que le ha murmurado al oído la llamada a la oración no es más que un ejemplo de una larga lista de milagros en los que se ve a los sufíes utilizar la oración y las fórmulas de *dhikr* con finalidades terapéuticas. Todavía en nuestros días la recitación de la *fātiḥa* o una oración similar, acompañada del acto de «insuflación» (*damīdan, üflemek*) sobre el enfermo, es frecuente en el mundo musulmán (cf. N 352), y la fe en una fórmula religiosa pronunciada por un supuesto santo es a menudo, sobre todo en las aldeas, mayor que la confianza depositada en el médico formado a la manera occidental.

En numerosos relatos de milagros lo que está en juego es la conversión. Esos relatos fueron contados frecuentemente en el período clásico del Islam, cuando los «materialistas», o aquellos que rechazaban los elementos fundamentales del Islam, fueron convencidos por los sufíes de la autenticidad de su religión. Un célebre ejemplo es el proporcionado por la historia de Abū'l Adyān en el siglo X (X 179). Con ocasión de una discusión con un zoroastriano, afirmó que podía caminar sobre el fuego sin quemarse, pues el fuego no podía quemar más que con el permiso de Dios. Pasó efectivamente a través de una hoguera y demostró al estupefacto persa la verdad de la doctrina ashʿarí según la cual no existe causalidad real, sino que Dios permite o suspende los poderes de los elementos a los que la humanidad está habituada. Una historia semejante es referida por Ibn ʿArabī a propósito de un filósofo que expresó ideas semejantes sobre la cuestión

de si el fuego podía quemarle o no; llenó su hábito de carbones encendidos, pero esto no le causó ningún daño (N 552).

La primera versión del milagro puede explicarse por el final de la historia: por la noche, el santo descubrió una ampolla en su pie. Dijo a su servidor que ésta se había producido justo en el momento en que se despertaba de un trance cuando estaba saliendo del fuego, «y si hubiese vuelto en mí en medio del fuego, me habría quemado por completo». Había estado protegido por el poder de su trance. Igualmente, los derviches aissawiyya de África del Norte danzan con carbones ardientes en las manos sin experimentar ningún dolor (Dermenghem, 1954, 314; Brunel, 1926). En la historia de las religiones se refieren a menudo fenómenos semejantes, y en particular en el sufismo. El fiel devoto es transportado de tal manera en sus plegarias o en su meditación que no experimenta ningún dolor cuando se le amputa un miembro, o está hasta tal punto fuera de sí que olvida la mordedura del escorpión o la serpiente. En un nivel inferior, se puede pensar en los derviches rifaí y en muchos aspirantes al sufismo, que se hieren a sí mismos atravesándose con una espada o comiendo cristales.

En el caso de Abū'l Adyān, así como en la historia paralela contada por Ibn ʿArabī, el objetivo era convertir a un infiel al Islam: ésa es la razón de que estas historias hayan sido contadas y repetidas muchas veces. Existen numerosos ejemplos de este tipo de milagros en épocas posteriores. En Sind un médico hindú fue convertido al examinar la orina de un santo.

También los animales jugaban un papel en la conversión de los no musulmanes. Los gatos en particular están asociados con frecuencia a los milagros, y algunos conventos tienen gatos como guardianes. En una religión en que la masa popular cree que incluso la *sakīna* (la presencia divina) puede presentarse en la forma de un gato blanco, no es sorprendente que la extraña orden mendicante de los heddāwa, en Marruecos, venere explícitamente a los gatos[5] (¿no fue el Profeta una gran amigo de estos encantadores animales?) e incluso los novicios son llamados *quēṭāṭ*, «pequeños gatos». La siguiente historia —contada en la India en el siglo XV a propósito de un gato milagroso— es un ejemplo típico para comprender cómo relatos diferentes de milagros se han fusionado en una única versión[6] (véase N 148).

5. R. Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam. Sīdī Heddī et les Heddawa*, París, 1955, uno de los libros más notables sobre un aspecto poco conocido del sufismo. Sobre los sufíes y los gatos en general, véase A. Schimmel, *Die orientalische Katze*.

6. Citado del libro de Simon Digby «Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography», mimeografiado, School of Oriental and African Studies, Londres, 1970. Para la

Un discípulo de Sheikh Asharf Jahāngīr, de nombre Qādī Rabī'addīn, habitante de Awadh, había oído que, en los tiempos antiguos, habían existido *sheikhs* cuya mirada tenía poder sobre los animales y los pájaros; pero no sabía si existían hombres semejantes en ese momento. Cuando esto llegó a los oídos del sheikh, sonrió y dijo: «quizá». Ahora bien, Kamāl el yogui tenía un gato que acostumbraba en ocasiones a pasar ante el sheikh. Dio la orden de que le llevaran el gato y se puso a hablar sobre un tema sagrado. El rostro del sheikh fue tomando, gradualmente, tal expresión, que todos los que estaban presentes fueron presa del miedo. También el gato escuchó el discurso, y fue tan afectado que quedó inconsciente; cuando recobró el sentido, comenzó a restregarse contra los pies del sheikh y de los otros compañeros. Después de eso, cuando el sheikh hablaba de los misterios divinos el gato no abandonaba jamás la santa asamblea. Cuando los viajeros se aproximaban a la *khānqāh*, el gato indicaba habitualmente su número mediante sus maullidos. Gracias a esto, los servidores de la *khānqāh* sabían para cuántos huéspedes debían preparar la comida. En el momento del reparto de la comida, el gato recibía también una porción igual a la de los otros que estaban presentes. A veces se le enviaba a buscar a quienes había llamado el sheikh. Iba a la puerta de aquel cuya presencia había sido requerida, y, maullando con insistencia o golpeando la puerta, hacía comprender a la persona que el sheikh le había llamado.

Cierto día, un grupo de derviches llegó a la *khānqāh*. El gato maulló como de costumbre, pero cuando llegó el momento de la comida, sucedió que faltaba una porción. El sheikh se volvió hacia el gato y dijo: «¿por qué te has equivocado hoy?». El gato se fue inmediatamente y se puso a husmear a cada uno de los derviches del grupo. Cuando llegó al jefe del grupo, saltó sobre sus rodillas y le manchó. Cuando el *sheikh* vio lo sucedido, dijo: «El pobre gato no se ha equivocado; este hombre es un extraño». El jefe del grupo se arrojó inmediatamente a los pies del *sheikh* y dijo: «Soy un *dahriyya* (materialista). Durante doce años he recorrido el mundo llevando la vestimenta del Islam. Era mi intención aceptar el Islam en el caso de que algún sufí me reconociera. Hasta el presente, nadie ha sabido mi secreto: pero este gato lo ha revelado. Hoy, acepto el Islam».

El gato siguió viviendo después de la muerte del *sheikh*. Un día, el sucesor del *sheikh* había puesto un puchero de leche sobre el fuego para hacer arroz con leche, y sucedió que una serpiente cayó en el puchero. El gato lo vio y se puso a dar vueltas alrededor del cacharro; no quería irse de allí, y maulló repetidas veces, pero el cocinero no comprendió y al final lo echó de la cocina. Cuando el gato vio que no había ningún medio de hacerse entender, saltó al líquido hirviente y sacrificó su vida.

historia, véase F. Meier (ed.), *Die «fawā'iḥ al-ğamāl wa fawātiḥ al-ğalāl» des Naǧmuddīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957, p. 28.

Naturalmente, hubo que tirar el arroz y fue entonces cuando se descubrió la negra serpiente. El sufí hizo ver que el gato había sacrificado su vida por los derviches y que se le debía construir una tumba.

En el contexto de la manifestación de los poderes espirituales, hubo concursos (*munāqarā*) para determinar qué santo era el más poderoso y tenía capacidad para hacer milagros más extraordinarios. Estos concursos —que se remontan al menos a Shiblī— eran habitualmente atribuidos a los santos populares que podían transformar fácilmente a sus enemigos en piedras o secar los árboles pronunciando una maldición. Una de las historias más bellas, en ese campo más bien desagradable y fundamentalmente ajeno al sufismo, de los concursos espirituales, ha sido referida por Émile Dermenghem. El protagonista es un santo norteafricano. Fue, sentado a lomos de un león, a visitar a otro santo, y se le dijo que llevara su león al establo donde se encontraba la vaca de su anfitrión. Esto le disgustó. Entró a regañadientes en la casa y vio a su anfitrión rodeado de hermosas bailarinas, lo que le inspiró dudas sobre las cualidades místicas de aquél. Pero al día siguiente descubrió que su león había sido devorado por la vaca (Dermenghem, 1954, 12).

Pero hay un problema detrás de todos estos relatos que tanto regocijaban a las masas. ¿En qué medida era legítimo para un místico realizar milagros?

Según se cuenta, Junayd criticó a Nūrī cuando éste juró que se ahogaría en el Tigris si no podía atrapar a un pez de cierto peso (lo que consiguió). Movido por la aprehensión hacia este tipo de milagros, Junayd dijo que le habría gustado ver salir del río a una víbora para castigar al desvergonzado místico (L 327).

El punto de vista de Junayd concuerda con la postura de los sobrios místicos de alto rango a lo largo de la historia. Éstos pensaban que el interés otorgado a los milagros era uno de los tres «velos» que pueden cubrir el corazón de los elegidos (siendo los otros dos la gran atención concedida a los actos de obediencia y la esperanza de recompensa en el cielo) (Khānqāhī, 1347/1968, 19).

La hermosa historia que viene a continuación es atribuida a Abū Sa'īd ibn Abī'l-Khayr. Alguien le habló de un místico que podía caminar sobre las aguas, y él dijo: «¡Las ranas y las aves acuáticas hacen otro tanto!». Y cuando el narrador le habló de alguien que podía ir de una ciudad a otra en un minuto, él respondió: «¡Satanás va del Este al Oeste en un solo instante!» (NS 67). En otra ocasión, alguien le preguntó qué milagro que le acreditara tenía un cierto sufí; él respondió: «¿No es el mayor milagro que un carnicero, hijo de

carnicero, haya sido atraído hacia la vía mística, que hable con Khiḍr y reciba la visita de grandes multitudes que desean obtener su bendición?» (N 288).

Los grandes maestros consideraban los milagros como trampas en el camino que lleva hacia Dios. El adepto que había alcanzado un cierto nivel en la Vía adquiría ciertamente el poder de realizar ciertos actos extraordinarios, pero esos actos le impedirían probablemente avanzar en la Vía. Es mucho más fácil realizar milagros y atraer el interés de las masas que seguir la vía ardua del aprendizaje espiritual y luchar constantemente contra los sutiles ardides del yo inferior. Esta aversión de los místicos espiritualmente avanzados hacia este tipo de entusiasmo por los milagros a los que tanta atención prestaban los «sheikhs de bazar» y los pseudomísticos encuentra su máxima expresión en un supuesto hadiz: «Los milagros son la menstruación de los hombres» (IK 449). Estas palabras, que aparentemente pertenecen a la India, o al menos a la parte oriental del mundo islámico, significan que los milagros se interponen entre el hombre y Dios. Así como el marido evita tener relaciones conyugales con su mujer en los días de su impureza, así Dios rechaza unirse místicamente con aquellos que realizan milagros. Se puede encontrar una explicación diferente a estas palabras a menudo citadas en otra sentencia —corriente, también, entre los musulmanes indios del siglo XIII— que yuxtapone el *ṭālib ad-dunyā*, «el que busca el mundo», el *ṭālib al-ākhira*, «el que busca el otro mundo», y el *ṭālib al-maulā*, «el que busca al Señor». Sólo el último es del sexo masculino, siendo equivalente el segundo a un eunuco que se entrega a la pederastia pasiva (clasificación atribuida a Shiblī por 'Aṭṭār), y el que busca el mundo es tan vil como la hembra, y, como podemos deducir, está afectado por las mismas impurezas que la mujer. Realizar milagros es signo de que una persona alimenta todavía la intención de obtener la aprobación del mundo, y de que no se ha vuelto exclusivamente a Dios[7].

No hay duda de que, entre los milagros realizados por los santos sufíes, muchos eran verdaderos y auténticos. Los místicos tenían poder para hacer descender al mundo de las apariencias acontecimientos que estaban todavía en el *'ālam al-mithāl*, y podían, en virtud de su

7. S. M. N. al-Attas, *The Mysticism of Ḥamza al-Fanṣūrī*, Kuala Lumpur, 1970, p, 414. El placer e incluso la poesía han sido llamados la «menstruación de los hombres». La clasificación de *ṭālib al-maulā*, *ṭālib al-ākhira* y *ṭālib ad-dunyā* parece haber sido establecida por Jamāluddīn Hānswī, el santo chishtí de finales del siglo XIII; véase Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore, ²1968, p. 82. Fue utilizada por casi todos los místicos indo-musulmanes.

pureza espiritual, ayudar a sus discípulos en la escarpada vía. Pero existía siempre el peligro de utilizar ciertos dones extraordinarios para propósitos espirituales impuros, o al menos indignos. Y tuvo razón aquel santo al decir: «Vale más reanimar un solo corazón muerto para la vida eterna que resucitar mil cuerpos inanimados» (Sorley, 1940,1966, 248).

EL CULTO DEL PROFETA

En su *Mathnawī*, Rūmī cuenta que, siendo niño, Muhammad se extravió. Su nodriza Ḥalīma, entre lágrimas, fue consolada por estas palabras:

> No sufras: él no se habrá perdido para ti,
> no, sino que el mundo entero llegará a perderse en él (M 4,975).

Ésa fue, sin duda, una manera de expresar perfectamente el sentimiento que animaba a todo musulmán en el siglo XIII. Algunos siglos después, el poeta sufí turco Eshrefoghlu se dirigió alegremente al Profeta:

> En la asamblea de Muhammad me puse el pantalón de la fe y vine, hinchado como un pavo real (Hickman, 1972).

En los primeros tiempos, Muhammad, el mensajero de Dios, representaba el ideal para los fieles musulmanes. Su conducta, sus actos y sus palabras servían de modelo a los hombres piadosos que se esforzaban en imitarle hasta en los más pequeños detalles de la vida exterior: la forma del vestido, el estilo de la barba, las menores particularidades en la manera de hacer sus abluciones o incluso su preferencia por ciertos alimentos.

Ese culto se enriqueció con una nueva dimensión cuando se introdujeron en la biografía del Profeta elementos legendarios. Muhammad había rechazado las leyendas y prohibido el culto a la personalidad, afirmando que él no tenía a su favor más que un milagro, el de haber transmitido las palabras del Corán a su pueblo. Sin embargo, muy pronto se vio rodeado de milagros: la gacela le hablaba, el tronco de la palmera suspiraba cuando ya no se apoyaba en ella durante su predicación, el cordero envenenado le advertía para que no comiera de él, el pañuelo con el que se secaba la boca y las manos no se quemó en la hoguera, etc. Todas las nobles cualidades de su cuerpo y de su alma fueron descritas en términos de elevada admiración. Como la tradición musulmana prohíbe toda representación de figuras, se

encuentran en su lugar listas que enumeran las sublimes cualidades (*ḥilya*) de Muhammad, escritas en un estilo caligráfico exquisito, y que se cuelgan en las paredes de las viviendas; los *ḥilyas* de este tipo se venden todavía en los patios de algunas mezquitas turcas.

La persona del Profeta se convirtió en el medio de la experiencia religiosa, aunque en el plano fenomenológico el centro del Islam fue el Corán en tanto que revelación directa de Dios, y no el mensajero que la trajo. Pero los musulmanes sentían que la figura del Profeta era necesaria para mantener la fe musulmana en su aspecto «legal» (como se indica en la segunda parte de la profesión de fe). Según Rūmī (M 3,801), el Profeta es una prueba para el hombre; frente al *tauḥīd* de Iblis, que sólo se prosternó ante Dios, el Profeta es enviado para destruir esa tentación que puede tener por consecuencia última el panteísmo y la confusión de todas las religiones. Muhammad representa un límite en la definición del Islam y lo diferencia de cualquier otra forma de confesión religiosa. Los místicos que utilizaban exclusivamente la primera mitad de la profesión de fe, sin reconocer el rango especial de Muhammad, corrían el riesgo de presentar una interpretación radicalmente panteísta del Islam.

Algunos místicos del primer período pudieron pretender que su amor a Dios no dejaba ningún lugar para el amor al Profeta. «Una noche, vi en sueños al Profeta. Él me dijo: "¿Me amas?", yo le respondí: "Perdóname, pero el amor a Dios me ocupa demasiado para amarte a ti". Él dijo entonces: "Quien ama a Dios me ama a mí"» (T 2,41). Otros pudieron experimentar alguna reserva en citar su nombre al mismo tiempo que el nombre de Dios en la llamada a la oración (Q 17). Pero el principio de un auténtico misticismo asentado en Muhammad se remonta a comienzos del siglos VIII. Muqātil idealizó en su obra la persona de Muhammad. Y fue este místico quien interpretó la segunda proposición del *āyat an-nūr*, el «versículo de la luz» del Corán (sūra 24,35), aplicándolo a Muhammad, cuya luz brilla a través de los otros profetas (W 93-94). Kharrāz desarrolló estas ideas y Ḥallāj consagró una parte de su *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* a la alabanza del Profeta: fue el primer creado, su luz precede a todo y es una parte de la luz de Dios. 'Aṭṭār, en la misma orientación, dice:

> El origen del alma es la luz absoluta, y nada más,
> esto significa que era la luz de Muhammad, y nada más (U 358).

En el himno de Ḥallāj, el Profeta es a la vez la causa y el objetivo de la creación. Para dar a esta idea más autoridad, se la puso en la forma de un *hadiz qudsī*: *laulāka mā khalaktu'l-aflāka* («si tú no hubieras existido, yo no habría creado los cielos»). El mundo fue

creado en razón del amor primordial que se manifestó en el profeta Muhammad. Se atribuían al mismo Profeta palabras que ponían de relieve su extraordinaria posición: «Lo primero que Dios creó fue mi espíritu», «Yo era profeta cuando Adán estaba todavía entre la arcilla y el agua».

La idea de la «luz muhammadiana» parece haber sido desarrollada plenamente hacia el año 900; Sahl at-Tustarī habla de tres luces de Dios, siendo la primera Muhammad, su amigo especial: «Cuando quiso crear a Muhammad, mostró una luz procedente de Su luz, que iluminó todo el reino»[8]. Sahl puede ser considerado como el fundador de la teoría de la luz muhammadiana, *nur Muhammadi*. La oración más célebre atribuida a Muhammad es una oración para obtener la luz, y ha sido especialmente querida por los místicos del Islam. Abū Ṭālib al-Makkī la citó; Ghazzālī la enseñó; y el místico indio del siglo XVIII Mīr Dard la consignó como su última oración antes de su muerte:

> Oh Dios, dame la luz en mi corazón, y la luz en mi lengua y la luz en mis orejas, y la luz en mis ojos, y la luz en mis sentidos y la luz en todo mi cuerpo y la luz ante mí y la luz detrás de mí. Dame, Te lo ruego, la luz en la mano derecha, y la luz en la mano izquierda, y la luz por encima de mí y la luz por debajo de mí. Oh Señor, aumenta la luz en mí y dame la luz e ilumíname.

Makkī continua su cita así: «Ésas son las luces que el Profeta pidió: poseer esa luz significa ser contemplado por la Luz de las Luces» (M. Smith, 1950, n.° 47). Sanā'ī retomó la tradición según la cual el fuego del infierno temía la luz del verdadero creyente, poniéndola en relación con la luz muhammadiana:

> Cuando tu corazón esté lleno de la Luz de Aḥmad,
> sabe entonces con certeza que estás preservado del fuego (S 202).

Incluso sin conocer nada de estas altas especulaciones sobre la luz del Profeta que debían desarrollarse en sistemas muy complicados, el fiel amaba simplemente al Profeta. Pues el amor al Profeta conduce al amor a Dios. Esta idea fue presentada en el sufismo de las épocas posteriores por la teoría del *fanā fi'r-rasūl*. El místico, en su camino, no va ya directamente a Dios; en primer lugar tiene que experimentar la aniquilación en el guía espiritual que juega el papel de representante del Profeta; después, el *fanā fi'r-rasūl*, «aniquilación

8. 'Alī ibn Aḥmad Daylamī, *Kitāb 'aṭf al-alif al-ma'lūf ila'l-lām al-ma'ṭūf*, J.-C. Vadet (ed.), El Cairo, 1962, p. 33, § 123. Para el desarrollo de la mística de la luz, véase G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlín/Nueva York, 1980.

en el Profeta», antes de alcanzar, si ello es posible, el *fanā fi Allāh*. En un estudio magistral, Tor Andrae ha mostrado cómo este culto al Profeta se desarrolló durante los seis primeros siglos de la historia religiosa del Islam hasta el momento en que la mística muhammadiana recibió su plena formulación sistemática con Ibn ʿArabī y sus sucesores[9].

Desde finales del siglo XI y en general a partir del siglo XII, el culto al Profeta tomó una forma visible en la celebración del *maulid*, su aniversario, el 12 *Rabīʿul-awwal*, el tercer mes del año lunar de los musulmanes. Ese día es todavía celebrado en el mundo musulmán (Ibn Kathīr, 1961). Son incontables los poemas compuestos en honor de esta fiesta en todas las lenguas relevantes del Islam. Desde el extremo oriental del mundo musulmán hasta su frontera occidental, el *maulid* es una ocasión maravillosa para los fieles piadosos de mostrar su ardiente amor al Profeta en cantos, poemas y oraciones. En ninguna parte está mejor expresada la confianza simple en la gracia del Profeta y en su poder de intercesión el día del Juicio que en Turquía, donde Süleyman Çelebi de Bursa (m. 1419) elaboró el relato del nacimiento de Muhammad en su *Mevlûd-i, şerif*, un *mathnawī* compuesto en versos de una simplicidad conmovedora y de una métrica muy simple, con una dulce melodía[10]. Todavía se recita este poema en ocasiones especiales entre las familias turcas: aniversarios o el cuadragésimo día de un duelo, o en cumplimiento de un voto. Se han encontrado hasta en la India paralelos a la parte central del *Mevlûd* de Süleyman Çelebi, el gran capítulo *Merḥaba*, «Bienvenida». Fue en efecto en la India donde Abū ʿAlī Qalandar, en el siglo XIV, saludó así al Profeta recién nacido:

> Bienvenido, oh ruiseñor del Jardín Antiguo,
> Háblanos de la bella Rosa.
> Bienvenida seas, oh ave moñuda de buenos augurios,
> Bienvenido seas, papagayo de palabras dulces como el azúcar (AP 109).

En el corazón de las muchedumbres, Muhammad es en primer lugar el intercesor en el día del Juicio; como profeta único, intercederá por su comunidad. Fue esta confianza en su ayuda en el día terrible del Juicio lo que dio al culto popular de Muhammad su coloración

9. T. Andrae, *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde*, Estocolmo, 1918, un estudio magistral del desarrollo del culto al Profeta desde el siglo VII al XIII. Véase también A. Schimmel, *And Mohammed Is His Messenger*, Chapel Hill, 1985.

10. F. Lyman Mac Callum (trad.), *The Mevlidi Sherif by Suleyman Chelebi*, Londres, 1943. Véase Irmgard Engelke, *Sulejman Tschlebis Lobgedicht auf die Geburt des Propheten*, Halle, 1926.

particular. Fue enviado como «misericordia para los mundos», *raḥmatan lilʿālamīn* (sūra 21,107). Como tal, se le puede comparar, como ha hecho Shāh ʿAbdu'l-Latīf, de Sind, con la nube que envía sobre los campos sedientos la lluvia dispensadora de vida, que reanima lo que parecía muerto. De hecho la lluvia es llamada *raḥmat*, «misericordia», por los campesinos de Turquía y de Irán. Y la imagen de la «nube portadora de alegrías», que se extiende de Estambul a Delhi y que derrama sus perlas en el corazón de los musulmanes, no es rara en los poetas indios cuando cantan al Profeta (Schimmel, 1966) (cf. sūra 7,55).

Es completamente natural que los fieles vean al Profeta a la luz de la revelación coránica y, en consecuencia, que se repitan constantemente en las obras de devoción y en la poesía mística las expresiones del Corán que subrayan su elevado rango. También las palabras con que comienza la sūra 54 —«y la luna se partió»— están referidas a los poderes sobrenaturales de Muhammad, que fue capaz de partir la luna en dos. Se aplican también al fiel que se ha aniquilado a sí mismo en el Profeta y actúa a la luz de Muhammad. Dice Rūmī: «Yo hiendo la luna con la luz de Mustafá» (D 2967). *Muṣṭafā*, «el Elegido», es uno de los nombres con los que es generalmente conocido el Profeta; su número fue fijado, al igual que los nombres divinos, en noventa y nueve, y aumentó considerablemente a continuación.

El problema de la *baraka*, la fuerza espiritual ligada al nombre del Profeta, ha sido discutido con frecuencia (Fischer, 1944), y la costumbre de los turcos de llamar a los niños con el nombre del Profeta, pero pronunciando la estructura consonántica *Mhmd* con una vocalización diferente —«*Meḥmed*» en lugar de «*Muḥammad*»— es una expresión del respeto debido al nombre bendito del Profeta. Muchos poetas cantaron «Tu nombre es bello, Tú mismo eres bello, ¡oh Muhammad!». O hacen alusiones a los sublimes nombres que Allah le ha otorgado.

> Pregunté al viento: «¿Por qué sirves a Salomón?».
> El viento dijo: «Porque el nombre de Ahmad (es decir, Muhammad) está grabado en su sello» (SD 167).

Fue así como Sanāʾī explicó el poder milagroso de un profeta anterior a Muhammad. Expresiones sacadas de las sūras del Corán sirven para describir la belleza y la majestad maravillosas del Profeta:

> «Por el Sol» es una historia del rostro de Muhammad,
> «Por la Noche» es una metáfora de los cabellos de Muhammad (ʿAndalīb, 1309/1891-92, II,818).

Así, las fórmulas de promesa que constituyen las primeras líneas de las sūras 91 y 92 se convierten en alusiones apropiadas para describir la belleza eterna de Muhammad, su rostro radiante como el sol y sus negros cabellos. La alusión coránica más frecuentemente utilizada es «por la luz de la mañana» (sūra 93), que es habitualmente aplicada al rostro del Profeta. Un ejemplo lleno de frescor de este tipo de interpretación, es el himno de Sanā'ī a Muhammad, verdadero comentario poético de la sūra 93 (SD 34).

El hecho de que Muhammad sea llamado *ummī* en el Corán (sūra 7,157), palabra traducida habitualmente por «iletrado», se consideraba de una implicación mística particular. Sólo un hombre cuyo corazón no estuviera manchado por la cultura y la erudición externas, sino que fuera un vaso tan puro como había sido el cuerpo virginal de María, podía ser un receptáculo digno de la palabra divina. Cuando, después, algunos místicos presumían de su ignorancia, real o pretendida, del alfabeto, que les permitía únicamente leer la letra *alif*, símbolo de la unidad y de la unicidad de Dios, tenían siempre ante sus ojos el ejemplo del Profeta, modelo del amor y el abandono puros, opuestos a la fría razón intelectual.

El objeto principal de la meditación mística era sin embargo el viaje nocturno de Muhammad, el *mi'rāj*, su ascensión a través de las esferas, tema sólo ligeramente tocado en el versículo introductorio de la sūra 17, pero abundantemente explotado en las leyendas posteriores. El lazo entre el *mi'rāj* y la plegaria cotidiana —que fue experimentada por Muhammad como repetición de la alegría de la ascensión (H 302)— hace posible, a todo musulmán sincero, la ascensión hasta la presencia de Dios. Los místicos aplican la terminología de la ascensión a su propia experiencia en el arrobamiento extático. Bāyezīd Bisṭāmī fue el primero en utilizar esas imágenes para describir su vuelo místico a través de los cielos, y fue seguido por muchos otros[11]. Enrico Cerulli ha mostrado que el género literario del *Libro della scala*, el «Libro del *mi'rāj*», era de tal manera conocido en el mundo mediterráneo de la Edad Media, que no se puede excluir que la *Divina Comedia* del Dante hubiera sufrido su influencia (Cerulli, 1949). En el siglo XX Muhammad Iqbal escogió la forma del viaje celestial en compañía del preceptor espiritual (en su caso, el espíritu de Rūmī)

11. Numerosos artículos se han dedicado a la ascensión del Profeta, entre ellos, B. Schrieke, «Die Himmelsreise Muhammad»: *Der Islam* 6 (1916); J. Horovitz, «Muhammad Himmelfahrt», *Der Islam* 9 (1919); R. Hartmann, «Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam», en *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Hamburgo, 1928-29; G. Widenberg, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala, 1955.

para la más difícil, pero también la más fascinante de sus obras literarias, el *Jāwīdnāme*[12] (1932).

Es la experiencia del amor la que se manifiesta en la ascensión de Muhammad Muṣṭafā, el amigo que Dios ha elegido especialmente. Rūmī lo expresa a su manera:

> El amor es la ascensión al tejado del Príncipe de la Belleza;
> Lee el relato de la ascensión desde la mejilla del amado (D 133).

Según la tradición, ni siquiera Gabriel fue capaz de acompañar al Profeta más allá de la última planta de loto, *as-sidrat al-muntahā*. «Si diera un paso más, mis alas se quemarían», suspiró el arcángel, según la interpretación de poetas y místicos. Para Rūmī, esta respuesta del arcángel describe la debilidad de la razón discursiva cuando se aproxima al misterio del amor divino.

> La razón habla, como Gabriel: «Oh Ahmad,
> si avanzo un paso, Él me quemará» (M 1,1066).

Fue en ese momento cuando el Profeta fue dejado solo en el encuentro de amor con Dios, que describe con estas palabras: «Tengo un tiempo con Dios al que ningún ser creado puede tener acceso, ni siquiera Gabriel, que es un espíritu puro». Pues Gabriel es todavía un velo entre el amante y el amado.

La expresión del Profeta, «tengo un tiempo con Dios», (*lī ma'a Allāh waqt*) se repite a menudo en los textos sufíes para subrayar la experiencia del *waqt*, «el tiempo», momento en que abren un paso a través del tiempo creado para alcanzar el Ahora Eterno en Dios, cuando toda cosa creada, incluido Gabriel, queda fuera y, en su experiencia, aniquilada. En su moderna interpretación de los símbolos místicos, Iqbal comprende esta tradición como una referencia al momento en que «el cinturón de los infieles», a saber, el tiempo «serial», se desgarra y el místico establece contacto directo con Dios en un encuentro de persona a persona, fuera del tiempo creado.

Esta insistencia en el encuentro de persona a persona en la interpretación mística del *mi'rāj* es especialmente reveladora. El Profeta, aunque creado como el ser más perfecto, sigue siendo una criatura y no está unido a Dios. Las palabras de apertura de la sūra 17 —«Alabado sea Aquel que viajó por la noche con Su servidor»— muestran

12. Véase la bibliografía, para las distintas traducciones publicadas. Véase también A. Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhhamad Iqbal*, Leiden, 1963, que contiene una detallada bibliografía sobre la profetología y la ascensión.

que, incluso en el momento del éxtasis, el Profeta es llamado *ʿabduhu*, «Su servidor». Esto implica que «servidor» es el nombre más elevado que un ser humano puede alcanzar, que puede hablar a Dios sin haber llegado a la completa extinción.

Los poetas y los artistas de los países de lengua persa o turca embellecieron el relato del *miʿrāj*. Casi todos los grandes poemas épicos persas contienen un capítulo especial, que sigue a la alabanza habitual al Profeta. En ese capítulo el poeta se sirve de su rica imaginación para describir el viaje celestial del Profeta en su bello corcel llamado *Burāq*, con cola de pavo real y rostro de hombre. En imágenes siempre nuevas, el poeta describe cómo Muhammad atraviesa las esferas del sol y de la luna, a lo largo de la Vía Láctea, conversando con los profetas, rodeado de ángeles, hasta el momento en que llega a la presencia de Dios, mientras Gabriel permanece atrás, «solitario como un ruiseñor que está separado de su rosa»[13]. Algunas miniaturas, que datan de los siglos XIV y XV, muestran al Profeta con una maravillosa aura de deslumbrante esplendor (Ettinghausen, 1957).

A los místicos les gustaba meditar sobre otro texto del Corán, la sūra 53, *an-Najm*, «La estrella», que describe la visión de Muhammad. El hecho de que «su vista no se desviara» es para el místico el símbolo de la concentración absoluta de Muhammad en Dios. En su contemplación inmóvil y firme el Profeta es superior a Moisés, que había pedido ver a Dios, pero no había sido capaz de mirar sin desfallecer la manifestación divina en la zarza en llamas. Como dice Jamālī Kanbōh en la India, en el siglo XV.

> Moisés se desvaneció ante una sola revelación de los Atributos,
> tú ves la esencia de la Esencia, y todavía sonríes (AP 158).

La expresión *qāba qausayn*, «dos longitudes de arco», que se encuentra en la misma sūra, significa para el místico el más alto grado de proximidad que el corazón puede alcanzar.

Las diferentes palabras del Corán que hablan de Muhammad como del sello de los profetas, después del cual ningún otro profeta aparecerá sobre la tierra, han formado la fe musulmana en general y han proporcionado a los sufíes un registro de posibilidades casi infinitas para meditar sobre los misterios ocultos tras la persona del Profeta.

Como era obligatorio para todo fiel musulmán imitar exactamente las acciones del Profeta, una de las preocupaciones fundamentales de los sufíes fue tratar de reunir las tradiciones del Profeta, y en la cadena de transmisión de los hadiz, se menciona a más de un sufí célebre. Entre esos nombres figura el de Ibn Khafīf, el santo de Shiraz, que recopió tradiciones de cerca de treinta maestros, aunque el teólogo hanbalí Ibn al-Jauzī (m. 1200) lo calificó de «poco digno de confianza» (Ibn al-Jauzī, 1340/1921-22). Y quizá tuvo razón en su crítica, pues no se puede negar que muchas de las tradiciones más valoradas por los sufíes de los períodos tardíos no se encuentran en las colecciones «canónicas» de hadiz configuradas en el último tercio del siglo IX. Al mismo tiempo, el número de los llamados *hadiz qudsī* —tradiciones que contienen revelaciones divinas extracoránicas— aumentó al mismo ritmo que la influencia de los sufíes en la devoción musulmana.

13. Ghanizade, «Mi'rajiyye», en M. F. Köprülü, *Eski Şairlerimiz*, Estambul, 1931, p. 356.

Por meritorio y digno de recompensa que fuera el manejo frecuente de los hadiz, muchos sufíes se opusieron a ello, pues tenían más confianza en la experiencia directa que en la copia de palabras. Kharaqāni, también analfabeto, dijo: «El heredero del Profeta es aquel que le sigue en sus actos, ¡y no el que tizna el rostro del papel!» (N 299); «tiznar el rostro» de algo significaba deshonrarlo, y la expresión resultaba aquí apropiada para describir el arte de volver a copiar textos aparentemente inútiles.

Con el paso del tiempo, Muhammad se convirtió en objeto de innumerables relatos que llegaron a las gentes del pueblo gracias a los *qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, «las historias de los Profetas», y a través de la interpretación sufí del Corán y de los hadiz, que configuraron las ideas de las gentes acerca de Muhammad. El desarrollo de la poesía mística persa, con su lenguaje tan impregnado de alusiones al Corán y al contenido de los hadiz, contribuyó al proceso de popularización. La *hijra* del Profeta de La Meca a Medina se convirtió en prototipo de la vía mística, del viaje cuyo punto de partida y destino son la patria original (imagen microcósmica del camino del alma que parte de Dios y vuelve a Dios). Sólo ese viaje puede llevar al hombre a la perfección. La pobreza de Muhammad se convirtió en modelo de la pobreza mística; su manera de educar su *shayṭān*, sus facultades inferiores, prefiguraba la lucha incesante que el sufí debía llevar contra su *nafs*. No faltan tampoco rasgos románticos en esta nueva imagen que la comunidad musulmana se hizo de su Profeta. Hay una encantadora historia presentada posteriormente por los sufíes persas para explicar su amor por las rosas: «Cuando el Profeta vio una rosa, la besó y la apretó contra sus ojos y dijo: "la rosa roja es una parte de la Gloria de Dios"» (BA 77). O, en una tradición largamente admitida: la rosa fue creada a partir de la transpiración del Profeta y es en consecuencia la flor más bella y preciosa del mundo (véase U 28; D

1348). El amor del Profeta por las rosas llevó a los poetas a llamarle el «Ruiseñor del Jardín Eterno», pues desveló a los fieles algunos de los misterios de Dios, la Rosa Eterna. Y cuando los místicos se sentían tan superados por la grandeza, la belleza y la majestad de Dios que no sabían ya cómo expresar su deseo y su aspiración, recordaban la sencillas palabras de gratitud pronunciadas por el Profeta: *lā uḥṣī thanā'an 'alaika* («no puedo cantar la alabanza que Te es debida»), reconociendo así que la bondad de Dios excedía las gracias que el hombre podía rendirle.

Incluso se dio a la familia de Muhammad un lugar de preferencia; la *khirqa* de los sufíes fue interpretada a veces como el manto con el que el Profeta había cubierto a los miembros de su familia, y, por extensión, también los sufíes se convertían así en «miembros de su familia». El culto reservado a la familia del Profeta, tan extendido en el Islam shiíta, se encuentra también en los círculos sufíes, y la veneración reservada a los *sayyids*, los descendientes del Profeta, responde a este culto[14].

La fuerte fe en Muhammad, de quien dice el Corán: «Quien obedece al mensajero, obedece a Dios» (sūra 4,82) podía hacer pensar que Muhammad había dicho: «Quien me ha visto, ha visto a Allah» (Furūzānfar, 1334/1955, n.º 62; 'Aṭṭār, 1339/1960, 50). Palabras como éstas deben comprenderse en el contexto de las especulaciones sobre la función cósmica de Muhammad, sobre su posición única entre los hombres y los profetas. Incluso un místico ortodoxo como Ghazzālī, en su *Mishkāt al-anwār*, hablaba del *muṭā'*, «aquel a quien se obedece», que definía como el *khalīfa*, el lugarteniente de Alá, el regente supremo de todo el universo. En efecto, según el Corán, Muhammad era aquel a quien se debía obedecer, y podemos por ello suponer que el gran místico tenía en la memoria la ecuación *muṭā'* = Muhammad, aunque eso no pueda demostrarse por completo. La relación entre Allah y el *muṭā'* es comparada a la relación entre la esencia impalpable de la luz y el sol, o entre el fuego original y un carbón ardiente, una ecuación que llevaba al místico, una vez más, al concepto de la luz muhammadiana como «luz procedente de la luz de Dios».

Se planteó la cuestión de si el *muṭā'* era o no la personificación del *amr*, el mandamiento divino, o, como piensa W. H. Temple Gairdner, del *rūḥ*, el espíritu; en realidad, en la teosofía de Jīlī (m. después de 1408), el *amr* (que corresponde de alguna forma al *logos* de

14. Véase M. Molé, «Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme»: *Revue des études islamiques* (1961), p. 73. Un ejemplo típico es Mīr Dard, que explicó toda su experiencia espiritual así como su relación con su propia familia por el hecho de que era *sayyid* por parte de padre y de madre, es decir, lo más próximo posible al Profeta.

la filosofía griega) se pone en relación de equivalencia con la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, la realidad de Muhammad o el Muhammad arquetipo. Esto llevaría a ver al *muṭā'* como el Muhammad cósmico que se convierte en principio que actúa en el mundo. La absoluta transcendencia de Dios lo ha situado, por decirlo así, en la situación de un *deus otiosus*, uno y absolutamente separado del movimiento del mundo. Como expresa Reynold A. Nicholson:

> Dios sigue siendo, en realidad, el creador del mundo, pero no es ya de ningún modo el que lo gobierna directamente. Es absolutamente transcendente y, puesto que el movimiento de las esferas celestes no sería compatible ya con Su unidad, esta función es atribuida a alguien a cuyo mandato las esferas se ponen en movimiento, es decir, al *muṭā'*. El *muṭā'* no es idéntico a Dios; en consecuencia, debe ser un ser creado [...] Representa al Espíritu arquetipo de Muhammad, el Hombre celestial creado a imagen de Dios y considerado como una potencia cósmica, de la que depende el orden y la conservación del Universo (Nicholson, 1923, 44).

Esto nos lleva al papel de Muhammad tal con fue desarrollado plenamente por Ibn 'Arabī. Muhammad asume el lugar del Hombre perfecto. Dios creó a un ser microcósmico, el Hombre perfecto, *insān kāmil*, por mediación del cual su conciencia se manifiesta a sí mismo. El Hombre perfecto es el espíritu en el que toda cosa tiene su origen; el espíritu creado de Muhammad es así un modo del espíritu divino increado, y es el medio por el que Dios se hace consciente de sí mismo en la creación. Podría compararse el *nūr muḥammadī*, la luz de Muhammad, o la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, con el intelecto agente de la filosofía helenística. Podemos decir en este contexto que el mundo entero fue creado a partir de la luz de Muhammad: Isrāfīl, el ángel del día del Juicio, fue creado a partir de su corazón; Gabriel se convierte en el equivalente de la Primera Inteligencia; la inteligencia de Muhammad corresponde al cálamo celestial, y su alma a la Tabla bien conservada.

Para señalar el rango único de Muhammad —mucho antes de los intentos de sistematización de Ibn 'Arabī y las especulaciones de Jīlī sobre Muhammad como *insān kāmil*— los sufíes citaron el *hadiz qudsī, anā Aḥmad bilā mīm* [«Yo soy Ahmad (Muhammad), sin la letra *m*»], es decir, *Aḥad*, «el Uno». Sólo la letra *m* —la letra que simboliza la condición de criatura y la prueba, la discontinuidad y la limitación, la muerte (al ser *m* la letra inicial de *maut,* «muerte») y el aspecto ilusorio de todo en comparación con Dios— separa al Profeta, anunciado como Ahmad, el Paráclito (sūra 61,6) de Dios, el Uno, el Eterno y Permanente. El valor numérico de la letra *m* es cuarenta,

y corresponde así a las cuarenta etapas por las que el hombre, habiendo descendido a las profundidades de los seres creados, debe pasar para volver de nuevo a Dios, a fin de quitarse definitivamente «el chal de la humanidad», como un poeta penjabí llamó a la letra *m*.

Casi todos los poetas del mundo islámico oriental, empezando por 'Aṭṭār, se sirvieron de este *hadiz qudsī*: el príncipe uzbeko Shaibani del siglo XVI, el santo chishtí Gīsūdarāz de la India (m. 1422), Jalāluddīn Rūmī en Konya en el siglo XIII, Ghālib en la Delhi del siglo XIX y muchos autores de poesía popular en Turquía y en el noroeste de la India. «Los dos mundos son creados a partir de las dos *m* de su nombre», dice 'Aṭṭār (U 20), y más tarde otros místicos elaboraron largas explicaciones —no siempre convincentes— del significado del nombre de Muhammad; Aḥmad Sirhindī llegó incluso a construir todo su sistema, destinado a renovar el Islam después del primer milenio, sobre especulaciones basadas en las dos *m* del nombre de Muhammad (véase el capítulo VIII).

Los sufíes pensaron que Adán, creado por Dios «a Su imagen» y en consecuencia copia perfecta del creador divino, no era otro que Muhammad: «Seguramente la cabeza de Adán es una *m* (م), su mano una *ḥ* (ح), su parte media una *m* (م) y el resto una *d* (د). Es así como se escribe el nombre de Muhammad (محمد) en la antigua escritura» (Jurji, 1938, 84 ss.) La forma de Adán y, en consecuencia, la de todo ser humano lleva en sí el nombre de Muhammad. El mismo místico egipcio del siglo XIII, que fue el primero en adelantar esta idea, tenía otro sistema mucho más complicado de probar que en el valor numérico de la palabra Muhammad se encuentran contenidos los trescientos trece mensajeros que poseen la cualificación profética, más un mensajero de la estación de la santidad. Otros místicos pretendieron que el Profeta era la manifestación del nombre divino, *ar-Raḥmān*, «el Misericordioso», que era considerado generalmente el nombre más importante y esencial después del nombre de Allah.

Una de las más hermosas expresiones del profundo amor místico de Muhammad, con todas sus implicaciones, es la célebre *Burda*, la oda escrita hacia finales del siglo XIII por el poeta egipcio al-Būṣīrī. Būṣīrī compuso este largo poema durante una enfermedad de la que fue curado milagrosamente por el Profeta, que arrojó sobre él su manto, *burda*, como había hecho por el poeta árabe Ka'b ibn Zuhayr, cuando éste recitó en su presencia su *qaṣīda*, para implorar su perdón y su piedad[15]. La *Burda*, escrita en un árabe clásico de gran estilo,

15. C. A. Ralfs (ed.), Al-Būsīrī, *Die Burda*, Viena, 1860, con traducciones en turco y persa. La traducción clásica es la de René Basset, *La Bordah du Cheikh al-Boussiri*, París, 1893.

llegó pronto a ser la obra favorita de los musulmanes de lengua árabe y se tradujo en seguida al persa y más tarde al turco y al urdu. Todavía se venden copias en las tiendas de Lahore y en otros lugares. La *Burda* fue igualmente traducida al swahili y también imitada; en esta lengua se desarrolló una notable literatura alrededor de la poderosa personalidad del Profeta. La poesía árabe del siglo XX, que presenta versiones «modernas» de estas *qaṣīdas* de alabanza, refleja de diversas maneras el amor reservado al Profeta.

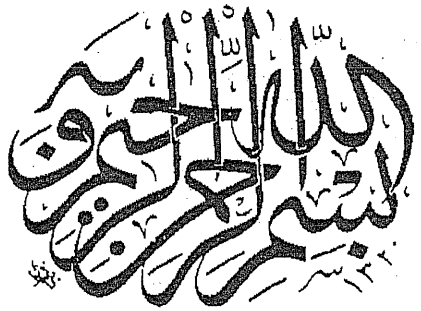
Los poetas del mundo musulmán no árabe nunca se cansaron de buscar nuevos y maravillosos epítetos para Muhammad, y los textos en prosa de Rūzbihān Baqlī desafían casi cualquier traducción por su sutileza. La mayor parte de los *dīwāns* persas o turcos contienen, después de la oración inicial, una invocación al Profeta y, a veces, una descripción del *mi'rāj* (Rasheed, 1965). En sus *qaṣīdas*, los poetas no se atrevían a menudo a expresar nada más que su completa confusión en su alabanza a Dios —el ser que todo lo abraza, todo lo ama, el ser incomprensible e insondable que se revela en los colores y las formas contrastadas de la vida—, pero cantaban las penas de su corazón, sus esperanzas y sus dolores, en los poemas dirigidos al Profeta. Khāqānī y 'Urfī, Sanā'ī y Ghālib, por no citar más que a algunos autores persas eminentes, dieron lo mejor de sí mismos en su poesía *na't* (*na't* es el término apropiado para designar la alabanza del Profeta); la persona del Profeta ocupa un lugar preponderante en los poemas líricos de Rūmī y en su *Mathnawī*. En la India toda una serie de poetas hindúes entraron en contacto con los musulmanes y rivalizaron con ellos en la composición de *na't* en honor del Profeta (Fānī, 1962) (curiosamente, la primera aproximación histórica a la vida de Muhammad, escrita en shindi en 1911, fue obra de un hindú, no de un musulmán) (Jagtiani, 1911). Utilizaban el urdu y el persa, y adoptaron la terminología de los sufíes.

De hecho, las *qaṣīdas* compuestas en Turquía, Irán, Afganistán y la India en honor del guía de la humanidad, la mejor de las criaturas, la luz preeterna, el socorro de su comunidad, reflejan la verdadera sensibilidad de las comunidades musulmanas mejor que muchos discursos eruditos sobre la profetología mística (Schimmel, 1963 e). Esto es más cierto todavía de los pequeños libros de oración, como el *Dalā'il al-khairāt*, de al-Jazūlī (m. *ca.* 1465), que fueron compuestos en un estilo sufí moderado para enseñar al pueblo la confianza en Dios y en Muhammad, su profeta. Ghazzālī consagró a la persona de Muhammad el capítulo central de su *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. El amor al Profeta, tal como fue profundamente vivido por los místicos, era y es todavía la fuerza de cohesión más poderosa para los musulmanes de

todo el mundo, sean campesinos o altos funcionarios. Los niños comenzaban por aprender, en su lengua materna, pequeños poemas sin pretensiones, sobre los milagros del Profeta, y simples aldeanos podían cantar, en versos sencillos y tiernos, su confianza y esperanza en el Profeta[16]. Se encuentran alusiones a las tradiciones místicas sobre la luz del Profeta o a las leyendas, en todos los géneros literarios, hasta en canciones de cuna y cantos nupciales de las provincias más remotas del mundo musulmán. Muhammad Iqbal subrayó, en una audaz afirmación, la importancia del Profeta: «Podéis negar a Dios, pero no podéis negar al Profeta» (Iqbal, 1932, v. 608; Schimmel, 1962 c; Ja'frī, 1956).

Fue Muhammad quien hizo del Islam una religión distinta. Y es característico que, en una época en que el Islam sufría en todas partes fracasos en el plano político y en que las potencias occidentales comenzaban a dominar práctica y espiritualmente el mundo musulmán, los místicos que fundaron nuevas órdenes y nuevas fraternidades las llamaron *ṭarīqa muḥammadiyya*, «la vía de Muhammad». La figura de Muhammad se convirtió, para ellos, en el centro del que sacaban su fuerza, cualesquiera que fuesen los enemigos contra los que luchaban, fuesen los no musulmanes o los británicos en la India (como Mīr Dard y Aḥmad Brelwī a finales del siglo XVIII y principios del XIX) o contra los franceses, como los sanūsiyya de África del Norte. Muhammad fue quien vino en su ayuda, y confiaban en él cuando pensaban en el porvenir de los musulmanes. Ésta es una de las contribuciones más importantes del sufismo a la vida musulmana.

16. Véase también E. Littmann, *Mohammad in Volksepos*, Copenhague, 1950, sobre los poemas épicos populares cuyo protagonista es el Profeta.



5. ÓRDENES Y FRATERNIDADES SUFÍES

LA VIDA COMUNITARIA

Al-mu'min mir'āt al-mu'min, «el fiel es el espejo del fiel», fue una tradición del Profeta considerada por los sufíes como una máxima excelente para la vida en sociedad[1]. Veían en el comportamiento y los actos de sus compañeros el reflejo de sus sentimientos y acciones. Cuando el sufí descubría una falta en su vecino, debía corregir esa falta en sí mismo; el espejo de su corazón se hacía así cada vez más puro.

La aplicación práctica de esta máxima puede verse claramente en la historia del sufismo, y nos lleva a uno de los aspectos más amables del movimiento, a saber: el amor fraternal que apareció primero en los sufíes de un grupo se extendió después a la humanidad entera. Esta actitud es completamente distinta a la de los ascetas del primer período, que no consideraban más que la salvación individual, que debía alcanzarse por la austeridad y las obras supererogatorias de devoción[2]. Aunque el caso de Nūrī, que ofreció su vida por sus hermanos sufíes, fuese una excepción, una de las principales reglas de los sufíes consistía en hacer el bien al hermano, en anteponer a los otros a uno mismo (*īthār*) y en renunciar al prestigio por amor a los semejantes. El sufí debía romper su ayuno si veía que un miembro de

1. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, es el primer libro que trata del conjunto del desarrollo de las órdenes islámicas y de su situación; contiene una amplia bibliografía.
2. Véanse los ejemplos en T. Andrae, *Islamische Mystiker*, Stuttgart, 1960, pp. 75 ss.

su comunidad tenía necesidad de alimento, pues la alegría del corazón de un hermano era de más valor que la recompensa atribuida al ayuno (N 124); debía aceptar sin escrúpulo un don, pues habría sido descortés no reconocer con gratitud el esfuerzo que el donante había dedicado a prepararlo. Según una tradición, hacer feliz a uno de los fieles era hacer feliz al mismo Profeta (Andrae, 1918, 369).

Servir a los hombres ha sido siempre una de las primeras etapas en la fase preparatoria de la Vía, y continúa siendo el deber del verdadero sufí a lo largo de toda su vida. Pues «a quien se dispensa de servir a sus hermanos, le dará Dios una humillación tal que no puede ser salvado» (N 268).

El sufí debía ocuparse de los enfermos, incluso cuando estuviera completamente agotado. Ibn Khafīf cuenta una historia característica a este respecto. Se ocupaba de un viejo forastero que sufría diarrea. Incluso la fórmula de maldición, *laʿanaka Allāh* («Dios te maldiga»), que el anciano echaba a la cara de su anfitrión, llegó a ser una palabra de bendición para sus oídos y le animó a continuar sus servicios. Pues, tal como el forastero le dijo refunfuñando, «si no sabes cómo servir de manera apropiada a tus hermanos humanos, ¿cómo podrías servir a Dios?» (X 167). El sufí debía prestar atención incluso apartando las moscas de su cara, para que no molestaran a los otros que compartían la habitación (N 277).

Una anécdota algo extraña ilustra la delicadeza de corazón que debía ser cualidad de todo sufí. También pertenece a las leyendas acerca de Ibn Khafīf, el maestro de Shiraz cuya devoción continúa viva de forma institucionalizada en la orden fundada por su discípulo espiritual Kāzarūnī[3] (m. 1035), célebre por sus actividades sociales.

> Ibn Khafīf fue cierto día invitado a casa de su vecino, un pobre tejedor que le ofreció de comer. Ibn Khafīf no tocó la comida, pues estaba en malas condiciones y su anfitrión quedó confundido. Poco después, partió para una peregrinación a La Meca; la caravana se extravió en el desierto y, tras varios días de hambre, los peregrinos debieron finalmente matar un perro, animal impuro y por tanto comestible únicamente en caso de peligro de muerte. En el momento de la partición, Ibn Khafīf recibió la cabeza del perro. Comprendió entonces que aquello era un castigo por su dureza con respecto a su vecino pobre. (En una versión posterior, la cabeza del perro habla y reprocha al pobre místico su mala conducta.) Regresó, pidió perdón a su vecino, y sólo entonces pudo realizar su peregrinación (X 44).

3. Para los kāzerūniyya, véase F. Meier (ed.), «Firdaus al-muršidīya fī asrār as-samadīya»: *Die Vita des Scheich Abū Iṣḥāq al-Kāzarūnī*, Leipzig, 1948.

El lector moderno puede encontrar exagerada esta leyenda, pero muestra cómo debía comportarse el sufí: «Verídico en sus estados místicos y correcto en su trato con los hombres» (N 312). Los manuales sufíes están llenos de historias que ilustran la conducta correcta (*adab*) que era necesario adoptar en presencia del sheikh y los hermanos. Se consagraron libros enteros a este tema, actitud que tuvo como resultado la admirable sensibilidad social que se ha mantenido en el mundo musulmán a través de los siglos, siendo «la conducta correcta» una de las reglas fundamentales de la vida social. «Todo tiene su servidor, y la conducta correcta es la servidora de la religión» (N 91).

El sufí debía disculpar siempre a sus hermanos y actuar con ellos de manera que no tuvieran que disculparse (N 96); y debía extender su amor a todo ser creado. Si Dios estaba contento por tener a débiles humanos como servidores, entonces el sufí debía sentirse contento de tenerles como hermanos (N 115).

Los sufíes estaban seguros de que se pertenecían los unos a los otros. Entre ellos no había secretos, y podían practicar incluso una especie de comunismo comparable al de los primeros cristianos. Un derviche no debía decir jamás «mis sandalias» o «tal o cual objeto es mío», no debía tener propiedad privada (N 216, 109). Si se poseía algo, debía darse a los hermanos; de otra manera se perdía el rango espiritual (N 169). ¿Cómo se puede decir que una cosa es «mía» cuando se sabe que todo pertenece a Dios? Ese sentimiento y la proverbial hospitalidad de los orientales han contribuido a formar el ideal del sufí que ofrece todo a sus huéspedes, no guardando nada para él ni para su familia.

Los sufíes, en especial los alumnos de un mismo maestro espiritual, tenían el sentimiento de conocerse desde la preeternidad; formaban una familia espiritual. Una hermosa historia referida por ʿAṭṭār sugiere que constituían realmente una entidad orgánica:

> Un hombre citó a un sufí como testigo ante el juez; sin embargo, el juez no aceptó su testimonio. Continuó citando a otros sufíes, hasta el momento en que el juez exclamó que era inútil, pues:
>
> «Cada sufí que traigas,
> son todos como un solo hombre,
> aun cuando traigas a cien de ellos,
> pues ese grupo se ha vuelto *un solo* cuerpo,
> entre ellos, el yo y el nosotros ha desaparecido» (U 31).

Pero el amor de los sufíes no se limitaba al hombre; se extendía también a los animales. Las leyendas refieren cómo los leones se volvían mansos en presencia de un santo de dulce corazón, o cómo un

perro se sorprende cuando un sufí le apalea. El perro podía ser enviado en sustitución de un huésped a la celda del sufí (U 137), y un sufí llegó a ofrecer la recompensa de sus setenta peregrinaciones a la persona que llevara agua a su perro, que sufría de sed en el desierto (N 77).

A partir de esta actividad social de los grupos de sufíes en plena expansión pareció desarrollarse una nueva actitud que transformó el sufismo, en su origen religión de élite, en un movimiento de masas, propagando su doctrina entre todas las capas de la población. Así como habían querido compartir con sus hermanos los hombres su propiedad material, así los sufíes sintieron que debían compartir también con ellos lo mejor de lo que sabían, a saber, la vía que conduce a la salvación.

Poco a poco, la predicación de los sufíes comenzó a atraer a grupos cada vez más amplios. Las reglas fundamentales de la educación mística fueron elaboradas en el siglo XI y, en un espacio de tiempo relativamente corto —comenzando a principios del siglo XII—, aparecieron fraternidades místicas compuestas por adeptos llegados de todas las capas sociales. Es difícil explicar ese proceso de cristalización: debió de ser una respuesta a una necesidad interna de la comunidad que no había sido satisfecha, espiritualmente, por la escolástica de los teólogos ortodoxos; las gentes tenían sed de una relación más íntima y personal con Dios y con el Profeta. No se excluye tampoco que las órdenes místicas hayan podido nacer como un movimiento de reacción contra la gran influencia ismailí-batiní contra la que Ghazzālī había luchado incansablemente. La interpretación puramente esotérica del Islam, que amenazaba su misma estructura, fue así reemplazada por una interiorización de la enseñanza musulmana ortodoxa.

En el momento del nacimiento de las fraternidades, el centro de la actividad mística no era ya la casa privada o la tienda del maestro. Se hizo necesaria una estructura más institucional para hacer frente al creciente número de discípulos y adeptos. Esos nuevos centros fueron llamados generalmente *khānqāh* en el este del mundo islámico; el mismo término fue utilizado en la Edad Media en Egipto, donde las *khānqāh* sufíes servían de centros culturales y teológicos y recibían subvenciones de los gobiernos o donaciones de benefactores influyentes. La palabra *zāwiya*, literalmente «rincón», fue utilizada para designar las unidades más pequeñas, como la solitaria morada de un sheikh. Los turcos llamaban *tekke* al convento sufí. El término *ribāṭ*, esencialmente relacionado con las fortalezas en las que los soldados defendían las fronteras del Islam, y las extendían al mismo tiempo, podía ser utilizado también para designar el centro de una fraternidad. Con frecuencia se utilizaba la expresión *dargāh*, «puerta, patio». La historia del arte islámico puede ser una gran contribución para elucidar la historia de la construcción de los monumentos sufíes de este tipo, que estaban a veces aislados, aunque más frecuentemente articulados en una mezquita, una gran cocina para huéspedes y discípulos, y a veces una escuela. La tumba del fundador se encontraba habitualmente en el mismo conjunto, a menos que el complejo hubiera sido construido posteriormente alrededor del lugar santo donde estaba enterrado el primer santo de la orden o de la rama de la orden.

En algunas *khānqāh*, los derviches vivían en pequeñas celdas; el Mevlâna Müzesi de Konya es un hermoso ejemplo de esto; otros conventos no tenían más que una gran sala en la que vivían, estudiaban y trabajaban todos los derviches.

> La *khānqāh* es el nido para el pájaro «pureza»,
> es el jardín de rosas de la alegría, el jardín de la fidelidad,

podía ya decir Sanā'ī poco después de 1100 (Sān'āī, 1348/1969, línea 2899).

La organización de la *khānqāh* no era idéntica en todos los lugares. Algunas *khānqāh* vivían de *futūḥ*, es decir, de aportaciones espontáneas o de donaciones, mientras otras gozaban de estipendios regulares. Algunas órdenes, como la chishtí en la India, tenían un sentido extremado de la hospitalidad, y los visitantes extranjeros eran recibidos siempre; en otras órdenes se establecían reglamentos estrictos para el tiempo de la visita y para las categorías de visitantes autorizados a ver al maestro. En casi todas las *khānqāh* existían disposiciones para recibir a los visitantes, ocasionales o de larga duración. El mismo sheikh y su familia vivían en una parte del complejo, y recibía a horas determinadas a los discípulos, para supervisar su progreso espiritual; el propio sheikh presidía habitualmente las cinco plegarias de la comunidad.

Tenemos descripciones exactas de *khānqāh* sufíes en Egipto durante el período mameluco. La *khānqāh Sa'īd as-Su'adā'*, fundada en el 1173 por el sultán ayyubida Saladino, fue tenida en gran veneración y, «para obtener las bendiciones», el pueblo gustaba mirar a los trescientos derviches que allí vivían, a la salida de la oración del viernes. Los sultanes eran muy generosos con los habitantes de «su» *khānqāh*: raciones diarias de carne, pan, a veces golosinas, jabón, hábitos nuevos para las dos fiestas musulmanas y algo de dinero. Las *khānqāh* gozaban también de ventajas fiscales. Estaban bajo el control del *amīr majlis*, uno de los miembros más destacados del gobier-



Copia de Rembrandt de una miniatura mogol, con los fundadores de las cuatro grandes órdenes místicas. British Museum.

no militar (una especie de ministro del Interior) (Schimmel, 1968 b; *id.*, 1965; Vacca, 1955).

Hemos citado algunas reglas referentes a la entrada de una persona al servicio del sheikh. El reglamento, que tenía en su origen un carácter individual, se hizo más estricto a medida que aumentaba el número de adeptos, pero el objetivo principal siguió siendo el mismo para la mayoría de las órdenes: romper el alma inferior y educarla. Solamente un pequeño número de órdenes pusieron el acento en la purificación del corazón más que en las prácticas ascéticas preliminares. Los mevleviés, por citar un ejemplo importante, formaban a los novicios en distintas funciones en la cocina: al mismo tiempo, el novicio debía estudiar el *Mathnawī* de Rūmī, aplicarse a recitarlo e interpretarlo correctamente, y dominar igualmente la técnica de la danza giradora. Este entrenamiento duraba mil y un días (Gölpınarlı, 1953). Cada adepto debía naturalmente aprender la *silsila*, la genealogía espiritual que se remontaba a través de las generaciones anteriores desde su maestro hasta el Profeta. El eje, en la mayor parte de las *silsila,* era Junayd. El conocimiento exacto de los lazos de filiación, por difícil que pueda parecer a una persona no iniciada, es absolutamente necesario para una comprensión de la tradición mística[4].

Durante la ceremonia de iniciación —día de fiesta de la comunidad— el adepto debía pronunciar la *bay'a*, el juramento de fidelidad, y era revestido con la *khirqa*, el hábito sufí. Elemento esencial de la ceremonia era el gesto del novicio de poner su mano en la del sheikh, asegurando así la correcta transmisión de la *baraka*. Otro acto importante era la concesión del *tāj*, el gorro de derviche. Los tocados variaban de una orden a otra según la forma, los colores y el número de los elementos constituyentes —doce, de acuerdo a los doce imames, o nueve o siete— que tenían una significación simbólica. El *tāj* y la *khirqa* eran elementos tan importantes de la iniciación sufí que desde los inicios algunos poetas ya vieron en ellos el peligro de la fosilización. Yūnus Emre exclamaba: «La condición de derviche no radica en el hábito y el sombrero» (Y 176); «La condición de derviche está en la cabeza y no en el sombrero» (Y 520). Y, en el siglo XVIII, Shāh Abdu'l-Laṭīf de Sind aconsejaba al verdadero sufí arrojar su sombrero al fuego antes que vanagloriarse de él.

La investidura introducía formalmente al sufí en una comunidad restringida con cuyos miembros se sentía unido en un solo cuerpo. La

4. La única obra de un autor occidental sobre este tema es el fundamental estudio de R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Teil I, Die Affiliationen*, Wiesbaden, 1965.

señal de una persona que «quería sentarse con los derviches en una *khānqāh*, porque del cielo llovían sobre ellos ciento veinte gracias, particularmente durante el tiempo de la siesta de mediodía» (N 294), muestra la admiración que las gentes ordinarias alimentaban con respecto a esta comunidad estrechamente apiñada. De hecho, se acuñó en esta época un hadiz que prometía: «Quien quiera residir con Dios, debe residir con los sufíes» (M 1,1529), y se atribuyen a Ruwaym estas palabras: «Si alguien que está con los sufíes y les contradice en lo que ellos tienen por verdadero, Dios arrancará de su corazón la luz de la fe» (N 95).

Las reglas de conducta se fueron haciendo cada vez más detalladas. Había instrucciones precisas para cada miembro del cuerpo (Sulamī, 1954, 85). Abū Saʿīd, que puede ser considerado como un precursor de las comunidades organizadas de los derviches, llegó a despedir a un hombre que había entrado con el pie izquierdo en la mezquita, porque esto testimoniaba una falta de etiqueta. El Profeta había mandado explícitamente entrar con el pie derecho en la casa del Amigo (N 6).

Cuando un sufí decidía viajar por los países musulmanes para visitar otras comunidades o amigos o para encontrar a un maestro que completara su instrucción y le diera quizá la *khirqa-yi tabarruk*, «el hábito de bendición», debía llevar con él un bastón y un cuenco de mendigo. Se suponía que los otros sufíes debían recibirle, alimentarle, proporcionarle un baño caliente y, si era posible, darle vestidos nuevos o, al menos, lavar su hábito. Según las leyendas, quienes desatendían estos deberes eran severamente castigados.

A pesar del gran número de reglas que gobernaban la conducta correcta, existía un gran número de indulgencias, *rukhaṣ*; se trataba de dispensas de ciertos deberes, válidas en determinadas circunstancias. Los sufíes del tiempo de los orígenes eran conscientes de los peligros inherentes a tales laxismos. Pero cuanto más se desarrollaban las órdenes, más recurrían los discípulos a las indulgencias cuando eran demasiado débiles para vivir bajo la presión constante de las obligaciones.

El derviche estaba investido de diferentes funciones en la *khānqāh*, a medida que progresaba en la vía espiritual. La cadena jerárquica en esas funciones era cuidadosamente mantenida, pero era una jerarquía basada en la virtud y no en el poder. El derviche más sincero podía obtener el rango de *khalīfa*, «sucesor»; o bien permanecía en el monasterio para dirigirlo tras la muerte del sheikh, o bien era enviado al extranjero para predicar y trabajar por la expansión de la orden. En el *khilāfatnāme*, documento dado en ocasión de su investidura, se le

asignaba una región especial en la que parecía necesaria su influencia espiritual. En caso de que se le hubiera elegido un sucesor que no destacara por sus cualidades espirituales, el sheikh podía transmitir sus elevadas cualidades a su sucesor en el momento de morir (*intiqāl-i nisbat*) e investirle así del poder espiritual necesario.

En su muy interesante libro *Istanbul Geceleri* («Noches de Estambul») Samiha Ayverdi da una viva descripción de la investidura de un *khalīfa* en la *ṭarīqa* Rifāʿī de Estambul hacia comienzos de siglo. Podemos presumir que la ceremonia no era muy diferente en las otras órdenes[5]. Todos los amigos de la orden estaban invitados, las luces se encendían según un ritual prescrito, se recitaba el Corán alternando con la música mística y, después de que el candidato hubiera besado la mano del sheikh, cuatro derviches tendían un velo por encima de ambos para que el sheikh pudiera iniciar al *khalīfa* en los secretos de su cargo. Se ocupaba toda la noche en la recitación del Corán, música y plegarias.

A veces, en el momento de morir, un sheikh escogía como *khalīfa* a un miembro de la comunidad de los derviches del que nadie había sospechado que tuviera las virtudes espirituales necesarias, pero la orden estaba obligada a aceptarlo. Según ciertas leyendas, un pájaro verde descendía sobre la cabeza del elegido, y los derviches no tenían más opción que creer en ese signo (N 574); se encuentran también algunos ejemplos similares en la elección papal en la Edad Media. El *khalīfa* heredaba la alfombra de oración (*sajjāda*) o la piel de gamo o de carnero (*pōst*) que era el asiento ritual del sheikh en las ceremonias, y de ahí la expresión «el que se sienta en la alfombra» para designar al sucesor. Más tarde, el cargo de *khalīfa* del convento principal llegó a ser a menudo hereditario. Esto supuso un deterioro del cargo y la acumulación de poder y de riquezas en algunas familias de *pīr* donde, pasando el tiempo, no quedaron muchas huellas de verdadera espiritualidad.

Con el tiempo, se atribuyó una importancia excesiva al sheikh o *pīr*[6]. En el año 1200 decía ʿAṭṭār:

> El *pīr* es el azufre rojo, y su pecho el verde océano.
> Quien no coja polvo del *pīr* para hacer con él un colirio para sus ojos,
> puede morir puro o impuro (U 62).

5. *Istanbul Geceleri*, p. 174 ss. Sobre el autor, notable representante del sufismo moderno, véase A. Schimmel, «Samiha Ayverdi, eine Instanbuler Schriftellerin», en W. Hoenerbach (ed.), *Festschrift Otto Spies*, Wiesbaden, 1967.

6. F. Meier, «Ḫurāsān und das Ende der klassischen Sufik», en *La Persia nel Medioevo*, Roma, 1971, expone con gran claridad estos problemas.

El sheikh era el maestro de la alquimia espiritual (*Kibrīt aḥmar*, «azufre rojo», es una substancia de efectos misteriosos en el proceso alquímico). Puede así transformar en oro puro la materia vil que es el alma del novicio. Es el mar de sabiduría. El polvo de sus pies da la vista a los ojos ciegos del principiante, del mismo modo que el colirio refuerza la vista. Es la escala que conduce al cielo (M 6,4125), tan completamente purificada que todas las virtudes del Profeta se hacen visibles en él como en un espejo. Igualmente, se convierte en el espejo que Dios pone ante el adepto para enseñarle la conducta justa, del mismo modo que se pone un espejo frente al loro para que aprenda a hablar (M 5,1430-40).

Mientras los sufíes de las primeras generaciones citaban la tradición del Profeta según la cual el sheikh en su grupo es como el Profeta en medio de su pueblo, más tarde otros sufíes desarrollaron —en relación con el formidable culto del Profeta— la etapa del *fanā fī'sh-shaykh* (AD 347), aniquilación en el maestro que lleva a la aniquilación en el Profeta. Según algunas órdenes, el místico que alcanza los estados superiores de la Vía llega de Adán a Jesús, pasando por las estaciones de los profetas islámicos: muchos sufíes se quedan en una de estas etapas, pero el sheikh perfecto es aquel que alcanza la aniquilación en el profeta Muhammad. Unido a la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, se convierte en hombre perfecto, y así conduce a su discípulo según una manera directamente inspirada por Dios (véase N 411).

La fuerte relación entre el sheikh y el *murīd* se concreta en la técnica del *tawajjuh*, es decir, la concentración en el sheikh que las órdenes posteriores, sobre todo la orden naqshbandiyya, consideraban necesaria para el éxito en la práctica del *dhikr*. En turco se habla de *rabita kurmak*, «establecer un lazo» entre el maestro y el discípulo. El sheikh practicaba también el *tawajjuh* y «así entraba por la puerta del corazón del discípulo» para vigilarle y protegerle en todo momento. Dotado del conocimiento de las cosas que existen potencialmente en el conocimiento eterno de Dios, es capaz de realizar algunas de estas posibilidades en el nivel de este mundo.

La fe en estos poderes del maestro espiritual —poderes que pertenecen con frecuencia más al dominio de la magia que al de la mística— es todavía fuerte. Pero las implicaciones de una fe de esta naturaleza son peligrosas en los períodos de decadencia. Algunos derviches practicaron un ascetismo espectacular, exhibiendo milagros y todo tipo de excentricidades para llamar la atención y ganar discípulos para su orden o rama religiosa. Esto permitió que uno de los aspectos más sombríos del sufismo se desarrollara en una época posterior: con frecuencia el sheikh sacaba ventaja del culto que le era

ofrecido por sus adeptos, la mayor parte iletrados. La historia del papel político asumido por los guías místicos en los países islámicos está todavía por escribir. Y queda por resolver un enigma: cómo es posible que tantas personas que predicaban la pobreza se convirtieran en prósperos hacendados, se adaptaran perfectamente al sistema feudal y acumularan riquezas que sus adeptos, pobres e ignorantes, habían puesto a sus pies. Parece que, a partir del siglo XIII, algunos sheikhs gastaron sumas enormes para mantener a sus discípulos: Jāmī habla de 20.000 dinars de oro al año en el caso de Majduddīn Baghdādī (N 442). Otros ponían su patrimonio en un *waqf*, fundación exenta de impuestos, destinada al mantenimiento de sus discípulos.

La influencia de los «santos» de este género sobre la población, que veía en ellos verdaderos guías para la salvación eterna así como para la felicidad en este mundo, alcanzó unas dimensiones casi increíbles. Sólo después de un cuidadoso estudio de este fenómeno puede comprenderse por qué Atatürk abolió en 1925 las órdenes de derviches en Turquía, y por qué, a pesar de su devoción teñida de misticismo, un autor moderno como Iqbal ha considerado el pirismo como uno de los aspectos más peligrosos del Islam, como un muro que impide a gran número de musulmanes interpretar de manera nueva y viva los valores islámicos. Incluso si no se está totalmente de acuerdo con John K. Birge cuando afirma, a propósito de la orden bektashí: «el progreso social, incluso el progreso moral más elevado del individuo, era imposible en el sistema de los derviches» (BO 202), debemos admitir que, «si el sheikh es bien intencionado pero ignorante, su influencia es ciertamente nociva». Las fraternidades místicas que nacieron de la necesidad de espiritualizar el Islam llegaron a ser, con el paso del tiempo, la causa que contribuyó al estancamiento de la religión islámica. Las gentes se agrupaban alrededor de una *khānqāh* o *dargāh*, esperaban que se les ayudara en todas sus necesidades, confiaban en que el sheikh o su *khalīfa* les darían algunos amuletos o les enseñarían algunas fórmulas de oración eficaces. Y en realidad la fabricación de amuletos fue una de las mayores ocupaciones de los maestros místicos en los períodos posteriores.

Mayor todavía que la veneración otorgada al sheikh durante su vida fue la que se dedicó a los maestros después de su muerte. Existen a lo largo y a lo ancho de todo el mundo islámico pequeños santuarios que indican los lugares donde los santos fueron enterrados. En muchos casos se retomaron los lugares santos de las religiones preislámicas y, como los seres humanos rezan siempre en los mismos lugares, los lugares de culto cristianos e hindúes fueron transformados en santuarios musulmanes, y las leyendas ligadas a los antiguos lugares

fueron a menudo transferidas al nuevo santo. Se refieren, especialmente en Pakistán en las regiones de Baloch y Pathan, muchas historias —a menudo poco agradables— sobre la necesidad de tener en la aldea al menos una tumba de un santo para que la vida pueda desarrollarse convenientemente gracias a sus bendiciones (Arnold, 1908-27, XI/67-73). Con frecuencia estas tumbas se encuentran cerca de piedras de formas extrañas, pozos, fuentes o cavernas; en muchos casos son tumbas falsas. Varios *maqām*, «lugares», pueden llevar el nombre del mismo santo; hace algunos años se erigió un *maqām* de Muhammad Iqbal (que fue enterrado en Lahore) en el jardín donde se encuentra la tumba de Jalāluddīn Rūmī en Konya. En estas tumbas o recintos sagrados (que ofrecen asilo a los perseguidos) las gentes hacen sus votos, dan vueltas rituales al santuario tres o siete veces, y cuelgan piezas de tela en las ventanas y en los árboles que se encuentran en las proximidades. Las mujeres que desean tener hijos van a tal lugar (e, incidentalmente, visitan una *ziyāra*, «lugar de peregrinación», ocasión para una agradable excursión); los hombres que buscan el éxito en los asuntos temporales van a ver a un determinado santo; los niños visitan cierta tumba antes de un examen, y todos están seguros de que la *baraka*, el poder espiritual del santo, los ayudará[7].

Las órdenes místicas han contribuido a transformar el sufismo en un movimiento de masas, un movimiento en el que las grandes ambiciones de los sufíes clásicos han sido considerablemente atenuadas. Sin embargo, las masas de fieles encontraron en él una salida emocional en la medida en que podían expresar su sentimiento de veneración por los santos y participar en las festividades con la música y a menudo en las danzas místicas. La prosecución en grupo de la Vía es para la mayor parte de la gente más fácil que la lucha espiritual del místico en su búsqueda solitaria: las sesiones de oración en común les dan fuerza y reaniman su fe. Es interesante ver cómo las *ṭarīqa* han desarrollado método colectivos de educación espiritual capaces de llevar al auditorio a una especie de estado extático, con el riesgo, sin embargo, de que ese arrobamiento provocado por medios más o menos mecánicos pudiera ser confundido con la soledad extática de la verdadera experiencia mística, que era y sigue siendo una gracia de Dios de la que sólo unas pocas personas participan.

7. Entre las obras generales que tratan del aspecto popular del Islam hay que destacar: E. W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, 1860; R. Kriss y H. Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, Wiesbaden, 1960-61, 2 vols., con una amplia bibliografía; y C. E. Dubler, *Über islamischen Grab-und Heiligenkult*, Zúrich, 1960; véase también T. Arnold, «Saints, Muhammadan, India», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

Cada *ṭarīqa* tenía habitualmente un gran número de miembros laicos. Se puede incluso hablar de una especie de «orden tercera». Cada año, esas personas permanecían algunos días en el convento para participar en los ejercicios y fiestas de la orden, como el *maulid*, aniversario del Profeta y del santo, o el *ʿurs*, «día de las bodas», aniversario de la muerte del santo (Mc Pherson, 1941). En muchos casos las órdenes asumían así una función semejante a la de las asociaciones (*Verein*) o cofradías en el mundo moderno. Y múltiples son las relaciones recíprocas entre las órdenes de derviches propiamente dichas y las asociaciones de artesanos, las corporaciones y los grupos *futuwwa*.

Las órdenes eran capaces de adaptarse a cada clase social, así como a las diferentes razas existentes en el mundo islámico. En el archipiélago indonesio, donde se manifiestan extraños fenómenos místicos, y en el África negra se encuentran órdenes que representan una fuerza de civilización e islamización, aunque la vida mística tenga en cada contexto formas de expresión completamente distintas. No debemos olvidar —y así lo ha subrayado Dermenghem— que en el África del Norte los grupos místicos representaban una fuente muy importante de vida espiritual para los esclavos negros, que veían en el *muezzin* del Profeta, el abisinio Bilāl, el confidente negro del Profeta, un prototipo de su propia situación. En los ritos celebrados en presencia de un santo podían expresar sus sentimientos en el lenguaje de la música y la danza, y su contribución en esos terrenos puede compararse al fervor religioso de los antiguos esclavos negros de América expresado en los espirituales negros (Dermenghem, 1954, 260).

Su capacidad de adaptación hace de las órdenes los medios ideales para la propagación de la doctrina islámica. Es un hecho establecido que gran parte de India, Indonesia y el África negra fueron islamizadas por la actividad infatigable de los predicadores sufíes que manifestaban en su vida las obligaciones fundamentales del Islam: amor sincero a Dios, confianza en Dios, amor al Profeta y a los seres humanos, todo ello sin enredarse en sutiles distinciones de teología o ciencia jurídica[8]. Estos predicadores utilizaban también las lenguas populares, y son así responsables en gran parte de las primeras fases del desarrollo de lenguas como el turco, el urdu, el sindhi y el penjabí, como vehículos literarios. Enseñaban el culto al Profeta y, gracias a ellos, el fundador del Islam, rodeado por un velo de cuentos místicos y míticos, es objeto de una profunda veneración, no como per-

8. T. Arnold, *The Preaching of Islam*, 1896, reed. Lahore, 1956, sigue siendo todavía una introducción magistral.

sonaje histórico, sino como poder transhistórico; ese culto se extiende desde Indonesia hasta el África oriental y occidental, como prueban innumerables cantos populares.

La mayor parte de las órdenes sufíes se pueden identificar con ciertas capas de la población. Incluso en la Turquía moderna, después de la prohibición de algunas actividades religiosas en 1925, se pueden adivinar todavía las viejas afinidades: la orden shadhilí atraía en primer lugar a las clases medias; los mevleví es —la orden de los derviches giradores— estaban próximos a la dinastía otomana y, al mismo tiempo, fueron la orden de los artistas, ejerciendo influencia en el terreno de la música, la poesía y las bellas artes; los bektashíes de origen rústico estuvieron relacionados con los jenízaros y generaron una literatura popular típicamente turca (véase el capítulo 7). La orden suhrawardiyya, cercana a la nobleza, puede ser contrastada con los heddawa, orden mendicante de Marruecos, que pretendían descender de los qadiriyya y practicaban la pobreza absoluta[9]. Existen en todas partes ramas subordinadas y otras pequeñas ramificaciones de órdenes religiosas; J. Spencer Trimingham habla del sistema *ṭā'ifa*; cada una de esas ramas de la orden trataba de guardar celosamente su enseñanza especial y la *baraka* del sheikh fundador o de su familia. África del Norte, en especial Marruecos, constituye un buen ejemplo de este desarrollo. Es natural en esas circunstancias que las órdenes raramente hayan podido mantener el alto nivel espiritual que tenían en tiempos del fundador. Pero todavía en nuestros días vemos surgir de vez en cuando personalidades que, en la tradición establecida de sus respectivas órdenes, se elevan a una gran altura espiritual y contribuyen a despertar en los occidentales, especialistas y no especialistas, un nuevo interés por las mejores tradiciones de las *tarīqa*.

ABŪ SA'ĪD IBN ABĪ'L-KHAYR

El primer sufí en redactar una regla monástica provisional para sus adeptos fue uno de los discípulos de Sulamī, Abū Sa'īd Abī'l-Khayr[10], nacido en 967 en Mayhana (Mihna) en el Jorasán, lugar donde hay

9. R. Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam, Sidi Heddi et les Heddawa*, París, 1955, trata de una orden mendicante de África del Norte de aspectos externos más bien repulsivos.

10. Véase R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, reed. Cambridge, 1967, c. I; las citas están sacadas de ese capítulo. La obra fundamental sobre Abū Sa'īd es: F. Meier, *Abu Sa'id-i Abu'l Hair*, una verdadera enciclopedia no sólo para las doctrinas del maestro de la alegría interior, sino en general para el sufismo en sus comienzos.

numerosos santos sufíes. Después de haber estudiado teología en Merw y Sarakhs, fue introducido en la vía mística; según cuenta la tradición, se consagró totalmente a la palabra *Allāh* y practicó durante siete años ejercicios de ascesis sumamente difíciles, entre otros la *ṣalāt maqlūba*, que consistía en hacerse colgar por los pies en un pozo o en un lugar sombrío y recitar durante ese tiempo el Corán y la fórmula de oración. Más tarde, este ejercicio fue practicado también por algunos santos de la India musulmana, lo que hizo que algunos pensaran que tenía su origen en las prácticas del yoga; pero el que Abū Sa'īd la haya practicado en Jorasán desde la primera época contradice esta suposición[11]. Ya antes que él se había observado cómo Ḥallāj se había mantenido sobre la cabeza durante su meditación. Abū Sa'īd mostró un celo extremado con las prácticas ascéticas, sobre todo con las abluciones; cuando se trataba de humillarse en el servicio a sus hermanos sufíes, no conocía límites. La gente le admiraba al principio, después le dejaban; según la leyenda, a la edad de cuarenta años alcanzó la iluminación perfecta. Y a partir de los cuarenta años no practicó más la austeridad, pero gastaba todo el dinero que se le ofrecía en sus amigos sufíes; el flaco asceta amaba la buena comida y se volvió más bien corpulento. Vivió inmerso en una intensa alegría espiritual y trató de compartir con sus hermanos su radiante gratitud.

Abū Sa'īd no realizó nunca la peregrinación. Según una frase que se le atribuye, pretendía que la Kaaba venía varias veces al día a visitarle y giraba por encima de su cabeza; otros sufíes emitieron afirmaciones semejantes; se trataba de gentes que consideraban que los ritos externos no eran ya obligatorios para aquel que había alcanzado la perfección. Según Abū Sa'īd, «el sufismo es la gloria en la angustia, la riqueza en la pobreza, el señorío en la servidumbre, la saciedad en el hambre, la libertad en la esclavitud, la vida en la muerte y la dulzura en la amargura [...] El sufí es aquel que está contento con todo lo que Dios hace para que Dios esté contento con todo lo que él hace» (NS 49). Naturalmente, ese estado no se alcanza más que cuando el sufí deja de mirar su propio «yo», la mayor fuente de aflicciones, y está lleno de amor y deseo de Dios. En la característica anécdota que sirve a menudo de marco a las sentencias sufíes, oyó un día decir a un campesino:

11. Para la *salāt maqlūba*, véase Khaliq Ahmad Nizami, *The Life and Times of Shaikh Farīd Ganj-i Shakar*, Aligarh, 1955, p. 179. J. K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamaḏānī*, Leiden, 1962, presenta a Hamadhānī en meditación sosteniéndose sobre la cabeza.

Si Dios, cuando creó el mundo, no hubiera creado ninguna criatura; y si hubiera llenado el mundo, de Este a Oeste, de la tierra hasta el cielo, de mijo; y si hubiera creado entonces un pájaro y le hubiera ordenado comer cada mil años un grano de mijo, y si, después de eso, hubiera creado un hombre y hubiera encendido en su corazón ese deseo místico, y si le hubiera dicho que no alcanzaría jamás su objetivo antes de que el pájaro no dejara un solo grano de mijo en todo el mundo y que viviría hasta ese momento la pena ardiente del amor, ¡eso estaría, yo creo, bastante bien! (NS 18).

Dios se revela al sufí como el Dios amante y tierno; y el sufí debe a su vez alejar todo lo que le separa de Dios; debe reconfortar a su hermano. Abū Saʿīd no atribuyó mucha importancia a los milagros. Según él, para «quien pertenece totalmente al Donador (*karīm*) todos sus actos son *karāmāt*, «dones graciosos» (NS 66). Es la misma actitud que le hizo decir de quien había alcanzado la santidad perfecta: «El verdadero santo entra y sale entre las gentes, come y duerme con ellos, compra y vende en el mercado y participa en la vida social, y no olvida nunca a Dios ni un solo momento» (NS 55). Esta idea será definida más tarde por los místicos naqshbandíes como *khalwat dar anjuman*, total absorción en la proximidad de Dios en medio de la multitud. La concentración perfecta del místico ya no puede ser perturbada o alterada por ningún acontecimiento ni ocupación exterior.

Reuniendo a sus discípulos, Abū Saʿīd fundó un convento, aunque no organizara una orden religiosa como tal. Estableció diez reglas para sus discípulos, que más tarde serían imitadas por fundadores de otras fraternidades, pues expresan perfectamente el ideal de la vida comunitaria musulmana.

1.° El discípulo debe mantener limpios sus vestidos y estar siempre en estado de pureza ritual. (Esta regla se aplica en el fondo a todo musulmán, pues el estado de impureza ritual le prohíbe recitar el Corán y cumplir cualquier acto religioso; si se muriera en ese estado, habría que esperar el castigo en el otro mundo.)

2.° No se debe permanecer en un lugar sagrado para charlar. (Las mezquitas han sido utilizadas con frecuencia como lugar de encuentro donde las gentes se sentaban a charlar; las mujeres gustan de ir al cementerio no sólo para cumplir los actos de piedad, sino también para tener unos momentos de conversación.)

3.° La oración debe hacerse en comunidad, en particular por el principiante. (Aunque la obligación de la plegaria en común sólo atañe a la del viernes a mediodía, los musulmanes han pensado siempre que es mejor orar en grupo.)

4.° Es muy recomendable rezar por la noche. (Se sigue aquí la exhortación del Corán y la práctica de los ascetas de la época de los orígenes. En tiempos posteriores se practicó habitualmente la meditación después de la oración a altas horas de la noche, lo que no era más que una extensión de esta regla.)

5.° Al amanecer, el discípulo debe rezar para obtener el perdón. (La fórmula que se llama *istighfār* ha sido utilizada para el *dhikr* desde el principio.)

6.° Después, a primera hora de la mañana, debe leer el Corán y abstenerse de hablar hasta la salida del sol.

7.° Entre las dos plegarias de la tarde, debe ocuparse en la rememoración (*dhikr*) y recitar la letanía especial que su maestro le haya dado.

8.° El sufí debe acoger a los pobres e indigentes y cuidar de ellos.

9.° No debe comer sin que haya otro participante en la comida. (Comer solo está considerado poco agradable e incluso contrario a la ley. Se aprecia mucho el ofrecer, aunque no sea más que el trozo más pequeño, a algún hermano que puede estar más hambriento que el anfitrión.)

10.° El discípulo no debe ausentarse sin permiso (NS 46).

Abū Saʿīd era plenamente consciente de que la vía mística podía ser peligrosa para un discípulo si no era cuidadosamente guiado (de ahí la última regla). En su época la práctica del *samāʿ* destinada a provocar el éxtasis era aparentemente muy popular, pero para él el *samāʿ* era sobre todo un medio práctico para desviar la sensualidad de los derviches, que de otro modo habrían encontrado distracciones más peligrosas.

El nombre de Abū Saʿīd está, o, más bien, estaba, ligado habitualmente a los primeros ejemplos de la poesía mística persa. Se pensaba que era el autor de un cierto número de poemas en los que el *rubāʿī*, cuarteto cuyas rimas son en *a a x a*, servía para expresar el pensamiento místico. Estamos ahora seguros de que ninguno de los cuartetos que le fueron atribuidos anteriormente es realmente suyo; según su propia afirmación, fue su maestro, lleno de éxtasis amoroso, Bishr ibn Yāsīn, el autor de esos poemas, un género que se volvió después muy popular (Ethé, 1875,1878).

Un representante de la poesía sufí de la primera época, compuesta en cuartetas pero con métrica popular y en lengua vernácula, fue Bābā Ṭāhir, que murió en Khorramābād en la primera mitad del siglo XI[12].

Abū Saʿīd murió en 1049. Se cuenta que en su lecho de muerte transmitió su *khirqa* a Aḥmad-i Jām Žandapīl, que acababa de nacer.

12. Véase J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968, p. 234, sobre Bābā Ṭāhir.

Aḥmad-i Jām fue un santo persa, que era absolutamente lo opuesto a Abū Saʿīd: severo, orgulloso de su poder místico, invitó a las gentes al arrepentimiento, no al amor, y se sirvió a menudo de su fuerza espiritual para vengarse y para castigar (Ivanov, 1917; Meier, 1943 b; Moayyad, 1958).

La tumba de Abū Saʿīd fue destruida cuando las tribus salvajes de los ghuzz conquistaron Mayhana hacia 1180. Pero en aquella época habían aparecido las primeras verdaderas fraternidades sufíes, a saber, los suhrawardiyya y los qādiriyya, que son todavía influyentes en nuestros días en vastas regiones del mundo musulmán.

LAS PRIMERAS ÓRDENES

ʿAbdu'l-Qāhir Abū Najīb as-Suhrawardī[13] (m. 1168), fundador de los suhrawardiyya, fue discípulo de Ahmad Ghazzālī, el hermano menor de Imām Ghazzālī. Suhrawardī fue el autor de uno de los manuales de educación sufí más leídos, *Ādāb al-murīdīn* («Las costumbres de los adeptos»), un clásico que fue traducido a diferentes lenguas islámicas e imitado con frecuencia.

Más influyente que él fue el hijo de su hermano, Shihābuddīn Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī (1145-1234), que fue su discípulo y cuyo tratado sobre las teorías sufíes, *ʿAwārif al-maʿārif* —en parte en su versión árabe original, en parte en traducciones— fue todavía más célebre que el libro de su tío y se convirtió en una de las obras de referencia ensañadas en las *madrasas* durante los cursos de sufismo[14]. Este libro reforzó sin duda la influencia de la orden suhravardiyya, que pronto se propagó por la India.

Abū Ḥafṣ ʿUmar se empeñó también en la carrera política; llegó a ser *shaykh ash-shuyūkh*, maestro oficial sufí de Bagdad, con el califa an-Nāsir, en una época en que ese miembro de la dinastía de los abbasidas, lleno de dinamismo, aspiraba a reanimar la estancada vida espiritual de los países islámicos y trataba de unir a todos los dirigentes islámicos para defenderse de la amenaza mongola. Abū Ḥafṣ sirvió como embajador del califa con los ayyubidas, señores de Egipto y de Siria, y también con los selyúquidas de Rum, cuyo poder había

13. H. Ritter, «Philologika IX: Die vier Suhrawardi»: *Der Islam* 24-25 (1935-36), trata de los dos Suhrawardī aquí mencionados y del *shaykh al-ishrāq*; véase el capítulo 6 de este libro.

14. *ʿAwārif al-maʿārif*, Bulaq, 1289/1892-93, en el margen del *Iḥyā'* de Ghazzālī; la traducción de H. Wilberforce Clarke está superada desde hace tiempo; la traducción que se ha impuesto es la de R. Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des Abu Hafs ʿUmar as-Surhrawardi*.

alcanzado su apogeo en la floreciente capital de Konya, lugar que llegaría a ser un nuevo centro de vida religiosa y mística en los años que siguieron a la visita de Suhrawardī. Las amistosas relaciones de Abū Ḥafṣ ʿUmar con las clases dirigentes determinaron también la actitud de sus partidarios de la India en las épocas posteriores; en general, se mostraron más abiertos a las exigencias del mundo y aceptaron más gustosamente el participar en las actividades políticas que sus hermanos de otras órdenes místicas.

Abū Ḥafṣ ʿUmar ayudó al califa a difundir la renovación de los ideales *futuwwa*; incluso se ha llegado a suponer que an-Nāṣir había organizado la orden *futuwwa* para difundir la enseñanza de Suhrawardī (Mason, 1971). En todo caso, el califa había institucionalizado el movimiento llamado *futuwwa*, que estuvo estrechamente ligado al sufismo. Consideró la ceremonia de investidura, en la que los dirigentes musulmanes de los países vecinos recibían el «pantalón de la *futuwwa*» y el turbante como signo de su juramento de fidelidad hacia él.

En cuanto a lo esencial, la idea de la *futuwwa* se remonta a los comienzos del sufismo. El *fatā* es el «joven», «el joven valiente», generoso y fiel. El Corán nombraba a los Siete Durmientes *fityan* (plural de *fatā*, sūra 18,10). Ḥallāj utilizaba este término para designar a quienes sobresalían por su fidelidad y su lealtad absolutas a los tratados, comprendidos Iblis y el Faraón, que habían permanecido fieles a lo que habían mantenido. Pero el término estaba habitualmente ligado a ʿAlī ibn Abī Ṭālib, como afirma la frase: «No hay otro *fatā* que ʿAlī, no hay otra espada que Dhū'l-Fiqār»[15].

El término *jawānmard*, traducción de *fatā* en persa, es aplicado a muchos sufíes en las hagiografías, a menudo a aquellos que son clasificados entre los *malāmatīs* sinceros. Esta conexión es fácilmente comprensible, y Sulamī, que había compuesto un tratado sobre los *malāmatiyya*, consagró también otro a la *futuwwa*, en el que enumera doscientas doce definiciones del verdadero *fatā*. Tras él, Qushayrī trató de la *futuwwa* en un capítulo especial de su *risāla*. «El *fatā* es aquel que no tiene enemigo y que no se preocupa de saber si está con un santo o un infiel; y Muhammad fue el *fatā* verdadero, pues en el día del Juicio, cada cual dirá "Yo", pero él dirá "Mi comunidad"» (Q 103). En su conjunto, se puede aceptar la definición de Ibn ʿArabī según la cual el *fatā* es aquel que honra a quienes son de más edad que él,

15. Franz Taeschner, «Das futūwa-Rittertum des islamischen Mittelalters», en R. Hartmann y H. Scheel (eds.), *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, Leipzig, 1944, y muchos otros artículos sobre este tema. Véase su artículo «Futuwwa» en *Encyclopedia of Islam*, con adiciones de Claude Cahen. A. Gölpinarli, *Islam ve Türk Illerinde Fütuwwet Te kilati ve Kaynaklari*, Estambul, 1952.

muestra misericordia por los que son más jóvenes o inferiores, y prefiere a los que son sus iguales. El ideal sufí del *īthār*, preferir los otros a uno mismo, es llevado a su perfección en el concepto de *futuwwa*. A comienzos del siglo XIII an-Nāsir trató de nuevo de dar vida a estas ideas, pero no tuvo demasiado éxito. Sin embargo, aparecieron grupos *futuwwa* en diversos lugares del Próximo Oriente, constituyendo un importante factor de la vida social. En Turquía los grupos afines de los *akhi*, en los que sólo se admitía como miembros a hombres irreprochables y de profesión respetable, mantuvieron los ideales *futuwwa* en el curso de los siglos siguientes; el viajero norteafricano Ibn Baṭṭūṭa (m. 1368) refirió en el relato de sus viajes cómo había sido bien recibido en esas hospitalarias fraternidades de Anatolia. Fue de esos grupos de donde nacieron asociaciones como el movimiento «socialista» de Akhi Evrān en el siglo XIV; las relaciones entre los grupos *futuwwa* y las corporaciones han sido estudiadas en distintas ocasiones pero con conclusiones diferentes.

En el momento en que el primer Suhrawardī ponía los fundamentos de su orden, un predicador hanbalí de Bagdad atraía grandes muchedumbres de fieles mediante sus sermones y exhortaciones, aunque sus obras apenas reflejasen los sublimes estados místicos de los que hablaban sus contemporáneos. Este asceta predicador era ʿAbdu'l-Qādir al-Gīlānī (1088-1166), originario de las costas del mar Caspio, y que es, probablemente, el santo más popular del mundo islámico. Su nombre está rodeado de innumerables leyendas que no se ajustan a la imagen de un predicador austero y sobrio del arrepentimiento y el temor místico[16]. Había estudiado la ley hanbalí con Ibn ʿAqīl y había recibido la *khirqa* del colega de su maestro, al-Mukharrimī, fundador de la primera *madrasa* hanbalí, que dejó en herencia a su discípulo.

La tumba de ʿAbdu'l-Qādir en Bagdad es todavía lugar de peregrinación para los musulmanes piadosos, procedentes especialmente del subcontinente indio, donde la orden se implantó hacia finales del siglo XIV. Estos peregrinos, que permanecen con frecuencia semanas enteras, marchan silenciosamente con pequeñas escobas, con las que barren el santuario, pues barrer el umbral de la casa de un santo se considera una obra muy meritoria. Un poeta puede decir que barre el suelo de su amada con sus cejas, y una turca de la época moderna, simplificando y adaptando lo que fue originariamente el acto de barrer, ofrecerá una escoba en la puerta del santuario de Ḥājjī Bayram, santo protector de Ankara.

16. La obra de W. Braune, *Die «futūḥ al-ġaib» des ʿAbdul Qādir*, Berlín/Leipzig, 1933, contiene una traducción de la obra principal de Gīlānī; traducción inglesa de *Fūtūḥ* de M. Aftāb ud-Dīn Ahmad, Lahore, s.f.

La fama de ʿAbdu'l-Qādir alcanzó pronto cimas increíbles. Fue llamado *Muḥyī ud-dīn*, «el que revivifica la religión». Una hermosa leyenda cuenta cómo el santo ayudó a un pobre hombre miserable tendido en el camino, completamente desfallecido. Después de darle algo de comer y haberle devuelto de alguna manera la vida, esa persona se reveló a ʿAbdu'l-Qādir como la propia «religión del Islam», y ahí está el origen del título honorífico que le fue atribuido (N 519). Por extraña que parezca esta historia, muestra la admiración de los seguidores de ʿAbdu'l-Qādir por su maestro. Se le atribuyen numerosas frases en las que reivindicaría el rango místico más elevado. El autor de la *Nafahāt al-uns* alaba mucho al gran santo que, según Yāfiʿī, fue el sheikh de Oriente, siendo Abū Madyan de Tlemcén el sheikh de Occidente. Sin embargo, fue Abū Madyan quien escuchó espiritualmente las famosas palabras de Gīlānī: «Mi pie está sobre la nuca de cada santo» (N 527), y lo aprobó inmediatamente, reconociendo así la superioridad del santo de Bagdad. (Según una leyenda muy conocida en Balochistán y el Penjab, cuando el Profeta, en el curso de su ascensión al cielo, quiso descender de su corcel Buraq, ʿAbdu'l-Qādir Gīlānī le ofreció su nuca para que pusiera en ella su pie, y por eso recibió en recompensa la bendición según la cual más tarde su pie se mantendría sobre la nuca de todos los demás santos).

Falta todavía una explicación satisfactoria de la transición entre el sobrio predicador hanbalí (que no era un estricto asceta es evidente pues tuvo cuarenta y nueve hijos) y el prototipo de santidad venerada en todo el mundo musulmán. Los poemas compuestos en honor de ʿAbdu'l-Qādir, que se cantan con ocasión de su aniversario el cuarto mes del año lunar musulmán, testimonian la extraordinaria admiración de las gentes por este maestro místico que, si creemos a una canción turca del siglo XVI, «recitaba cada noche el Corán entero, manteniéndose sobre una sola pierna» (Hickman, 1972, n.° Y 21*). Es el *ghauth-i aʿẓam*, «la ayuda más grande», y el *pīr-i dast-gīr*, «el *pīr* que coge la mano» de las gentes para sostenerlas. Los poetas populares turcos cantan:

> Soy la miel de su abeja,
> la rosa de su jardín,
> el ruiseñor de su pradera,
> ¡de mi sheikh ʿAbdu'l-Qādir!

Antiguas canciones shindi describen su reino espiritual extendiéndose desde Estambul hasta Dehli y cómo ciudad tras ciudad, país tras país, son bendecidos por él. Sir Richard Burton, que escribía hacia

1850, dice que existían en Sind cerca de cien grandes árboles, todos llamados según el nombre de Gīlānī (Burton, 1851, 177). Cada uno de esos árboles tenía un asta y sobre el asta una bandera en testimonio del cumplimiento de un voto hecho en la adversidad o la enfermedad. Se distribuían golosinas a los pobres en honor del santo, y nadie, ni siquiera los animales, podía tocar los frutos y las hojas de esos árboles. Nombres propios como *Ghauth Bakhsh*, «Don de la ayuda», en Sind y Balochistán, atestiguan su popularidad. En efecto, en la devoción popular, Gīlānī se convirtió en el maestro de los *djinn*, y un gran número de cavernas encantadas y lugares sagrados del Maghreb están reservados a su culto. Tuvo también una influencia decisiva en la islamización del África occidental.

Casi contemporáneo de ʿAbdu'l-Qādir al-Gīlānī fue Aḥmad ar-Rifāʿī, que vivió igualmente en Irak. Fue el fundador de una orden aparentemente más excéntrica que los qādiriyya, los derviches rifāʿiyya, conocidos como los derviches aulladores debido a su *dhikhr*, que practicaban en alta voz. Son célebres por los extraños milagros realizados, como comer serpientes vivas, cortarse con espadas o lanzas sin herirse, o arrancarse los ojos. «Pero esto es algo que el sheikh no sabía, ni tampoco sus piadosos compañeros; ¡nosotros buscamos refugio en Dios para escapar de Satanás!» (N 532), exclama Jāmī cuando habla de estas «aberraciones».

Un siglo después —tras haber sido barrida la cultura musulmana de Irak por los mongoles— Egipto se convirtió en centro para las órdenes místicas. Ahmad al-Badawī (m. 1278), originario de Tanta (Goldziher, 1897; Littmann, 1950), fundó una fraternidad que reclutaba la mayor parte de sus adeptos entre la población rural de Egipto, pero llegó a atraer algunos miembros de la dinastía mameluca hacia finales de la Edad Media. La mujer del sultán Khushqadam fue enterrada en 1466 cubierta con la bandera roja de los badawiyya (ibn Taghrībirdī, 1908-36, VII/809; Schimmel, 1968 b, 277) y, en el siglo XV, había oficiales y soldados entre quienes organizaban las festividades en Tanta (lo que en ocasiones provocaba desórdenes cuando subía la excitación). Una novela del autor egipcio ʿAbdu'l-Ḥakīm Qāsim, publicada en 1971, tiene por tema central el culto a Sīdī Aḥmad en Tanta y presenta una pintura vívida del fondo social y psicológico de este culto profundamente enraizado en el pueblo (Qāsim, 1971). El representante más relevante de la orden fue ash-Shaʿrānī, el último gran místico egipcio (m. 1565). Dejó tras de sí una obra literaria que testimonia la expresión característica del pensamiento sufí tardío[17].

17. Véase J. S. Trimingham, *Sufi Orders*, pp. 220-225, sobre ash-Shaʿrānī.

Los badawiyya son una orden rural que adoptó un número considerable de costumbre preislámicas. Sus festividades tienen lugar según el calendario solar copto y está así en relación con el Nilo y sus inundaciones; vestigios de antiguos ritos de fecundidad han sido asimilados a su culto. Ésa fue la razón por la que los badawiyya no traspasaron jamás las fronteras de Egipto. Ésa también fue la situación de una orden fundada en Egipto igualmente por un contemporáneo de Aḥmad, Aḥmad ad-Dasūqī.

Pero otra orden, nacida en Egipto hacia la misma época, conoció una gran expansión y atrajo a un gran número de adeptos, en primer lugar, en la parte occidental del mundo musulmán, y más recientemente también entre los europeos. Es la orden shādhiliyya. Representa un aspecto importante de la vida mística, aunque la actitud de sus maestros difería mucho del planteamiento más emocional de las órdenes fundadas en la parte oriental del mundo islámico (con excepción de la orden naqshbandiyya, que está en ciertos aspectos cercana a la orden shādhiliyya). Esta actitud más sobria de los sufíes de la parte occidental del mundo islámico es probablemente la razón de que Maqqarī (m. 1631) formulase este juicio un tanto injusto: «El estado de *faqir* tal como es corrientemente practicado en Oriente, de modo que no anima a sus partidarios a trabajar, sino que les impulsa a mendigar, es a nuestros ojos algo repugnante»[18]. La orden cristalizó en torno a Abū'l-Ḥasan ʿAlī ash-Shādhilī, discípulo del místico marroquí ʿAbdu's-Salām ibn Mashīsh, cuya doctrina permaneció viva en gran número de órdenes del Maghreb, en particular en la orden mendicante de los heddāwa. Fue gracias a él como la tradición puede remontarse a Abū Maydan (m. 1126), el santo patrón de Tlemcén.

Abū''l-Ḥasan, originario de España, se estableció en Alejandría después de haber estado en Túnez. Murió en 1258, año de la destrucción de Bagdad y del fin del califato de los abbasidas. Aparentemente, no tenía nada de intelectual, pero su comprensión del alma humana era extraordinaria, así como su fervor místico, que transmitió a los miembros de la fraternidad. A diferencia de otros maestros místicos (y semejante en esto a los naqshbandiyya posteriores) Shādhilī no insistió en la necesidad de llevar una vida monástica solitaria, ni animó a la práctica especial del *dhikhr* en alta voz. Cada miembro de la *ṭarīqa* debía poner en práctica el espíritu de la orden en su propia vida y en su propio entorno social en medio de sus tareas personales. Los sufíes shadhilíes no estaban obligados a la mendici-

18. *Analecta* I, p. 135, citado en I. Goldziher y J. de Somogyi, «The Spanish Arabs and Islam»: *Moslem World* 4, n.º 1 (1964), p. 37.

dad ni a la pobreza; por el contrario, las fuentes egipcias de los siglos XIV y XV refieren cómo los miembros de esta orden se distinguían por la limpieza de su hábito, justo lo contrario de algunos otros sufíes que llenaban las calles de El Cairo. Los shadhilíes no tenían tampoco un sistema plenamente desarrollado de teorías místicas. Su rasgo distintivo era la convicción de que estaban destinados desde la eternidad a ser miembros de esta *ṭarīqa*, y que el *quṭb*, el jefe de la jerarquía espiritual, sería siempre un miembro de su orden[19].

Abū'l-Ḥasan dejó pocos documentos escritos; pero su tendencia a escribir «cartas de instrucción espiritual» fue imitada por algunos de sus discípulos más ilustres. La gran oración que había compuesto con el título de *Ḥizb al-baḥr* se convirtió en uno de los textos devocionales clásicos más populares; Ibn Baṭṭūṭa se sirvió de ella durante sus largos viajes, aparentemente con éxito.

El estudioso del sufismo que esté habituado al florido lenguaje de los poetas místicos persas encontrará en los escritos shadhilíes una cierta sobriedad, rasgo distintivo de la corriente de Bagdad. Esto es comprensible si se vuelve a las fuentes de las que se sirvieron los miembros de esta orden: el *Kitāb ar-ri'āya*, de Muḥāsibī, sutil tratado de psicología compuesto en los primeros tiempos del Islam; el *Qūt al-qulūb* de al-Makkī; y el *Iḥyā 'ulūm ad-dīn* de Ghazzālī. Esta sobriedad es también característica de los escritos de dos maestros de la orden que estuvieron entre los representantes más eminentes del sufismo de los períodos posteriores, Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarānī e Ibn 'Abbād de Ronda.

A la muerte de Abū'l-Ḥasan ash-Shādhilī, Abū'l-'Abbās al-Mursī se convirtió en su *khalīfa* (m. 1287); el sucesor de este último fue Tājuddīn Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 1309). Éste dio a los shadhilíes su obra clásica, la *Laṭā'if al-minan* y, aún más importante, la *Ḥikam*, una colección de doscientas sesenta y dos sentencias cortas —género literario común en el sufismo de los siglos XII y XIII— seguidas de cuatro pequeños tratados y algunas oraciones. Estas frases constituyen la expresión más bella de los ideales shādhiliyya, y los devotos de la orden habían expresado la opinión de que, si se estuviera autorizado a recitar otro texto distinto al Corán en la plegaria ritual, se debería recitar ciertamente la *Ḥikam*. Como expresa perfectamente el padre

19. Algunos libros sobre la orden shādhiliyya han sido publicados en árabe; uno de esos libros, de 'Abdu'l-Ḥalīm Mahmud, trata de la orden, y otro, de 'Alī Ṣafī Ḥusayn, trata de la poesía de los místicos egipcios del siglo XIV. Sobre las teorías de los shādhiliyya, véase E. J. Jurji (ed. y trad.), *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton, 1938, y «The Illuministic Sufis»: *Journal of the American Oriental Society*, 1937 (sobre la vía que conduce de Ibn Massarrā a ash-Shādhilī pasando por la escuela ishrāqiyya).

Nwyia con respecto de Ibn 'Aṭā' Allāh: «Su *Ḥikam* es indiscutiblemente el último milagro sufí realizado en las orillas del Nilo, y este milagro pertenece a los shādhiliyya y fue uno de los instrumentos de su expansión»[20].

Existen numerosos comentarios a este libro relativamente breve. Su influencia se extiende por la parte occidental y central del mundo islámico, pero es menos importante en los países de lengua persa. Sin embargo, uno de los grandes sabios indios del siglo XVI, 'Alī al-Muttaqī (m. 1556) —conocido también como autor de una antología muy utilizada de hadiz, el *Kanz al-'ummāl*— volvió a trabajar la *Ḥikam* así como los comentarios más importantes a esta obra, y clasificó las sentencias según su contenido. La concisión del estilo árabe, la brevedad y la densidad de las sentencias de la *Ḥikam* entusiasman a los enamorados de la lengua árabe. La sabiduría que en ella se expresa resulta en cierta medida de una elaboración de las palabras de los grandes maestros del sufismo clásico; se encuentran semejanzas no sólo con los aforismos de Junayd, sino también con los de Ḥallāj, Niffarī (cuya obra fue estudiada en Egipto) y, naturalmente, Ghazzālī. Nwyia ha definido el contenido principal de la *Ḥikam* como una «dialéctica del misterio de Dios, que es a la vez obscuro y transparente». Sentencias como las siguientes concuerdan perfectamente con las meditaciones clásicas: «Si no existieran los espacios del alma, no habría vía mística, pues no hay ninguna distancia entre tú y Él que tu pie pueda atravesar»; se trata ahí de una interiorización del concepto de la Vía, que recuerda las palabras sobre el estado de *qurb*, «proximidad», en las fuentes antiguas. «Lo que vela a Dios a tus ojos es Su excesiva proximidad»; se vela él mismo porque es demasiado transparente y se vuelve invisible a causa de la misma intensidad de su luz, idea igualmente muy querida de los sufíes persas, y que se repite con frecuencia en la obra de Rūmī.

La orden shādhiliyya se propagó pronto por África del Norte. En el siglo XIV existieron en esta región seis órdenes de nombres diferentes, sobre las que no se sabe gran cosa. En todo caso, el sufismo del Maghreb se desarrolló bajo el signo del *Iḥya'*, como constata con

20. P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh et la connaissance de la confrèrie šāḏilite*, Beirut, 1972, contiene la mejor introducción al pensamiento shādhiliyya y también una traducción anotada de la *Ḥikam*, particularmente bien recibida por los investigadores occidentales. La primera traducción inglesa de la *Ḥikam* apareció en Singapur en 1937: R. le R. Archer, «Muhammadan Mysticism in Sumatra»: *Journal Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 15, n.º 2. Una nueva traducción inglesa de la *Ḥikam*, aunque interpretada desde un punto de vista místico particular, es la ofrecida por V. Danner, *Ibn 'Aṭā'illāh's Ṣūfī Aphorisms*, Leiden, 1973.

justeza el padre Nwyia, y la victoria final de las ideas de Shādhilī fue la obra de Ibn ʿAbbād ar-Rondi, contemporáneo del gran filósofo de la historia Ibn Khaldūn, de origen norteafricano (m. 1406). El *Sharḥ al-ḥikam* de Ibn ʿAbbād dio a conocer ampliamente la obra de Ibn ʿAṭā' Allāh en los países musulmanes occidentales y ejerció una extraordinaria influencia sobre las diferentes ramas del sufismo maghrebí[21].

Ibn ʿAbbād nació en Ronda, España, en 1332. Estudió en Tlemcén y en Fez, ciudad floreciente con la dinastía de los merinidas. Después de un período de soledad y meditación bajo la dirección de Ibn ʿAshīr en Salé, se convirtió finalmente en predicador e *imām* en la célebre *madrasa* Qarāwiyīn en Fez. Fue allí donde murió en 1390. Según las fuentes, Ibn ʿAbbād era un hombre silencioso; se adhirió estrictamente a las enseñanzas contenidas en las obras místicas de Ghazzālī y Abū Najīb Suhrawardī. Parece haber llevado vida célibe. A pesar de los largos años de predicación en la mayor mezquita de Marruecos, sus sermones, en la medida en que han sido conservados, carecen de brillantez y emotividad. Ha sido gracias a sus escritos —el *Sharḥ al-ḥikam* y dos libros de cartas (cincuenta y cuatro en total)— como se ha podido adquirir una cierta comprensión de su alma y de su método de dirección espiritual. Admite con modestia que no tuvo jamás la alegría del *dhauq*, experiencia mística, o arrobamiento y «sabor» inmediato de la alegría inefable; no tuvo tampoco la gracia de la experiencia extática: nada sino «el estudio de algunos textos sufíes» determinó su estado. No encontramos en sus expresiones ese amor irresistible que inspiró las obras de muchos místicos cuyo deseo crecía después de cada experiencia de plenitud. Lo que le caracteriza es la fe que no se cuestiona jamás y que se arraiga profundamente en el alma y deviene certeza inquebrantable, *yaqīn*. Ibn ʿAbbād se veía siempre como *ʿabd*, un esclavo que siente constantemente que no es nada ante la majestad de Dios, y no como el amante que desea fervientemente la unión. «El temor vigilante de los ardides de Dios (*makr*)» está siempre presente en su experiencia religiosa: «Si Dios te da algo bueno, puede ser que quiera castigarte», debemos en consecuencia estar sobre aviso y no descuidar un solo momento la obediencia y la oración. Es completamente natural que Ibn ʿAbbād reserve un lugar preeminente en su sistema a la lucha constante contra la *nafs*: «No hay llegada a Dios si no es por Dios; no existe otro velo

21. P. Nwyia, *Ibn ʿAbbād de Ronda*, Beirut, 1961, penetrante análisis del gran maestro shadhilí, cuyas cartas también fueron editadas por Nwyia: *«Ar-rasā'il aṣ-ṣugrā»: Lettres de direction spirituelle*, Beirut, 1958.

entre el servidor y el Señor más que su *nafs*. No se combate la *nafs* por la *nafs*, sino que se la combate apoyándose en Dios».

Asín Palacios, el primer orientalista occidental en llamar la atención, en 1944, sobre la obra de Ibn ʿAbbād, vio en él «un precursor hispano-musulmán de san Juan de la Cruz» (Asín, 1944). Basó su comparación en el concepto de noche obscura del alma: había encontrado en Ibn ʿAbbād —influido por Junayd así como por la escuela de Abū Madyan (Dermenghem, 1954)— una cierta predilección por el estado de *qabḍ*, estado de coacción o contracción en el que Dios revela sus gracias mejor que por los dones externos y la consolación espiritual. Ibn ʿAbbād, siguiendo a sus predecesores en la Vía, compara el *qabḍ* con la noche de la que podrán nacer grandes cosas. Se lo considera más elevado que el estado de *basṭ*, pues el hombre es completamente pasivo, renuncia a su voluntad y no actúa más que en la medida en que Dios le hace actuar. Es en ese estado más que en cualquier otro en el que percibe su dependencia absoluta con respecto a Dios, su nada, y se encuentra así dispuesto a la actitud más alta que un servidor puede alcanzar, la del *shukr* ininterrumpido, que consiste en «agradecer», «dar gracias». El problema del *ṣabr* y el *shukr*, la «paciencia» y la «gratitud», se halla aquí resuelto y, fiel a la tradicional división en tres partes de los sufíes, Ibn ʿAbbād enseña al discípulo que es necesario agradecer a Dios, en primer lugar con la lengua, después con el corazón, hasta que todo su ser se transforma en gratitud y cada instante de su vida transcurre dando gracias al Señor. «Toda nuestra ocupación y nuestra única práctica deberían consistir en considerar la bondad de Dios para con nosotros, en pensar que nuestra fuerza y nuestro poder no son nada y en unirnos a Dios con el sentimiento de que tenemos necesidad de Él, pidiéndole nos otorgue gratitud». Ésa es la conclusión de la enseñanza shādhiliyya, una enseñanza que, en sus expresiones más sutiles, no está destinada a la comunidad, sino al individuo, enseñándole a cultivar su corazón hasta que comprende que está enteramente en manos de Dios, y, a cada respiración, le da gracias por su bondad —aun cuando no sea visible exteriormente—, y es elevado por la oración espiritual, durante la cual el corazón se olvida de sí en la presencia divina y se encuentra confirmado en su certeza.

Esta enseñanza no seducía ni a las clases inferiores que tenían necesidad de medios más excitantes para comprometerse en la Vía, ni a los poetas, sino que se dirigía principalmente a las clases medias, a los intelectuales y funcionarios, que encontraban en la doctrina shādhiliyya un método que les ayudaba a llevar a buen término sus tareas. Es revelador que una de las escasas órdenes modernas en

atraer todavía a nuevos adeptos, en Egipto, y en darles una educación espiritual completa sea un brote de los shādhiliyya, una orden que enseña al hombre la manera de santificar la vida cotidiana[22].

Se atribuye a los místicos shadhilíes el mérito de haber introducido el uso del café como medio de mantenerse despierto durante sus letanías y vigilias. Muchos miembros de las órdenes místicas sobrias beben todavía café para alcanzar el estado de despertar espiritual, mientras rechazan categóricamente el uso de bebidas alcohólicas y de drogas que pudieran producir la embriaguez espiritual y por ello mismo impedir la contemplación lúcida.

Para mostrar el amplio abanico de experiencias místicas en las órdenes sufíes, podemos volvernos hacia una orden que fue fundada en la parte oriental del mundo musulmán unos cincuenta años antes que la orden shādhiliyya: la orden kubrāwiyya. Su fundador fue Abu'l-Jannāb Aḥmād, apodado *at-ṭāmmat al-kubrā*, «la suprema aflicción» (véase sūra 79,34), apodo abreviado en Najmuddīn Kubrā. Nació en 1145 en Khiva, en Asia Central. Durante su formación como tradicionalista, viajó por todos los países del mundo musulmán, volvió a Khwarizm hacia 1185 y fue muerto durante la invasión mongola en 1220. Su tumba se encuentra en Urgenj.

Kubrā fue un escritor prolífico. Su comentario en árabe del Corán en nueve volúmenes fue continuado por su discípulo Najmuddīn Dāyā Rāzī, y después por otro miembro eminente de la orden, 'Alā'ud-daula Simnānī. Los tratados místicos de Kubrā sobre las diez etapas de los novicios han sido traducidos y comentados en varias lenguas islámicas; siguió el ejemplo de Sulamī y de Suhrawardī componiendo un libro sobre la conducta correcta del discípulo.

La obra principal de Kubrā es el *Fawā'iḥ al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl*, que ha sido sometido a un análisis detallado por Fritz Meier en su excelente edición[23]. La obra contiene la psicología mística de Kubrā y una presentación de las visiones y las experiencias extáticas que el místico puede alcanzar. No hay duda de que Kubrā tuvo la experiencia de esos viajes celestes, y de que atravesó los planos cósmicos en sus visiones. Comparte la opinión de otros teóricos sufíes en

22. Ver M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: an Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, 1973, excelente estudio de la orden ḥāmidiyya-shādhiliyya en la época contemporánea.

23. N. Kubrā, *Die «fawā'iḥ al-ǧamāl wa fawātiḥ al-ǧalāl» des Naǧmuddīn Kubrā*, es uno de los libros indispensables para quien quiera estudiar el sufismo, principalmente por la introducción de Meier al pensamiento de Kubrā. Véase también F. Meier, «Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: 'Ain al-Qudāt al-Hamaḏānī, Naǧm ad-dīn al-Kubrā, Naǧm ad-dīn ad-Dājā»: *Der Islam* 24 (1937).

la medida en que ve al hombre como un microcosmo, conteniendo todo lo que existe en el macrocosmo; el hombre puede ser cualificado con las cualidades de Dios, a excepción del rango *Allāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm*. Pero piensa que las cualidades de Dios están localizadas en ciertos puntos del cielo, y que el místico que alcanza esos puntos en su ascensión espiritual puede incorporar esas cualidades. Considera estos actos perfectamente reales, pues el «corazón» es un cuerpo sutil que puede ascender a través de los cielos. Sin embargo, tales experiencias no pueden realizarse más que si se uno se ha adherido previamente de manera estricta a las reglas de la Vía en las diez etapas. Entre las condiciones, está la de abstenerse tanto como se pueda de todo alimento y abandonarse completamente al sheikh renunciando totalmente a la voluntad propia. En la Vía se incluye también lo que se llama la «vía de Junayd»: en todo momento, pureza ritual, ayuno, silencio, retiro, recuerdo de Dios y dirección espiritual por un sheikh que explique el sentido de los sueños y las visiones que se tienen. Por último, se debe abandonar toda resistencia al decreto de Dios y abstenerse de rezar por las recompensas del otro mundo. Ése es el fundamento teórico de la orden kubrāwiyya.

La constante concentración en los nombres divinos durante el retiro produce el estado de conciencia mística. Najmuddīn Kubrā da una descripción exacta de las revelaciones de luces coloreadas que se producen para el iniciado durante su formación espiritual: están los puntos, las manchas y los círculos; el alma atraviesa períodos de color negro y manchas negras y rojas hasta que la aparición del color verde le indica que la gracia de Dios está próxima; el verde ha sido considerado siempre como el color más alto, el color celestial (Fleischer, 1862).

La orden kubrāwiyya desarrolló un simbolismo de los colores muy sutil. El discípulo de Kubrā, Najmuddīn Dāyā, vincula el blanco al Islam, el amarillo a *īmān*, la «fe», el azul obscuro a *iḥsān*, la «beneficencia», el verde a *iṭmi'nān*, la «tranquilidad», el azul claro a *īqān*, «seguridad verdadera», el rojo a *'irfān*, «conocimiento, gnosis», y el negro a *hayamān*, «amor apasionado y desorden extático». El negro es la luz de la esencia, «la Ipseidad divina como luz reveladora, que no puede ser vista pero hace ver»; es el color del *jalāl*, majestad insondable de Dios, mientras que el *jamāl* de Dios, su belleza, se revela en otros colores. Pero más allá de la luz negra, cuya experiencia ha sido considerada igual a la experiencia del *fanā*, está la «montaña esmeralda», el color de la vida eterna (CL 153,160).

Hay todavía otras secuencias de colores, y Kubrā admite que los colores y las formas vistas por los discípulos tienen significados e implicaciones diferentes, pues Kubrā, como buen psicólogo que es,

sabe que los *khawāṭir*, los pensamientos aparecidos en el corazón durante los retiros, pueden tener a Dios o a Satanás como origen, pueden surgir del corazón humano o del alma inferior, y proceder de los ángeles o de los *djinn*. El discípulo tiene, pues, necesidad continua de un maestro para que le instruya cuidadosamente en el significado más profundo de tal o cual color, forma o pensamiento.

En el estado de elevación, el místico puede ser capaz de leer libros celestiales en lenguas y escrituras para él desconocidas hasta entonces, y aprender los nombres celestiales de cosas y de seres, comprendido su propio nombre eterno, que es diferente de su nombre en el mundo.

La orden kubrāwiyya escogió como fórmula de *dhikr* la profesión de fe. Practicado en las rigurosas circunstancias del retiro inicial, este ejercicio debe actuar no sólo sobre la respiración, sino también sobre la sangre y penetrar por entero el ser del discípulo. Entonces el discípulo aprenderá que el nombre más grande de Dios es Allāh o, más bien, la *h* final de esta palabra.

Uno de los rasgos inhabituales de la psicología de Najmuddīn Kubrā es el concepto de *shāhid al-ghaib*, el *Doppelgänger* en el otro mundo, que puede aparecer al místico en ciertas etapas de la Vía y recuerda en un cierto sentido la «mitad angélica del alma» de Suhrawardī Maqtūl, que vive fuera del cuerpo. La idea mazdea de la personificación de acciones y pensamientos puede ser el fundamento de los conceptos elaborados por estos dos místicos.

Para un místico que atribuía tan gran importancia a las realidades del otro mundo era natural desarrollar una teoría de *himmat* y *taṣarruf*. Como sus contemporáneos, Kubrā pensaba que el místico era capaz de provocar ciertos acontecimientos dirigiendo su energía espiritual (*himmat*) hacia la esfera de las posibilidades, del mismo modo que esa energía espiritual le permitía actuar sobre otros seres humanos y adecuar su corazón a las exigencias de la vía mística (*taṣarruf*).

Las teorías místicas de Kubrā se implantaron en las regiones del Asia Central. Desde ahí se propagaron a Turquía y a la India. Su discípulo Najmuddīn Dāyā Rāzī dejó Khwarizm antes de la invasión mongola y emigró hacia Anatolia; en Sivas compuso su *Mirṣād ul-ʿibād*, que dedica a ʿAlāʾuddīn Kaykobad, el soberano selyúquida de Konya, el mismo sultán que, en el mismo período, dio refugio a Jalāluddīn Rūmī y su familia. El *Mirṣād ul-ʿibād* llegó a ser uno de los libros favoritos de los místicos de lengua persa y pronto fue traducido al turco. Se utilizó muy frecuentemente en la India, tanto que en una de las apologías extrañas y llenas de imaginación del Islam contra el hinduismo, el *Ḥujjat al-Hind*, el inteligente loro que instruye a la princesa

en la doctrina islámica cita largos párrafos del *Mirṣād ul-ʿibād*[24]. Una buena traducción de esta obra a una lengua occidental sería muy de desear desde el campo de los estudios sobre sufismo.

Otro kubrāwí, ʿAlāʾuddaula Simnānī (m. 1336), que había pasado su juventud en la corte de los ilkhánidas, fue un excelente psicólogo y filósofo místico. Es citado a menudo por sus afirmaciones, que cuestionaban la verdad del concepto de *waḥdat al-wujūd* de Ibn ʿArabī (véase capítulo 6). Se convirtió así en uno de los santos favoritos de los naqshbandiyya de los períodos posteriores[25].

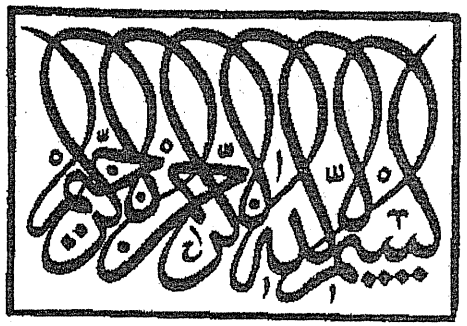
Los kubrawiyya llegaron a ser la orden más importante de Cachemira en la segunda mitad del siglo XIV cuando, según la leyenda, Sayyid ʿAlī Hamadhānī emigró hacia ese país con setecientos discípulos[26]. Nacido en una familia noble, Hamadhānī tuvo en su juventud una buena educación sufí; viajó por la parte oriental del mundo islámico, visitó incluso la isla de Ceilán y llegó a Cachemira en 1371. Es autor de numerosos comentarios —uno de ellos sobre el *Fuṣūṣ al-ḥikam*— y muchos otros libros en árabe y en persa. Su influencia fue considerable en la formación del pensamiento místico musulmán en el valle de Cachemira, una región que acababa de ser islamizada. Hamadhānī murió en 1385 en Swat, pero su orden permaneció activa en todo el subcontinente, aunque con el tiempo perdió algo de su fuerza inicial y fue finalmente sustituida por órdenes como los chishtiyya, los suhrawardiyya, los qādiriyya y, hacia 1600, los naqshbandiyya en la India. Sea como sea, las obras de los santos kubrāwīs influyeron profundamente en el misticismo indo-musulmán[27].

24. El *Ḥujjat al-Hind* de Ibn ʿUmar Miḥrābī, todavía no publicado, se compuso probablemente en 1645. Véase D. N. Marshall, *Mughals in India: A Bibliography*, Bombay, 1967, n.° 221 y 1809.

25. Sobre Simnānī, véase H. Landolt, «Simnānī on Waḥdat al-Wujūd», en M. Mohaghegh y H. Landolt (eds.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Teherán, 1961, y H. Landolt (ed. y trad.), *Correspondance spirituelle, échangée entre Nouroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple ʿAlāoddawleh Semnānī (ob. 736/1336)*, Teherán/París, 1972, un documento muy interesante; y M. Molé, «Un traité de ʿAlāʾuddawla Simnānī sur ʿAlī ibn Abī Ṭālib»: *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 16 (1958-1960). Sobre la orden kubrawiyya en general, véase M. Molé, «Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme»: *Revue d'études islamiques* (1961), y «Professions de foi de deux kubrawis»: *Bulletin de l'Istitut Français de Damas* 17 (1961-1963).

26. J. K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Ali-i Hamadani*, Leiden, 1962, contiene una biografía del santo. Para sus teorías místicas, véase F. Meier, «Die Welt der Urbilder bei ʿAlī Hamadānī»: *Eranos-Jahrbuch* 18 (1950).

27. Sobre otro maestro místico de la orden kubrawiyya, ʿAzīz an-Nasafī, véase F. Meier, «Die Schriften des ʿAzīz-i Nasafī»: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 52 (1953), y F. Meier, «Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams»: *Eranos-Jahrbuch* 14 (1946). Véase también M. Molé (ed.), *ʿAzīz an-Nasafī: Le livre de l'homme parfait*, París/Teherán, 1962.



6. EL SUFISMO TEOSÓFICO

SUHRAWARDĪ MAQTŪL, EL MAESTRO DE LA ILUMINACIÓN

La corriente principal del sufismo ortodoxo moderado había sido sistematizada por Ghazzālī; pero sus propias obras contenían ideas que debían ser más tarde plenamente desarrolladas en esa corriente de teosofía islámica contra la que él había combatido sin tregua. Su *Mishkāt al-anwār* («El nicho de la luces») es el libro que más tarde la mayoría de los sufíes considerarán como punto de partida. La expresión más clara de la mística de la luz, conocida desde los primeros tiempos por los sufíes, y que Ghazzālī fue el primero en presentar de una forma explícita en su obra, se encuentra en las teorías místicas de Shihābuddīn Suhrawardī[1].

Suhrawardī nació en 1153 en el noroeste del Irán, en el mismo lugar que el fundador de la orden suhrawardiyya. Después de sus primeros estudios, viajó por las regiones centrales del mundo islámico, y terminó por llegar a Alepo, atraído por al-Malik aẓ-Ẓāhir, de la dinastía de los ayyubidas, amigo de los sufíes y los letrados. Pero los teólogos juristas temían a este joven y brillante filósofo místico, y terminaron por convencer al rey, con la ayuda de su padre Saladino

1. H. Corbin, *Sohrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrāqī)*, fue el primero de los numerosos estudios de Corbin consagrados al *shaykh al-ishrāq*. H. Corbin y P. Kraus (eds. y trads.), Suhrawardī Maqtūl, «Le bruissement de l'aile de Gabriel»: *Journal Asiatique*, 1935, es un ánalisis de un breve pero importante tratado persa. Para otras obras, véase la Bibliografía y H. Ritter, «Philologika IX: Die vier Suhrawardi»: *Der Islam* 24-25 (1935-1936).

—el famoso personaje de las cruzadas— para encarcelar a Suhrawardī. Murió en prisión a la edad de treinta y ocho años, en 1191. Por eso es llamado con frecuencia *al-maqtūl*, «el que fue matado», para distinguirle de los otros dos Suhrawardī, que jugaron papeles decisivos en la formación de las órdenes y la sistematización del pensamiento místico.

Suhrawardī es el *Shaykh al-ishrāq*, el maestro de la filosofía de la iluminación. «Lo que es concebido metafísicamente como existencia (*wujūd*) coincide con lo que es captado en la experiencia primordial como Luz (*nūr*). En este contexto, la existencia *es* luz» (Izutsu, 1971, 299). Las enseñanzas relativas a la filosofía de la luz fueron expuestas por Suhrawardī en casi cincuenta libros árabes y persas. Muestran que el autor recibió la influencia de la filosofía peripatética, de Ibn Sīnā (Avicena), pero también que la criticó y que supo, de manera sorprendente y maravillosa, sintetizar elementos iranios y helenistas con los del antiguo mundo oriental. Sus cuatro grandes obras didácticas y doctrinales culminan en la *Ḥikmat al-ishrāq* («La filosofía de la iluminación»); entre los escritos más breves y de más fácil acceso, en árabe y en persa, los *Hayākil an-nūr* («Los altares de luz») adquirieron una especial celebridad. Escritos originalmente en árabe, están también en persa. Existen numerosos comentarios en lenguas islámicas. Una versión turca fue compuesta por Ismāʿīl Anqarawī, el estudioso turco del siglo XVII que escribió también un comentario al *Mathnawī* de Rūmī. Los *Hayākil*, como otras obras del *Shaykh al-ishrāq*, fueron estudiados en la India musulmana a lo largo de los siglos.

Entre los escritos de Suhrawardī, los más fascinantes son algunos cuentos simbólicos y relato místicos: describe en ellos el viaje del alma y los ángeles con la ayuda de símbolos extraños y bellos como *Aql-i surkh*, «El intelecto rojo», *Awāz-i par-i Jibril*, «El rumor del ala de Gabriel», *Lughat-i mūrān*, «El lenguaje de las hormigas» (alusión a la historia coránica, a menudo repetida por los sufíes, de Salomón y las hormigas que se quejan) o *Ṣafīr-i Simurgh*, «El silbido del simurgh», el pájaro mítico que, según la tradición islámica, vive en la montaña Qaf que rodea el mundo, y que se convirtió en el símbolo de la divinidad en la obra del contemporáneo de Suhrawardī, Farīduddīn ʿAṭṭār. El tratado de Suhrawardī sobre el amor está basado principalmente en el libro de Avicena sobre el mismo tema. Sus *wāridāt* y *taqdīsāt*, oraciones y santificaciones, diversos tipos de invocaciones místicas, reflejan plenamente el conjunto de sus representaciones míticas y religiosas.

Suhrawardī se inspiró en diferentes fuentes islámicas, entre las que es preciso ciertamente mencionar la teología de Ḥallāj. En realidad, se pueden descubrir ciertas semejanzas entre los dos místicos: no sólo su muerte violenta, sino también «el fuego divino que devoraba el alma de Suhrawardī» (Nwyia, 1972, 10). Al mismo tiempo, Suhrawardī se consideraba un continuador de las tradiciones del antiguo Irán y del antiguo Egipto. Hace remontar esta sabiduría, de la que se considera el auténtico representante, a Hermes (Idrīs en las fuentes islámicas). Por mediación de los filósofos griegos, culminando en Platón, esta corriente espiritual llegó a Dhū'n-Nūn y Sahl at-Tustarī; por medio de los reyes sacerdotes persas fue transmitida a Bāyezīd Bisṭāmī, a Kharaqāni y Ḥallāj. Debido a su intento de unificar las dos corrientes mayores de la tradición teosófica preislámica, la obra de Suhrawardī es sumamente importante para el historiador de las religiones.

Las teorías principales de Suhrawardī pueden resumirse en la siguiente cita:

> La Esencia de la Primera Luz absoluta, Dios, da una iluminación constante, por la que es manifestada y trae todas las cosas a la existencia, dándoles vida gracias a sus rayos. Todo en el mundo procede de la Luz de su Esencia, y toda belleza y toda perfección son el don de Su bondad; alcanzar plenamente esta iluminación es la salvación[2].

El estatuto ontológico de un ser depende del grado en el que está iluminado o velado. La luz irradia a través de órdenes longitudinales y latitudinales de ángeles que mantienen entre ellos relaciones bien definidas. La evocación de los ángeles es quizá el aspecto más atractivo de la obra de Suhrawardī. Ve ángeles por todas partes; son tan numerosos como las estrellas fijas, es decir, innumerables. En un grupo de dichos ángeles cada ángel domina una especie determinada; con frecuencia son denominados con nombres zoroastrianos, pues algunos rasgos que les son propios provienen de la tradición irania. Gabriel es el arquetipo de la humanidad, el *rabb an-nauʿ al-insānī*; puede ser colocado en el mismo plano que el Espíritu Santo y, como tal, asimilado al espíritu preexistente de Muhammad, el prototipo y modelo de la humanidad. Todos los seres son traídos a la existencia por el sonido de las alas de Gabriel, que se extienden sobre el mundo entero. Además de este ángel guardián de toda la humanidad, cada alma tiene su propio ángel guardián. Pues el alma tiene una existencia anterior en el mundo angélico y, «en el momento de entrar en el

2. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1963, p. 69; magnífico estudio sobre Avicena, Suhrawardī e Ibn ʿArabī.

cuerpo, [...] es dividida en dos partes, quedando una en el cielo, y descendiendo la otra a la prisión o "plaza fuerte" del cuerpo» (Hossein Nasr, 1963, 73). Ésa es la razón por la que el alma es desdichada en este mundo; busca su otra mitad y debe reunirse con su prototipo celeste, para alcanzar la perfección y volver a ser ella misma.

Los arcángeles están situados en Oriente (*sharq*), que es concebido como el mundo de luz pura sin ninguna materia, mientras que Occidente es el mundo de la oscuridad y la materia; las dos regiones están separadas por el cielo de las estrellas fijas, lo que significa que se debería comprender Oriente y Occidente más en sentido vertical que horizontal. El hombre vive en la *ghurbat al-gharbiyya*, «el exilio occidental»; caído en un pozo en la ciudad de Qairuwan, suspira por su patria, el Yemen, la *Arabia felix*, el Oriente de la luz, y trata de recuperar ese lugar radiante durante su estancia sobre la tierra.

La elección del Yemen, el país unido con el lado derecho, no es accidental; ¿no experimentó Muhammad que el *nafas ar-Raḥmān*, «el soplo del Misericordioso», venía del Yemen, donde vivió Uways al-Qaranī? Más tarde otros filósofos ishraquíes opusieron la *ḥikmat-i yūnāni*, «la filosofía griega», con la *ḥikmat-i yamanī*, «la sabiduría yemenita», que es conocimiento místico concedido por gnosis inmediata.

Cuando se lee la descripción de Suhrawardī del «Oriente del alma» es difícil no pensar en los poetas románticos alemanes que veían en el *Morgenland* el Oriente mítico, la patria verdadera de la humanidad, el paraíso perdido, el objetivo de la peregrinación espiritual (simbolizada en nuestros días por el *Morgenlandfahrt* de Herman Hesse). Y el simbolismo del Yemen alcanzó incluso a los rosacruces.

Es evidente que la condición del alma después de la muerte depende del grado de iluminación y purificación alcanzado durante esta vida; la vida es un proceso constante que apunta a alcanzar esta luz primordial en su pureza. El estado perfecto es concedido únicamente a un pequeño número de elegidos, pero debería ser el objetivo de todos.

La filosofía de Suhrawardī fue recuperada principalmente por los filósofos shiíes y constituyó un elemento importante del pensamiento filosófico persa hacia finales de la Edad Media. Mollā Ṣadrā de Shiraz (m. 1640) estuvo profundamente influido por las ideas de Suhrawardī, y los iranios que emigraron a la India llevaron con ellos la filosofía del *ishrāq* y la enseñaron en los círculos místicos indios, de manera que hasta un místico ortodoxo como Mīr Dard, en el siglo XVIII, identifica a Dios con la luz, idea que encuentra igualmente un débil eco en algunas palabras de Iqbal.

IBN ʿARABĪ, EL GRAN MAESTRO

Mientras la herencia espiritual de Suhrawardī permanecía en su mayor parte restringida al mundo persa, difícilmente se puede sobreestimar la influencia de Ibn ʿArabī —*ash-shaykh al-akbar*, «el más grande de los maestros»— en el desarrollo general del sufismo[3]. Pues, para la mayor parte de los sufíes, después del siglo XIII, sus escritos constituyen la cima de las teorías místicas, y los ortodoxos no dejaron nunca de atacarlo.

Interpretar correctamente el pensamiento de Ibn ʿArabī es una empresa difícil. La concepción occidental tradicional le tiene por el representante del panteísmo o el monismo islámico, y le hace responsable de la decadencia de la verdadera vida religiosa en el Islam, pues con sus ideas monistas destruyó la idea islámica de Dios como fuerza viva y actuante. Por otra parte, algunos pensadores místicos modernos, como Seyyed H. Nasr, ven en la obra de Ibn ʿArabī una explicación completa de lo que los sufíes habían ya comprendido anteriormente sin formularlo. En realidad, es sorprendente ver cuántas formulaciones que le son atribuidas se encuentran ya en el período llamado «clásico». Es posible que el mismo hecho de que fuera más un genio de la sistematización que un místico en éxtasis haya sido útil para las generaciones posteriores, que gracias a él se encontraron con un sistema de conjunto a su disposición. Incluso Aḥmad Sirhindī —considerado habitualmente como antagonista de Ibn ʿArabī— debió admitir: «Los sufíes que le precedieron, cuando hablaron de estos temas, no hicieron más que alusiones, pero ninguno llevó a cabo una sistematización. La mayor parte de los que vinieron después de él prefirieron seguir sus pasos y utilizar su terminología. Nosotros, los llegados después, nos hemos beneficiado también de las bendiciones de este gran hombre y hemos aprendido mucho de sus intuiciones místicas. Quiera Dios concederle por ello la mejor recompensa» (Friedmann, 1971).

Ibn ʿArabī nació en 1165 en Murcia, España, y fue educado por dos santas mujeres, una de las cuales fue Fátima de Córdoba (véase Apéndice 2). Se cuenta que durante su estancia en Córdoba se encontró con Averroes, filósofo y médico de la dinastía bereber de los almohades de Marrakech. En Túnez, Ibn ʿArabī estudió el *Khal ʿan-naʿlayn* («El acto de quitarse las sandalias») de Ibn Qasyi, libro del

3. Véase O. Yahyā, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī*, Damasco, 1964. Véase también la recensión de J. van Ess en *Erasmus* 17, n.º 3-4 (1965). C. Brockelmann, *Die Geschichte der Arabischen Literatur* II, pp. 441 ss., da una visión de conjunto de la obra magistral de Ibn ʿArabī.

que Ibn Khaldūn dijo ciento cincuenta años después que mejor habría sido quemarlo o borrarlo a causa de sus ideas heterodoxas[4]. El autor de esta obra «dudosa» había sido el fundador de un grupo místico-político, los *murīdūn*, que estuvo implicado en una insurrección contra los almorávides en el Algarbe, en el sur de Portugal, hacia 1130.

Ibn ʿArabī estudió sin duda las obras de Ibn Masarrā de Córdoba que, hacia el año 900, había hablado de la iluminación purificadora y que estaba clasificado entre los filósofos místicos. Quizá los musulmanes occidentales estuvieran más inclinados a una interpretación filosófica o teosófica de la religión, en contraste con la actitud entusiasta y extática de muchos místicos de los países del Oriente islámico; son ésos los rasgos que se pueden observar también en algunas cofradías místicas.

En 1201, impulsado por una inspiración, Ibn ʿArabī realizó la peregrinación a La Meca. Fue allí donde conoció a una joven persa de gran cultura. Extasiado por su belleza y su inteligencia, compuso el *Tarjumān al-ashwāq* («El intérprete del deseo»), en elegantes versos escritos en la mejor tradición de la poesía árabe clásica[5]. Él mismo interpretó más tarde este pequeño libro en un sentido místico, procedimiento común a muchos poetas sufíes después de él. Otros viajes llevaron al místico —que pretendía haber recibido la *khirqa* del mismo Khiḍr— a El Cairo y Konya, la capital de los rum selyúquidas. El joven Ṣadruddīn Qōnawī, su nieto, debía convertirse en su intérprete autorizado (m. 1274). El sheikh visitó Bagdad y se estableció finalmente en Damasco, donde murió en 1240; su tumba es objeto de peregrinación.

Ibn ʿArabī compuso un número impresionante de obras, entre las que los *Al-futūḥāt al-makkiyya* («Las revelaciones de La Meca»), en quinientos sesenta capítulos (Ibn ʿArabī, 1329/1911), y los *Fuṣūṣ al-ḥikam* («Los engarces de la Sabiduría divina») adquirieron la mayor popularidad[6]. El místico naqshbandí Muhammad Parsa comparaba

4. Ibn Khaldūn, *Shifā' as-sā'il li-tahdhīb al-masā'il*, M. ibn Tavit at-Tanci (ed.), Estambul, 1957, p. 110; *fatwā* de Ibn Khaldun contra los sufíes heréticos.

5. R. A. Nicholson (ed.), *The «Tarjumān al-ashwāq»: A Collection of Mystical Odes by Muḥyiu'ddīn ibn al-ʿArabī*, con traducción, es todavía la mejor introducción disponible.

6. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, edición a cargo de Abū'l-Alā', El Cairo, 1946 [*Los engarces de la sabiduría*, Hiperión, Madrid, 1991]; traducida al inglés por R. W. G. Austin como *The Bezels of Wisdom*, Nueva York, 1980. Véase la Bibliografía para las obras de W. Chittick y J. Morris. La traducción alemana de los *Fuṣūṣ al-ḥikam* de H. Kofler con el título de *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheit* no es demasiado satisfactoria. Más fiel es la traducción parcial de T. Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*. Burckhardt tomó la doctrina de Ibn 'Arabī como base de su libro *Vom Sufitum*. Actualmente disponemos de una buena

los *Fuṣūṣ* con el alma y los *Futūḥāt* con el corazón (N 396); más tarde, algunos naqshbandíes se mostraron más reservados en su juicio, si bien no condenaron las teorías contenidas en estos libros.

Los *Futūḥāt* estaban, pretendía el autor, dictados por Dios por mediación del ángel de la inspiración, mientras que los *Fuṣuṣ*, pequeño volumen de veintinueve capítulos que tratan de la profetología, estaban inspirados por el Profeta. Cada «engarce» habla de la naturaleza humana y espiritual de uno de los veintinueve profetas; de este modo se presenta el aspecto particular de la sabiduría divina revelada al profeta en cuestión. El libro llegó a ser tan popular que los poetas podían jugar con su título, como hizo Jāmī, gran admirador de Ibn ʿArabī, cuando se dirigió al amado:

> Si el autor de los «engarces» hubiera visto tus labios,
> habría escrito cien «engarces» sobre la sabiduría del Mesías (Jāmī, 1341/1962, 470).

Los labios del amado tienen, según la imagen tradicional, una fuerza vivificante igual a la del soplo de Jesús y se parecen al mismo tiempo al sello de rubí por la forma y el color. El verso supone que el lector está familiarizado con el contenido de los *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

Es muy difícil traducir los *Fuṣūṣ* a una lengua occidental; el estilo es tan conciso que el texto original, muy elegante en la lectura, tiene incluso necesidad de un comentario detallado para el lector no musulmán. Las influencias del gnosticismo, el hermetismo y el pensamiento neoplatónico hacen que las obras de Ibn ʿArabī parezcan muy complicadas y presenten aparentemente dificultades insuperables al traductor. Esta razón explica la gran diversidad de las interpretaciones de su obra.

En la primera tesis dedicada al sistema místico de Ibn ʿArabī (Affifi, 1936), A.-'A. Affifi sostiene que es un panteísta puro y defiende su idea analizando su teoría del amor:

traducción de los *Fuṣūṣ* hecha por un musulmán indio a finales del siglo XVII; véase Maulānā 'Abdas Salām Nadwī, *Shi'r al-Hind* II, Azamgarh, *ca.* 1936, p. 209. La primera introducción científica a la obra de Ibn ʿArabī en Europa se debe a H. S. Nyeberg, *Kleiner Schriften des Ibn al-'Arabī*, excelente edición y evaluación del pensamiento de Ibn ʿArabī, lamentablemente poco conocida por quienes estudian el sufismo. Véase también A. Jeffery, «Ibn al-'Arabī's *Shajarat al-Kwan*»: *Islamic Studies* 10 y 11 (1959). Un aspecto del pensamiento de Ibn ʿArabī está expuesto por M. Proftlich, *Die Terminologie Ibn 'Arabīs im «Kitāb wasā'il as-sā'il» des Ibn Saudakīn*. Estos últimos años se han publicado un número creciente de trabajos en inglés y francés, y existen grupos de estudio dedicados a su obra en Inglaterra y Francia: Michel Chodzkiewicz, William C. Chittick, Claude Addas, en especial.

El panteísmo de Ibn ʿArabi es claro cuando dice que el objetivo último del amor es conocer la realidad del amor y que la realidad del amor es idéntica a la Esencia de Dios. El amor no es una cualidad abstracta sobreañadida a la Esencia. No es una relación entre un amante y el objeto amado. Es el verdadero amor de los «gnósticos», que no conocen ningún objeto de amor particular [...]

> Cuando aparece mi Amado,
> ¿con qué ojos Le veo?
> Con sus ojos, y no con los míos,
> pues nadie Le ve si no es Él mismo (Affifi, 1936, 172).

Ibn ʿArabī ve la revelación de Dios a partir del ser puro, *ʿamā*, la interioridad absoluta, en el mundo de las cosas creadas: «Nosotros mismos somos los atributos mediante los que describimos a Dios; nuestra existencia es simplemente una objetivación de Su existencia. Dios nos es necesario para que podamos existir, mientras que nosotros Le somos necesarios para que Él se manifieste a Sí mismo».

> Yo Le doy, también a Él, la vida, conociéndole en mi corazón (Corbin, 1956, 182).

Esta última frase recuerda los poemas del místico alemán del siglo XVII Angelus Silesius o al poeta del siglo XX Rainer Maria Rilke[7]. Un poema del *Tarjumān al-ashwāq* dice:

> Él me alaba y yo Le alabo,
> y Él me adora y yo Le adoro.
> ¿Cómo puede ser Él independiente
> cuando yo Le ayudo y Le asisto?
> Al conocerle, Lo creo (Affifi, 1936, 13).

Reynold A. Nicholson interpreta estas teorías y llega a la siguiente conclusión: «Los términos correlativos son simplemente nombres para diferentes aspectos de la misma Realidad, necesitando cada aspecto del otro y siendo intercambiable con él. Según el punto de vista, Dios (realmente) es el hombre y el hombre es Dios, o Dios (conceptualmente) no es el hombre y el hombre no es Dios» (MC

7. Angelus Silesius (m. 1677), *Der Cherubinische Wandersmann* [*Peregrino querubínico*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1985]: «Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; / Werd ich zunicht, muss er sogleich den Geist aufgeben».
Véanse también algunos poemas de R. M. Rilke en *Das Stundenbuch* (1903), en particular: «Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? / Ich bin Dein Krug — wenn ich zerscherbe...».

121). Creador y creación son como el agua y el hielo, el mismo ser en diferentes modos de manifestación (NS 99), imagen que los poetas gustarán utilizar más tarde.

El sistema de Ibn ʿArabī es en su conjunto designado por el término de *waḥdat al-wujūd*, «unidad del ser». La traducción correcta de esta expresión proporciona la clave de la mayor parte de sus otras teorías. Sus conceptos han suscitado numerosas discusiones sobre la corriente «panteísta» o «monista» en el Islam posterior. Marijan Molé ha señalado la dificultad de traducir correctamente el término *wujūd* (MM 59-62): el árabe, como otras lenguas semíticas, no tiene verbo para expresar el «ser». El término *wujūd*, que se traduce habitualmente por «ser», «existencia», significa fundamentalmente «encontrar», «ser encontrado», y es así más dinámico que la simple «existencia». «Al final de la Vía, sólo Dios está presente, es "encontrado"». Así, *waḥdat al-wujūd* no es simplemente «unidad del ser», sino también la unidad de la existencialización y la percepción de este acto; a veces se vuelve casi sinónimo de *shuhūd*, «contemplación», «testimonio», de manera que los términos *waḥdat al-wujūd* y *waḥdat ash-shuhūd*, que fueron más tarde objeto de vivas discusiones entre los místicos, particularmente en la India, son a veces intercambiables (MM 61; cf. N 408).

Toda cosa adquiere su *wujūd*, su existencia, porque «es encontrada», es decir, percibida por Dios, y «sólo su rostro, que está vuelto hacia Dios es real, el resto es puro no-ser» (MM 97). Esto implicaría que términos como «panteísmo», «panenteísmo», e incluso el «monismo existencial» de Louis Massignon[8], deberían ser sometidos a revisión, puesto que el concepto de *waḥdat al-wujūd* no supone una continuidad substancial entre Dios y la creación. En el pensamiento de Ibn ʿArabī se mantiene una transcendencia respecto a todas las categorías, incluida la de substancia. Dios está más allá de todas las cualidades —que no son ni él ni distintas de él— y se manifiesta solamente por medio de los nombres, pero jamás por su esencia. En el plano de la esencia, Dios es inconcebible (transcendiendo todo concepto) e inaprehensible por la experiencia (que trasciende incluso el conocimiento no racional). Esto significa que, en su existencia actual, las criaturas no son idénticas a Dios, sino reflejos de sus atributos.

El principal problema de interpretación parece consistir en el uso del término «transcendente» que, en la filosofía occidental, no podría ser utilizado cuando se habla del Dios de Ibn ʿArabī en estos térmi-

8. L. Massignon, «L'alternative de la pensée mystique en Islam: monisme existential ou monisme testimonial»: *Annuaire de Collège de France* 52 (1952). Massignon sostuvo siempre que el «monismo testimonial» era típicamente islámico y compatible con la ortodoxia.

nos: «Él Se ve a Sí mismo por Sí mismo [...] Nadie Le ve si no es Él mismo, ningún profeta enviado, ningún santo que haya alcanzado la perfección, ningún ángel que vive en Su proximidad Le conoce. Su profeta es Él mismo, Lo que envía es Él mismo, y Su Palabra es Él mismo. Se envía Él mismo a Sí mismo conSigo mismo» (Nasr, 1963, 107). Esto no se parece a la descripción de un Dios «transcendente».

Henry Corbin y Seyyed H. Nasr han tratado en repetidas ocasiones, cada uno por su lado, de interpretar de manera no panteísta el pensamiento de Ibn ʿArabī; han tratado de mostrar la importancia de las teofanías y el papel decisivo de lo que Corbin denomina «la imaginación creadora»[9]. La relación entre Dios y las criaturas puede ser condensada globalmente de la manera siguiente: el Absoluto experimentó deseo en su soledad; según la tradición, «Yo era un tesoro escondido y quise ser conocido, por ello creé el mundo»; Dios entonces produjo la creación como un espejo para sus *tajalliyāt*, sus «manifestaciones».

El «Dios patético» trajo a la existencia las cosas nombradas, en consideración a la tristeza primordial de los nombres divinos. La sed infinita del Dios patético está de alguna manera reflejada en la sed infinita de las criaturas que suspiran por su patria; el concepto de *khamyāza*, literalmente «abierto», es decir, «deseo infinito» (el deseo de la orilla de abrazar al océano entero), que juega un papel tan importante en la poesía indo-musulmana de los períodos posteriores, puede tener sus raíces en el deseo mutuo del Creador y las criaturas. La creación es «la efusión del Ser sobre los arquetipos celestiales» (Nasr, 1963, 107); es como si los pedazos de vidrio de un espejo, bañados por la luz, se volviesen iridiscentes y se hiciesen visibles por el color. La creación puede ser comparada con la articulación; ¿no habla el Corán del *nafas*, del soplo del Señor que fue insuflado en Adán y en María para crear un nuevo ser? Era como si la Esencia pura hubiera retenido su soplo hasta que no pudo más, y el mundo apareció como *nafas ar-Raḥmān*. Como en la respiración, el universo es creado y aniquilado en cada momento; es retrotraído a su origen transcendente igual que el aliento es retrotraído a los pulmones. Y el gran movimiento de salida y retorno se manifiesta simbólicamente en las dos partes de la profesión de fe: *lā ilāh* designa la emanación de las «cosas distintas a Él», e *illā Allāh* indica su retorno a Él, a la unidad eterna (Rice, 1969, 64).

9. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, París, 1958 [*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, Barcelona, Destino, 1993], un estimulante estudio del pensamiento de Ibn ʿArabī.



El piadoso Sheikh Ṣa'nān cuidando los cerdos de su amado. Esta historia, que se encuentra en el *Manṭiq ut-ṭayr* de 'Attār y reelaborada aquí por el poeta chagatay Mīr 'Ali Shīr Nawā'ī, es uno de los cuentos sufíes más conocidos. Bibliothèque Nationale, Ms. suppl. Turc. 996.

Esta creación puede verse en los diferentes órdenes cósmicos, que están separados unos de otros por un velo. La esencia divina es denominada *hāhūt* (derivada de la letra *h*, letra de la esencia), y se cuenta que Ibn ʿArabī tuvo la visión de la más alta esencia divina bajo la forma de la palabra *hū*, «Él», luminoso entre los brazos de la letra *h* (ه) (Corbin, 1958, 171). La naturaleza divina revelándose es llamada *lāhūt*; la existencia espiritual, más allá de la forma, es *jabarūt*, lugar de los decretos divinos y de los poderes espirituales. A este nivel sigue el *malakūt*, el mundo angélico, mientras que el lugar de la humanidad y de la creación es el *nāsūt*. Ibn ʿArabī y sus partidarios insertan entre *jabarūt* y *malakūt* una esfera llamada *ʿālam al-mithāl*, donde tiene lugar la existencialización; es la esfera a la que llegan la elevada ambición (*himma*) y las oraciones de los santos para liberar las energías espirituales y actualizar algunas posibilidades[10].

El aspecto más fascinante de las teorías de Ibn ʿArabī es la constante correlación entre los nombres y las cosas nombradas. No sólo cada uno de los veintiocho grados de emanación está religado a un nombre divino (Husaini, Lahore, 1970) (así, el trono divino es el lugar de manifestación del *al-Muḥīṭ*, «El que todo lo abarca»; el mundo vegetal es el de *ar-Rāziq*, «El que alimenta», etc.), sino que también cada nombre divino es el *rabb*, el «Señor», de un ser creado, que es a su vez su *marbūb*. Los nombres pueden ser comparados a los arquetipos, a las formas por las que la energía creadora es canalizada para producir los seres particulares. El *rabb*, en su manifestación, sigue siendo el Señor, y el *marbūb* sigue siendo el servidor, «que tiene un Señor», pero «Dios se convierte en el espejo en el que el hombre espiritual contempla su propia realidad, y el hombre a su vez se convierte en el espejo en el que Dios contempla Sus Nombres y Sus Cualidades» (Nasr, 1963, 116).

La idea de la relación entre el nombre y la cosa nombrada ha podido contribuir a la formación de uno de los símbolos favoritos de la poesía mística persa de los períodos posteriores, el del engarce. (La relación con «Los engarces de la Sabiduría» pudo igualmente contribuir a ello). El corazón del sheikh era considerado como una sortija en la que estaban impresos los nombres y los atributos de Dios, y él a su vez los imprimía en su discípulo, que era comparable a la cera (véase MC 278). Rūmī compara al místico que está totalmente perdido en Dios con el sello que lleva el nombre de Dios, y algunos poetas

10. F. Rahman, «Dream, Imagination and ʿālam al-mithāl»: *Islamic Studies* 3, n.º 2 (1964-65); el artículo de Rahman se encuentra también en G. E. von Grunebaum y R. Caillois, *The Dream and Human Societies*, Berkeley, 1966, pp. 409 ss.

indo-persas llevaron esta idea a su conclusión: «El espíritu se vacía como la piedra sobre la que será grabado el nombre de Dios», de manera que ningún nombre, ninguna huella queda de la piedra sin valor, sino que todo está lleno de los nombres de Dios.

> No busques en nosotros sino el nombre de alguien,
> como el engarce, somos el lugar de manifestación de los nombres,

Así cantaba Mīr Dard a mediados del siglo XVIII, aunque, en conjunto, rechazara muchas ideas de Ibn ʿArabī (Dard, 1310/1892-93, 7,56,84,147; 1962, 118).

La teoría de los nombres y las cosas nombradas supone también que existe una cierta forma de fe para cada ser humano. El creyente no puede tener visiones más que en la forma de fe que profesa; el musulmán tendrá visiones diferentes de las del cristiano o el judío. Esto nos recuerda el mito indio de las *gopis*, en el que cada una veía a Krishna en tanto que amado bajo la forma en que lo había imaginado y que en cierto sentido le pertenecía. Pues nombre y cosa nombrada dependen uno de la otra y están unidos por una *unio sympathetica*.

Ibn ʿArabī es alabado habitualmente como el abogado de la tolerancia religiosa, y quien quiere subrayar «el ideal místico de la tolerancia» y la indiferencia por las formas exteriores y los ritos cita sus versos:

> Mi corazón es capaz de todas las formas,
> es claustro para el monje, templo para los ídolos
> y pasto para las gacelas; es la Kaaba del devoto,
> las tablas de la Torá, y el Corán.
> El amor es mi creencia:
> sea cual sea la dirección que tomen sus camellos,
> el amor es siempre mi creencia y mi fe (Ibn ʿArabī, 1968, n.º 11, ls. 13-15).

Pero esta declaración aparentemente tolerante contiene en realidad una indicación del elevado rango espiritual del autor: «La forma de Dios no es ya para él la forma de una determinada religión con exclusión de las demás, sino que es su propia forma eterna, lo que él encuentra al final de su *ṭawāf*» (Corbin, 1956, 180). Esto es el reconocimiento de una iluminación que está mucho más allá de «la iluminación de los nombres», y que no se identifica con la tolerancia tal como es predicada a la masa de los creyentes.

Un aspecto de las teorías de Ibn ʿArabī merece una mención especial: es el papel atribuido al elemento femenino (al ser la palabra que designa la esencia, *dhat*, femenino en árabe, puede hablar de la «crea-

dora», secreto del Dios compasivo gracias al que Dios se revela (véase Apéndice 2). Los críticos modernos de Ibn ʿArabī definen tal interpretación como «un simbolismo parasexual que abunda en su pensamiento (Rahman, 1966, 146); incluso Adán es «hembra», si se puede decir, puesto que Eva nace de él. Y, en realidad, es completamente embarazoso para la persona no iniciada leer, en los *Fuṣūṣ*, el capítulo final sobre Muhammad, el sello de los profetas y de los santos; esta meditación gira en torno al hadiz: «Dios me ha hecho amar tres cosas de vuestro mundo: el perfume y las mujeres, y el consuelo de mi corazón está en la oración».

Uno de los pilares del sistema de Ibn ʿArabī es el culto a Muhammad, que asume en sus teorías el papel de hombre perfecto. Él es la teofanía total de los nombres divinos, el todo del universo en su unidad, tal como es visto por la esencia divina. Muhammad es el prototipo del universo y del hombre, puesto que es como el espejo en el que cada uno de ellos contempla al otro. El hombre perfecto es necesario a Dios como medio por el que Él es conocido y manifestado. Es «como la pupila en el ojo de la humanidad» (MC 300,11-7). La realidad muhammadiana, *ḥaqīqa muḥammadiyya*, lleva en sí misma la palabra divina que se revela en sus particularidades en los diferentes profetas y mensajeros, hasta que alcanza finalmente su plenitud en el Profeta del Islam. En nuestros días, un discípulo francés de Ibn ʿArabī ha resumido en estos términos las teorías del maestro sobre profetología, tal como fueron presentadas en su *Risālat al-Aḥadiyya* («Sobre la Unicidad divina»):

> En el Absoluto, el Enviado no es el Enviado sino el Absoluto; frente al Absoluto, es a la vez el «Receptáculo» y la «Efusión» que lo llena; respecto a lo relativo, es el Enviado del Absoluto, Su Don; en tanto que ser relativo, es «el Profeta iletrado» y receptivo hacia su propio aspecto de Enviado, de «Descenso» o «Revelación» divina; finalmente, el Profeta es revelador y activo frente al mundo que recibe, por su mediación, el Mensaje supremo (Schaya, 1962, 68).

El hombre perfecto es aquel que ha realizado en sí mismo todas las posibilidades del ser; es, por decirlo así, el modelo de cada hombre, pues de hecho cada ser está llamado a realizar sus posibilidades innatas de acuerdo al nombre divino que es su *rabb* particular. Pero sólo los profetas y los santos alcanzan este nivel. Las ideas de Iqbal del hombre perfecto como aquel que ha llevado sus posibilidades individuales hasta su plena expansión proceden de estas teorías más que del superhombre de Nietzsche.

Incluso aunque Ibn ʿArabī haya podido afirmar que no había creado ningún sistema, su fría y penetrante inteligencia le incitó sin duda a sistematizar sus experiencias y pensamientos, y la influencia que ejerció su terminología sobre los sufíes de los períodos posteriores muestra que éstos aceptaron sus ideas como una cómoda sistematización de lo que constituía a sus ojos la verdadera esencia del sufismo. No hay duda de que este misticismo teosófico es atractivo, pues da respuesta a la mayor parte de las cuestiones relativas al ser y el devenir, la creación y el retorno.

Pero ese sistema es exactamente lo opuesto a las enseñanzas del Islam ortodoxo, como sostiene un musulmán moderno, Fazlur Rahman, que sigue aquí al gran teólogo hanbalí de la Edad Media, Ibn Taymiyya (m. 1328) (Taymiyya, El Cairo, 1348/1929-30): «Un sistema totalmente monista no puede, por su misma naturaleza, poco importa que pueda pretenderse piadoso y concienzudo, tomar en serio la validez objetiva de los criterios morales» (Rahman, 1966 b, 146). Pues aquí el bien y el mal vienen, uno y otro, de Dios, y lo mismo que Muhammad es la manifestación del nombre *al-Hādī*, «El que guía correctamente», también Satanás es la manifestación del nombre *al-Muḍill*, «El que extravía». Todo está perfectamente en orden, ése es el sentido de la *raḥma*, «misericordia» de Dios.

¿Ha contribuido la fácil formulación de la «unidad del ser» a la decadencia del Islam, especialmente en su resumen, simplificado y peligroso, *hama ust*, «todo es Él», que no deja lugar alguno a las sutiles distinciones mantenidas por el mismo Ibn ʿArabī? ¿No ha sido completamente reemplazada la transformación que propone el sufismo clásico, con el acento puesto en *ʿamal*, «obra religiosa», «actividad», por *ʿirfān*, «gnosis», conocimiento teosófico proporcionado por un ingenioso sistema? Heinrich Schaeder ha comparado, en un estimulante artículo sobre el hombre perfecto escrito en 1925, a Ḥallāj con Ibn ʿArabī diciendo:

> El cumplimiento de la revelación islámica gracias al completo abandono amoroso en Dios, que es propio del Islam desde su origen y que Ḥallāj llevó al nivel de la plena conciencia por haberlo realizado en su vida y martirio, fue reemplazado, bajo la influencia de Ibn ʿArabī, por una sistematización de la *Weltdeutung* (explicación del mundo) que no se interesa ya por la vida religiosa activa sino solamente por la vida contemplativa (Schaeder, 1925, 237).

Podemos ahora llegar a una comprensión del sistema de Ibn ʿArabī más profunda de lo que era posible cincuenta años antes; pero la discusión sobre su papel —positivo o negativo— no terminará jamás en tanto existan dos aproximaciones diferentes al objetivo místico:

por la actividad y la conformidad de la voluntad, o por la contemplación de la gnosis.

IBN AL-FĀRIḌ, EL POETA MÍSTICO

Ha llegado a ser habitual citar el nombre de Ibn ʿArabī al mismo tiempo que el de su contemporáneo Ibn al-Fāriḍ, por diferentes que fueran estos dos grandes maestros del sufismo árabe del siglo XIII[11]. Por una parte, estaba la poderosa personalidad del teósofo de origen español que expresaba su conocimiento y sus experiencias místicas en un pequeño número de poemas y en un raudal casi inagotable de obras en prosa. Por otra, estaba el sensible poeta y hombre de letras de El Cairo, que vivió una vida de soledad, primero sobre la colina de Muqattam, después, durante quince años, en Hijaz, para volver finalmente a su ciudad natal y morir allí en 1235, cinco años antes de la muerte de Ibn ʿArabī en Damasco.

Ibn al-Fariḍ condensó sus experiencias místicas en un pequeño número de poemas árabes de una exquisita belleza, en el estilo de la poesía árabe clásica, pero no escribió nada en prosa; Reynold A. Nicholson, su magistral intérprete, escribe a propósito de su poesía: «Su estilo y su dicción se parecen más a las joyas mejor escogidas y más bellas de un artista exigente que a los primeros frutos de la inspiración divina» (NS 167). Cuando se leen sus complicados versos, uno se asombra de que hayan podido ser compuestos en estado de éxtasis, como afirma la tradición. Estos poemas son, tanto por la forma como por el contenido, absolutamente árabes: revelan el gusto de los árabes por los juegos de palabras, las fórmulas y los diminutivos, y expresan el amor al Absoluto en términos tomados de la tradición preislámica, llamando al amado con nombres de heroínas de la poesía árabe antigua, como Laila o Salma.

La poesía de Ibn al-Fāriḍ ha atraído el interés de los investigadores europeos desde que comenzaron los estudios de los orientalistas. Los orientalistas franceses asumieron la tarea de estudiar su poesía mística, altamente compleja. En 1828 Grangeret de Lagrange publicó algunos de sus poemas; fue seguido por el maestro de los

11. R. A. Nicholson, «The Lives of 'Umar Ibnu'l-Fāriḍ and Muḥiyu'ddin Ibnu'l-'Arabī»: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1906). El tercer capítulo de la obra de R. A. Nicholson *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, reed. Cambridge, 1967, es todavía la mejor introducción al arte y al pensamiento de Ibn al-Fāriḍ. Véase también M. M. Ḥilmī, *Ibn al-Fāriḍ wa'l-ḥubb al-ilāhī*, El Cairo, 1945.

estudios árabes Silvestre de Sacy. Joseph von Hammer-Purgstall tuvo incluso la audacia de traducir el mayor poema de Ibn al-Fāriḍ, la *Tāʾiyya*, a lo que él pensó era poesía alemana[12]; pero el sentido sólo rara vez es captado, y Nicholson dice irónicamente que la *Tāʾiyya* «tuvo la desdicha de ser traducido por Hammer». A principios del siglo XX, los eruditos italianos se ocuparon del mismo poema, I. di Matteo en 1917 y Nallino en 1919. Una solución al conflicto literario provocado por sus interpretaciones divergentes fue presentada por Nicholson, que escribió un penetrante artículo sobre Ibn al-Fāriḍ. Finalmente, la obra del místico fue una vez más tema de las investigaciones de A. J. Arberry en los años cincuenta (Arberry, 1954).

Dos poemas del pequeño *Dīwān* de Ibn al-Fāriḍ son especialmente estimados. Uno de ellos es la *Khamriyya* («Oda al vino»); es una descripción del vino del amor divino que los amantes bebieron a grandes tragos antes de que la viña fuera creada (es decir, el Día del Pacto), y que embriaga al mundo entero, cura las enfermedades, devuelve la vista a los ciegos, el oído a los sordos y conduce al hombre como si fuera la estrella polar hacia su destino eterno (Dermenghem, 1931). Esta oda, que descansa sobre un simbolismo común a la vez a los poetas árabes y persas, puede ser comprendido y traducido sin mayores dificultades, mucho más fácilmente que muchos de sus puros poemas de amor, con su complicada dicción y sus imágenes sutiles. Sin embargo, a veces Ibn al-Fāriḍ da pruebas de tal delicadeza de sentimientos y se expresa con ayuda de imágenes tan puras que sus versos tocan inmediatamente el corazón del lector, como es el caso de este texto lírico extraído de un poema que rima en *j*:

> Cada miembro [de mi cuerpo] le ve, incluso si está ausente de mí,
> en cada esencia delicada, clara y gozosa,
> en el acorde del laúd melodioso y de la flauta cuando se unen armoniosamente,
> y en los pastos exuberantes de las gacelas, en el frescor del crepúsculo y en los primeros rayos del alba,
> y en las lluvias oscurecidas que caen de una nube sobre una alfombra tejida de flores,
> y allí donde la brisa trae hasta mí, en la aurora, la esencia más perfumada,
> y cuando beso los labios de la copa, bebiendo el vino puro con placer y alegría.

12. J. von Hammer-Purgstall, *Das arabische Hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Farid's Taije in Text und Übersetzung zum ersten Male herausgegeben*, Viena, 1854, libro primorosamente impreso e iluminado.

No conocí la nostalgia cuando él estuvo conmigo: Mi mente no
estaba inquieta en cualquier lugar en que estuviésemos.
Aquel lugar era mi hogar cuando mi amado estaba presente; allí
donde la duna aparecía, allí estaba mi morada.

Estos versos, que expresan el sentimiento del amante en recuerdo constante de su amado, están entre los más bellos de la poesía árabe clásica y, aunque cargados de elementos retóricos, son de un tenor altamente romántico.

Pero el poema que más ha llamado la atención de los orientalistas —así como de los comentadores orientales— es el titulado *Tā'iyyat al-kubrā* («el gran poema con rima en *t*»), un poema de setecientos cincuenta y seis versos. Massignon lo calificó de «pesada tapicería de brocado de oro», «una especie de *kiswa* para la peregrinación espiritual» (Massignon, 1958, 64); así como los peregrinos egipcios tenían la costumbre de llevar con ellos una cubierta de terciopelo negro bordada en oro para colgarla en la Kaaba, así el místico egipcio ofrece a los peregrinos espirituales una *kiswa* tejida de palabras y símbolos sobre la que representa las diferentes fases de la vida mística, las estaciones y las etapas, para alcanzar finalmente una «estética transcendental», según la expresión de Louis Massignon.

El mismo poeta afirmó que vio en sueños al Profeta, que le preguntó el nombre de esta *qaṣīda*; cuando Ibn al-Fāriḍ mencionó un título rimbombante, el Profeta le aconsejó llamarla simplemente *Naẓm as-sulūk*, «Orden de la progresión», y eso es lo que hizo (N 542). La inspiración poética es a veces más fuerte que la lógica y la teoría, y no es tarea fácil desenmarañar las diferentes partes del *Naẓm as-sulūk*. Algunos pasajes son particularmente interesantes para la psicología mística, como la descripción del cambio de las facultades sensibles durante el éxtasis:

Supe con seguridad que fuimos realmente Uno, y la sobriedad de la
unión restauró la idea de la separación,
Y todo mi ser fue una lengua para hablar, un ojo para ver, un oído
para oír y una mano para coger.

Esta idea está desarrollada en los versos siguientes (580-88); se remite al *hadiz an-nawāfil*, en el que Dios promete al servidor que le ama que será el ojo por el que ve y el oído por el que oye, así como la experiencia del *dhikr* en la que cada miembro está empeñado en su propio recuerdo y las partes del cuerpo se hacen por decirlo así intercambiables.

Una de las escenas citadas con mayor frecuencia en la *Tā'iyya* y

que ha inspirado numerosos poemas es la del juego de sombras (versos 680-706):

He aquí tras el velo misterioso
las formas de las cosas que se muestran bajo cualquier forma,
de múltiple apariencia [...]

La vida es contemplada como la imagen en el juego de sombras, y finalmente el místico descubre:

Y todo lo que ves es obra del Único.
En la soledad, pero rigurosamente velado, Él es.
Que levante un poco el velo, no hay duda:
las formas se desvanecen, sólo Él es todo;
y tú, iluminado, conoces por Su luz.
Tú encuentras Sus acciones en la noche de los sentidos.

El intérprete permanece invisible, pero el místico sabe: «Todo lo que ves es obra del Único».

Ibn al-Fāriḍ no fue el primero en utilizar el símbolo del juego de sombras. Se encuentran con frecuencia alegorías semejantes en la poesía mística persa y turca, pues el juego de sombras, importado de China, era una forma de diversión muy conocida en las regiones orientales del mundo islámico y fue practicado en Bagdad a partir del siglo X. En la poesía persa del primer período las marionetas son denominadas con frecuencia «marionetas chinas». Los poetas sufíes vieron en ese teatro la imagen de la acción divina en el mundo. 'Aṭṭār, que había comparado una vez las estrellas con las marionetas y el cielo con el velo, hizo de un intérprete turco del juego de las marionetas el héroe de su *Ushturnāme* algunas décadas antes de que Ibn al-Fāriḍ escribiera su *Tā'iyya*. El que dirige el juego lleva al adepto a través de siete velos y destruye finalmente todas sus marionetas: las gentes lo acusan —como Omar Khayyam acusa al alfarero— de producir cosas bellas, después de romperlas en trozos y tirarlas; pero el maestro explica que las rompe para liberarlas de las formas externas y hacerlas volver a la «caja de la Unidad», allí donde no existe distinción entre las manifestaciones de los diferentes atributos y nombres (V 131 ss.; R 42). La fuente más cercana de la imagen utilizada por Ibn al-Fāriḍ es sin duda su contemporáneo Ibn 'Arabī, que describe el juego de sombras de este mundo en una bella página de su *Futūḥāt al-makiyya*. Rūmī habló también del juego de sombras, pero rara vez lo utilizó de manera tan elaborada como 'Aṭṭār e Ibn al-Fāriḍ. El tema fue retomado más tarde en poemas místicos persas y turcos (Ayverdi,

1952, 79 ss.; Jacob, 1925); en el siglo XVIII se utilizó esta imagen en la India, pero en un lenguaje más sofisticado, para describir las aparentes contradicciones de este mundo creado:

> Ahora las gentes inteligentes y los tradicionales saben que todas esas marionetas que representan las existencias contingentes no son más que los lugares de manifestación del Creador Activo Que Hace Lo Que Quiere, y toda la belleza de las formas de las criaturas de este mundo no es nada más que la apertura de la pantalla. «Y ellas quieren solamente lo que Él quiere». Alabado sea Dios, aunque el bien y el mal procedan ambos de Él y, sin embargo, el mal sigue siendo el mal y el bien el bien, y el ladrón es castigado por su robo y el policía se esfuerza por estar ojo avizor, y el hilo de la predestinación está escondido a la vista de todos, y el intérprete está oculto por la pantalla y solamente las marionetas son visibles[13].

Así Ibn al-Fārid se mantiene aquí, como en el resto de sus poemas, en la tradición del imaginario místico del Islam medieval. Con frecuencia su poesía ha sido comprendida como testimonio de la interpretación panteísta del Islam, pero —y esto vale igualmente para otros poetas místicos— no se debe olvidar que no se puede colocar la poesía en el mismo plano que las discusiones teóricas de los problemas teológicos. Cuando Ibn al-Fārid veía la unidad transcendente de todas las cosas y sentía en cada movimiento de su vida la mano del director del gran juego que llama a las marionetas a la existencia y las vuelve a meter en la caja obscura, hablaba el lenguaje del corazón, no el de la cabeza. Su relación con Dios, el amado que está velado tras las hermosas formas de Salma y Laila, es personal, y el alma del místico, dejando tras ella toda huella de voluntad propia, alcanza la conformidad con la voluntad divina y se convierte así, según expresión de Nicholson, en «el amado de Dios».

EL DESARROLLO DE LA MÍSTICA DE LA UNIDAD DE IBN ʿARABĪ

Las ideas de Ibn ʿArabī se extendieron muy rápidamente por todo el mundo islámico y lograron muchísimos partidarios, principalmente en las regiones de lengua persa y turca. Fue como si los formidables cambios políticos del siglo XIII —cuando los mongoles invadieron la mayor parte de Asia y penetraron profundamente en Europa, rompiendo los sistemas políticos establecidos y destruyendo grandes áreas de elevada cultura— hubieran producido, como reacción a esta destrucción, una ola de actividad mística en el plano del pensamiento, el

13. K. M. Dard, «Dard-i dil», n.º 267, en *Chahār risāla*, Bhopal, 1310/1892-93.

sentimiento y la poesía, no sólo en el mundo islámico, sino por toda Europa y Asia. En el mundo islámico los mayores autores místicos fueron hombres del siglo XIII; ʿAṭṭār y Najmuddīn Kubrā murieron uno y otro hacia 1220, y sus discípulos, como Najmuddīn Dāyā Rāzī, continuaron su tradición: Jalāluddīn Rūmī representa la cima de la poesía mística persa y, en la región en que pasó la mayor parte de su vida, Anatolia, místicos como Ṣadruddīn Qōnawī transmitieron y expandieron las ideas de Ibn ʿArabī[14]. Más tarde, un poeta turco, Yūnus Emre, compuso los primeros poemas místicos verdaderamente turcos. Las órdenes se establecieron sólidamente en la India, donde los nombres de Muʿīnuddīn Chishtī, Bahāʾuddīn Zakariya Multānī, Fārīd Ganj-i Shakar, Niẓāmuddīn Auliyā, Fakhruddīn ʿIrāqī y muchos otros ilustran el brillo espiritual del siglo XIII. También en Egipto aparecieron algunas órdenes, de los badawiyya a los shadhiliyya. Ésas son únicamente las corrientes místicas más importantes en una época en que el mundo musulmán, especialmente en su parte central y oriental, estaba amenazado por un desastre casi fatal en el plano político.

Es posible que la actividad de Ibn ʿArabī y sus sucesores haya sido necesaria para dar a esta gran ola mística un marco en el que sus intuiciones fundamentales pudieran ser presentadas: una terminología muy definida y una teología relativamente simple. A partir del siglo XIV, incluso los místicos que no aceptaban las teorías de Ibn ʿArabī fueron influidos por su vocabulario y lo utilizaban muy libremente.

Dos pequeñas obras teóricas contribuyeron en gran medida a dar a conocer al gran público las principales ideas del maestro; una es el *Gulshan-i rāz* de Shabistarī, la otra, *Al-insān al-kāmil,* de Jīlī.

Shabistarī escribió *Gulshan-i rāz* («La rosaleda del misterio»), en respuesta a las dieciocho preguntas que le había planteado un amigo sufí (Lāhījī, 1337/1958). Este poema es la introducción más manejable al pensamiento del sufismo posterior a Ibn ʿArabī; trata, entre otras cosas, del hombre perfecto, de las etapas del desarrollo, de la terminología mística. Shabistarī describe la belleza divina oculta bajo el velo de cada átomo particular, porque «el Absoluto se manifiesta a los ojos del hombre en una desnudez tan absoluta que no es visible» (Izutsu, 1971 b, 297), idea expresada frecuentemente por los místicos: una proximidad abrumadora hace al ojo ciego, así como la luz no velada se vuelve invisible, «negra». Según la definición de Shabistarī, el hombre perfecto es aquel que toma la doble vía: en descenso

14. N. Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kāinat, ve Insan,* Estambul, 1967, primer estudio realizado por un investigador turco sobre la muy interesante obra de Ṣadruddīn.

hacia el mundo de los fenómenos, después en ascenso hacia la luz y la unidad divina. Esta idea constituía la teoría central de la mayor parte de las órdenes sufíes; había sido ya desarrollada antes de Ibn ʿArabī y sus seguidores, pero no había sido formulada todavía en una terminología que la hiciera comprensible al sufí medio. Los místicos tienen generalmente la experiencia de este movimiento en cuarenta etapas, veinte en descenso desde la Primera Inteligencia hacia la tierra, después «el arco de ascenso en veinte etapas» hacia el Hombre Perfecto. Estas ideas —derivadas de las especulaciones platónicas— llegaron a ser tan comunes a las fraternidades místicas que incluso una orden más bien poco dada a las especulaciones como los bektashíes turcos cantaban en sus poemas titulados *devriye* los círculos que describen «la pista que conduce al hogar» (BO 116).

El *Gulshan-i rāz* de Shabistarī dio impulso a la propagación de estas ideas, especialmente cuando estuvo acompañado del excelente comentario de Lāhījī, compuesto en la segunda mitad del siglo XV. Para los derviches niʿmatullāhī de Irán, el libro «servía (y quizá todavía sirve) de manual tradicional a todos aquellos hombres y todas aquellas mujeres (instruidos en grupos separados) que se ponían bajo su dirección en una especie de orden tercera»[15]. Su popularidad en la región oriental le hace interesante también para los investigadores occidentales. Es uno de los primeros libros sobre el sufismo en haber sido traducido en Occidente: al alemán, por Hammer-Purgstall en 1838 (traducción casi tan desdichada como la que había realizado de la obra de Ibn al-Fāriḍ), y al inglés por E. H. Whinfield en 1880 (Shabistarī, 1880; 1887; 1969). Su forma y su contenido inspiraron a Muhammad Iqbal, que compuso su *Gulshan-i rāz-i jadīd* («La nueva rosaleda del misterio»), publicado en 1927; en este poema adopta las ideas de Shabistarī y ofrece sus propias soluciones a las preguntas sobre el hombre perfecto (una de sus ideas centrales), sobre Dios y el destino.

En el campo de la teoría mística, Jīlī (m. después de 1408) —descendiente del fundador de la orden qādiriyya— concentró todos sus esfuerzos en sistematizar el pensamiento de Ibn ʿArabī, aunque en ciertos puntos se separara de él[16]. Su libro *Al-insān al-kāmil* («El

15. C. Rice, *The Persian Sufis*, Londres, ²1969, p. 28. Sobre los niʿmatullāhíes, véase R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Teil I, Die Affiliationen*, Wiesbaden 1965; sobre su fundador, véase J. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shāh Niʿmatullāh Walī Kermānī*.

16. La mejor introducción sigue siendo el capítulo segundo de R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, cit.; E. Bannerth, «Das Buch der 40 Stufen von ʿAbd al-Karīm al-ʿGīlī»: *Österreichische Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse* 230, n.º 3 (1956). ʿAbdul Karīm al-Jīlī, *Al-insān al-kāmil*, 2 vols., El Cairo, 1340/1921-2.

hombre perfecto») ha sido cuidadosamente analizado por Reynold A. Nicholson. Jīlī estudia todos los niveles de las manifestaciones divinas y las revelaciones de la divinidad, del plano de las esencias al plano de los atributos, el plano de las acciones, el plano de las similitudes y el plano de la percepción sensible y la visión de los colores, distinguiendo así los diferentes niveles de la revelación mística (*tajallī*). La iluminación de las acciones es seguida por la de los nombres, después por la de los atributos y, finalmente, cada experiencia encuentra su término en la iluminación de la esencia que sólo el hombre perfecto puede alcanzar.

En teorías como ésta, el concepto central del sufismo y del Islam en general, el *tauḥīd*, es en definitiva entendido como «la extinción de la ignorancia de nuestra identidad esencial e inmutable con lo único Real» (Schaya, 1962, 38). No se trata ya de una unidad de voluntad, sino de un levantar los velos de la ignorancia: una diferencia decisiva en la aproximación general al problema de Dios y del mundo, incluso si Jīlī admite que el Señor sigue siendo el Señor, y el esclavo, esclavo.

El deseo de llegar al hombre perfecto, que encuentra su expresión teórica en las obras de Ibn ʿArabī y de Jīlī, es mucho más antiguo que esas teorías (Massignon, 1947); la veneración ofrecida al Profeta lo muestra. Parece significativo que Jalāluddīn Rūmī, contemporáneo pero más joven que Ibn ʿArabī, haya repetido dos veces en sus poemas la historia de Diógenes, que buscaba «al hombre» con su linterna (M 5,2887; D 441). Probablemente Rūmī no pensó en las implicaciones de una potencia cósmica encarnada en ese hombre ideal o en las posibles relaciones entre ese ser humano perfecto y los conceptos gnósticos del hombre primordial (*Urmensch*). Cuando se leen sus observaciones se debe recordar que los sufíes consideraban frecuentemente a los hombres ordinarios un poco «como animales» (*ka'l-anʿām*), apoyándose en citas coránicas como la de la sūra 7,178 referente a aquellos que no oyen o no ven los signos del poder y la gracia divina. Sólo «el hombre» verdadero puede llegar a la experiencia de la visión de Dios a través y detrás de su creación.

La elaboración de estas teorías podía conducir a las consecuencias reflejadas en las afirmaciones de algunos poetas místicos persas y turcos que unían el sentimiento de una unidad englobante a la pretensión de haber alcanzado la estación del hombre perfecto. Los poemas de escritores como Maghribī y otros poetas semejantes en el Irán del siglo XV muestran muy claramente esta tendencia: el místico siente que abraza todo en sí mismo; no tiene solamente la experiencia de un estado de conciencia cósmica, sino de una unidad con todos aquellos

que han vivido antes que él y que están viviendo con él, con Moisés y con el Faraón, con Jonás y con la ballena, con Ḥallāj y con sus jueces. Ésta es la tendencia general de la mayor parte de los poemas místicos populares de los períodos posteriores, y esto es lo que ha llevado a los intérpretes a no ver en ellos más que un panteísmo inmoderado.

Los sufíes ortodoxos podrían hablar aquí de *kufr-i ṭarīqat*, un estado de embriaguez en el que el místico no es consciente de nada a excepción de Dios, y en el que ve todas las cosas como una sola realidad; pero no es ésta la última etapa que puede alcanzar. La distinción clásica de la «embriaguez» como estado que precede a la «segunda sobriedad» sigue siendo válida, aunque la mayor parte de los sufíes posteriores permaneciesen en el estado «inferior».

Para estos poetas, el mundo entero está lleno de Dios, piensen o no en las implicaciones teóricas de ello. La expresión *hama ūst*, «todo es Él», se encuentra ya en la poesía de ʿAṭṭār, antes incluso que en Ibn ʿArabī (véase U 223). Hacia finales del siglo XV, Jāmī exclama:

> Vecino, amigo, compañero, todo es Él.
> En el hábito grosero del mendigo y en la seda de los reyes, todo es Él.
> En la muchedumbre de la separación y en la soledad del recogimiento
> ¡por Dios! todo es Él, y ¡por Dios! todo es Él[17].

En algunos místicos la fe en la manifestación de Dios bajo todas las formas lleva a extraños excesos. Algunos de ellos experimentaban un estado de éxtasis escuchando el ruido del viento o de algún pájaro (L 495); podían incluso responder al balido de un cordero con estas palabras: *labbaika*, «¡heme aquí a Tu servicio! (B 355); podían correr tras un camello en el que veían una manifestación de Dios, o tocar una serpiente, porque «no hay nada más que Dios». En este último caso, el sheikh tuvo la sabiduría de decir a su discípulo que no lo hiciera, pues la serpiente muestra a Dios bajo el velo de la cólera y él, el discípulo, era todavía demasiado débil para aproximarse a esta manifestación divina (N 261).

El sentimiento de que Dios está en todo lugar y todo lo penetra encuentra hermosas expresiones en muchos poemas de Jāmī, que resumían el sentimiento místico de su tiempo:

> A veces Te llamamos vino, a veces copa,
> a veces Te llamamos cereal, a veces trampa,

17. M. ʿA. Jāmī, *Lawā'iḥ*, Teherán, 1342/1963, cap. 21; véase la traducción inglesa de E. H. Whinfield y M. M. Kazwini, Londres, 1914.

> no hay letra que no figure en Tu nombre en la tablilla del mundo.
> Ahora bien, ¿con qué nombre Te llamaremos nosotros? (Jāmī, 1341/1962, 810).

Dos siglos después, Dārā Shikōh repitió este pensamiento en su poesía mística, cuando cambió la fórmula «en el nombre de Dios el Misericordioso, el Compasivo» por:

> En el nombre de Aquel que no tiene nombre
> Que aparece ante cualquier nombre con que le llames.

El sentimiento de la unidad esencial de Dios y el hombre, que Ibn ʿArabī y sus sucesores habían subrayado en el plano teórico, fue expresado por los poetas con ayuda de diferentes símbolos; gustaban hablar del océano, de las grandes olas, la espuma, las gotas de agua que parecen diferentes cada vez y sin embargo son la misma agua. Niffarī parece haber sido el primero en utilizar el simbolismo del océano divino. Ibn ʿArabī había contemplado la esencia divina como un inmenso océano verde cuyas formas fluctuantes emergen como olas para caer de nuevo y desaparecer en las profundidades insondables (Nicholson, 1898,1961, n.° 9). Rūmī le emuló en muchos de sus poemas que hablan del océano de Dios. Pero la imagen es mucho más antigua: cualquiera que meditaba sobre las similitudes y diferencias entre Dios y el mundo y quería ilustrar su unidad fundamental y su diferenciación temporal utilizaba la imagen del océano que, psicológicamente, simboliza tan perfectamente la aspiración del individuo a la unión y la aniquilación en el todo (Izutsu, 1971 a, 67). La poesía de los períodos posteriores utiliza abundantemente el simbolismo del océano. Incluso los poetas que no aceptaban la *waḥdat al-wujūd* de Ibn ʿArabī lo utilizaron, aunque en sus imágenes la gota no desaparece en el mar, sino que se convierte en una perla preciosa (según el folklore oriental, las perlas son gotas de lluvia, preferentemente gotas de la lluvia de abril, que permanecen en la ostra para madurar); la perla adquiere su valor por el viaje de la gota que pasa del mar a las nubes y que vuelve a caer a su lugar de origen, donde se convierte en joya, incapaz de vivir sin el océano y, sin embargo, distinta de él. Aquellos que concebían la esencia divina como amor dinámico podían fácilmente ampliar la imagen y hablar del océano de amor cuyo conocimiento intelectual no es sino la orilla seca. Es un océano lleno de fieras peligrosas, de cocodrilos y ballenas que amenazan al alma amante, o bien es un fuego devorador (MT 222). La majestad de Dios y su poder, así como su belleza, se revelan en este océano.

El océano y la gota de agua se ofrecen como símbolos adecuados para ilustrar la relación entre el alma individual y lo divino, pero

también otras imágenes fueron utilizadas para subrayar la insoluble paradoja de la unidad y la multiplicidad: los trozos de vidrio que son de la misma substancia, pero que muestran formas y colores diferentes (V 137); las piezas de ajedrez talladas de la misma madera (como los taoístas, que comparan el Tao con un bloque de madera no tallado), pero que se combaten mutuamente, parecían ser símbolos adecuados para expresar la unidad del ser tal como fue ilustrada por un sufí malayo del siglo XVI (Attas, 1970, 412). Pero, mucho antes que él, la imagen de Dios como el gran jugador de ajedrez que desplazaba las piezas de manera inexplicable, de manera que el peón podía convertirse en rey, fue muy utilizada en Irán, lo que no es sorprendente en una cultura en la que el juego de ajedrez ha ocupado un lugar central desde la antigüedad.

Las imágenes del juego de ajedrez y del *nard* (una especie de *backgammon* en el que la posición más desesperada es llamada shashdar, «seis puertas», y es utilizada por los sufíes para designar a aquellos que están presos en los «seis muros» del mundo creado) dejan todavía lugar para distinguir entre el maestro de juego y las figuras, y esa diferenciación se mantiene con frecuencia igualmente en los poemas de Jāmī. A pesar de su gran admiración por Ibn ʿArabī, no podía negar su filiación a la escuela naqshbandiyya (véase capítulo 8). Allí donde la escuela de Ibn ʿArabī, en todo su rigor, habla de la dependencia mutua de Dios y su criatura, afirma Jāmī:

> Nosotros y Tú no estamos separados uno del otro,
> pero tenemos necesidad de Ti, mientras Tú no necesitas de nosotros
> (Jāmī, 1342/1963, n.º 20).

Pues «lo que está encadenado a las formas creadas tiene necesidad del Absoluto, pero lo Absoluto es independiente de lo relativo». A pesar de esta importante divergencia en relación a la posición de Ibn ʿArabī, Jāmī alaba a menudo la unidad que todo lo abraza; y los poetas, que raramente eran conscientes de estas distinciones, sutiles pero decisivas, continuaban cantando esta unidad que todo lo penetra y que se oculta detrás de las diversas formas: una unidad en la que el amante, el amado y el amor eran uno, de manera que ni la separación ni la unión tenían ya sentido.

Sanāʾī se dirigió a Dios, en el prólogo de su *Ḥadīqa*, en estos términos:

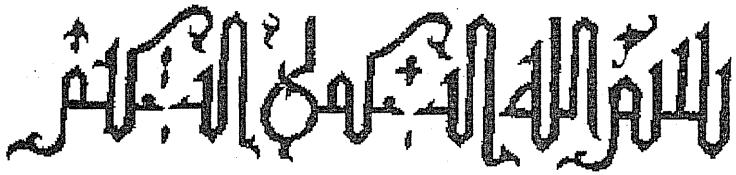
> La infidelidad y la fe caminan juntas en Tu Vía diciendo:
> «Él, solo Él, ¡y nadie más a Su lado!» (S 60).

Y expresa la idea de que:

> Lo que se apunta en la virtud viril es la acción de un hombre libre,
> sea un hombre unido a la mezquita o a la iglesia (SD 1097).

Esta concepción fue aceptada con el paso del tiempo por los sufíes. Pues a medida que los sufíes adquirían más conocimiento de Dios (o pensaban haberlo logrado), disminuían sus prejuicios religiosos y comprendían que «las vías de Dios son tan numerosas como los inspiraciones y expiraciones de los hombres». Sabían que aquel que entraba en el océano ardiente del amor no era ya capaz de distinguir el Islam de la increencia (MT 222). No obstante, se aferraban formalmente a su religión entendiéndola como la última y más abarcante revelación de la verdad divina, e incluso aunque algunos de ellos considerasen de manera natural los ritos del Islam como simples alegorías, no por ello los abolían.

Aunque el sufismo, y especialmente las teorías de la *waḥdat al-wujūd*, hayan contribuido a difuminar las fronteras de las formas religiosas externas, las imágenes que yuxtaponían al sheikh y al *brahmin*, la Kaaba y el templo de los ídolos como manifestaciones contrastantes de una única realidad verdadera, se petrificaron pronto y no deberíamos sacar grandes conclusiones del hecho de que hayan sido utilizadas constantemente en la poesía. Esas imágenes expresan el predominio del amor sobre la ley, del espíritu sobre la letra, pero son utilizadas, incluso por los poetas más fieles a la ley, para dar sabor a sus poemas. Debemos distinguir cuidadosamente lenguaje poético y sistemas metafísicos.



7. LA ROSA Y EL RUISEÑOR
POESÍA MÍSTICA PERSA Y TURCA

LA ROSA INMORTAL

Una de las cuestiones frecuentemente planteadas en el contexto de la poesía lírica persa consiste en saber si es mística o erótica[1]. Los defensores del sentido puramente místico de los *ghazal* de Ḥāfiẓ están tan seguros de su posición como los que no encuentran en su poesía más que amor sensual, embriaguez terrenal provocada por «la

1. Toda historia de la literatura persa, turca y pakistaní contiene informaciones sobre la poesía sufí. El interesado debe consultar esos libros para familiarizarse con los puntos de vista de los autores occidentales sobre el fenómeno del amor místico y la influencia del pensamiento sufí en el desarrollo de la poesía. Las obras indicadas a continuación son especialmente importantes: H. Ethé, «Neupersische Literatur», en W. Geiger y E. Kuhn, *Grundriss der Iranischen Philologie*, Estrasburgo, 1895-1901, ofrece una excelente visión de conjunto del desarrollo histórico y los géneros literarios. E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vols., 1902, reed. Cambridge, 1957, es una buena introducción a los problemas, con buenas traducciones de poemas clásicos. A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*, Londres, 1958, presenta una útil introducción. La obra de J. Rypka *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968, es rica es información con amplias notas y extensa bibliografía, incluyendo la literatura tajik e indo-persa, pero, desgraciadamente, sin ejemplos. A. Bausani y A. Pagliaro, *Storia della letteratura persiana*, Milán, 1960, es, como A. Bausani, *Persia Religiosa*, Milán, 1959, muy estimulante y contiene interesantes observaciones sobre la técnica y las imágenes poéticas. E. J. Wilkinson Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 6 vols., 1901-1909, reed. Londres, 1958-63, ofrece una excelente introducción a los problemas de la poesía mística y sus raíces. A. Schimmel, *Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie*, Wiesbaden, 1984, y *A Two Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*.

hija de la vid» y puro hedonismo. Pero esas dos afirmaciones están igualmente alejadas de la verdad.

Es característico de la poesía lírica persa que ciertas ideas religiosas que forman el centro de la teología islámica, algunas imágenes tomadas del Corán y de la tradición del Profeta, frases enteras sacadas de la Santa Escritura o de un hadiz, puedan transformarse en símbolos de carácter puramente estético. Es así como la poesía abre posibilidades casi ilimitadas a la creación de nuevas relaciones entre las imágenes terrenas y las del otro mundo, entre las ideas religiosas y las ideas profanas; el poeta de talento puede dominar perfectamente el juego entre los dos niveles, y dar al poema más profano un acento típicamente «religioso». La comprensión profana de algunas palabras del Corán puede escandalizar al lector occidental, pero abre nuevas perspectivas sorprendentes. Apenas existe poema en la poesía de los mayores poetas persas, turcos y urdus que no refleje de alguna manera el trasfondo religioso de la cultura islámica; es como los estanques del patio de las mezquitas en los que se refleja la magnificencia del imponente edificio, su belleza realzada por los extraños efectos de las pequeñas olas o las plantas que surge de las aguas superficiales.

Por consiguiente, parece vano buscar una interpretación puramente profana o puramente mística de los poemas de Ḥāfiẓ, Jāmī o ʿIrāqī; su ambigüedad es intencionada, el vaivén entre los dos niveles de ser es mantenido conscientemente (incluso se añade a veces un tercer nivel), y la textura y el sabor de una palabra pueden cambiar a cada instante, así como el color de las tejas de las mezquitas persas varía profundamente en función de las horas del día. No se puede deducir un sistema místico de la poesía persa o turca o ver en ella la expresión de experiencias que deban tomarse literalmente. El juego opalescente de la poesía persa ha provocado muchos malentenidos en Occidente, pues ninguna traducción puede reflejar el inextricable lazo de los resplandecientes símbolos que se ocultan detrás de cada palabra de un hemistiquio o de un verso. Únicamente Rückert ha comprendido el espíritu de esta poesía cuando, en un juego de palabras digno de los maestros persas, dice:

> Ḥāfiẓ, allí donde parece no decir más que cosas suprasensibles,
> habla de las cosas sensibles.
> ¿O no dice más que cosas suprasensibles
> cuando parece hablar de las cosas sensibles?
> Su misterio no es suprasensible;
> lo que dice de lo sensible es suprasensible.

La poesía lírica persa no habría conseguido jamás su particular encanto sin las teorías sufíes; éstas son el telón de fondo sobre el que

se desarrolla esta poesía, y la tensión entre la interpretación mundana y religiosa de la vida encuentra su resolución, en los poemas de los mayores maestros de este arte, en una armonía perfecta de sus componentes espirituales, psíquicos y sensuales. Contemplando la belleza suprema en sus experiencias de amor, el poeta es capaz de crear obras de arte que reflejan esta gloria en pequeños fragmentos luminosos y resplandecientes que, tomados en conjunto, pueden revelarse capaces de ofrecer una idea del esplendor original de esta gloriosa belleza.

> Rosa y espejo y sol y luna, ¿qué son?
> Dondequiera que miremos, está siempre Tu rostro (Abdullah, 1958, 117),

dice el poeta urdu Mīr hacia finales del siglo XVIII, por no citar más que uno entre los cientos de poetas que vivieron la experiencia inefable del amor en su plenitud y trataron de cantarla en las imágenes de rosas y ruiseñores.

El fenómeno del amor místico, que está en la base de este desarrollo, es uno de los aspectos más fascinantes del sufismo: un objeto transcendente y absoluto se convierte en objetivo de cada pensamiento y sentimiento, de manera que el amor adquiere la primacía absoluta en el alma y el espíritu del amante. La vida espiritual deviene tan intensa, se diversifica tan sutilmente, que se transforma por así decir en un arte autónomo. La expresión de estos sentimientos de amor místico, sutiles y fundamentalmente inefables, forma el contenido de los libros más bellos sobre el amor jamás escritos en lengua persa. En ocasiones, ese amor refinado y profundo podía encontrar su objeto en un ser humano en el que parecían reflejarse la plenitud y el esplendor gloriosos de la belleza divina, y es a partir de esta actitud como se desarrolla la poesía persa en su carácter híbrido, místico y erótico.

Tales especulaciones parecen alejarnos del misticismo del amor defendido por los primeros sufíes, que nunca habrían aceptado una mediación humana en el sentimiento del amor, sino que se concentraban exclusivamente en el amor divino. Eran conscientes de que la introducción de un objeto de amor humano podía traer consecuencias más que reprensibles, que amenazaban con corromper la pureza del sentimiento (B 347). Es sabido que la compañía de jóvenes «imberbes» constituía un peligro para los místicos; en una sociedad como la suya en la que el elemento femenino estaba absolutamente excluido de la vida comunal, dirigían su admiración hacia los muchachos jóvenes, discípulos o no, y a partir de la época de los abbasidas los libros abundan en historias de amor de este tipo. El

encantador muchacho de catorce años «radiante como la luna llena» pronto llegó a ser el ideal de la belleza humana y fue alabado con frecuencia como tal en la poesía persa y turca posterior. Que muchos sufíes no pudieron dominar sus sentimientos puede comprobarse a partir de las quejas sobre tales tendencias en los círculos sufíes. Kharrāz —a finales del siglo IX— tuvo incluso un sueño en el que vio a Satanás vanagloriarse alegremente de tener todavía al menos un lazo corredizo para atrapar a los sufíes, a saber, «su amor por los imberbes»[2] (Q 9). Kharrāz no fue en absoluto el único en percibir ese peligro. Hujwīrī dedicó un importante capítulo a la práctica del *naẓar ilā'l l-aḥdāth*, «la mirada dirigida a los jóvenes»:

> Mirar a los jóvenes y frecuentarlos son prácticas prohibidas, y quien afirma que están autorizadas es un increyente. Las tradiciones aducidas en esta materia son inauténticas y necias. He visto a personas ignorantes que sospechaban de los sufíes ese crimen y los miraban con horror, y he observado que algunos han hecho de ello una regla religiosa. Todos los *shaykhs* sufíes, sin embargo, han reconocido la perversidad de tales prácticas, que los adeptos de la encarnación (*ḥulūlīyat*) —Dios los maldiga— han dejado como un estigma en los santos de Dios y los aspirantes al sufismo (H 549).

Las tradiciones a las que Hujwīrī se refiere aquí pretenden que Muhammad vio a su Señor «en la más hermosa de las formas» y que contempló a Gabriel en la forma de Daḥyā al-Kalbī, un encantador joven de La Meca. Otra tradición, según la cual tres cosas son agradables de mirar —a saber, el verdor de la vegetación, un bello rostro y el agua que corre—, no sobrepasa los límites de la admiración perfectamente normal de la belleza; pero el presunto hadiz en el que Muhammad afirma: «Yo vi a mi Señor en la forma de un hermoso joven con el gorro ladeado», era sospechoso en los círculos ortodoxos. Sin embargo, fue precisamente este hadiz el que tanto impresionó a los poetas persas: la expresión *kaj-kulāh*, «con el gorro ladeado», se encontraba ya en las descripciones del amado en los poemas líricos de ʿAṭṭār (AD 26) y llegó a ser un lugar común en los poetas iranios e indios de las épocas posteriores. *Naẓar*, «la mirada», se convirtió entonces en uno de los temas centrales de la experiencia del amor místico. El místico, completamente absorto en su amor, no contempla en el ser humano amado más que la manifestación perfecta de

2. Para esta cuestión, véase A. Mez, *Die Renaissance des Islam*, Heidelberg, 1922, pp. 275 y 337; H. Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Gerschichten Farīduddīn Aṭṭārs*, Leiden, 1955, pp. 459 ss., sobre el problema del *naẓar* y «el amor a los imberbes».

la belleza divina, que está tan alejada de él como el mismo Dios. Dice Gīsūdarāz:

> Tú miras al hombre bello y ves la forma y la figura.
> Yo no veo nada más que el arte del Creador y Su Belleza
> (Gīsūdarāz, s.f., 67).

Aunque Dios no tenga nada que se le asemeje y nadie sea como él (*mithl*), tiene un *mithāl*, «imagen», en este mundo, como escribe Lāhījī en su comentario, muy leído, del *Gulshan-i rāz* de Shabistarī (CL 178).

El término *shāhid*, «testigo», es utilizado para hablar del ser amado que es bello, pues es el testimonio verdadero de la belleza divina (R 549). Mirarle, adorarle de lejos, puede provocar en el sufí verdaderos éxtasis religiosos, y contemplar su rostro es como la adoración. En todo lugar donde se revela la belleza, debe nacer necesariamente el amor. Belleza y amor dependen uno de otro, y muchos relatos persas, turcos y urdus tratan de la eterna historia de *ḥusn ū ʿishq*, «belleza y amor». Como expresa un reciente poema indopersa:

> Allí donde hay un ídolo,
> allí fue creado un brahmán (AP 258).

El ser amado es llamado generalmente «ídolo» en la poesía persa, es digno de adoración, es una imagen sensible de lo divino que está oculto por su mismo esplendor. La belleza sería absurda si no existiera el amor para contemplarla; podemos pensar también en el concepto de Dios como el tesoro oculto que quiso ser conocido: el tesoro de la belleza (pues «Dios es bello y ama la belleza») se revela a sí mismo para despertar el amor en el corazón humano.

Los grandes maestros de la mística de amor, como Aḥmad Ghazzālī, Jalāluddīn Rūmī y Fakhruddīn ʿIrāqī, consideraron el amor profano como una experiencia pedagógica, un entrenamiento para la obediencia de Dios, pues el ser humano amado debe ser obedecido de forma absoluta. «Cuando el alma es educada por el amor humano y llega a estar firmemente establecida en el misterio más secreto del amor, y el corazón es purificado por el fuego del amor de las insinuaciones viles y satánicas, entonces "el alma, a la que domina el mal" se hace "apacible" bajo los golpes de la violenta cólera del amor» (BA 203), dice Baqlī en su libro sobre el amor. Rūmī compara el amor humano con «la espada de madera que el héroe entrega a su hijo» (D 27) para que pueda aprender la técnica del combate.

Amante y ser amado son impensables uno sin el otro; la acción del amante consiste enteramente en el *niyāz*, «pedir y suplicar», mien-

tras que el ser amado está hecho de perfecto *nāz*, «coquetería»; más allá de esta oposición se encuentra la unidad en el amor. La belleza, aunque sea fundamentalmente un concepto extático, no tiene su plena significación sin la admiración y el amor, y el ser amado tiene necesidad del amante para su propia perfección. La historia de Maḥmūd y Ayāz es una expresión típica de este tipo de amor y muestra al mismo tiempo cómo los poetas iranios utilizaron los hechos históricos para realzar una verdad eterna. Maḥmūd de Ghazna, el rey guerrero de Afganistán (m. 1030), célebre en la historia política por su conquista de la India del noroeste, se convirtió en la tradición literaria en el modelo del amante a causa de su inclinación por su esclavo Ayāz[3]. La completa entrega del oficial turco Ayāz, para quien sólo existía Maḥmūd, ocasionó el amor perfecto del rey, que se convirtió, en una transformación maravillosa, en esclavo de su esclavo. Ayāz es símbolo del alma amante. Un día, el pájaro Humā voló por encima del ejército de Maḥmud, y todo el mundo se precipitó para ser tocado por la sombra de Humā que, según lā tradición persa, comunica la realeza. Sólo Ayāz se mantuvo a la sombra de Maḥmūd (U 176), pues allí estaba su verdadera realeza: era como el fiel que no busca la gloria y el poder junto a ningún ser creado, sino solamente junto a aquel que es eternamente rico, su amado Señor[4].

Otro modelo del amor místico es Majnūn, el héroe de un antiguo cuento árabe, que perdió la razón a causa de su amor por Laila. Esta mujer, que ni siquiera fue particularmente hermosa, fue para él la quintaesencia de la belleza y se convirtió así, gracias a la interpretación de los poetas sufíes, en manifestación de la belleza divina, tal como era vista por los ojos del amor.

Fue en este mundo de intensa pasión espiritual donde se desarrolló la poesía persa. Cuando Rūzbihān Baqlī considera que el amor a un ser humano es la escala que conduce al amor del Misericordioso (BA 183; B 571), hace alusión a la clásica sentencia árabe según la cual la metáfora es el punto que conduce a la realidad; ésa es la razón por la que el amor humano es llamado generalmente, en la tradición

3. Véase G. Spies, *Maḥmūd von Ghazna bei Farīd ud'dīn ʿAṭṭār*, Basilea, 1959; diversos poemas épicos se dedicaron a ese tema, y los poemas líricos aluden con profusión a Ayāz.

4. Otro ejemplo típico de este tipo de amor místico es el *Shāh ū gadā* de Hilālī; véase H. Ethé, *König und Derwisch, Romantisch-mystiches Epos vom Scheich Hilali, dem persischen Original treu nachgebildet*, Leipzig, 1870. Este poema fue criticado por el emperador Mogul Babur, que lo encontró muy inmoral. Otra expresión de entrega mística es el breve poema épico de ʿArifī *«Gū ū jaugān», The Ball and the Polo-Stick, or Book of Ecstasy*, ed. y trad. a cargo de R. S. Greenshields, Londres, 1932.

persa, *ʿishq-i majāzī*, «amor metafórico». Jāmī lo resume así: «Contemplando en muchas almas los rasgos de la belleza divina, y separando en cada alma lo que ha tomado de este mundo, el amante asciende hacia la suprema belleza, hacia el amor y el conocimiento de la divinidad, por los peldaños de esta escala de las almas creadas» (Nicholson, 1914, 1962, 110).

El maestro insuperable del amor y la pasión, en el sentido más elevado, fue sin duda alguna Jalāluddīn Rūmī, cuya obra analizaremos más adelante. Para él, como para muchos de sus predecesores y sucesores, el amor era la potencia innata en todas las cosas, que obra en todas las cosas y que a todo lo dirige hacia la unificación. Avicena expresó ideas semejantes en su *Risāla fī l-ʿishq*, y poetas como el romántico Nizāmī describieron la fuerza magnética del amor:

> Si el imán no amara, ¿cómo podría atraer al hierro con tanto deseo?
> Y si el amor no estuviera allí, la paja no buscaría el ámbar.

En el gran himno sobre el amor contenido en *Khosraū Shīrīn*, al que pertenecen estos versos, Niẓāmī afirma que «el cielo no tiene ningún *miḥrāb* salvo el amor». Este papel cosmológico del amor era subrayado por Rūmī: para él el amor era como un océano sobre el que los cielos no eran más que espuma, agitada como Zulaykhā en su amor por Yūsuf; el movimiento giratorio de las esferas celestes es el resultado de la ola de amor; si no existiera el amor, el mundo estaría helado (M 5,3854-58).

> Si el cielo no estuviera enamorado, no habría pureza en su pecho,
> y si el sol no estuviera enamorado, no habría luz alguna en su belleza,
> Y si la tierra y la montaña no fueran amantes, no brotaría la hierba
> de su seno (D 2674).

Es únicamente por los amantes por lo que el cielo está en rotación y giran las esferas, y no por el panadero o el herrero, ni por el magistrado o el boticario (D 1158).

Más que ningún otro poeta, subraya Rūmī el carácter dinámico del amor; éste hace que el océano hierva como un hervidor (M 5, 2735), como dice en repetidas ocasiones, y es la fuerza que mejora todo purificándolo y dándole vida:

> Por el amor, la amargura se vuelve dulce; por el amor, el cobre se vuelve oro,
> por el amor, la hez se vuelve pura; por el amor, los sufrimientos se vuelven medicina,
> por el amor, los muertos vuelven a la vida; por el amor, el rey se convierte en esclavo (M 2,1529-31).

Pues el amor transforma la materia muerta del pan en alma y hace inmortal el alma perecedera (M 5,2014). El amor es un veneno, pero:

> Más dulce que este veneno no vi ninguna bebida,
> más amable que esta enfermedad, no vi ningún estado saludable
> (M 6,4599).

El amor es fuego, todo lo quema. En primer lugar, quema la estación de la paciencia: «Mi paciencia murió la noche en que nació el amor» (M 6,4161). Y el pobre amante está en manos del amor «como el gato en el saco, tan pronto arriba, tan pronto abajo» (M 6,908).

Transportados por este amor que manifiesta la belleza de Dios tanto como su majestad —pues el amor es a la vez fascinante y aterrador, da la muerte y la vida al mismo tiempo— los místicos vieron el amor como «una llama que quema todo salvo al Amado» (N 408). La definición clásica del amor que conduce al verdadero *tauḥīd*, extinguiendo y consumiendo todo lo que no es Dios, está expresada aquí en un lenguaje poético que fue repetido por casi todos los poetas musulmanes de lengua persa, turca o urdu. El simbolismo del fuego, que se encuentra abundantemente en la obra de un poeta urdu del siglo XIX como Ghālib, tiene sus raíces en ese concepto del amor absoluto.

Sólo a partir de tales experiencias se pueden comprender las fascinantes obras de algunos poetas místicos persas de comienzos de la Edad Media[5]. Tres de ellos se hicieron célebres gracias a sus teorías sobre el amor y a su sutil interpretación de los estados místicos; son Ahmad Ghazzālī (m. 1126), su discípulo ʿAynu'l-Quḍāt Hamadhānī (ejecutado en 1132) y Rūzbihān Baqlī de Shiraz (m. 1209).

No hay duda de que Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, el gran maestro que había dirigido el renacimiento de las ciencias religiosas, haya seducido al musulmán medio y sea ampliamente responsable de la constitución de una actitud mística moderada de la sociedad islámica hacia el final de la Edad Media, pero ni por la profundidad de la experiencia, ni por la belleza del lenguaje, puede rivalizar con su hermano menor Aḥmad. En realidad, «el musulmán intelectual» Abū Ḥamīd reconoció, se dice, la superioridad de su hermano en la vía del amor. Aḥmad Ghazzālī fue predicador y director de almas, rodeado de numerosos discípulos que prosiguieron su enseñanza; algunos de sus sucesores

5. La mejor introducción a esta literatura es la presentada por H. Ritter, «Philologika VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe»: *Der Islam* 21, 1933.

llegaron a ser importantes representantes de las órdenes sufíes. Los ortodoxos, escandalizados por sus ideas sobre la justificación de Satanás y por sus teorías sobre el amor, le detestaron abiertamente, e incluso uno de sus colegas dijo de él que fue «uno de los milagros de Dios en materia de mentira, que, gracias a sus predicaciones, tuvo acceso a la posesión de riquezas mundanas» (Swartz, 1971, § 221).

Aḥmad compuso varios tratados místicos, uno de ellos sobre el problema del *samāʿ*, pero aunque no hubiera escrito más que el pequeño tratado titulado *Sawāniḥ*, «Aforismos sobre el Amor», habría bastado para consolidarlo como uno de los mayores místicos del mundo musulmán (Ghazzālī, A., 1942). En esos breves párrafos lo reconocemos como el maestro del amor casto que pone entre él y su amante una rosa, contemplando ora la rosa, ora al amado. Los *Sawāniḥ* están escritos en un estilo persa que, a primera vista, tiene una aire simple y modesto; pero el lenguaje ha alcanzado tal grado de refinamiento, las palabras y las frases son tan frágiles, que sería vano tratar de traducirlas a una lengua occidental y mantener intacto su perfume. El autor habla del misterio de la relación mutua entre el amante y el amado, que son como espejos uno para otro, perdidos en la contemplación mutua, siendo el uno «más él que él». Aḥmad toca el misterio del sufrimiento en el amor, de la esperanza en la desesperación, de la gracia inexplicable. El tema eterno de la acción recíproca del amor y la belleza forma la trama continua de las sutiles melodías de este pequeño libro que debería ser leído en alta voz, para saborear su ritmo dulcemente equilibrado. Sus palabras sobre el amante, el ser amado y el amor deben ser meditadas continuamente; cada vez que se las lee revelan un aspecto nuevo, como si el sentido fuera despojado de sus velos para revestir otros nuevos de diferente color.

Fue en la cadena espiritual de Aḥmad Ghazzālī donde se transmitió un *hadiz qudsī* que relata cómo Dios respondió a la pregunta de un sufí que le preguntó en qué consistía el sentido y la sabiduría de la creación: «El sentido de que te haya creado es que veas Mi visión en el espejo de tu espíritu, y Mi amor en tu corazón» (N 370).

Los *Sawāniḥ* inspiraron una de las obras del discípulo preferido de Aḥmad Ghazzālī, ʿAynu'l-Quḍāt Hamadhānī, la *Tamhīdāt* (ʿAynu'l-Quḍāt, 1337/1958; *id.*, 1338/1959). Este libro —más accesible que los *Sawāniḥ* a pesar de la delicadeza de su lenguaje— fue imitado a menudo. El talento de ʿAynu'l-Quḍāt para expresar en lenguaje poético los pensamientos más serios y profundos es mayor que el de su maestro. Siendo fácil de comprender, la *Tamhīdāt* encontró un amplio público en el mundo musulmán; fue uno de los libros favoritos de los místicos chishtí de Delhi a finales del siglo XIII.

Gīsūdarāz, el santo chishtí de la India del Sur, escribió un comentario sobre este libro hacia 1400 y, más tarde, un santo de Bijapur, Mīrān Ḥusain Shāh (m. 1669) lo tradujo al dakhni-urdu, un idioma que empezaba entonces a emerger como lengua literaria.

Como su maestro, ʿAynu'l-Quḍāt estaba consumido por la pasión abrasadora de Dios. Jāmī dice de él: «Existen pocas personas que hayan ofrecido tales descubrimientos y explicaciones de puntos sutiles, y algunos milagros como matar y hacer volver a la vida se hicieron claros en él» (N 414-15). El inteligente joven fue encarcelado en Bagdad con el pretexto de herejía, y fue ejecutado en 1131, en la flor de su vida. Su defensa, escrita en árabe como algunas otras de sus obras, muestra que no se sentía culpable en absoluto de las herejías que los ortodoxos habían pretendido descubrir en su muy personal interpretación del sufismo. Se sentía más bien en plena concordancia con los principios fundamentales del Islam[6]. Podemos por tanto sospechar que su muerte prematura tuvo como causa los celos personales o la venganza.

El tercer nombre en la cadena de los grandes místicos iranios del amor es el de Rūzbihān Baqlī, que murió en 1209, a edad avanzada, en su ciudad natal de Shiraz.

> El maestro de Shiraz, afamado Rūzbihān,
> sin par en toda la tierra
> en cuanto a pureza y verdad;
> sello de todos los santos,
> hombre de sabiduría, vida del mundo entero;
> de amantes y gnósticos, rey,
> guía de los corazones que han alcanzado
> la belleza bienaventurada del espíritu (ʿIrāqī, 1939, 57).

Fue así como ʿIrāqī, otro gran místico del amor en la historia del sufismo, lo presentó poéticamente.

Las numerosas obras de Rūzbihān no son únicamente una fuente importante para las teorías místicas sobre el amor; su *Sharḥ-i shaṭḥiyāt* nos da la clave para comprender las palabras teopáticas de los místicos del período de los orígenes. Estas paradojas, que han sido siempre piedra de escándalo para los ortodoxos e incluso para los sufíes moderados, desafían toda explicación racional en muchos casos y pueden ser comprendidas solamente cuando se ha experimentado el mismo estado que el místico que las profiere. El interés principal de

6. A. J. Arberry, *A Sufi Martyr*, Londres, 1969, traducción de la defensa de 'Aynu'l-Quḍāt. Véase la recensión de F. Meier en *Der Islam* 49, n.º 1 (1972).

Baqlī se centraba en los escritos y afirmaciones de Ḥallāj, lo que hace que el *Sharḥ* sea indispensable para la comprensión de la obra de Ḥallāj. En este terreno, las interpretaciones de Rūzbihān son indudablemente correctas, pues los sufíes de Shiraz fueron generalmente favorables al místico mártir de Bagdad; Ibn Khafīf de Shiraz (m. 982) fue uno de los escasos admiradores de Ḥallāj que permaneció fiel a él hasta su muerte, y Rūzbihān se situó en esa tradición[7].

Anonadado de amor y de deseo, Baqlī se lamenta de la perdida grandeza del sufismo e, invocando a las diversas potencias cósmicas, exclama (enumerando los maestros de la Vía antes de cantar las alabanzas de aquel que está en el origen de toda tradición mística, Aḥmad al-Hāshimī, es decir, el profeta Muhammad):

> ¡Oh tiempo que provoca la desdicha! ¿Dónde está el clamor de Shiblī? ¿Dónde la llamada de Ḥuṣrī?
> ¡Oh época (o tarde) del mundo! ¿Dónde está el canto de Abū'l Ḥasan Nūrī? ¿Dónde los Ah de Abū Ḥamza-yi el sufí?
> ¡Oh sombra de los cielos! ¿Dónde el siglo de Sumnūn y el amor de Dhū'n-Nūn y el suspiro de Sumnūn y las quejas de Buhlūl?
> ¡Oh alfombra de la tierra! ¿Dónde está la firmeza de Junayd y el concierto místico de Ruwaym?
> ¡Oh agua límpida y verde! ¿Dónde están las melodías de Subbūhi y los aplausos de Abū ʿAmr Zujjājī? ¿Y las danzas de Abū'l-Ḥusayn Sīrwānī?
> ¡Oh luz del sol! ¡Dónde está el aliento de Kattānī y la pasión ardiente de Naṣrābādhī?
> ¡Oh esfera de Saturno! ¿Dónde está el reino del *tauḥīd* de Bāyezīd Bistāmī?
> ¡Oh creciente del cielo! ¿Dónde está la inquietud de Wāsiṭī, y la elegancia de Yūsuf ibn Ḥusain?
> ¡Oh gotas de las nubes en el aire! ¿Dónde están los gemidos de Abū Mazāḥim-i Shīrāzī? ¿Dónde está el color cambiante de Jaʿfar-i Ḥaddā?
> ¡Oh color de Saturno, oh vergüenza de Venus, oh letra de inteligencia! ¿Dónde está la efusión de sangre de Ḥusayn ibn Manṣūr en «Yo soy la Verdad»?
> ¿Dónde está el majestuoso caminar del extraño sabio encadenado hacia el patíbulo, en medio de amigos y enemigos?

7. Rūzbihān Baqlī, *«Ábhar al-ʿāshiqīn», Le jasmin des fidèles d'amour*, H. Corbin (ed.), Teherán/París, 1958; *id.*, *«Sharḥ-i shaṭḥiyāt», Les paradoxes des soufis*, H. Corbin (ed.), Teherán/París, 1966; L. Massignon, «La Vie et les Oeuvres de Rūzbehān Baqlī», en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata septuagenario*, Copenhague, 1953, es la primera biografía de este místico fascinante. H. Corbin, «Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rūzbihān Baqlī de Shīrāz»: *Eranos-Jahrbuch* 17 (1948) y H. Corbin, «Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam»: *Eranos-Jahrbuch* 24 (1955).

¡Oh Tiempo y Espacio! ¿Por qué no tenéis ya la belleza del sheikh ʿAbdullāh ibn Khafīf? (B 377-78).

Lo que impresiona tan profundamente al lector en los escritos de Rūzbihān, tanto en su comentario al *Shaṭḥiyāt* como en su *Ábhar al-ʿāshiqīn* —«El Jazmín de los fieles de amor», según Henry Corbin traduce su título— es su estilo, que es a veces tan difícil de traducir como el de Aḥmad Ghazzālī, pero que posee una instrumentación más fuerte y profunda. No es ya el lenguaje escolástico de los primeros representantes del sufismo que tratan de clasificar las etapas y las estaciones, aunque Baqlī conociera sin duda esas teorías y sus términos técnicos. Es el lenguaje refinado de los poetas iranios de los siglos XI y XII, lleno de rosas y ruiseñores, flexible y coloreado. ¿Quién más describiría el amor en estos términos? «Mira bien, pues el corazón es el mercado de Su amor, y ahí la rosa de Adán sobre la rama del Amor se hace del color de la manifestación [*tajallī*] de Su Rosa. Cuando el ruiseñor "espíritu" llegue a embriagarse de esta rosa, oirá con el oído del alma el canto del pájaro del *Alast* ["¿No soy Yo vuestro Señor?"] en la fuente de la preeternidad» (B 396). ¿O quién invitaría a su amada, a lo que se dedica el *Jazmín*, a entrar en su corazón para ver la manifestación del amor puro en los pétalos de rosa de su alma allí donde miles de ruiseñores se quemaron las alas de su alta ambición en el fuego del amor (BA 47)? La belleza divina se revela en la belleza humana:

La visión del cosmos es la *qibla* del asceta,
la visión de Adán es la *qibla* de los amantes (BA 79).

Sin el menor deseo o esperanza de tocar siquiera el dobladillo del amado, este amor es absolutamente puro: «El colirio para los ojos de los amantes que viajan en la Realidad es el polvo de la aldea de la Ley divina» (BA 112).

Rūzbihān encuentra la prueba de este amor casto y fiel en la Ley en el Corán. ¿No dijo Dios en su revelación: «Te contamos la historia más bella»? Y ésa es la historia del amante y la amada, de Yūsuf y Zulaykhā, la historia de un amor casto y, por consiguiente permitido por la ley, tal como se revela en la sūra 12 (BA 19). Así puede experimentar que el día del Pacto primordial «el alma voló hacia el mundo del amor divino con las alas del amor humano» (BA 4).

Fue también Rūzbihān Baqlī quien realzó la tradición del Profeta según la cual Muhammad afirmó que la rosa roja era la manifestación de la gloria de Dios (B 265). Daba así a la rosa —amada por los poetas en el mundo entero— la sanción de la experiencia religiosa; su

visión de Dios es una visión de una nube de rosas, resplandeciendo la presencia divina como una maravillosa rosa roja. Como esta flor revela más perfectamente que cualquier otra cosa la belleza y la gloria divinas, el ruiseñor, símbolo del alma anhelante, está obligado, ahora y siempre, a amarla; y las innumerables rosas y ruiseñores de la poesía persa y turca adquieren consciente o inconscientemente esta connotación metafísica de la rosa divina y el pájaro que simboliza al alma.

Rūzbihān cae en éxtasis cuando habla de sus propias experiencias, de su sufrimiento, de su sed de belleza. El *iltibās*, la ocultación de la belleza preeterna en las formas creadas, es el tema de sus meditaciones; fiel a la tradición sufí clásica, ve en el amor el intento de romper de nuevo los límites del mundo creado a fin de llegar al estado del auténtico *tauḥīd*, tal como existía el día del Pacto. En esta experiencia, el paso del amor humano al amor transcendental, y por tanto al verdadero *tauḥīd,* es, como constata Corbin, que sigue los vuelos místicos de Rūzbihān, una metamorfosis del sujeto (CV 135): el amante es finalmente transformado en puro amor, y alcanza así el estado en que amante y amado son uno, y en que el ser amado puede hablar por el amante (B 57). Más de cinco siglos después, esta transformación del alma amante en puro amor es expresada en un rincón alejado del mundo islámico, en Sind, por Shāh ʿAbdul'l-Laṭīf, cuya heroína, perdida en el desierto en busca de su amado, grita su deseo. Pero el poeta comprende:

Oh voz en el desierto... como si los patos salvajes gritasen...
grita desde las profundidades de las aguas... es el suspiro del amor.

Oh voz en el desierto, como sonido de un violín;
Es el canto del amor; sólo los necios lo toman por un canto de mujer (Shāh, 1958, ls. 21-22).

Ese misterio de la transformación del amor humano casto en cima del amor divino sigue siendo uno de los temas centrales de la gran poesía de Irán y los países vecinos, y el amante comprende:

Todo es el amado, y el amante un velo,
Vivo está el amado, y el amante muerto (M 1,30).

La ambigüedad de la experiencia del amor, como aparece en estas teorías y prácticas místicas, tiene como resultado que los místicos utilicen el simbolismo erótico y que los poetas profanos se sirvan de los términos místicos. Los místicos puros y auténticos han tratado a veces de explicar el simbolismo del amor terrenal y del vino como

simples alegorías; incluso Ibn ʿArabī utilizaba este método en la interpretación de su *Tarjumān al-ashwāq*. Esta tendencia se hizo incluso más fuerte en la poesía persa, turca y urdu posterior, y los místicos establecieron incluso diagramas para explicar las palabras más simples en un sentido místico. Una ojeada sobre la lista establecida por Muḥsin Fayḍ Kāshānī, autor persa del siglo XVII, basta para ilustrar esta tendencia:

> *rukh* (faz, mejilla): la revelación de la Belleza Divina en atributos de gracia, por ejemplo, el otorgador de Gracia, el Clemente, el Dador de vida, el Guía, el Bondadoso, Luz, Realidad Divina.
>
> *zulf* (hebilla): la revelación de la Majestad Divina en los Atributos de Omnipotencia, por ejemplo, el que retiene, el que aprehende... o los fenómenos que velan la Realidad Divina.
>
> *kharābāt* (taberna): unidad pura, no diferenciada y no cualificada... (Arberry, 1950, 113 ss.).

Otros poetas han utilizado métodos todavía más abstractos para la interpretación alegórica. El resultado es que se pierde el encanto de un cuarteto debido a la pesada acumulación de términos procedentes de Ibn ʿArabī. Es dudoso que los grandes maestros del amor místico como Rūzbihān Baqlī hubiesen apreciado esta exageración de la explicación «mística»; sabían que la palabra en sí misma era como una abanico, vela y desvela al mismo tiempo.

LA PEREGRINACIÓN DE LOS PÁJAROS: SĀNĀ'Ī Y ʿAṬṬĀR

La poesía mística persa, en particular la poesía mística didáctica, parece haberse originado en la parte oriental de Irán. Uno de sus primeros centros fue Herat, donde la *Munājāt* de ʿAbdullāh-i Anṣārī inauguró un nuevo período en la literatura religiosa persa. Estas breves oraciones no han sido superadas jamás, en el género literario de la plegaria, por la simplicidad de su estilo, que combina un ritmo grácil con fecundos temas de meditación. Y. E. Bertels ha descrito el desarrollo de la poesía didáctica sufí (Berthels, 1929), cuya primera etapa estuvo constituida por algunos libros de Ansārī, pero que encontró su primer maestro medio siglo después en la persona del compatriota de Anṣārī, Abū'l-Majd Majdūd Sanā'ī (m. 1131)[8].

8. A.-M. M. Sanā'ī, *The First Book of the «Ḥadīqatu'l-Ḥaqīqat» or the Enclosed Garden of the Truth of the Hakīm Sanā'ī of Ghazna*, M. J. Stephenson (ed. y trad.), 1908, reed. Nueva York, 1971. Para las ediciones de las obras de Sanā'ī, véase «Bibliografía». La obra de J. T. P. de Bruijn, *Of Piety and Poetry. The Interaction of Religion and Art in the*

Sanā'ī fue poeta de corte con los últimos ghaznawidas. Comenzó su carrera componiendo *qaṣīda* muy complicadas y hábiles. Visitó varios lugares en el Jorasán, entre ellos Balkh y Sarkhs. Después, se volvió hacia la poesía mística o, más bien, ascética. Aunque existe una hermosa anécdota sobre su conversión, la razón verdadera de este cambio de actitud no está claro. Dice en uno de sus *ghazales*:

> Primero, escribí libros con sumo cuidado;
> al final, rompí mi pluma, completamente confundido (SD 801).

La obra fundamental de Sanā'ī, que ponía los cimientos de la poesía mística didáctica, es un *mathnawī*, un poema escrito en hemistiquios rimados, forma que se había desarrollado en Irán para la poesía épica y que no admitía más que un cierto grupo de formas métricas relativamente cortas. Este libro, la *Ḥadīqat al-ḥaqīqa* («El jardín de la verdad»), muestra vestigios del pasado del autor como poeta de corte; está dedicado al sultán Bahrāmshāh, al que está consagrado enteramente el capítulo diez. Algunos eruditos occidentales consideran habitualmente la *Ḥadīqa* como un libro más bien aburrido; en efecto, le falta la soltura y delicadeza que se encuentran en muchos de los poemas místicos posteriores. Compuesto en una métrica ligeramente cortada, el libro está dividido en diez capítulos, que tratan en su mayoría de diferentes aspectos de la vida mística y la práctica. El estilo es en ocasiones más bien seco; sin embargo, la *Ḥadīqa* contiene algunas de las historias célebres conocidas en los círculos sufíes de principios del siglo XII y que pudieran proceder en parte de la *Risāla* de Qushayrī, en parte del *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn* de Ghazzālī, uno y otro bien conocidos del autor. Las anécdotas referentes a los primeros sufíes y algunas meditaciones sobre sentencias místicas muestran qué aspectos de la tradición estaban vivos en la época de Sanā'ī en las fronteras orientales del mundo musulmán.

Con el tiempo se empieza a apreciar la manera en que Sanā'ī presenta sus ideas sobre Dios y el mundo, sobre la piedad y los falsos sufíes, en su estilo natural, no dudando en introducir historias e imágenes de carácter abiertamente contrario a la mística, a veces incluso obsceno. Lo mismo se puede decir de los *mathnawī* más breves de Sanā'ī, como de la obra satírica *Kārnāma-yi Balkh*, de estilo muy crudo. Pero ciertas expresiones utilizadas en esta obra fueron retoma-

Life and Works of Hakīm Sanā'ī of Ghazna, Leiden, 1984, constituye una nueva base para los estudios e investigaciones sobre la obra y pensamiento de Sanā'ī. Las ediciones y traducciones anteriores quedan así superadas.

das casi palabra por palabra por el mejor discípulo espiritual de Sanā'ī, Jalāluddīn Rūmī, originario de la provincia de Balkh. En la Edad Media algunos místicos y teólogos cristianos utilizaron también un lenguaje muy directo y abierto para exponer sus ideas o para atacar a los enemigos de la verdadera religión. En su conjunto, las imágenes utilizadas por Sanā'ī son claras y francas (salvo cuando se empeña en ejercicios retóricos altamente complicados); su lenguaje no es tan refinado y ondulante como el de los místicos posteriores, pero cautiva al lector por su simplicidad, que se adapta bien a los temas tratados. La *Ḥadīqa* se convirtió en modelo de todos los *mathnawī* escritos posteriormente con fines místico-didácticos. De Bruijn ha mostrado que, sin duda, existieron al principio dos versiones de la obra, y que el texto hoy considerado normativo deja ver numerosas interpolaciones; esto es igualmente válido para el caso del *Dīwān*, lo que permite suponer que estas dos obras fueron muy populares.

Algunos orientalistas occidentales han admirado mucho más los poemas líricos de Sanā'ī que la *Ḥadīqat*; son en su mayor parte fluidos, frescos y sensibles, y el género del *ghazal* es utilizado por vez primera para exponer pensamientos místicos. Una de las piezas más hermosas del *Dīwān* es la «Endecha de Satanás»: ahí, la sobriedad del lenguaje se eleva a una altura raramente alcanzada en la poesía mística persa. Entre sus *qaṣīda* debemos mencionar los muchos panegíricos del Profeta, hábilmente compuestos, pero también la encantadora «Letanía de los pájaros», en la que a cada pájaro se le asigna una manera especial de alabar a Dios (SD 30-35).

Entre los *mathnawī* más breves de Sanā'ī, hay que citar el *Sayr al-ʿibād ilā l-maʿād* («El viaje de los servidores hacia el lugar del retorno») por su carácter altamente revelador. En esta obra el poeta presenta las teorías místicas sobre el retorno del alma a su fuente original pasando por las diferentes etapas de la vida, ideas expresadas un siglo antes por su compatriota Avicena, pero presentadas aquí por vez primera en un poema, en el que el poeta expone todo lo que sabe de la filosofía y las teorías sufíes. Reynold A. Nicholson y otros autores han pensado que este *mathnawī* había servido de modelo al *Manṭiq uṭ-ṭayr* de ʿAṭṭār; Nicholson ha hablado incluso de esta obra como precursora del tema de *La divina comedia* (Nicholson, 1944). Pero no se trata ahí más que de una expresión típica del tema del viaje y la ascensión, tan querido por los místicos musulmanes y que encontró su expresión más bella en las obras de Farīduddīn ʿAṭṭār.

> ¡Sal del océano como las nubes de lluvia, y viaja,
> pues sin viajar nunca te convertirás en perla! (AD 707),

dice ʿAṭṭār, que es considerado por muchos estudiosos como autor del más importante *mathnawī* de toda la historia de la poesía mística persa.

> Sanā'ī fue el espíritu, y ʿAṭṭār sus dos ojos,
> nosotros hemos venido después de Sanā'ī y ʿAṭṭār,

dice Jalāluddīn Rūmī, reconociendo su deuda hacia los dos grandes maestros. En su obra sigue fielmente los modelos establecidos por estos dos místicos del Irán oriental, su país natal.

Mientras que Sanā'ī era sobrio y contaba breves alegorías incisivas, a veces incluso mordaces, ʿAṭṭār, a un siglo de distancia, era un narrador nato. Podemos imaginarle, sentado en su farmacia —según indica su apodo, *ʿAṭṭār*— hablando a las gentes, curándolas, meditando sobre temas místicos, redactando después sus meditaciones en su estilo inimitable, en un lenguaje bello y claro.

Farīduddīn nació en Nishapur y allí murió, muy probablemente en 1220, a edad avanzada. La tradición mística posterior lo incluye en la lista de los mártires de amor, muertos por los ortodoxos o, en su caso, por los infieles, a causa de su excesivo amor a Dios. Que fuera matado realmente por los invasores mongoles es dudoso, pero la historia indica el rango que le asigna la tradición espiritual de Irán.

En sus poemas líricos como en sus numerosos poemas épicos, ʿAṭṭār da prueba de un fascinante talento de narrador; este rasgo es también evidente en su colección de biografías de santos, la *Tadhkirat al-auliyā'*. Para él la hagiografía era otro medio de contar historias sobre sus venerados maestros. Su talento de narrador, e incluso de narrador dramático, se revela de manera evidente en la *Tadhkirat*. Por supuesto, para la exactitud de los detalles, este libro debería ser completado con otras fuentes más sobrias. Muchas anécdotas de la *Tadhkirat al-auliyā'* fueron insertadas también en sus obras poéticas. Todos sus libros son en realidad verdaderas reservas de anécdotas y de historias vivas.

Un aspecto notable de sus poemas épicos es su severa crítica a los dirigentes de su tiempo. El antiguo ideal sufí de pobreza se convirtió en su obra en criterio de vida práctica; ¿no es el derviche más rico y de mayor rango que el rey? El rey mendiga dinero en todas partes; el derviche no mendiga de nadie. Con frecuencia la crítica social se pone en labios de un personaje lunático; ʿAṭṭār dispone de todo un grupo de estos personajes de espíritu alterado que luchan a la vez contra Dios y contra los dirigentes temporales; la censura de una anciana es otro medio de hacer volver a la razón a un soberano tirá-

nico. Las historias referentes al buen gobierno recuerdan a veces anécdotas semejantes en los «Espejos de príncipes», género literario muy cultivado en el Irán de finales del siglo XI. ʿAṭṭār no cuenta simplemente historias, también las interpreta, sin dejar ese trabajo al lector. Hay una contribución de ʿAṭṭār a la mística que se olvida habitualmente pero que es completamente fundamental: se trata de su mística sobre la persona de Muhammad tal como aparece en el capítulo de introducción de sus poemas épicos: ahí ilustra con audaces imágenes el tema de la «luz eterna del Profeta» y presenta una vívida descripción de la ascensión celestial.

Hellmut Ritter, que consagró su libro magistral *Das Meer der Seele* al misticismo de ʿAṭṭār y a su arte poético, distingue tres etapas en la vida del poeta[9]. En la primera época es maestro en el arte del relato. Fue en este período cuando debió componer su obra maestra, el *Manṭiq uṭ-ṭayr* («La conversación de los pájaros»), después su *Ilāhīnāme* («La historia del rey y de sus seis hijos») y el *Muṣībatnāme* («El libro de la aflicción»). En el segundo período las formas externas desaparecen y las anáforas se hacen cada vez más largas: ʿAṭṭār está con frecuencia tan extasiado durante la redacción, que trata de describir los misterios divinos en largas series de exclamaciones repetidas o palabras idénticas; su embriaguez espiritual le aleja del razonamiento lógico. El rasgo típico de este período es que los héroes del *Ushturnāme* —poema cuya figura central es el actor que mueve las marionetas— se suicida durante el éxtasis místico. La idea ampliamente extendida en otro tiempo según la cual ʿAṭṭār se convirtió en un shií piadoso durante el tercer período de su vida no puede ya sostenerse; las obras que muestran una gran inclinación hacia el shiísmo y de las que se pensaba era autor pueden ahora ser atribuidas a otro poeta del mismo nombre.

Los poemas de ʿAṭṭār, especialmente el *Manṭiq uṭ-ṭayr*, se han convertido en clásicos de la literatura sufí que inspiraron a generaciones de místicos y poetas. Su influencia en la literatura posterior sigue siendo todavía objeto de estudio. Baste mencionar aquí la historia del

9. *Das Meer der Seele* es una obra exhaustiva sobre ʿAṭṭār y al mismo tiempo sobre los problemas del pensamiento y la poesía sufíes; es indispensable para todo estudiante serio. Véase también H. Ritter, «Philologika X»: *Der Islam* 25 (1936), y «Philologika XIV-XVI»: *Oriens* 11-14 (1961), para el trasfondo filológico. M. J. H. Garcin de Tassy, *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le «Manṭiq uṭ-ṭair»*, París, 1857-60; F. Meier, «Der Geistmensch bei dem persischen Dichter ʿAṭṭār»: *Eranos-Jahrbuch* 13 (1946); W. Lentz, «ʿAṭṭār als Allegoriker»: *Der Islam* 35 (1960); A. J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, Londres, 1960, traducciones escogidas de la *Tadhkirat al-auliyā'*. Para las ediciones de las obras de ʿAṭṭār, véase Bibliografía.

sheikh Ṣanʿān que se enamoró de una joven cristiana y «cambió el rosario por el cinturón de los infieles» (MT 77 ss.) Este tema se encuentra incluso en la literatura de Cachemira y Malasia. ʿIrāqī canta:

> En esta vía, por el amor de una gacela,
> el hombre más santo no retrocede ante el cuidado de los cerdos (ʿIrāqī, 1939, 17)

El nombre de Ṣanʿān aparece en la poesía mística popular en lengua turca tan a menudo como en los cantos sufíes sindhi. Se convirtió en uno de los símbolos más conocidos del verdadero abandono amoroso, indiferente a las tradiciones religiosas, a la reputación, al nombre o la celebridad.

Uno de los aspectos más fascinantes del misticismo de ʿAṭṭār —como del de su contemporáneo Rūzbihān Baqlī— es su relación con Ḥallāj, que le había iniciado a la vía mística. Su biografía del místico mártir es una de las partes más conmovedoras de la *Tadhkirat al-auliyā'* y dio forma a la figura de Ḥallāj para todas las generaciones siguientes. ʿAṭṭār aprendió de él la mística del sufrimiento, del constante dolor como remedio:

> La pena de amor se convierte en medicamento para todo corazón,
> jamás puede ser resuelta la dificultad sin amor (U 346).

Más que ningún otro poeta místico iranio, ʿAṭṭār puede ser llamado «la voz del dolor» (MT 287), la voz del deseo y de la búsqueda. Sus obras tratan, con ayuda de diversas analogías, del movimiento perpetuo del alma que tiende hacia su origen y su destino. El *Muṣībatnāme* es la historia de la busca del absoluto por el sufí: en una objetivación de la experiencia de los cuarenta días de retiro; el místico vaga a través del mundo de los seres creados, partiendo del espíritu divino, para descender hasta las criaturas más bajas. El peregrino escucha el *lisān ul-ḥāl*, la «lengua del estado» del viento y de la tierra, del fuego y el mar, y escucha el deseo infinito de todas las criaturas que, en el estado de confusión, suspiran por su patria original. Las experiencias que resultan de las discusiones con los cuarenta seres creados son sometidas una tras otra al *Pir*, que las explica. Por último, bajo la guía del profeta Muhammad, el buscador encuentra su vía en el océano de su propia alma, donde todo anhelo termina. Pero ni siquiera la unión con el océano del alma, es el término final; cuando el alma ha realizado su viaje hacia Dios, comienza el viaje en Dios, el estado que los místicos llaman *baqā*, «subsistencia» en Dios, y el alma atraviesa abismos siempre nuevos del ser divino insondable, del que ningún lenguaje puede hablar.

ʿAṭṭār sabía —como Sanāʾī y Rūmī— que ese movimiento constante no era específico del alma humana, sino que penetra el conjunto del mundo creado (U 63). Son necesarios períodos infinitos de desarrollo antes de que la única flor hermosa, el único Hombre Perfecto, pueda llegar a la existencia, períodos marcados por la muerte y la aniquilación de cientos de miles de existencias inferiores, que a su vez pueden un día alcanzar el estado a partir del cual su movimiento ascendente pueda comenzar de nuevo (ver MT 234), pues

> Cada cual viaja hacia su perfección;
> la proximidad de cada uno es a la medida de su «estado» (MT 232).

Esta mutabilidad de la creación encontró con frecuencia eco en la poesía persa de los períodos posteriores; entre los poetas medievales se debe citar a Bēdil, el poeta místico indio (m. 1721). En nuestra época, ha sido Muhammad Iqbal el que nunca ha dejado de describir el largo camino del desarrollo que va desde una gota de agua hasta el océano, de la semilla al hombre, para acabar finalmente en el hombre perfecto, corona y cima de la creación.

El motivo de este viaje está plenamente desarrollado en el más célebre poema épico de ʿAṭṭār, «La conversación de los pájaros» (título que alude a la figura coránica de Salomón —sūra 27,16—, modelo del guía místico, capaz de dialogar con las almas-pájaro en un lenguaje secreto). Esta epopeya es la introducción poética más perfecta a la vía mística, con sus siete valles y la descripción de todas las dificultades que encontrará el alma en el camino. La ecuación «alma = pájaro» es conocida en el mundo entero. Aparece en muchas religiones primitivas y existe también en nuestros días. En Turquía se oye todavía la expresión *can kuşu uçtu* («su alma-pájaro voló») cuando alguien muere. La poesía persa utiliza abundantemente ese registro de imágenes. Avicena lo empleó, y Ghazzali escribió una *Risālat aṭ-ṭayr*, un «Tratado sobre los pájaros», de contenido similar. Pero fue ʿAṭṭār quien inventó el final místico de la historia: los treinta pájaros que emprendieron el doloroso viaje en busca del Sīmurgh, el rey de los pájaros, comprenden finalmente que ellos mismos son el Sīmurgh, significando *sī murgh* «treinta pájaros». Es el juego de palabras más ingenioso de la literatura persa, que expresa maravillosamente la experiencia de la identidad del alma con la esencia divina.

Las imágenes de los pájaros fueron cada vez más elaboradas después de que el *Manṭiq uṭ-ṭayr* de ʿAṭṭār se convirtiera en uno de los libros favoritos de la literatura persa[10]. Cualquier lector de poesía persa

10. A. Schimmel, «Rose und Nachtigall»: *Numen* 5, n.° 2 (1968). Para este tema, véase A. Schimmel, *Stern und Blume: Die Bilderwelt der persischen Poesie*, Wiesbaden,

—aunque sea sólo en traducción— conoce al ruiseñor que suspira por la rosa, que es en el lenguaje místico el alma que desea la belleza eterna, como lo definió Rūzbihān. El ruiseñor no deja de repetir indefinidamente la alabanza de la rosa, habla de su deseo, canta himnos tomados del «Corán de la rosa» (es decir, de sus pétalos), sufre sin quejarse los pinchos de las espinas. Iqbal interpretó el canto del ruiseñor en el contexto de su filosofía de la unión y el deseo insatisfechos; sólo el deseo da al alma-pájaro la capacidad de cantar, pues le da la inspiración para crear bellas melodías. El deseo es el estado más elevado que el alma puede alcanzar, pues su resultado es la fuerza creadora, mientras que la unión produce silencio y aniquilación.

Uno de los pájaros descritos en el *Manṭiq uṭ-ṭayr* es el halcón, el pájaro blanco de condición real que desea volver a la mano de su dueño. El halcón o el buitre blanco descrito con tanto belleza en el *Ushturnāme* de ʿAṭṭār se convirtió en uno de los símbolos favoritos de Rūmī, que hablaba a menudo del alma como de un halcón, exiliado entre los cuervos negros, o un ruiseñor rodeado de cornejas, o una gacela en una cuadra de asnos (M 5,833-38). Y así como ʿAṭṭār había inventado un juego de palabras sobre el nombre del Sīmurgh, Rūmī jugó con la palabra halcón, *bāz*; el pájaro es designado con este nombre porque desea «volver», *bāz*, posarse en el pecho de su sultán. Es conmovedora la imagen en que describe al noble pájaro volando desde su exilio terrenal al sonido de tambor; se posa sobre el antebrazo de su dueño y frota la cabeza contra su pecho, así el alma en otro tiempo perdida y desorientada vuelve —«en paz»— a su Señor (D 1353). Cada pájaro, cada animal, tiene su lugar en ese cosmos maravilloso de ʿAṭṭār y sus sucesores en la vía mística. Sanāʾī había inventado la «letanía de los pájaros». La paloma repite constantemente *kū kū* porque pregunta el camino hacia el amado, por eso repite la pregunta *kū kū*, «¿dónde? ¿dónde?». Y la cigüeña, *lak-lak*, debe su nombre a su piadosa confesión, *al-muk lak, al-amr lak, al-ḥamd lak*, «a Ti el reino, a Ti el orden, a Ti la alabanza». El pato simboliza al ser humano, a medio camino entre la tierra y el océano de Dios; y el cuervo pertenece siempre al paisaje de invierno de esta existencia terrenal.

El camello se convierte en símbolo de la persona fiel que ejecuta, con perfecta paciencia, las órdenes de su maestro (M 4,3389); incluso el impuro perro puede llegar a ser modelo para el sufí, puesto que acompañó fielmente a los Siete Durmientes, y así se purificó y santi-

1984; véase también los que a él se refieren en *The Triumphal Sun. Life and Works of Mowlana Jalaloddin Rumi*, Londres/La Haya, 1978, ²1980, así como *A Two-Colored Brocade*.

ficó, igual que el alma inferior se eleva y purifica en compañía de los santos.

Una de las imágenes más bellas de la poesía persa —utilizada por Khāqānī, Nīẓāmī y ʿAṭṭār a finales del siglo XII, después con frecuencia por Rūmī y sus imitadores— es la del elefante que vuelve de la India. El elefante, animal invariablemente referido a la India, puede ser capturado y llevado desde su tierra de origen a países extranjeros, pero cuando en sueños contempla su patria, rompe todas sus cadenas para regresar allí.

> El elefante que ayer vio la India en sueños,
> rompió sus cadenas. ¿Quién tiene fuerza para retenerlo?

Ésa es la imagen perfecta del alma del místico que, en medio de los enredos de este mundo, tiene por gracia una visión de su patria eterna y vuelve al Indostán primordial, pues «¡El asno no sueña con el Indostán!» (M 4,3067). Según dice Kipling en su poema «El sueño del cautivo», el elefante piensa:

> Recuerdo lo que fui, estoy débil por la cuerda y las cadenas.
> Visitaré de nuevo a mis amores perdidos, y a mis compañeros sin dueño.

Cada flor del jardín se convierte para los poetas místicos de finales del siglo XII en un lenguaje para alabar a Dios; cada hoja, cada pétalo, es un libro en el que se puede leer la sabiduría de Dios, a condición de que el hombre quiera mirar. Dios ha puesto signos en el horizonte y en el alma del hombre (sūra 41,53); el hombre no tiene más que reconocerlos. La azucena alaba a Dios, silenciosamente, en diez lenguas; la violeta se mantiene modestamente en su ropa azul oscuro de sufí y reposa su cabeza en «la rodilla de la meditación». Los tulipanes rojos con su marca negra en el «corazón» pueden nacer y crecer en los corazones abrazados de los amantes, o pueden recordar al místico los hipócritas de negro corazón. El narciso eleva sus ojos lánguidos hacia el creador, o hace pensar al amante en los ojos semicerrados del amigo, y el jacinto púrpura y rizado recuerda los bucles del ser amado.

Detrás de toda esta belleza creada el místico ve un testimonio de la belleza eterna; el rubí es el corazón de la piedra que, a fuerza de paciencia y efusión de sangre, ha sido transformada en una joya inapreciable (Schimmel, 1968a); la esmeralda es potente como el guía místico, ciega los ojos de las serpientes o de los enemigos de la fe; la muela del molino gira en su viaje sin descanso como el sufí, y la

rueda hidráulica suspira como el amante separado de su patria y de su amigo. La lluvia es la gracia de Dios que devuelve la vida al corazón que se ha hecho tan humilde como el polvo; el sol es su gloria, que debemos contemplar a través de los prismas coloreados de las cosas creadas. La brisa de su ternura hace danzar a las ramas jóvenes y a los brotes nuevos, y la tormenta de su cólera arranca los árboles y los matorrales secos carentes de la savia del amor.

La mirada del místico transportado en éxtasis ve en todo lugar huellas de la eterna belleza y escucha la elocuencia muda de todas las criaturas. Mencione a quien mencione, su objetivo es la esencia del amado, como Zulaykā que, deseando la belleza de Yūsuf, le aplicaba «el nombre de todas las cosas, del grano de ruda hasta el bosque de áloe».

> Aunque acumulara cientos de miles de nombres,
> su sentido y su intención era siempre Yūsuf (M 6,4022-37).

La poesía persa, con sus bellas imágenes, preciosas como joyas, era un lenguaje ideal para expresar esos sentimientos. La sutil armonía y el equilibrio último entre las diferentes esferas del ser se manifiestan de forma inmejorable en la poesía de Ḥāfiẓ, cuyos versos son la flor perfecta de los jardines de Shiraz, transparente como el aire de esa ciudad, perfumada como esencia de rosas destilada por la tradición varias veces centenaria del amor divino revelado en las formas visibles.

MAULĀNĀ JALĀLUDDĪN RŪMĪ

Ningún místico del Islam es tan bien conocido en Occidente como Jalāluddīn Rūmī, llamado por sus sucesores *Maulānā*, «nuestro maestro» (la pronunciación turca es Mevlâna), o Maulawī. La orden que nació bajo su influencia, los mevleviés, conocida en Occidente como los derviches giradores, atrajo muy pronto el interés de los visitantes europeos del imperio otomano, y los primeros orientalistas interesados por la literatura persa decidieron traducir su poesía.

Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), el infatigable traductor de literatura persa, turca y árabe, consagró numerosas páginas a Rūmī en su clásico *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* (1818). Sus traducciones más bien secas de varias partes del *Dīwān* inspiraron a Friedrich Rückert (1788-1866), que fue discípulo suyo durante algún tiempo, la idea de crear *ghazals* al estilo de Rūmī en lo que fue el primer intento de introducir el género literario del *ghazal*

en la literatura alemana. El libro de Rückert (1819) es una colección de maravillosos poemas místicos; son adaptaciones libres, pero que traducen mejor el genio de Maulānā de lo que lo hacen la mayor parte de las traducciones posteriores, más literales. Las traducciones de Rückert contribuyeron en gran medida a formar la imagen de Rūmī en la historia literaria de Alemania, más que las traducciones de Vincenz von Rosenzweig-Schwannau (1838). Fue gracias al libro de Rückert como Hegel se familiarizó con el entusiasta poema místico, al que elogió en su *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften*. Un siglo después —por no citar más que un ejemplo— Constantin Brunner se apoyó parcialmente en Rūmī (en la traducción de Rückert) para desarrollar sus ideas filosóficas sobre el genio. En 1903 los *ghazals* de Rückert fueron incluso traducidos a *ghazals* ingleses por el teólogo escocés William Hastie, como antídoto, al decir del traductor, al culto de Omar Khayyam. El intenso estudio de las obras de Rūmī por los orientalistas británicos —como E. H. Whinfield y James W. Redhouse— alcanzó su apogeo en la magnífica edición de Reynold A. Nicholson del *Mathnawī* de Rūmī, seguido de una traducción y un comentario[11] (1925-1940). Nicholson, cuyos *Selected Poems from the «Dīwān-i Shams-i Tabrīz»* (1898) son todavía hoy una de las mejores introducciones a la obra de Maulānā, y A. J. Arberry han traducido muchos poemas e historias de Rūmī al inglés[12].

11. M. J. Rūmī, *Mathnawī-i ma'nawī*, R. A. Nicholson (ed. y trad.), 8 vols., Londres, 1925-40. Entre otras traducciones inglesas, es preciso citar dos: la del primer volumen de J. W. Redhouse, Londres, 1881, y la de E. H. Whinfield, Londres, 1857. G. Rosen, *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlāna Dschalālad-Dīn Rūmī*, 1843, reed. revisada Múnich, 1913. Véase R. A. Nicholson, *Tales of Mystic Meaning*, Londres, 1931; A. J. Arberry, *Tales from the Mathnawī*, Londres, 1961, y *More Tales from the Mathnawī*, Londres, 1963.

12. R. A. Nicholson, *Selected Poems from the «Diwan-i Shams-i Tabriz»*, 1898, reed. Cambridge, 1961, fue la primera edición y traducción en Europa de cuarenta y ocho *ghazals*, como una buena introducción. R. A. Nicholson, *Rumi: Poet and Mystic*, Londres, 1950; A. J. Arberry, *The «Rubā'īāt» of Jalāluddīn Rūmī*, Londres, 1959, y A. J. Arberry, *Mystical Poems of Rumi*, Chicago, 1968; William Hastie, *The Festival of Spring from the «Diwan» of Jeláleddin*, Glasgow, 1903; A. Schimmel, *Dschelaladdin Rumi. Aus dem Diwan*, Stuttgart, 1964. El setecientos aniversario de la muerte de Rūmī en diciembre de 1973 fue ocasión de una notable elaboración de estudios sobre él y de traducciones de su obra, especialmente en Turquía. Muy útil es Mehmet Önder, *Mevlana bibliografyasi* I, Ankara, 1973, que contiene los libros y artículos sobre Rūmī recientemente publicados. El segundo volumen da una visión de conjunto de los manuscritos. Una colección de textos leídos en la conferencia sobre Biruni-Rūmī en la universidad de Nueva York en enero de 1974 fue publicada con el título *Biruni/Rumi, the Scholar and the Saint*, editada por Peter Chelkowski, Nueva York, 1975. M. J. Rūmī, *Licht und Reigen, Gedichte aus dem Diwan*, trad. de Johann Christoph Bürgel, Berna, 1973. Una buena introducción al *Mathnawī*, y en realidad la primera en lengua occidental, es la de J. von Hammer-Purgstall, *Bericht über*

Sin embargo, un estudio verdaderamente globalizador de Rūmī en una lengua occidental está todavía por hacer. Será difícil hacer plena justicia a su obra sin llevar a cabo un exhaustivo estudio de los textos persas originales y de una gran número de obras persas y turcas sobre él, así como de la enorme cantidad de documentos compuestos en el subcontinente indio-paquistaní[13].

Probablemente es legendario el dato según el cual el joven Jalāluddīn —que nació en 1207 en la provincia de Balkh— fue bendecido por Farīddudīn 'Aṭṭār en 1219, cuando él y su familia vagaban a través de Irán después que su padre hubiera abandonado Balkh, quizá para huir de las hordas de Gengis Khan. Pero la historia subraya la afinidad espiritual de dos grandes maestros de la poesía mística: Jalāluddīn nunca dejó de reconocer su deuda hacia 'Aṭṭār y Sanā'ī. Su elegía por la muerte de Sanā'ī (D 996) —que se basa en un verso del místico de Ghazna (DS 1059)— es uno de sus poemas más conmovedores, y se encuentran numerosas alusiones a la poesía de Sanā'ī en los poemas líricos de Rūmī y en el *Mathnawī*.

El interés por los problemas teológicos y místicos era natural en Jalāluddīn; su padre, Bahā'uddīn Walad, fue un conocido teólogo místico[14]. La influencia de sus ideas, tal como fueron presentadas en su *Ma'ārif*, en la formación del pensamiento de Jalāluddīn sigue siendo todavía objeto de investigaciones. Después de largas peregrinaciones, la familia llegó finalmente a Anatolia, donde la dinastía de los rum-selyúquidas reinaba en una paz relativa. Fue en Laranda (Karamán en nuestros días) donde la madre de Jalāluddīn murió y donde nació su hijo mayor, Sultan Walad (1226). Fue ese año cuando Najmuddīn Dāyā Rāzī, discípulo de Kubrā, terminó su *Mirṣād ul-'ibād* en Sivas, en la provincia del norte del reino rum-selyúquida; más tarde, encontró en la capital a Jalāluddīn así como a Ṣadruddīn Qōnawī, el mejor intérprete de Ibn 'Arabī (N 435).

Bahā'uddīn Walad fue llamado a Konya en 1228. Allí, el sultán

den zu Kairo im Jahre 1835 erschienenen türkischen Kommentar des Mesnewi Dschelaleddin Rumi's, Viena, 1851; aparece también en *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islam von Josef Hammer-Purgstall*, A. Schimmel (ed.), Viena, 1974. A. Schimmel ha dedicado al poeta místico varios libros y artículos, por ejemplo *Ich bin Wind und du Bist Feuer* (1978) y *I am Wind, you are Fire* (1992), así como una traducción del *Dīwān* titulada *Look, this is Love!* y otra del *Mathnawī* titulada *Aus dem Mathnawī*. El estudio más reciente, y más penetrante, es el de William C. Chittick, *The Sufi Path of Love*.

13. Afzal Iqbal, *The Life and Thought of Rumi*, Lahore, *ca.* 1956; Eva Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam. Djalal-ud Din Rumi et l'ordre des derviches tourneurs*, París, 1972. A. Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Mowlana Jalaloddin Rumi*, 1978, Londres/La Haya, ²1980.

14. Véase el excelente libro de F. Meier, *Baha-i Walad*.

ʿAlā'uddīn Kaykobād había construido en 1221 una magnífica mezquita en el centro de la ciudad. Muchas pequeñas mezquitas y *madrasas* rodeaban el castillo; dos de ellas, construidas en vida de Rūmī, existen todavía: la Ince Minareli (1258) y la Karatay Medrese (1251). La techumbre de tejas, de un exquisito azul turquesa, que cubre la cúpula de este edificio más bien pequeño, me parece una ilustración perfecta de la poesía de Rūmī: de los cuatro grupos de cinco «triángulos turcos» —que llevan en kufi los nombres del Profeta y de los cuatro primeros califas así como los de otros profetas— se alza el tambor, decorado con versículos coránicos en una escritura kufi sumamente complicada. La misma cúpula está cubierta de estrellas inextricablemente entrelazadas de tejas turquesas, azules, negras y blancas, separadas unas de otras y sin embargo entrecruzadas de manera casi inexplicable. La cumbre de la cúpula está abierta, de manera que el cielo, y por la noche las estrellas, se reflejan en el pequeño estanque del centro de la *madrasa*.

En tiempos de Rūmī, muchos letrados, artistas y místicos de todas las regiones del mundo islámico oriental buscaron refugio en Konya, uno de los escasos lugares seguros en este período en que la invasión mongola devastaba inmensas regiones del mundo musulmán. La vida intelectual y religiosa de Konya fue, por consiguiente, intensamente estimulante. Se seguía utilizando el persa como lengua literaria, pero la población hablaba, por una parte, el griego —pues había en la antigua ciudad de Iconio un fuerte substrato cristiano— y, por otra parte, el turco. Rūmī utiliza una y otra lengua en algunos de sus poemas.

Bahā'uddīn Walad murió después de algunos años de enseñanza, y su hijo Jalāluddīn le sucedió en su cátedra. Su interés por los problemas místicos se vio reforzado por la instrucción dada por el discípulo y amigo de su padre, Burhānuddīn Muḥaqqiq, que le introdujo en los misterios más profundos del pensamiento místico. Burhānuddīn dejó Konya hacia 1240 y murió en Kaisari, donde todavía en la actualidad se venera su modesta tumba. Jalāluddīn fue probablemente una vez, quizá dos, a Siria en busca de conocimiento y sabiduría, a menos que supongamos que sus relaciones con los místicos sirios se remontan a su estancia más antigua en ese país. En Damasco podría haber conocido a Ibn ʿArabī, que murió allí en 1240. Rūmī no tuvo relación personal con el gran teósofo, pero en Konya estaba el gran comentador de Ibn ʿArabī, Saḍruddīn Qōnawī, que estuvo unido a Rūmī por «un lazo especial de amistad y conocimiento» (N 55), aunque Jalāluddīn no estuviera muy inclinado a las especulaciones teosóficas. También podría haber conocido a Shamsuddīn Tabrīzī en Siria, pero no sabemos nada acerca de sus relaciones.

Las fuentes describen a Shams como un personaje irresistible, de comportamiento extraño, que escandalizó a las gentes por sus observaciones y palabras rudas. Pretendía haber alcanzado la estación en que ya no era el amante, sino el amado. Una anécdota contada con frecuencia describe su encuentro con Auḥaduddīn Kirmānī, uno de esos poetas místicos que contemplaban la belleza divina en las formas humanas. Dijo a Shams: «Veo la luna en un vaso lleno de agua». Shams le reprendió en estos términos: «Si no tienes un furúnculo en el cuello, ¿por qué no la miras en el cielo?» (N 59), ridiculizando así su costumbre de «mirar a los adolescentes imberbes». Este derviche, del que no se conocía ni la filiación espiritual ni la familia, debía llegar a influir de manera decisiva en la vida de Jalāluddīn. A finales de octubre de 1244 Rūmī encontró a Shams en las calles de Konya, y fue este místico extraño y exigente quien alumbró en él el fuego del amor místico —ese amor descrito por místicos como Aḥmad Ghazzālī, ʿAynu'l-Quḍāt y Rūzbihān Baqlī— un amor absoluto que le llevaba al éxtasis y le hacía descuidar durante meses familia y discípulos. Éstos se rebelaron finalmente y exigieron la partida de Shams de la ciudad. La dejó, en efecto, y Maulānā quedó inconsolable; pero después de algún tiempo, mientras Jalāluddīn expresaba su deseo en poemas apasionados, Shams fue traído de vuelta desde Siria por Sultan Walad, pues Rūmī encontraba insoportable la separación.

Tenemos una descripción de sus encuentros tras el retorno de Shamsuddīn: se abrazaron, cayeron uno a los pies del otro, «de manera que no se supo quién era el amante y quién el amado». La intensidad de sus relaciones aumentó de nuevo, y tomó tal dimensión que algunos discípulos de Rūmī, con la colaboración del hijo menor de éste, ʿAlā'uddīn, «el orgullo de los profesores», decidieron enviar a Shams al lugar del que no se vuelve. Una noche le llamaron para que saliera de la casa de Jalāluddīn, que se encontraba enfrente de la casa de su hijo, y tras haberle apuñalado, lo arrojaron a un pozo cercano. Sultan Walad trató de calmar la inquietud de su padre, diciéndole que todo el mundo estaba buscando a Shams; pero cuentan las crónicas que, durante el sueño de su padre, amortajó rápidamente el cuerpo de Shams que había sacado del pozo, y cubrió la tumba con yeso preparado a toda prisa. Es precisamente esta tumba la que fue descubierta hace algunos años por Mehmet Önder, entonces director del Mevlâna Müzesi; se encuentra bajo el monumento erigido en memoria de Shams algún tiempo después del acontecimiento.

> Como las nubes corren tras el sol,
> todos los corazones desean verte, ¡oh sol de Tabriz! (D 310).

En la experiencia de este amor que todo lo consumía, Rūmī se convirtió en poeta. Él, que en vano había buscado a Shams, el «Sol de la Verdad», fuera del país, descubrió al fin que estaba unido a él y «lo encontró en sí mismo, resplandeciente como la luna», según la expresión de Sultan Walad. Los poemas líricos nacidos de esta experiencia están compuestos con un sentimiento de completa identificación; en lugar de emplear su propio nombre, Jalāluddīn tomó el nombre de su amigo como *nom de plume* al final de la mayor parte de los poemas en que cantaba su amor, su deseo, la felicidad y la desesperación, en versos cuya sinceridad nunca ha sido superada. Es esta experiencia la que describió en una página del *Mathnawī*:

> Un hombre llamó a la puerta de su amigo; el amigo preguntó: «¿Quién es?».
> Él dijo: «Yo». «Vete, respondió el amigo, ¡es demasiado pronto!, en mi mesa no hay sitio para lo crudo.
> ¿Cómo se cocerá lo crudo si no es en el fuego de la ausencia? ¿Qué, si no, le liberará de la hipocresía?».
> Se fue de allí con tristeza, y durante un año entero las llamas de la separación le consumieron;
> Luego volvió, y de nuevo merodeó en torno a la casa de su amigo.
> Llamó a la puerta con el miedo y la aprensión de dejar escapar de sus labios una palabra irreflexiva.
> «¿Quién está ahí?», preguntó el amigo. «Tú, encantador de corazones».
> «Bien, dijo el amigo, puesto que tú eres Yo, entra, no hay lugar para dos Yo en esta casa» (M 1,3056-64).

A pesar de su exuberancia poética y a pesar de su penas y su tristeza, Jalāluddīn siguió siendo un miembro muy estimado de la sociedad de Konya; fue amigo de Muʿīnuddīn Parwāne, el ministro, y su presencia era muy buscada por teólogos, místicos y funcionarios del gobierno. Poco tiempo después de la muerte de Shamsuddīn, tuvo la experiencia de otra amistad mística con el sucesor de Burhānuddīn Muḥaqqiq, el modesto orfebre Ṣalāḥuddīn Zarkūb, cuya hija se convirtió en mujer de Sultan Walad. Al final, el discípulo de Rūmī, Ḥusāmuddīn Çelebī, fue para él una fuente de inspiración para escribir su *Mathnawī*, poema místico didáctico que Jāmī llamó «el Corán en pahlavi», es decir, en lengua persa. Jalāluddīn alude a menudo al acto de inspiración por mediación de Ḥusāmuddīn, que había pedido al maestro que compusiera una obra que sus discípulos pudieran leer en lugar de las epopeyas místicas de Sanāʾī y de ʿAṭṭār. Ḥusāmuddīn fue el encargado de consignar los versos que salían de los labios de Rūmī en cualquier lugar en que se encontrara, caminando por la calle o incluso sentado en el baño.

Para Jalāluddīn, Ṣalāḥuddīn y Ḥusāmuddīn no fueron sino reflejos de la misma belleza, del mismo poder divino que había visto en la persona de Shams y en varias ocasiones se dirige a Ḥusāmuddīn en términos que muestran que también él era considerado como una «luz del sol», otra manifestación del sol de Tabriz.

A la muerte de Rūmī, el 17 de septiembre de 1273, Ḥusāmuddīn le sucedió en la dirección de los discípulos. Pero la formación de la orden de los derviches giradores, la organización de la danza ritual y el establecimiento de una verdadera jerarquía, fueron dejados en manos de Sultan Walad (m. 1312), el hijo de Rūmī, que asumió su cargo tras la muerte de Ḥusāmuddīn en 1284. La herencia literaria de Sultan Walad —el *Maʿārif* y los tres *Mathnāwīs: Ibtidā'-nāme* («Libro del comienzo»), *Intihā'-nāma* («Libro del fin») y *Rabābnāme* («Libro del rabel»)— es considerada como el único comentario auténtico de la obra de Rūmī, y contiene la mayor parte de las informaciones sobre su vida y su enseñanza, más que las muchas obras compuestas por devotos piadosos[15].

Parece que la posición de Jalāluddīn entre los místicos de Konya fue indiscutible, incluso si no tomamos al pie de la letra la historia según la cual los grandes maestros del pensamiento y la poesía mística —como Ṣadruddīn Qōnawī, Fakhruddīn ʿIrāqī, Shamsuddīn Ikī, Saʿīd Farghānī y otros— se reunieron después de su muerte. Preguntado por Maulānā, Ṣadruddīn dijo: «Si Bāyezīd y Junayd hubieran vivido en este tiempo, se habrían agarrado a su manto y se habrían sentido en deuda con él; es el "mayordomo" de la pobreza de Muhammad, y nosotros la saboreamos gracias a él» (N 464).

La producción literaria de Rūmī fue considerable: más de treinta y seis mil versos de poesía lírica, más de veintiséis mil en el *Mathnawī*; junto a esas «charlas» tituladas *Fīhi mā fīhi*, «que reemplazan el argumento lógico por la imaginación poética», pero que no son comparables a su poesía (Arberry, 1961 a), existe también un buen número de cartas[16]. Como ʿAṭṭār, a Rūmī le gustaba contar historias, pero no tenía el ritmo sostenido de la narración que caracteriza los poemas épicos de ʿAṭṭār. Con frecuencia, comienza una historia —in-

15. Véase Farīdūn Aḥmad Sipahsālār, *Risāla dar aḥwāl-i Maulānā Jalāluddīn Rūmī*, Saʿid Nafisi (ed.), Teherán, 1325/1946. Shamsaddīn Aḥmad al-Aflākī, *Manāqib al-ʿārifīn*, Tahsin Yazici (ed.), 2 vols., Ankara, 1959-61; este libro se tradujo al francés, de manera poco satisfactoria, por C. Huart con el título *Les saints des derviches tourneurs*, París, 1918-1922.

16. Véase R. A. Nicholson, «The Table-talk of Jalālu'ddīn Rūmī»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924; las cartas han sido traducidas al turco, con un excelente comentario, por A. Gölpınarlı, *Mevlâna'nin Mektuplari*, Estambul, 1964.

cluso en los poemas líricos—, después se deja llevar por una asociación, por el sonido o el significado de una palabra, que le orienta en una dirección completamente diferente, hasta el momento en que recuerda que debe volver a la historia del principio. Los personajes del *Mathnawī*, como los símbolos e imágenes que en él se utilizan, tienen una maleabilidad casi proteiforme, y el *Mathnawī*, «la tienda de la unidad» (M 6,1528), contiene casi todas las teorías místicas conocidas concebibles en el siglo XIII. Es sin embargo casi imposible edificar un sistema místico a partir de estos relatos y parábolas; cada intérprete ha encontrado ahí todo lo que buscaba, desde el panteísmo hasta el misticismo personal, del amor extático a la ortodoxia legalista. El *Mathnawī* no tiene fin, «aunque los bosques fueran plumas y el océano tinta» (M 6,2247), como dice Rūmī haciendo alusión al Corán, que afirma que las palabras de Dios no tienen fin (sūra 18,109).

Si alguna vez existió un escritor inspirado entre los místicos musulmanes, fue ciertamente Jalāluddīn. Según se dice, dictaba frecuentemente sus versos en estado de arrobamiento e incluso de trance[17]. El nacimiento de esa poesía inspirada —frecuente entre los místicos musulmanes— puede observarse igualmente en los entusiásticos poemas líricos de Rūmī. Sus ritmos sugieren el movimiento giratorio y arremolinado que los produce. Se dice que el martilleo de los orfebres en los bazares de Konya le incitaba a bailar y a recitar poemas, así como el sonido de los molinos de agua de los jardines de Meram. Posiblemente, existían muchas otras ocasiones en que una simple palabra o un sonido le tocaba alguna cuerda sensible y le ponía en estado de recitar un nuevo poema. La estructura rítmica de sus poemas líricos no ha sido estudiada en detalle, pero incluso a primera vista revela una predilección por modelos relativamente simples. La métrica elegida presenta a menudo un hiato intencionado, de manera que dos hemistiquios quedan divididos en cuatro partes, a veces con rimas internas, que producen un resultado que no deja de recordar en ocasiones a las canciones populares turcas. En muchos casos se tiene la impresión de que se deberían leer sus poemas según la acentuación de las palabras más que según la métrica clásica. Ya tengan una forma corta y ligera o larga y pesada, con mucha frecuencia se tiene

17. Véase H. Ritter, «Philologika XI: Maulānā Ğalāluddīn Rūmī und sein Kreis»: *Der Islam* 26 (1942), y «Neue Literatur über Maulānā Calāluddīn Rūmī und seinen Orden»: *Oriens* 13-14, n.º 1 (1960), recensión de las publicaciones recientes sobre Rūmī y los mevlevíes. Para el estilo de Rūmī, véase G. Richter, *Dschelaladdin Rumi. Eine Stildeutung in drei Vorträgen*, Breslau, 1932; A. Schimmel, *Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis*, Walldorf, 1949. Sobre algunas de sus ideas religiosas, véase A. Bausani, «Il pensiero religioso di Maulānā Gialāl ad-Dīn Rūmī»: *Oriente moderno* 33 (abril 1953).

la sensación de que deberían ser cantados. No debe sorprender que Rūmī, que expresaba el canto interno de su alma, haya utilizado imágenes tomadas de la música y la danza con mayor frecuencia que cualquier otro poeta anterior a él. El ejemplo más célebre es el poema introductorio del *Mathnawī*, el «Canto de la caña». La flauta de caña, quejándose por haber sido arrancada del cañaveral y suspirando por su país natal, cuenta el secreto de la unión divina y de la beatitud eterna a todos aquellos que tienen oídos para escuchar[18]. Rūmī no inventó esta parábola. Se apoyaba a menudo en historias y leyendas transmitidas desde tiempos inmemoriales, contentándose con darles un nuevo espíritu; como él mismo dice:

> Quizá lo hayáis leído en Kalīla,
> pero era la envoltura de la historia; éste es el núcleo del alma
> (M 4,2203).

Rūmī tomó la historia de la caña de Sanā'ī (S 484). Hablaba de un confidente de un rey que cayó enfermo porque se le había prohibido decir a nadie el secreto de su señor; el médico le envió a descansar junto a un lago solitario. Allí puso voz al secreto de su corazón, y la caña que crecía al borde del lago, cortada después y transformado en flauta, reveló al mundo el secreto. Era en origen la historia del «Rey Midas con orejas de asno» (y el antiguo lugar de residencia de Midas, Gordion, no está lejos de Konya). Se cuenta una historia similar a propósito de ʿAlī, primo y yerno de Muhammad, que reveló al lago los secretos divinos que el Profeta le había confiado. Este ejemplo muestra cómo, en la poesía de Rūmī, algunas tradiciones seculares se mezclan con la experiencia personal del místico.

En un país en que el sonido de la flauta frigia era célebre desde la época griega, el poeta, separado de su amada, podía, como una flauta, cantar su endecha y anunciar los secretos de la unión y del deseo. Tocada por el soplo de su amigo, es capaz de decir públicamente lo que de otra manera quedaría oculto y secreto, como el *rabāb* o harpa puede decir su dolor solamente cuando es tocada por los dedos del amado. La poesía de Rūmī abunda en símbolos tomados de la música y la danza mística; para él, la danza era un movimiento que daba la vida, un parte de la danza celestial en la que participan las estrellas y los ángeles.

Se ha intentado hacer remontar una gran parte de la teología de Rūmī a influencias neoplatónicas, pero es casi imposible desenredar

18. H. Ritter, «Das Proömium des Maṯnawī-i Maulawi»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93 (1932), es un estudio de las fuentes utilizadas por Rūmī en el poema introductorio del *Mathnawī*.

los hilos coloreados del tejido de sus sentimientos (y rara vez de su pensamiento), como imposible es analizar uno de esos brocados tornasolados de los que a veces habla en sus poemas. Que existen temas neoplatónicos, de eso no cabe ninguna duda. Por una parte, estaba familiarizado con la enseñanza de Ibn ʿArabī gracias a Ṣadruddīn Qōnawī, mientras que, por otra, algunas tradiciones helenistas permanecían vivas en el Oriente Próximo, especialmente en el «país de los romanos» (*Rūm*, de ahí su sobrenombre, *Rūmī*), Anatolia. Algunos sabios y filósofos árabes habían conservado con cuidado las enseñanzas de los griegos, e incluso algunas parábolas de Platón encontraron su lugar en el *Mathnawī*. Según la tradición popular de la provincia de Konya, Platón habría vivido algunos años en esta región, y habría sido un gran brujo; cerca del lago de Beyeshir, al sur de Konya, un monumento hitita junto a una fuente recibe el nombre de *Eflâtun Pınarı*, «Fuente de Platón», pues fue allí donde el gran mago dio al país su actual configuración.

Algunas tradiciones griegas y cristianas permanecían muy vivas en Konya en el siglo XIII. Los antiguos centros de la cristiandad capadociana y los grandes establecimientos monásticos en las cavernas cercanas a Göreme, no estaban más que a algunos días de viaje de la capital. Los poemas de Jalāluddīn contienen así más alusiones a Jesús y María que ninguna otra obra poética comparable, aunque tales alusiones no sean raras en la poesía musulmana. Rūmī cita incluso pasajes bíblicos que raramente se mencionan en la poesía islámica. Pero, en conjunto, la obra de Jalāluddīn puede explicarse sin dificultad a partir del Corán y de la tradición del Profeta.

El registro de imágenes utilizado por Rūmī en sus poemas líricos así como en el *Mathnawī* refleja plenamente la tradición de su tiempo. No hay una sola forma poética o retórica que no haya aplicado con destreza, aunque a veces deje de lado rimas elegantes y complete un verso con un jubiloso *tirilala* o con un estribillo para los esquemos métricos, como *mufāʿilun fāʿilātun*. Jalāluddīn estaba lleno de ardor, y lo inspiraba a sus oyentes para revelarles los misterios del amor. Sería equivocado pensar que el lector se cansa de la constante repetición de los mismos exaltantes pensamientos religiosos. Por el contrario, existen pocos poetas, sobre todo místicos, con un vocabulario y un registro de imágenes más ricos que los suyos.

Rūmī utiliza con frecuencia las situaciones más simples de la vida para mantener el interés de sus lectores: «¿Has oído? Nuestro vecino está enfermo. ¿Y qué remedio se le aplicará?». Se trata, por supuesto, de la enfermedad del amor, como descubrimos en una descripción detallada de síntomas que no son del todo celestiales. ¿Hubo ruido en

la noche? El «recipiente cayó del tejado» y el secreto de un amante fue revelado (o será revelado a los vecinos nueve meses después). ¿Y qué pasó ayer? Vinieron los *lūlīs* (gitanos); todos admiramos su danza sobre la cuerda y bromeamos con ellos, «pero tu imagen enseña a mi alma a danzar sobre la cuerda de tus negras trenzas» (D 886,1198). El gato en el saco, con sus movimientos desordenados, recuerda al poeta la suerte de los amantes en manos del amor. Cabezas y corazones de los amantes se amontonan ante el amado como en una carnicería las cabezas y las vísceras (D 1600), y la figura del amigo visto en sueños entra en el baño caliente de sus lágrimas, donde vela, como vigía, la pupila del poeta (D 3037).

Existe un cierto sentido del humor en muchos de sus versos, y Rūmī no teme utilizar expresiones sumamente groseras que choquen o provoquen a sus oyentes. Compuso incluso parodias de modos de expresión tradicionales.

Jalāluddīn describe su deseos en imágenes dramáticas. Está sediento como la arena (D 1200); su sed es la eterna sed del amante que anhela todavía más amor, la sed de las dunas que absorben el agua tan pronto les llega. ¿Duerme alguna vez el amante? No, el sueño le echa apenas una mirada y se va (D 1444) a sentarse cerca de algún otro; o bien el pobre muere cuando gusta las lágrimas envenenadas de los ojos de Rūmī (D 779); o el sueño encuentra su corazón insípido, es maltratado por los golpes del amor y, finalmente, lo deja, lleno de tristeza (D 500).

Los cuentos populares, conocidos sobre todo gracias a la tradición de Naṣruddīn Khwāja, abundan en significados místicos. Escenas obscenas, especialmente en el quinto libro del *Mathnawī*, se truecan a menudo en alegorías místicas, pues «mis sucias bromas (*hazal*) no son tales sino instrucción» (M 5,2497). A veces las imágenes se vuelven extrañas, siniestras, desagradables. El recuerdo de la sangre de Shamsuddīn delante de su puerta, que persiste en su subconsciente, inspiró algunos de los poemas más sombríos e impresionantes del *Dīwān*. Por ejemplo, estos versos, que comienzan con esta notable aliteración:

> *Kūh kun az kalla-hā, baḥr kun az khūn-i mā*
> (Haz una montaña de los cráneos, y un océano de nuestra sangre) (D 1304).

O, en un contexto semejante:

> Este suelo no es polvo, es un vaso lleno de sangre, de la sangre de los amantes (D 336).

Hay otros poemas llenos de delicadeza:

Abre el velo y cierra la puerta
Estás tú, y yo, y vacía está la casa (D 2728).

Sin tu palabra el alma no tiene oídos,
Sin tus oídos, el alma no tiene lengua (D 697).

Estos versos contienen imágenes inolvidables que, aunque estén en su mayor parte tomadas del registro tradicional de la poesía persa, revelan una sensibilidad completamente diferente, gracias al cambio de un simple acento o a la adición de un solo adjetivo.

Los maestros del primer período del sufismo se convierten, en la obra de Rūmī como en la de Sanā'ī y, todavía más, en la de ʿAṭṭār, en símbolos de las diferentes etapas o estados espirituales. Hay numerosas alusiones a Ḥallāj, el mártir del amor, tanto en el *Dīwān* de Rūmī como en el *Mathnawī*. El verso de Ḥallāj «Matadme, oh mis fieles amigos», se convierte en frase clave del pensamiento de Rūmī. Uno de los temas centrales en sus poemas es la muerte, gracias a la cual se adquiere una vida nueva, fiel en esto a la tradición del Profeta, «morid antes de morir». Para probar la verdad de este hadiz y la del poema de Ḥallāj que acabamos de citar, Rūmī asocia a veces imágenes muy extrañas. Incluso el garbanzo llega a ser símbolo de la condición humana (Schimmel, 1967 b) (M 3,4158): puesto en agua hirviente, el garbanzo se queja y trata de saltar del puchero. Pero el poeta le dice que puesto que ha crecido gracias a la lluvia y a la luz del sol de la gracia divina, debe ahora aprender a sufrir en el fuego de la cólera divina para madurar. La cocinera que hace cocer el garbanzo es comparable a Abraham, que estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo querido: «El objetivo eterno es tu entrega». Es sólo mediante este abandono voluntario como el garbanzo, una legumbre, puede alcanzar el nivel de la vida animal y dotarse de espíritu y pensamiento.

El no-ser es necesario para el devenir y para el ser. Todos los maestros buscan el no-ser y la destrucción, porque solamente entonces Dios actúa sobre ellos (M 6,1467-74). ʿAṭṭār había hablado ya de la necesidad «de ser comido», y Rūmī, que tiene predilección por las imágenes culinarias, le imitó. La vida es un movimiento constante, y ningún nivel puede alcanzarse antes de que el nivel anterior haya sido completado. La caravana debe estar dispuesta para el sonido de la campana que la llama a continuar el viaje hacia otras estaciones (D 1789). Y del polvo nacen las plantas, que a su vez se transforman, gracias a la aniquilación, en una forma de vida superior. Rūmī utilizaba a veces la terminología comercial, tal como se encuentra en el Corán:

Es con Dios con quien se hace el mejor trato; Él compra tu sucia fortuna y te da a cambio la luz del alma,
Él compra el hielo del cuerpo perecedero y te da un reino más allá de todo lo imaginable (M 6,880-81).

La descripción de Rūmī del movimiento ascendente del alma —explicada habitualmente como una traducción poética del tema neoplatónico de la vuelta del alma a su origen divino— interesó a los investigadores occidentales desde el momento en que conocieron a Rūmī. Hace más de ciento cincuenta años, Rückert tradujo al alemán un pasaje del *Mathnawī* (M 3,3901-6), pero no traduce los últimos versos, de importancia decisiva:

Morí mineral y me hice planta,
morí planta y me elevé al animal,
morí animal y fui hombre.
¿Por qué habría de temer? ¿Cuándo fui menos al morir?
Pero de nuevo moriré como hombre, para elevarme
hasta los ángeles bienaventurados; pero también como ángel
deberé morir: todo debe perecer, salvo Dios.
Cuando haya sacrificado mi alma angélica,
me convertiré en lo que ningún espíritu conoció jamás.
¡Oh, déjame no ser!, pues la no-existencia
proclama con los sonidos del órgano: «¡Hacia Él volveremos!».

El no-ser, *ʿadam*, es la inefable esencia divina que fue concebida así por algunos místicos, en particular por Rūmī, porque está más allá de todo modo de expresión posible o de toda imaginación, como el *neti neti* de las Upanishad. Algo más adelante, en su obra, Rūmī adoptó la misma idea (M 4,3637-60), pero al final compara el mundo con un sueño, y la muerte con la luz matinal, otra imagen frecuentemente utilizada por los sufíes. También en sus poemas líricos se menciona el tema del desarrollo, del polvo a la planta, después al animal, a veces con una cierta insistencia en la humildad y la pobreza del polvo. Cuando el hombre llegue a ser tan humilde como el polvo —y sólo entonces— podrán nacer las plantas a partir de él y le será dado un corazón. Es necesario dejarse romper y rebajar, ésa es la condición para elevarse a los niveles superiores de la vida.

Los modernistas del Islam han visto en el poema de Rūmī «Morí mineral» la expresión perfecta de las teorías de Darwin; esta interpretación tiene probablemente su origen en el sabio indio Maulānā Shiblī, autor de una biografía de Rūmī en urdu (1903) que ha influido profundamente las ideas de Iqbal. Algunos eruditos pakistaníes han encontrado pruebas de que la idea de la evolución había sido presentida ya en la Edad Media, prueba de la fuerza científica de los musul-

manes en esa época (como, por ejemplo, Khalīfa ʿAbdul Ḥakīm) (ʿAbdul Ḥakīm, s.f.); otros ven los poemas de Rūmī como una indicación del libre desarrollo del ego, que se eleva a niveles de conciencia cada vez más altos (como Afzal Iqbal), o como una aspiración eterna a una mayor libertad e individualidad (Muhammad Iqbal), o también como expresión de la lucha por la supervivencia, inherente a toda la creación (Abdulbâki Gölpınarlı). Pero la cita de los versos de Ḥallāj en el punto decisivo de la historia del garbanzo, cuando el garbanzo grita:

> Matadme, mis fieles amigos,
> pues en la muerte está mi vida (Ḥallāj, 1931, q. 10),

se presta a una interpretación puramente mística y parece excluir una comprensión pseudocientífica de este poema. La adquisición, por la muerte y resurrección espiritual, de una vida superior es lo que pretenden los amantes; es el juego recíproco y permanente entre *fanā* y *baqā*, como se expresa también en los ritos de la danza extática. Y los místicos saben que esta primera muerte incluye otros actos de entrega espiritual, encontrando cada uno de éstos su término en un nivel superior de la vida espiritual; es el tema *«Stirb und Werde»* de Goethe.

La idea de un desarrollo constante que continúa incluso después de la muerte ha sido sostenida por buen número de sufíes, así como por ciertos filósofos y teólogos modernos occidentales. En el mundo musulmán, Muhammad Iqbal da a este pensamiento, de un desarrollo constante, una nueva interpretación en sus obras poéticas que fueron publicadas de 1915 a 1936. Ese objetivo puede ser simbolizado por los aspectos más diversos de la vida; las imágenes se ofrecen por sí mismas a quien tenga ojos para ver.

> Sólo cuando el hombre está despojado, como el invierno, del ser exterior,
> hay esperanza de que una nueva primavera nazca en él (M 5,552).

William Hastie tenía toda la razón al titular *Festival of Spring* [«Festival de primavera»] su adaptación de los poemas de Rūmī. Los mismos temas de la muerte y resurrección, que Rūmī había desarrollado en los poemas que acabamos de citar, abundan en sus poemas consagrados a la primavera.

La primavera ha sido siempre un tema favorito de los poetas persas y turcos, pero la exuberancia de muchos poemas de Rūmī dedicados a la primavera no puede ser plenamente apreciada más que por aquellos que conocen por experiencia cómo, de golpe, la inmensa llanura de Konya se cubre de verdor tras una tormenta de primavera

que deja que las rosas crezcan y se abran los *iğde*, y que se llene la atmósfera con una gran fragancia. Esa primavera es realmente una *qiyāmat*, un día de resurrección, que hace nacer del oscuro polvo flores y vegetación. Encantadas por la brisa primaveral del amor, las hojas danzan y las flores alaban a Dios en su silencioso lenguaje. Rūmī ha escuchado esa alabanza, ha participado en ella y la ha traducido a versos melodiosos; ha visto la belleza del amado celestial en las rosas, los jacintos y los arroyos de aguas saltarinas, reflejando cada una de ellas Su belleza y formando sin embargo un velo tornasolado para ese esplendor, demasiado resplandeciente para dejarse ver directamente. Rūmī conocía la fragancia de una mañana de mayo en Anatolia; en sus poemas hace alusión con frecuencia a los olores todavía característicos de una ciudad de Anatolia. Experimentó, con todos sus sentidos, la belleza y la majestad divinas: en la visión de los jardines de Konya, en el ruido del trueno o en la significativa oración de los pájaros, en la dulzura de la seda o en las alfombras de Konya, en el perfume de los *iğde* y en el sabor de los platos deliciosos, en particular los dulces por los que Konya ha sido célebre desde siempre. Su poesía refleja intensamente tales experiencias de los sentidos; una de las razones que explican por qué esos poemas no empalagan jamás ni pierden nunca su encanto es este equilibrio mantenido entre la experiencia de los sentidos y el amor divino. Rūmī ha transfigurado incluso los aspectos más groseros, más ordinarios de la vida; y el símbolo del poder transformador del sol, que utiliza tan a menudo a propósito de Shamsuddīn, se aplica igualmente a su arte poético.

La fuerza de Rūmī procede de su amor, un amor que se vive en el nivel humano, pero que está completamente fundado en Dios. Nadie ha desvelado los misterios más profundos de la oración mística como él; sintió que toda oración era en sí misma un acto de la gracia divina, y se abría a esta gracia divina. Unido en el amor a la voluntad divina, encontró la solución del enigma de la predestinación y fue capaz de elevarse desde el abatimiento extremo de la separación a la alegría más exaltada. Él mismo resumió su vida en estos dos versos:

> Y el resultado está en estas tres únicas palabras:
> ardía, ardía, y ardía (D 1768).

Poco tiempo después de la muerte de Rūmī, sus obras, sobre todo su *Mathnawī*, fueron conocidas en todo el mundo de lengua persa, y su fama alcanzó las fronteras orientales de los países musulmanes. En Bengala oriental, en el siglo XV, su influencia era tan grande que un cronista escribió (Haqq, 1957, 42): «El santo brahmán recitará el *Mathnawī*». Las primeras contribuciones importantes a la compren-

sión de la poesía de Rūmī aparecieron en Turquía. La orden mevleví, que había sido institucionalizada por Sultan Walad y cuyos ritos fueron elaborados posteriormente, difundió la palabra y la música de Rūmī a través del naciente imperio otomano; más tarde el superior de la orden mevleví estuvo tan estrechamente unido a la corte de los otomanos que tenía el privilegio de ceñir la espada al nuevo sultán.

El centro de la orden estuvo siempre en Konya; el superior era designado con los títulos honoríficos de Mollâ Hunkâr y Çelebi. Muchos *tekkes* inferiores de los mevleviés se encontraban por todo el imperio otomano, hasta en Egipto y Siria, pero la orden no fue nunca más allá de las fronteras del imperio otomano, así como la poesía de Rūmī tampoco llegó nunca a ser tan popular entre los sufíes de lengua árabe como entre los místicos de lengua persa; las imágenes empleadas eran demasiado diferentes, e incluso las raras traducciones árabes realizadas en las épocas clásicas no contribuyeron mucho a que se comprendieran mejor las ideas de Rūmī.

Con ocasión del *samāʿ* ceremonial, celebrado habitualmente el viernes a mediodía, una vez terminada la oración comunitaria[19], los derviches llevaban su vestidura típica: la *tennure*, un hábito blanco sin mangas, el *destegül*, una chaqueta de amplias mangas, y una *khirqa* negra utilizada como abrigo, pero que se quitaban al comenzar la danza. La cabeza se cubría con un gorro de paja alrededor del cual se podía colocar un turbante. El gorro, *sikke*, se convirtió en el signo característico de los mevleviés, y muchas inscripciones compuestas de fórmulas de oración o bendición fueron escritas en la forma del sombrero del derviche.

El *samāʿ* está sometido a un ritual muy estricto. El sheikh se sitúa en el lugar más importante de la sala de danza, y los derviches pasan tres veces por delante de él, intercambiando saludos en cada ocasión, hasta que llega el momento en que comienza la danza. Ésta debe ser ejecutada con el pie izquierdo, y a un ritmo siempre creciente. Si sucede que un derviche cede con demasiado rapidez al entusiasmo, otro sufí, que tiene la responsabilidad del buen orden de la ceremonia, tocará discretamente su hábito para frenar su movimiento. La danza de los derviches es uno de los rasgos más impresionantes de la vida mística del Islam, y la música que la acompaña es de una belleza exquisita, comenzando por un gran himno en honor del Profeta (*naʿt-i sharīf*, compuesto por el mismo Jalāluddīn) y terminando con cánticos breves y entusiastas, a veces en turco.

19. Véase la bibliografía citada en el capítulo 3, notas 42-45.

El intenso amor de los mevleviés por la música, heredado de su maestro Jalāluddīn, inspiró a numerosos músicos y compositores del imperio otomano. En realidad, las mejores piezas de música clásica turca, como las atribuidas a ʿIṭrī (siglo XVII), fueron compuestas por artistas que pertenecían a la orden o estaban próximos a ella. Se puede decir lo mismo de los artistas calígrafos o miniaturistas: muchos de ellos fueron miembros de la orden de los mevleviés. De este modo, la orden proporcionó a la sociedad turca algunos de los ejemplos más bellos del arte musulmán (Uzluk, 1957).

Los turcos estaba profundamente apegados a su *Hazret-i Mevlâna*, y los sabios y místicos turcos contribuyeron poderosamente a una mejor comprensión del *Mathnawī*[20]. A finales del siglo XVI y principios del XVII se compusieron en Turquía tres célebres comentarios al *Mathnawī*. El de Ismāʿīl Rüsūḫī Ankarawī (m. 1631) es considerado todavía como el mejor comentario actualmente disponible. Un siglo después, Ismaʿīl Ḥaqqī Burṣalī (m. 1724), buen poeta místico, escribió otro comentario y, en la misma época, Süleyman Nahīfī (m. 1738) llevó a cabo una traducción poética al turco de toda la obra, conservando fielmente la métrica y la forma. Es, al parecer, la primera traducción completa que concede una gran importancia al mantenimiento de los metros y las formas; en períodos posteriores, encontramos intentos semejantes en el subcontinente, donde aparecieron traducciones en urdu, penjabí y sindhi del mismo estilo[21].

La mayor parte de los poetas turcos, a partir de Gulshanī en el siglo XV, pagaron tributo a Mevlâna. Entre los grandes artistas de la orden mevleví es preciso mencionar especialmente el nombre de Ghālib Dede (m. 1799), sheikh del convento de Gálata. Fue un poeta excelente, quizá el último maestro de la poesía clásica turca, y sus poemas expresan el fuego interior que hacía a los derviches capaces de girar sobre sí mismos y llegar hasta el éxtasis. En el siglo XIX hubo también poetas que cantaron en honor de Rūmī, e incluso en los últimos años se han compuesto abundantes poemas en su honor por

20. M. Önder, *Mevlâna*, Ankara, 1971; y *Mevlâna Şiirleri Antolojisi*, Konya, 1956, ²1957. La mejor introducción a la personalidad y supervivencia de la obra de Rūmī ha sido escrita por el investigador turco A. Gölpinarli en sus dos libros: *Mevlâna Celâleddin, Hayati, felsefesi, eserlerinden seçmeler*, Estambul, 1951, y *Mevlâna'dan sonra Mevlevilik*, Estambul, 1953, una historia de la orden. Gölpınarlı ha traducido también al turco la mayor parte de los poemas líricos y ha contribuido al estudio de los escasos manuscritos relativos a los mevleviés.

21. A. Schimmel, *Mevlâna Celâlettin Rumi'nin ark ve garpta tesirleri*, Ankara, 1963, así como «Rumi's Influence on Muslim Literature», en *Güldeste*, Konya, 1971, colección de textos sobre Rūmī, y *The Triumphal Sun*, cit., último capítulo.

miembros de grupos divergentes; de predicadores muy ortodoxos a hombres políticos de izquierda, de representantes del arte surrealista a autores satíricos. Y, si la extensa lista de nombres que se puede reunir no fuera suficiente para mostrar el amor que los turcos sienten por «su» Mevlâna (pues no admitirían jamás que no fuera turco), los miles de visitantes que acuden a su tumba en Konya a rendirle homenaje, así como las grandes muchedumbres que allí se congregan en las celebraciones en memoria de su muerte, en el mes de diciembre, testimoniarían la profundidad de su afecto, incluso en la actualidad, seis décadas después de que Atatürk cerrase los monasterios de derviches y prohibiera rigurosamente toda actividad a las fraternidades místicas.

La obra de Rūmī fue ampliamente leída en Irán hasta el período de los safávidas; en esa época el interés por la literatura sufí disminuyó. Algunos comentarios e imitaciones del *Mathnawī* del siglo XV fueron conservados y, según testimonio de Jāmī, uno de los primeros maestros de la orden naqshbandī, Khwāja Pārsā, «buscó augurios en el *Dīvān-i Shams-i Tabrīz*» (N 393). En nuestros días, gracias al trabajo infatigable de Badīʿuz-Zamān Furūzānfar, ha visto la luz un texto auténtico del *Dīwān*; con la edición del *Mathnawī* de Nicholson, constituye el fundamento de toda investigación posterior[22].

La obra de Rūmī tuvo una especial influencia en el subcontinente indio. Sus poemas fueron allí conocidos desde principios del siglo XIV. Los santos chishtis de Delhi, comenzando por Niẓāmuddīn Auliyā, estudiaron el *Mathnawī* (pues admitían la danza mística y estuvieron también inclinados a dejar que se expresara el estilo entusiasta de los poemas de Rūmī). Shams-i Tabrīz llegó a ser una figura legendaria en India y se le contó a menudo entre los mártires del amor. El interés por la obra de Rūmī parece haber sido compartido por todas las clases sociales, los emperadores mogoles (especialmente Akbar) le querían tanto como el simple aldeano de Sind o Penjab. Aurangzēb derramó lágrimas durante un hermoso recital del *Mathnawī*, así como su hermano Dārā Shikōh, cuya alma era profundamente mística. Bajo el reinado de su padre, Shāh Jihān, se compusieron buen número de comentarios sobre el *Mathnawī*, así como glosarios, índices, antologías e imitaciones en la India musulmana[23]. Incluso la hija de Aurangzēb, Zēb un-Nisā , poetisa de talento, ordenó a sus amigos poetas que

22. M. J. Rūmī, *Dīwān-i kabīr ya Kulliyāt-i Shams*, B.-Z. Furūzānfar (ed.), 10 vols., Teherán, 1336/1957; véase la bibliografía de Furūzānfar para sus otros estudios.

23. Véase H. Ethé, «Neupersische Literatur», en Geiger y Kuhn (ed.), *Grundriss* II, p. 301. Un índice analítico útil, por no mencionar más que un ejemplo de la inmensa producción literaria, es T. Ḥusayn, *Mir'āt al-mathnawī*, Hyderabad, Decán, 1352/1933-34.

compusieran un *Mathnawī* a imitación de la obra de Rūmī. Una ojeada sobre la poesía indopersa revela muchos versos inspirados por las ideas y expresiones de Rūmī. Esto sigue sucediendo en nuestros días; Iqbal estuvo influido profundamente por Maulānā e insertó muchos versos de este último en sus propias obras, especialmente en sus *mathnawīs*, que compuso con la misma métrica que la del *Mathnawī* de su maestro. Se dice que algunos místicos de Sind —y esto puede ser igualmente cierto para otras regiones— tienen como alimento espiritual únicamente tres libros: el Corán, el *Mathnawī* y el *Dīwān* de Ḥāfiẓ (Qāsimī, 1959, 309). Las citas de Rūmī llenan los poemas sindhi de Shāh ʿAbdu'l-Latīf, poeta del siglo XVIII, y sería fácil establecer un inventario de todos los versos de la literatura indopakistaní de lenguas populares que reflejan la inspiración de la obra del gran místico.

La mayor parte de los poetas del subcontinente —así como de Turquía— vieron en Rūmī al representante de la tendencia panteísta que había teñido la mayor parte de las expresiones desde la época de Ibn ʿArabī. Se le consideró portavoz de las ideas de Ibn ʿArabī y ha sido únicamente a principios del siglo XX cuando se han hecho nuevos intentos de comprenderle mejor. Sin ninguna duda, ha sido Muhammad Iqbal quien mejor comprendió la fuerza dinámica que se esconde tras las experiencias de Rūmī, aunque sólo haya sacado a la luz una de las muchas facetas del gran poeta místico. Pero, en muchos aspectos, su interpretación seduce más al hombre moderno que las numerosas interpretaciones tradicionales que tratan de atar su espíritu prendado de libertad a un sistema teosófico (Schimmel, 1963a, 353 ss. y bibliografía).

Es importante darse cuenta de que todavía es posible comprender de manera siempre nueva la poesía llena de entusiasmo de Rūmī, y que los investigadores, tanto en Oriente como en Occidente, continúan estudiando el tesoro inagotable de su poesía.

EL MISTICISMO POPULAR TURCO

La influencia de Jalāluddīn Rūmī fue una fuerza viva en el desarrollo de la mística, la literatura y las bellas artes en Turquía. Pero existen otras expresiones, quizá aún más típicas, de la experiencia sufí en el espacio dominado por la dinastía de los últimos selyúquidas y por el imperio otomano que comienza[24].

24. S. Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Fifteenth Century*, Berkeley, 1971, trata, entre otros temas, de los mevleviyya y otras órdenes y de su papel en la islamización de Turquía.

Un cuento popular relata cómo la ciudad de Konya obtuvo su nombre (nombre que, por supuesto, deriva de Iconium): «Dos santos vinieron desde Jorasán, volando dulcemente, y permanecieron en vuelo planeado hasta que se encaminaron a las cumbres de dos colinas que formaban la frontera de la planicie de Konya. Les gustó la vista y se preguntaron uno a otro: *¿Konalim mi?* («¿Habitaremos allí?») y el otro respondió: *¡Kon ya!* («Ciertamente, ¡desciende y habita!»). Esta historia, con su sencillo juego de palabras, muestra que el pueblo de Anatolia era muy consciente de que la mayor influencia sobre la formación del pensamiento místico había venido de Jorasán, la parte oriental de Irán, una región en la que el sufismo había prosperado siempre y que se convirtió, en la geografía popular, casi en sinónimo de «tierras orientales y septentrionales del Islam». De hecho, esta región ha producido muchos místicos eminentes.

El primer gran representante de la literatura mística «turca» es Aḥmad Yasawī (m. 1166), discípulo de Yūsuf Hamadhānī, y por tanto con las mismas raíces espirituales que los naqshbandiyya que tan poderosos llegarían posteriormente a ser en las regiones turcas del Asia Central y del Sudeste. Los *Ḥikam* de Aḥmad Yasawī son las primeras frases de sabiduría mística conocidas que se compusieron en lengua turca de la región de Yassi, que se encuentra en el actual Uzbekistán (Köprülü, 1966).

Jalāluddīn Rūmī utilizaba en ocasiones palabras persas en sus poemas, y su hijo, Sultan Walad, empleó con destreza el turco en su *Dīwān*. Pero fue el contemporáneo de Sultan Walad, Yūnus Emre, originario de Anatolia Central, quien transformó su lengua materna, el turco, en vehículo de experiencia mística; dejó a Turquía un tesoro de poemas simples, profundos y fáciles que guardar en la memoria, todavía hoy conocidos por los escolares[25]. Quienes hayan tenido la oportunidad de escuchar el *Yūnus Emre Oratoryusu* del compositor turco Adnan Saygun habrán comprendido, con gran sorpresa, cómo las melodías tradicionales de los derviches y la técnica musical moderna pueden combinarse para dar una impresionante obra de arte. El pasaje más típico del *oratorio*, de un carácter casi obsesivo, es el

25. Yūnus Emre, *Divan*, A. Gölpınarlı (ed.), Estambul, 1948; véase también Yūnus Emre, *Risalat an-nushiyye ve Divan*, A. Gölpınarlı (ed.), Estambul, 1965; A. Gölpınarlı, *Yunus Emre, Hayati*, Estambul, 1936; Sofi Huri, «Yunus Emre: In Memoriam»: *Moslem World* 49, n.º 2 (1959); A. Schimmel, «Yunus Emre»: *Numen* 8, n.º 1 (1961), y *Wanderungen mit Yunus Emre*; Yves Régnier, *Le «dīwān» de Yunus Emre*, París, 1963. El artículo de A. Schimmel «Yunus Emre» ha sido reproducido en inglés en una edición aumentada de T. S. Halman, *Yunus Emre and his Mystical Poetry*, Bloomington, 1981, una buena colección de artículos.

momento en que el coro repite en *basso ostinato* el estribillo de unos de los poemas de Yūnus: *a kin ver, evkin ver*, «da Tu amor, da el deseo de Ti» (Y 584). El compositor moderno ha acertado al escoger como tema central de su obra esta expresión del amor eterno, del deseo que no acaba jamás. Ha sido por esas palabras por las que Yūnus Emre tiene su lugar en la tradición del sufismo clásico.

No es mucho lo que sabemos de la vida de Yūnus Emre. Aparentemente, se educó en los círculos sufíes turcos que hicieron lentamente su aparición tras la conquista por los selyúquidas de Anatolia oriental y central (es decir, después de 1071). Esos grupos continuaron en parte la tradición de Aḥmad Yasawī y probablemente estuvieron influidos también por los místicos que habían dejado la región oriental del Irán a la llegada de los mongoles, a principios del siglo XIII. Yūnus fue, como él mismo dice, discípulo de un místico llamado Tapduq Emre durante cuarenta años (el número que simboliza la perseverancia). Aquellos que tenían «Emre» como apodo formaban probablemente un subgrupo de místicos en Anatolia donde, a lo que parece, se conservaba todavía la costumbre de la afiliación, en un sentido amplio, a un guía espiritual; las grandes órdenes no habían desarrollado todavía una actividad «misionera». El poeta místico viajó por todo el país —incluso pudo haber conocido a Rūmī en los últimos años de vida de éste—. Según las investigaciones más recientes, murió en 1321, a la edad de setenta y dos años; numerosas localidades turcas pretenden poseer su verdadera tumba.

Así como, probablemente, jamás se identificará su tumba con certeza, de forma análoga es casi imposible determinar qué poemas son auténticamente suyos. Las diferentes ediciones de su *Dīwān*, realizadas por el infatigable sabio turco Abdülbâki Gölpınarlı, muestran la duda creciente del editor con respecto a la autenticidad de los poemas de Yūnus. Actualmente, parece imposible establecer un texto realmente fiable, lo que también ocurre con muchos otros poetas populares turcos. La colección de sus poemas sufrió adiciones de poetas posteriores, y algunas compilaciones son más el reflejo de toda una tradición, la de los poemas cantados en los *tekkes*, los centros de vida sufí, que la obra original de un solo poeta. El género de *ilâhî*, poema místico de métrica popular, destinado a ser cantado en las reuniones de derviches, es expresión típica de esta tradición.

Es una cómoda hipótesis de trabajo considerar a Yūnus Emre como el autor de los poemas recogidos por Gölpınarlı en su edición de 1943, aunque ahora algunos de ellos sean considerados apócrifos. Sin embargo, revelan lo que habría podido ser la personalidad y la sensibilidad de Yūnus Emre. Muchos otros poetas no pudieron evitar

escribir exactamente sobre los mismos temas con las mismas imágenes y los mismos juegos de palabras.

Yūnus Emre utilizaba a menudo en sus poemas los metros cuantitativos clásicos de la poesía persa, prefiriendo los más fáciles. También Rūmī había elegido a menudo los metros en los que cada hemistiquio podía ser dividido en dos partes mediante una cesura para producir la forma llamada *musammaṭ*. Utilizando este recurso, tanto Rūmī como Yūnus recuperan las formas simples de las canciones populares turcas, con sus cuartetos con rima en *aaaa, bbba*. Yūnus aplicó hábilmente los metros clásicos en su lengua materna, que era muy simple, pero sus poemas más bellos están compuestos según los metros de la poesía popular turca, cuya exigencia esencial es respetar el número de sílabas (por ejemplo 8 más 7, 8 más 8, 6 más 6).

Yūnus fue un maestro en el arte de la descripción; sus imágenes no proceden únicamente del legado tradicional, sino que se inspiran también en la vida cotidiana de Anatolia. Es preciso conocer los interminables caminos que serpentean a través de las regiones montañosas de Anatolia para gustar verdaderamente la frescura de los versos de Yūnus. Como muchos otros místicos antes que él y más todavía después de él, habla de la noria para sacar agua, cuyo sonido quejumbroso, tan característico de los países del Oriente Próximo, le hace comprender que está cortada de sus raíces y que cuenta su dolor por estar separada de su bosque, con tanta elocuencia como la caña de Rūmī habla de su deseo de encontrar el cañaveral natal. Las rocosas cadenas de montañas son los enemigos personales de Yūnus, pues intentan separarle de su maestro amado; pero la nube, que pende como una trenza sombría de la cabeza de las colinas cubiertas de nieve, suelta sus cabellos y llora por él (Y 252). Su corazón se transforma en torrente y todo su cuerpo se convierte en polvo con el calor del verano, movido por el viento del amor hacia un destino desconocido. «¡Ve lo que el amor ha hecho de mí!» es el estribillo de uno de sus poemas más célebres (Y 124).

Yūnus siguió fielmente el modelo establecido por el sufismo clásico. Al meditar sobre la muerte y el Juicio final, describió el horror del día en que el hombre «debe llevar una camisa sin cuello y sin mangas» y en que el «negro», es decir, el ángel interrogador, le pregunta (Y 133). Su fe está sólidamente fundamentada en el Corán:

> Quien no conoce el Corán
> es como si jamás hubiese nacido (Y 508).

Las cinco plegarias rituales son fundamentales, pero casi tan importante como la oración ritual es el *dhikr* que es pronunciado por

toda la naturaleza. Yūnus es uno de esos místicos que escuchan continuamente el *dhikr* de toda la creación y participa al mismo tiempo en él:

> Con las montañas, con las piedras,
> ¡yo quiero invocarte, Señor, oh Señor!
> Con los pájaros, desde los primeros instantes del alba,
> ¡yo quiero invocarte, Señor, oh Señor!
>
> Con los peces del mar,
> con las gacelas libres del desierto,
> con la invocación «¡Oh Él!» de los místicos,
> ¡yo quiero invocarte, Señor, oh Señor! (Y 552)

La profesión de fe, utilizada como fórmula del *dhikr*, es

> Miel para los que son abejas,
> rosa para los que son ruiseñores (Y 534)

Como ha mostrado John R. Walsh con gran perspicacia (Walsh, 1960), muchos poemas de Yūnus, con la repetición, al final de cada verso, de la doxología *al-ḥamdulillāh*, «alabado sea Dios», o de otras frases piadosas, están destinados probablemente a servir de fórmulas de *dhikr* en las comunidades derviches. El poema más sutil de Yūnus, que canta la rememoración perpetua de Dios en el Paraíso, se aprende todavía hoy en las escuelas turcas:

> *Şol cinnetin ırmakları...*
>
> Todos los ríos del Paraíso
> fluyen con la palabra Allah, Allah.
> Y todos los ruiseñores
> cantan y cantan Allah, Allah (Y 477).

Cualquier cosa del Paraíso, sea una voz, un olor, una brisa, o el crecimiento o el amor, no es sino «Allah», pues todo se pierde en él. Es el paraíso del místico, que no se preocupa por tener una casa y algunas viejas huríes de miles de años: la visión del amado divino es el verdadero paraíso, y quienes están privados de esa visión tienen en todo lugar la experiencia del infierno.

Como sus amigos místicos, Yūnus profesaba un ardiente amor al profeta Muhammad y, cuando algunos modernos intérpretes turcos le consideran un representante del «sentimiento religioso nacional turco», olvidan qué profundamente enraizado estaba su planteamiento místico en la tradición musulmana. El Profeta es el intercesor, el objetivo de la creación; su nombre es hermoso, como él mismo lo es:

Cada abeja que entra en la colmena
dice mil y una bendición sobre Muhammad (Y 524).

La poesía de Yūnus refleja las diferentes etapas del místico, ascesis, soledad en este mundo e incertidumbre, hasta el momento en que está tranquilo y sosegado en compañía de su sheikh: «Yūnus fue un halcón, posado en el brazo de Tapduq» (Y 179). Cree firmemente en el poder de los hombres de Dios (*erenler*), pero sabe también que el sheikh sólo prepara al hombre para la unión, que depende únicamente de la gracia (véase Y 516).

Como otros poetas sufíes, Yūnus se rebeló una vez, en un larga poema (Y 353), contra las descripciones escatológicas contenidas en el Corán y expuestas en detalle por teólogos y autores posteriores:

Oh Dios, si debes interrogarme un día [el día del Juicio]
te diré esto...

A continuación ridiculiza la idea del puente escatológico. ¿Por qué debería ser estrecho como un cabello cuando los hombres acostumbran a construir puentes bastante amplios para pasar sin riesgos? ¿Por qué debe Dios establecer baremos para pesar los sórdidos pecados del hombre? Discute los diferentes aspectos del día del Juicio hasta que, finalmente, se resigna a la voluntad inescrutable de Dios y pide perdón. Este tema ha sido repetido en diversas ocasiones por muchos poetas místicos turcos; Kaygusuz Abdāl, en el siglo XV, invita al mismo Dios a pasar sobre ese puente inútil, y el poeta bektashí ʿAzmī, a finales del siglo XVI, pregunta al Señor:

¿Qué haces con ese fuego del infierno?
¿Eres el propietario de una casa de baños calientes, o tal vez un *külhanbeyi* [es decir, el que se sienta junto a las cenizas de los baños para calentarse, un indigente]? (Kocatürk, 1955, 219).

Si es excepcional ver a Yūnus provocar a Dios de esa forma, no resulta raro, sin embargo, en los poetas bektashíes posteriores.

Los versos de Yūnus Emre, en particular aquellos que están compuestos según la métrica clásica, reflejan su «conciencia cósmica» que todo lo abraza. El mismo poeta que gritaba su miedo al infierno y que temblaba por el peso de sus pecados siente que este mundo y el otro están llenos de la grandeza de Dios y que, al mismo tiempo, el amado está oculto en lo más profundo de su corazón. Esto puede llevarle a identificar su corazón con el Todo y a cantar en versos jubilosos:

Yo soy el Primero y el Último...
el que envió a Noé el diluvio...
Yo soy el Vidente, el que toma y el que da.

O puede identificarse con todos los profetas, con todos los amantes y con aquellos que sufren por su amor, como Jonás o Manṣūr Ḥallāj. Estos poemas son, en forma y contenido, casi idénticos a la poesía sufí posterior escrita en las lenguas más diversas del subcontinente indio.

Uno de los poemas de Yūnus ha llamado la atención tanto a los místicos sufíes como a los historiadores occidentales de la literatura. Es lo que se llama un *tekerleme*, género literario típico de la poesía popular turca, comparable a los versos absurdos y a las canciones infantiles europeas (Y 131). El poema comienza con estos versos:

Me subí a un ciruelo
a coger racimos de uvas.
Y el dueño del jardín me dijo:
¿Por qué te comes mis nueces?

Y unas líneas más abajo: «El pez se subió al álamo a comer pescado escabechado». Este verso se ha hecho proverbial: «Cuando el pez se suba al álamo» significa «jamás», o «cuando las gallinas tengan dientes»; la misma expresión se encuentra, accidentalmente, en la poesía mística de Kabīr en la India (Vaudeville, 1957, n.° 12).

El *tekerleme* de Yūnus, que no es en modo alguno único en la poesía mística turca, ha sido comentado con frecuencia. El comentario de Niyāzī Miṣrī (m. 1697), notable poeta y guía místico de alto rango, proporciona una buena introducción al método tradicional de interpretación (Tāhir, 1950).

Mediante este verso el poeta quiere mostrar que cada árbol de acciones tiene una clase especial de fruta. Así como en el mundo exterior cada fruto tiene un árbol que le es propio, también cada acto tiene un instrumento que le es propio, gracias al cual puede ser alcanzado: así, por ejemplo, los instrumentos para adquirir las ciencias exteriores son la lengua, la gramática, la sintaxis, la lógica, la literatura, la escolástica, la retórica, la jurisprudencia, el estudio de las tradiciones del Profeta y los comentarios del Corán, la filosofía y la astronomía. Pero, para adquirir las ciencias interiores, los instrumentos son la sumisión permanente y sincera y la constante rememoración de Dios y el «guía interior», poco alimento, poca palabra, poco sueño, y mantenerse a distancia de los seres humanos. Y, para alcanzar la Realidad, el instrumento es la renuncia al mundo, la renuncia al otro mundo, y la renuncia a la existencia.

Ahora bien, el maestro venerable, hablando de «ciruelas», «uvas» y «nueces», alude a la Ley divina, *sharī'a*, a la Vía mística, *ṭarīqa*, y a la Realidad divina, *ḥaqīqa*. Pues se come la parte exterior de la ciruela, y no su interior. Todo lo que es como la ciruela corresponde al lado externo de las acciones.

En cuanto a las uvas, se comen y se hace de ellas muchas cosas deliciosas: jugo almibarado, conservas, vinagre y muchas otras cosas buenas. Pero como todavía hay ahí algunos núcleos de hipocresía, reputación, vanidad y ostentación, se habla de «actos interiores» y no de «Realidad».

La nuez es íntegramente un símbolo de la Realidad. En el interior de la nuez no hay nada que deba rechazarse. Su interior es totalmente comestible, ¡y para cuántas enfermedades es remedio!

El dueño del jardín es el perfecto guía místico. Sólo con su ayuda es posible discernir los diferentes frutos y, finalmente, alcanzar la Realidad...

Esta interpretación puede ser correcta o no, pero muestra cómo los comentadores de los períodos siguientes descubrían los elementos de verdad mística que podían encontrarse incluso en un *tekerleme*.

Al parecer, a los místicos turcos les gustaban los poemas sencillos de este tipo, y aquí debemos mencionar a Kaygusuz Abdāl, místico bektashí que vivió en el siglo XV, probablemente en las provincias europeas del imperio otomano. Se dice que se estableció en El Cairo para fundar un convento bektashí; según la tradición, su tumba se encuentra en la colina de Muqattam, donde están enterrados numerosos santos de El Cairo[26]. Kaygusuz podría haber sido uno de los *abdālān-i Rūm*, los derviches que peregrinaban a través del imperio otomano, cubiertos con pieles y llevando un anillo de plata en la oreja. Un representante típico de este tipo de derviche fue un cierto Barak Baba, en el siglo XIV, que deambulaba «gritando como un oso y bailando como un mono», si creemos a las fuentes. Los *abdālān-i Rūm* eran conocidos también por su uso del opio. Se encuentran detalles que recuerdan a estos grupos en los cuadros atribuidos al pintor del siglo XV conocido con el nombre de Siyāh Kalam; sus cuadros presentan a personas extrañas y salvajes que constituyen ilustraciones casi perfectas de la poesía de Kaygusuz[27].

26. *Kayğusuz Abdal, Hatayi, Kul Himmet*, Estambul, 1953; A. Schimmel, «Drei türkische Mystiker: Yunus Emre, Kayğusuz Abdal, Pir Sultal Abdal»: *Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Gesellschaft*, n.º 48 (1962). Véase también las traducciones alemanas en verso de todos los místicos citados, y también de otros místicos, en A. Schimmel, *Aus dem goldenen Becher. Türkische Poesie vom 13. bis 20. Jahrhundert*, Estambul, 1973. Debemos un penetrante estudio de Kaygusuz Abdal a Abdurrahman Güzel.

27. Sobre este artista, véase Emel Esin, «The Turkish Baḳši and the Painter Muhammad Siyāh Ḳalam»: *Acta Orientalia* 32 (1970). Algunos estudios sobre Siyāh Ḳalam se han publicado en Turquía y en Occidente en los últimos quince años.

La poesía de Kaygusuz pertenece a las expresiones más extrañas del sufismo. No duda en describir con gran detalle sus sueños de suculenta comida. Le pide a Dios que le conceda cientos de platos llenos de *halvah*, de piernas de cordero asadas, todo tipo de sopas, legumbres, ¡e incluso cerdo asado! No duda tampoco en cantar sus aventuras amorosas con un encantador joven que trata de desembarazarse de un grosero derviche con su viejo gorro de piel y su bastón, personaje molesto que quiere besar su rostro, dulce como un melocotón, y sus labios deliciosos como la miel: una vívida parodia de los innumerables poemas líricos que cantan la belleza de la juventud como manifestación de la belleza divina. El poema más divertido de Kaygusuz es el que escribió sobre la oca que trataba de cocer con ayuda de los Siete y de los Nueve (grupos de la jerarquía mística): «La cociné durante cuarenta días, y no estaba a punto», e incluso la sémola que echó en el caldo dijo «Allah» y salió volando, mientras la oca levantaba la cabeza de la sartén y reía burlona. Este animal testarudo e irreductible representa probablemente al alma inferior, que el poeta encuentra tan difícil de domar.

Un *tekerleme* de Kaygusuz parece una traducción perfecta de una cancioncilla infantil:

Kaplu kaplu bağalar kanatlanmiş uçmağa.
(Las tortortortugas se han puesto alas para volar.)

Es difícil determinar si versos como éste contienen una sabiduría mística más profunda o si pertenecen a un lenguaje secreto que existiría en algunos círculos derviches. Hellmut Ritter[28] ha descubierto un vocabulario turco en el que los términos de cocina equivalen a expresiones místicas —así, «mártir, hijo de un mártir», es *biryanı*, «cordero», el «Juez Supremo» es *halvah*, etc. Esos versos pueden también expresar simplemente la alegría que se puede obtener de la poesía absurda, que está en ciertos aspectos más cerca de la realidad mística que otras formas poéticas, siendo la paradoja la dirección más legítima para orientar al buscador hacia el objetivo. Tales poemas pueden también comprenderse fácilmente como el resultado de un «viaje», y esta posibilidad, al menos en el caso de Kaygusuz Abdāl, no puede ser excluida, pues la palabra *kayğusuz*, «sin cuidado», ha sido utiliza-

28. H. Ritter, «Philologika IX: Die vier Suhrawardī»: *Der Islam* 25 (1938); el manuscrito es Aya Sofia 1052, fol. 53b.

da como nombre secreto para el hachís, como ha mostrado Gölpınarlı. El empleo de las drogas era —y todavía lo es— completamente corriente en los niveles inferiores de algunas fraternidades místicas, especialmente entre los músicos.

Nos podemos preguntar cómo la poesía de Yūnus y Kaygusuz puede ser explicada en el marco del sufismo. Se percibe en su poesía —y en la de muchos de sus compañeros místicos— «una gran fuerza desencadenada», como un historiador de arte ha calificado al arte turco con agudeza[29]. También en la Turquía contemporánea se pueden observar casos de inspiración semejantes. El caso de *Yeni Yūnus Emre*, el «Nuevo Yūnus Emre», parece arrojar algo de luz sobre este fenómeno. Ismail Emre (m. 1973) era un herrero de Adana que no sabía leer más que unas pocas palabras (Emre, 1951; 1965). A partir de 1940 creó gran número de canciones místicas en formas tradicionales que recitaba en estado de trance. Durante el «nacimiento» (*doğuş*) de dos de estos cantos en un coche sin calefacción que cubría el trayecto entre Ankara y Konya en diciembre de 1958, cuando la temperatura exterior era de unos 25 grados Fahrenheit (–3 grados centígrados), el calor interno del místico —que iba cantando— calentó el vehículo hasta tal punto que los cristales se llenaron de vaho y los que viajábamos con él no volvimos a sentir frío durante la última hora del viaje. Casos de escritura automática son conocidos en diferentes niveles de la sociedad turca; el contenido varía según el nivel intelectual de quienes los reciben, que pueden sin embargo poner por escrito los versos en lenguas que les son desconocidas (como el persa[30]).

Un rasgo típico del desarrollo de Turquía es que, después de la disolución de las órdenes derviches en 1925, la antigua tradición mística, al menos en las clases superiores de la sociedad, se asoció a veces con el espiritismo y se cultivó en sesiones de espiritismo.

Tampoco se debe silenciar otro desarrollo inesperado de la mística popular turca. Gershom Scholem ha mostrado que los conversos judíos islamizados exteriormente, los *dönme* (partidarios del predicador Sabbatay Zwi, en el siglo XVII), estaban en estrecha relación con los grupos místicos y utilizaban la poesía sufí en sus reuniones (Scholem, 1960).

29. S. C. Welch, «Islamic Art in the Metropolitan Museum»: *Metropolitan Museum Bulletin*, 1972, p. 291.

30. Dos ejemplos son Turgut Akkaş, *Özkaynak*, Ankara, 1957, una colección de poemas «inspirados», algunos de los cuales han sido publicados anteriormente en su revista *Içvarlık*; y Ömer Fevzi Mardin, *Varidat-i Süleyman şerhi*, Estambul, 1951, comentario realizado por un conocido místico moderno de los poemas «inspirados» de un funcionario turco. Sobre este problema, véase A. Schimmel, «Islam in Turkey», en A. J. Arberry, *Religion in the Middle East* II, Cambridge, 1969, pp. 68-95.

Yūnus Emre y Kaygusuz Abdāl están entre los maestros más destacados de la poesía bektashí que se desarrolló en Anatolia a partir del siglo XIV. Y un tratado atribuido a Kaygusuz Abdāl es uno de los libros religiosos más importantes de esta orden. La poesía bektashí ha mantenido, en la mayor parte de los casos, la métrica popular basada en el número de sílabas. Algunos emotivos y evocadores versos de esta tradición son notables por el frescor de sus imágenes, aunque revelan a veces su origen «campesino» por una cierta tosquedad; en todo caso, en relación al extremado refinamiento clásico de la poesía cortesana, la comparación no siempre se vuelve en su contra. Muhammad, ʿAlī y los doce Imames del Islam shií juegan un papel de primer orden en esta literatura, así como en el conjunto del pensamiento bektashí en el que Allah, Muhammad y ʿAlī constituyen una especie de trinidad. Los bektashíes han mantenido siempre fuertes relaciones con el shiísmo imamita en Irán. El fundador de la dinastía de los safávidas de Irán y, en consecuencia, el enemigo por excelencia de los otomanos, Shah Ismail (m. 1524), es considerado incluso por los bektashíes como uno de sus mayores poetas. Escribió en turco (¡en una época en que el sultán otomano Selim Yavuz escribía en persa!) y la poesía que compuso con el pseudónimo de Khaṭāʾī está realmente muy en la línea de los versos bektashíes tradicionales[31].

Uno de los pocos poetas importantes de esta cadena fue Pīr Sulṭān Abdal, ejecutado en Sivas hacia 1560 con el pretexto de estar en relación con los safávidas de Persia (*Pir*, 1953). Las imágenes utilizadas por Pīr Sulṭān estaban inspiradas en los austeros paisajes de las montañas de la Anatolia oriental: el amante sufre en la separación como la oveja que ha perdido a su cordero; se dirige a las grullas que vuelan por encima de las colinas; la flor amarilla de la montaña se asemeja por su modestia y su paciencia al derviche perfecto. Como tantos poetas bektashíes, Pīr Sulṭān se mantiene en la tradición del místico mártir Ḥallāj. En un poema hace alusión a la rosa que hizo suspirar a Ḥallāj, la rosa que le lanzó su amigo Shiblī cuando la multitud estaba a punto de lapidarle. Pīr Sulṭān, encarcelado por las autoridades otomanas, debió sentir que la falta de fidelidad de sus antiguos amigos le hería más que los ataques de sus enemigos. Sus poemas, pocos, son ejemplos excelentes de la mejor poesía bektashí, una poesía en la que es difícil clasificar tal o cual pieza individualmente o atribuirlas a uno u otro autor, porque las imágenes no tardaron en perder su originalidad, como había sucedido con la poesía

31. Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşı Edebiyatı Antolojisi*, Estambul, 1944, ofrece un buen resumen de los poemas más célebres.

tradicional cortesana o con la poesía más culta, permitiendo todavía menos libertad las formas simples de la literatura popular que las formas de la tradición «clásica».

¿Qué clase de sufíes fueron esos bektashíes que inspiraron a una larga cadena de poetas populares turcos y que, gracias a sus antiguas relaciones con los jenízaros, adquirieron una gran influencia política? Todavía permanecen en la memoria del pueblo debido fundamentalmente a su sentido del humor, signo de su forma de vivir más bien inconformista[32].

El presunto fundador de la orden, Ḥājjī Bektāsh, vivió, se dice, en Anatolia, en el siglo XIII y era originario del Jorasán. La fecha de su nacimiento viene dada —rasgo típico del pensamiento bektashí— por el valor numérico de la palabra *murawwat*, «virtud», que es 648/1247, y su muerte es fechada, por este mismo procedimiento, en 738/1338. Las tradiciones referentes a sus actividades varían: los *vilāyetnāmes*, libros sobre la santidad con predilección por los milagros, hablan de algunos de los milagros realizados por él. La orden o fraternidad que cristalizó en torno a su persona estableció pronto lazos con el cuerpo militar de los jenízaros. A partir del siglo XV los jefes bektashíes (*bābā*) vivieron cercas de las guarniciones de los jenízaros, para dirigir espiritualmente a los soldados. Fueron así arrastrados por la caída de los jenízaros en 1826, cuando el cuerpo fue suprimido a causa de su papel cada vez más destructor en la sociedad otomana.

La orden reivindica como su segundo maestro a un cierto Bālim Sultan, que nació hacia 1500 en Rumeli. La parte europea del imperio otomano era en esa época aparentemente receptiva a las influencias bektashíes, y la orden está todavía hoy muy viva en Albania, donde fue introducida antes del siglo XVII[33].

Parece que los bektashiyya acogieron en su seno a todo tipo de corrientes no sunníes, aunque la cadena espiritual jorasaniana a la que

32. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, 1937, reed. Londres, 1965, es el mejor estudio de esta orden, que fue estudiada por vez primera en Europa por G. Jacob en su *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlín, 1908.

33. H. J. Kissling, «Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums im Albanien»: *Oriens* 15 (1962), y «Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan». Kissling y sus discípulos han contribuido, mediante numerosos libros y artículos, a una mejor comprensión de las órdenes derviches turcas. Vale la pena observar que la influencia de los sufíes en los Balcanes condujo también al desarrollo de los cantos populares místicos serbo-croatas, como Hamid Algar ha mostrado recientemente en su excelente artículo «Some Notes on the Naqshbandi Ṭarīqat in Bosnia»: *Die Welt des Islam* 13, n.° 3-4 (1971). Véase también B. G. Martin, «A Short History of the Khalwati Order of Dervishes», en N. R. Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley, 1972.

perteneció Ḥājjī Bektāsh debió de exigir una ideología sunní estricta. Sin embargo, no sólo las ideas shiíes «normales» marcaron fuertemente la *ṭarīqa* y revistieron formas extrañas que recordaban en ocasiones los desarrollos populares de los ismailiyya en la India, sino que uno de los renuevos más extraños del pensamiento shií, los hurufíes, adquirió influencia sobre los bektashíes. Faḍlullāh de Asterabad, de Jorasán, recibió una revelación según la cual Dios se manifestaba en la palabra, y, a partir de ahí, desarrolló entonces teorías con especulaciones cabalísticas sobre las letras, sus valores y su significado interior (véase Apéndice I). El mayor poeta hurufí, Nesīmī (que fue desollado vivo en Alepo en 1417), dejó una huella profunda en la poesía turca, con sus himnos ardientes y apasionados. La influencia hurufí es visible en los cuadros que en ocasiones adornan los conventos bektashíes: los rostros de ʿAli, Ḥasan y Ḥusayn o incluso otros, están trazados mediante la combinación de las letras de sus nombres.

Además de esta tendencia shií, que constituye uno de los rasgos particulares de la orden bektashí, son visibles las influencias cristianas en los ritos (lo que no debería sorprender, vista la existencia de un gran substrato cristiano en Anatolia). En realidad, hay ciertas similitudes, como la penitencia y la comida sacramental consistente en pan y vino, pero no sería prudente llevar estas semejanzas demasiado lejos. La comida en común es, por supuesto, mucho más antigua que el sacramento cristiano. En la investigación científica moderna, influenciada en Turquía por el nacionalismo, se ha puesto el acento en un cierto aspecto «chamánico» de la orden bektashí; esto vincularía la orden con las antiguas formas de vida mística practicadas en Turquía y Asia Central.

Se pueden encontrar igualmente en los bektashíes muchos rasgos conocidos en otras fraternidades místicas. Los bektashíes hablan de cuatro pórticos: la ley divina, *sharīʿa*; quien la sigue es el *ʿābid*, «adorador»; la vía mística, *ṭarīqa*, recorrida por el *zāhid*, «asceta»; la *maʿrifa*, «gnosis», observada por el *ʿārif*, «gnóstico»; y la *ḥaqīqa*, «realidad», que el *muḥibb*, «amante», alcanza. Cada uno de esos cuatro pórticos está basado en diez obligaciones (totalmente semejantes a las que se enseñan en otras órdenes), y se alcanza así una vez más el número sagrado de cuarenta. El jefe de la orden es el *dede*, «abuelo», en la ciudad de Hacci Bektaş, en la que reside igualmente un segundo jefe, el Çelebi. La posición siguientes es la del *bābā*, que tiene a su cargo la enseñanza y el trabajo pastoral; había *bābās* en todo el imperio otomano. La estación intermedia es la del derviche, que, como el *baba*, puede estar casado o llevar una vida célibe, y el miembro iniciado regularmente es llamado *muḥibb*, «amante».

La ceremonia de iniciación está llena de actos simbólicos, entre los que el «ahorcamiento» del iniciado en el *dār-i Manṣūr*, «el patíbulo de Manṣūr Ḥallāj», juega un papel especial. Muchos *ʿashīq*, «amantes ardientes», están afiliados a la orden como miembros laicos; no han tomado su «parte» (*nasīb*) en la iniciación, pero están unidos a la orden por un deber de lealtad. Se emplean algunas fórmulas especiales de oración, tales como el *gulbāng* y el *tercemān*, que contienen oraciones turcas. El Muharram y el Año Nuevo son celebrados según las formas shií y persa. El Día de ʿAshūrā, día del martirio de Ḥusayn en Kerbela, se cuece un plato especial llamado *ʿāṣūre*; esto recuerda a los fieles la última comida de los mártires de Kerbela, que estuvo preparada con restos. Incluso en nuestros días, muchas familias turcas —la mayor parte de las cuales no son bektashíes— preparan este delicioso plato el día diez del mes Muharram.

Uno de los rasgos típicos de la orden bektashí —hecho único en el Islam— es que las mujeres son tratadas como iguales; participan en todas las ceremonias y dialogan libremente con los hombres. Este aspecto de la orden ha hecho nacer, por supuesto, monstruosas historias sobre la vida moral, o más bien inmoral, de los bektashíes, historias que, en la mayoría de los casos, son groseramente exageradas. El hecho de que los bektashíes guarden celosamente sus doctrinas, en especial después de la desaparición de los jenízaros, excitó la imaginación de los defensores ortodoxos de la fe pura, como sucede con la mayoría de las sociedades secretas.

En su enfoque teórico, los bektashíes no han añadido nada a la enseñanza de la escuela de Ibn ʿArabī. Creen en los cuarenta grados del descenso y la ascensión, con el hombre perfecto en la cima. En algunos de sus poemas más conocidos y recitados con mayor frecuencia (*devriye*), han intentado describir su participación en los círculos ascendentes de la existencia, lo que lleva a sus poetas a pretender que son uno con los grandes maestros de todas las religiones.

El problema de las prácticas bektashíes se les planteó a los intelectuales turcos en 1922, cuando apareció la novela de Yakup Kadri Karaosmanoğlu *Nur Baba*. El conocido diplomático y novelista turco describe con detalles mordaces cómo una dama de la alta sociedad de Estambul, por mediación de un joven y seductor *pīr* bektashí, Nur Baba, «Padre Luz», se encontró comprometida en los asuntos de la orden. Karaosmanoğlu dio una buena, aunque muy satírica, introducción de algunos de sus ritos, por ejemplo el *ayin-i cem*, la ceremonia de iniciación. Se puede suponer que *Nur Baba*, al menos en cierta medida, contribuyó a convencer a Kemal Atatürk de la necesidad de abolir las órdenes derviches. Pero no se debería leer *Nur Baba* sin

completarlo con el pequeño libro de Yakup Kadri, *Erenlerin Bağından*, «Desde el jardín del sabio», que presenta doce meditaciones escritas en una lengua simple pero de gran pureza y musicalidad, y que hace comprender al lector al menos algunos valores de la vida mística[34].

Erenlerin Bağından, igualmente de Karaosmanoğlu, hace pensar en las obras de los grandes maestros de la poesía turca que, a lo largo de los siglos, trataron de consolar al pueblo mediante versos delicados y cálidos. Muchos de ellos no pertenecieron a la orden bektashí, sino a otras fraternidades que habían hecho su aparición sobre el suelo turco en el curso de los siglos, creciendo, subdividiéndose en ramas, y cubriendo el país con una inmensa red de centros espirituales. Podemos pensar en Eshrefoğlu Rūmī, místico qādirī que vivió en Iznik en el siglo XV y cuyos poemas fueron cantados a menudo en las comunidades derviches; son versos simples, llenos de alusiones al vino místico y el amor eterno, y evocando siempre la figura de Manṣūr Ḥallāj. Aunque los versos que siguen, extraídos de su *Dīwān*, no fueron probablemente suyos, sino de uno de sus admiradores posteriores, son buenos ejemplos para comprender cómo se expresaban los derviches turcos. El poeta alude aquí a la costumbre de abrir un libro sagrado para predecir el futuro:

> Me habían dicho: «¡No leas el libro del amor!».
> Yo dije: «¡Buscad un oráculo!». Y fue esta página la que se abrió.
> Pedí al sastre que me hiciera un hábito de asceta. No escuchó mis palabras, y de nuevo me hizo un hábito de amante (Hickman, 1972, H 20).

Hemos mencionado ya el nombre de Niyāzī Miṣrī como comentador del enigmático poema de Yūnus Emre. Dirigente de la influyente orden khalvetiyya, fue un poeta notable por méritos propios, describiendo en sutiles versos la búsqueda del alma y la paz que encontró después de que se hubiera despedido de sí mismo y se entregase completamente al amado:

> Pensé que no me quedaba en el mundo ningún amigo.
> Me despedí de mí mismo, y mira, ¡ningún enemigo había ya! (Niyāzī, 1955).

34. Hay tradución alemana de *Nur Baba*, realizada por A. Schimmel, con el título *Flamme und Falter*, Gummersbach, 1948; A. Schimmel, «Aus dem Garten der Weisen», en O. Spies (ed.), *Das Geisterhaus*, Kevelaer, 1949.

Incluso los soberanos turcos, defensores del Islam ortodoxo sunní, eran a veces favorables al pensamiento místico. El papel de Aq Shamsuddīn en la vida de Mehmet el Conquistador es conocido; y el poema, citado con frecuencia, del sultán Murād III (m. 1595), que quería «despertarse del sueño de la despreocupación», muestra en qué grado había sido integrada la terminología sufí en la manera en que se expresaban incluso los círculos más altos de la sociedad, a pesar de las tensas relaciones entre los ortodoxos y las órdenes derviches que, desde el tiempo de Mehmet el Conquistador, llegaron frecuentemente a fricciones e incluso a agitaciones políticas (Babinger, 1912; Kissling, 1950). Las grandes masas permanecían bajo la influencia de las órdenes y encontraban consuelo en versos como los de Ibrāhīm Ḥaqqı Erzerumlu, autor sufí del siglo XVIII:

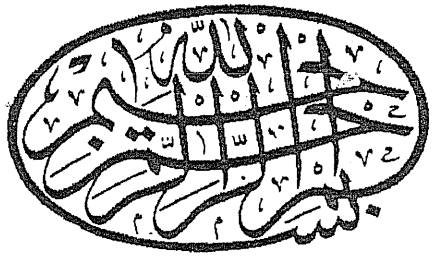
Görelim Hak ne eyler
N'eylerse güzel eyler.

(Veamos lo que Dios va a hacer.
Lo que haga, lo hará bien.)

Este tipo de confianza absoluta en Dios, enseñada por los sufíes, formó en gran medida la fe de la población de la deslumbrante capital Estambul, y más todavía la de las aldeas medio olvidadas de Anatolia, pues les dio fuerza para soportar las duras pruebas de la vida[35].

Pero, con el tiempo, las instituciones se vieron incapaces de responder a las exigencias de modernización y renovación. En lugar de cumplir su función de centros de educación espiritual, se convirtieron en cuarteles generales del obscurantismo y la regresión. Ésa es la razón por la que Atatürk abolió las órdenes en 1925, un paso que incluso algunas personalidades dirigentes de la jerarquía mística aprobaron. Sintieron que los valores espirituales del sufismo, tal como habían sido enseñados por los poetas de Anatolia, sobrevivirían sin el marco destrozado de las órdenes quizá de manera más auténtica. Y, en realidad, esos valores están todavía vivos.

35. Nezihe Araz, *Anadolu Evliyaları*, Estambul, 1958, es una buena introducción al sentimiento religioso popular; para otros aspectos de la mística popular turca, véase A. Schimmel, «Das Gelübde im türkischen Volksglauben»: *Die Welt des Islam* 6, n.º 1-2 (1959).



8. EL SUFISMO EN LA INDIA Y PAKISTÁN

EL PERÍODO CLÁSICO

Las provincias occidentales del subcontinente indio pasaron a formar parte del imperio musulmán en el 711, año en que los árabes conquistaron el Sind y las provincias adyacentes del norte hasta Multán[1]. Los fieles musulmanes de estas regiones estaban al principio, al parecer, interesados especialmente en recoger los hadiz y transmitir a las regiones musulmanas centrales informaciones científicas de origen indio (matemáticas, números «árabes», astronomía y astrología, medicina), pero su sentimiento religioso pudo a veces alcanzar las alturas de la experiencia mística. Pudiera ser que los musulmanes hayan tenido contactos con la pequeña minoría budista, así como con el más

1. Los resúmenes generales de la vida cultural de la India musulmana contienen mucha información sobre las corrientes místicas. Véase por ejemplo Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Comunity of the Indo-Pakistan Subcontinent*, La Haya, 1962, desde un punto de vista estrictamente pakistaní; Muhammad Mujeeb, *The Indian Muslims*, Montreal/Londres, 1969, desde un punto de vista indio; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964; A. Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, Edimburgo, 1969; Yusuf Husain, *L'Inde mystique au Moyen Âge*, París, 1929, y *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Londres, ²1959. Se encuentra una bibliografía exhaustiva en D. N. Marshall, *Mughals in India: A Bibliography*, Bombay, 1967; Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore, ²1968, que contiene varias obras místicas; A. Bausani, *Storia delle letterature del Pakistan*, Milán, 1958, ofrece un buen resumen de la alta literatura y de la literatura popular; A. Schimmel, «The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry», en *Anagogic Qualities of Literature*, edición a cargo de J. P. Strelka, University Park, Pa., 1971, e *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980.

amplio grupo de hindúes (que estaban algo al margen de la corriente principal del hinduismo ortodoxo), aunque las teorías que estuvieron vigentes inicialmente en Europa y que trataban de explicar el sufismo como una forma islamizada de la filosofía del Vedanta o del Yoga estén actualmente descartadas. En el año 905, un místico como Ḥallāj recorrió el Sind de punta a punta y probablemente mantuvo discusiones sobre problemas teológicos con los sabios de esa región[2].

La segunda oleada de la conquista musulmana de la India, la de los gaznawidas hacia el año 1000, llevó al subcontinente no sólo a sabios como al-Bīrunī (m. 1048), que emprendió un cuidadoso estudio de la filosofía y la civilización hindúes, sino también de los teólogos y los poetas. Lahore se convirtió en el primer centro de cultura musulmana de inspiración persa en el subcontinente; el nombre de Hujwīrī, que compuso su célebre tratado persa sobre el sufismo en esta ciudad, ya ha sido mencionado; su tumba, que todavía en nuestros días sigue siendo un objetivo de los peregrinos del Penjab y otras regiones, representaba para los místicos venidos de las regiones occidentales del mundo islámico «la Puerta de la India»; allí acudían a pedirle «permiso» para continuar su viaje.

Pero fue a finales del siglo XII y principios del XIII cuando el sufismo empezó a hacer sentir plenamente su impacto, después de la consolidación de las principales órdenes sufíes en las provincias centrales del Islam. El representante más destacado de este movimiento es Muʿinuddīn Chistī[3], nacido en Sistán y durante un tiempo discípulo de Abū Najīb as-Suhrawardī. Llegó a Delhi en 1193, después se estableció en Ajmer, cuando los reyes de Delhi hubieron conquistado esta importante ciudad del centro de Rajputana. Su lugar de residencia no tardó en convertirse en núcleo, en punto de partida, para la islamización de las regiones centrales y meridionales de la India. La orden chishtī se propagó rápidamente, y las conversiones que se produjeron en la India en esta época fueron debidas, principalmente, a la infatigable actividad de los santos chishtíes, cuya predicación simple y auténtica y la práctica del amor a Dios y al prójimo impresionaron a muchos hindúes, en particular a aquellos que procedían de las castas inferiores y los sin casta. El hecho de que las *khānqāh* chishtíes evi-

2. Para un enfoque moderno del misticismo por un musulmán indio, véase Syed Vahiddudin, *Indisch-Moslemische Welterlebnisse*, Leipzig, 1937.

3. Zahur U. Sharib, *The Life and Teachings of Khawaja Moinud-din Hasan Chishti*, Ajmer, India, 1959. Mirza Wahiduddin Begg, *The Holy Biography of Hazrat Khwaja Muinaddin Chishti*, Ajmer, 1960. P. M. Currie, *The Shrine and Cult of Muin al-Din Chishti of Ajmer*. Estamos todavía a la espera de un estudio sobre Muʿinuddīn que responda a criterios científicos.

taran hacer discriminaciones entre los discípulos y practicaran una especie de sociedad sin clases, atrajo hacia ellos a muchas gentes. Muʿinuddīn llevó su enseñanza a tres principios que habían sido formulados por vez primera por Bāyezīd Bisṭāmī (T 1,164): el sufí debía tener «una generosidad como la del océano, una dulzura como la del sol, y una modestia como la de la tierra». Aunque a veces se encuentre en las provincias fronterizas de la India el tipo del sufí-soldado, el combatiente por la verdadera religión, como existe también en otras regiones que sirven de frontera entre el Islam y los países de los infieles (Eaton, 1972), la islamización de la región fue resultado de la predicación de los derviches, y no de la espada[4].

Cuando Muʿinuddīn murió, en 1236 —no lejos de la bella mezquita que había construido Quṭbuddīn Aybek en Ajmer—, tuvo como sucesores a una larga serie de *khalīfa* que dieron a conocer sus ideales por toda la India. En cierta medida, la esfera de influencia de un *khalīfa* estaba fijada por el maestro, que determinaba las zonas en que la *baraka* de uno u otro discípulo debía ejercerse; un reparto territorial de la autoridad espiritual practicado frecuentemente en el sufismo indio.

Todavía en nuestros días, la tumba de Quṭbuddīn Bakhtiyār Kākī, originario de Farghana, que llegó con Muʿinuddīn a la India y vivió en los alrededores de Delhi, es visitada con frecuencia. Este santo, que murió en 1235, fue objeto de gran veneración por parte de Iltutmish, primer rey de la dinastía de los reyes-esclavos de Delhi; murió en éxtasis después de haber oído los versos de Ahmad-i Jam:

> Quienes mueren, matados por el puñal del Abandono,
> reciben sin cesar la nueva vida del Más Allá.

Su santuario, relativamente modesto, de Merauli, cerca del Qutb Minar de Delhi, está habitualmente lleno de peregrinos que recitan y cantan sus poemas místicos. El hermoso santuario de mármol de Muʿinuddīn, en Ajmer (erigido por el emperador mogol Jihangir) es también un centro religioso al que todavía acuden a rezar miles de fieles musulmanes.

El sucesor de Bakhtiyār Kākī fue Farīduddīn (m. 1265) pero, a causa de los problemas políticos, dejó la capital y se estableció en el Penjab, junto al río Sutlej[5]. Su casa es conocida desde entonces como

4. T. Arnold, *The Preaching of Islam*, 1896, reed. Lahore, 1956; véase, del mismo autor, «Saints, Muhammadan, in India», en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* XI, pp. 68-73, el resumen más iluminador sobre el tema.

5. Khaliq Ahmad Nizami, *The Life and Times of Shaikh Farid Ganj-i Shakar*, Aligarh, 1955, presenta una buena introducción a este tema.

Pakpattan, «la barcaza de los puros». Farīd había estado, al principio de su vida religiosa, profundamente influido por su piadosa madre. Practicó ejercicios ascéticos sumamente difíciles, entre otros la *chilla ma'kūsa*, que consistía en mantenerse suspendido por los pies en un pozo, recitando las oraciones prescritas y rememorando a Dios durante cuarenta días. Su ayuno permanente fue recompensado milagrosamente: hasta las piedras se convirtieron en azúcares, y de ahí su apodo de *Ganj-i shakar*, «Tesoro de azúcar». Esta encantadora leyenda, sea verdadera o no, muestra no obstante la extrema importancia que Farīd concedía a los ejercicios ascéticos, y podemos creer que «ningún santo le superó en sus devociones y penitencias». Incluso su vida de familia sufrió las restricciones que él mismo se había impuesto. No se preocupó ni de sus mujeres ni de sus hijos, de los que sobrevivieron ocho. Cuando se le dijo que un niño había muerto, según la versión de la leyenda, dijo: «Si tal es el decreto del destino, y él ha muerto, atad una cuerda a sus pies, tiradlo fuera y volved». Esta tradición recuerda al historiador lo que se cuenta de algunos ascetas del primer período, que se regocijaban de la muerte de sus parientes. Pero como consecuencia de esta inhumana actitud, la mayor parte de los hijos de los primeros santos chishtī llevaron una vida completamente mundana, algunos incluso se volvieron alcohólicos, y sin la menor predisposición hacia la religión, por no hablar de la vida mística[6].

La vida material de la *khānqāh* de Farīduddīn —y lo citamos aquí como ejemplo típico del estilo de vida chishtī del período inicial— era difícil, porque el sheikh contaba exclusivamente con los donativos (*futūḥ*) y la *khānqāh* no poseía tierra alguna ni ningún cultivo que pudiera asegura la subsistencia a los derviches. Los chishtíes no aceptaban *jāgīr* (donaciones de tierras) ni subvenciones de los gobernantes, pues se negaban a tratar con el gobierno de este mundo. Uno de sus poetas dice:

> ¿Por cuánto tiempo irás aún a las puertas de emires y sultanes?
> Eso no es sino caminar sobre las huellas de Satanás.

Esta desconfianza con respecto al poder, que ya observamos en la literatura sufí de la primera época, se hizo más pronunciada en estos

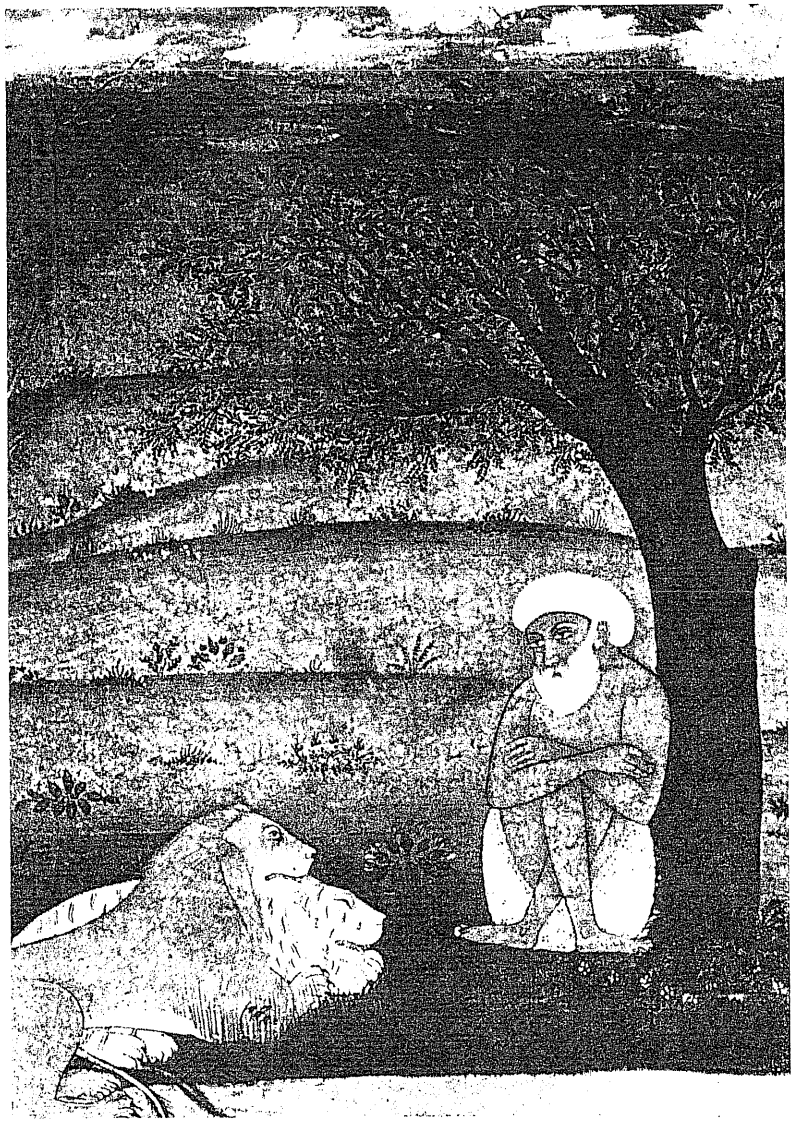
6. K. A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politic in India during the Thirteenth Century*, Bombay, 1961, p. 204, y «Some Aspects of Khanqah Life in Medieval India»: *Studia Islamica* 8 (1957). Nizami ha publicado numerosos libros y artículos, a la vez en inglés y en urdu, sobre la historia intelectual de la India medieval. Ha editado también los *Khayr al-majālis* de Chirāgh-i Dehlawi, Aligarh, 1959, una de las fuentes más importantes de los inicios de la vida chishtī.

santos *chishtíes*, que consideraban como ilegítimo cualquier cosa que viniera de las manos de los dirigentes.

Los derviches de la *khānqāh* se consideraban «invitados de Dios», viviendo y trabajando en una única gran sala; los visitantes eran siempre bienvenidos, y la mesa siempre estaba puesta para los huéspedes imprevistos, si es que había algo para comer. Los residentes debían servir al sheikh y a la comunidad, y su ocupación principal era la de entregarse a la oración, la adoración y al estudio de los libros de devoción y las biografías de santos. Sin embargo, Farīduddīn y otros santos de la orden recomendaban una buena educación para los discípulos, y se interesaban por la poesía y la música. Es posible que Farīduddīn compusiera algunos versos en dialecto regional, lo que le situaría en la tradición de esos místicos que contribuyeron a propagar las enseñanzas sufíes en forma de cantos populares, influyendo así en la población, especialmente en las mujeres, que cantaban esos versos sencillos durante sus ocupaciones cotidianas.

Farīduddīn instituyó siete *khalīfa*; entre sus discípulos, debió contar con Jamāl Hānswī y Niẓāmuddīn como amigos más próximos. El poeta Jamāl Hānswī (m. 1260) compuso conmovedoras canciones místicas en persa, sencillas y a veces nada didácticas, pero siempre cautivadoras. Pero el *khālifa* más importante de Farīduddīn fue Niẓāmuddīn, al que conoció en 1257, sólo pocos años antes de su muerte.

Niẓāmuddīn fue uno de los teólogos más famosos de Delhi. Con su maestro, estudió el *Awārif al-ma'ārif* de Suhrawardī, libro que sirvió de guía a casi todos los místicos musulmanes indios en los siglos XIII y XIV. Después de su tercera visita a Pakpattan, fue nombrado *khalīfa* de Delhi. Niẓāmuddīn *Auliyā'*, «Santos» —por respeto, se utilizaba el plural—, representa la cima de la vida mística de Delhi. El santo fue un observante estricto de la *Sunna* profética, asiduo comentador de las tradiciones del Profeta, pero también fue al mismo tiempo amigo de músicos y poetas. Baranī, el historiógrafo musulmán indio de principios del siglo XIV, afirma que fue bajo la influencia de Niẓāmuddīn como la mayor parte de los musulmanes de Delhi se volvieron hacia la mística y la oración y adoptaron una actitud distante con respecto al mundo. Los libros de devoción se vendían en gran cantidad. En Delhi no se podía encontrar vino ni juegos, ni tampoco prestar a usura y las gentes se guardaban incluso de decir mentiras. Llegó a estar casi de moda, si damos crédito a Baranī, el procurarse copias de los siguientes libros: el *Qūt al-qulūb* de Makki y también, lógicamente, el *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* de Ghazzālī, el *Awārif al-ma'ārif* de Suhrawardī, y el *Kashf al-maḥjūb* de Hujwīrī; el *Kitāb at-ta'arruf* de Kalābādhī y su comentario; y la *Risāla* de Qushayrī. En



Un santo con sus dóciles leones. India, comienzos del siglo XVII. Staatliche Museen, Berlín.

la lista de Baranī estaba también el *Mirṣād ul-ʿibād* de Najmuddīn Dāyā, las cartas de ʿAynu'l-Quḍāt Hamadhānī, y el único libro escrito por un musulmán indio, la *Lawāmiʿ* de Hamīduddīn Nagōrī, tratado compuesto por uno de los primeros santos chishtíes (m. 1274). (Su contemporáneo del mismo nombre fue célebre por su régimen vegetariano y su pobreza.) Estos libros pudieron ser de gran ayuda para la población, en medio de la confusión política. Niẓāmuddīn (m. 1325), al que sus fieles llamaban tiernamente *Maḥbūb-i ilāhī*, «Amado de Dios», sobrevivió a siete reyes y, durante su vida, las intrigas, las efusiones de sangres y las rebeliones no dejaron de producirse en Delhi y en sus alrededores.

En la época de Niẓāmuddīn el sufismo llegó a ser un movimiento de masas en el noroeste de la India, y los principios morales establecidos por los primeros santos chishtis contribuyeron en gran parte a formar los ideales de la sociedad musulmana en esta parte del subcontinente. Algunas tribus penjabíes pretenden todavía hoy haber sido convertidas por Farīduddīn Ganj-i Shakar.

Cerca de la tumba de Niẓāmuddīn en Delhi —que es también el santuario más visitado de dicha ciudad— se encuentra la tumba de su amigo y discípulo más íntimo, Amīr Khosrau, el poeta más célebre de los primeros tiempos de la India musulmana[7]. Hábil y espiritual, compuso poemas líricos y épicos, novelas históricas en forma de poemas y tratados sobre el arte epistolar, pero apenas poesías místicas. Fue sin embargo el fundador de la tradición musical de la India musulmana; fue compositor y teórico, y ese talento que le era propio se desarrolló ciertamente con su afiliación a la orden chishtī. Por austeros que fuesen en la etapa preparatoria de la vida mística, los chishtiyya permitían el *samāʿ*, los conciertos y las danzas espirituales; esta predilección se refleja en muchas de sus frases y en su poesía. Contribuyeron en gran medida al desarrollo de la tradición musical indomusulmana, de la que Amīr Khosrau —apodado «el loro de la India», y también, debido al origen turco de su padre, «el turco de Dios»— fue el primer gran representante.

7. Véase la encantadora historia en Ahmad Ali, *Twilight in Delhi*, Oxford, 1966, p. 146, en la que un piadoso habitante de Delhi trata de explicar el hundimiento de la dominación indo-musulmana como consecuencia de la acción contraria al espíritu de Niẓāmuddīn: «La causa real de la pérdida del imperio mogol fueron algunos errores cometidos por los antecesores de ese rey, y el más grave de esos errores consistió en separar amante y amado al enterrar a Mohammad Shah entre las tumbas de Hazrat Mahboob Elahi y Hazrat Amir Khusro...» En realidad, uno de los poemas más bellos de Amīr Khosrau (que cantaba a menudo las alabanzas de su maestro Niẓāmuddīn) es el *ghazal* n.° 291 de su *Dīwān-i Kāmil*, Mahmūd Derwish (ed.), Teherán, 1343/1964, en el que el maestro es alabado como aquel «gracias a cuya existencia el mundo se mantiene vivo de la misma manera que las formas se mantienen con vida por el espíritu».

El amigo de Khosrau Ḥasan Sijzī Dihlawī (m. 1328) —el discípulo de Niẓāmuddīn que recogió las frases de su maestro— es menos conocido como poeta, pero sus versos expresan mejor que los de Khosrau la experiencia mística. Resultan cautivadores por su lirismo, y están llenos de amor y de tiernas emociones. Hacia la misma época se compuso un hermoso poema en honor del profeta Muhammad por un tercer poeta chishtī, Bū ʿAlī Qalandar Panīpatī (m. 1323), iniciador de la gran tradición de los panegiristas indios del profeta Muhammad. El mismo poeta, autor de encantadores versos que cantan el poder omniabarcante del amor —«Si no existieran el amor y el sufrimiento de amor, ¿quién diría, quién escucharía tantas palabras dulces?» (AP 112)—, escribió cartas notables dirigidas a los reyes de Delhi criticando su manera de vivir.

De Niẓāmuddin Auliyā, la cadena espiritual llega hasta Chirāg-i Dehlī, «la lámpara de Delhi» (m. 1356), después a Muhammad Gīsūdarāz, «el hombre de largas trenzas». Cuando el ataque a Delhi por Tamerlán, emigró al Decán, donde había vivido de niño, y disfrutó de la protección de los sultanes bahmanidas. Este santo, que murió centenario en 1422 y cuya tumba se encuentra en Gulbarga, fue un autor prolífico de poesía y prosa en árabe y persa. Se dice que compuso también un libro sobre el Profeta del Islam *Miʿrāj al-ʿāshiqīn*, para la instrucción de las masas, en dakhni, forma arcaica del urdu hablado en el sur. Si esto es cierto, él fue el primer sufí en utilizar esta lengua vernácula, desarrollada por muchos otros santos en la India del Sur en los dos siglos siguientes. Gīsūdarāz fue probablemente el primer autor del subcontinente en tratar de introducir masivamente las obras clásicas del sufismo. Comentó el *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn ʿArabī, con el que se mostraba crítico, así como el *Ādāb al-murīdīn* de Suhrawardī, y compuso muchos tratados y libros sobre la vida mística y sobre las tradiciones del Profeta. Gracias a él, la refinada mística del amor del *Tamhīdāt* de ʿAynu'l-Quḍāt y la obra fundamental de Ibn ʿArabī fueron, una y otra, accesibles a los sufíes indios y pudieron influir en el desarrollo del pensamiento místico de los siglos posteriores. La poesía persa de Gīsūdarāz traduce con gracia los sentimientos de su amoroso corazón; embriagado del amor divino, se siente más allá de la separación y de la unión. Los verdaderos amantes, que bebieron el vino del amor el día del Pacto,

> son la primera página (*dibāja*) del libro de la existencia
> y se convirtieron en el título primordial de la eternidad infinita (AP 152).

Los chishtiyya siguieron siendo durante siglos la orden más influyente del subcontinente, pero no fueron jamás más allá de sus fronteras.

Otra orden importante fue la de los suhrawardiyya, cuya tradición sirvió de fuente de inspiración a Muʿīnuddīn Chishtī. Algunos discípulos de Abū Ḥafṣ ʿUmar Suhrawardī llegaron a la India a principios del siglo XIII. Uno de ellos fue Jalāluddīn Tabrīzī, que fue a Bengala, donde murió en 1244. La orden es todavía floreciente en esta región y ha producido buen número de místicos y hombres políticos entre los musulmanes bengalíes.

La orden suhrawardiyya ejerció un impacto todavía mayor en la vida religiosa musulmana gracias a Bahā'uddīn Zakariya Multānī (m. *ca.* 1262), contemporáneo de Farīduddīn Ganj-i Shakar. Es fascinante comparar los estilos de vida de estos dos místicos que vivieron uno de otro a una distancia de sólo doscientas millas: el rígido asceta Farīd, que no se preocupó en absoluto de las necesidades materiales y rechazó todos los donativos del gobierno en favor de su familia y sus discípulos, y el próspero propietario terrateniente Bahā'uddin, que se preocupó de las necesidades de su familia y no dejó nunca de guardar una reserva de arroz en su casa. Su fortuna acumulada fue suficiente para hacer de él el blanco de las acusaciones por parte de otros sufíes, pero sus hijos, a diferencia de los hijos de la mayor parte de los santos chishtíes del primer período, siguieron su vía; la sucesión en la orden suhrawardiyya llegó a ser hereditaria en la mayoría de los casos. En oposición a la mesa abierta de las pobres *khānqāh* chishtíes, Bahā'uddin se mostraba más formal y había fijado horas para los visitantes que eran invitados a compartir la comida. Frecuentaba de buena gana a los miembros de la clase dirigente, igual que Abū Ḥafṣ ʿUmar Suhrawardī había servido al califa an-Nāṣir (Ahmad, Aziz, 1963). Este contraste en la actitud con respecto al mundo y a su representante más peligroso, el gobierno, se ha mantenido a través de los siglos hasta nuestros días. Es interesante comparar las teorías del místico egipcio del siglo XVI Shaʿrāanī sobre las relaciones entre los sufíes y el gobierno, con las afirmaciones de los santos indios de una y otra tradición.

Quizá Bahā'uddīn Zakariya no habría sido tan conocido si un célebre poeta del amor no hubiera vivido en su entorno durante cerca de veinticinco años. Ese poeta fue Fakhruddīn ʿIrāqī (ʿIrāqī, 1338/1959; 1939) (m. 1289). Se había enamorado de un joven y le había seguido, a él y a un grupo de derviches que iban a la India. En Multán se unió a la persona de Bahā'uddīn, a quien dedicó algunas magníficas *qasīdas*. Cuenta la leyenda:

> El santo le metió en una celda. Durante diez días, ʿIrāqī permaneció allí sin admitir a nadie. El día undécimo, sumido en la emoción, estalló en sollozos y cantó:

El primer vino que nos vertieron en la copa,
fue tomado de los ojos lánguidos del *sāqī*.

Los que vivían en la *khānqāh* corrieron a contar al santo lo que pasaba. Esta orden seguía la regla de Shihābuddīn Suhrawardī, de quien Bahā'uddīn fue el discípulo favorito, y la regla de Suhrawardī era que el devoto no debía ocuparse más que de la recitación del Corán y la interpretación de la tradición. Los otros hermanos miraron por tanto el comportamiento de ʿIrāqī con ojo reprobador y se quejaron al santo. Pero éste respondió que eso les estaba prohibido a ellos, pero no a él.

Algunos días más tarde, ʿImāduddīn, al pasar por el bazar, observó que se estaba recitando ese poema con acompañamiento musical. A su vuelta, contó al santo lo que había oído hasta estas líneas:

¿Por qué querían dañar la fama de ʿIrāqī,
proclamando así sus secretos?

—Está dispuesto —dijo el santo; se levantó y fue a la puerta de la celda de ʿIrāqī.

—ʿIrāqī —le llamó—. ¿Haces tus oraciones en las tabernas? ¡Ven aquí!

El poeta salió de su celda y se prosternó a los pies del santo llorando. Este último le levantó la cabeza del suelo y no le permitió volver a su celda, sino que, quitándose sus vestiduras sagradas, le revistió con ellas (ʿIrāqī, 1939).

Con el discernimiento espiritual de un verdadero santo, Bahā'uddīn reconoció la grandeza y el amor auténtico de ʿIrāqī. Los poemas de amor llenos de ternura y arrobamiento extático que compuso el poeta persa son cantados todavía por los músicos pakistaníes a las puertas de la tumba del maestro en Multán.

La interpretación poética de ʿIrāqī de un verso árabe clásico sobre el vino y la copa, que no se pueden distinguir a la luz del sol, es una de las citas favoritas de los sufíes de los períodos posteriores:

¿Son copas que brillan con el vino?
¿O soles a través de nubes relucientes?
Tan claro es el vino, tan bella la copa,
¡que ambos son uno en apariencia!
La copa es todo y el vino nada,
o la copa es nada y el vino todo (Browne, 1902-21,1957, III,130).

Para la historia del pensamiento sufí, sus *Lamaʿāt*, «destellos», inspirados por Ibn ʿArabī, son de gran importancia. Trató en la forma persa tradicional, que es una mezcla de poesía y prosa, de algunos problemas de la vida mística en general y de su vida personal; en particular, del amor revelado gracias a la belleza humana. Para ʿIrāqī,

el amor es la única cosa que existe en el mundo (*lamʿa 7*), y el amante, el amado y el amor son uno, unión y separación ya no subsisten (*lamʿa 2*). La luz de la mejilla del amado es lo primero que el ojo ve, su voz, lo primero que el oído oye (*lamʿa 18*), y la separación que desea el amado es mil veces mejor que la unión deseada por el amante (*lamʿa 22*). De este modo, va más lejos que la temprana fórmula sufí, según la cual el amor consiste en permanecer en la puerta del amigo incluso si se es expulsado de allí.

ʿIrāqī ve a Dios, el amado eternamente hermoso, en todas partes, y está enamorado de todo lo que el amado hace y ordena. ¿Por qué debería desear algo? El corazón y el amor son uno; el amor brota a veces del corazón como las flores y el mundo entero no es nada más que un eco del canto eterno del amor. Aunque el amante está ligado por el secreto, el amado mismo hace manifiesto el secreto del amor. ¿Por qué entonces un amante como Ḥallāj fue castigado por haber divulgado el secreto del amor divino?

Poco después de la muerte de Bahā'uddīn Zakariya, ʿIrāqī dejó Multán por Konya, donde encontró a Ṣadruddīn Qōnawī y quizá a Jalāluddīn Rūmī. ʿIrāqī fue enterrado en Damasco, cerca de la tumba de Ibn ʿArabī, cuyo pensamiento él había transformado en poesía. La influencia de ʿIrāqī en la poesía persa e indopersa de los períodos posteriores apenas puede sobrestimarse. Los *Lamaʿāt* fueron a menudo objeto de comentarios, y Jāmī popularizó sus pensamientos.

En la historia de los suhrawardiyya en la India, la intensidad de la experiencia de ʿIrāqī, el esplendor de su amor radiante, constituye un caso único. Uno de los discípulos de Zakariya, Sayyid Jalāluddīn Surkhpūsh («vestido de rojo», m. 1292) de Bukhara, se estableció en Ucch, al sudeste de Multán, y es el precursor de un largo linaje de místicos y teólogos. Ucch, situada en la frontera de Penjab, Sind y el norte del desierto de Thar, fue por un tiempo el centro de los *suhrawardiyya*, sobre todo gracias al activo y muy piadoso Jalāluddīn Makhdūm-i Jahāniyān, «al que sirven todos los habitantes del mundo» (m. 1348), escritor prolífico en casi todos los campos religiosos. Ruinas de tumbas con baldosas azules de una incomparable belleza testimonian la pasada grandeza del lugar, ahora casi olvidado. Fue en Ucch donde los primeros misioneros de la orden qadiriyya se establecieron a finales del siglo XV; a partir de entonces, esta orden se propagó al subcontinente, donde no tardó en arraigar sólidamente antes de extenderse hasta Indonesia y Malasia[8].

8. Un ejemplo típico de la expansión de los qadiriyya es el proporcionado por S. M. N. al-Attas, *The Mysticism of Ḥamza al-Fanṣūrī*, Kuala Lumpur, 1970. Este místico hizo popular la orden en Malasia.

Existe todavía otro aspecto de la vida mística que se desarrolló cuando Mu'īnuddīn Chishtī y Bahā'uddīn Zakariya predicaban el amor y la unión divinos. Su representante es Lāl Shahbāz («el halcón rojo») Qalandar. Originario de Marwand, en Sistán, fue el santo de Sehwan que vivió a mediados del siglo XIII en Sind, en el sitio del antiguo santuario de Shiva, en la orilla oeste del bajo Indo. Lāl Shahbāz fue un místico extático que se consideraba miembro del linaje espiritual de Ḥallāj, como parecen mostrar algunos de sus versos persas. Debe haber practicado una ascesis rigurosa, pero, alrededor de su santuario, se reunían grupos extraños de sufíes *bī-shar'*, «los sin ley» (aquellos que no observan las leyes de la religión), y estos *malang*, vestidos de negro, mostraban con frecuencia el sufismo bajo sus aspectos menos atrayentes. La «feria» anual de Sehwan —organizada del 18 al 20 del mes de Shawwal— debió su notoriedad a ciertos acontecimientos más bien irregulares[9]. Un *lingam* cerca de la tumba actual revela el origen shivaíta de ciertos ritos. Danzas particulares tenían lugar todos los días; ahora se limitan a algunas horas. Los últimos años, estas festividades han sido sometidas a una vigilancia rigurosa, lo que supone una pérdida importante para la historia de las religiones.

Las órdenes crecieron en la India en el curso de los siglos siguientes y aparecieron nuevas ramas, entre ellas los shaṭṭāriyya, en el siglo XVI, que merecen una mención especial. El principal representante de esta orden —que no traspasó las fronteras de la India e Indonesia— fue Muhammad Ghauth Gwaliori (m. 1562), para quien el músico favorito de Akbar, el hindú Tansen, ferviente discípulo del santo, hizo construir una magnífica tumba. Muhammad Ghauth es el autor de un interesante libro, *Al-jawāhir al-khamsa* («Las cinco joyas»), que trata de las maneras y las prácticas del sufismo, y une también la meditación sobre los nombres más bellos a las ideas astrológicas. Este libro merece un estudio detallado, tanto en su versión original en persa como en su traducción árabe ampliamente conocida[10]. Otro miembro

9. Peter Mayne, *Saints of Sind*, Londres, 1956, ofrece un informe vivo y a menudo irónico de las costumbres de algunos pretendidos santos; pero este libro, brillantemente escrito, contiene mucha información valiosa sobre hechos poco conocidos con respecto al culto a los santos y el pensamiento místico en el valle del Indo.

10. Véase D. N. Marshall, n.° 1169, y Z. Ahmad, pp. 94 ss. El libro de Muhammad Ghauth, del que existe también una traducción al urdu, fue muy popular, como se puede comprobar viendo el número de comentarios que de él se hicieron. Sobre algunos de los comentaristas, y sobre el sufismo en Arabia del Sur, así como sobre las relaciones entre ciertos místicos indios (principalmente los naqshbandíes) y los sabios y santos del Yemen y de Hadramawt, véase el estudio, poco conocido pero muy útil, de F. Wüstenfeld, «Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII) Jahrhundert»: *Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 30, n.° 1 (1883).

de la orden de los shaṭṭāriyya, Muhammad Ghauthī (m. *ca.* 1633), compuso una voluminosa obra sobre los santos musulmanes indios, especialmente los santos de Gujarat. Este libro contiene la biografía de quinientos setenta y cinco sufíes. Con el paso del tiempo, los místicos pusieron cada vez más interés en recoger los datos biográficos y hacer compilaciones a partir de informaciones de segunda y con frecuencia de tercera mano.

Los sufíes indios del primer período habían desplegado una actividad literaria sorprendente. A pesar de su aversión manifestada con frecuencia respecto al intelectualismo y la escritura, la mayor parte de ellos se mostraron infatigables cuando fue necesario poner por escrito sus conocimientos en libros y tratados. En la India, un género literario particular se hizo muy popular: los llamados *malfūẓāt*, colecciones de sentencias de los preceptores espirituales. Ésta no era una invención india, pues los manuales de sufismo clásico consisten en gran parte en apotegmas y frases aisladas tomadas de los maestros de las épocas antiguas. Pero los sufíes indios recogían cuidadosamente día a día los dichos de sus maestros, y, como Khaliq Aḥmad Nizami ha señalado con razón, estos «diarios» constituyen una fuente importante de nuestro conocimiento de la vida fuera de los círculos cercanos a la corte. Son un correctivo necesario de la historiografía oficial; nos permiten tener interesantes visiones de los problemas sociales y culturales que los autores oficiales, consciente o inconscientemente, dejaron en silencio.

El primer ejemplo importante de este tipo son los *Fawā'id al-fu'ād*, los diálogos de Niẓāmuddīn Auliyā compilados entre 1307 y 1322 por su discípulo, el poeta Amīr Ḥasan Sijzī Dihlawī. Fue solamente después de haber pasado un año cuando informó a su maestro de su plan. Desde ese momento, el propio Niẓāmuddīn le ayudó a llenar las lagunas y a corregir el manuscrito. La mayor parte de los místicos del siglo XIV, ya viviesen en Delhi —como Chirāgh-i Delhi (*Khayr al-majālis*)— o estuvieran establecidos en la región central de la India —como el nieto de Ḥamīduddīn Nagōrī, que compiló las sentencias de su antecesor (*Surūr aṣ-ṣudūr*)—, hicieron consignar sus palabras. Más tarde, colecciones de *malfūẓāt* fueron confeccionadas por razones más o menos piadosas (Nizami, 1961 a).

Otros místicos dedicaron sus esfuerzos a escribir la historia de su orden. Mīr Khurd, discípulo de Niẓāmuddīn y amigo de Ḥasan Dihlawī, se vio obligado, como este último y muchos otros intelectuales de alto rango de Delhi, por Muhammad Tughluq a abandonar Delhi para irse al Decán en 1327; se sintió luego culpable por haber desertado del santuario de su maestro, y como expiación de esta impiedad, se

puso a escribir una historia de la orden chishtī, el *Siyar al-auliyā'*. Este libro sigue siendo la presentación más fiel de los *silsila* chishtíes y de la vida de una *khānqāh* chishtī en la Edad Media.

Otra actividad literaria consistía en escribir cartas, en parte para uso privado, en parte destinadas a una circulación más amplia. Las colecciones de cartas de los sufíes indios musulmanes a partir del siglo XIII son para nosotros una fuente sumamente importante para conocer la época y el movimiento y, en el caso de Aḥmad Sirhindī, jugaron un papel importante incluso en el plano político. El pensamiento sufí influyó en la poesía en todos sus géneros, e incluso algunos poetas, clasificados sobre todo como poetas de corte, pudieron alcanzar ciertas alturas místicas en sus versos. Tenemos un ejemplo de ello en Jamālī Kanbōh (m. 1535), poeta de corte de Iskandar Lodi, cuyos célebres versos de alabanza del Profeta hemos citado ya (p. 238).

A partir del siglo XIV, las obras sufíes del período clásico fueron constantemente leídas y explicadas. Aunque el interés estuviera primero completamente centrado en los representantes del sufismo moderado, la teosofía de Ibn ʿArabī y de sus discípulos se hizo pronto popular en la India. El número de comentarios escritos sobre el *Fuṣūṣ al-ḥikam* así como el número de libros redactados para explicar las teorías del gran maestro se cuentan por millares. A partir de finales del siglo XV, las ideas de Ibn ʿArabī ejercieron por todas partes su influencia. La poesía de ʿIrāqī y la de Jāmī, que eran transposiciones poéticas de aquellas ideas, las hicieron todavía más populares, porque muchas personas, que no habrían leído las obras teóricas del sufismo, disfrutaron particularmente con esos bellos poemas. El nombre de ʿAbdu'l-Quddūs Gangōhī (m. 1538), notable por su gran santidad y el número de sus escritos, es un buen ejemplo del sufismo matizado por las teorías de la *waḥdat al-wujūd*. Deberíamos sin embargo destacar que ʿAbdu'l-Quddūs observaba estrictamente la ley musulmana, como la mayor parte de los preceptores espirituales musulmanes más influyentes, comprendido el mismo Ibn ʿArabī[11].

Bajo la influencia de la teoría de la «Unidad del Ser», algunos místicos podían ver los puntos de correspondencia entre el pensamiento sufí y el sistema del vedanta de la filosofía hindú y tratar de operar un acercamiento entre el pensamiento musulmán y el pensamiento hindú, corriente observada por los ortodoxos con gran desconfianza.

11. I'jāzul Ḥaqq Quddūsī, *Abdul Quddūs Gangōhī*, Karachi, 1961. El *Rushdnāme* de ʿAbdu'l-Quddūs, en el que están insertos poemas hindi y que parece estar influido por el pensamiento hindú, merece todavía hoy ser estudiado cuidadosamente. Khaja Khan, *Studies in Tasawwuf*, Madrás, 1923, contiene un apéndice, «Sufi Orders in the Deccan», que es muy útil.

Se ha discutido con frecuencia entre los investigadores de Oriente y Occidente sobre si la mística musulmana y la del hinduismo se han influido mutuamente y en qué medida. En realidad, la India era conocida como el país de las prácticas mágicas; Ḥallāj fue allí «para aprender magia», según sus detractores. No es por tanto sorprendente que la hagiografía sufí de la India describa concursos de magia entre santos sufíes y yoguis, o refiera misteriosas conversiones de yoguis indios por los sufíes (Digby, 1970). Ashraf Jahangir edificó por ejemplo su convento en medio de un terreno lúgubre, infestado de espíritus, al este de Fayzabad, donde todavía en nuestros días se tratan las enfermedades mentales... Los santos y teólogos musulmanes discutían acerca de en qué medida las experiencias de los yoguis eran reales, o si tenían una base satánica o al menos mágica. Generalmente, admitían la posibilidad de algunos milagros operados por los yoguis, pero mantenían siempre que era necesario seguir la vía islámica para realizar verdaderos milagros. La *sharīʿa* es el secreto divino, según Gīsūdarāz y, hasta el siglo XVIII, se sostenía la tesis de que incluso las mayores prácticas ascéticas de un yogui y los milagros que de ella resultaran no podían ser comparados adecuadamente con el menor signo de gracia divina manifestada en un fiel musulmán.

Otra cuestión es en qué medida las prácticas ascéticas de los santos musulmanes indios se desarrollaron bajo la influencia de las prácticas del yoga. Se ha pretendido que el estricto régimen vegetariano de algunos sufíes indios, como Ḥamīduddīn Nagōrī y otros, podría ser atribuido al contacto con los ascetas hindúes. Pero una historia referida por ʿAṭṭār a propósito de Rābiʿa al-ʿAdawiyya (T 1, 64) aclara que esta santa se abstenía totalmente, según se cuenta, de productos animales, de manera que los animales no huían nunca de ella. Leyendas semejantes se cuentan a propósito de ciertos santos de África del Norte y, desde los primeros tiempos, algunos ascetas evitaban incluso matar insectos, tendencia que se encuentra también en el Maghreb, donde es imposible que haya habido influencia del hinduismo o del jainismo (Dermenghem, 1954, 100).

Tampoco se puede determinar con exactitud en qué medida el control de la respiración, preconizado por los sufíes del primer período para su *dhikr*, se desarrolló bajo la influencia de prácticas indias. Existía, como la «*chillah* invertida» de los sufíes del este de Irán, antes de la propagación del sufismo en la India. Pero, para el período posterior, podemos suponer que un interés más profundo por las prácticas ascéticas de sus vecinos hindúes pudo influir en algunos aspectos de la vida sufí india. Algunas obras teóricas sobre las prácticas del yoga fueron compuestas por sabios musulmanes indios, y varias obras

sánscritas sobre ese tema fueron traducidas al persa durante el período mogol[12].

En conjunto, las fronteras entre santos musulmanes y santos hindúes permanecieron bien delimitadas durante los cinco primeros siglos de la dominación musulmana sobre grandes partes de la India, aunque hubiera movimientos sincretistas, como el de Kabir en el siglo XV. La situación cambió con la llegada de los mogoles a la India. Babur, de la dinastía de Timur, que estableció el gobierno de su casa sobre el noroeste de la India mediante la batalla decisiva de Panipat en 1526, estaba acostumbrado a respetar a los sufíes en su país natal de Asia Central. En sus recuerdos, llenos de vida y enseñanzas, escritos en turco, cuenta algunas historias interesantes sobre las relaciones entre los príncipes de la casa de Timur y algunos dirigentes religiosos del Asia Central. Discutiremos más tarde la influencia de los naqshbandiyya sobre la política de Asia Central a finales del siglo XV y en las épocas posteriores. El propio Babur tradujo al turco la *Risāla-yi wālidiyya* de ʿUbaydullāh Aḥrār, el eminente maestro naqshbandí de Asia Central (m. 1490), y, en uno de sus poemas, se dio el nombre de «servidor de los derviches». Después de su llegada a la India, Babur centró su interés en la orden chishtī, que llegó a estar en las décadas siguientes estrechamente unida a la dinastía mogol.

Fue el nieto de Babur, Akbar (1556-1605), quien, durante la segunda mitad de su reinado, intentó construir un eclecticismo religioso que comprendiera los mejores elementos de todas las religiones por él conocidas. Parece que sus ideas estuvieron, en cierta medida, influidas por la enseñanza de los mahdawiyya, el movimiento quiliasta de Muhammad de Jaunpur, que, a principios del siglo XVI, pretendía ser el Mahdi prometido (Ansari, A.S.B., 1963). Los dos amigos más fieles de Akbar, el poeta de corte Fayżī y el historiógrafo Abū'l-Fażl, eran hijos de un místico unido al movimiento de este Mahdi; por ello no se puede excluir por completo la posibilidad de una influencia. El ideal de una edad de oro y una restauración de la paz en todo el mundo, tan característica de los movimientos quiliastas, fue compartido por Akbar, y la pintura mogol de principios del siglo XVII representó a veces al «cordero y el león tumbados juntos» bajo el reinado pacífico de los mogoles[13]. La tolerancia religiosa de Akbar era, en sus

12. A. Ahmad, «Sufismus und Hindumystik», *Saeculum* 15, n.º 1 (1964). Véase también H. Ritter, «Al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali»: *Oriens* 9 (1956).

13. Véase R. Ettinghausen, «The Emperor's Choice»: *Festschrift E. Panofsky*, Nueva York, 1961; Emmy Wellecz, *Akbar's Religious Thought as Reflected in Moghul Painting*, Londres, 1952. El hecho de que «el lobo y el cordero beban juntos», tema heredado de las

consecuencias prácticas, difícilmente compatible con la ley musulmana, y los ortodoxos se mostraron extremadamente recelosos con respecto al *dīn-i ilāhī*, la Divina Religión creada por el emperador. La crónica de Badāūnī refleja el odio sin mezcla del teólogo ortodoxo que, debido a su talento, era uno de los mejores traductores de la corte de Akbar, y que fue obligado a traducir al persa «los libros de los infieles», es decir, los poemas épicos sánscritos que eran tan contrarios a los ideales excluyentemente monoteístas del espíritu musulmán.

Las tentativas de Akbar no pudieron aportar una solución perfecta a los problemas que debía afrontar un gran imperio en el que existían varias religiones; despertaron por el contrario muchas resistencias en todos los sectores de la población. Sin embargo, encontraron un eco en la poesía y las bellas artes de la época. La poesía persa compuesta en la corte de los mogoles y en toda la India musulmana, comprendida Bengala, estuvo dominada por imágenes elaboradas en Irán; la mayoría de los grandes poetas entre 1570 y 1650 eran en realidad originarios de Irán. Sus versos revelaban la misma sensibilidad mística que los mejores poemas de su país de origen. El constante vaivén entre el amor profano y el amor divino, el simbolismo de rosas y ruiseñores, continuaba; pero el vocabulario fue enriquecido mediante alegorías de origen indio y alusiones al mundo europeo recientemente descubierto. No obstante, el carácter general de la poesía siguió siendo el mismo en lo esencial: deseo incesante por el ser amado que jamás puede ser alcanzado si el amante no emprende tareas muy difíciles y no ofrece alegremente su vida en la vía espinosa que le lleva al objetivo eterno. La nostalgia y la melancolía que se encuentran tan a menudo en la poesía clásica persa se acentuaron más en la India, ocultas bajo un exterior deslumbrante, y a finales del período mogol produjo de nuevo una gran poesía con acentos místicos conmovedores.

Fue en casa de un santo chishtī donde nació el heredero de Akbar, Salīm, cuyo nombre de rey fue Jihangir. En reconocimiento de las bendiciones de este santo, Akbar hizo construir un maravilloso *dargāh* sufí en su nueva capital, Fathpur Sikri, que debía abandonar más tarde. Cuando Jihangir se hizo adulto, adornó Ajmer, la ciudad de Muʿinuddīn Chishtī, con bellos edificios de mármol blanco. La

profecías del Antiguo Testamento, se produce como un signo de la justicia perfecta del soberano en la propaganda ismaelí de los inicios; véase Tilman Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der risālat iftitāḥ ad-daʿwā*, Bonn, 1972, p. 14. Esta imagen forma parte también del registro de imágenes utilizado por Rūmī; es aplicada al amado místico bajo cuyo encanto desaparecían las diferencias entre los hombres y los animales.

estrecha unión entre los chishtiyya y los mogoles, tan contraria a su actitud anterior de oposición a todo gobierno, está reflejada en muchas historias sobre Akbar y sus sucesores.

El movimiento místico que apuntaba a la unificación del pensamiento hindú y el pensamiento musulmán, inaugurado por Akbar, alcanzó su punto culminante en tiempos de Dārā Shikōh (1615-1659), bisnieto de Akbar, heredero del imperio mogol[14]. Este príncipe de talento era el hijo mayor de Shāh Jihān y de Mumtaz Mahal, cuya monumental tumba, el Taj Mahal, simboliza el profundo amor del soberano por la madre de sus catorce hijos. Dārā se interesó muy pronto por el pensamiento místico. No fue la orden chishtī «oficial» la que le atrajo, sino más bien los qādiriyya, cuyo representante en Lahore era Miān Mīr, que llegó allí desde Sind en compañía de su hermana Bībī Jamāl, que tenía también disposiciones místicas. El discípulo y sucesor de Miān Mīr, Mollā Shāh Badakhshī, habló al príncipe del santo. En lugar de ocuparse de política y asuntos militares, Dārā se entregó a actividades literarias, por no decir nada de su gran talento de calígrafo. Gran conocedor de las obras clásicas del sufismo, incluidos los escritos de Rūzbihān Baqlī, fue capaz de componer sin dificultad estudios biográficos de los sufíes de la primera época y de hacer compilaciones de sus sentencias (*Ḥasanāt al-ʿārifīn*). Su *Sakīnat al-auliyā'* es una bella biografía de Miān Mīr y los derviches *qādiriyya* de Lahore. La admiración con que fue recibida su colección de biografías de santos, la *Safīnat al-auliyā'*, en los círculos sufíes indios se comprende por el hecho de que el libro fue traducido al árabe por Jaʿfar al-ʿAydarūs en Bijapur, en vida del príncipe. La *Risāla-yi ḥaqnumā* de Dārā fue conocida como un complemento de los *Fuṣūṣ* de Ibn ʿArabī, de la *Sawāniḥ* de Aḥmad Ghazzālī, de la *Lamaʿāt* de ʿIrāqī, de la *Lawāʾiḥ* de Jāmī y otras obras místicas breves, pero le falta la envergadura de esos tratados, y su poesía mística es algo seca, aunque dé prueba de una gran habilidad en la utilización de las palabras. En sus cartas y sus tratados cortos, Dārā trató de encontrar un denominador común al islamismo y al hinduismo, y sus debates con un sabio hindú, Bābā Lāl Dās, muestran su vivo interés por el problema de un lenguaje místico común.

La gran obra de Dārā Shikōh fue la traducción de las Upanishad al persa, obra que terminó con ayuda de algunos sabios indios, pero

14. Kalika-Ranjan Qanungo, *Dara Shukoh*, Calcuta, 1935; Bikrama Jit Hasrat, *Dara Shikuh: Life and Works*, Calcuta, 1953. Muchas obras de Dārā Shikōh han sido editadas y traducidas; véase L. Massignon y C. Huart (eds.), «Les Entretiens de Lahore»: *Journal Asiatique* 209 (1926); L. Massignon y A. M. Kassim, «Un essai de bloc islamo-hindou au XVII siècle: l'humanisme mystique du prince Dara»: *Revue du monde musulman* 63 (1926).

que lleva claramente el sello de su personalidad[15]. Para él, las Upanishad eran el libro del que habla el Corán como «un libro que está escondido» (sūra 56,78); es por ello uno de los libros sagrados que un musulmán debería conocer, como conoce la Torah, los salmos y el Evangelio. La traducción de Dārā Shikōh, titulada *Sirr-i akbar* («El más grande de los misterios»), fue introducida en Europa por el sabio francés Anquetil Duperron, que hizo aparecer en 1801 su traducción latina con el título de *Oūpnek'at, id est secretum tegendum*. Dārā Shikōh y su traductor no podían prever la influencia que ejercería en el pensamiento europeo este primer gran libro sobre el misticismo hindú. Los filósofos idealistas alemanes fueron inspirados por su contenido y alabaron con entusiasmo su sabiduría eterna. Durante todo el siglo XIX las Upanishad siguieron siendo uno de los libros más sagrados para muchos alemanes y pensadores influidos por el idealismo alemán. Su perspectiva mística contribuyó en gran parte a formar en Occidente una imagen de la India que tenía poco que ver con la realidad.

Dārā Shikōh despreciaba a los representantes de la ortodoxia musulmana. En el mismo tono que muchos de los poetas que le precedieron, escribía: «El Paraíso está allí donde no hay un *mollā*». Con espíritu auténticamente místico, ponía el acento en la experiencia inmediata, por oposición a la ciega imitación: «El gnóstico es como el león que no come más que lo que él mismo ha matado, no como el zorro, que vive de los restos de las presas de otros animales». El sentimiento del *hama ūst*, «todo es Él», penetra toda su obra. Dārā ponía en práctica su ideal de unidad, y estaba rodeado por numerosos poetas y escritores que no se sentían a gusto en el marco del Islam ortodoxo. Estaba entre ellos la extraña figura de Sarmad, un judío persa conocido por su valía intelectual[16]. Después de haber estudiado la teología cristiana y la del Islam, se convirtió al Islam; más tarde, fue como mercader a la India, se enamoró de un joven hindú en Thatta, se hizo derviche y se unió finalmente al círculo de Dārā. Según refiere una anécdota, paseó completamente desnudo y se defendió con estos versos:

> A quienes tienen deformidades, Él les cubre con hábitos.
> A quienes no tienen tara, Él da el adorno de la desnudez.

15. Dārā Shikōh, *Sirr-i akbar*, T. Chand y M. Jalālī (eds.), Teherán, 1961. Véase E. Göbel-Gross, «*Sirr-i Akbar*, Die Upanishad-Ubersetzung Dārā Shikōhs», Marburgo, 1962.

16. Bashir Ahmad Hashmi, «Sarmad», *Islamic Culture*, 1933-34, es una buena edición y traducción de sus cuartetos. Véase también W. J. Fischel, «Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India», *Islamic Culture*, 1951.

Sarmad es uno de los maestros eminentes del cuarteto persa. Muchas de sus *rubāʿīyāt* místicas son sumamente concisas y vigorosas; revelan la profunda melancolía de un gran enamorado. Algunos temas tradicionales de la poesía persa encontraron en sus versos su expresión más justa. Hizo suya la tradición de Ḥallāj, deseando la ejecución como objetivo de su vida:

> El Misericordioso se me acercó, con la espada desenvainada:
> No importa las ropas con que te acerques, ¡te reconozco!

Esta idea se remonta al menos a ʿAynu'l-Quḍāt Hamadhāni. Sarmad fue, en efecto, ejecutado, poco tiempo después de Dārā Shikōh (1661).

Otro miembro del círculo que rodeaba al heredero del trono fue Brahman (m. 1661), su secretario particular, un hindú que compuso en persa buena prosa y poesía descriptiva Estaba también Fānī Kashmīrī, autor de mediocres versos en persa, a quien le fue atribuido, probablemente de manera equivocada, un libro muy confuso que trata de religiones comparadas, el *Dabistān-i madhāhib*. (Cachemira, la encantadora estación estival de los mogoles, era un centro de poesía mística desde que el maestro kubrāwí Sayyid ʿAlī Hamadhānī se estableció allí con setecientos discípulos en 1371 (Aslah, 1967-68; Tikku, 1971)).

La actitud de Dārā era mirada con sospecha por los ortodoxos, y su hermano menor ʿAlamgir Aurangzeb, que codiciaba el trono, aprovechó la enfermedad de su padre para meter a Shāh Jahān en prisión y perseguir a su hermano mayor. Tras una serie de batallas, Dārā fue finalmente entregado a Aurangzeb, que le hizo ejecutar en 1659 para convertirse él mismo en el último gran soberano del imperio mogol (1658-1707). Vale la pena señalar que la hermana mayor de Dārā y Aurangzēb, Jihānārā, fue también una gran mística y autora de renombre. Su maestro, Mollā Shāh, la consideró digna de ser su sucesora, aunque esto no llegase a suceder.

Otro miembro de la orden qādiriyya en la India mogol merece ser citado: ʿAbdu'l-Ḥaqq Dihlawī, gran conocedor de las tradiciones y fundador de la escuela tradicionalista de la India musulmana (m. 1642). Además de muchas obras destinadas a hacer revivir el hadiz o a la interpretación del Corán, además de libros de hagiografía y de historia islámica, se le atribuyen tratados de mística. Como miembro de la orden qādiriyya, comentó e interpretó las célebres sentencias del fundador de su orden. En una carta célebre expresó su desaprobación por algunas pretensiones formuladas por un místico influyente de su tiempo. El

místico en cuestión era Aḥmad Sirhindī, cuyo nombre está estrechamente unido al «renacimiento de la ortodoxia», o a la «reacción naqshbandí».

LA «REACCIÓN NAQSHBANDÍ»

Una característica de la situación de los países islámicos, y en particular en el subcontinente, fue que la lucha contra el sincretismo de Akbar y contra los representantes del sufismo «emocional» fuera llevada por una orden mística, los naqshbandiyya (Habib, 1969; Molé, 1959). «Los naqshabandiyya son extraños conductores de caravanas que, por vías ocultas, llevan la caravana al santuario», dice Jāmī (N 413), uno de los miembros más eminentes de esta orden en su segundo período. Los naqshabandiyya diferían en diversos aspectos de la mayoría de las fraternidades místicas medievales de los países centrales del mundo islámico. El hombre que dio su nombre a la orden, Bahā'uddīn Naqshband, pertenecía a la tradición propia de Asia Central, que hacía remontar su linaje espiritual a Yūsuf Hamadhānī (m. 1140). Fue «el *imām* de su tiempo, el único que conoce los secretos del alma, el que vio la obra» (MT 219).

La estirpe espiritual de Hamadhānī se remontaba a Kharaqānī y a Bāyezīd Bisṭāmī; estos dos santos fueron siempre muy venerados en la orden. Según la tradición, fue Hamadhānī quien alentó a ʿAbdu'l-Qādir Gīlānī a predicar en público. Dos grandes tradiciones proceden de él; una es la tradición yasawiyya en Asia Central, que influyó a su vez en los bektashiyya de Anatolia. El *khalīfa* de mayor éxito de Hamadhānī —junto a Aḥmad Yasawī— fue ʿAbdu'l-Khāliq Ghijduwānī (m. 1220). Propagó las enseñanzas de su maestro principalmente en Transoxiana. Su manera de enseñar fue conocida como la *ṭarīqa-yi Khwājagān*, «la manera de los *khojas* o maestros». Se dice que fue él quien estableció los ocho principios que sirven de base a la orden naqshbandiyya del período posterior:

1) *hūsh der dam*, «atención a la respiración»,
2) *naẓar bar qadam*, «vigilancia de los propios pasos»,
3) *safar dar waṭan*, «viaje místico interior»,
4) *khalwat dar anjuman*, «soledad entre la multitud»,
5) *yād kard*, «rememoración»,
6) *bāz gard*, «control de los pensamientos»,
7) *nigāh dāsht*, «vigilancia de los pensamientos»,
8) *yād dāsht*, «concentración en Dios».

Aun habiendo tenido una iniciación formal a la vía, Bahā'uddīn

Naqshband (m. 1390) recibió de Ghijduwānī la gracia de una sucesión espiritual inmediata y pronto se convirtió en guía activo de los grupos *Khwājagān*. Sus principales actividades estuvieron ligadas primero a Bukhara, de donde llegó a ser el santo patrón. Todavía en nuestros días, en Afganistán, los vendedores de ruda silvestre ofrecen su mercancía contra el mal de ojo invocando a Shāh Naqshband (Centlivres, 1972, 174). Su orden estableció relaciones con las asociaciones profesionales y los mercaderes, y su riqueza se desarrolló al mismo ritmo que su influencia espiritual, de manera que él y sus partidarios tuvieron bajo control la corte de los timurdíes, donde ejercitaron una escrupulosa vigilancia sobre las prácticas religiosas. Casi simultáneamente, la orden llegó a estar muy politizada.

Es posible que, desde el siglo XII, un soberano de Kashgar fuera discípulo de Ghijduwānī. Los naqshbandíes jugaron un papel activo en las disputas intestinas que dividían constantemente a los príncipes de la dinastía de Timor. Pero fue únicamente cuando Khwāja Aḥrār (1404-1490) asumió la dirección de la orden cuando el Asia Central cayó prácticamente bajo el dominio de los naqshbandiyya. Sus relaciones con el príncipe timurdí Abū Saʿīd, como con los uzbekos shibanidas, se revelaron decisivas para el desarrollo de la política de Asia Central a mediados del siglo XV. Cuando Abū Saʿīd se estableció en Herat, la mayor parte del norte y el este de la región estaba bajo la influencia de Khwāja ʿUbaydullāh Aḥrār, que tuvo discípulos incluso en los países de los mogoles, donde Yūnus Khān Moghul, tío materno de Babur, era miembro de la orden. Sus jefes eran conocidos, y todavía lo son, como *īshān*, «ellos». Khwāja estaba convencido de que, «para servir al mundo, es necesario ejercer el poder político»[17] y tener a los dirigentes bajo su control, a fin de que la ley divina pudiera ser aplicada en todos los ámbitos de la vida.

La naqshbandí es una orden sobria, que se abstiene de actividades artísticas, especialmente de música y *samāʿ*. Pero los grandes artistas de la corte de Herat eran también miembros de la orden, entre ellos Jānī[18] (m. 1492), que consagró una de sus obras poéticas a ʿUbaydullāh Aḥrār (*Tuḥfat al-aḥrār*, «El don de los hombres libres»), aunque, en conjunto, su poesía lírica revela muy poco sus estrechos lazos con los naqshbandiyya. Su obra hagiográfica, los *Nafaḥāt al-uns*, es sin embargo una contribución importante a la historia de esta orden

17. J. Fletcher, *The Old and New Teachings in Chinese Islam*.

18. F. Hadland Davis, *The Persian Mystics: Jami, ca.* 1908, reed. Lahore s.f.; Jiři Bečka, «Publications to Celebrate the 550th Anniversary of the Birth of ʿAbdur Raḥmān Jāmī», *Archiv Orienální* 34 (1966). Para las obras de Jāmī, véase «Bibliografía».

en el siglo XV e incluso un buen resumen de la doctrina sufí clásica. Las fuentes principales de nuestro conocimiento de las actividades de Khwāja Aḥrār son las *Rashaḥāt ʿayn al-ḥayāt* («Gotas de la Fuente de la Vida»), compuestas por ʿAlī ibn Ḥusayn Wāʿiẓ-i Kāshifī, hijo de uno de los mayores prosistas de la corte de Herat. El amigo y colega de Jāmī, el visir, poeta y mecenas Mīr ʿAlī Shīr Nawāʾī (m. 1501), fue también miembro de la orden naqshbandiyya. Es el mayor representante de la literatura turca chagatay, que fomentó en la corte. Así, la orden tuvo entre sus primeros miembros a dos poetas eminentes que ejercieron una gran influencia sobre las literaturas persa y turca y que, como Nawāʾī, participaron activamente en la vida política[19]. Más de dos siglos después, los miembros de la «anti-artística» orden naqshbandí jugaron un papel similar en el subcontinente indio.

El punto central de la educación naqshbandí es el *dhikr* silencioso, opuesto al *dhikr* en alta voz, con acompañamiento musical, que a tanta gente atrajo a las otras órdenes. La segunda característica digna de ser señalada es la *ṣuḥbat*[20], conversación íntima entre el maestro y el discípulo de muy alto nivel espiritual (ver N 387). La estrecha relación entre maestro y discípulo se manifiesta en el *tawajjuh*, concentración recíproca entre los dos participantes, que ocasiona experiencias de unión espiritual, de curación y muchos otros fenómenos (ver N 403).

Se ha dicho que los naqshbandiyya comenzaban su viaje espiritual allí donde otras órdenes lo terminaban; «la inclusión del final en el comienzo» es una parte importante de su enseñanza, aunque ésta sea una idea que se remonta a la educación sufí del período inicial. Lo que caracteriza el método naqshbandí no son los largos períodos de mortificación, sino la purificación espiritual, la educación del corazón en lugar del entrenamiento del alma inferior. «"Corazón" es el nombre de la casa que yo restauro», dice Mīr Dard. Estaban absolutamente seguros, como decían muchos de ellos, de que su vía, que se

19. Vasilij V. Barthold, *Herat zur Zeit Husain Baiqaras*, trad. de W. Hinz, 1938, reed. Leipzig, 1968. Los investigadores rusos han publicado un considerable número de estudios sobre Nawāʾī en estos últimos años.

20. Típico del planteamiento de los naqshbandíes turcos contemporáneos es el título de un diario desdichadamente desaparecido con demasiada rapidez, *Sohbet Dergisi*. Ver H. L. Şuşut, *Islam tasavvufunda Hacegân Hanadanı*, selecciones del *Rashaḥat 'ayn ul-ḥayat*, sobre los maestros naqshbandíes de la primera época; H. L. Şuşut, *Fakir sözleri*, pensamientos místicos y aforismos. Un excelente resumen sobre el pensamiento y las prácticas naqshbandíes es el ofrecido por H. Algar, «Some Notes on the Naqshbandi Ṭariqat in Bosnia»: *Die Welt des Islam*, n.s. 13, n.° 3-4 (1971). Esperamos una obra de conjunto sobre los naqshbandiyya. En mayo de 1985 tuvo lugar en París un congreso internacional sobre los naqshbandiyya.

fundaba en la estricta observancia de los deberes religiosos, debía llevarles a las perfecciones de la condición profética, mientras que quienes ponían el acento en las obras supererogatorias y las experiencias extáticas podían, en el mejor de los casos, alcanzar las perfecciones de la santidad.

La orden tuvo un éxito inmenso en Asia Central —lo bastante para jugar un importante papel en la vida política de esa región en el siglo XVII y comienzos del XVIII—. En la India los naqshbandiyya adquirieron una sólida posición poco antes de 1600, es decir, cuando el reino de Akbar estaba acercándose a su fin. En esta época, Khwāja Bāqī billāh, maestro sobrio pero influyente, atrajo a numerosos discípulos interesados por una vía mística conforme a la ley y opuestos al sincretismo religioso que reinaba en los círculos que rodeaban a Akbar.

Fue el discípulo de Baqi billah, Aḥmad Farūqī Sirhindī (1564-1624) el destinado a jugar un papel importante en la vida religiosa y, en cierta medida, política de la India[21]. Aḥmad había estudiado en Sialkot, uno de los centros intelectuales islámicos durante el período mogol. En Agra entró en contacto con Fayżī y Abū'l-Fażl, escritores favoritos y amigos íntimos de Akbar, pero detestados por los ortodoxos a causa de sus opiniones «heréticas». Aḥmad Sirhindī, como muchos de sus compatriotas, alimentaba aversión hacia el shiísmo, que era la confesión de algunos príncipes de la India del Sur y que tuvo importancia en la corte de los mogoles hacia el final del reinado de Akbar y durante el de Jihangir (1605-1627), cuya mujer, Nūr Jihān, inteligente y activa en política, era shií. La constante afluencia a la India de poetas iranios durante el período mogol reforzó considerablemente el elemento shií, y contra ellos escribió Aḥmad Sirhindī su primer tratado, antes incluso de su entrada oficial en la orden naqshbandí, es decir, antes de 1600. Fue más tarde encarcelado en Gwalior, pero al cabo de un año, en 1620, fue liberado. Murió cuatro años más tarde.

Aunque Aḥmad Sirhindī compuso muchos libros, su fama se asienta principalmente en sus quinientas treinta y cuatro cartas, de las que setenta estaban dirigidas a funcionarios mogoles. Como muchas de las cartas compuestas por los maestros místicos, estaban destinadas a una amplia difusión, pues sólo algunas de ellas iban exclusivamente dirigidas a sus amigos íntimos. Expresaba en estas cartas ideas que chocaban a algunos defensores de la ortodoxia, como se puede ver en algunos tratados elaborados contra su enseñanza a finales del siglo XVII. Las cartas, redactadas originalmente en persa, fueron traducidas al árabe, turco y urdu y, gracias a ellas, Aḥmad obtuvo los títulos honoríficos de *mujaddid-i alf-i thānī*, «Renovador del segundo milenio» (según el *hijra*), y de *imām-i rabbānī*, «Guía divinamente inspirado».

21. El estudio de Y. Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, 1971, es el primer estudio de conjunto de su misticismo; véase la crítica de A. Schimmel en *Die Welt des Islam*, n.s. 14 (1973).

En la época moderna Aḥmad Sirhindī ha sido habitualmente presentado como el defensor de la ortodoxia contra la heterodoxia de Akbar y sus imitadores, como el guía cuyos descendientes espirituales habían apoyado a Aurangzeb contra su hermano Dārā Shikōh, el príncipe de inclinaciones místicas. Yohanan Friedmann ha mostrado que esta imagen sólo se desarrolló a partir de 1919, con la obra de Abū'l Kalām Azād, y que fue elaborada con celo por muchos sabios de la India musulmana, en particular de Pakistán. Es posible que la influencia directa de Sirhindī sobre la vida religiosa mogol no haya sido tan fuerte como pretenden sus modernos partidarios, pero sigue siendo cierto que los naqshbandiyya, aunque fuesen una orden mística, siempre estuvieron interesados en la política, porque consideraban una de sus tareas exclusivas la educación de las clases dirigentes. Podemos con toda seguridad admitir la tesis de que los sucesores de Aḥmad en la orden no fueron en absoluto ajenos al desarrollo político que siguió a su muerte, y que esta situación duró hasta 1740.

Aḥmad Sirhindī ha sido ensalzado principalmente como restaurador de la teología clásica de la *waḥdat ash-shuhūd*, «unidad de visión», o «monismo testimonial», como opuesto al sistema «degenerado» —según los ortodoxos— de la *waḥdat al-wujūd* (Faruqi, 1952; 1940; Ahmad, Aziz, 1961) Sin embargo, no se puede ver el problema de esta manera tan simplista. Marijan Molé ha interpretado bien la teología de Aḥmad (MM 108-110); explica el *tauḥīd-i wujūdī* como una expresión de *'ilm al-yaqīn*, y el *tauḥīd-i shuhūdī* como *'ayn al-yaqīn*. Esto significa que el *tauḥīd-i wujūdī* es la percepción intelectual de la Unidad del Ser, o más bien de la no-existencia de todo excepto Dios, mientras que, en el *tauḥīd-i shuhūdī*, el místico experimenta la unión gracias a la «visión de certeza», pero no como unidad ontológica del hombre y Dios. El místico comprende al fin, gracias al *ḥaqq al-yaqīn*, que unidad y multiplicidad son diferentes y, sin embargo, están ligadas una a la otra de manera misteriosa. (El budista zen experimenta el *satori* exactamente en el mismo punto: al volver de la experiencia unitiva, ve la multiplicidad bajo una luz diferente.)

Sirhindī se siente en plena armonía con ʿAlāʾuddaula Simnānī, el gran místico kubrawí, que había criticado las teorías de Ibn ʿArabī. Como buen psicólogo, reconocía la realidad de los estados de éxtasis provocados por el amor, durante los que el extático místico no ve más que la unidad divina. Pero en tanto se ajusta a las palabras de la ley divina, su estado debe ser clasificado de *kufr-i ṭarīqa*, «infidelidad a la Vía»; desde ahí puede volver de nuevo al estado de sobriedad y reconocer la subjetividad de su experiencia. En una sociedad en la que los poetas místicos no dejaban de cantar la unidad de todas las religiones y se vanagloriaban de su supuesta infidelidad, era quizá necesario una reordenación de las teorías elaboradas por los sufíes de los tiempos antiguos. Esta «embriaguez» es —y también aquí se desarrollan las ideas clásicas— la estación del santo, mientras que el profeta se distingue por su sobriedad, que le permite, después de la experiencia unitiva, volver al mundo para predicar en él la palabra de Dios; el estatuto de profeta corresponde a la vía descendente, es el lado de la realidad orientado hacia la creación.

Una de las teorías más sorprendentes de Sirhindī es en efecto su profetología. Habla de dos individuaciones de Muhammad, la corporalmente humana y la espiritualmente angélica; las dos *m* en el nombre de Muhammad aluden a ello (*mhmd*). En el transcurso del primer milenio, la primera *m* desaparece para hacer sitio a la *alif*, la letra que expresa la divinidad, de manera que es en lo sucesivo la manifestación de *Aḥmad*, que era puramente espiritual y completamente independiente de las necesidades terrenas de la comunidad. En un proceso complicado, el nuevo milenio debe restaurar las perfecciones de la profecía. No se debe al azar que el cambio de *Muḥammad* en *Aḥmad* coincidiera con el nombre de Aḥmad Sirhindī, y alude de manera discreta a su papel secreto en tanto que «creyente común» llamado a restaurar esas perfecciones.

Esto se ajusta perfectamente a algunas teorías sobre el *qayyūm*, representante y agente supremo de Dios (escribía Aḥmad, en una de sus cartas: «Mi mano es un sustituto de la mano de Dios»). Es por el *qayyūm* por lo que el mundo se mantiene en orden: está incluso más alto que el guía místico supremo, el *quṭb*, y mantiene toda cosa creada en movimiento. Shāh Walīullāh, en el siglo XVIII, parece igualarlo, bien con el «hálito del Misericordioso», bien con el «sello de los nombres divinos» o alma universal[22]. El *qayyūm* es elegido por Dios,

22. S. Walīullāh, *Lamahāt*, Ghulam Mustafa Qāsimi (ed.), Hyderabad, Sind, s.f., n.° 5. Una interesante introducción al pensamiento de Shāh Walīullāh es la ofrecida en J. M. S. Baljon (trad.), *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shāh*

que le ha concedido una gracia especial y, si creemos las fuentes naqshbandiyya y especialmente la *Rauḍat al-qayyūmiya*, Aḥmad Sirhindī pretendía que el rango supremo de la jerarquía de los seres era mantenido por él y por tres de sus sucesores, comenzando por su hijo Muhammad Maʿṣūm[23]. La *Rauḍat al-qayyūmiya* no es ciertamente una obra histórica sólida. Escrita en la época del hundimiento del imperio mogol (después de 1739), refleja la admiración de una cierta facción naqshbandí hacia el maestro y su familia; sin embargo, se apoya sin duda en algunas afirmaciones auténticas de Sirhindī, y por ello proyecta alguna luz, si no sobre la historia naqshbandí, al menos sobre la psicología mística. Las teorías acerca de los *qayyūmiya* sólo han comenzado a investigarse por los especialistas del sufismo. El papel de los cuatro *qayyūms* en la política mogol está todavía por estudiar en sus detalles. Es una extraña coincidencia que el cuarto y último *qayyūm*, Pīr Muhammad Zubayr (bisnieto de Aḥmad), muriera en 1740, sólo unos meses después del ataque a Delhi de Nadir Shah. La invasión persa del noroeste de la India había destruido prácticamente el régimen mogol[24], y fue en ese momento cuando el «guardián espiritual» dejó también este mundo.

Pīr Muhammad Zubayr fue el guía espiritual de Muhammad Nāṣir ʿAndalīb, padre de Mīr Dadd, a quien la poesía urdu debe sus primeros y más hermosos versos. También ahí los naqshbandiyya jugaron un papel decisivo en el desarrollo de un campo por el que los fundadores de la orden no se habían interesado en absoluto. Pues algunos miembros de esta orden están íntimamente unidos al crecimiento de la literatura urdu en la parte norte del subcontinente.

El urdu, en sus formas primitivas, como el dakhni hablado en el sur, había sido utilizado como vehículo literario en primer lugar por Gīsūdarāz, el santo chishtī de Golconda a principios del siglo XV[25].

Walī Allāh's «Taʾwīl al-aḥādīth», Leiden, 1973. J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Walī Allāh (1703-1762)*, Leiden, 1986.

23. Abūʾl Fayḍ Isḥān, «Rauḍat al-qayyūmīya», 1751, manuscrito, Library of the Asiatic Society of Bengal. Sólo se ha publicado una traducción al urdu. Sheikh Muhammad Ikram, *Rūd-i kauthar*, Lahore, ⁴1969, hace un análisis crítico de la obra. El único trabajo exhaustivo en lengua europea es el de J. A. Suhban, *Sufism: Its Saints and Shrines*, Lucknow, India, ²1960, libro que contiene muchos documentos anteriormente olvidados sobre el sufismo tardío en la India. Para el desarrollo posterior de estas corrientes en el interior del islamismo indio, véase A. Schimmel, «The Golden Chain of Sincere Muhammadans», en B. B. Lawrence (ed.), *The Rose and the Rock*, Durnham, N.C., 1979.

24. Ver W. Cantwell Smith, «The Crystallisation of Religious Communities in Mughal India», en *Yādnāme-ye īrān-e Minorsky*, Teherán, 1969.

25. Maulvi Abdul Haqq, *Urdu ki nashw ū numā meñ Ṣūfiya-i kirām kā kām*, trata de la contribución de los sufíes al desarrollo de la literatura urdu, y es un estudio de gran valor. Para el primer período del Decán, véase R. M. Eaton, *Sufis of Bijapur*, Princeton, 1978, un

Continuó desarrollándose gracias a los místicos de Bijapur y Gujarat a finales del siglo XV y en el XVI. Además de la poesía popular que se dirigía a la memoria de los campesinos y las mujeres, se compusieron varias obras poéticas sobre las teorías místicas en esta lengua, que no tardó en ponerse incluso de moda en el ámbito de la poesía profana. La primera obra clásica en ser traducida al urdu dakhni en el siglo XVII fue la *Tamhīdāt* de ʿAynu'l-Quḍāt. La poesía sufí extática alcanzó su cima con los inolvidables versos de Siraj Aurangabadi, poeta del éxtasis de amor (m. 1765).

Posteriormente, el gran poeta lírico del sur, Walī, fue a Delhi en 1707. Fue el año de la muerte de Aurangzeb, fecha que marca el fin de la gloria de los mogoles. El crepúsculo cayó sobre la escena política. Los valores heredados fueron dispersados, cambió el orden social y ni siquiera se conservaron las formas tradicionales de la lengua y la literatura. Walī se unió al maestro naqshbandí Shāh Saʿdullāh Gulshan, prolífico poeta persa, apasionado por la música, y que, aparentemente, fue una persona buena y amable que jugó un papel decisivo en la sociedad de Delhi, donde la poesía y la música eran tan apreciadas. Gulshan fue también amigo de Bedil (m. 1721), el poeta solitario cuya humilde tumba en Delhi no refleja la influencia ejercida por su poesía sobre la literatura de Afganistán, Asia Central y, especialmente, Tajikistán. Bedil, que no pertenecía a ninguna orden, se había alimentado, no obstante, de las tradiciones del Islam místico[26]. Sus muchos *mathnawīs* tratan de problemas filosóficos y místicos y muestran un notable dinamismo, que va a la par con una oscura desesperanza. Su palabra favorita es *shikast*, «roto, romper», situación a la que los místicos aluden con frecuencia para describir el estado de su corazón. Las obras de Bedil en las que se combina prosa y poesía y sus poemas líricos presentan al lector grandes dificultades técnicas. El vocabulario, los símbolos y las imágenes, toda la estructura de su pensamiento son desacostumbrados, pero sumamente atractivos. Las dificultades estilísticas de sus obras no han sido superadas más que por su compatriota Nāṣir ʿAlī Sirhindī (m. 1697), que se convirtió en su ancianidad en miembro de los naqshbandiyya e influyó considerablemente en el estilo de algunos de los poetas indios del siglo XVIII, sin añadir no obstante nada a las enseñanzas místicas de sus maestros.

penetrante análisis de los diversos aspectos del sufismo y también del papel de los sufíes en la literatura.

26. Las obras de Bedil han sido publicadas en cuatro volúmenes de aproximadamente 1100 folios cada uno: M. Bedil, *Kulliyāt*, 4 vols., Kabul, 1962-65. A. Bausani, «Note sur Mirza Bedil»: *Annali dell Istituto Universitario Orientale Napoli*, n.s. 6 (1957); J. Bečka, «Tajik Literature», en J. Rypka (ed.), *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968, pp. 515 ss.

Esta tradición de poesía persa sumamente refinada y casi incomprensible fue la tierra nutricia de la que procedía Shāh Saʿdullāh Gulshan. Éste descubrió rápidamente la fuerza poética de su nuevo discípulo Walī. Al cabo de algunos años, se puso de moda en Delhi utilizar en poesía la lengua vernácula anteriormente despreciada, el *rekhta* o urdu, y, en un lapso de tiempo sorprendentemente corto, se compusieron obras poéticas perfectas en esta lengua, que tomó entonces el lugar del persa tradicional. El hundimiento del imperio mogol se vio acompañado del hundimiento de la lengua poética tradicional. No sólo progresó el urdu en la capital, sino que también el sindhi, el penjabí y el pashto desarrollaron su propia literatura durante las últimas décadas del reinado de Aurangzeb, y continuaron prosperando en el siglo XVIII.

Debe mantenerse en la memoria este trasfondo para comprender el papel de los naqshbandíes en Delhi. Dos autores, que figuran entre los «pilares de la literatura urdu», pertenecen a esta orden: Maẓhar Jānjānān, eficaz jefe de la orden y adversario activo de los shiíes, que fue muerto por un shií a los ochenta y un años de edad, en 1782[27], y Mīr Dard, poeta lírico de Delhi, cuyos poemas místicos figuran entre los textos más bellos escritos en urdu. Estos dos hombres pertenecen al paisaje de Delhi del siglo XVIII, lo mismo que Shāh Walīullāh (1703-1762), el defensor de la verdadera fe, que había sido iniciado a la vez en la orden qādiriyya y en la naqshbandiyya, sabio y místico cuya obra completa es todavía objeto de investigación en Occidente. Que fuera atacado por un discípulo de Maẓhar demuestra la existencia de múltiples corrientes dentro de la teología naqshbandí del siglo XVIII[28]. Fue Walīullāh quien trató de establecer un puente entre el *tauḥīd-i shuhūdi* y el *tauḥīd-i wujūdī*, e igualmente trató de explicar las diferencias entre las escuelas de leyes como hechos históricos sin gran importancia. Shāh Walīullāh se aventuró también a traducir el

27. D. N. Marshall, *Mughals in India*, n.º 800. La obra poética de Maẓhar y sus cartas han sido publicadas. Algunas obras hagiográficas sobre él y sobre la rama de la orden naqshbandiyya por él fundada se encuentran en C. A. Storey, *Persian Literature*, Londres, 1953, 1, n.º 1375, y D. N. Marshall, *Mughals in India*, n.º 1357. A. Quraishi, *Mazhar Janjanan* y *Makatib-i Mazhar Janjanan*, edición de cartas del poeta y guía místico. Véase también A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980.

28. A. Bausani, «Note su Shāh Walīullāh di Delhi»: *Annali dell Istituto Universitario Orientale Napoli*, n.s. 10 (1961); A. Ahmad, «Political and Religious Ideas of Shāh Walīullāh of Delhi»: *Moslem World* 50, n.º 1 (1962). La Shāh Walīullāh Academy de Hyderabad, Sind, bajo la presidencia de Maulānā Ghulām Muṣṭafā Qāsimī, ha publicado algunas obras de Walīullāh, así como estudios sobre él.

Corán al persa, para permitir a los musulmanes leer y comprender el libro sagrado y vivir en conformidad con sus palabras —empresa que fue continuada por su hijo, que lo tradujo al urdu—. Jugó también un papel en la apelación dirigida al rey afgano Aḥmad Shah Durrani Abdali para que fuera a la India a defender a los musulmanes contra los sikhs y los *mahrātta*. De Shāh Walīullāh la cadena mística se extiende a su nieto Shāh Ismāʿīl Shahīd, escritor prolífico que escribió en árabe y urdu, y a Sayyid Ahmad de Bareilly, conocidos uno y otro por su valiente lucha contra los sikhs, que habían ocupado la totalidad del Penjab y una parte de la región fronteriza del noroeste[29]. El poeta urdu Momin (1801-1851), unido por matrimonio a la familia de Mīr Dard, tomó partido e hizo causa común con los dos reformadores. El impacto político de la obra de Shāh Walīullāh contribuyó a formar la vida religiosa en la India musulmana moderna y a definir la actitud con respecto a los británicos. Su doctrina ha sobrevivido hasta nuestros días en la escuela de Deoband, pero sin la fuerte coloración mística del pensamiento original de Shāh Walīullāh.

Sería interesante estudiar las relaciones entre los grandes maestros místicos de Delhi en el siglo XVIII. Aunque Shāh Walīullāh fue sin duda la personalidad más destacada de todos ellos, preferimos hacer aquí algunas observaciones sobre la obra de Mīr Dard, pues se trata de un interesante representante del pensamiento fundamentalista naqshbandí, que alimentaba al mismo tiempo un profundo amor por la música y la poesía. Poeta de primer orden y musulmán piadoso, elaboró algunas ideas de los naqshbandí de manera sumamente original.

KHWĀJA MĪR DARD, «UN MUHAMMADIANO SINCERO»

> ... de este estado inquietante, fui llevado por una gracia especial, por protección particular y por bendición especial, a la estación del desvelamiento perfecto y a la realidad del Islam, y me fue concedido el don de especial proximidad en el nivel de la Esencia pura, la más sublime y más santa, y fui gratificado con el honor de la perfección de la profecía y de la pureza muhammadiana, y fui llevado desde las visiones subjetivas de la unidad, la unificación y la identidad, hasta la aniquilación completa, y fui gratificado por el final de la individualidad y las huellas exteriores, y fui exaltado hasta la «estancia en Dios», y después de la ascensión, fui enviado de nuevo hacia el descenso, y la puerta de la Ley divina se abrió para mí...

29. *A History of Freedom Movement* I, Karachi, 1957, p. 556; A. Aḥmad, *Studies*, pp. 210 ss. Véase también J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971 p. 129. La bibliografía más completa ha sido establecida por Ghulām Rasūl Mehr, *Sayyid Aḥmad Shahid*, Lahore, *ca.* 1955, en urdu.

Así se expresó Khwājā Mīr Dard de Delhi (1721-1785), describiendo la vía mística que le condujo de su estado anterior de embriaguez y exaltación poética a la actitud apacible y sobria de un «sincero fiel mahometano»[30].

Esta vía espiritual no es particular de Mīr Dard; nos recuerda las teorías naqshbandíes tradicionales. También Aḥmad Sirhindī había hablado en sus cartas de su anterior estado de embriaguez antes de recibir la bendición de la segunda sobriedad, la «estancia en Dios». Y la «vía descendente» está, como hemos visto, ligada a las actividades y cualidades del profeta. Pero en el caso de Dard vale la pena citar tal afirmación, pues era conocido generalmente como maestro en el arte de componer breves pero conmovedores poemas en urdu, y como un artista que había sido el primero en utilizar el urdu para la poesía mística. Pocos son los que han estudiado sus numerosas obras en prosa persa, con versos intercalados, en las que desarrolló las enseñanzas de la *ṭarīqa Muḥammadiyya*, de la que fue el primer iniciado.

Dard era hijo de Muhammad Nāṣir ʿAndalīb (1697-1758), *sayyid* turco de Asia Central y descendiente de Bahāʾuddīn Naqshband. Su madre pretendía ser descendiente de la familia de ʿAbduʾl-Qādir Gīlānī. Muhammad Nāsir había abandonado la carrera militar para hacerse derviche; su maestro fue Saʿdullāh Gulshan, «Jardín de rosas», cuyo papel en el desarrollo de la poesía urdu ya hemos mencionado. Fue en honor a su maestro como Muhammad Nāṣir había elegido *Andalīb*, «Ruiseñor», como nombre literario, así como Gulshan había elegido su nombre literario en honor a su maestro ʿAbduʾl-Aḥad Gul, «Rosa», miembro de la familia de Aḥmad Sirhindī. Gulshan pasó la última parte de su vida en la casa de Nāṣir ʿAndalīb, donde murió en 1728. El segundo maestro de ʿAndalīb fue Pīr Muḥammad Zubayr, el cuarto y último *qayyūm* de la casa de Aḥmad Sirhindī, y fue después de la muerte de Pīr Zubayr cuando compuso su *Nāla-yi Andalīb* («El lamento del ruiseñor»), que dictó a su hijo Khwāja Mīr, apodado Dard, «Dolor» (ʿAndalīb, 1309/1891-92). Esta obra voluminosa, que cuenta con más de mil seiscientas páginas (de gran formato) es una

30. A. Schimmel, «Mir Dard's Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort», en W. Eilers (ed.), *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-jahrfeier Irans*, Stuttgart, 1971; y «A Sincere Muhammadan's Way to Salvation», en E. J. Sharpe y J. R. Hinnels, *Memorial Volume S. F. G. Brandon*, Manchester, 1963; así como *Pain and Grace: A Study of Two Eighteenth-Century Indo-Muslim Mystical Poets*, Leiden, 1976; Wahid Akhtar, *Khwāja Mīr Dard, taṣawwuf aur shāʿirī*, Aligarh, 1971.

extraña mezcla de discursos teológicos, jurídicos y filosóficos, presentados en el marco de un relato alegórico cuyo hilo se pierde con frecuencia. De vez en cuando se pueden encontrar anécdotas, versos, disertaciones sobre la música india o sobre la filosofía yoga, y el final —el momento en que el héroe Ruiseñor es reconocido como el mismo Profeta— constituye una pieza literaria de una ternura conmovedora y de una belleza desgarradora. Mīr Dard consideraba este libro como la más alta expresión de la sabiduría mística, sólo inferior al Corán. Era la obra de referencia para enseñar la vía de Muhammad.

Muhammad Nāṣir había tenido hacia 1734 la gracia de ver aparecer en una visión al nieto del Profeta, Ḥasan ibn ʿAlī, que le había introducido en el secreto de la verdadera vía de Muhammad (*aṭ-ṭarīqa al-Muḥammadiyya*). (Ḥasan ibn ʿAlī era considerado por los shādiliyya como el «primer Polo», *Quṭb*) (Nwyia, 1972, 31.) El joven Dard se convirtió en el primer discípulo de su padre, y pasó el resto de su vida propagando la doctrina de la «religión sincera de Muhammad», que consistía en una interpretación fundamentalista del Islam, ampliada por las técnicas místicas y ascéticas practicadas por los naqshbandiyya. Dard sucedió a su padre en 1758 y no dejó nunca Delhi, a pesar de las tribulaciones que afligieron a la capital a finales del siglo XVIII. Dard instruyó a un gran número de poetas urdus, que se reunían en su casa para *mushāʿiras* (concursos de poesía), y fue un autor prolífico en persa. Su obra principal, el voluminoso *ʿIlm ul-kitāb* (1770), ofrece una presentación detallada de sus ideas religiosas y sus experiencias místicas. Es una especie de autobiografía espiritual que presenta una extraña semejanza con la de un místico egipcio del siglo XVI, Shaʿrānī. En lo esencial, el *ʿIlm ul-kitāb* de Dard fue concebido como un comentario a los ciento once *wāridāt*, poemas cortos y piezas en prosa que «descendieron» sobre él hacia 1750; después, se extendió en una obra de ciento once capítulos, cada uno de los cuales comienza con las palabras *Ya Nāṣir*, «Oh tú, que ayudas», aludiendo al nombre de su padre. Todo lo que escribía estaba en relación con su padre, con el que había alcanzado una perfecta identificación. Entre 1775 y 1785 compuso la *Chahār Risāla*, cuatro diarios espirituales notables por la belleza de su estilo; cada uno de ellos está dividido en trescientas cuarenta y una secciones, que corresponden al valor numérico de la palabra *Nāṣir*[31].

Cuando Dard terminó su último libro, había cumplido los sesenta y seis años lunares, y como su padre había muerto a esa edad y Dios

31. K.M. Dar, *ʿIlm ul-kitāb*, Bhopal, 1310. La *Chahār risāla* de Dard, Bhopal, 1310/1892-93, contiene los «Nāla-yi Dard», «Āh-i sard», «Dard-i dil», y la «Shamʿ-i maḥfil».

le había prometido que se parecería a su padre en todo, estaba seguro de morir pronto. En realidad, murió poco después, el 11 de enero de 1785.

La estrecha relación de Dard con su padre es el aspecto más extraño de su vida. Su amor por su familia significaba al mismo tiempo amor al Profeta, puesto que sus padres pretendían ambos ser *sayyids* y estar así especialmente próximos al Profeta. Su padre fue para Dard el guía místico *par excellence*. Las teorías sufíes tradicionales consideran al sheikh como el padre del discípulo; para Dard, las dos funciones coincidían en realidad en Muhammad Nāsir. Esto le llevó a interpretar la teoría de la ascensión y el descenso de una manera particular. Comienza naturalmente con el *fanā fī'sh-shaykh*, aniquilación en el sheikh, que conduce a la aniquilación en el Profeta y a la aniquilación en Dios; después, a partir de ahí, comienza el descenso. Este descenso, generalmente llamado *baqā billāh*, fue explicado por Dard en estos términos:

> El *fanā* en Dios se dirige hacia Dios, y el *baqā* en Dios se dirige hacia la creación, y se llama peregrino perfecto a aquel que desciende más bajo que los otros, después llega a estar firmemente establecido en el *baqā* en el Profeta, y aquel que está en esta línea descendente es considerado más perfecto y más elevado que el que está todavía en la línea ascendente, pues el fin es el retorno al principio.
>
> Pero por encima del que ha alcanzado este estado se encuentra aquel que ha encontrado el *baqā* en su sheikh, pues ha realizado el círculo entero. Es el nivel supremo que Dios Todopoderoso ha reservado a los fieles irreprochables de Muhammad, mientras que los otros, a pesar de todo su poder, no pueden honrarse de ello (IK 115-16).

Esta experiencia había nacido de la relación de Dard con su padre, y no podía ser compartida por nadie.

Muchos capítulos del *ʿIlm ul-kitāb* y de las *risālas* están dedicados a los problemas de la unidad y la multiplicidad; el verdadero «*tauḥīd* muhammadiano» significa para él «inmersión en la contemplación de Dios al mismo tiempo que preservación de la condición del servidor» (IK 609). Dard ataca frecuentemente a esos «sufíes imperfectos» que pretenden, «en su espíritu inmaduro», ser confesores de la unidad, pero que están enredados en una especie de herejía que consiste en creer en la *waḥdat al-wujūd*. La visión de la luz divina que todo lo abraza —y «Luz» es el nombre más apropiado para Dios— es el objetivo más elevado que el místico pueda esperar: una visión en la que no queda nada de la dualidad, y donde toda huella de distinción y de voluntad propia desaparece, pero que no es

una unión substancial. El *dhikr* constante, el ayuno y la confianza en Dios pueden llevar al hombre a ese estado sublime. La creación es vista como una dispersión de luz sobre pedazos de vidrio, una imagen conocida ya de los místicos de tiempos atrás: «Así como en los pequeños pedazos de un espejo roto se refleja la forma única, así la belleza de la Unidad real de la existencia se refleja en los diferentes niveles aparentes de los seres [...] Dios os lleva de la obscuridad a la luz, es decir, que Él os lleva, a vosotros, que sois esencias contingentes, de la no-existencia a la existencia» (IK 217). Pero Dard es muy consciente de que la fórmula «panteísta» tan querida a los poetas —«todo es Él»— es peligrosa e incorrecta. De acuerdo con los primeros maestros de su orden, considera que «todo viene de Él» y que, como atestigua el Corán, «a cualquier lugar que te vuelvas, está el Rostro de Dios» (sūra 2,109). «De las formas de ese jardín de rosas del mundo, no cojas nada salvo la rosa de la visión de Dios»[32]. No evita las imágenes tradicionales de la poesía persa cuando dirige al Señor esta oración: «Nosotros, transportados por Tu perfecta belleza, no vemos nada en todos los horizontes más que Tus signos abiertos [...] La luz de la fe es un signo de la coquetería de la manifestación de Tu rostro, y la obscuridad de la infidelidad está vestida de negro por la sombra de Tus rizos»[33].

Dard elaboró teorías sobre lo divino tal como se manifiesta en los diferentes niveles de la creación, una creación que culmina en el hombre, reflejando el microcosmo los atributos divinos. El hombre es

> el sello de los grados de la creación, pues, después de él, ninguna especie ha venido a la existencia, y él es el sello de la mano de la Omnipotencia, pues el Dios Altísimo ha dicho: «Yo lo he creado con Mis manos» (sūra 38,75). Él es, por decirlo así, el sello divino que ha sido puesto sobre la página de la contingencia, y el Nombre más grande de Dios irradia desde el sello de su frente. El *alif* de su forma indica la unidad de Dios y la *tughrā* de su composición, es decir, la imagen de sus ojos, que encierra absolutamente todo, es una *h* con dos ojos, que indica la Ipseidad divina (*huwiyya*). Su boca es la puerta del tesoro de los misterios divinos, que se abre en el momento de hablar, y tiene un rostro que es en todo lugar el espejo de la Faz de Dios, y tiene cejas a las que las palabras «Hemos honrado a los hijos de Adán» (17,72) se ajustan perfectamente (IK 422).

Pues, como dice en uno de sus célebres versos, escritos en urdu:

32. K. M. Dard, «Āh-i sard», en *Chahār risāla*, cit., n.º 192.
33. *Ibid.*, n.º 96.

> Aunque Adán no tuviera alas,
> alcanzó un lugar que no estaba destinado ni siquiera a los ángeles (Dard, 1962, 9).

Es este elevado rango del hombre lo que le hace capaz de pasar por las etapas de los profetas para subir hasta la proximidad de Muhammad, y así hasta la *ḥaqīqa Muḥammadiyya*, el primer principio de individuación.

Como muchos místicos antes que él, Dard adoptó esta vía, y su autobiografía espiritual (IK 504-5) informa —en árabe, como hace siempre que expone los misterios más profundos de la fe— de su ascensión.

> Y Él hizo de él Su amigo más cercano (*ṣafī*) y Su lugarteniente sobre la tierra en virtud de la santidad adámica [véase sūra 3, 30].
>
> Y Dios le salvó de las astucias del sí inferior y de Satanás e hizo de él Su amigo [*nājī*] en virtud de la santidad de Noé.
>
> Y Dios dulcificó el corazón de los insensibles ante él y le envió gentes con melodías, en virtud de la santidad de David.
>
> Hizo de él el señor del reino de su cuerpo y de su naturaleza, por un poder manifiesto, en virtud de la santidad de Salomón.
>
> Y Dios hizo de él un amigo [*khalīl*] y extinguió el fuego de la cólera en su naturaleza, de manera que se hizo «fresco y agradable» [sūra 21,69], en virtud de la santidad de Abraham.
>
> Y Dios hizo morir las pasiones naturales y mató su alma inferior y le liberó de las preocupaciones del mundo, de manera que llegó a estar totalmente separado de este mundo y de lo que aquí se encuentra, y Dios le honró con un poderoso sacrificio [sūra 37,107] ante su dulce padre, y su padre puso el cuchillo en su garganta en uno de los estados en que, al principio de su vía, estaba próximo a Dios, con la intención de ofrecerle a Dios en sacrificio, y Dios lo aceptó, y, en consecuencia, es realmente alguien que ha sido matado por Dios, y que permaneció indemne en la forma exterior, cuando su padre le anunció la buena nueva: «Quien todavía no haya visto caminar a un muerto, que mire a mi hijo que vive gracias a mí y se mueve gracias a mí» En ese estado obtuvo la santidad de Ismael.
>
> Dios embelleció su naturaleza y su carácter y le hizo amado y aceptado por Su amado [Muhammad] y éste atrajo hacia él los corazones y proyectó amor hacia él —¡un amor especialmente fuerte!— en el corazón de su padre, y le enseñó la interpretación de las tradiciones proféticas, en virtud de la santidad de José [sūra 12,45].
>
> Dios le habló con palabras inspiradas cuando dijo: «En verdad, yo soy Dios, quítate las sandalias [sūra 20,12], las de las relaciones con los dos mundos, del pie de tu ascensión, y quita de la mano de tu saber el bastón con el que te apoyas en las cosas junto a Mí, pues estás en el Valle Santo», [en virtud de] la santidad de Moisés.
>
> Dios hizo de él una de Sus palabras completas, y le insufló Su

propio espíritu [sūra 15,29; 38,72] y se convirtió en un espíritu emanado de Él [sūra 4,169], en virtud de la santidad de Jesús.

Y Dios le honró con esa perfecta amplitud que es el fin de todas las perfecciones, en virtud de la santidad de Muhammad, y se hizo conforme a las palabras siguientes: «Sígueme, y Dios hará que seas amado por Su amado», y fue velado en el velo de la pura religión de Muhammad y aniquilado en el Profeta, y no quedó ni nombre ni huella de él, y Dios le reveló su Nombre, «Aquel que todo lo abraza» (*aljāmiʿ*) y Él vino en su ayuda con el auxilio de los ángeles.

Y él supo gracias a la ayuda de Gabriel sin mediación de las ciencias escritas en los libros, y come con la ayuda de Miguel sin causas secundarias externas, y respira por el aliento de Israfil y relaja las partes de su cuerpo y las recoge a cada momento, y duerme y se despierta cada día y es llevado a la muerte a cada momento por la atracción de Azrail.

Dios le creó como una persona completa en cuanto a razón, alma inferior, espíritu y cuerpo, y como lugar de manifestación de todos Sus nombres, para la manifestación de Sus atributos; y de la misma manera que hizo de él su lugarteniente en la tierra para la humanidad en general, así le estableció también lugarteniente de Su lugarteniente en la alfombra de la especialización, para llevar Su bondad a su culminación en el conjunto y en los detalles, y Él le dio la aprobación del Islam exteriormente e interiormente [sūra 5,5] y Él le hizo sentarse en el trono de la lugartenencia de su padre, como herencia y realización, y en la sede de los sucesores de Su Profeta, por atestación y consecución divinas.

Esta descripción muestra el ascenso regular de Dard hasta el momento en que alcanza, a través de su padre, la relación más íntima posible con el Profeta.

Muchos místicos creían estar unidos al espíritu de un profeta particular, pero así como la Realidad muhammadiana abraza los espíritus de todos los profetas, así Dard realizó en sí mismo todos los estados. El nombre *al-jāmiʿ*, «El que todo lo abraza», que le fue dado, es en realidad —según la doctrina de Ibn ʿArabī— el nombre divino reservado especialmente al hombre en tanto que último nivel de la emanación (Husain, S. A. Q., 1970, 58).

La lista establecida por Dard no es tan completa como la lista de los veintiocho profetas que Ibn ʿArabī había designado como los lugares de las manifestaciones particulares de Dios, y tampoco corresponde a la lista mencionada por su padre: ahí, Adán manifiesta la voluntad divina o la creatividad; Jesús, la vida; Abraham, el conocimiento; Noé, el poder; David, la escucha; Jacob, la visión; Muhammad, la existencia, a saber, los siete atributos fundamentales de Dios. Podríamos recordar también la lista elaborada por Simnānī, místico kubrāwíes, que pone en relación a los siete profetas con los siete

laṭāʾif o centros espirituales del hombre: el Adán del ser humano, ligado al color negro, es la *qalabiyya*, el aspecto exterior, formal; Noé (color azul) es el aspecto de la *nafs*, el alma inferior; Abraham (color rojo), el aspecto del corazón; Moisés (color blanco), el aspecto del *sirr*, el núcleo más íntimo del corazón; David (color amarillo), el aspecto espiritual (*rūḥī*); Jesús (negro luminoso), el secreto más íntimo (*khafī*); y Muhammad (color verde), la *ḥaqqiyya*, el punto unido a la realidad divina (CL 182). Según estas teorías, el místico que alcanza el verde después de haber atravesado el negro luminoso es el «verdadero fiel de Muhammad» (CL 193).

Dard no desarrolló una mística de los colores, pero sus pretensiones son reveladoras. Recibió la gracia de oír la voz de Dios, y consigna todo esto, siempre en árabe (pues Dios habla a Su servidor en la lengua del Corán):

> Y Él dijo: «Di: si la Realidad fuera más de lo que me fue desvelado, entonces Dios me lo habría ciertamente desvelado, pues Él, el Altísimo, ha realizado para mí mi religión y ha perfeccionado para mí Su gracia y me ha dado la aprobación del Islam como religión, y si el velo debiera ser levantado, yo no obtendría más certeza; en verdad, mi Señor posee bondad en abundancia» (IK 61).

Después de este informe sobre una experiencia, en el curso de la cual Dard fue investido como el verdadero sucesor del Profeta, continúa hablando de los nombres con los que Dios le ha distinguido. Da una larga lista de sus nombres «atributivos y relativos»: noventa y nueve nombres le han sido concedidos, que corresponden a los noventa y nueve sublimes nombres de Dios y a los noventa y nueve sublimes nombres del Profeta. No podemos juzgar si esos nombres tratan de disimular su verdadera personalidad o si son expresión de la búsqueda de identidad reflejada en su poesía y en su obra en prosa. Podemos recordar que su padre tenía tendencia a rodear a los héroes de sus libros con largas cadenas de nombres de hermosa sonoridad.

Sólo unos pocos pudieron conocer estos nombres secretos de Dard o el sistema teológico global oculto tras los breves poemas que compuso, y que se convirtieron en la poesía favorita de los habitantes de Delhi:

> ¡Oh Delhi devastada por el tiempo!
> Lágrimas corren ahora en lugar de sus ríos:
> Esta ciudad ha sido como el rostro de la bella
> y sus arrabales como la mejilla de los amados[34].

34. «Nāla-yi Dard», n.º 140.

Rezaba por la población desdichada para que Dios no permitiera a los ejércitos enemigos entrar en la ciudad, como sucedió en varias ocasiones durante su vida. Ciertamente, daba prueba de un gran idealismo cuando expresaba la idea de que era preferible para los habitantes de la capital, pobres y miserables, «seguir la vía de Dios y de Muhammad para poder recoger las rosas de la bendición interior en su jardín, y escuchar "el lamento del ruiseñor" y comprender sus obras»[35].

Uno de sus biógrafos escribe que «la montaña de su paciencia habría hecho morderse los dedos, de estupefacción, a Sheikh Farīd Ganj-i Shakar, como si fueran caña de azúcar», pues no dejaba nunca Delhi, y según todas las apariencias no dejaba siquiera el terreno que una de las hijas de Aurangzēb les había dado, como obsequio, a él y a su padre. «¿Por qué debería salir? Eso no es más que una pérdida de tiempo; pues en cualquier lugar no hay nada aparente más que la aniquilación en la aniquilación, y en cualquier lugar la verdad de que "todo perece, salvo su Rostro" [sūra 55,26] se hace visible»[36]. La vida de Dard fue rigurosamente ascética. Sus biógrafos insistirán más tarde en los largos períodos de ayuno que había observado; incluso su familia, a la que mucho quería, participaba en los continuos ayunos.

Fuera de las actividades puramente religiosas, sólo amaba dos cosas, y las dos eran absolutamente contrarias a la práctica estricta de los naqshbandiyya: la poesía y la música. Conocía bien la música clásica india y, para su propia defensa, había escrito un libro sobre música (*Ḥurmat-i ghinā*). Los encuentros de *samāʿ* que organizaba dos veces por mes eran célebres en Delhi, e incluso el emperador Shah ʿAlam II, que firmaba «Aftāb» como nombre literario, asistía a ellas algunas veces. La lógica cándida con la que Dard defiende su amor por la música es un tanto divertida:

> Mi *samāʿ* viene de Dios, y Dios es testigo de que los cantores actúan por sí mismos y cantan cuando quieren; yo no los llamo ni considero, cuando los escucho, que eso sea una especie de servicio divino, como hacen otros; pero no rechazo tal acto. Sin embargo, no lo hago yo, pues mi creencia es la de los maestros [es decir, los naqshbandiyya]. Pero puesto que estoy encarcelado en esta aflicción con el asentimiento de Dios, ¿qué puedo hacer? Que Dios me perdone, pues no he dado a mis amigos un *fatwā* que lo hiciera lícito; y no he construido la vía mística sobre el *samāʿ*, de manera que los otros maestros de la Vía, que no tienen idea alguna de las reglas de la modulación, deberían incurrir en disonancia y cantar para mí esas melodías que no se debería cantar, y abrir sin razón, en mi ausencia, los labios de la censura[37].

35. «Dard-i dil», n.º 154.
36. *Ibid.*, n.º 33.

Esto significa que Dard debió de ser atacado por otros sufíes por su amor a la música, y es lamentable que conozcamos todavía poco sobre sus relaciones con Shāh Walīullāh y Maẓhar Jānjānān, los dos grandes dirigentes naqhsbandíes de Delhi. Aparentemente, su poesía mística provocó también malentendidos en algunos de sus colegas, como podemos adivinar por ciertas observaciones pesarosas que salpican sus obras posteriores. Pero le gustaba escribir; la capacidad de razonar lógicamente y de hablar claramente eran a sus ojos el depósito divino ofrecido al cielo y a la tierra, pero aceptado únicamente por el hombre (sūra 33,72), depósito que ha sido diferentemente explicado por la teología islámica a lo largo de su historia. Dard pensaba que «un gnóstico sin un libro es como un hombre sin hijos y que una obra que sea absurdamente inconexa es como un niño de mal carácter» (IK 592). Pues sus libros eran realmente sus hijos queridos, y estaba agradecido a Dios por haberle dado hijos, a la vez físicos y espirituales, de los que podía enorgullecerse. Su hijo, de nombre literario *Alam*, «Dolor», fue poeta por sus propios méritos, así como su hermano menor, Athar, que estaba unido a él por un profundo amor y era prácticamente su *alter ego*. Todos —comenzando por Muhammed Nasir— están enterrados en el pequeño recinto rodeado de muros que estuviera en tiempos lindando con el vasto dominio del monasterio, pero que ahora se encuentra en medio de un lúgubre suburbio de Delhi.

Por modesto y dulce que pueda parecer Dard en algunos de sus poemas, él estaba completamente seguro de que su actividad literaria era superior a la de muchos otros místicos y poetas. Sentía que se le había concedido, «como a la candela, la lengua de la palabra clara». Afirmaba con frecuencia que nunca escribía poesía bajo mandato, sino que le venía por inspiración, de manera que no tenía más que consignarla sin hacer ningún esfuerzo personal. El conjunto de su obra es en realidad una interpretación de esas líneas que le han sido reveladas, y la manera en que explica los versos más simples y encantadores, en el marco de la filosofía mística, con terminología tomada a Ibn ʿArabī, es sorprendente y, a decir verdad, no muy exaltante. Su poesía persa obedece a los criterios tradicionales y utiliza las imágenes heredadas; es buena y legible, pero su celebridad se debe princi-

37. «Nāla-yi Dard», n.º 38.

palmente al pequeño *Dīwān* en urdu, que comprende unos mil doscientos versos, la mayor parte de una belleza insuperable. Canta la unidad de los seres creados, experimentada por el místico:

> En el estado de recogimiento, los seres particulares del mundo son uno:
> todos los pétalos de la rosa, unidos, no son más que uno (Dard, 1962, 57).

Las imágenes del jardín son retomadas, no con la brillantez propia de la poesía clásica, sino algo veladas por la melancolía:

> No somos conscientes de nuestra manifestación en el jardín:
> Con sus ojos el narciso no ve su propia primavera (Dard, 1310/1892-93 b, 45).

Habla de la huella del amado en el desierto o en la calle, y compara la vida a una huella en el agua. Utiliza la imagen del «hada en la botella», y la de la «danza del pavo», pero su imagen favorita es la del espejo. La creación entera es un gran espejo o un gran número de espejos, que reflejan la irresistible belleza de Dios. Sabe que el mundo de la materia es necesario para mostrar el resplandor de la luz pura:

> Mi mediocridad es el lugar de manifestación de las luces de la pureza;
> Aunque hierro soy, puedo convertirme en espejo (Dard, 1962, 49).

La rememoración constante pule el espejo del corazón para mostrar la belleza escondida de Dios, ese «tesoro escondido» que quería hacerse manifiesto. Y, sin embargo, el «valle santo de la existencia absoluta» permanece disimulado tras las dunas de arena de las distintas individuaciones, que cambian de forma a cada momento, y el cansado viajero se da cuenta de que el desierto del absoluto está oculto por limitaciones nuevas.

¿Qué es toda esta vida? Es real sólo en la medida en que Dios ha extendido su luz sobre ella, pero es como un espectáculo de marionetas, como un sueño. El verso célebre de Dard dice:

> ¡Ay, ignorante!, el día de la muerte se os confirmará:
> un sueño, eso es lo que vemos, lo que oímos, un cuento (Dard, 1962, 2).

Dard retoma la tradición del Profeta, «los hombres están dormidos y, cuando mueren, despiertan» —un hadiz siempre popular entre los místicos. Rūmī había exhortado a menudo a las gentes a no preocuparse por los acontecimientos de esta vida; ¿por qué deberíamos preocuparnos por un sufrimiento que experimentamos en un sueño que terminará cuando el alba de la vida eterna (el *Morgenglanz der*

Ewigkeit) aparezca a nuestros ojos? Pero Rūmī fue más optimista que los poetas que vinieron tras él: hablaba de la alegre percepción de todas las posibilidades que se abrirían ante el hombre cuando éste encontrara su hogar original (como el elefante que soñaba con la India). En los poemas de Dard el sentimiento de ese estado semejante al sueño está lleno de desesperanza —¿qué podía esperar de la vida un habitante de Delhi del siglo XVIII?—. Es una pesadilla, algo irreal; y la utilización de la palabra «cuento» en el verso que acabamos de citar recuerda al lector el contexto de los cuentos que se contaban por la noche para llevar a los niños a la cama. «Cuento» y «sueño» están invariablemente unidos —desde la época de Omar Khayyam— en la poesía persa.

Los poemas de Dard, que parecen tan frágiles pero que han permanecido vivos más tiempo que la mayor parte de los poemas compuestos en el siglo XVIII —poemas que son verdaderas joyas— reflejan muy bien la situación en Delhi: sueño, huellas de pasos, dunas que cambian de lugar, reflejo del agua que mana y de nuevo la esperanza de una visión del amado, cuyo rostro imperecedero aparecerá al místico detrás de todas las efímeras existencias individuales. Entonces comprenderá que:

> Sufrimiento y felicidad tienen la misma forma en este mundo:
> El nombre de rosa conviene a un corazón abierto, o a un corazón roto (Dard, 1962, 41).

LA POESÍA MÍSTICA EN LENGUAS REGIONALES: SINDHI, PENJABÍ Y PASHTO

El visitante que permanezca en una aldea penjabí encontrará sin duda alguien que le cante el viejo romance de *Hir Ranjhā* en la forma clásica que le dio Wārith Shah a finales del siglo XVIII. Después, cuando llegue a Sind, en el valle inferior del Indo, escuchará con placer los conmovedores cantos místicos de Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf de Bhit (1689-1752) o los inflamados poemas de Sachal Sarmast (m. 1826), cuyas melodías y palabras son casi tan populares como lo fueron hace ciento cincuenta años. El Penjab y el valle del Indo tienen una tradición común de literatura mística popular[38]. Casi en la misma época, en el

38. Lajwanti Ramakrishna, *Panjabi Ṣūfī Poets*, es la única introducción al tema, pero véase la recensión de J. Fück en *Orientalistische Literaturzeitung*, 43 (1943), donde critica con razón su interpretación demasiado hinduista. L. D. Barnet, *Panjabi: Printed Books in the British Museum*, Londres, 1961. Shafīʿ ʿAqeel, *Panjab rang*, Lahore, 1968, es un buen compendio en urdu. Iʿjāzul Ḥaqq Quddūsi, *Tadhkira-yi Ṣūfiyā-yi Sindh*, Karachi, 1959, y

siglo XIII, las regiones fértiles del actual Pakistán se convirtieron en tierra de acogida para los místicos que habían emigrado de los países centrales del mundo musulmán, en parte debido a la amenaza de la invasión mogol. Se atribuyen a Farīduddīn Ganj-i Shakar, de Pakpattan, algunos poemas místicos en penjabí antiguo; pero tradiciones dignas de confianza hacen remontar al siglo XV el empleo de la lengua regional para la poesía mística tanto en Sind como en Penjab. El nombre de un sufí penjabí del siglo XVI, Mādhō Lāl Ḥusayn, es mencionado por Dārā Shikōh en su *Ḥasanāt al-ʿārifīn*. Mādhō Lāl (1539-1593) había cantado su amor por un joven hindú, en versos penjabíes de gran simplicidad, y sus poemas contenían el vocabulario místico tradicional del deseo y la esperanza de la aniquilación. Hacía alusión también a los temas populares, como las historias de *Hīr* y *Sohnī Mehanwal*, y parece haber inaugurado así (o quizá incluso continuado a partir de principios desconocidos) una tradición típica de la poesía religiosa de las dos provincias: la inserción de cuentos populares en el contexto del pensamiento místico. El aniversario de Mādhō Lāl Ḥusayn, todavía célebre en nuestros días en Lahore, cerca del Jardín de Shalimar, el último sábado de marzo, es famoso con el nombre de *Mēlā Chirāgān*, la «Feria de las Lámparas».

Fue también en el siglo XVI cuando un grupo de místicos emigró del Sind a Burhanpur, en la India central, donde fundó una nueva rama de la *ṭarīqa qādiriyya*. Según los relatos, estos místicos utilizaban versos sindhi durante sus sesiones de *samāʿ* (Burhānpūrī, 1957) A partir de esta época, la tradición local sindhi contiene innumerables historias de santos, principalmente de aquellos que están enterrados en la colina de Makli, cerca de Thatta. La colina de Makli, uno de los lugares más fascinantes de la arquitectura indomusulmana, es, según la tradición, la última morada de ciento veinticinco mil santos. Un interesante libro persa, escrito a finales del siglo XVIII, el *Maklīnāme*, de Mīr ʿAlī Shīr Qāniʿ, refiere numerosas leyendas sobre este cementerio que se extiende a lo largo de varias millas y donde tenían lugar casi cada día de la semana conciertos y danzas místicas (Qāniʿ, 1967).

Penjab y Sind muestran estrechas semejanzas entre los géneros de literatura mística que allí florecieron. El penjabí, más rústico, de carácter fuertemente idiomático, y el sindhi, complicado y musical —ambos lenguas fuertes, de gran riqueza expresiva—, eran excelentes vehículos para expresar los sentimientos, si no las teorías místicas.

Tadhkira-yi ṣūfiyā-yi Panjāb, Karachi, 1962; Jethmal Parsram, *Sind of Sind*, Madrás, 1924. A. Schimmel, «Sindhi Literature», en J. Gonda (ed.), *History of Indian Literature*, Wiesbaden, 1974.

Las obras místicas giran en torno al tema del deseo infinito del alma, del amor ardiente, del deseo del sufrimiento que es una bendición de Dios. Estos temas se cantaban siempre en las formas heredadas del pasado indio —*dhōra, kāfī* y *wāy*— no en la forma persa del *ghazal* en metros cuantitativos, sino en las formas poéticas indias muy dependientes de los modos musicales indígenas. Las melodías estaban tomadas en parte de la tradición india, en parte eran creadas por los poetas místicos sobre la base de la música clásica y popular.

Las viejas acusaciones contra los teólogos «secos como el polvo», contra los *mollā,* que constituían un tema clásico de la poesía mística y cuasi mística persa y turca, fueron retomadas por los místicos de la región noroeste del subcontinente.

> Imbuidos de lecturas y más lecturas, los muftís juzgan,
> pero sin amor, permanecen, Señor, ignorantes.
> Por la lectura no se conoce el secreto de Dios,
> sólo la palabra del amor es eficaz, Señor.

Así canta un poema penjabí del siglo XVIII (Ramakrishna, 1938, XXX). Versos como estos se dirigían en particular a los campesinos e iletrados que comprendían que, aun no siendo cultivados como los *mollā*, habituados a hilar muy fino, podían alcanzar un nivel de vida espiritual más elevado gracias al abandono en el amor.

Las imágenes utilizadas en estos poemas están tomadas en general de la vida cotidiana de los campesinos, de la jardinería y la agricultura. Aunque los versos del primer gran poeta místico penjabí, Sulṭān Bāhū (que mereció su apodo porque cada línea de su *Sīḥarfī*, «Alfabeto dorado», terminaba con la aclamación *hu*, «¡Él!»), no hacen otra cosa que desarrollar las ideas ya conocidas de los sufíes de la primera época, su planteamiento merece ser mencionado como característico de la manera en que los poetas místicos de condición rural propagaban las ideas del sufismo (Sulṭān, 1967). He aquí el primer verso del poema de Sulṭān Bāhū (m. 1691):

> *Alif*: Allah es como la planta de jazmín que el preceptor ha plantado en mi corazón. ¡Oh Hū!
> Por el agua y los cuidados de la negación y de la afirmación positiva, está cercana a la vena yugular y en todas partes. ¡Oh Hū!
> Esparció el perfume por el interior, cuando se acercó el tiempo de la floración. ¡Oh Hū!
> Larga vida al eficaz preceptor, dice Bāhū, que plantó esta planta. ¡Oh Hū!

Estas líneas hacen alusión a la rememoración del nombre divino, plantado en el corazón del místico por su *Pīr*. El agua de la negación

y la afirmación, el *lā* y la *illā* de la profesión de fe en el *dhikr*, se combina en la alusión a la sūra 50,16 —«Él está más cerca de ti que tu vena yugular»— en el contexto de la vida vegetal. Este verso es un bello ejemplo del tipo de imágenes que podían ser comprendidas inmediatamente por los campesinos de Penjab y Sind.

En las dos provincias se puede constatar una preferencia por el tema del hilo y el tejido, que es una tendencia completamente natural en una región especializada en la cultura del algodón; el *dhikr* podía, en consecuencia, ser comparado con el acto de hilar (la propiedad de la imagen viene acentuada por la semejanza de los sonidos). Ese «hilado» puede transformar el corazón en un hilo bello y precioso que Dios comprará a buen precio el día del Juicio. Pero aquel que es demasiado perezoso para hilar, es decir, para acordarse de Dios, en el día de la Fiesta, es decir, de la Resurrección, se quedará completamente desnudo en su confusión.

Las dos provincias han producido himnos que exaltan a los grandes maestros de las órdenes místicas, en particular ʿAbdu'l-Qādir Gīlānī, cuyos actos gloriosos han sido a menudo celebrados. Uno de los primeros poemas «geográficos» en sindhi fue compuesto en su honor en el siglo XVIII. El poeta describe en él cómo su bendición se extiende por una larga serie de ciudades y países graciosamente enumerados en forma de aliteración[39]. Las alusiones al destino de Manṣūr Ḥallāj son muy comunes[40]. Algunos poetas místicos expresaban su sentimiento de la unidad que abrazaba todo con una audacia asombrosa: el sufí no era ya árabe, hindú, turco o peshawari; y finalmente Ḥallāj y el juez que le condenó, el amante y el teólogo, no son vistos sino como manifestaciones diferentes de la única realidad divina. Versos de este tipo llevaron a un cierto número de autores, particularmente los hindúes que estudiaban este aspecto de la vida religiosa indo-musulmana, a creer que aquí el misticismo *advaita* de la India había logrado una victoria completa sobre el monoteísmo islámico. El amor al sheikh y el intento de aniquilarse en él, que es un rasgo particular de las prácticas sufíes, ha sido explicado también como el amor típico de los hindúes por el *guru*.

No hay duda de que los sufíes indios han tenido tendencia a tomar prestadas las imágenes y las formas a sus vecinos hindúes; sin embargo, ninguno de los místicos penjabíes y sindhis olvidó el amor al Profeta, cuyos milagros han sido contados y repetidos en los relatos poéticos a través de todos los países. Incluso en el plano de las simples canciones populares, las adivinanzas y canciones de boda, los juegos de palabras tradicionales sobre *Aḥmad* y *Aḥad*, se han ido repitiendo, y la poesía de Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf contiene una hermosa descripción del Profeta, cuya ayuda se implora para el día del Juicio, con imágenes como la nube de lluvia, símbolo de la gracia divina. Las entusiastas descripciones de Muhammad como el Hombre Perfecto, que es como la aurora entre la luz divina y la obscuridad de la existencia humana, se encuentran en las obras teóricas de algunos sufíes sindhis, por ejemplo, en las del místico suhrawardí del siglo XVIII ʿAbdu'r-Raḥīm Girhōrī, que pagó con su vida su celo misionero (Daudpota, 1956). El culto popular al Profeta estaba basado teóricamente de tal modo que la persona histórica del Profeta estaba casi totalmente eclipsada por el velo de luz que los sufíes sindhis habían tejido sobre él.

Un hecho extraño, más visible en Sind que en Penjab, es la manera en que los hindúes participaban en las órdenes musulmanas. Algunos santos eran reivindicados por una y otra comunidad, como Sheikh Ṭāhir, que era llamado Lāl Udērō por los hindúes (Qāniʿ, 1957, 389). Este místico del siglo XVI fue uno de los defensores más ardientes de la unidad del ser; veía a Dios «incluso en un camello». Algunos escritores hindúes escribían poemas en los que se servían de imágenes de los musulmanes; componían poemas en honor del Profeta e incluso escribían *taʿzīya* para el duelo del Muḥarram, celebrado por la comunidad shií del Sind; o dedicaban baladas al destino de los mártires sufíes célebres (Qāniʿ, 1956, 867). Jugaron igualmente un papel eminente en el estudio del sufismo, aunque les faltaba, como señalamos anteriormente, una verdadera comprensión del Corán y de los fundamentos de la fe musulmana, y trataron de explicarlo todo a la luz de la filosofía hindú.

Un rasgo común al misticismo penjabí y sindhi consiste en la utilización de los cuentos populares como vehículos de expresión de las experiencias místicas. El primer representante conocido de esta corriente, Mādhō Lāl Ḥusayn, ya ha sido mencionado. El tema de *Hīr Ranjhā* fue utilizado por Bullhē Shāh, así como su contemporáneo más joven, Hāshim Shāh de Amritsar, para sus meditaciones místicas.

Bullhē Shāh (1680-1752) es considerado el más grande de los poetas místicos penjabíes; vivió cerca de Lahore (Bullhē, 1960). Como sus contemporáneos Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf de Sind y Shāh Walīullāh, Mīr Dard y Maẓhar Jānjānān en Delhi, fue testigo de la época de

39. El autor, Jaman Charan, vivió en el siglo XVIII. Su poema fue imitado con frecuencia. Véase Nabi Bakhsh Baloch (ed.), *Madaḥūn ayn munājātūn*, Karachi, 1959, n.º 1.

40. Para el conjunto de la literatura, véase A. Schimmel, «The Activities of the Sindhi Adabi Board»: *Die Welt des Islam*, n.s. 4, n.º 3-4 (1961), «Neue Veröffentlichungen zur Volkskunde von Sind»: *Die Welt des Islam*, n.s. 9, n.º 1-4 (1964), y «The Martyr-Mystic Ḥallāj in Sindhi Folk-Poetry»: *Numen* 9, n.º 3 (1962).

los grandes desastres políticos que se produjeron, sólo con algunas breves interrupciones, en la parte noroccidental del subcontinente después de la muerte, en 1707, de Aurangzeb. Como estos místicos, encontró la paz en el mundo interior del amor y el abandono, cantando sus himnos místicos para consolarse a sí mismo y consolar a sus amigos en un tiempo de sufrimiento y aflicciones exteriores. Su poesía fue tan apreciada que se le llamó «el Rūmī de Penjab». No contento con ser el gran poeta del sufismo penjabí, compuso también tratados en prosa profana comparables a los de Mīr Dard.

La historia de *Hīr Ranjhā* se remonta probablemente a un acontecimiento histórico del siglo XVI. Ranjhā, hijo de un gran propietario terrateniente del distrito de Sargodha, se enamoró de Hīr, la hija del príncipe de Djang. A pesar de la prohibición del padre de Hīr, los amantes se encontraron en el campo, hasta que el tío de Hīr los sorprendió. Hīr fue primero encerrada en la casa de su padre, después, casada con un rajputa, pero consiguió enviar una carta a su amante. Después de numerosas tribulaciones, los desgraciados amantes murieron. Según una versión, son envenenados por la familia de Hīr; según otra, mueren de sed en el desierto durante su peregrinación a La Meca, y se unen finalmente en la muerte (o en la vida eterna, bebiendo el agua de la vida).

Esta historia ha sido contada por casi un centenar de poetas en penjabí, persa, urdu y sindhi, y traducida muchas veces al inglés. Fue Wārith Shāh quien le dio su forma clásica hacia finales del siglo XVIII (la obra fue acabada hacia 1794). Como la historia era conocida por todo el mundo, el poeta hace recitar a los héroes breves versos que son interpretados habitualmente en un sentido místico. Mohan Singh Diwāna, la mayor autoridad en literatura penjabí y él mismo místico[41], ha traducido la interpretación mística de Wārith Shāh:

Nuestra alma es la trágica heroína Hīr,
nuestro cuerpo es el amante Ranjhā,
nuestro maestro espiritual es el yogui Balmath,
los cinco santos caritativos son nuestros cinco sentidos
que nos fortalecen en nuestras aventuras.
La verdad es el juez.
Nuestros actos, buenos y malos, son las dos barqueras
que anhelamos.
Los pastores del bosque son los ángeles encargados del registro que a
nuestros hombros, invisibles, se sientan.

41. Mohan Singh Diwāna, *An Introduction To Panjabi Literature*, Amritsar, 1951. La mejor traducción es la de Charles Frederick Usborne, *Hir Ranjha*, M. Hasan (ed.), Karachi, 1966. Sobre el tema en la literatura indopersa, véase Ḥafeeẓ Hoshyārpūrī, *Mathnawiyāt-i Hīr Rānjhā*, Karachi, 1957.

La cámara secreta es la tumba,
Saida Khera es el ángel de la muerte.
El tío cojo Kaido es el reprobado y renegado Satanás,
que introduce la desobediencia y la ignominia.
Las amigas de Hīr son nuestras relaciones
y obligaciones que nos atan firmemente.
La razón es la flauta
que transmite la música de la sabiduría divina.
Wārith Shāh dice: Sólo pueden atravesar el río
los que en silencio han orado al Señor,
y con devoción han recitado Su Nombre glorioso.

«Hīr es nuestra alma»: una de las características de la poesía sindhi y penjabí es que el alma que desea es representada como una mujer; este aspecto típico de la poesía sufí india fue heredado del hinduismo (ver el Apéndice II).

El maestro más eminente de la poesía sufí popular del Pakistán es sin duda Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf de Bhit. No es el primero en la larga serie de poetas místicos sindhi. Los intentos de expresar experiencias místicas en la lengua sindhi se remontan al menos al siglo XVI. Qādī Qāḍan (m. 1546) fue un eminente maestro; de sus obras no quedan más que algunos versos; muestran claramente todas las peculiaridades de la poesía posterior. Los poemas del antepasado de ʿAbdu'l-Laṭīf, Shāh ʿAbdu'l-Karīm (Jotwani, 1970) o los de Shāh ʿInāt[42], en el siglo XVII, están íntimamente emparentados con la poesía de Laṭīf. Su lenguaje es extremadamente denso, pues la gramática sindhi permite combinaciones de palabras muy complicadas. Cada grupo de poemas, con rimas ajustadas a las reglas particulares de la prosodia popular india, contiene en general una alternancia entre el recitado de la parte principal por una sola voz y la repetición de lo que se llama *kāfī* o *wāy* por un coro; el *wāy* resume generalmente el contenido de todo un conjunto de versos.

Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf nació en una familia de místicos en 1689 en Hala, cerca de la actual Hyderabad-Sind[43], donde los grandes guías místicos de los *suhrawardiyya* estaban establecidos; el más célebre de ellos es Makhdūm Nūḥ, en el siglo XVII. En sus años jóvenes, Laṭīf recorrió el país en compañía de un grupo de yoguis y llegó quizá a la montaña sagrada de Hinglaj, en Beluchistán, mencionada con fre-

42. *Miyēn Shāh ʿInāt jō kalām*, Nabi Bakhsh Baloch (ed.), Hyderabad, Sind, 1963.
43. El estudio de H. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life and Times*, 1940, reed. Oxford, 1966, es excelente, aunque quizá subraya demasiado el trasfondo político y social. M. Jotwani, «Shah Latif: Man and Poet»: *Indian Literatures* 6, n.º 2 (1963); A. Schimmel, «Schah Abdul Latif»: *Kairos*, 1961, fasc. 3-4.

cuencia como «el objetivo» en la poesía mística sindhi. Después, se estableció en Bhit, no lejos de su ciudad natal, y reunió a su alrededor un gran número de discípulos. Su tumba en Bhit Shah es uno de los santuarios más bellos del mundo musulmán. El monumento, cuyo tejado está cubierto por tejas azules y blancas (características de Hala), con exquisitos adornos, irradia paz y serenidad. El zócalo de las columnas evoca grandes flores azules recién abiertas, y artesonados de delicados motivos adornan el techo.

No conocemos gran cosa sobre la vida exterior de Shāh Laṭīf; su personalidad está reflejada en los poemas reunidos bajo el título de *Shāha jō risālō* («El libro de Shāh») y publicados por vez primera por el misionero alemán Ernest Trumpp en 1866. La *Risālō* contiene treinta capítulos (*sur*), titulados según sus modos musicales; además de *ragas* de la tradición india, como el *Kalyān* y el *Kabōdh*, Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf inventó algunos modos nuevos (como el *Samundi*). Algunos derviches que viven cerca de su tumba ejecutan esta música en el transcurso de sus reuniones de la noche del jueves, y las melodías son muy conocidas en toda la región de Sind[44].

Algunos de los *surs* están relacionados con las baladas populares del valle del Indo, como los que tratan de Sassuī Punhun, Sohnī Mehanwal, ʿUmar Maruī y Līlā Chanesār. Otros *surs* describen los estados místicos del alma o al amante ideal en la terminología tradicional, como *Asā* y *Yaman Kalyān*. Otros cantan al camello, símbolo del alma inferior, de las facultades viles que son domesticadas durante el largo viaje hacia el amado, o celebran a la mujer del marino que espera a su marido a la vuelta de Ceilán, o al árbol seco en el desierto, o al ganso salvaje. O bien el poeta describe a un grupo de yoguis a los que aplica los versículos del Corán: sus rodillas son como el monte Sinaí, lugar de la revelación divina; su rostro brilla en la luz divina.

El último capítulo sobre los yoguis, «Sur Ramakālīḍ», es una de las parte más interesantes de la *Risālō* en lo que se refiere al sincretismo místico, pero se debería leer al mismo tiempo que la alabanza al Profeta en el *Sur Sārang*, o que las amargas lamentaciones sobre la muerte de Husayn en Kerbela en *Sur Kēdārō*.

Los poemas favoritos de los sindhis son, sin embargo, aquellos en los que Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf se refiere a los cuentos populares. Todo el

44. La mejor edición de la *Risālō* es la de Kalyan B. Adwani, Bombay, 1958. Una traducción en verso urdu ha sido realizada por Sheikh Ayāz, Hyderabad, Sind, 1963. La selección inglesa establecida por E. Kazi, *«Risalo» of Shah Abdul Latif*, Hyderabad, Sind, 1965, da una buena impresión sobre estilo y contenido. La selección alemana ha sido establecida por A. Schimmel, *Unendliche Suche* (1983).

mundo conocía el contenido de esos cuentos, de manera que el poeta no tenía necesidad de detenerse en su introducción; podía comenzar su poema por el momento más dramático, para describir a continuación el sentimiento de la heroína y los diversos matices de los movimientos del alma, la esperanza, el deseo, el temor, la ani-quilación. Shāh Laṭīf traduce en poesía los gritos de Sohnī, cuyo amado Mehanwal apacienta el ganado en una isla del Indo, y que escapa cada noche de su marido para atravesar el río a nado y encontrarse con Mehanwal, guiada por los ojos de las vacas que brillan como estrellas, pero rodeada de cocodrilos y peligros de todo tipo. Por último, una noche la cuñada de Sohnī descubre sus aventuras y reemplaza la vasija de tierra cocida que utiliza a modo de flotador por un recipiente de tierra no cocida, y la mujer enamorada se ahoga en el río.

Está también Sassuī, hija adoptiva de un lavandero, cuya belleza atrae a las gentes de todas las regiones del país; incluso Punhun, el príncipe de Kecch, en Beluchistán, se enamora de ella y se queda con ella. Su padre envía a algunos parientes con la misión de emborrachar a la pareja y llevarse a Punhun; Sassuī, despertándose a la aurora del «sueño de la negligencia», se encuentra sola. Decide seguir la caravana que se dirige hacia Kecch, pero perece en el desierto después de que su voz, que no es ya la voz de una mujer o de un pájaro, ha sido transformada en la voz del amor. En cierto sentido, Sassuī es el homólogo femenino de Majnūn en la tradición arábigo-persa.

Está también la pastora Maruī, raptada por el poderoso señor ʿUmar de Omarkot. Encerrada en su castillo, se niega a cuidarse y trata de hacerse tan poco atractiva como sea posible, mientras espera cada día una carta de su familia, hasta que el príncipe la envía de nuevo a su casa; un símbolo del amor a la patria y del deseo que alimenta el alma por su tierra de origen. Y está también Nūrī, la joven pescadora que gana el corazón del príncipe Tamāchī gracias a su obediencia y su dulzura; una historia que puede estar situada históricamente hacia el siglo XV, pero que lleva claramente el perfume del cuento indio de la «joven con olor de pescado». Nūrī es el modelo del alma obediente bendecida por el amor del poderoso señor en razón de su devoción incansable. Y está el cuento indio de Sorathi, en el que el rey ofrece su propia cabeza al trovador que le hechice con sus poemas patéticos sobre el amor divino y el abandono (Trumpp, 1863 y 1862). Rūmī, concordando con numerosos relatos de iniciación por medio de la muerte, decía: «¿Qué es la decapitación? Matar el alma carnal en la Guerra Santa» (M 3,2525).

En la descripción de los personajes femeninos, Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf hizo todo lo posible por traducir la emoción más tenue y cada cambio

de humor. Sassuī vaga por el desierto, sola y sin esperanza, y descubre al fin —con un verso traducido del *Mathnawī* de Rūmī (M 1,1741)— que

> No es sólo el sediento el que busca el agua,
> sino también el agua la que busca al sediento.

O bien, en medio de su doloroso vagar, la poetisa se vuelve repentinamente hacia el «viaje interior», ese viaje que le permite encontrar en su corazón al amante que ha perdido —como Majnūn, que no tuvo ya necesidad de la Laila «real» porque había llegado a ser uno con ella, o como Rūmī, que descubrió en sí mismo a Shamsuddīn, al que había perdido—. Sassuī alcanza el plano superior de la unión muriendo antes de morir. Maruī es comparado a su vez con la ostra que preferiría morir de sed antes que beber el agua salada que la rodea; un día se abrirá para recibir la gota de lluvia que se convertirá en una perla en su interior.

Los versos de la *Risālō* son con frecuencia repetitivos. Algunos críticos los han considerados más bien zafios respecto a la métrica y el vocabulario clásicos (es decir, en su forma «persianizada»), o han pensado que contenían demasiadas rimas de relumbrón y juegos de palabras (por ejemplo, Trumpp, que no simpatizaba en absoluto con el sufismo). Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf utilizaba el lenguaje heredado de los sufíes; él mismo reconoció su deuda con Rūmī, y su obra no puede ser plenamente apreciada sin un conocimiento profundo de las diferentes corrientes del sufismo en Irán y en la India. Es un punto sobre el que la mayor parte de los intérpretes hindúes, e incluso un eminente estudioso británico como Herbert Tower Sorley, no han hecho plenamente justicia.

Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf, a pesar de su intenso sentimiento místico y de su talento poético, dudaba todavía en desvelar los misterios del amor divino. Utiliza habitualmente alusiones, palabras difíciles y obscuras, expresiones indirectas. Esta tendencia hace su estilo tan difícil como atrayente; lleva al lector —o, más bien, al oyente— a meditar ampliamente sobre un verso que es repetido varias veces con variaciones ligeras pero significativas. Se podría caracterizar perfectamente esos versos como suspiros, como los latidos del corazón de un alma llena de deseo.

Se cuenta que un día llegó un muchacho a su convento; el místico le reconoció inmediatamente como aquel que «abriría un día la tapadera que cubría las cosas» que él había mantenido secretas. El joven se llamaba Sachal Sarmast (1739-1826) y debía llegar a ser un gran poeta sufí, sólo inferior a Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf. La anécdota puede tener su origen en el nombre literario que utilizaba Sachal en sus poemas persas, a saber, *Ashikār*, «Abierto»; su nombre *Sachal*, diminutivo de

sach, «verdad», es aparentemente una alusión a la palabra *ḥaqq*, «verdad», que se encuentra en la frase de Ḥallāj *anā'l-Ḥaqq*; y el nombre *Sarmast* indica que fue un sufí «embriagado», ¡y embriagado estuvo, ciertamente![45]

Sachal Sarmast fue un místico versátil que llevó una vida solitaria; escribió en sindhi, en siraiki (el dialecto hablado en el norte de Sind), en urdu y en persa, expresando todo lo que le venía a la mente sin pensar en sus consecuencias. Como sus predecesores, tomó los cuentos populares como base, e hizo de Sassuī y de Sohnī sus heroínas; pero no desarrolló los temas de manera tan detallada como Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf. Su poesía persa y urdu es tradicional y convencional en el estilo y la expresión; pero en su lengua materna deja curso libre a su sentimiento. En versos cortos y jubilosos revela los secretos de la unión divina, y en poemas en forma de himnos describe la unidad del ser con palabras audaces que recuerdan a menudo la manera en que Yūnus Emre y otros poetas populares turcos cantaron su experiencia de la unión.

> Yo no sé, oh hermanas mías, qué soy en realidad.
> Quizá soy una marioneta, quizá el hilo del que pende,
> quizá una pelota en la mano del Amado,
> quizá un yugo pesadamente cargado,
> quizá el castillo en que el rey se sienta y piensa
> y habla de muchas cosas para obtener informaciones nuevas.
> Quizá soy un caballo que conduce un caballero,
> quizá una ola del océano que ahoga al que está fuera,
> quizá una flor de alheña coloreada de rojo,
> quizá una rosa, de embriagador perfume.
> Quizá soy una fuente, que alguna nube llena,
> en la que el sol se refleja y la luna también.
> Quizá soy el espejo de Dios desde la eternidad
> que está más allá de todas las palabras...
> ¡quizá no soy en absoluto! (Sachal, 1958, 110).

Utiliza largas series de anáforas, a menudo en forma de preguntas: «¿Quién es... Quién es... Quién es?» Como a todos los sufíes, también a Sachal le gustan los pares de conceptos opuestos que revelan la unidad fundamental del ser:

> Él es Abū Ḥanīfa y Hanuman,
> Él es el Corán y los Vedas,
> Él es éste y aquél,
> Él es Moisés y el Faraón.

45. Sachal Sarmast, *Risālō Sindhī*, ʿOthmān ʿAlī Anṣāri, Karachi, 1958. Véase la «Bibliografía» para otras ediciones.

Como muchos místicos antes que él, Sachal cantaba las aflicciones causadas por el amor, y cita los nombres de aquellos que habían tenido que sufrir a causa de su amor por Dios:

> Bienvenido, bienvenido seas, ¿a qué lugar
> quieres llevarme? ¡Aún quieres cortar
> otra cabeza!
> De una patada, has matado a Sarmad;
> has llevado a Manṣūr a la horca,
> has cortado la cabeza de Sheikh ʿAṭṭār.
> ¡Ahora buscas el camino para llegar aquí!
> Has cortado a Zakariya en pedazos y arrojado a José a un pozo,
> has permitido que los *mollā* mataran a Shams,
> y afliges habitualmente a los amantes.
> Dejaste que Ṣanʿān sufriera las apreturas del brahman,
> Permitiste que Bullhē Shāh fuese matado, que Ja'far se ahogase en el mar.
> Empujaste a Bilāwal a la desgracia, mataste a ʿInāyat en la arena de combate, condenaste a Karmal[46]...

Este poema da una buena idea de los conocimientos históricos que podía tener un místico que viviera en una provincia lejana del mundo musulmán, aunque algunas afirmaciones no pueden ser verificadas. La forma es tradicional; Rūzbihān Baqlī había consagrado todo un párrafo en su *Sharḥ-i shaṭḥiyāt* a la enumeración de las aflicciones de los sufíes, comenzando con estas palabras: «¿No has visto lo que las gentes del sentido exterior han hecho a Ḥārith al-Muḥāsibī y a Maʿrūf y a Sarī?» (B 37), después pasa revista a una larga lista de sufíes que habían sido atacados, perseguidos o incluso matados por los teólogos y por el *establishment*. Más o menos en la misma época, ʿAṭṭār enumeró largas listas de profetas presentados como modelos para el sufrimiento de aquellos que amaban a Dios por encima de todo (MT 12; V 6). Rūmī acusó a Dios de haber arrojado a Jonás y a Abraham al agua y al fuego; Yūnus Emre y los poetas bektashíes de

46. *Ibid.*, p. 377. Sarmad fue ejecutado en 1661; el destino de Manṣūr Ḥallāj es conocido; pero es poco verosímil que ʿAṭṭār fuera ejecutado. Según la leyenda islámica, que está basada en escritos apócrifos cristianos, Zakariya (Zacarías) fue perseguido por sus enemigos, y cuando buscó refugio en el hueco de un árbol, el árbol fue serrado y él lo fue igualmente. José en el interior del pozo es un tema poético clásico. Está probado que Shams-i Tabrīzī fue asesinado realmente por los allegados de Rūmī. Shaykh Ṣanʿān es el personaje del *Manṭiq uṭ-ṭayr* de ʿAṭṭār, el célebre santo que abandonó su santidad por el amor de una cristiana. ʿInāyat es el místico mártir de Jhok. Las fuentes tradicionales no dicen nada sobre el martirio de Bullhē Shāh. Ja'far podría ser el primo del Profeta, Ja'far aṭ-Ṭayyār, muerto en una de las batallas de los musulmanes en el 630; se le cortaron las manos y los pies y él «voló al Paraíso», de ahí su apodo *aṭ-Ṭayyar*, «El que vuela». Es un tema frecuente de la poesía sufí. Karmal y Bilāwal pertenecen a la tradición sindhi.

Turquía repitieron acusaciones semejantes cuando contaban en sus poemas la historia de los mártires de amor. También se encuentra a veces en África del Norte, en las letanías utilizadas por algunas órdenes místicas, largas listas de nombres de sufíes con alusiones a su destino; los poetas establecían su genealogía espiritual con todos los amantes que habían sido afligidos o probados por Dios a través de los tiempos (Dermenghem, 1954, 309).

Sachal ha sido llamado «el ʿAṭṭār de Sind» y, en realidad, la influencia de las imágenes de ʿAṭṭār es claramente visible en su poesía. Esto implica su amor ardiente por Ḥallāj, cuyo nombre se repite centenares de veces en sus poemas. Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf también había hecho alusión al destino de Ḥallāj, viendo en cada árbol y en cada planta al místico sufriente exclamando *anā 'l-ḥaqq* y, por ese motivo, condenado a muerte. Las generaciones de místicos que siguieron a Sachal repitieron esta práctica, a excepción de los miembros de la orden naqshbandí, que tenían poca simpatía por el místico mártir. Pero ninguno de los poetas posteriores puede igualar el ardor intenso de Sachal; fue un poeta lleno de vigor y los ritmos, la energía, el deseo intenso y el amor dieron a sus poemas una cualidad casi mágica.

En Penjab la herencia literaria en lengua penjabí apenas fue continuada por los musulmanes después de 1800, aunque en el siglo XX se hayan escrito y publicado en penjabí algunos tratados místicos, incluida una traducción parcial del *Mathnawī* de Rūmī. La lengua ha servido casi exclusivamente a los sikhs de vehículo literario (Mohan, 1964), mientras que los musulmanes penjabíes recurrieron al urdu para expresar su pensamiento más refinado, a pesar del placer que experimentaban, y experimentan todavía, al escuchar los versos y las baladas místicas de gran simplicidad compuestos en su lengua materna.

En cambio, el siraikí ha producido, en la persona del poeta Khwaja Farid, que vivió en la segunda mitad del siglo XIX, un gran poeta popular, cuya obra es muy apreciada en la región de Multan-Bahawalpur.

El sindhi continuó desarrollándose después de la ocupación británica de 1843. Con la introducción de un nuevo alfabeto árabe en 1852, se desarrolló una literatura considerable, que incluía poesía y prosa místicas. El país había estado siempre orgulloso de su herencia mística. Dīwān Gidumal, el ministro, había dado a Nadir Shah, el Conquistador (1739), el tesoro más precioso que el Sind puede ofrecer, es decir, un poco de polvo de las tumbas de sus santos. La provincia continuaba produciendo místicos que escribían, bien en persa, bien en su lengua materna. Entre ellos, Bēdil de Rohri (m. 1872) debe

ser citado como autor prolífico, aunque menor, que escribió en cinco lenguas[47].

La actitud de algunos jefes místicos del valle inferior del Indo a finales del siglo XIX y principios del XX, en particular entre las dos guerras mundiales, se reveló completamente decisiva en la arena política. Podemos pensar aquí en las actividades de los *ḥurr*, los «hombres libres», los discípulos absolutamente leales y fieles hasta la muerte del Pīr Pagarō. Esta tropa de élite fue reunida primero para sostener la lucha de Aḥmad Brelwī contra los sikhs (1829-1831), después participó en la lucha contra los británicos, sobre todo durante los años veinte y treinta, con medios que no se pueden calificar de místicos, ni siquiera de religiosos. El brillante libro de H. T. Lambricks, *The Terrorist*, relata la vida de uno de estos *ḥurr*, totalmente entregado a su maestro, basado en fuentes auténticas[48]. Durante la guerra entre la India y el Pakistán de 1971, los *ḥurr* jugaron también un papel menor que no tuvo esta vez un efecto destructor.

No fue ésa la primera vez que jefes místicos de Sind o de otras partes del mundo musulmán se ocuparon de política o de reformas sociales. Un caso interesante en Sind es el de Shāh ʿInāyat Shahīd de Jhok[49], no lejos de Hyderabad (su nombre aparece en la letanía de Sachal). Su estilo de vida, su espiritualidad y su justicia atrajeron a un gran número no sólo de adeptos sufíes, sino también, según las fuentes, de esclavos y obreros agrícolas de los pueblos de los alrededores. Los sheikhs sufíes y los señores feudales de la región perdieron numerosos discípulos y obreros, mientras la *dargāh* de Jhok prosperaba. Después de un ataque injustificado a Jhok por parte de los sayyid de Bulrri, se distribuyó una considerable cantidad de tierras entre los partidarios de Shāh ʿInāyat. No se puede, partiendo de fuentes que le son más bien hostiles, decidir si Shāh ʿInāyat pensó realmente en una reforma agraria en el sentido moderno de la palabra, y en qué medida; por otra parte, las valoraciones positivas de su acción están muy marcadas por adiciones legendarias. Fuera como fuera su movimiento, el santo místico fue acusado de conspiración contra el trono mogol, el método de chantaje más cómodo, puesto que el trono estaba en peligro permanente desde la muerte de Aurangzeb. Grandes ejércitos fueron enviados a Jhok, que se entregó después de cuatro meses de

47. Véanse numerosos ejemplos en H. I. Sadarangani, *Persian Poets of Sind*, Karachi, 1956.

48. Ver P. Mayne, *Saints of Sind*, Londres, 1956. H. T. Lambricks participó en la lucha contra los *ḥurr* como funcionario británico.

49. A. Schimmel, «Shah ʿInayat of Jhok: A Sindhi Mystic of the Early 18th Century», en *Liber Amicorum in Honor of C. J. Bleeker*, Leiden, 1969.

sitio; Shāh ʿInāyat fue ejecutado en enero de 1718. Sus admiradores, tanto musulmanes como hindúes, han compuesto cantos que le exaltan o cantan su martirio; está entre ellos el místico suhrawardī Janullah de Rohri, uno de los poetas persas destacados del Sind, que vivió en la segunda mitad del siglo XVIII.

La especulación mística florecía en el valle del Indo, como por todas partes. Sin embargo, una gran influencia naqshbandiyya a principios del siglo XIX cambió en cierta medida el clima espiritual que reinaba en el Sind meridional; en esa época, Makhdūm Muhammad Hāshim de Thatta y sus allegados decidieron atacar a todos aquellos sufíes que defendían el aspecto emocional de la religión, como, por ejemplo, las sesiones de danza en la colina de Makli. Mediante su actividad literaria, este grupo naqshbandí contribuyó a promover una piedad mística más sobria. Durante los mismos años en que Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf cantaba estos conmovedores poemas, los miembros cultivados de las familias naqshbandíes de Thatta redactaron en lengua sindhi comentarios al Corán y leyendas del Profeta (Schimmel, 1963d). Uno de ellos, Mīr ʿAlī Shīr Qāniʿ (m. 1789), que debía convertirse en el eminente historiador del Sind inferior, dejó obras en persa, la mayor parte de las cuales no ha sido estudiada todavía, y que son auténticas minas de enseñanza sobre la vida mística y cultural de su patria[50].

Otra rama de la orden naqshbandiyya se estableció en Lunwari, que perteneció anteriormente a los suhrawardiyya; Muhammad Zaman I forma parte sin duda de las personalidades más interesantes del paisaje religioso del valle del Indo en el siglo XVIII.

Pero con o sin la reforma naqshbandí, las masas continuaban y continúan todavía, en su mayoría, venerando a sus santos, práctica que deja sus huellas en cientos de sencillos poemas y cantos populares. El culto exagerado a la tumba de un santo se ha convertido en argumento de algunas de las mejores novelas de la literatura sindhi moderna[51]. El abismo existente entre la riqueza de los santuarios y sus guardianes por una parte, y la pobreza de las masas por otra, proporciona en efecto un tema excelente de crítica social y religiosa. Esto sigue siendo cierto no sólo para el Sind, sino también para otras partes del mundo musulmán.

50. Algunos libros de Mīr ʿAlī Shīr Qāni han sido editados por Sayyid Hussamuddin Rashdi; otros permanecen todavía como manuscritos, incluidos aquéllos que tratan especialmente de temas sufíes.

51. Jamāl Abrō, *Munhun kārō*, trad. de A. Schimmel, bajo el título «Geschwärzten Gesichtes», en *Aus der Palmweinschenke. Pakistan in Erzählungen seiner zeitgenössischen Autoren*, Tubinga, 1966. Una traducción inglesa de esta traducción, de E. Mohr, Rahman ha sido publicada en *Mahfil*, 1969.

También las otras provincias del subcontinente han producido una literatura mística en sus lenguas respectivas. El período más importante de la poesía mística pashto coincidió con el reinado de Aurangzeb, poco antes de los días de mayor auge de la poesía sufí sindhi y penjabí[52].

Había existido ya en tiempos de Humayun y Akbar un movimiento místico, los *roshaniyya* (Rizvi, 1965-66, 1967-68), así llamados por su fundador, Bāyezīd Anṣārī, Pīr-i Rōshan, el «Maestro resplandeciente» (m. 1585). Fue el primero en aplicar la métrica persa a su lengua materna, y su *Khayr ul-bayān*, tratado en prosa rimada, puede ser considerado como el comienzo de la literatura pashto propiamente dicha. Las teorías místicas de Pīr-i Rōshan —un panteísmo en el verdadero sentido del término— fueron violentamente atacadas por Akhūnd Darwāza, el predicador ortodoxo, y los hijos de Pīr-i Rōshan fueron ahogados en el Indo cerca de Attock. Pero su movimiento místico parece haber sobrevivido clandestinamente, y uno de los grandes poetas místicos del final del reinado de Aurangzeb a principios del siglo XVIII fue Mīrzā Khān Anṣārī, descendiente de Bāyezīd Anṣārī. En algunos aspectos su poesía recuerda la de los poetas místicos del Sind y del Penjab; como ellos, utilizó el *ṣīḥarfī*, «Alfabeto dorado», para enseñar sus teorías, y uno de sus poemas puede haber inspirado los versos de Sachal anteriormente citados:

> ¿Cómo debo definir lo que soy?
> Completamente existente, y no existente, soy.
> ... A veces mota en el disco del sol,
> a veces onda en la superficie del agua.
> Ahora vuelo de aquí para allá en el viento de la asociación,
> luego soy un pájaro en el mundo incorpóreo...
> Estoy envuelto en los cuatro elementos.
> Soy la nube en el rostro del cielo...
> Para los fieles, soy la miel;
> en el alma de los impíos, una espina.
> Estoy con cada uno y en todas las cosas;
> sin imperfección, inmaculado, soy (Raverty, 1862, 75).

En su conjunto, la simbólica de los místicos de Pathan del primer período muestra una fuerte impronta de la poesía persa. Esto es especialmente claro en el caso de ʿAbdu'r-Raḥmān, cariñosamente llamado Raḥmān Bābā, místico de la orden chishtī que vivió en tiempos de

52. Ijāzul Ḥaqq Quddūsi, *Tadhkira-yi ṣūfiyā-yi Sarḥad*, Lahore, 1966; Abdul Ḥayy Ḥabibi, *D Pashtō adabiyātō tārikh*, Kabul, 1342/1964, una buena introducción a la literatura pashto.

Aurangzeb (m. 1709) y que es considerado generalmente como el mejor poeta en lengua pastho. Según la leyenda, llevó una vida retirada y solitaria, y su poesía refleja una tristeza y un sentimiento ascético que no se encuentran a menudo en los poetas místicos de esa época. Su aniversario, que cae hacia finales del mes de abril, se celebra habitualmente de manera solemne. A veces se tiene la impresión de que ʿAbdu'r-Raḥmān hubiera estudiado con cuidado las obras de su gran compatriota Sanāʾī; sus poemas cantan la vida de ascesis, sus endechas sobre la transitoriedad del mundo —tema que se encuentra con frecuencia en los escritos místicos pashto— tienen muchos aspectos en común con el estilo didáctico, ligeramente árido y sin embargo muy cautivador del gran poeta medieval de Ghazna. Así sus versos sobre la resurrección y sobre la necesidad de prepararse para ese día:

> Mañana nos levantaremos de nuevo con las mismas cualidades,
> ¡que Dios no dé a nadie una naturaleza malvada en este mundo!
> Pues en verdad recogerá tras la muerte,
> todo lo que haya sembrado en el campo del mundo (Raverty, 1862, 16).

Con una imagen que le caracteriza como habitante de Afganistán, ʿAbdu'r-Raḥmān compara el curso de la vida con las *rēg-i rawān*, las dunas de arena que cambian de lugar. Probablemente conocía los versos de Omar Khayyan, o los muchos poemas escritos en esa misma línea; en ese estado de ánimo, se lamenta:

> La fortuna es como un alfarero — da forma y rompe;
> a muchos, como a mí y a ti, ha creado y destruido.
> Cada piedra, cada terrón que podemos mirar,
> no son sino cráneos: unos, de reyes, otros, de mendigos (Raverty, 1862, 9).

Después, de nuevo en perfecto acuerdo con las tradiciones de los sufíes de la primera época, que escuchaban los salmos de los seres creados sin identificarse con ellos, ʿAbdu'r-Raḥmān canta la alabanza de Dios, cuyo poder creador puede ser contemplado en este mundo y en todas sus maravillas:

> La tierra baja la cabeza en adoración,
> y el firmamento se prosterna para rendirle culto,
> árboles y arbustos, prestos están a inclinarse ante Él.
> Hierbas y plantas son lenguas para cantar Sus alabanzas;
> los peces en las aguas profundas alaban y bendicen Su nombre,
> Le magnifican los pájaros por prados y campos.

Nadie Le ha ensalzado como Sus justos desiertos;
y nadie ha cantado bastante Su alabanza (Raverty, 1862, 47 ss.).

La persianización de la poesía pashto se hizo todavía más evidente cuando ʿAbdu'l-Qādir Khattak hubo traducido algunas obras de Saʿdī y Jāmī a su lengua materna. El padre de ʿAbdu'l-Qādir, Khushḥāl Khān Khattak (m. 1689), el gran poeta guerrero de Pathan, escribía en ocasiones hermosos poemas de acentos místicos. Otro príncipe afgano conocido como poeta fue Ahmad Shah Abdali Durrani. Sucesor de Nadir Shah de Irán, invadió varias veces el noroeste de la India, al ser reclamada su ayuda contra los sikhs y los *māhrattas*. Fue probablemente en su tiempo cuando un poeta digno de ser citado trató de expresar en pashto las enseñanzas místicas. Ese poeta fue Khwāja Muhammad Bangash, miembro, como ʿAbdu'r-Raḥmān, de la orden chishtī. Sus poemas respiran casi la misma atmósfera que los de ʿAbdu'r-Raḥmān. Pero hace también alusión al *dhikr* y al control de la respiración, tan importante para los sufíes avanzados:

Cada aliento de tu boca es coral y perla de inestimable valor:
Estate atento, pues, y vigila tu respiración (Raverty, 1862, 337).

Valdría la pena hacer un estudio más profundo de la poesía mística pashto; probablemente confirmaría la impresión de que los habitantes de las colinas afganas se inclinaban menos que los místicos sindhis y penjabíes a componer exaltados cantos de amor y suspiros poéticos, y seguían en su conjunto una línea de sufismo más sobrio, totalmente de acuerdo con la tradición elaborada en otro tiempo en Ghazna.

Hay una gran colección de poesía mística en Bengala oriental (Quddūsi, 1965), y aquí, una vez más, los cantos populares —llamados *marifati*— son de una belleza exquisita, delicados y llenos de musicalidad. Se los cantaba en los ríos, y Muhammad, el guía místico, aparecía como el barquero que transporta el alma con seguridad a la otra orilla. Se recurre al simbolismo de un país en el que el agua está por todas partes y tiene una cualidad dulce y melodiosa; el alma puede ser comparada con los jacintos acuáticos que se agitan constantemente en la superficie de arroyos y canales, y el corazón se asemeja a las pequeñas olas en la superficie del agua, agitada por los vientos cambiantes.

A partir del siglo XVII se expusieron también en lengua bengalí teorías místicas, cuando un místico de nombre Ḥājjī Muhammad describió, en su *Nūrnāma* («El libro de la luz»), los problemas de la *waḥdat al-wujūd* y de la *waḥdat ash-shudūd* y los diferentes tipos de

misticismo de la luz[53]. Sin embargo, la literatura mística más elevada se componía generalmente bien en árabe, bien en persa, y muchos *maulūds* en honor del Profeta fueron escritos en una de esas dos lenguas.

En Bengala y en Sind, los naqshbandiyya y algunos grupos de inspiración mística más militante trataron de encauzar la fuerza emocional que se expresaba en esos bellos cantos populares. Como contrapeso al sincretismo ambiental, los naqshbandiyya del período posterior jugaron un papel notable en todas las partes de la India musulmana, contrapeso que representó y representa todavía, de Indonesia a Turquía, la mística ligada a la ley religiosa.

53. E. Haqq, «Sufi Movement in Bengal», en *Indo-Iranica* 3, n.° 1-2 (1948); su *Muslim Bengali Literature* contiene interesantes documentos sobre la poesía sufí en bengalí. Asim Roy, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton, 1983.

9

EPÍLOGO

Khwāja Mīr Dard es un ejemplo típico de la vida y del pensamiento de los sufíes del período tardío: poeta y místico, fundamentalista y partidario a la vez de Ibn ʿArabī y Aḥmad Sirhindī, adversario de todo tipo de innovación y amigo de la música y las artes, es la perfecta *complexio oppositorum*.

Es sintomático del desarrollo del sufismo del siglo XIX el que pusiera una vez más el acento en la persona de Muhammad. Las órdenes indias de Mīr Dard y Aḥmad Brelwī, el combatiente por la libertad, se denominan *ṭarīqa muhammadiyya*. En efecto, Sayyid Aḥmad Brelwī estaba del lado de las órdenes sufíes clásicas, así como de la «vía de Muhammad» fundada por Nāsir Muhammad ʿAndalīb. Las fraternidades místicas de África del Norte, como los *sanūsiyya* y los *tījaniyya*, que trataban de hacer revivir la idea de la oposición de los musulmanes a los «infieles», colocaron la persona del Profeta en el centro de su enseñanza y de sus meditaciones.

En el curso de este estudio hemos visto cómo, desde el siglo X, el sufismo fue objeto de muchas críticas. La queja con respecto a la decadencia de la mística se hizo más fuerte con el paso del tiempo. Ésta puede ser quizá la razón que explique por qué las formas posteriores de sufismo han atraído relativamente poco el interés de los investigadores. Sin duda otra razón es la dependencia de la mayor parte de los sufíes de épocas posteriores en relación con el sistema de Ibn ʿArabī, que deja aparentemente poco espacio para un pensamiento teológico independiente. Aunque un místico del siglo XVI como

Sha'rāni de Egipto haya sido estudiado por muchos investigadores europeos, falta todavía una valoración global de sus diversas contribuciones a la historia del sufismo y de la vida cultural. Lo mismo se puede decir de 'Abdu'l-Ghanī an-Nābulusī (m. 1728), cuyos comentarios han facilitado una mejor comprensión de las fuentes clásicas a todos aquéllos que estudian el sufismo.

Estos últimos años ha aumentado considerablemente el interés por las órdenes militantes de África del Norte y del Oeste. Aquí se encuentra —como en la *ṭarīqa muḥammadiyya* de Dard— un fundamentalismo riguroso, teñido por las teorías místicas de los siglos precedentes y la utilización, por parte de las órdenes, de medios técnicos (como el *dihkr* común) para someter a su control a amplios círculos de la comunidad. El éxito de los tījāniyya[1] y los sanūsiyya (Ziadah, 1958) en el ámbito político demuestra que su enfoque es muy atractivo para la masa de los devotos. Vale la pena recordar, en este contexto, que algunos jefes musulmanes fundamentalistas, como Ḥasan al-Bannā', fundador de los Hermanos Musulmanes, procedían de medios extrechamente ligados al sufismo: fue entre los sufíes como aprendió sus métodos para canalizar el entusiasmo popular y convertirlo en motor de las actividades religiosas.

La discusión sobre la validez de las órdenes místicas y sobre el papel cultural que ha desempeñado globalmente el sufismo ha durado bastantes años. La opinión general es que la mayor parte de las órdenes, en su forma actual, no se dirigen más que a los instintos inferiores de las masas, y pueden ser clasificadas bien como no islámicas, bien como anti-modernas. Existen todavía muchas órdenes vivas: el Consejo Superior Sufí de Egipto, hace ya algunos años, dio un número no inferior a sesenta (Gilsenan, 1967); pero perdieron partidarios debido a la urbanización, aunque algunas órdenes fueran todavía capaces de atraer nuevos miembros. Típica es la existencia, entre las órdenes todavía influyentes, de una rama de la orden de los *shādhiliyya* que preconiza la exactitud minuciosa en el cumplimiento de los deberes religiosos, y no un camino que lleva al éxtasis por el medio exclusivo de las prácticas ascéticas.

El hecho de que las órdenes místicas fueran prohibidas en Turquía en 1925 no ha limitado sus actividades externas; bajo la superficie estaban y están todavía muy vivas[2]. La actitud de amor y veneración con respecto a las personas verdaderamente santas y la interpretación del Islam en el sentido místico juegan todavía un papel importante. Casi todos aquellos que han vivido en Oriente estarán de acuerdo con el ejemplo citado por Dermenghem en África del Norte: un hombre moderno puede negar violentamente los milagros y el culto a los santos en un debate racional y ser severamente crítico respecto a la mística en todas sus formas, pero mostrará veneración en un lugar sagrado y respeto por la persona que tenga reputación de santa o que descienda de una célebre familia de místicos. Muchos dirigentes místicos de la Turquía moderna han atraído a discípulos que, de forma silenciosa pero intensa, predican a sus amigos y ponen en práctica el mensaje de amor que todo lo abraza. Estos círculos han producido algunos poemas místicos interesantes[3]. La situación es semejante en otros países musulmanes, aunque, en algunos de ellos, la influencia del «sheikh del pueblo» o del jefe místico era también lo bastante fuerte para influir incluso en las decisiones políticas. Otros maestros espirituales —principalmente de África del Norte— han tenido la fuerza suficiente como para atraer a un buen número de europeos. El libro de Martin Lings *Un santo sufí del siglo xx*, da una impresión viva de esta actividad espiritual; podrían escribirse biografías semejantes sobre otros místicos de la zona que se extiende de Estambul a Delhi (Lings, 1971; Daqawi, 1961). Un ejemplo interesante es «el movimiento de la fe» en la India, fundado por Maulānā Ilyās en los años veinte, que une un fundamentalismo estricto con las prácticas místicas. Se pueden encontrar otros movimientos místicos populares en diferentes lugares del mundo islámico[4].

Más de una vez Muhammad Iqbal ha atacado el «pirismo» y el estado retrógado de los pretendidos «jefes espirituales» del subcontinente indo-pakistaní[5]; sin embargo, el estudio preciso de su obra

1. Jamil M. Abun Nasr, *The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World*, Oxford, 1965. Una buena introducción a la vida, obra y, en particular, al lenguaje místico de un maestro del siglo XIX en África del Norte es J.-L. Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad ibn 'Ajība et son mi'rāj*.

2. Existe una gran cantidad de documentos sobre las corrientes místicas modernas

del Islam en A. J. Arberry (ed.), *Religion in the Middle East*, 2 vols., Cambridge, 1969; C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968, ofrece un interesante análisis del Islam en Marruecos e Indonesia; M. Berger, *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge, 1970, presenta algunos datos estadísticos útiles y una información general.

3. Para Turquía, véase Samiha Ayverdi, Neziha Araz, Safiye Erol y Sofi Huri, *Kenan Rifai ve yirminci asrin isiginda Müslümanlik*, Estambul, 1955. Las cuatro autoras ofrecen informaciones sobre la vida de su guía espiritual, y se distinguen también por sus estudios sobre la mística en Turquía y sus relatos muy teñidos de misticismo.

4. Véase A. A. M. Mackeen, «The Sufi-Qawn Movement»: *Moslem World* 53, n.º 3 (1963); H. B. Barclay, «A Sudanese Religious Brotherhood: Aṭ-ṭarīqa al-hindīya»: *Moslem World* 53, n.º 2 (1963), sobre una orden mística «sobria» del siglo XIX. M. Anwarul Haq, *The Faith Movement of Mawlānā Ylyās*, es muy interesante sobre la mística popular india.

5. M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Iran*, Cambridge, 1908, muestra también a Iqbal como un representante de la mística de la unidad que todo lo abarca y como

muestra claramente que siguió fielmente el pensamiento del sufismo clásico. Como pensador, Iqbal se apartó de un panteísmo en la línea de Hegel e Ibn ʿArabī para adherirse a lo que le parecía era el verdadero Islam. En realidad, se apoyaba ampliamente en la herencia de los grandes maestros del sufismo de la época inicial; y su manera de tratar a Ḥallāj, cuya obra conocía a través de los libros de Louis Massignon, muestra que comprendió con singular profundidad el fenómeno del místico entusiasta que realizó una experiencia que todo creyente está llamado a alcanzar, pero que es negada a la mayor parte de los fieles ordinarios que se aferran a las palabras de la revelación sin reconocer su espíritu. La tensión entre el pensamiento sufí tradicional y la interpretación llena de frescura y autenticidad de algunas de las frases más estimulantes del sufismo de la primera época es uno de los rasgos más fascinantes del pensamiento de Iqbal. Sus imágenes, como las utilizadas por la mayor parte de los poetas turcos, persas o urdus, están muy influenciadas por el simbolismo sufí: por más que deteste el cautivador misticismo «del otro mundo» que según él estaba oculto detrás de los hermosos versos de Ḥāfiẓ, él mismo se sirve en sus poemas del conjunto de las imágenes familiares al sufismo, sin bien con frecuencia las reinterpreta desde su particular perspectiva.

Esta constatación puede aplicarse a casi todos los grandes poetas del mundo islámico, en particular a los que estaban bajo la influencia irania. Ni siquiera la obra de aquellos que con frecuencia son considerados frívolos, paganos, o irreligiosos, puede ser adecuadamente interpretada sin un conocimiento profundo del patrimonio sufí. Un ejemplo conocido bastará: Ghālib (m. 1869), al que se clasifica habitualmente como librepensador o «medio musulmán» (según sus palabras irónicas), está profundamente anclado en las tradiciones de la escuela sufí de Delhi (y se puede decir otro tanto del reformador del Islam indio, Sir Sayyid Aḥmad Khan, fallecido en 1898).

Aparentemente, es un buen signo de la supervivencia de las mejores tradiciones del sufismo —que no tiene absolutamente nada que ver con una teosofía insulsa, un pirismo peligroso o un panteísmo estancado— que haya ahora un interés creciente por la figura de Ḥallāj en el conjunto del mundo musulmán. Ha sido sin duda la mo-

promotor de una visión hegeliana del mundo, de la que se separará pronto; sus *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1930, contienen una nueva visión dinámica del mundo, que ha expresado desde 1915 en sus poemas persas y urdus. Véase la bibliografía en A. Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden, 1963, y en Hafeez Malik (ed.), *Muhammad Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*, Nueva York, 1971.

numental obra de Louis Massignon la que ha suscitado este interés; pero la tradición de Ḥallāj se ha mantenido viva en la poesía sufí a través de los siglos. La observación poética de Ghālib, en el sentido de que el lugar para proclamar el secreto de amor no es el púlpito sino el cadalso, puede remontarse hasta Sanāʾī y ha sido retomada muchas veces por autores persas o urdus. Su descripción del amante que se enfrenta con alegría a la condena a la horca —también imagen tradicional— llegó a ser, cuando el movimiento indio por la libertad e incluso después de la segunda guerra mundial, símbolo de aquellos que sufren por sus ideales, sean de naturaleza religiosa o ideológica.

La mística del amor y el sufrimiento, que enseña al hombre a vivir y a morir por un objetivo que le sobrepasa, es quizá hoy el mensaje más importante del sufismo. Para algunos buscadores, el estudio teosófico parece ser más fácil de combinar, en el plano intelectual, con una concepción moderna del mundo. Otros encontrarán más atractivos los pequeños signos externos de devoción, los aspectos emocionales del sufismo. Fayżī, el poeta titular de la corte de Akbar, dice:

> No destruyas la Kaaba de los peregrinos,
> pues quienes recorren la vía reposarán allí un momento.

Y un intérprete francés del sufismo, en los tiempos modernos, concluye que sería cruel «destruir la *qubba*, el santuario de la aldea» (Dermenghem, 1954, 331), en la que tantas almas sencillas encontraron ayuda espiritual.

Podemos estar de acuerdo con esta idea o rechazarla para adoptar una concepción modernizada del mundo sin todo el firmamento de santos que, como las estrellas al amanecer, desaparecen cuando aparece el sol de la realidad. Pero aquellos que han tenido la experiencia de la noche obscura del alma saben que el sol de medianoche aparecerá un día, y que el mundo ganará de nuevo una nueva belleza.

Estas experiencias no se pueden comunicar realmente, como dice Ibn ʿAṭāʾ:

> Cuando los hombres de habla común nos preguntan,
> respondemos con signos misteriosos
> y obscuros enigmas; pues la lengua del hombre
> no puede decir una verdad tan alta,
> que supera de lejos la medida del hombre.
> Pero mi corazón la ha conocido, y ha conocido su éxtasis,
> que hace estremecer y llena
> todas las partes de mi cuerpo.

¿No lo ves? Esos sentimientos místicos cautivan
el arte de la palabra; como hombres que saben,
triunfan sobre los ignorantes y los reducen al silencio (K 78).

Y «cuando veas al sufí conversar con los hombres, sabe que está vacío» (K 149).

APÉNDICES, BIBLIOGRAFÍA, ÍNDICES

Apéndice I

EL SIMBOLISMO DE LAS LETRAS EN LOS TEXTOS SUFÍES

Un aspecto de las imágenes y los símbolos utilizados por los sufíes, sumamente importante para una adecuada comprensión de muchos escritos, es el simbolismo de las letras, que pone el acento en el significado místico de las letras tomadas en sí mismas y en la forma de escribirlas[1].

Todo musulmán admite la importancia del alfabeto árabe, las letras en las que fue revelada la palabra eterna de Dios. El mismo Corán afirma que incluso si todos los mares fueran tinta, y los árboles plumas, no bastarían nunca para consignar por escrito las palabras del Señor (sūra 18,109). Esta afirmación del Corán fue repetida con frecuencia por los místicos en sus intentos de describir la grandeza, la belleza y la perfección del ser divino. Quien abraza el Islam se impone el deber de aprender las letras árabes, pues son vehículos de la revelación: los nombres y atributos divinos pueden ser expresados solamente por medio de esas letras, y sin embargo, las letras constituyen algo diferente de Dios; son un velo de alteridad que el místico debe penetrar. En tanto permanece pegado a las letras —según expresión de Niffarī— el místico está en cierto sentido encadenado por los ídolos; comete idolatría en lugar de alcanzar el lugar en que no hay ya ni letras ni formas (W 363-65).

En la primera época del sufismo los místicos descubrieron el sentido secreto escondido en las diferentes letras, y los grupos separados de letras que se encuentran al comienzo de veintinueve sūras coránicas les incitaron a elaborar explicaciones alegóricas sorprendentes. La mayor parte de los grandes sufíes han trabajado este tema, e incluso en las regiones alejadas del mundo musulmán, como Indonesia, se han encontrado manuscritos que cuentan especulacio-

1. Véase E. Kühnel, *Islamische Schriftkunst*, Berlín, 1942, reed. Graz., 1972; A. Schimmel, *Islamic Calligraphy*, Leiden, 1970, y «Schriftsymbolik im Islam», en R. Ettinghausen (ed.), *Fetschrift für Ernst Kühnel*, Berlín, 1959. Un número considerable de obras que tratan de la caligrafía islámica han sido publicadas estos últimos años: véase A. Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, Nueva York, 1984, con bibliografía.

nes sobre el sentido místico ligado a las letras[2]. A partir de esta interpretación mística de las letras del alfabeto árabe, los sufíes elaboraron lenguajes secretos para ocultar sus pensamientos a las gentes comunes. El lenguaje llamado *balabailān*, que durante mucho tiempo atrajo el interés de los orientalistas, es un buen ejemplo de este espíritu de invención[3]. Incluso un pensador sutil como Suhrawardī Maqtūl habla de su iniciación al alfabeto secreto para comprender el significado más profundo de las palabras coránicas[4].

Ya en los tiempos preislámicos los poetas árabes habían comparado las diferentes partes del cuerpo, o de sus casas, a las letras, comparaciones que los poetas islámicos del mundo entero han repetido y elaborado. Apenas es posible comprender y saborear plenamente la poesía del mundo islámico, principalmente de Irán y los países vecinos, sin un conocimiento profundo del sentido otorgado a las letras del alfabeto árabe.

Los místicos sentían que «no había letra que no alabara a Dios en un lenguaje» (W 165), como dice Shiblī, y trataron en consecuencia de alcanzar estratos más profundos de comprensión para interpretar correctamente las palabras divinas. «Cuando Dios creó las letras, guardó para Sí su secreto, y cuando creó a Adán, le confió ese secreto, pero no lo confió a ningún ángel» (Flügel, 1865-67, I,192). Los sufíes no sólo jugaban con las formas y las apariencias de las letras, sino que se entregaban con frecuencia a especulaciones cabalísticas. Se pueden constatar esas tendencias bastante pronto; están ya plenamente desarrolladas en la poesía de Ḥallāj a principios del siglo X.

Se piensa que la técnica del *jafr* fue utilizada primero por Ja'far aṣ-Ṣādiq, el sexto *imām* shií, cuyo papel en la formación del pensamiento sufí de la época inicial ya hemos mencionado (W 164-166). El *jafr* es una especulación sobre los acontecimientos, presentes y futuros, a partir de algunas combinaciones verbales. Con frecuencia degeneró en una especie de conjetura de pronósticos o adivinación (Massignon, 1928, 37,98). Contando las palabras de una página del Corán y calculando su valor numérico —cada letra del alfabeto árabe tiene, en efecto, un valor numérico—, se podían descubrir nombres y lugares, fechas y acontecimientos históricos, a la manera en que algunos cabalistas cristianos descubrían acontecimientos históricos en las palabras y los números de la Biblia, especialmente en el Apocalipsis. Naturalmente, las vocales cortas que no se escriben en el alfabeto árabe no cuentan. El arte del cronograma (*ta'rikh*) se desarrolló a partir de ahí; se trata de dar la fecha de un acontecimiento gracias a algunas palabras significativas: *hu*, «Él» = 11, es la fecha de la muerte del Profeta. Versos enteros del Corán podían servir para la datación y, en la época tardía, algunos escritores acostumbraban a indicar la fecha de su obra en el mismo título; *Bagh u bahar* («Jardín y primavera») = 1217 (1803).

2. Bibliothèque Nationale, *Catalogue des manuscrits indiens-malais-javanais*, París, 1910, 65, p. 191.

3. E. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothéque National* 2, n.° 1030, París, 1905. Véase I. Goldziher, «Linguistiches aus der Literatur der muhammadanischen Mystik»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 26 (1872), p. 765. A. Bausani, «About a Curious Mystical Language»: *East and West* 4, n.° 4 (1958).

4. Suhrawardī Maqtūl, *Oeuvres persanes*, París, 1970, p. 216.

Esta tendencia, presente en el sufismo y en los comienzos del shiísmo, fue desarrollada por un grupo shií conocido con el nombre de *Ḥurūfī* (Ritter, 1954 a), «los que se ocupan de las letras». Su fundador fue Faḍlullāh Astarābādī. Fue ejecutado por sus ideas heréticas en 1398. Tenía seguidores entre los poetas y escritores turcos y persas. Entre éstos, Nesīmī merece una mención especial. Este poeta turco expresó en sus poemas las ideas ḥurūfī —combinadas con extravagantes enseñanzas sufíes y una interesante imitación de Ḥallāj— impregnadas de un exaltado entusiasmo, y, como su maestro, fue condenado a muerte y ejecutado en 1405.

Para los ḥurūfī, la palabra es la manifestación suprema de Dios; se revela también en el rostro humano, que se convierte en el Corán *par excellence*, la escritura a través de la cual se hacen visibles los secretos de Dios. Faḍlullāh enseñó que Adán recibió como don nueve letras; Abraham, catorce; Muhammad, veintiocho; y que él mismo fue honrado con el conocimiento de treinta y dos letras (las cuatro adicionales de la versión persa del alfabeto árabe); en muchos casos es difícil descifrar el significado correcto de sus frases, pues su interpretación de las letras varía. Su teoría más interesante es la que presenta las letras reflejándose en el rostro humano; la *alif* forma el *khaṭṭ-i istiwā*, el ecuador, la línea que, como la nariz, divide el rostro humano y corresponde, no a Alá, como es habitual, sino a 'Alī; la *b* indica los catorce mártires inocentes del Islam shií y se manifiesta en el lado izquierdo de la nariz. Muchas imágenes, utilizadas especialmente en los conventos bektashíes, muestran una tendencia a representar los nombres de los imames o combinaciones semejantes de nombres sagrados con la forma de un rostro humano (véase BO, Supplement 2). Incluso en la India, se decía: «'Alī está escrito dos veces en el rostro»[5].

La idea según la cual el rostro del amado es un manuscrito maravillosamente escrito del Corán es ampliamente aceptada incluso fuera de los círculos hurūfī. Un rostro hermoso es una copia finamente iluminada del libro sagrado. El hombre es la copia perfecta de la «Tabla bien conservada», donde toma forma toda sabiduría y toda belleza, idea cuyo desarrollo muestra el cambio de conciencia sobrevenido en un poeta del período tardío como Bēdil (m. 1721), cuyos vínculos con los círculos sufíes indios son conocidos; él no describe ya al hombre como la copia del Corán celestial, sino como «un manuscrito de nada».

En su conjunto, los poetas estarían de acuerdo con un autor indopersa tardío:

> Tu rostro es como una copia del Corán, sin corrección y sin tacha, que la pluma del Destino ha escrito exclusivamente con almizcle.
> Tus ojos y tu boca son versos y puntos para la pausa (durante la lectura), tus cejas son el *madda* (para alargar la letra *alif*).
> Tus pestañas son los signos de la declinación, el lunar y el vello son las letras y los puntos (Qāni', 1956, 44).

Las comparaciones aquí utilizadas son muy comunes. Las cejas curvadas eran comparadas generalmente con una *ṭughrā* escrita con arte, como se las

5. Muḥammad Nāṣir, *Nāla-yi Andalīb* II, Bhopal, 1309/1891-92, p. 344.

encuentra al comienzo de las cartas oficiales. Shah Ismail, el soberano safávida, autor de poemas místicos compuestos en turco, las comparó con la *basmala*, la fórmula «En el nombre de Dios»[6]. La boca pequeña y delgada es representada constantemente como una *mīm*, el bucle más estrecho del alfabeto (م): los ojos son representados mediante las letras *ṣād* (según su forma ص) o *ʿayn* (ع) (que significa a la vez «ojo» y el nombre de la letra). Los bucles y las trenzas corresponden a las letras largas y sinuosas como *dāl* o *jīm*. Cada poeta podía escribir todo un poema sobre las letras tal como se revelaban en el rostro del ser amado. Entre esos juegos de palabras, algunos pueden no ser del gusto del lector moderno. Por ejemplo, la comparación del vello sobre el labio superior con una línea oscura de la escritura; la palabra *khaṭṭ* tiene un doble significado. Incluso los más grandes místicos no dudaron en ver en el *khaṭṭ* negro de la persona amada la escritura divina; podían incluso pretender que la belleza de ese *khaṭṭ*, que aparecía en la mejilla del/de la joven amado/a, era comparable con el Sello de la profecía que abolía todo escrito que había sido válido hasta ese momento (AD 283).

Rūmī habló una vez de la copia del Corán del corazón, el *muṣḥaf-i dil*. Basta que el ser amado eche una sola mirada a ese manuscrito para que «los signos de la declinación comiencen a danzar y los miembros a batir los pies» (en extática danza, D 2282). Este juego con las letras ha producido algunos de los versos más bellos de la poesía islámica, y el campo es casi inagotable.

Un tema central de la mitología coránica es el concepto del *lauḥ al-maḥfūz*, la Tabla bien conservada, sobre la que se ha grabado el destino de los seres humanos desde el comienzo de los tiempos; la pluma o cálamo que ha escrito esos veredictos se menciona con frecuencia al mismo tiempo. En realidad, el cálamo primordial se convirtió en un cliché en la poesía islámica en general y en el sufismo en particular, pues todo lo que sucede está escrito con ese instrumento, y no puede ser cambiado, pues, como dice un hadiz, «la pluma se ha quedado seca». El poeta podía imaginar que la pluma había escrito en negro el destino de los amantes (*bakht-i siyāh, karabaht*: «suerte negra», que significa respectivamente en turco y persa «mala fortuna»). Podía decir que la pluma del Poder había escogido solamente, en la antología de las bellezas, la figura del ser amado, y había dibujado su forma en el corazón del amante desde el momento de la creación (Fuzuli, 1948, n.° 30, v. 6). Los poetas se quejaban, en centenares de variaciones, de que la escritura de su destino estuviera torcida, porque la pluma había sido mal cortada.

Es de esta idea, según la cual el destino estaba escrito para siempre en la Tabla bien conservada, de donde proceden las expresiones islámicas para «destino»: *maktūb*, «escrito», en árabe; *sarniwisht* o *alın yazısı*, «lo que está escrito en la frente», respectivamente en persa y turco. El destino está también consignado en el rostro del hombre y, en muchos poemas, se atribuye a los sufíes el poder de leer el libro del destino de un hombre a partir del título visible en su rostro. Las líneas grabadas en la frente dan una excelente ilustración de esta

6. Citado en Fakhrī Harawī, *Rauḍat as-salāṭīn*, S. H. Rashdi (ed.), Hyderabad, Sind, 1968, p. 85.

imagen. Los poetas podían alabar al ser amado que podía descifrar el contenido de la letra todavía escondida a partir de las complicadas líneas de la frente.

> Los verdaderos hombres de Dios son aquellos
> que en este mundo
> leen el texto escrito en el corazón
> en los pliegues de la frente[7].

decía el guerrero pathan Khushḥāl Khān Khattak en un cuarteto. Este tipo de imágenes es muy utilizado en las regiones islámicas orientales.

El Corán no habla solamente del cálamo del destino y de la Tabla, sino también de las acciones malvadas del hombre que manchan el libro, que será puesto entre sus manos el día del Juicio. Pero existe un medio para purificar el registro de los propios pecados, y es llorar: en Oriente, la tinta era soluble en el agua, y una página podía borrarse fácilmente si era necesario. El agua de las lágrimas, tan a menudo alabada por ascetas y místicos, puede borrar incluso la tinta de los negros pecados: «Dios ama las lágrimas de los seres humanos» (N 299). El arrepentimiento blanquea el libro de las acciones: esta idea es repetida de diversas maneras por cientos de poetas religiosos del mundo musulmán.

El sentimiento de que nada de lo que es creado merece que se lo mire, una vez se ha encontrado a Dios, es expresado por Niẓāmī con ayuda de la misma imagen del «borrado de las páginas». Es citado por Jāmī (N 608) de este modo:

> Todo lo que hay de sutileza en las estrellas
> o en las diferentes ciencias ocultas,
> lo leí y busqué en cada papel.
> Cuando Te encontré, borré las páginas.

Para los sufíes, entregarse a la redacción o la lectura de libros no religiosos, o incluso a las sutilezas de los asuntos jurídicos complicados o a los rebuscamientos de la gramática, era aumentar la negrura del libro de las acciones; era simplemente pecar.

Los místicos se han detenido igualmente en otro aspecto del simbolismo de la pluma. Existe un célebre hadiz: «El corazón del fiel está entre dos dedos del Misericordioso, y Él lo mueve en la dirección que quiere».

Este hadiz sugiere la actividad de quien escribe con una pluma de caña, que produce líneas inteligibles o confusas; la pluma no tiene voluntad que le sea propia, sino que va donde quiere aquel que la maneja. Rūmī relata una historia de hormigas que corren sobre un manuscrito, mirando la escritura que asemeja jacintos y narcisos, hasta el momento en que descubren que ese texto no estaba hecho por la pluma, sino por la mano, o más bien por el espíritu que anima la pluma (M 4,3722-29); es un buen argumento para la actividad de Dios, que se hace manifiesta a través de causas segundas y que parece ser entonces actividad propia del hombre. Ghazzālī presentó una argumentación semejante. El hadiz de la pluma ha inspirado a poetas iranios y de otros países;

7. Khushḥāl Khān Khattak, *Muntakhabāt*, Peshawar, 1958, Rubāʿī, n.° 88.

veían al hombre como la pluma de la que se sirve el maestro de caligrafía para producir imágenes y letras según sus designios, que la pluma no puede comprender. Mirzā Ghālib, el gran poeta de la India musulmana (m. 1869), comenzó su *Dīwān* en urdu con un verso que expresaba la queja de las letras contra su creador, pues «cada letra tiene una camisa de papel»[8]. En el lenguaje poético tradicional esto significa que cada letra lleva las vestiduras de un demandante ante la corte, como era costumbre en la Edad Media. Como una letra no se hace visible más que después de haber sido escrita sobre algún elemento sólido, generalmente el papel, lleva, por decirlo así, una camisa de papel y se queja, piensa el poeta, de que su creador la haya asociado a letras feas o desprovistas de sentido, o que la ha escrito de manera inhabitual o sobre papel de mala calidad. La comparación de las letras con hombres de caracteres diferentes tampoco es rara en los maestros de caligrafía.

El corazón, como la pluma, está obligado a escribir cada estilo caligráfico, a girar sin resistencia a izquierda y derecha. Una de las particularidades de la pluma es que su lengua, o incluso su cabeza, debe ser cortada. El cálamo se convierte en símbolo del místico que no debe divulgar su secreto, que «habla sin la lengua». ʿAṭṭār, como muchos otros poetas, místicos o no místicos, insiste en este aspecto de la pluma «que se mueve sobre la tablilla de la aniquilación con la lengua cortada» (AD 603).

> Cuando digas: «Te cortaré la cabeza»,
> de alegría, correré sobre mi cabeza, como el cálamo (AD 508).

Otros poetas podían compararse a sí mismos con una pluma que, a causa de su «negro destino» —pues está inmersa en la tinta negra—, llora durante todo el día.

En uno de los *ghazals* de ʿAṭṭār (AD 601), el cálamo, *qalam*, está ligado a la letra *nūn* (*n*), por alusión a las palabras de introducción a la sūra 68: «*nūn wa'l-qalam* (*N*, y ¡Por el cálamo!)». El poeta quiere caminar, cortada su cabeza, sin manos ni pies, como la redondeada letra *nūn*. *Nūn* significa también «pez», y la relación entre las múltiples significaciones, con la interpretación mística del principio de la *sūra*, ha ocupado con frecuencia a los autores interesados por el misticismo. Una de las versiones más sugerentes es la de Rūmī:

> Vi a un Jonás sentado en la playa del océano de amor.
> Le dije: «¿Cómo estás?». Respondió a su manera
> y dijo: «En el océano, era el alimento de un pez,
> después me curvé como la letra *nūn*, y llegué a ser el propio Dhū'n-Nūn»
> (D 1247).

El místico que, como el profeta Jonás, ha sido tragado por el «pez de la aniquilación» (según la expresión de Jāmī) y se encuentra arrojado a la playa de la separación, se siente, después de su experiencia en el vientre del pez (*nūn*),

8. A. Schimmel, «Poetry and Calligraphy»: *Pakistan Quarterly* 17, n.º 1 (1969), y *A Dance of Sparks*, c. III, trad. en *Ghalib: Woge der Rose, Woge des Weins*, p. 35.

como la letra *nūn* sin cabeza ni miembros, y se hace así idéntico al gran místico egipcio de la Edad Media, Dhū'n-Nūn, el «poseedor del pez».

Las letras separadas al comienzo de veintinueve sūras del Corán han inspirado a los sufíes muchos pensamientos extraños y sorprendentes —las *a-l-m (alif lām mīm)* al principio de la sūra 2 han intrigado especialmente a los intérpretes. Leída como una palabra, significa *alam*, «dolor», como sostienen algunos poetas de época tardía. Pero hay varias maneras de explicar las tres letras en un sentido místico, por ejemplo: *alif* es Alá, *m*, Muhammad, y *l*, el símbolo de Gabriel, el mediador por el que el Corán llegó hasta el Profeta. «Esas letras *a-l-m* y *ḥ-m* son como el bastón de Moisés», dice Rūmī (M 5,1316-30); están llenas de cualidades misteriosas para quien comprende sus secretos. Se puede decir lo mismo sobre la *ṭāhā* al principio de la sūra 20, de la que Sanāʾī da la siguiente interpretación:

> Vio desde la *ṭā* todas las purezas [*ṭahāra*].
> Construyó de la *hā* todos los edificios (S 235).

Aquí hay también una alusión al hecho de que *Tāhā* es uno de los nombres del Profeta.

Las letras separadas *ṭā-sīn* al principio de la sūra 27 remiten a la pureza y el señorío, según ciertos místicos. Están contenidas en el título de uno de los libros más intrigantes del sufismo del período inicial, el *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* (en plural) de Ḥallāj; en nuestra época, el título ha sido imitado por Muhammad Iqbal, que, en el relato de su viaje espiritual, el *Jāvīdnāme*, descubrió los «*ṭawāsīn* de los Profetas», las moradas de los espíritus proféticos en la esfera de la Luna.

Mientras que algunos místicos comparaban las actividades humanas y los movimientos de la pluma, algunos sufíes persas de los períodos tardíos veían el misterio de la unidad omniabarcante revelado en la relación entre la tinta y las letras. Así Ḥaydar Amuli dice (citado por Toshihiko Izutsu):

> Las letras escritas con tinta no existen realmente *qua* letras. Pues las letras nos son más que formas diversas a las que se asignan significados por convención. Lo que existe real y concretamente no es más que la tinta. La existencia de las letras no es en verdad nada sino la existencia de la tinta, sola y única realidad que se despliega en muchas formas de modificación de sí. Se debe, en primer lugar, cultivar el ojo para ver la misma e idéntica realidad de la tinta en todas las letras, después para ver las letras como otras tantas modificaciones intrínsecas de la tinta (Izutsu, 1971 a, 66).

La mayor parte de las meditaciones de los místicos se orientaban hacia la letra *alif*, *ā*, la primera letra del alfabeto, una fina línea vertical (ا), utilizada a menudo como imagen de la estatura esbelta del ser amado.

> No hay nada sobre la Tabla del corazón, salvo la *alif* de la estatura de mi amigo.
> ¿Qué debo hacer? ¡Mi maestro no me da ninguna otra letra para aprender de memoria!

Es así como expresa Hāfiz un pensamiento común a todos los poetas. Y sus versos pueden interpretarse también en sentido místico; pues la *alif*, con 1 como valor numérico, aislada y sin embargo activa, llegó a ser la letra divina *par excellence*. Conocer la letra *alif* significaba para los sufíes conocer la unidad y la unicidad de Dios. Quien ha rememorado esta simple letra no tiene ya necesidad de recordar otras letras o palabras. En *alif* está comprendido todo lo creado. Es, según expresión de Sahl at-Tustarī, «la primera letra y la más majestuosa, y remite al *ālif*, es decir, Alá, que ha unido (*allafa*) todas las cosas y está sin embargo aislado de todas las cosas» (L 89). antes de Sahl at-Tustarī, Muḥāsibī había señalado: «Cuando Dios creó las letras, les ordenó obedecerle. Todas las letras eran de la forma [*'alā sūrat*] de *alif*, pero sólo *alif* mantuvo la forma y la imagen en que había sido creada» (W 166). Esta idea fue propagada por Niffarī, para quien todas las letras, salvo la *alif*, estaban enfermas (W 166). La expresión «en la forma de», de la frase de Muḥāsibī, alude al parecer a la tradición según la cual Dios creó a Adán *'alā ṣūratihi*, «a Su imagen»; *alif* era la letra divina, y las otras habían sido primero semejantes, y perdieron su forma debido a su desobediencia, así como Adán, formado a imagen de Dios, perdió su pureza original al desobedecer.

'Aṭṭār repite esta idea y muestra cómo los diferentes nombres se desarrollaron a partir de *alif*, dotada de valor numérico 1, y cómo las letras aparecieron a partir de ahí: cuando se curva, una *d* (د) viene a la existencia; después, con otro tipo de curvatura, una *r* (ر) se hizo visible; cuando sus dos extremos se curvaron, se produjo una b (ب); en forma de herradura, la *alif* se hizo semejante a una *nūn* (ن). Y fue de la misma manera como todos los seres diversos, en la diferencia de sus formas, emergieron de la unidad divina (V 95).

Alif es la letra de la *aḥadiyya*, unidad y unicidad, y es al mismo tiempo la letra de la transcendencia. En consecuencia,

> el significado de los cuatro libros sagrados
> está contenido en una sola *alif* (Y 308).

Apenas hay poeta en el mundo musulmán, de Turquía a Indonesia, que no haya trabajado este tema, atacando a los eruditos pedantes que olvidan el significado de la letra más importante y en cambio ennegrecen las páginas de sus libros sabios. Para Rūzbihān Baqlī, la *alif* remite a la absoluta unicidad increada e informa al místico sobre la *'ayn-i jam'*, la unión perfecta (B 94). Como la *alif* es pura y libre de toda cualificación (M 5,3612), puede convertirse en símbolo de los hombres espiritualmente libres, de los verdaderos místicos que han alcanzado la unión con Dios; los *erenler*, término utilizado en Turquía para designar a los sufíes avanzados, son «como *alifs*, signos de testimonio» (Y 524).

También son posibles otras interpretaciones de la *alif*, incluso ha sido considerada como la letra de Satanás, porque éste se negó a prosternarse ante cualquiera que no fuera Dios. Dice Rūmī:

> No seas una *alif*, que es testaruda;
> No seas una *b* con dos cabezas; sé como una *jīm* (D 1744).

Se encuentra un capítulo particularmente extraño dedicado al significado de *alif*, que está compuesta de tres letras (*a*, *l* y *f*, que forman su nombre árabe), en un libro sobre el amor místico compuesto a mediados del siglo X por Abu'l-Ḥasan ad-Daylamī. El título de ese libro muestra ya con claridad el papel del simbolismo de las letras: *Kitāb 'aṭf al-alif al-ma'lūf ilā 'l-lām al-ma'ṭūf* («El libro sobre la inclinación de la *alif* amansada hacia la *l* inclinada») (Daylami, 1962). En los parágrafos 38-40, el autor prueba que la *alif* es a la vez una y tres, y que en consecuencia las ideas cristianas de la Trinidad están mucho más próximas al sufismo que las ideas dualistas defendidas por los iranios; resultado algo sorprendente, que puede sin embargo comprenderse, puesto que la terminología sufí es muy aficionada a las clasificaciones en grupos de tres o a las argumentaciones que demuestran la unidad fundamental de amante, amado y amor, o del que recuerda, lo recordado y el recuerdo, etc.

Especulaciones de este tipo no han faltado jamás en el sufismo. Basta citar una expresión moderna de estas interpretaciones de la *alif* de un autor shií de Sindh; éste hace el cálculo de los valores numéricos de las tres letras que constituyen el nombre de *alif*: $a = 1$, $l = 30$, $f = 80$; $a + l + f = 111$; estos valores remiten a su vez a la triple fidelidad del piadoso musulmán shií, que se expresa mediante las letras $a = 1$, «Alá»; $m = 40$, «Muhammad»; y *'ayn* = 70, «'Alī», cuya suma es una vez más 111[9].

Estos juegos, que pueden parecer extraños a un occidental moderno, constituyen un aspecto importante de la poesía sufí y pueden ser estudiados incluso en obras místicas relativamente modernas. La poesía clásica los contiene profusamente. Se atribuye una importancia especial a la conexión *lām-alif*, *l-ā*, que, leída como una sola palabra, significa *lā*, «no», y es así la primera palabra de la profesión de fe. El *lām-alif*, aunque compuesto de dos letras, era considerado, a menudo, como una sola letra y estaba dotado de un sentido místico especial. Con mayor frecuencia, es una metáfora del abrazo íntimo de los dos amantes, que son dos y uno simultáneamente. Debido a su forma, las letras *lām-alif* o la palabra *lā* (لا), comparada a menudo con una espada, particularmente con *dhū'l-fiqār*, la célebre espada de doble filo de 'Alī, o con las tijeras: «Yo hago muda la lengua de hablar, con las tijeras de *lā*» (B 196). Se espera del creyente que corte todo salvo Dios con la espada del *lā*, es decir, con la primera palabra de la *shahāda*, «No hay divinidad fuera de Dios». Todo lo que es creado debe ser destruido por la poderosa espada del *lā*, «no». Pero ése no es sino el primer paso en la vía del místico musulmán —debe realizar la ascensión (*bā lā*), alcanzar el *illā* «fuera de Dios», lo que se hace, en la escritura árabe, poniendo una *alif* delante de *lā* (الا)». Ghalib, que no era un místico, pero que estuvo profundamente influido por la tradición mística del subcontinente, habla del *alif-i ṣayqal*, el «*alif* del pulimento» (lo que indica un nivel particularmente elevado de la técnica del bruñido del acero). Una vez el hombre ha bruñido la espada del *lā* tan intensamente que brilla con el *alif-i ṣayqal*, alcanza el valor positivo *illa Allah*, «fuera de Dios». Los juegos de palabras de este tipo son frecuentes en la literatura persa, turca y urdu, así como en los círculos místicos y no místicos.

9. *Makhzan Shāh Abdul Laṭīf Bhitā'ī*, Hyderabad, Sind, 1954, p. 63.

A los sufíes les gustaba especialmente otra combinación, que se menciona brevemente en el capítulo sobre la profetología: es la conexión entre *alif* y *mīm*.

> Pon una *mīm* en tu alma,
> y una *alif* frente a ella.

Así escribe Shāh 'Abdu'l-Laṭīf[10]. La *mīm* indica el nombre de Muhammad, la *alif* remite de nuevo a Alá. La *m*, con el valor numérico 40 es, según la expresión de un sufí penjabí, el «chal del carácter de criatura» por el que Dios se manifiesta gracias a la persona del Profeta. Un *hadiz qudsī* afirma: *«Anā Aḥmad bilā mīm* (Yo soy Aḥmad sin la *m*, a saber, *Aḥad*, el Uno)». La letra *mīm* es la única barrera entre Dios, el Uno, y Aḥmad, el Profeta Muhammad. Es comprendida como una expresión de los cuarenta grados de la emanación divina que va de la razón universal al hombre, y a la inversa, y también como expresión de los cuarenta días que el místico debe pasar en retiro, y que están ligados a la experiencia de los cuarenta grados. A partir de la época de 'Aṭṭār, los místicos amaron la tradición *Aḥmad bilā mīm*, y ha sido repetida tanto en la literatura culta como la poesía mística popular, sea entre los bektashíes turcos o entre los poetas místicos de Sind y de Penjab. Los bektashíes practicaban un *mīm duası* especial, una oración sobre la letra *m*, que se considera remite a la manifestación de la luz de Muhammad (BO 268). La audaz interpretación de Aḥmad Sirhindī de las dos *m* en el nombre de Muhammad no debe ser olvidada.

La letra *b*, la segunda del alfabeto, está unida, en la interpretación mística, al mundo creado. Simboliza el primer acto de creación: la *b* está al comienzo de la *basmala*, la fórmula «en el nombre de Dios», que abre el Corán. No sólo la *b*, sino también el punto debajo de ella puede ser considerado como el punto a partir del cual comienza el movimiento del universo creado: es el poder de diferenciación después de la unidad perfecta de la *alif* y ha servido a menudo de símbolo, sea para el Profeta, sea para 'Alī, que pretendió, como sostiene la tradición shií: «Yo soy el punto bajo la *b*». Su forma ب muestra que «cuando Dios creó las letras, la *b* se prosternó», pensaba Sarī as-Saqaṭī. Como letra propia del carácter de criatura, se prosterna junto a la incalificada unidad divina de Allah.

Sanā'ī encuentra una encantadora explicación para la grandeza universalmente comprensiva del Corán: comienza con la letra *b* y finaliza con la letra *s*, lo que da *bas*, «bastante» o «suficiente» (en persa), y esta palabra muestra que el Corán es suficiente de una vez por todas para los hombres (SD 309).

Entre las otras letras se puede mencionar que la *w* —que significa también «y»— simboliza la relación entre Dios y la creación (Teufel, 1962, 87 n.). Es la letra favorita de los calígrafos turcos que incluso inventaron una tradición profética. «Confiad en las *wāw*».

10. *Shāh jō risālo*; véase A. Schimmel, «Shah 'Abdul Laṭīf's Beschreibung des wahren sufi», en *Festschrift für Fritz Meier* (Wiesbaden, 1974) y *Pain and Grace: A Study of Two Eighteenth-Century Indo-Muslim Mystical Poets*, Leiden, 1976, p. 209 s.

Se atribuye un papel especial a la *h*, la última letra de la palabra Allah y la primera de *huwwa*, «Él». Según Baqlī (B 95), la *lām* es el amado transformado en amante por su propio amor en su propio amor: aquí el simbolismo de la palabra *Allah* con sus dos *l* se hace más poderoso. Rūmī puede haber pensado en especulaciones de este tipo cuando dice, en una imagen de maravillosa simplicidad:

> Dejé mis costados vacíos de uno y otro mundo,
> como la *h*, me senté junto a la *l* de Alah (D 1728).

Es un hecho característico del sufismo que Ibn 'Arabī, cuyo *Kitāb al-mabādi' wa'l-ghāyāt* trata de los misterios de las letras del alfabeto, tuviera la visión de la Ipseidad divina, *huwiyya*, en la forma de la letra *h*, en una luz resplandeciente, sobre una alfombra roja, brillando las dos letras *hu* entre los brazos de la *h* que emite sus rayos en las cuatro direcciones (Corbin, 1956, 171). Esa visión de la divinidad bajo la forma de una letra es característica de una religión que prohíbe la representación, especialmente la representación de la divinidad. La letra es de hecho la manifestación más alta posible de lo divino en el pensamiento islámico. La visión de Ibn 'Arabī reúne, en cierta medida, la descripción de los grados de meditación hecha por un sufí naqshbandí del siglo XVIII, Nāṣir Muhammad 'Andālīb de Dehli:

> Ve la figura bendita de la palabra Alá en el color de la luz, escrita sobre la Tabla del corazón y sobre el espejo de su imaginación [...] Después comprenderá que él está frente a esa forma, o debajo de ella, o a su derecha o a su izquierda, y que debe tratar de acercarse a esa luz [...] Y cada vez que se encuentra en medio de *alif* y de *lām*, debe avanzar y tomar su lugar entre las dos *lām*, después, debe irse de allí y colocarse entre la *lām* y la *h* y, habitado por una gran ambición, deja igualmente este lugar y se ve en medio de la curva de la *h*. Al principio, encontrará su cabeza en esa curva, pero finalmente encontrará que es todo su ser el que ha encontrado reposo en esta casa, y descansará allí, libre de toda aflicción y de toda peligrosa calamidad[11].

Así, el estadio más elevado que un místico puede alcanzar consiste en estar rodeado por la luz de la letra *h*.

Místicos y poetas utilizaron una manera particular de expresar sus ideas jugando con las primeras letras de los conceptos cuyo sentido más profundo querían hacer aparecer. Al principio, cuando hablaban de la *l* de *luṭf*, «gracia», y de la *q* de *qahr*, «cólera», ese tipo de alusiones era todavía muy primitivo. Pero pronto encontraron combinaciones significativas, como aquellas en que entraba la letra *q* (*qaf*), que significaba también la «montaña de Qaf», la montaña mística que rodeaba el mundo y sobre la que el Sīmurgh o 'Anqā tenía su morada. La *q* estaba ligada principalmente al concepto de *qurb*, «proximidad», y el *qāf-i qurb*, «la primera letra», o «montaña de Qaf», de la proximidad, se hizo una expresión común, sobre todo porque esta montaña era considerada la

11. M. Nāṣir, *Nāla-yi Andalīb* I, p. 270.

estación al final del mundo creado, el lugar donde se podía encontrar la verdadera proximidad, *qurb*, en la vía que llevaba a Dios (que, desde ʿAṭṭār, se simbolizaba a veces por el Sīmurgh). Otra combinación era la que asociaba la *q* con *qanāʾat*, «aceptación»: el sufí perfecto vive, como el pájaro de la mitología, sobre la montaña de Qaf de *qanāʾat*. La letra *ʿayn* era utilizada de la misma manera: su sentido era múltiple: «ojo», «fuente», «esencia»; la palabra *ʿayn-i ʿafw* no expresa únicamente la letra *ʿayn*, por la que empezaba la palabra *ʿafw*, «perdón», sino también «la esencia del perdón».

Las especulaciones y los juegos de palabras de este género ayudaban a menudo a los sufíes en su defensa de las definiciones místicas y de posiciones filosóficas sumamente difíciles. Se cuenta que Saʿduddīn Ḥamūya consideraba *wilāya*, «santidad», como superior a *nubuwwa*, «estado de profeta», a causa del diferente rango de las letras *w* y *n* con que estas palabras comienzan (Molé, 1961, 100). Pero Simnānī se oponía a esta concepción que iba contra la actitud general de los sufíes, de nuevo sobre la base de una especulación sobre las letras del alfabeto. Llegó a ser una costumbre el buscar un sentido profundo a todas las letras que configuran las palabras que designan estados o etapas místicas. Si podemos fiarnos de las fuentes, el sufí Abū'l-Qāsim Ḥakīm Samarqandī, en el siglo X, gustaba de este tipo de interpretación, y explicaba la palabra *namāz*, «oración ritual», como compuesta por:

n = *nuṣrat*, «victoria»,
m= *milkat*, «reinado»,
a = *ulfat*, «intimidad»,
z = *ziyādat*, «crecimiento»[12].

Más tarde, los bektashíes descubrían los secretos de la palabra *ṭarīqat*, «vía mística»:

ṭ = *ṭalab-i ḥaqq ū ḥaqīqat*, «búsqueda de la Realidad y la Verdad»,
r = *riyāḍat*, «disciplina ascética»,
i = *yol u din kardeşi*, «ser fiel en todos los aspectos a un "hermano en la vía"»,
q = *qanāʾat*, «aceptación»,
t = *taslīm-i tāmm*, «sumisión completa» (BO 100 s.).

En la palabra *ḥaqīqat*, la *q* podía significar *qāʾim billāh*, «subsistente gracias a Dios», y la *t* podía remitir a *tarbiya*, «educación»; a los ojos de los simples derviches turcos, poco importaba que se confundiesen palabras árabes y turcas.

No es sorprendente encontrarse con que los sufíes, sobre todo los teósofos, descubrían secretos semejantes en los nombres divinos. El nombre *ar-Raḥmān*, «el Misericordioso», remite a la vida, el conocimiento, el poder, la voluntad, la audición, la visión y la palabra de Dios, las siete cualidades fundamentales de Allāh tal como las concibió Jīlī y tal como eran generalmente admitidas en el sufismo del período posterior. El nombre de *Allāh* era interpretado, naturalmente, de manera semejante:

12. A. T. al-Khānqāhī, *Guzīda dar akhlāq u taṣawwuf*, Iraj Afshar, Teherán, 1347/1968, p. 47; véase *ibid.*, p. 69, para *ḥikmat*.

alif: lo Único Real,
l: Su puro conocimiento de Sí mismo,
l: Su conocimiento de Sí mismo a través de Su capacidad omniabarcante, lo que incluye las apariencias ilusorias que parecen ser distintas que Él. La doble *l* más *al* es, entonces, la autonegación de toda negación.
La *h*: *huwa*, la Esencia absolutamente no manifestada de su Ipseidad, y la vocalización *u*, el mundo no manifestado en la no-manifestación de lo Único Real (Schaya, 1962, 47,83).

Tales son las ideas elaboradas por la escuela de Ibn ʿArabī. Mucho más atractiva es la manera sencilla con que los amigos turcos me explicaban el secreto del tulipán y el creciente, ambos característicos de la cultura musulmana de Turquía: el tulipán, *lāle*, y la media luna, *hilāl*, están formados por las mismas letras que la palabra *Allāh* (una *alif*, dos *lām* y una *h*) y tienen, como el nombre divino, el valor numérico de 66.

A veces los místicos bromeaban con los intentos de comprender el sentido verdadero de una palabra a partir de las letras que la constituyen; *g-l* no hace una *gul*, «rosa», y el dolor, *dard*, de los verdaderos amantes no se expresa mediante *d-r-d* (S 330); y tampoco es el amor lo que se escribe *ʿshq*. Esas letras no son sino una piel, algo para velar la significación interna a los ojos de los hombres.

El mismo interés por la significación mística de las letras que llevan a extrañas explicaciones de los términos místicos y de los nombres divinos se puede percibir con facilidad en una forma poética conocida en la antigua literatura oriental y en el conjunto del mundo musulmán, sobre todo en los últimos tiempos. Se trata del «alfabeto de oro»: cada verso comienza por una letra en la secuencia de las letras del alfabeto árabe. No hay regla para la forma de los poemas: pueden estar compuestos en metros largos o cortos, con dos o cinco o no importa qué número de líneas rimadas. A veces, cuando el poeta opta por poemas cortos, todas las líneas de un único poema pueden comenzar por la misma letra[13]. Era una forma que podía retener fácilmente cualquiera que tratara de aprender el alfabeto, y es por ello por lo que los poetas turcos en sindhi, penjabí y pashto gustaban de explicar sus doctrinas místicas y los misterios de la fe en forma de alfabetos de oro; los discípulos sabrían para siempre que *kh* era para *khūdi*, «egoísta», *s* para *sālik*, «peregrino», *ṣād* para *ṣirāṭ al-mustaqīm*, «la vía recta», o bien para *ṣūfī* y *ṣāfī*, «puro». A veces, las palabras que comienzan por las mismas letras se combinaban en un mismo verso, porque la aliteración era un recurso poético utilizado frecuentemente, sobre todo en Sind. Podemos encontrar incluso, en la India musulmana, alfabetos de oro compuestos en honor de ciertas figuras religiosas —un buen ejemplo de ello es el *Alif-name* de Maulānā Qāsim Kāhī (m. 1582), el poeta persa más ingenioso de la corte de los mogoles a finales del siglo XVI. Este poema se

13. Un buen ejemplo es, en Turquía, A. Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, Estambul, 1931, p. 200. Para el pashto, véase H. G. Raverty, *Selections from the Poetry of the Afghans*, Londres, 1862, pp. 61 ss. Los «alfabetos de oro» sindhi han sido recopilados por N. B. Baloch en *Tih akaryūn*, Hyderabad, Sind, 162.

compuso en honor de ʿAlī ibn Abī Ṭālib y abunda en juegos verbales y combinaciones ingeniosas[14]. En ese tipo de poesía la imaginación de las personas piadosas y de los intelectuales podía encontrar una salida, y si estos poemas nos parecen a veces demasiado gratuitos, testimonian sin embargo un interés muy serio por las propiedades místicas y mágicas de las letras del alfabeto árabe.

Aun cuando los sufíes se vanagloriaban de su desinterés por los asuntos de este mundo, eran generalmente aficionados a escribir cartas. Las cartas de los grandes maestros de los tiempos antiguos, recogidas por sus discípulos, constituyen una fuente preciosa para nuestro conocimiento del pensamiento y la práctica místicas. Incluso en nuestros días, la instrucción mística por vía epistolar es practicada por algunos maestros sufíes. Las cartas de Junayd son un ejemplo famoso que ilustra lo que podía ser el estilo, de críptica densidad, de los escritos sufíes de la época inicial. Particularmente interesantes son las cartas escritas por Ḥallāj, o las que le enviaban sus discípulos. Según la tradición, estaban caligrafiadas con arte, sobre un material precioso, iluminadas y coloreadas, semejantes a los libros artísticamente decorados de los maniqueos del Asia Central. Pero Ḥallāj sabía también que la verdadera correspondencia era espiritual, y no un simple intercambio de cartas; expresó este pensamiento en un poema dirigido a su fiel amigo Ibn ʿAṭāʾ:

> Te he escrito, mas no te he escrito, pues
> he escrito a mi espíritu sin utilizar letras[15].

Las imágenes de la correspondencia escrita son utilizadas frecuentemente por los sufíes: escribían con el agua de sus lágrimas y el fuego del corazón, y las lágrimas borraban lo que la mano había escrito (L 249). Ésas son las cartas verdaderas, que comprenden quienes saben; dice Shiblī:

> Mis lágrimas escribieron líneas en mis mejillas,
> que alguien ha leído, que no leyó bien (L 50).

El lenguaje de las lágrimas es más claro que el de las palabras escritas; y las lágrimas rojas —mezcladas con sangre por tanto llanto— forman un comentario al tema del «deseo» sobre las mejillas del místico, amarillas como un pergamino.

La queja por los amigos que no escriben es un lugar común de la poesía persa y de los países vecinos. Incluso en un ambiente donde prevalecía el analfabetismo, particularmente entre las mujeres, el tema de la escritura y de la espera de las cartas se repite con frecuencia sorprendente. En la poesía popular del Sind las heroínas se lamentan de que las cartas de sus amados no les han llegado; estas cartas simbolizan los signos de la gracia que el alma deseosa del místico solitario espera de Dios, y que le dan nuevas fuerzas para tratar de

14. Hadi Hasan, «Qasim-i-Kahi, His Life, Times and Works»: *Islamic Culture* 27 (1953), pp. 99-131, 161-194; *Alif-name*, pp. 186-189.

15. L. Massignon, «Le *Diwān* d'al-Ḥallāj, essai de reconstituion»: *Journal asiatique*, enero-julio 1931, *muqaṭṭaʿa* n.° 6.

alcanzar la unión. Es natural que, en un país donde la paloma mensajera era muy utilizada, se encuentren muchas alusiones a pájaros o aves como portadores de cartas: la paloma que se supone lleva la carta del amado es con frecuencia asociada con las palomas que viven en el santuario central de La Meca. Así se comprende la relación entre la carta y la oración enviada por el fiel en dirección a la Kaaba, en La Meca; y la paloma del santuario puede también transmitir la «carta» de la gracia divina al sufí que espera pacientemente. La habitual asociación del alma con el pájaro y la designación del lenguaje místico como «lenguaje de los pájaros» dan otro acento a estas imágenes.

Se puede ver claramente la influencia sufí en el campo de la caligrafía. Los místicos que gustaban de sumergirse en los niveles de significado más profundos cuando contemplaban las letras del alfabeto, inventaban también formas sorprendentes para las letras que parecían ser particularmente ricas en cuanto al sentido. La caligrafía árabe es la expresión característica de una cultura que ponía fuera de la ley la representación de los seres vivos, y los artistas creaban modelos extremadamente complicados de escritura kufí con motivos floridos y entrelazados sobre cúpulas, minaretes y objetos de arte menor. A finales de la Edad Media los calígrafos elaboraban figuras en las que se representaban los versículos del Corán o palabras con implicaciones místicas importantes en formas diversas. Estas palabras estaban escritas según un sistema de escritura en espejo, reflejando una verdad central del Corán de forma doble o cuádruple. O bien el artista creaba animales —caballos, encantadores pajarillos— a partir de las palabras de la *basmala* o del versículo del Trono (sūra 2,256). En Turquía los calígrafos —que eran a menudo miembros de la orden mevleví— gustaban de dar a la *basmala* la forma de una cigüeña, ave ensalzada en el folklore turco, persa y árabe a causa de su piedad y su fidelidad al realizar la peregrinación a La Meca. Las frases asociadas a ʿAlī, «el león de Dios», podían ser reproducidas bajo la forma de un león, imagen que se encuentra a menudo en los conventos bektashíes y en todo el mundo shií, donde el mulo blanco de ʿAlī, Duldul, se representa con frecuencia caligráficamente. Un buen ejemplo de la fuerza viva de esta caligrafía mística puede encontrarse en una pintura reciente del artista pakistaní Sadiquain: en su nueva representación caligráfica del Corán ha escrito las palabras *kun fayakūn*, «¡Sea! y fue», las palabras con que Dios creó el mundo, bajo la forma de una nebulosa en espiral de gran fuerza espiritual.

Un estudio detallado de las relaciones entre la caligrafía y el pensamiento sufí ofrecería sin duda interesantes resultados y contribuiría a una mejor comprensión de algunas ideas fundamentales del sufismo y del arte islámico.

Apéndice II

EL ELEMENTO FEMENINO EN EL SUFISMO

«Una mujer piadosa vale más que mil hombres malvados» (S 271), dice Sanā'ī, el poeta místico que, globalmente, no estaba demasiado favorablemente predispuesto hacia el sexo femenino. Era él quien escribía que la constelación de la *Osa mayor*, llamada en árabe *banāt an-naʿsh*, «hijas del féretro», indicaba por su mismo nombre el hecho de que las hijas estarían mejor en un féretro que vivas (S 658).

Sanā'ī no fue el único poeta sufí que expresó su aversión por las mujeres. El ideal sufí ha sido siempre «el hombre» (en persa *mard*, en turco *er*) o el «joven virtuoso» (*fatā* o *jawānmard*). Fue en esas figuras donde la gran ambición del sufismo encontró su mejor expresión.

La actitud del sufismo con respecto al sexo femenino era ambivalente e incluso se puede decir que el sufismo era más favorable al desarrollo de las actividades femeninas de lo que lo eran las otras ramas del Islam. La simpatía del Profeta por las mujeres, sus numerosos matrimonios y sus cuatro hijas excluían los sentimientos de desprecio tan frecuentes en el monaquismo cristiano de la Edad Media. El culto a Fāṭima en los círculo shiíes es un indicio del importante papel que podía asignarse al elemento femenino en la práctica religiosa del Islam.

El hecho de que la primera figura verdadera de santa del Islam fuera una mujer —la gran amante Rābiʿa al-ʿAdawiyya[1]— contribuyó sin duda a formar el ideal de la mujer piadosa que puede ser alabada en los términos más gloriosos (¡precisamente por ser diferente de las representantes ordinarias de su sexo!): «Cuando una mujer camina en la vía de Dios como un hombre, no puede ser llamada mujer» (T 1,59). Decir de una mujer virtuosa que es «una segunda Rābiʿa» era y sigue siendo todavía completamente normal entre los musulmanes.

1. M. Smith, *Rabiʿa the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1928, ofrece mucha información sobre el papel de las santas del Islam.

La historia muestra sin embargo que Rābiʿa no fue una excepción, aunque se le haya atribuido el mérito de haber introducido el concepto de puro amor en la austera perspectiva ascética del sufismo de la primera época. Margaret Smith ha recopilado diversos documentos sobre la vida de algunas contemporáneas de Rābiʿa, mujeres santas que vivieron a finales del siglo VIII en Basora y en Siria. Entre ellas estaban Maryam de Basora y Rīḥāna, «la entusiasta» (*al-wāliha*) y muchas otras mujeres conocidas como «las que lloran constantemente, llenas de temor y hacen llorar a otras gentes» (N 61). Incluso podían llegar a perder la vista, a fuerza de llorar constantemente, para que los ojos de su corazón pudieran ver mejor.

Algunas descendientes del Profeta, como Sayyida Nafīsa (m. 824), se distinguieron por su virtud y su piedad; la tumba de ésta, en El Cairo, todavía es visitada por los fieles. Igual sucede con Sayyida Zaynab, cuya tumba en El Cairo es visitada tan a menudo que incluso ha proporcionado el marco a dos novelas egipcias modernas, como muestra Muhammad Mustafa Badawi en un excelente estudio (Badawi, M. M., 1971, 154 ss.).

Al parecer, las mujeres estaban autorizadas para asistir a las reuniones de los predicadores sufíes. La hija del místico Abū Bakr al-Kattānī entregó el alma durante una sesión en el curso de la cual Nūrī, el extático sufí, hablaba de amor, y tres hombres murieron con ella (N 623). Un número considerable de mujeres de los siglos IX y X son citadas en las fuentes árabes y persas por sus extraordinarias hazañas de devoción y misticismo. Hubo incluso mujeres místicas que fueron dirigidas por el mismo Khiḍr, y que recibieron de él instrucción espiritual (N 332).

Además de esas ascetas y místicas, además de esas mujeres que se distinguieron en el ámbito de las tradiciones, de la caligrafía y la poesía, debemos citar a aquellas que fueron esposas de los maestros sufíes de su tiempo. La piadosa Rābiʿa la siria, mujer de Aḥmad ibn Abī'l-Ḥawārī, era conocida por sus estados místicos, que cambiaban constantemente y que expresó en bellos poemas. En las épocas posteriores la mujer de al-Qushayrī —hija del maestro de este último, Abū ʿAlī ad-Daqqāq— era conocida por su piedad y su cultura; fue célebre también por su papel en la transmisión de las tradiciones del Profeta.

En la época de formación del Islam la figura más impresionante entre las mujeres casadas sufíes fue sin duda la mujer de Aḥmad Khiḍrūya, Fāṭima de Nishapur (m. 849). Mantenía discusiones con Dhū'n-Nūn y Bāyezīd Bisṭāmī y parece haber guiado a su marido en materias religiosas y prácticas (véase T 1,285; H 120). Se cuenta que Dhū'n-Nūn rechazó un día el regalo que ella le había enviado porque venía de una mujer; ella le hizo saber que el verdadero sufí era aquel que no miraba las causas segundas —en este caso una mujer— sino al Dador eterno. La historia más célebre contada sobre ella habla de su costumbre de discutir libremente de los asuntos místicos con Bāyezīd Bisṭāmī; durante la discusión levantaba sin reservas su velo, hasta el día en que el gran santo observó que las manos de ella llevaban señales de henna. A partir de ese momento, no les fue posible a los dos místicos mantener libremente conversaciones espirituales, pues el «mundo» había interferido entre ellos. Esta historia ha sido narrada a menudo en diferentes contextos, y podría suceder que se le hubiera aplicado a Fāṭima, cuya figura es, en todo caso, más bien fluctuante, un

motivo legendario. Sanā'ī relata una historia semejante: un hombre atravesaba el Tigris cada noche para ver a su amada, hasta que una noche observó un grano en su mejilla; esa noche, ella le advirtió que no atravesara más el río a nado para verla, por miedo de que se ahogara, pues había dejado el dominio del puro amor espiritual (S 331).

Otras sufíes no fueron tan afortunadas como Aḥmad Khiḍrūya. En realidad, los historiadores gustan referir historias sobre los santos que estaban casados con mujeres completamente espantosas, siendo el primer ejemplo de ellos el profeta Jonás (también se cita a Job en ocasiones) (Andrae, 1960, 55 ss.). Estas historias son ilustraciones más o menos explícitas del problema, muy discutido, de si un sufí debe llevar una vida célibe o no, y las autoridades favorables al celibato no dejan de describir los horrores y los peligros de la vida del hombre casado. Algunos místicos fueron tan hostiles a las mujeres o manifestaron tan poco interés por ellas que ni siquiera tocaban un alimento preparado por mano femenina (N 576). Así, el matrimonio podía ser considerado por algunos como un sustituto del fuego del infierno, que el santo podía evitar soportando con paciencia las aflicciones infligidas por una mujer insoportable, incómoda o charlatana (incluso en nuestros días algunos directores espirituales dirán a sus discípulos que se casen, «pues las aflicciones que te esperan te conducirán con seguridad a la vía que lleva a Dios»). Rūmī cuenta —con ironía— la historia de Kharaqānī y su mujer (M 6,2044-129): un adepto quería unirse a los discípulos del gran santo persa, pero cuando llegó a la morada del santo, la mujer de Kharaqānī le recibió con malos modos y le contó toda clase de historias sobre el inútil de su marido. El joven, desilusionado, se fue al bosque y encontró al sheikh cabalgando un león, con una serpiente en la mano a guisa de látigo. Así era recompensado por la paciencia que mostraba ante la presión constante de su mujer, que tenía siempre en la boca todo tipo de invectivas.

Las mujeres de historias como ésta recuerdan al lector la tendencia, que se encuentra tanto en el sufismo clásico como en el cristianismo medieval, a hacer equivaler al «mundo» con la mujer. El mundo es como una vieja que pinta su horrible rostro desdentado, poniendo incluso algunos trozos de un Corán destrozado y ricamente iluminado para ocultar las arrugas. Trata de esta manera de seducir a los hombres (M 6,1222-36, 1268-92); es como «una vieja horrible y apestosa que mata cada día a miles de maridos» (U 39), una prostituta lasciva, infiel y vil, una madre que devora a sus hijos. Esta idea fue expresada por vez primera en los sermones de un austero predicador, Ḥasan al-Baṣrī, y fue repetida con frecuencia por autores más tardíos, como Ghazzālī, ʿAṭṭār (R 46) e incluso Rūmī. Por otra parte, una frase tardía afirma: «Aquel que busca el mundo es de naturaleza femenina», es decir, que sufre todas las impurezas de la mujer, haciendo imposible la unión con el amado.

El asceta no debería preocuparse por este «mundo» de naturaleza femenina, sino «meter en su boca la piedra "la pobreza es mi orgullo" y divorciarse de él tres veces» (B 472). En esencia, el mundo no merece que se lo mire: «Este mundo es una novia: quien la ama, le adorna y peina sus cabellos. En cuanto al asceta, ennegrece su rostro. Pero aquel que ha alcanzado el conocimiento místico, está completamente poseído por Dios y no se preocupa de ella

en absoluto», dice Yaḥyā ibn Muʿhād (L 39), que es un buen traductor de la actitud mística con respecto a las cosas que están «fuera de Dios».

La *nafs*, el alma inferior, que, en el nivel del individuo, representa por así decir el mundo y sus tentaciones, es comparada también a veces con una mujer que, mediante sus artimañas, trata de apresar al espíritu puro y precipitarle en la trampa de la vida mundana. Rūmī ilustra esta idea de manera divertida con su historia de la ratona enamorada que trata de seducir a una rana (M 6,2665 ss.). El hecho de que la palabra *nafs* sea femenina en árabe hace esta comparación fácil y adecuada a la vez. La «cualidad animal» prevalece en la mujer (M 5,2465), la *nafs* puede ser considerada como la madre, y el intelecto como el padre del hombre (M 6,1436). Más de un sufí se haría eco del héroe de Rūmī que exclamaba: «En el comienzo y en el final, mi caída tiene como causa a la mujer» (M 6,2799), lo que suena casi como el lamento de un monje cristiano de la Edad Media. Aunque algunas frases sobre las mujeres presentes en la tradición islámica sean todo menos favorables (incluso un sueño de mujer es considerado como menos verdadero que el sueño del hombre), no obstante los musulmanes rara vez han alcanzado el grado supremo de misoginia del que dieron prueba los autores cristianos de la Edad Media en su condena del elemento femenino. El Corán jamás hizo a Eva responsable de la caída de Adán, y la acusación de los cristianos, repetida con frecuencia, de que «la mujer no tiene alma, según el Islam», no tiene ningún fundamento en el Corán ni en la tradición clásica.

Los sufíes eran perfectamente conscientes de los aspectos positivos del elemento femenino. Algunos relatos del Corán podían servir de ilustraciones adecuadas del papel de la mujer en la vida religiosa. El ejemplo más célebre es el de la mujer de Putifar contada en la sūra 12: la mujer completamente perdida de amor por José es un buen ejemplo del poder embriagador del amor experimentado por el místico en su contemplación de la belleza divina revelada en forma humana. El éxtasis del amor conduce a quien lo ha experimentado al mismo estado que las mujeres en la mesa de Zulaikhā, que se cortaron las manos al contemplar la cautivadora belleza de su amado. Por ello, Zulaikhā se convirtió, en la poesía sufí, en símbolo del alma que, en la vía de la pobreza y el amor, se purifica a fuerza de desear constantemente. Su historia recibió de Jāmī su forma poética clásica. En el mundo de lengua turca el poema épico de Ḥamdī (m. 1503) es un ejemplo bellísimo: Zulaikhā canta en este poema su deseo en versos profundamente conmovedores, habiendo perdido todo rasgo de voluntad propia en las manos de este amor eterno y primordial.

Los sufíes profesaban un amor particular a María, *Maryam*, la madre inmaculada que dio nacimiento al niño espiritual Jesús. A menudo es tomada como símbolo del espíritu que recibe la inspiración divina y llega así a estar «encinta» de la luz divina. Aquí, el papel puramente espiritual del receptáculo femenino de la Revelación o de la Iluminación está plenamente aceptado, y pocas historias pueden rivalizar en ternura con la descripción de la Anunciación hecha por Rūmī en el *Mathnawī* (M 3,3700-85). El culto a la que pasa por ser la tumba de María cerca de Éfeso prueba que el profundo amor reservado al modelo de pureza, tan frecuentemente invocado en la poesía mística, es todavía una fuerza viva en los países islámicos.

La fe, fuerte e infatigable, de las mujeres musulmanas ha jugado y juega todavía un papel importante en la formación de la comunidad musulmana. El Corán habla sin cesar de los *muslimūn wa muslimāt, mu'minūn wa mu'mināt*, «los musulmanes, hombres y mujeres», «los fieles, hombres y mujeres». Las mismas prescripciones religiosas son válidas para los dos sexos, y se puede suponer que, todavía en nuestros días, la mujer atribuye en general más importancia que el hombre a la oración ritual y al ayuno en un matrimonio turco o pakistaní.

Se refieren muchas historias sobre hijos piadosos que llevaban a su anciana madre sobre sus hombros para que pudieran participar en la peregrinación a La Meca. Merecería la pena estudiar el papel de las madres en las biografías sufíes. Aunque la enérgica madre de Majduddīn Baghdādī, que fue una médico consumada (N 424), constituye ciertamente una excepción, muchos jefes religiosos han admitido que recibieron de su madre no sólo su primera instrucción religiosa, sino también los primeros rudimentos de la vía mística. ¿No había dicho el Profeta: «El Paraíso se encuentra a los pies de las madres»? Una encantadora historia que ilustra este punto es la de Ibn Khafīf, cuya piadosa madre recibió la gracia de la visión de la *laylat ul-qadr*, la Noche del Poder, a finales del Ramadán, durante la que la luz celeste llena el mundo y se hace visible para los elegidos que han alcanzado la iluminación suprema (X 205). A pesar de sus incesantes prácticas ascéticas, su hijo no recibió la gracia de esta visión. Bien sea la madre de Farīd Ganj-i Shakar en la India, o la madre y la tía de 'Abdu'l-Qādir Gīlānī, no hay duda de que muchas ancianas han contribuido a la formación espiritual de algunos de los grandes maestros sufíes.

En este contexto, no se debería olvidar el papel atribuido a la «anciana» en las leyendas sufíes; aparece repentinamente, da a los adeptos avisos o instrucciones sobre algunos problemas místicos (cf. MT 243). Puede ser alabada por su gran ambición, que la lleva a participar en la puja cuando José es puesto a la venta, pues:

> Me basta que amigos y enemigos digan:
> Esta mujer estaba entre aquellos que querían comprarle.

Ella al menos trató de lograr la belleza del joven, el amado (MT 17), aunque sepa que su caso es sin esperanza a los ojos de los hombres.

Se ve la misma tendencia en la figura de la anciana —en particular en la de la viuda pobre— que se convirtió en prototipo de los oprimidos en la poesía mística o de matiz místico de lengua persa. Su oración para detener a los ejércitos, su queja, puede cambiar el corazón de los príncipes (S 557) y sus apelaciones a la ley divina son siempre escuchadas, pues el Corán enseña el respeto y el afecto por huérfanos y viudas. La «fe de las ancianas de la comunidad musulmana» se opone a menudo —en un sentido favorable— a las discusiones de los teólogos intelectuales, demasiado a menudo inclinados a perderse en discusiones bizantinas. Más de un alma simple entre ellas encuentra la salvación gracias a un amor y una fe espontáneos e inmediatos. ¡Qué conmovedora es la leyenda de Lallā Mīmūnah en el Maghreb! Era una pobre negra que pidió al capitán del barco que le enseñara la plegaria ritual, pero no

podía recordar la fórmula correctamente. Para oírla de nuevo y poder retenerla, salió corriendo, tras el barco que partía, caminando sobre las aguas. Su única oración era: «Mīmūnah conoce a Dios y Dios conoce a Mīmūnah». Llegó a ser una santa muy venerada en África del Norte.

Totalmente diferente de esta alma simple es otra santa mujer del mundo islámico occidental, una gran mística que guió y educó durante dos años a uno de los mayores pensadores místicos del Islam, Ibn 'Arabī. Se trata de Fāṭima de Córdoba. A pesar de sus noventa y cinco años, era bella y lozana como una joven (N 629), completamente transformada por el amor divino.

Un primero y decisivo encuentro con esta mujer, que irradiaba belleza divina como si fuera transparente, puede haber preparado el terreno a la tendencia de Ibn 'Arabī de percibir lo divino a través de la belleza femenina, y ver a la mujer como la verdadera revelación de la gracia y el poder creador de Dios. Fue bajo la seducción de una joven persa como compuso en La Meca sus poemas de amor. El capítulo final de *Fuṣūṣ al-ḥikam*, dedicado al profeta Muhammad, gira alrededor de la célebre tradición según la cual el Profeta recibió el don de amar los perfumes y las mujeres, y de sentir la alegría en la oración. De esta manera, Ibn 'Arabī podía defender la idea de que «el amor a las mujeres es una de las perfecciones de los gnósticos, pues es herencia del Profeta y es un amor divino» (R 480). Para Ibn 'Arabī, la mujer revela el secreto del Dios misericordioso. El hecho de que, gramaticalmente, la palabra *dhāt*, «esencia», sea del género femenino, ofrece a Ibn 'Arabī diferentes métodos para descubrir este elemento femenino en Dios. Su punto de vista fue resumido por Reynold A. Nicholson en su comentario a un importante texto de Rūmī, quien afirmaba que la actividad creadora de Dios se revelaba mejor en la mujer, y que incluso se podía decir que no era «creada, sino creadora» (M 1, 2437). Pensaba Ibn 'Arabī:

> Dios no puede ser visto separado de la materia, y se le ve más perfectamente en la *materia* humana que en cualquier otra otra, y más perfectamente en la mujer que en el hombre. Pues Él es visto bien bajo el aspecto de *agens*, bien bajo el de *patiens*, bien simultáneamente bajo uno y otro. En consecuencia, cuando un hombre contempla a Dios en su propia persona, a la vista del hecho de que la mujer ha salido del hombre, contempla a Dios bajo el aspecto de *agens*, y cuando no tiene en cuenta que la mujer ha salido de él, contempla a Dios bajo el aspecto de *patiens*, porque en tanto que criatura de Dios, es absolutamente *patiens* en su relación con Dios, pero cuando contempla a Dios en la mujer, Le contempla a la vez como *agens* y *patiens*. Dios manifestado bajo la forma de la mujer es *agens* en virtud de Su poder soberano, que se ejerce sobre el alma del hombre y le impulsa a consagrarse y someterse a Su causa, y es también *patiens* porque, en la medida en que Él aparece en la forma femenina, está bajo el control del hombre y sometido a sus órdenes; de ahí que ver a Dios en la mujer sea verle bajo uno y otro aspecto, y tal visión es más perfecta que el verle en todas las otras formas en las que se manifiesta (MC 1,155-156).

Ibn 'Arabī no dudó en admitir la posibilidad de que las mujeres puedan formar parte de los *abdāl*, los Cuarenta (o los Siete) de la jerarquía de los santos (N 615).

Contemporáneo de Ibn ʿArabī, el poeta egipcio Ibn al-Fāriḍ utilizaba el género femenino cuando hablaba del ser amado divino. Los nombres de sus heroínas —Layla, Salma y muchas otras— se convierten en sus poemas en símbolos de la belleza y de la perfección de Dios.

En la literatura persa la contemplación de lo divino bajo la forma de la mujer ha sido simbolizada mejor que en ninguna otra parte en la historia, de origen árabe, de Layla y Majnūn: Majnūn, completamente absorto en su amor por Layla, se vuelve loco (como indica su nombre *Majnūn*); la equiparación del amor con la pérdida de la inteligencia, la sustitución del razonamiento por el arrobamiento, constituían, como hemos visto, uno de los aspectos típicos de la experiencia mística. Majnūn ve en Layla la belleza absoluta, aunque el califa le diga que hay en el mundo miles de mujeres más bellas. Los ojos del amor, sin embargo, no ven más que una sola belleza, opuestos en esto a los ojos del intelecto, que no pueden percibir la belleza divina en las formas creadas (tal es el caso de Satanás, que se negó a prosternarse ante Adán, porque no podía reconocer en él la chispa divina). Majnūn ve a Layla en todas partes; cada ladrillo de su casa es sagrado; abraza las patas de los perros que corren por la calle, y llega a estar finalmente tan unido a ella que teme sangrar porque «eso puede hacer daño a Layla», cuando la aguja toca su piel. Esta unificación completa conduce a un completo aislamiento —no quiere verla ya, porque su apariencia corporal podría turbar el carácter absoluto de la visión de su corazón—. Así, Manjūn se convierte en el amante místico que ve a Dios en todo lugar y que lo ha encontrado, no fuera de sí, sino en lo más profundo de su corazón.

Otro ejemplo clásico del papel de las mujeres en las teorías del amor místico es el que ilustra la historia de Sheikh Ṣanʿān contada por ʿAṭṭār. El piadoso maestro místico cae enamorado de una virgen cristiana, deja todo lo que le ha unido a la religión islámica, guarda los cerdos de su amada (pero al final vuelve a su antigua religión gracias a la oración constante de sus apenados discípulos, y también la joven se convierte al islamismo). Aquí el éxtasis es provocado por el objeto amado, que debería en principio suscitar la aversión del piadoso asceta. La historia de Sheikh Ṣanʿān simboliza esa potencia del amor que está más allá de toda frontera, sea de naturaleza religiosa, social o de la propia comunidad, un poder que desafía toda lógica y transporta a aquel que ama a un estado que él mismo no habría creído posible jamás. Hay a veces en la historia del misticismo islámico casos concretos de este tipo: el ser amado es generalmente un cristiano o un hindú, otras tantas figuras convertidas en estereotipos de la poesía persa. Pero en la historia que narra ʿAṭṭār la belleza eterna se revela una vez más en forma femenina, y la experiencia de Sheikh Ṣanʿān es tan profunda que llegará hasta transformar el curso de una vida ortodoxa normal en un puro abandono al amor. Por ello Ṣanʿān, que cambia el rosario por el cinturón de los infieles, se convierte en la figura simbólica favorita de la poesía persa de las etapas posteriores, cuando se trataba de describir de manera adecuada el poder del amor.

Pero dejemos ahora el dominio de las altas especulaciones místicas y de la literatura clásica y volvamos a la vida de todos los días: el sufismo, más que austera ortodoxia, ofrecía a las mujeres algunas posibilidades de participar

activamente en la vida religiosa y social. A finales de la Edad Media las crónicas hablan de conventos en que las mujeres podían reunirse para seguir la vía mística y llevar una vida religiosa. En el Egipto de los mamelucos, esos conventos tenían una *shaykha* que dirigía la congregación en el servicio del culto y en la oración. Uno de esos conventos era un refugio para las mujeres divorciadas, que podían permanecer allí hasta que encontrasen ocasión de volver a casarse.

Ciertas órdenes sufíes tenían también mujeres como miembros laicos. Aunque en algunas de ellas las mujeres no tuviesen autorización para entrar en los santuarios, el amor y el entusiasmo que testimoniaban las afiliadas eran, por regla general, muy ardientes. La orden que concedía mayores posibilidades a las mujeres era la orden bektashí, en la Turquía otomana. En esta orden, las mujeres tenían absolutamente los mismos derechos que los hombres; debían someterse a la misma ceremonia de iniciación y participaban en la comida festiva tomada en común y en las reuniones, costumbre que suscitó acusaciones de inmoralidad contra los bektashíes.

Desde los tiempos primeros se citan mujeres ricas como benefactoras de algunos maestros sufíes o de algunas instituciones o grupos de derviches. Proporcionaban a las *khānqāhs* dinero y alimento (la fiel Bībī Fāṭima ayudó a Abū Saʿid ibn Abīʾl-Khayr y sus discípulos a comienzos del siglo XI, y una de las hijas de Aurangzeb ofreció un conjunto de edificios a Mīr Dard en el siglo XVIII). El papel de algunas mujeres que se encargaban de las actividades sufíes merece una atención especial y debemos subrayar su importancia; era en ese campo en el que piadosas mujeres acaudaladas podían emplear su energía y hacer mucho bien en el servicio social, fundando *khānqāhs*, o con-tribuyendo al desarrollo de instituciones ya existentes. Como recompensa a su ayuda, podían encontrar consuelo y elevación espiritual en las reuniones de los místicos. Este género de actividades femeninas —como las que consistían en encargarse individualmente de los místicos, o en invitar a grupos de sufíes a reunirse en su casa— se practica todavía en algunas regiones del mundo musulmán.

Se encuentran en todas partes nombres de santas en el mundo islámico aunque pocas de ellas hayan sido inscritas en los anales oficiales. Pero la imaginación popular ha inventado a menudo tiernas leyendas que han tenido como resultado la aparición de nuevas santas. Anatolia puede enorgullecerse de un gran número de pequeñas capillas donde mujeres más o menos históricas están enterradas, sencillas jóvenes de la aldea o nobles vírgenes cuyo mismo nombre evoca a menudo historias tristes o románticas. Estas capillas son visitadas por mujeres que presentan allí sus deseos particulares en relación con la vida conyugal, los hijos y otros problemas de ese tipo. Sucede lo mismo en Irán. También en África del Norte abundan los santuarios dedicados a las santas; pero la región en que más santas han florecido es probablemente la India musulmana. Baste mencionar la hija mayor de Shāh Jihān, Jihānārā, que entró en la orden *qādiriyya* con su hermano, el desventurado Dārā Shikōh, y que fue muy estimada por su maestro Mollāh Shāh. Sus escritos testimonian su profunda comprensión de los problemas místicos. La hermana de Miān Mīr, que fue el primer maestro de Jīhānārā y de Dārā, Bībī Jamāl Khātūn (m. 1639), figura entre los santos importantes de los *qādiriyya* en su período de constitución en Penjab.

En todas las provincias de la India musulmana y de Pakistán se pueden ver capillas dedicadas a santas en las que nó se admite a los hombres (esto es igualmente cierto en otras regiones del mundo islámico). Recuerdo muy bien mi visita a una de esas pequeñas capillas en Multán, decorada con preciosas tejas azules y blancas; la actitud de las mujeres que custodian la tumba no era diferente a la de los guardianes de muchos otros lugares sagrados.

La provincia de Sind, generalmente famosa por su culto a los santos, es particularmente rica en leyendas referentes a santas, como Richard Burton, un observador lleno de sentido crítico, subrayó hace ya tiempo: «En favor de los sindhis se debe decir que no se niegan a admitir los méritos religiosos del sexo débil» (Burton, 1851, 230). Habla de las *faqīrānī* (femenino de *faqīr*): «Algunas de ellas se elevan ocasionalmente al alto rango de *murshid*», y sus observaciones sobre una de las santas más célebres de la provincia, Bībī Fāṭima Hajrānī, una *ḥāfiẓa* que realizó muchos milagros, están corroboradas por los numerosos libros que los autores sindhis han consagrado a la vida religiosa de su país. Como en todas partes del mundo musulmán, encontramos en Sind grupos enteros de santas, como las *hafṭ ʿafīfa*, «las Siete Castas», que escaparon de un grupo de soldados y fueron tragadas por la tierra antes de que los soldados pudiesen atentar contra su virtud, o las *mukhaddarāt-i abdāliyya*, «las mujeres veladas del rango de *abdāl*», y muchas otras santas mujeres (Quddūsī, 1959, 334; Aʿẓam, 1956, 91,138,175).

En la provincia de Sind, así como en el Penjab, se puede observar un aspecto especial de la alta estima dispensada a las mujeres que no se encuentra con tanta frecuencia en otras partes del mundo musulmán: la representación del alma anhelante en forma de mujer. De vez en cuando, como hemos señalado, la imagen del amor entre dos hombres —tan frecuente en la poesía persa— fue transformada en amor a lo divino simbolizado por una mujer; pero la representación del alma anhelante por la imagen de una mujer no se ha producido más que raras veces, como en el caso de Zulaikhā y de María, mencionadas en el Corán. Sin embargo, en la parte occidental de la India musulmana —de Sind a Cachemira— los poetas siguieron la tradición hindú que describe el alma como una joven anhelante, una mujer fiel o una novia enamorada. El ejemplo clásico del hinduismo es la leyenda de Krishna y las *gopis*, las pastoras de vacas (por no mencionar el complejo conjunto de la mística *shakti* en la tradición india). El misticismo sikh ha adoptado también este sistema de imágenes. Los *ginaṇ* —los cantos sagrados de la comunidad ismailí que vive en India y Pakistán— representan también al alma como una mujer cariñosa. Los primeros poetas sufíes que escribieron en urdu —como Sayyid Muhammad Jīw Jān en el siglo XVIII— conocían este simbolismo nupcial; pero fue utilizado principalmente en los cuentos populares de Sin y del Penjab interpretados en un sentido místico.

Las figuras trágicas de los cuentos populares sindhis y penjabíes —como Hīr, Sassuī, Sohnī y muchas otras— representan al alma humana en su busca del amado, un amado al que sólo puede unirse al precio de sufrimientos infinitos y, en definitiva, por medio de la muerte en la Vía. La mujer desobediente —el alma inferior— se sienta en su humilde cabaña, cubierta de harapos, y espera que venga su marido y la cubra una vez más con el velo, en su inagotable

piedad y misericordia; la mujer fiel espera su regreso de islas lejanas de donde él trae preciosos regalos y especias, es decir, las gracias que otorga a aquellos que le aman con exclusión de cualquier otra cosa. Incluso en el género poético popular de la *barāmāsā*, poemas que presentan las particularidades de cada uno de los doce meses y describen lo que el amante siente cada uno de esos meses, o en los «alfabetos de oro» compuestos por poetas populares sindhis y penjabíes, el alma es la prometida, y Dios —o el profeta Muhammad—, el novio deseado. Este simbolismo permite al poeta ofrecer una expresión delicada a esos sentimientos de amor, de deseo, de temor y esperanza, que constituyen los temas principales de la poesía sufí clásica, en un lenguaje que desborda de ternura y auténtico e intenso deseo. El lector occidental —habituado a las imágenes del Cantar de los Cantares y a la mística nupcial de los autores cristianos de la Edad Media— puede degustar y apreciar esas expresiones de la experiencia sufí, más que el simbolismo habitual de la poesía mística persa y turca.

Es interesante observar cómo uno de los místicos indopersas, el padre de Mīr Dard, Muhammad Nāṣir ʿAndalīb, se sirvió de ese simbolismo nupcial en su obra de prosa en persa, *Nāla-yi ʿAndalīb*. Nāṣir ʿAndalīb tenía gran estima por las mujeres piadosas, algunas de las cuales «han superado a muchos hombres en saber y en conocimiento místico y en amor y caridad»[2]. Estaba seguro de que también ellas recibirían la gracia de la visión de Dios en el otro mundo. Pero también él sostenía que la mujer debía considerar a su marido como el representante del Señor, y citaba la presunta tradición del Profeta: «Si estuviera permitido prosternarse ante alguien distinto de Dios, yo diría que las mujeres deberían prosternarse ante su marido»[3], frase que recuerda los ideales del matrimonio hindú, según los cuales el marido es en realidad el representante del poder divino. En una alegoría Muhammad Nāṣir plantea a sus lectores esta idea. Deteniéndose en la teoría tradicional que presenta al hombre como el lugar de la manifestación de los diversos nombres divinos, y como microcosmo, aplica esta idea al contexto de la mística nupcial: en el momento de la consumación del matrimonio, la virgen reconoce en su marido la cualidad de majestad digna de temor en lugar de la bondad y la gracia que anteriormente había visto en él; pero él le explica que esta aparente crueldad de su parte que consiste en herir su cuerpo no es nada más que la prueba de su supremo amor y de la «unión desnuda»[4]. Aquí la tradición india que representa al alma como una novia y la tradición musulmana de la unión por medio del total abandono en la pasión se mezclan de manera extraña.

Es notable que actualmente la enseñanza sufí haya sido continuada, en gran parte, por mujeres. No sólo el interés por la vía mística —por modernizada que pueda estar— atrae al parecer más a las mujeres, que esperan encontrar una expresión más «romántica» o más poética del sentimiento religioso que la ofrecida por las formas religiosas tradicionales, sino que también algunos representantes auténticos de la tradición mística, los directores espirituales, en Delhi y Estambul (y, probablemente, también en otros lugares), son mujeres

2. M. Nāṣir, *Nāla-yi ʿAndalīb* I, Bhopal, 1891-92, p. 832.
3. *Ibid.* I, p. 578.
4. *Ibid.* I, p. 560.

que ejercen una notable influencia sobre grupos más o menos grandes de fieles que buscan consuelo y ayuda espiritual en su presencia.

Los versos a propósito de Rābiʿa, citados por Jāmī (N 615) —que no era demasiado favorable a las mujeres, en conjunto—, son a este respecto todavía válidos:

> Si todas las mujeres fueran como la que hemos mencionado,
> habría que preferir las mujeres a los hombres;
> pues el género femenino no es una vergüenza para el sol
> ni el género masculino un honor para la luna[5].

5. En árabe, «sol» es femenino, y «luna» masculino (N. de los T.).

BIBLIOGRAFÍA

ʿAbduṣ-Ṣabūr, S., *Maʾsāt al-Ḥallāj*, Beirut, 1964. En árabe. Traducido por K. J. Semaan como *Murder in Baghdad*, Leiden, 1972.

Abd el-Ḥaqq el-Badīsī, *El-Maqṣad (Vies des saints du Rif)*. Trad. de G. S. Colin, París, 1926.

Abd El-Jalil, J. M., «Autour de la sincérité d'al-Gazzali», en *Mélanges Louis Massignon* I, Damasco, 1956.

Abdel Kader, A. H., *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Gibb Memorial Series, n.s. 22, Londres, 1962.

Abdullah, S., *Naqd-i Mīr*, Lahore, 1958. En urdu.

ʿAbdul Ḥakīm, K., *The Metaphysics of Rumi*, Lahore, s.f.

ʿAbdul Ḥaqq, M., *Urdū kī nashw ū numā meñ Ṣūfiyā-i kirām kā kām*, Karachi, 1953. En urdu.

ʿAbdul Qādir al-Jīlānī, *Al-fatḥ ar-rabbānī*, El Cairo, 1960, En árabe.

——, *Futūḥ al ghayb*. Trad. de M. Aftab ud-Din Ahmad, Lahore, s.f.

ʿAbdul Qādir Tattawī, *Ḥadīqat al-auliyā*, Sayyid Hussamuddin Rashdi (ed.), Hyderabad, Sind, 1967. En persa.

Abṛō, J., *Munhun kār* . En sindhi. Traducido por A. Schimmel como «Geschwärzten Gesichts», en *Aus der Palmweinschenke: Pakistan in Erzählungen seiner zeitgenössischen Autoren*, Tubinga, 1966. Trad. inglesa de E. Mohr Rahman en *Mahfil: A Quarterly of South Asian Literature*, 1969.

Abun Nasr, J. M., *The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World*, Oxford, 1965.

Abū Nuʿaym. Véase Iṣfahānī, Abū Nuʿaym al-.

Affīfī, A.-ʿA, *The Mystical Philosophy of Muḥyid'Dīn Ibnul-ʿArabī*, Cambridge, 1936.

——, *Al-malāmatiyya waʾṣ-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa*, El Cairo, 1945. En árabe.

—, *At-taṣawwuf: ath-thaurat ar-rūḥiyya fīʾl-Islām*, El Cairo, 1963. En árabe.

Aflākī, S. A. al-, *Manāqib al-ʿārifīn*, 2 vols., Ankara, 1959-61. En persa. Trad. turca: *Ariflerin menkibeleri*, Tahsin Yazıcı (ed.), Ankara, 1964.

Ahmad, A., «Religious and Political Ideas of Shaikh Aḥmad Sirhindi»: *Rivista degli studi orientali* 36 (1961).
——, «Political and Religious Ideas of Shāh Walīullāh of Delhi»: *Moslem World* 52, n.° 1 (1962).
——, «The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India»: *Der Islam* 38 (1963).
——, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964.
——, «Sufismus und Hindumystik»: *Saeculum* 15, n.° 1 (1964).
——, *An Intellectual History of Islam in India*, Edimburgo, 1969.
Ahmad, Z., *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore, ²1968.
Ahuya, Y. D., «Iraqi in India»: *Islamic Culture*, 1958.
Aini, M. A., *Un grand saint de l'Islam: Abd al-Kadir Guilani*, París, ²1967.
Akhtar, W., *Khwāja Mīr Dard, taṣawwuf aur shā'irī*, Aligarh, 1971. En urdu.
Akka , T., *Özkaýnak*, Ankara, 1957. En turco.
Aktay, S. Z., *Hallac-ı Mansur*, Estambul, 1942. En turco.
Algar, H., «Some Notes on the Maqshbandi Ṭarīqat in Bosnia»: *Die Elt des Islams*, n.s. 13, n.° 3-4 (1971).
Ali, A., *Twilight in Delhi*, Oxford, 1966.
Ali, M. H., *Observation on the Mussulmans of India*, 2 vols., Londres, 1832.
'Alī ibn Husayn Wā'iẓ-i al-Kāshifī, *Rashahāt 'ayn al-ḥayāt*, Kanpur, 1291/1912. En persa. Mucho más difundida la traducción turca: *Rashahāt 'ayn al-ḥayāt*, Estambul, 1291/1874-75. Contiene muchos otros tratados naqshbandíes en el margen.
Amedroz, H. F., «Notes on Some Sufi Lives»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912.
Amīr Khūrd, *Siyar al-auliyā'*, Delhi, 1309/1891-92. En persa.
Amīr Khusrau, *Dīwān-i kāmil*, Mahmūd Derwish (ed.), Teherán, 1343/1964. En persa.
Anawati, G.-C. y Gardet, L., *Mystique musulmane*, París, 1961.
'Andalīb Muḥammad Nāṣir, *Nāla-yi Andalīb*, 2 vols., Bhopal, 1309/1891-92. En persa.
Andrae, T., *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde*, Estocolmo, 1918.
——, «Zuhd und Mönchtum»: *Le monde oriental* 25 (1931).
——, *I Myrtenträdgården*, Uppsala, 1947. En sueco. Traducido al alemán por Hans Helmhart Kanus como *Islamische Mystiker*, Stuttgart, 1960.
Andrée, P. J., *Confréries religieuses musulmans*, Argel, 1956.
Anṣārī, 'A.-i, *The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari*, trad. de J. Singh, Londres, ³1959.
——, *Munājāt ū naṣā'ih*, Berlín, 1925. En persa.
——, *Manāzil as-sā'irīn*, S. de Laugier de Beaureceuil (ed. y trad.), El Cairo, 1962. En árabe.
Ansārī, A. S. B., «Sayyid Muhammad Jawnpuri and His Movement»: *Islamic Studies* 2 (1963).
Antes, P., *Das Prophetenwunder in der frühen Aš'arīya bis al-Gazālī*, Friburgo, 1970.

——, *Zur Theologie der Shia. Eine Untersuchung des Gāmi' al-asrār wa manba' al-anwār von Sayyid Haidar Amolī*, Friburgo, 1971.
'Aqueel, S., *Panjab rang*, Lahore, 1968. En urdu.
Araz, N., *Anadolu Evliyaları*, Estambul, 1958. En turco.
Arberry, A. J., *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge, 1935. Trad. de *Kitāb at-ta'arruf* de Kalābādhī.
——, «Junaid»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1935.
——, *An Introduction to the History of Sufism*, Londres, 1942.
——, *Pages from the «Kitāb al-Luma'»*, Londres, 1947. Del manuscrito Bankipore.
——, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950.
—— (ed.), *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, Chester Beatty Monographs, n.° 4, Londres, 1954.
——, *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, Dublín, 1956.
——, *Classical Persian Literature*, Londres, 1958.
——, *The «Rubā'īyāt» of Jalāluddīn Rūmī*, Londres, 1959.
—— (trad.), *Discourses of Rumi*, Londres, 1961 a.
——, *Tales from the Mathnawi*, Londres, 1961 b.
——, *More Tales from the Mathnawi*, Londres, 1963.
——, *Muslims Saints and Mystics*, Londres, 1964. Extractos del *Tadhkirat al-auliyā* de 'Aṭṭār.
——, *Aspects of Islamic Civilization*, Ann Arbor, 1967.
——, *Mystical Poems of Rumi*, Chicago, 1968.
——, *Religion in the Middle East*, 2 vols., Cambridge, 1969.
——, *A Sufi Martyr*, Londres, 1969. Traducción de la *Apología* de 'Aynu'l-Quḍāt.
Archer, J. C., *Mystical Elements in Mohammad*, New Haven, 1924.
Ardalan, N. y Bakhtiar, L., *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago, 1973.
'Ārifī, *«Gū ū jaugān», The Ball and the Polo-Stick, or Book of Extasy*, R. S. Greenshields (ed. y trad.), Londres, 1932.
Arnaldez, R., *Ḥallāj ou la religion de la croix*, París, 1964.
Arnold, E., *Pearls of the Faith, or Islam's Rosary*, Londres, 1882.
Arnold, T., «Saints, Muhammadan, India», en *Encyclopedia of Religion and Ethics* XI, James Hastings (ed. y trad.), 1908-27, pp. 68-73.
——, *The Preaching of Islam*, 1896, reed. Lahore, 1956.
Asín Palacios, M., *Algazel, Dogmática, Moral y Ascética*, Zaragoza, 1901.
——, *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931.
——, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols., Madrid y Granada, 1934-41.
——, «Ṣadilíes y alumbrados»: *Al-Andalus* 9 (1944), 16 (1951).
Aṣlaḥ, M., *Tadhkira-yi shu'arā-yi Kashmīr*, S. Hussamuddin Rashdi (ed.), 5 vols., Karachi, 1967-68. En persa.
Ateş, S., *Sülemi ve tasavvufi tefsiri*, Estambul, 1969. En turco.
'Aṭṭār, F., *Pandname*, S. de Sacy (ed.), París, 1819.
——, *Tadhkirat al-auliyā'*, R. A. Nicholson (ed.), 2 vols., 1905-7, reed. Londres/Leiden, 1959. En persa.

——, *Ilāhīnāme, Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen*, Hellmut Ritter (ed.), Leipzig, 1940. En persa.
——, *The Conference of the Birds*. Trad. de C. S. Noth, 1954; en rústica, Berkeley, 1971.
——, *Muṣībatnāme*, N. Fiṣāl (ed.), Teherán, 1338/1959. En persa.
——, *Dīwan-ī qaṣā'id wa ghazaliyāt*, Sa'īd Nafisi (ed.), Teherán, 1339/1960. En persa.
——, *Ushturnāme*, Mahdi Muḥaqqiq (ed.), Teherán, 1339/1960. En persa.
——, *Manṭiq aṭ-ṭayr*, M. Jawād Shakūr (ed.), Teherán, 1962. En persa.
Attas, S. M. N. al-, *The Mysticism of Ḥamza al-Fanṣūrī*, Kuala Lumpur, 1970.
Aubin, J., *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullāh Walī Kermānī*, Teherán/París, 1956.
Aurād-i Maulānā, Istambul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 148. En árabe. Compilación de oraciones atribuidas a Jalāluddīn Rūmī.
'Aynu'l-Quḍāt Hamadhānī, *Lawā'iḥ*, Rahīm Farmānish (ed.), Teherán, 1337/1958. En persa.
——, *Aḥwal ū āthār*, 'Afīf 'Usayrān (ed.), Teherán, 1338/1959. En persa.
Ayverdi, S., *Istambul Gecereli*, Estambul, 1952. En turco.
Ayverdi, S.; Araz, N.; Erol, S. y Huri, S., *Kenan Rifai ve yirminci asrın i i inda Müslümanlık*, Estambul, 1951. En turco.
A'ẓam Tattawī, M., *Tuḥfat aṭ-ṭāhirīn*, editado por Badr-i Alam Durrani, Karachi, 1956. En persa.
Bābā Ṭāhir, *The Lament of Baba Tāhir, Being the «Rubā'iyat» of Baba Tahir Hamadani 'Uryān*, E. Heron-Allen y E. Curtis Brenton (eds. y trads.), Londres, 1902.
Babinger, F., «Schejch Bedr ad-din, der Sohn des Richters von Simawna»: *Der Islam* 2 (1912).
——, «Zur Frühgeschichte des Naqschbendi-Ordens»: *Der Islam* 13 (1923), 14 (1925).
Badawi, A. R., *Shāhidat al-'ishq al-ilāhī, Rābi'a al 'Adawiyya*, El Cairo, 1946. En árabe.
——, *Shaṭaḥāṭ aṣ-ṣūfiyya, juz' I: Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, El Cairo, 1949. En árabe.
——, «Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existencialisme»: *Studia Islamica* 27 (1967).
Badawi, M. M., «Islam in Modern Egyptian Literature»: *Journal of Arabic Literature* 2 (1971).
Badīsī, el-. Véase 'Abd el-Haqq el-Badīsī.
Bagley, R. R. C. (trad.), *Ghazālī's Book of Counsel for Kings (naṣīḥat al-mulūt*, Oxford, 1964.
Bahā'uddīn Walad, *Ka'ārif*, Badī'uz-Zamān Furūzānfar (ed.), Teherán, 1338/1959. En persa.
Bakharzī, A. M. Y. al-K. al-, *Aurād al-aḥbāb wa fuṣūṣ al-ādāb*, Iraj Afshar (ed.), Teherán, 1347/1968. En persa.
Baljon, J. M. S., «Psychology as Apprehended and Applied by Shah Wall Allāh Dihlawī»: *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.
—— (trad.), *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shāh Walī Allāh's «ta'wīl al-aḥādīth»*, Leiden, 1973.

Baloch, N. B. (ed.), *Madaḥūn ayn munājātūn*, Karachi, 1959. En sindhi.
——, *Tih akaryūn*, Hyderabad, Sind, 1962. En sindhi.
Bannerth, E., «Das Buch der 40 Stufen von 'Abd al-Karīm al- īlī»: *Sitzungsberichte der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historiche Klasse* 230, n.° 3, Viena, 1956.
——, «La Khalwatiyya en Égypte»: *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire* 8 (1964-66).
—— (trad.), *Der Pfad der Gottesdiener*, Salzburgo, 1964. *Minhāj al-'ābidīn* de Al-Ghazzālī.
Baqlī, R., *«'Abhar al-'ashiqīn», Le jasmin des fidèles d'amour*, H. Corbin (ed.), Teherán/París. 1958. En persa.
——, *«Sharḥ-i shaṭḥiyāt», Les paradoxes des soufis*, H. Corbin (ed.), Teherán/París, 1966. En persa.
Barclay, H. B., «A Sudanese Religious Brotherhood: At-ṭarīqa al-hindīya»: *Moslem World* 53, n.° 2 (1963).
Barnett, L. D., *Panjabi: Printed Books in the British Museum*, Londres, 1961.
Barthold, V. V., *Herat zur Zeit Husain Baiqaras*, trad. de Walter Hinz, Leipzig, 1938.
Bauer, H., *Islamische Ethik*, 4 vols., Halle, 1916, traducción del *Ihyā* de al-Ghazzālī.
Bausani, A., «Il pensiero religioso di Maulānā Gialāl ad-Dīn Rūmī»: *Oriente moderno* 33 (abril 1953).
——, «Note su Mirzā Bedil»: *Annali del Instituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. 6 (1957).
——, «Satana nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal»: *Rivista degli studi orientali* 30 (1957).
——, *Storia delle letterature del Pakistan*, Milán, 1958.
——, «About a Curious Mystical Language»: *East and West* 4, n.° 4 (1958).
——, *Persia religiosa*, Milán, 1959.
——, «Il Gulšan-i rāz-i ğadīd di Muhammad Iqbal»: *Annali del Instituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. 8 (1959).
——, «Note su Shah Waliullah di Delhi»: *Annali del Instituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. 10 (1961).
Bausani, A., y Pagliaro, A., *Storia della letteratura persiana*, Milán, 1960.
Bečka, Jiří, «Publications to Celebrate the 550th Anniversary of the Birth of 'Abdur Raḥmān Jāmī»: *Archiv Orientální* 34 (1966).
Bedil, M., *Kulliyāt*, 4 vols., Kabul, 1962-65. En persa.
Bēdil Rohrīwārō, *Dīwān*, edición a cargo de 'Abdul Ḥusayn Mūsawī, Karachi, 1954. En sindhi.
Begg, M. W., *The Holy Biography of Hazrat Khwaja Muinaddin Chishti*, Ajmer, 1960.
Bel, A., «Le sufisme en occident musulman au XIIe et au XIIIe siècle de J. C»: *Annales de l'institut des études orientales* 1 (1934-35).
Bercher, L., y Bousquet, G. H., *Le livre des bon usages en matière de mariage*, París, 1953. Traducción de un capítulo del *Iḥyā'* de Ghazzālī.
Berger, M., *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge, 1970.

Berthels, Y. E., «Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichtes»: *Islamica* 3, n.° 1 (1929).
Bhatti, M. S., *Manṣur Ḥallāj*, Hyderabad, Sind, 1952. En sindhi.
Birge, J. K., *The Bektashi Order of Dervishes*, 1937, reed. Londres, 1965.
Bīrūnī, al-, *Kitāb al-Hind*, E. Sachau (ed.), Londres, 1887. Traducido por E. Sachau como *Al-Biruni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about AD 1030*, Londres, 1881.
Blochet, E., *Catalogue des Mss. persans de la bibliothèque nationale*, París, 1905 ss.
Bousquet, G. H., *Ih'ya 'ouloum ad-dīn, ou vivification des sciences de la foi*. París, 1955.
Bouyges, M., *Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazālī*, M. Allard (ed.), Beirut, 1959.
Brabazon, F., *Stay with God: A Statement in Illusion on Reality*, Woombye, Queensland, 1959.
Braune, W., *Die «Futūḥ al-ġaib» des 'Abdul Qādir*, Berlin/Leipzig, 1933.
Bremond, H., *Histoire du sentiment religieux en France*, vol. 9, París, 1928.
Brögelmann, E., *Die religiösen Erlebnisse der persischen Mystiker*, Hannover, 1932.
Brown, J. P., *The Dervishes*, 1868, reed. Londres, 1968.
Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, 4 vols., 1902-21, reed., Cambridge, 1957.
——, «Notes on the Literature of the Hurūfis and Their Connection with the Bektashi Dervishes»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1907.
Brugsch, M., *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*, Hannover, 1924. Traducción del tratado escatológico de Ghazzālī.
Brunel, R., *Essai sur la confrèrie religieuse des Aissouwa au Maroc*, París, 1926.
——, *Le monachisme errant dans l'Islam, Sīdī Heddī et les Heddāwa*, París, 1955.
Bukhari, al-, *Kitāb ğāmi 'aṣ-ṣaḥīḥ*. Editado por L. Krehl y W. Juynboll, 4 vols., Leiden, 1862-1908.
Bullh Shāh, *Dīwān*, Faqir M. Faqir (ed.), Lahore, 1960. En penjabí.
Burckhardt, T., *Von Sufitum*, Múnich, 1953.
——, *La sagesse des prophètes*, París, 1955.
——, *Introduction aux doctrines esotériques de l'Islam*, Algiers/Lyon, 1955 [*Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid, 1980.——, *Introduction to Sufi Doctrines*, Lahore, 1959.
Burhānpūrī, R., *Burhānpūr kē Sindhi auliyā*, Karachi, 1957. En urdu.
Burton, R., *Sind and the Races That Inhabit the Valley of the Indus*, Londres, 1851.
Būṣīrī, al-, *Die Burda*, C. A. Ralfs (ed.), Viena, 1860. En árabe con traduciones en persa y turco.
——, *La Bordah du Cheikh al Bousiri*, R. Basset (ed. y trad.), París, 1894.
Calverley, E. E., *Worship in Islam, Being a Translation, with Commentary and Introduction of al-Ghazzālī's Book of the «Iḥyā» on the Worship*, Madrás, 1925.

Çelebi, A. H., *HE*, Estambul, 1951. Poesía turca.
——, *Lām-Alif*, Estambul, 1953. Poesía turca.
Centlivres, P., *Un bazar de l'Asie Centrale: Tashqurgan*, Wiesbaden, 1972.
Cerulli, E., *Il «Libro della scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della «Divina Commedia»*, Ciudad del Vaticano, 1949.
Chelkowski, P. (ed.), *Biruni/Rumi, the Scholar and the Saint*, Nueva York, 1975.
Chirāgh-i Dehlawī, *Khayr al-majālis*, Khaliq Ahmad Nizami (ed.), Aligarh, 1959. En persa.
Corbin, H., *Sohrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrāqī)*, París, 1939.
——, «Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam»: *Eranos-Jahrbuch* 24 (1955).
——, «Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi»: *Eranos-Jahrbuch* 25 (1956).
——, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. París, 1958 [*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, Destino, Barcelona, 1993].
——, «Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rūzbihān Baqlī de Shiraz»: *Eranos-Jahrbuch* 27 (1958).
——, *Avicenna and the Visionary Recital*, Nueva York/Londres, 1960 [*Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995].
Crapazano, V., «The Mamadsha», en *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, N. R. Keddie (ed.), Berkeley, 1972.
Danner, V. (trad.), *Ibn 'Aṭā'illāh's Sufi Aphorisms (Kitāb al-ḥikam)*, Leiden, 1973.
Dārā Shikōh, *Sakīnat al-auliyā'*, M. Jālālī Nā'inī (ed.), Teherán, 1344/1965. En persa.
——, *Sirr-i akbar*, Tara Chand y M. Jālālī Nā'inī (eds.), Teherán, 1961. En persa.
Dard, K. M., *'Ilm ul-kitāb*, Bhopal, 1309/1891-92. En persa.
——, *Chahār risāla*, Bhopal, 1310/1892-93 a. En persa. Contiene *Nāla-yi Dard, Āh-i sard, Dard-i dil* y *Sham'-i maḥfil*.
——, *Dīwān-i fārsī*, Delhi, 1310/1892-93 b.
——, *Urdū Dīwān*, Khalīl ur-Raḥmān Da'ūdī (ed.), Lahore, 1962. En urdu.
Darqawi, ad-, *Letters of a Sufi Master*. Trad. de T. Burckhardt, Londres, 1961.
Daudpota, U. M., *Kalām-i Girhōṛī*, Hyderabad, Sind, 1956. En sindhi.
Davis, F. H., *The Persian Mystics: Jami, ca.* 1908, reed. Lahore, s.f.
Dāyā Rāzī, N., *Mirṣād ul-'ibād*, Teherán, 1312/1933. En persa.
Daylamī, 'A. ibn A. ad-, *Sīrat-i Ibn al-Hafīf ash-Shīrāzī*. A. Schimmel (ed.), trad. de Junayd-i Shīrāzī, Ankara, 1955. En persa.
——, *Kitāb 'aṭf al-alif al-ma'lūf ilā 'l-lām al-ma'ṭūf*, J. C. Vadet (ed.), El Cairo, 1962. En árabe.
Demeersemann, A., «Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'al-Ghazzālī»: *Institut des belles lettres arabes* 21 (1958).
Depont, O., y Coppolani, X., *Les confrèries religieuses musulmanes*, Argel, 1897.

Dermenghem, É. (trad.), *L'éloge du vin (al-Khamrīya): poème mystique de Omar ibn al-Faridh, et son commentaire par Abdalghani an-Nabolosi*, París, 1931.
——, *Vies des saints musulmans*, Argel, 1942.
——, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin*, París, 1954.
Digby, S., «Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography», mimeografiado, Londres, School of Oriental ans African Studies, enero, 1970.
Dingemans, H. H., *Al-Gazālī's boek der liefde*, Leiden, 1938.
Dubler, C. E., *Über islamischen Grab- und Heilligenkult*, Zúrich, 1960.
Eaton, R. M., «Sufis of Bijapur: Some Social Roles of Medieval Muslim Saints»: *Paper read at the Conference of South East Asian Studies*, 29 marzo 1972, Nueva York.
Emre, I., *Yeni Yunus Emre ve Doğuşları*, Estambul, 1951. En turco.
——, *Doğuşlar* 2, Adana, 1965. En turco.
Engelke, I., *Sulejman Tschlebis Lobgedicht auf die Geburt des Propheten*, Halle, 1926.
Ergun, S. N., *Bektaşı Edebiyati Antolojisi*, Estambul, 1944. En turco.
Esin, E., «The Turkish Baḳši and the Painter Muhammad Siyāh Ḳalam»: *Acta Orientalia* 32 (1970).
Ess, J. van, *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī, anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*, Bonn, 1961.
Ethé, H., *Köning und Derwisch. Romantisch-mystiches Epos vom Scheich Hilali, dem persischen Original treu nachgebildet*, Leipzig, 1870.
——, «Die Rubā'īs des Abu Sa'id ibn Abulchair», en *Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse*, Múnich, 1875, 1878.
——, «Neupersische Literatur», en *Grundriss der Iranischen Philologie*, W. Geiger y E. Kuhn (comps.), Estrasburgo, 1895-1901.
Ettinghausen, R., «Persian Ascension Miniatures of the 14th Century», en *Academia dei Lincei*, 1957.
——, «The Emperor's Choice», en *Festschrift. E. Panofsky*, Nueva York, 1961.
Fakhrī Harawī, *Rauḍaṭ as-salāṭīn*, S. Hussamuddin Rashdi (ed.), Hyderabad, Sind, 1968. En persa.
Fānī Murādābādī, *Hindū shu'arā kā na'tiya kalām*, Lyallpur, 1962. En urdu.
Farhadi, A. R., «Le majlis de al-Ḥallāj, de Shams-i Tabrezi et du Molla de Roum», *Revue des études islamiques*, 1954.
Faris, N. A., *The Book of Knowledge*, Lahore, 1962. Traducción de un capítulo del *Iḥyā'* de Ghazzālī.
——, *The Foundations of the Articles of Faith*, Lahore, 1963. Traducción de un capítulo del *Iḥyā'* de Ghazzālī.
——, *The Mysteries of Almsgiving*, Beirut, 1966, Traducción de un capítulo del *Iḥyā'* de Ghazzālī.
Farrukh, O., *At-taṣawwuf fī 'l-Islām*, Beirut, 1957. En árabe.
Faruqi, B. A., *The Mujaddid's Conception of Tauḥīd*, Lahore, 1940.
——, *The Mujaddid's Conception of God*, Lahore, 1952.
Feldman, H., *From Crisis to Crisis: Pakistan 1962-1969*, Londres, 1972.
Field, C. H., *Al-Ghazālī: The Alchemy of Happiness*, Londres, 1910.

——, *Mystics and Saints of Islam*, Londres, 1910.
Firkāwī, M. al-, *Commentaire du livre des étapes*, S. de Laugier de Beaureceuil (ed.), El Cairo, 1953. En árabe.
Fischel, W. J., «Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India», en *Islamic Culture*, 1951.
Fischer, A., «Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads», en *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, R. Hartmann y H. Scheel (comps.), Leipzig, 1944.
Fleischer, J. L., «Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis»: *Zeitschrift der Deutschen, Morgenländischen Gesellschaft* 16 (1862).
Fletcher, J., *The Old and New Teachings in Chinese Islam*.
Flügel, G., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften in der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, Viena, 1865-67.
Frick, Heinrich, *Ghazali's Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, 1919.
Friedmann, Y., *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, 1971.
Fück, J., «Die sufische Dichtung in der Landessprache des Panjab»: *Orientalistische Literaturzeitung* 43 (1940).
Furūzānfar, B.-Z., *Risāla dar taḥqīq-i aḥwāl wa zindagī-i Maulānā Jalāloddīn Muḥammad, mashhūr be-Maulawī*, Teherán, 1315/1936. En persa.
——, *Ma'ākhidh-i qiṣaṣ wa tamthīlāt-ī Mathnawī*, Teherán, 1333/1954. En persa.
——, *Aḥādīth-i Mathnawī*, Teherán, 1333/1954. En persa.
——, *Sharh-i Mathnawī-yi sharīf*, Teherán, 1348/1969. En persa.
Fuzuli, *Diwan*, A. Gölpınarlı (ed.), Estambul, 1948. En turco.
Gairdner, W. H. T., *Al-Ghazzāli's «Mishkāt al-anwār»: The Niche for Lights*, Londres, 1915.
Garcin de Tassy, M. J. H., *La poésie philosophique et religieuse chez les persans d'après le «Mantiq uṭ-ṭair»*, París, 1857-60.
Gardet, L., «La mention du nom divin, *dhikr*, dans la mystique musulmane»: *Revue Thomiste*, 1952-53.
——, *Expériences mystiques en terres nonchrétiennes*, París, 1953.
Gawhary, M. al-, «Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Būnī zugeschriebenen Werken», tesis doctoral, Universidad de Bonn, 1968.
Geertz, C., *Islam Observed: Religious Developmentn in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968. [*Observando el islam*, Barcelona, 1994].
Ghanī, M. Q., *Ta'rīkh-i taṣawwuf dar Islām*, Teherán, 1330/1951. En persa.
Ghazzālī, A. H. al-, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, 4 vols., Bulaq, 1289/1872-73. Comentario de Sayyid Murtadā az-Zabīdī, *Itḥāf as-sādat al-muttaqīn*, 10 vols., El Cairo, 1311/1893-94.
——, *Al-munqidh min aḍ-ḍalāl*, A. Maḥmūd (ed.), El Cairo, 1952.
——, *Al-Maqṣad al-asnā' fī sharḥ ma'ānī asmā' Allāh al-Ḥusnā*, Fadlou Shehadi (ed.), Beirut, 1971.
Ghazzālī, Aḥmad, *Sawāniḥ. Aphorismen über die Liebe*, H. Ritter (ed.), Estambul, 1942. En persa.
Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, 6 vols, 1900-1909. Reed., Londres, 1958-63.

Gibb, H. A. R., *Mohammedanism: An Historical Survey*, Londres, 1949.
Gilsenan, Michael, «Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt»: *Moslem World* 57, n.º 1 (1967).
——, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, 1973.
Gīsūdarāz, M., *Dīwān anīs al-ushshāq*. Litografiado en India, s.f. En persa.
Göbel-Gross, E., «Sirr-i akbar, Die Upanishad-Übersetzung Dārā Shikōhs», tesis doctoral, Universidad de Marburgo, 1962.
Goldziher, I., «Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 26 (1872).
——, «Aus dem muhammedanischen Heiligenkult in Aegypten»: *Globus* 71 (1897).
——, «Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus»: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1899).
——, «Zauberelemente im islamischen Gebet», en *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*, C. Bezold (comp.), 2 vols., Giesse, 1906.
——, *Al-Ghazzālī's Streitschrift gegen die Batiniyya*, Leiden, 1916.
——, «Arabische Synonymik der Askese»: *Der Islam* 8 (1918).
——, «Die Gottesliebe in der islamischen Theologie»: *Der Islam* 9 (1919).
——, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.
Goldziher, I., y de Somogyi, J., «The Spanish Arabs and Islam»: *Moslem World* 54, n.º 1 (1964).
Gölpınarlı, A., *Melâmilik ve Melâmiler*, Estambul, 1931. En turco.
——, *Yunus Emre, Hayati*, Estambul, 1936. En turco.
——, *Mevlâna Celâleddin, hayatı, felsefesi, eserlerinden seçmeler*, Estambul, 1951, ³1959. En turco.
——, *Islam ve Türk Illerinde Fütuvvet teşkilatı ve kaynakları*, Estambul, 1952. En turco.
——, *Mevlâna'dan sonra Mevlevilik*, Estambul, 1953. En turco.
Gosche, R., *Über Ghazzalis Leben und Werke*, Berlín, 1858.
Gramlich, R., *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Teil I, Die Affiliationen*, Wiesbaden, 1965.
Grunebaum, G. E. von, *Medieval Islam*, Chicago, 1953.
——, *Der Islam im Mittelalter*, Zúrich, 1963.
——, «The Place of Parapsychological Phenomena in Islam», en *Malik Ram Felicitation Volume* I, Delhi, 1972.
Habib, M., «Some Notes on the Naqshbandi Order»: *Moslem World* 59 (1969).
Habibi, A. H., *Pata Khazāna*, Kabul, 1339/1961. En pashto.
——, *D Pashto adabiyāto tārīkh*, Kabul, 1342/1964. En pashto.
Ḥāfiẓ, S. M., *Die Lieder des Hafiz, persisch mit dem Kommentar des Sudi*, Hermann Brockhaus (ed.), 1854-63, reed. 1965. En persa y turco.
Ḥallāj, H. ibn M. al-, *Kitâb aṭ-ṭawāsīn, texte arabe... avec la version persane d'al Baqlī*, Louis Massignon (ed. y trad.), París, 1913.
——, «*Dîwân*. Essai de reconstitution by Louis Massignon»: *Journal asiatique*, enero-julio 1931.

Hallauer, J., *Die Vita des Ibrahim ibn Edhem in der Tedhkiret al-Ewlija des Ferid ed-Din Attar*, Leipzig, 1925.
Hammer-Purgstall, J. von, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, Viena, 1818.
—— (comp.), *Das arabische Hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Faridh's Taije in Text und Übersetzung zum ersten Male Herausgegeben*, Viena, 1854.
——, *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams*, A. Schimmel (ed.), Viena, 1974.
Haq, M. A., *The Faith-Movement of Mawlānā Muḥammad Ilyās*, Londres, 1972.
Haqq, E., «Sufi Movement in Bengal», *Indo-Iranica* 3, n.º 1-2 (1948).
——, *Muslim Bengali Literature*, Karachi, 1957.
Hartmann, R., *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*, Berlín, 1914.
——, «Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums»: *Der Islam* 6/7 (1915).
——, «As-Sulamī's *Risālat al-Malāmatīya*»: *Der Islam* 8 (1918).
—, «Futuwwa and Malāma»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 72 (1918).
——, «Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam», en *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Hamburgo, 1928-29.
Hashmi, B. A., «Sarmad»: *Islamic Culture*, 1933-34.
Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols., Oxford, 1929.
Hasrat, B. J., *Dara Shikuh: Life and Works*, Calcuta, 1953.
Hastie, W., *The Festival of Spring from the «Divan» of Jeláleddin*, Glasgow, 1903.
Heer, N., «Some Biographical and Bibliographical Notes on al-Ḥakīm at-Tirmidhī». En *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, J. Kritzek y R. B. Winder (ed.), Londres, 1960.
——, «A Sufi Psychological Treatise»: *Moslem World* 51 (1961).
Heiler, F., *Das Gebet*, Múnich, ⁵1923.
——, *Erscheinungsformen und Weswn der Religion*, Stuttgart, 1961.
Hickman, W., «Eshrefoghlu Rumi: Reconstitution of His *dīwān*», tesis doctoral, Harvard University, 1972.
Ḥilmī, M. M., *Ibn al-Fāriḍ wa'l-ḥubb al-ilāhī*, El Cairo, 1945. En árabe.
——, *Al-ḥayāt ar-rūḥiyya fī'l-Islām*, El Cairo, 1954. En árabe.
A History of Freedom Movement, Karachi, 1957.
Horovitz, J., «Muhammads Himmelfahrt»: *Der Islam* 9 (1919).
Horten, M., *Indische Strömungen des Volkes im heutigen Islam*, Halle, 1917.
——, «Der Sinn der islamischen Mystik»: *Scientia*, julio, 1927.
Hoshyārpūrī, H., *Mathnawiyāt-i Hīr Ranjhā*, Karachi, 1957. En persa.
Huart, C. (trad.), *Les saints des derviches tourneurs* de Shamsaddin Aḥmad Aflākī, París, 1918-1922.
Hujwīrī, ʿA. ibn ʿU. al-, *The «Kashf al-Maḥjūb», the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, trad. de R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, n.º 17, 1911, reed. Londres, 1959.

——, *Kashf al-mahjūb*, V. A. Zukovskij (ed.), Leningrado, 1926, reed. Teherán, 1336/1957.
Huri, S., «Yunus Emre: In Memoriam»: *Moslem World* 49, n.° 2 (1959).
Husain, Y., *L'Inde mystique au Moyen Âge*, París, 1929.
——, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Londres, ²1959.
Husaini, A. S., «Uways al-Qrani and the Uwaysi Sufis»: *Moslem World* 57, n.° 2 (1967).
Husaini, S. A. Q., *The Panteistic Monism of Ibn al-Arabi*, Lahore, 1970.
Ḥusayn, ʿA. Ṣ., *Al-adab aṣ-ṣūfi fī Miṣr fī ʾl-qarn as-sābiʿ al-hijrī*, El Cairo, 1964. En árabe.
ʿIbādī, Q. al-, *At-taṣfiya fī aḥwāl aṣ-ṣūfiya, or Ṣūfīnāme*, Ghulām Muḥammad Yūsufī (ed.), Teherán, 1347/1968. En persa.
Ibn ʿAbbād ar-Rondī, *«Ar-rasāʾil aṣ-ṣugrā»: Lettres de direction spirituelle*, P. Nwyia (ed.), Beirut, 1957.
Ibn ʿArabī, M., *Al-futūḥāt al-makkiyya*, 4 vols., El Cairo, 1329/1911 a. En árabe.
——, *The «Tarjumān al-ashwāq»: A Collection of Mystical Odes by Muḥyīʾd-dīn ibn al-ʿArabī*, R. A. Nicholson (ed. y trad.), Londres, 1911 b.
——, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Abūʾl-Alāʾ Affifi (ed.), El Cairo, 1946. En árabe.
——, *Dhakhāʾir al-aʿlāq*, El Cairo, 1968. Comentario sobre el *Tarjumān al-ashwāq*. En árabe.
——, *Al-kitāb at-tidhkārī*, El Cairo, 1969. Volumen conmemorativo en honor de Ibn ʿArabī.
——, *Sufis of Andalusia: The Rūh al-quds and Al-Durrat al-fākhirah*, trad. de R. W. J. Austin, Londres, 1971.
Ibn ʿAtāʾ Allāh al-Iskandarī, A., *Kitāb al-ḥikam*, trad. de R. Archer en «Muhammadan Mysticism in Sumatra», Malayan Branch, *Journal of the Royal Asiatic Society* 15, n.° 2 (1937).
——, *Miktāḥ al-falāḥ wa miṣbāh al-arwāh*. El Cairo, 1961. En árabe.
——, *Munājāt*, Estambul Universitesi Kütüphanesi, Arab, 1574. En árabe.
Ibn al-Jauzī, *Talbīs Iblīs*. El Cairo, 1340/1921-22. En árabe, trad. de D. S. Margoliouth como «The Devil's Delusion»: *Islamic Culture* 12 (1938).
Ibn Kathīr, *Maulid rasūl Allāh*, Ṣalāḥuddin al-Munajjid (ed.), Beirut, 1961.
Ibn Khaldūn, *Shifāʾ as-sāʾil li-tahdhīb al-masāʾil*, M. ibn Tavit at-Tanci (ed.). Estambul, 1957. En árabe.
Ibn Qayyim al-Jauziyya, *Kitāb asrār aṣ-ṣalāt*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 2347. En árabe.
Ibn Sīnā, Abū ʿAlī, *«Risāla fi ʾl- ʿishq»: Traité sur l'amour*, A. F. Mehren (ed.), Leiden, 1894. En árabe.
Ibn Taghribirdi, A.-M., *An-nujūm az-zāhira fi mulūk Miṣr waʾl-Qāhira*, William Popper (ed.), 8 vols., Berkeley, 1908-36.
Ibn Taymiyya, «Ar-radd ʿalā Ibn ʿArabī waʾṣ-Ṣūfiyya», en *Majmūʿa rasāʾil shaykh al-Islām Ibn Taymiyya*, El Cairo, 1348/1929-30.
Iḥsān, A.-F., «Rauḍat al-qayyūmiya». Ms. en Library of the Asiatic Society of Bengal.
Ikbal Ali Shah, S., *Islamic Sufism*, Londres, 1933.
Ikram, S. M., *Muslim Rule in India and Pakistan*, Lahore, 1966.
——, *Rūd-i kauthar*, Lahore, ⁴1969. En urdu.

Iqbal, A., *The Life and Thought of Rumi*, Lahore, *ca.* 1956.
Iqbal, M., *The Development of Metaphysics in Iran*, Cambridge, 1908.
——, *Zabūr-i ʿajam*, Lahore, 1927. Parcialmente traducido por A. J. Arberry como *Persian Psalms*, Lahore, 1948.
——, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1930.
——, *Jāwīdnāme*, Lahore, 1932. En persa. Trad. al inglés de Shaikh Maḥmūd Aḥmad, Lahore, 1961, y A. J. Arberry, Londres, 1966; al italiano de A. Bausani, 1955; al francés, de E. Meyerovitch, 1962; al alemán, en verso, de A. Schimmel, 1957; y al turco, en prosa, de A. Schimmel, 1958.
ʿIrāqī, F., *Dīwān*, Saʿid Nafisi (ed.), Teherán, 1338/1959. En persa.
——, *The Song of the Lovers (ʿushshāqnāme)*, A. J. Arberry (ed. y trad.), Oxford, 1939.
Iṣfahānī, A. N. al-, *Ḥilyat al-auliyāʾ*, 10 vols., El Cairo, 1932. En árabe.
Ivanow, V., «A Biography of Shaykh Aḥmad-i Jām»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917.
——, «Ṭabaqāt of Anṣāri in the Old Language of Herat»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, enero-julio, 1923.
Izutsu, T., *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, 2 vols., Tokyo, 1966-1967 [*Sufismo y Taoísmo*, 2 vols., Siruela, Madrid, 1997].
——, «The Basis Structure of Metaphysical Thinking in Islam», en *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, M. Mohaghegh y H. Landolt, Teherán, 1971 a.
——, «The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari», en *Anagogic Qualities of Literature*, J. P. Strelka (ed.), University Park, Pa., 1971 b.
Jabre, F., «L'Extase de Plotin et le *Fanāʾ* de Ghazālī: *Studia Islamica* 6 (1956).
——, *La notion de certitude selon Ghazālī*, París, 1958.
——, *La notion de maʿrifa chez Ghazālī*, Beirut, 1958.
——, *Al-Ghazālī: Al-Munqidh min aḍ-ḍalāl (erreur et délivrance)*, Beirut, 1959.
Jacob, G., *Beitrage zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlín, 1908.
——, *Geschichte des Schattenspiels*, Hannover, 1925.
Jaʿfrī, R. A., *Iqbāl aur ʿashq-i rasūl*, Lahore, 1956. En urdu.
Jagtiani, L. A., *Muḥammad rasūl Allāh*, Hyderabad, Sind, 1911. En sindhi.
Jāmī, M. ʿA, *«Tuḥfat al-aḥrār»: The Gift of the Noble*, E. Forbes-Falconer (ed.), Londres, 1848. En persa.
——, *Lawāʾiḥ*, Teherán, 1342/1963. En persa. Trad. al inglés de E. H. Whinfield y M. M. Kazwini (eds.), Londres, 1906.
——, *Nafaḥāt al-uns*, Mahdi Tauḥīdīpūr (ed.), Teherán, 1336/1957. En persa.
——, *Dīwān-i Kāmil*, Hāshim Rizā (ed.), Teherán, 1341/1962. En persa.
Jazūlī, A. ʿA., *Dalāʾil al-khayrāt*. En árabe. Numerosas ediciones.
Jeffery, A., «Ibn al-ʿArabī's *Shajarat al-Kawn*»: *Islamic Studies* 10-11 (1959).
Jīlī, ʿA. K. al-, *Al-Insān al-kāmil*, El Cairo, 1340/1921-22. En árabe.

Jotwani, M., «Shah Latif: Man and Poet»: *Indian Literature* 6, n.º 2 (1963).
——, *Shah ʿAbdul Karīm*, Nueva Delhi, 1970.
Junayd-i Shirāzī, *Shadd al-izār fī khaṭṭ al-auzār ʿan zuwwār al-mazār*, M. Qazvīnī y ʿA. Iqbāl (eds.), Teherán, 1328/1949.
Jurji, E. J. (ed. y trad.), «The Illuministic Sufis»: *Journal of the American oriental Society*, 1937.
——, *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton, 1938.
Kalābādhī, A. B. M. al-, *At-taʿarruf li-madhhab ahl at-taṣawwuf*, A. J. Arberry (ed.), El Cairo, 1934. En árabe.
Kalīm, A. T., *Dīwān*, P. Baiḍāʾī (ed.), Teherán, 1336/1957. En persa.
Karaosmanoğu, Y. K., *Nur Baba*, Estambul, 1922. En turco. Trad. por A. Schimmel como *Flamme und Falter*, Gummersbach, 1948.
——, *Erenlerin bağından*, Estambul, 1922. En turco. Trad. por A. Schimmel como *Aus dem Garten der Weisen*. En *Das Geisterhaus*, edición a cargo de Otto Spies, Kevelaer, 1949.
Kayğusuz Abdal, Hatayi, Kul Himmet, Estambul, 1953. En turco.
Kazi, E. (trad.), *«Risalo» of Shah Abdul Laṭīf*, Hyderabad, Sind, 1965.
Keddie, N. R. (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley, 1972.
Keklik, N., *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat, ve Insan*, Estambul, 1967.
Khaja Khan, *Studies in Tasawwuf*, Madrás, 1923.
Khalifa. Véase ʿAbdul Ḥakīm, Khalīfa.
Khānqāhī, A. T. al-, *Guzīda dar akhlāq ū taṣawwuf*, Iraj Afshar (ed.), Teherán, 1347/1968. En persa.
Khāqānī, *Dīwān*, Z. Sajjadi (ed.), Teherán, 1338/1959. En persa.
Kharrāz, A. B. al-, *Kitāb aṣ-ṣidq: The Book of Truthfulness*, de A. J. Arberry (ed.), Oxford, 1937. En árabe.
Khawan, R., *Propos d'amour des mystiques musulmanes*, París, 1960.
Khushḥāl Khān Khattak, *Muntakhabāt*, Peshawar, 1958. En pashto.
Kindermann, H. (trad.), *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken*, Leiden, 1964. Trad. de un capítulo del *Iḥyāʾ* de Ghazzālī.
Kissling, H. J., «Das Menaqybname Scheich Bedr ad-Dins»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101 (1950).
——, «Aq Šems ed-Din: Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzans»: *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951).
——, «Ša'bān Veli und die Ša'baniyye»: *Serta Monacensia Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruss dargebracht*, H.J. Kissling y A. Schmaus (eds.).
——, «Aus der Geschichte des Chalvetiyye-Ordens»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102 (1953).
——, «The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire», en *Studies in Islamic Cultural History*, G. E. von Grunebaum (ed.), Chicago, 1954.
——, «The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire»: *Memoirs of the American Anthropological Association* 76 (1954).
——, «Die Wunder der Derwische»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107 (1956).

——, «Zur Geschichte des Derwischordens der Bajramiyya»: *Südostforschungen* 15 (1956).
——, «Die islamischen Derwischorden»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 12 (1960).
——, «Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien»: *Oriens* 15 (1962).
——, «Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan», en *Zeitschrift für Balkanologie*, 1963.
——, «Einiges über den Zeijnije-Orden im osmanischen Reiche»: *Der Islam* 39 (1964).
Klappstein, P., *Vier turkestanische Heilige, ein Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik*, Berlín, 1919.
Kocatürk, V. M., *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1955. En turco.
Kofler, H. (trad.), *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheit*, Graz, 1970. Trad. de *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn ʿArabī.
Köprülü, M. F., *Eski şairlerimiz*, Estambul, 1931. En turco.
——, *Türk edebiyatında ilk mutesavvıflar*, Ankara ²1966. En turco.
Kriss, R., y Kriss-Heinrich, H., *Volksglaube im Bereich des Islams*, 2 vols., Wiesbaden, 1960-61.
Kubrā, N., *Die fawāʾiḥ al-ǧamāl wa fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧmuddīn Kubrā*, F. Meier (ed.), Wiesbaden, 1957. En árabe.
——, *Risāla fi faḍīlat aṣ-ṣalāt*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 4530. En árabe.
Kühnel, E., *Islamische Schriftkunst*, 1942. Reed. Graz, 1972.
Lāhījī, M., *Mafātīḥ al-iʿjāz fī sharḥ gulshan-i rāz*, K. Samīʿī (ed.), Teherán, 1971.
Landolt, H., «Simnānī on Wahdat al-Wujūd», en Mohaghegh, M. y Landolt (eds.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Teherán, 1971.
—— (ed. y trad.), *Correspondence spirituelle, échangé entre Nuroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple Ālāoddawleh Semnānī (ob. 736/1336)*, Teherán/París, 1972.
Lane, E. W., *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, 1860.
Laugier de Beaureceuil, S. de, *Khwadja Abdullah Ansari, mystique hanbalite*, Beirut, 1965.
Le Chatelier, A., *Confréries musulmanes du Hejaz*, París, 1887.
Leeuwen, A. T. van, *Ghazālī as apologeet van den Islam*, Leiden, 1947.
——, «Essai de bibliographie d'al Ghazzālī»: *Institut des belles lettres arabes* 21 (1958).
Lentz, W., «ʿAṭṭār als Allegoriker»: *Der Islam* 35 (1960).
Lewis, I. M., «Sufism in Somaliland», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955), 18 (1956).
Lings, M., *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Londres, ²1971. [*Un santo sufí del siglo XX*, Taurus, Madrid, 1982.]
Littmann, E., *Aḥmed il-Bedawī, Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen*, Mainz, 1950.

——, *Mohammad im Volksepos*, Copenhague, 1950.
——, *Islamisch-arabische Heiligenlieder*, Wiesbaden, 1951.
Loosen, P., «Die weisen Narren des Naisaburi»: *Zeitschrift für Assyriologie* 27 (1912).
Macdonald, D. B., «The Life of al-Ghazzālī»: *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899).
——, «Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing, Being a Translation of a Book of the *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901.
McKane, W., *Al-Ghazāli's Book of Fear and Hope*, Leiden, 1962.
Mackeen, A. M., «The Sufi-Qawn Movement»: *Moslem World* 53, n.° 3 (1963).
McPherson, J. W., *The Moulid of Egypt*, El Cairo, 1941.
Maḥmūd, 'A.-H., *Al-madrasa ash-shādhiliyya al-ḥadītha wa imāmuhā Abū'l-Ḥasan ash-Shādhilī*, El Cairo, *ca.* 1968. En árabe.
Maḥmūd, 'A. Q., *Al-falsafatu ṣ-ṣūfiyya fī'l-Islam*, El Cairo, 1967. En árabe.
Makhzan Shāh 'Abdul Laṭīf Bhitā'ī, Hyderabad, Sind, 1954. En sindhi.
Makkī, A. T. al-, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalāt al-maḥbūb*, 2 vols., El Cairo, 1310/1892-93. En árabe.
Malik, H. (ed.), *Muhammad Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*, Nueva York, 1971.
Manūfī, M. A. F. al-, *At-taṣawwuf al-Islāmī al-khāliṣ*, El Cairo, 1969. En árabe.
Mardin, Ö. F., *Varidat-i Süleyman Şerhi*, Istanbul, 1951. En turco.
Marshall, D. N., *Mughals in India: A Bibliography*, Bombay, 1967.
Martin, B. G., «A Short History of the Khalwati Order of Dervishes», en *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutionis since 1500*, N. R. Keddie (ed.), Berkeley, 1972.
Mason, H., *Two Medieval Muslim Statesmen*, La Haya, 1971.
Massignon, L., *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj*, París, 1914.
——, *La passion d'al Ḥosayn ibn Mansour Al-Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*, 2 vols., París, 1922.
——, *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, París, 1929.
——, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1928.
——, «Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'islam iranien»: *Société des études iraniennes* 7 (1934).
——, «La legende de Hallacé Mansur en pays turcs»: *Revue des études islamiques*, 1941-46.
——, «L'oeuvre Hallagienne d'Aṭṭār»: *Revue des études islamiques*, 1941-46.
——, «La survie d'al-Ḥallāj»: *Bulletin d'études arabes Damas* 11 (1945-46).
——, «L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique»: *Eranos-Jahrbuch* 15 (1947).
——, «Le "coeur" (*al-qalb*) dans la prière et la méditation musulmane»: *Études carmelitaines* 9 (1950 a)

——, «Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique Hallajienne: notion de l'Essentiel désir»: *Mélanges Maréchal* 2 (1950 b).
——, «L'alternative de la pensée mystique en Islam: monisme existentiel ou monisme testimonial», *Annuaire du Collège de France* 52 (1952).
——, «La vie et les oeuvres de Rūzbehān Baqlī», en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata septuagenario*, Copenhague, 1953.
——, «Qiṣṣat Ḥusayn al-Ḥallāj», en *Donum Natalicum H. S. Nyberg*, Estocolmo, 1954.
——, *La cité des morts au Caire*, El Cairo, 1958.
Massignon, L., y Huart, C., «Les entretiens de Lahore»: *Journal asiatique* 209 (1926).
Massignon, L., y Kassim, A. M., «Un essai de bloc islamo-hindou au XVII siècle: l'humanisme mystique du Prince Dara»: *Revue du monde musulman* 63 (1926).
Massignon, L., y Kraus, P., *Akhbār al-Ḥallāj, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Ḥosayn b. Manṣour al-Ḥallāj*, 1936, París, ³1957.
Mayne, P., *Saints of Sind*, Londres, 1956.
Mehr, G. R., *Sayyid Aḥmad Shahīd*, Lahore, *ca.* 1955, En urdu.
Meier, F., «Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: 'Ain al-Quḍāt al-Hamadānī, Nağm ad-dīn al-Kubrā, Nağm ad-dīn ad-Dājā»: *Der Islam* 24 (1937).
——, *Vom Wesen dern islamischen Mystik*, Basilea, 1943 a.
——, «Zur Biographie Aḥmad-i Ğām's und zur Quellenkunde von Ğāmī's, *Nafaḥātu'l-uns*»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 97 (1943 b).
——, «Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Aṭṭār»: *Eranos Jahrbuch* 13 (1946).
——, «Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams»: *Eranos Jahrbuch* 14 (1946).
—— (ed.), *«Firdaus al-muršidīya fī asrār aṣ-ṣamadīya»: Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī*, Leipzig, 1948.
——, «Die Welt der Urbilder bei 'Alī Hamaḏānī»: *Eranos-Jahrbuch* 18 (1950).
——, «Die Schriften des 'Azīz-i Nasafī»: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 52 (1953).
——, «Der Derwischtanz», *Asiatischen Studien* 8 (1954).
——, «Ein Knigge für Sufis», en *Scritti in onore di Giuseppe Furlani*, Roma, 1957.
——, «Soufisme et déclin culturel», en G. E. von Grunebaum (ed.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, París, 1957.
—— (ed.), *Die «fawā'iḥ al-ğamāl fawātiḥ al-ğalāl» des Nağmuddīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957.
——, «Qušayrīs Tartīb as-sulūk»: *Oriens* 16 (1963).
——, «Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik»: *Oriens* 20 (1967).
——, «Hurāsān und das Ende der klassischen Sufik», en *La Persia nel medioevo*, Roma, 1971.

Merx, A., *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, Heidelberg, 1893.
Meyerovitch, E., *Mystique et poésie en Islam, Djalal-ud Din Rumi et l'ordre des dervishes tourneurs*, París, 1972.
Mez, A., *Die Rennaissance des Islam*, Heidelberg, 1922, trad. de S. Khuda Bakhsh y D. S. Margoliouth, Patna, 1937.
Michon, J.-L., *Le Soufi Marocain Aḥmad ibn ʿAjība et son miʿrāj*, París, 1973.
Miller, W. McE., «Shiʿah Mysticism: The Sufis of Gunabad»: *Moslem World* 13 (1923).
Mir Valiuddin, *Love of God*, Hyderabad, Deccan, 1968.
Miyn Shāh ʿInāt j kalām, Nabi Bakhsh Baloch (ed.), Hyderabad, Sind, 1963. En sindhi.
Moayyad, H., *Die Maqāmāt des Ġaznawī eine legendäre Vita Aḥmad-i Ğāms, genannt Žandapīl, 1049-1141*, Francfort, 1958.
Mohaghegh, M., y Landolt, H. (eds.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Teherán, 1971.
Mohan Singh (Diwāna), *An Introduction to Panjabi Literature*, Amritsar, 1951.
——, *Sikh Mysticism*, Amritsar, India, 1964. Trad. al alemán como *Mystik und Yoga der Sikh-Meister*, Zúrich, 1967.
Molé, M., «Un traité de «Alāʾad-dawla Simnānī sur ʿAlī ibn Abī Tālib»: *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 16 (1958-1960).
——, «Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahāʾ ad-Dīn Naqshband»: *Revue des études islamiques* 27 (1959).
——, «Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme»: *Revue des études islamiques*, 1961.
——, «Professions de foi de deux Kubrawis»: *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 17 (1961-63).
—— (ed.), *ʿAziz an-Nasafi, Le Livre de l'homme parfait*, París/Teherán, 1962.
——, «La Danse exstatique en Islam», *Sources orientales* 6 (1963).
——, *Les mystiques musulmans*, París, 1965.
Moreno, M. M, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana*, Bari, 1951.
Muḥāsibī, al-H. al-, «Kitab aṣ-ṣabr waʾr-riḍā», Otto Spies (ed.): *Islamica* 6 (1932).
——, *Kitāb badʾman anāba ilāʾllāhi taʿāla, Die Schrift des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī über den Anfang der Umkehr zu Gott*, H. Ritter (ed.), Glückstadt, 1935.
——, *Kitāb at-tawahhum*, A. J. Arberry (ed.), El Cairo, 1937. En árabe.
——, *Kitāb ar-riʿāya li-ḥuqūq Allāh*, M. Smith (ed.), Gibb Memorial Series, n.s. 15, Londres, 1940. En árabe.
Mujeeb, M., *The Indian Muslims*, Montreal/Londres, 1969.
Munāwī, ʿA. R. al-, *Al-kawākib ad-durriyya*, El Cairo, 1938. En árabe.
Nabahānī, Y.b. I. an-, *Jāmiʿ karāmāt al-auliyāʾ*, Bulaq, Egipto, 1329/1911. En árabe.
Nadīm, an-, *The Fihrist of al-Nadim*, Bayard Dodge (ed. y trad.), 2 vols., Nueva York, 1970.
Nadwī, M.ʿA. S., *Shiʿr al-Hind*, Azamgarh, *ca.* 1936. En urdu.

Nagel, T., *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der risālat iftitāḥ ad-daʿwā*, Bonn, 1972.
Nasr, S. H., *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1963.
——, *Ideals and Realities of Islam*, Londres, 1966.
——, *Sufi Essais*, Londres, 1972 [*Sufismo vivo*, Herder Barcelona, 1985].
Nicholson, R. A., (ed. y trad.), *Selected Poems from the «Divan-i Shams-i Tabriz»*, 1898, reed. Cambridge, 1961.
——, «A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.
——, «The Lives of ʿUmar Ibnuʾl-Fāriḍ and Muḥiyyuʾddīn Ibnuʾl-ʿArabi»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.
——, «The Goal of Muhammadan Mysticism»: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1913.
——, *The Mystics of Islam*, 1914. Reed. Chester Springs, Pa., 1962.
——, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921. Reed. Cambridge, 1967.
——, *The Idea of Personality in sufism*, Cambridge, 1923.
——, «An Early Arabic Version of the *Miʿrāj* of Abū Yazīd al-Bisṭāmī»: *Islamica* 2 (1925).
——, *Tales of Mystic Meaning*, Londres, 1931.
——, *A persian Forerunner of Dante*, Towyn-on-Sea, 1944.
——, *Rumi: Poet and Mystic*, Londres, 1950.
Nieuwenhuijze, C. A. O. van, *Samsu'l Din van Pasai, Bijdrage tot de kennis der Sumatraansche mystiek*, Leiden, 1945.
Niffarī, M. ibn ʿA.-J. an-, *The Mawāqif and Mukhātabāt of Muḥammad ibn ʿAbdiʾl-Jabbār al-Niffari, with other fragments*, A. J. Arberry (ed. y trad.), Gibb Memorial Series, n.° 9, Londres, 1935. En árabe.
Niyāzī Miṣrī, *Dīwān*, Estambul, 1955. En turco.
Nizami, K. A., *Shāh Walīullāh kē siyāsī maktūbāt*, Aligarh, 1950. En urdu.
——, *Taʾrīkh-e mashāʾikh-i Chisht*, Delhi, 1954. En urdu.
——, *The Life and Times of Shaikh Farīd Ganj-i Shakar*, Aligarh, 1955.
——, «Some Aspects of Khānqāh Life in Medieval India»: *Studia Islamica* 8 (1957).
——, «Malfūẓāt kī tārīkhī ahammiyat», en Malik Ram, *Arshi Presentation Volume*, 1961 a. En urdu.
——, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century*, Bombay, 1961 b.
——, «Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics»: *Islamic Culture* 39 (1965).
Nwyia, P., S.J. (ed.), *Ar-rasāʾil as-sugrā: Lettres de direction spirituelle*, de Ibn ʿAbbād ar-Rundi, 1957. En árabe.
——, *Ibn ʿAbbād de Ronda*, Beirut, 1961.
——, *Exegèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1970.
——, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh et la naissance de la confrèrie ṣāḏilite*, Beirut, 1972.
——, *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans: Šaqīq al Balḫī, Ibn ʿAṭā, Niffarī*, Beirut, 1973.
Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften des Ibn ʿArabi*, Leiden, 1919.
Oberman, J., *Der religiöse und philosophische Subjektivismus Gazzālīs*, Leipzig, 1921.

Önder, M., *Mevlâna Şiirleri Antolojisi*, Konya, ²1958. En turco.
——, *Mevlâna Şehri Konya*, Konya, 1962. En turco.
——, *Mevlâna*, Ankara, 1971. En turco.
——, *Mevlâna bibliografyasi: I. Basmalar (Kitap-makale). 2. Yazmalat*, Ankara, 1973-74. En turco.
Padwick, C. E., *Muslim Devotions*, Londres, 1960.
Palmer, E. H., *Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persians*, 1867. Reed. Londres, 1969.
Pasram, J., *Sufis of Sind*, Madrás, 1924.
Pedersen, J., *Muhammedansk mystic*, Copenhague, 1923.
Pir Sultan Abdal, Varlık Klasikleri, n.° 13, Estambul, 1953.
Profitlich, M., *Die Terminologie Ibn 'Arabis im «Kitāb wasā'il as-sā'il» des Ibn Saudakīn*, Friburgo, 1973.
Qāni', M.'A. S., *Maqālat ash-shu'arā'*, S. Hussamuddin Rashdi (ed.), Karachi, 1956. En persa.
——, *Tuḥfat al-kirām*, Hyderabad, Sind, 1957. Trad. sindhi del original persa.
——, *Maklīnāme*, Sayyid Hussamuddin Rashdi (ed.), Hyderabad, 1967. En persa y sindhi.
Qanungo, K.-R., *Dara Shukoh*, Calcuta, 1935.
Qāsim, 'A.-H., *Ayyām al-insān as-sab'a*. El Cairo, 1971. En árabe,
Qāsimī, G. M., «Hāshimiya Library», en *Mihrān jā Motī*, Karachi, 1959. En sindhi.
Quddūsī, I. H., *Tadhkira-yi ṣūfiya-yi Sind*, Karachi, 1959. En urdu.
——, *'Abdul Quddūs Gangōhī*, Karachi, 1961. En urdu.
——, *Tadhkira-yi ṣūfiya-yi Panjāb*, Karachi, 1962. En urdu.
——, *Tadhkira-yi ṣūfiya-yi Bengāl*. Lahore, 1965. En urdu.
——, *Tadhkira-yi ṣūfiya-yi Sarḥad*, Lahore, 1966. En urdu.
Qureshi, I. H., *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent*, La Haya, 1962.
Qushayri, A.-Q. al-, *Ar-risāla fī 'ilm at-taṣawwuf*, El Cairo, 1330/1912. En árabe.
——, *Ar-rasā'il al-qushayriyya*. F. M. Hasan (ed. y trad.), Karachi, 1964. En urdu.
——, *Kitāb al-mi'rāj*. A. H. Abdel Kader (ed.), El Cairo, 1964. En árabe.
Rahim, A., «Two Saints in Bengal: Shaikh Jalāl ad-Din Tabrezi y Shāh Jalāl», en *Journal of the Pakistan Historical Society* 7 (1960).
Rahman, F., «Dream, Imagination, and 'ālam al-mithāl»: *Islamic Studies* 3-4 (1964-65). También en G. E. von Grunebaum y R. Caillois (ed.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley, 1966 a.
——, *Islam*, Londres, 1966 b.
Ramakrishna, L., *Panjabi Sufi Poets*, Londres and Calcuta, 1938.
Rasheed, G. D., «The Development of Na'tia Poetry in Persian Literature», en *Islamic Culture*, 1965.
Raverty, H. G., *Selections from the Poetry of the Afghans*, Londres, 1862.
Redhouse, J. W. (trad.), *The Mesnevi (usually known as the Mesnevīyi sherīf, or holy Mesnevi) of Mevlana (our lord) Jelal'u'd-Din Muhammad, er-Rumi. Book the First*. Londres, 1881.

Regnier, Y., *Le «dīvān» de Yunus Emre*, París, 1963.
Reinert, B., *Die Lehre vom tawakkul in der älteren Sufik*, Berlín, 1968.
Rice, C., O.P., *The Persian Sufis*, Londres ²1969.
Richter, G., *Dschelaladdin Rumi. Eine Stildeutung in drei Vorträgen*, Breslau, 1932.
Ritter, H. (trad.), *Das Elixier der Glückseligkeit, aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen*, Jena, 1923; Colonia, 1979. Trad. de *Kīmīyā as-sa'āda* de al-Ghazzālī.
——, «Das Proömium des Maṯnawī-i Maulawī»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93 (1932).
——, «Ḥasan al-Baṣrī, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit»: *Der Islam* 21 (1933).
——, «Philologika VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe»: *Der Islam* 21 (1933).
——, «Der Reigen de 'Tanzenden Derwische»: *Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft* 1 (1933).
——, «Philologika VIII: Ansāri Herewī-Sen'i Ġaznewī»: *Der Islam* 22 (1934).
——, «Philologika IX: Die Vier Suhrawardī»: *Der Islam* 24-25 (1935-36).
——, «Philologika X»: *Der Islam* 25 (1936).
——, «Philologika XI: Maulānā Ġalāluddin Rūmī und sein Kreis»: *Der Islam* 26 (1937).
——, «Muslim Mystics' Strife with God»: *Oriens* 5 (1952).
——, «Die Anfänge der Hurufisekte»: *Oriens* 7 (1954 a).
——, «Die Aussprüche des Bāyezid Bisṭāmī», en Fritz Meier (ed.), *Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi*, Wiesbaden, 1954 b.
——, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddin 'Aṭṭārs*, Leiden, 1955.
——, «Al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali»: *Oriens* 9 (1956).
——, «Neue literatur über Maulānā Calāduddīn Rūmī und seinen orden»: *Oriens* 13-14 (1960-61).
——, «Philologika XIV-XVI»: *Oriens* 11-14 (1961)
——, «Die Mevlânafeier in Konya vom 11-17. Dezember 1960»: *Oriens* 15 (1962).
Rizvi, S. A. A., «The Rawshaniyya Movement»: *Abr Nahrain* 6 (1965-66), 7 (1967-68).
Rosen, G., *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlāna Dschalal ad-Din Rumi*, Múnich, 1913.
Rückert, F., *Dschelaladdin, Ghaselen*, N.p., 1819.
Rūmī, M. J., *Mathnawī-i ma'nawī*, R. A. Nicholson (ed. y trad.), 8 vols., Gibb Memorial Series, n.s. 4, Londres, 1925-1940.
——, *Fīhi mā fīhi*, 'Abdul Majid Daryābādi (ed.), Azamgarh, 1928. Badī'uz-Zamān Furūzānfar, Teherán, 1338/1959. Trad. al turco del original persa por Meliha Tarıkâhya, Ankara, 1954.
——, *Dīwān-i kabīr yā Kulliyāt-i Shams*, Badī'uz-Zamān Furūzānfar, 10 vols., Teherán, 1336/1957. En persa.
——, *Mevlāna'nin Mektuplari*, trad. de A. Gölpınarlı, Estambul, 1964. En turco.

——, *Rubā'iyāt*, Ms. Istanbul Esat Efendi 693. En persa.
Rypka, J., *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968.
Sachal Sarmast, *Dīwān-i āshikar*, Makhdūm Amīr Aḥmad, Lahore, 1957. En persa.
——, *Risāl Sindhī*, Othman Ali Anṣāri, Karachi, 1958. En sindhi.
——, *Siraiki kalām*, Maulwī Ḥakīm M. Ṣādiq Rānīpūrī, Karachi, 1959. En siraiki.
Sadarangani, H. I., *Persian Poets of Sind*, Karachi, 1956.
Sanā'ī, A.-M. M., *The First Book of the Ḥadīqatu'l-Ḥaqīqat or the Enclosed Garden of the Truth of the Ḥakīm Sana'i of Ghazna*, J. Stephenson (ed. y trad.), 1908; reed. Nueva York, 1971.
——, *Hadīqat al-ḥaqīqat wa sharī'at aṭ-ṭarīqat*, Mudarris Razawī, Teherán, 1329/1950. En persa.
——, *Dīwān*, Mudarris Rażawī (ed.), Teherán, 1341/1962. En persa.
——, *Mathnawīhā*, Mudarris Razawī (ed.), Teherán, 1348/1969. Incluye *Sanā'īābād*. En persa.
Sarrāj, A. N. as-, *Kitāb al-luma' fi't-taṣawwuf*, R. A. Nicholson (ed.), Gibb Memorial Series, n.º 22, Leiden y Londres, 1914. En árabe.
Schaeder, H. H., «Ḥasan al-Baṣrī»: *Der Islam* 13 (1923).
——, «Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79 (1925).
——, «Zur Deutung der islamischen Mystik»: *Orientalistische Literaturzeitung* 30 (1935).
——, *Goethes Erlebnis des Ostens*, Leipzig, 1938.
——, «Die persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht», en *Festschrift E. Spranger*, Berlín, 1942.
Schaya, Léon, *La doctrine soufique de l'unité*, París, 1962. [*La doctrina sufí de la unidad*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1985.]
Schimmel, A., *Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis*, Walldorf, 1949.
——, «Some Aspects of Mystical Prayer in Islam»: *Die Welt des Islams*, n.s. 2, n.º 2 (1952 a).
——, «Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam», en *Die Welt des Orients*, 1952 b.
——, «Raymundus Lullus und Seine Auseinandersetzung mit dem Islam»: *Eine Heilige Kirche* 1 (1953-1954).
——, «Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam», tesis doctoral, Universidad de Marburgo, 1954.
——, «Zur Biographie des Abū 'Abdallāh ibn Chafīf aš-Šīrāzī», en *Die Welt des Orients*, 1955.
——, «The Idea of Prayer in the Thought of Iqbal»: *Moslem World* 48, n.º 3 (1958 a).
——, «The Origin and Early Development of Sufism», *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1958 b.
——, «Rose und Nachtigall»: *Numen* 5, n.º 2 (1958 c).
——, «Ibn Khafīf, an Early Representative of Sufism», en *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1959.

——, «Schriftsymbolik im Islam», en R. Ettinghausen (ed.), *Festschrift Ernst Kühnel*, Berlín, 1959.
——, «Schah Abdul Latif»: *Kairos*, n.º 3-4 (1961).
——, «Yunus Emre»: *Numen* 8, n.º 1 (1961).
——, «The Activities of the Sindhi Adabi Board», *Die Welt des Islams*, n.s. 4, n.º 3-4 (1961).
——, «Drei türkische Mystiker: Yunus Emre, Kay usuz Abdal, Pir Sultan Abdal»: *Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Gesellschaft*, n.º 48 (1962 a).
——, «The Martyr-Mystic Ḥallāj in Sindhi Folk-Poetry»: *Numen* 9, n.º 3 (1962 b).
——, «The Place of the Prophet in Iqbal's Thought»: *Islamic Studies* 1, n.º 4 (1962 c).
——, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden, 1963 a.
——, «Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Werk»: *Kairos*, n.º 2 (1963 b).
——, *Mevlâna Celâlettin Rumi'nin şark ve garpta tesirleri*, Ankara, 1963 c. En turco.
——, «Translations and Commentaries of the Qurān in the Sindhi Language»: *Oriens* 15 (1963 d).
——, «The Veneration of the Prophet Muhammad, as Reflected in Sindhi Poetry», en Samuel G. F. Brandon (ed.), *The Saviour God*, Manchester, 1963 e.
——, *Dschelaladdin Rumi, Aus dem Diwan*, Stuttgart, 1964.
——, «Neue Veröffentlichungen von Sind»: *Die Welt des Islams*, n.s. 9, n.º 1-4 (1964).
——, «The Symbolical Language of Maulāna Jalāl al-Dīn Rūmī»: *Studies in Islam* 1 (1964).
——, «Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period»: *Islamic Studies* 4, n.º 4 (1965).
——, «Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte», en *Religion und Religionen: Festschrift Gustav Mensching*, Bonn, 1966.
——, «Maulāna Rūmī's Story on Prayer», en Jiří Bečka (ed.), *Yādnāme Jan Rypka*, Praga, 1967 a.
——, «Zu einigen Versen Dschelāladdīn Rūmīs»: *Anatolica* 1 (1967 b).
——, «Samiha Ayverdi, eine Istanbuler Schriftstellerin», en W. Hoenerbach (ed.), *Festschrift Otto Spies*, Wiesbaden, 1967 c.
——, «The Ruby of the Heart», en Malik Ram (ed.), *Zakir Husain Presentation Volume*, Nueva Delhi, 1968.
——, «Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten», en E. Gräf (ed.), *Festschrift für W. Caskel*, Leiden, 1968.
——, *Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*, Colonia, 1969.
——, «Shah 'Ināyat of Jhok: A Sindhi Mystic of the Early 18 th Century», en *Liber Amicorum in Honour of C. J. Bleeker*, Leiden, 1969.
——, «Poetry and Calligraphy»: *Pakistan Quarterly* 17, n.º 1 (1969).
——, *Islamic Calligraphy*, Leiden, 1970.
——, «The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry», en J. P. Strelka (ed.), *Anagogic Qualities of Literature*, University Park, Pa., 1971.

——, «Mir Dard's Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort», en Wilhelm Eilers (ed.), *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans*, Stuttgart, 1971.
——, «Rumi's Influence on Muslim Literature», en *Güldeste*, Konya, 1971.
——, «Nur ein störrisches Pferd», en *Ex orbe Religionum, Festschrift Geo Widengren*, Leiden, 1972.
——, *Aus dem goldenen Becher. Türkische Poesie vom 13. bis 20. Jahrhundert*, Estambul, 1973.
——, «Islamic Literatures of India», en J. Gonda (ed.), *History of Indian Literature*, Wiesbaden, 1973.
——, «A Sincere Muhammadan's Way to Salvation». En E. J. Sharpe y J. R. Hinnels (eds.), *Memorial Volume S. F. G. Brandon*, Manchester, 1973.
——, «Shah ʿAbdul Latīf's Beschreibung des wahren Sufi», en R. Gramlich (comp.), *Festschrift für Fritz Meier*, Wiesbaden, 1974 a.
——, «Shindi Literature», en J. Gonda (ed.), *History of Indian Literature*, Wiesbaden, 1974 b.
——, «Das Gelübde im türkischen Volksglauben»: *Die Welt des Orients*, n.s. 6, n.° 1-2.
Scholem, G., «Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei»: *Numen* 7, n.° 1 (1960).
Schrieke, B., «Die Himmelsreise Muhammads»: *Der Islam* 6 (1961).
Schroeder, E., *Muhammad's People*, Portland, Maine, 1955.
Schuon, F., *Dimensions of Islam*, Londres, 1970
——, *Understanding Islam*, Londres, ³1972 [*Comprender el Islam*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1987].
Seale, M. S., «The Ethics of Malāmātīya Sufism and the Sermon of the Mount»: *Moslem World* 58, n.° 1 (1968).
Shabistarī, M., *The Secret Garden*, trad. de Juraj Paska, Nueva York/Londres, 1969.
——, *Gulshan-i rāz: The Rose-Garden of Mysteries*, E. H. Whinfield (ed. y trad.), Londres, 1880.
——, *The Dialogue of the Gulshan-i Rāz*, Londres, 1887.
Shāh ʿAbdul Laṭīf, *Risālō*, Kalyan B. Adwani (ed.), Bombay, 1958. En sindhi.
Shaʿrānī, ʿA. W. ash-, *Bayān al-asrār*, Estambul, Aya Sofya 248. En árabe.
——, *Lawāqiḥ al-anwār al-qudsiyya*, El Cairo, 1311/1893-1894. En árabe.
——, *Risāla fi talqīn adh-dhikr*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi, Arab. 3531. En árabe.
Sharib, Z. U., *The Life and Teachings of Khawaja Moinud-din Hasan Chishti*, Ajmer, 1959.
Shaybī, K. M. ash-, *Aṣ-ṣila bayn at-tasawwuf wa't-tashayyuʿ*, El Cairo, *ca.* 1967. En árabe.
Shehadi, F., *Ghazālī's Unique Unknowable God*, Leiden, 1964.
Shiblī, A. B., *Dīwān*, Kāmil M. ash-Shaybī, El Cairo, 1967. En árabe.
Sipahsālār, F. A., *Risāla dar ahwāl-i Maulānā Jalāluddīn Rūmī*, Saʿid Nafisi, Teherán, 1325/1946. En persa.
Smith, M., *Rābiʿa the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1928.

——, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Londres, 1931.
——, *An Early Mystic of Baghdad*, Londres, 1935.
——, «Al-Ghazzālī, ar-risāla al-laduniyya», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1938.
——, *Readings from the Mystics of Islam*, Londres, 1950.
——, *The Sufi Path of Love*, Londres, 1954.
Smith, W. Cantwell, «The Crystallization of Religious Communities in Mughal India», en *Yādnāme-ye Īrān-e Minorsky*, Teherán, 1969.
Sohbet Dergisi, Estambul, 1952-1953. En turco.
Sorley, H. T., *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life, and Times*, 1940, reed. Oxford, 1966.
Spies, G., *Maḥmūd von Ghazna bei Farīd ud'din ʿAṭṭār*, Basilea, 1959.
Spies, O., «Drei biographische Werke über Sufis», en *Le monde oriental*, 1930.
Storey, C. A., *Persian Literature* I, Londres, 1953.
Stubhan, J. A., *Sufism: Its Saints and Shrines*, Lucknow, ²1960.
Subki, T. as-, *Tabaqāt ash-shāfiʿiyya al-kubrā*, El Cairo, 1324/1906-1907. En árabe.
Suhrawadī, S.ʿU. as-, *ʿAwārif al-maʿārif*, Bulaq, Egypt, 1289/1872-73. En el margen del *Ihyā'* de Ghazzāli. En árabe.
——, *The «ʿAwarif ul-Maʿarif» written in the thirteenth century by Shaikh Shahabud-d-Din Umar bin Muhammad-i Sahrwardi*. Trad. de H. Wilberforce Clarke, 1891, reed. Nueva York, 1970.
Suhrawardī Maqtūl, «Le bruissement de l'aile de Gabriel», H. Corbin y P. Kraus (eds. y trads.): *Journal Asiatique*, julio 1935.
——, *Opera metaphysica et mystica*, H. Corbin (ed.), vol. I, Estambul, 1945; vol. II, Teherán/París, 1952. En árabe.
——, *Oeuvres en persan*, H. Corbin (ed.), París, 1970. En persa.
Sulamī, ʿA. R. as-, *Kitāb al-arbaʿīn*, Hyderabad, Decán, 1950. En árabe.
——, *Kitāb ādāb aṣ-ṣuḥba*, M. J. Kister (ed.), Jerusalén, 1954. En árabe.
——, *Kitāb ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya*, Nūraddīn Sharība (ed.), El Cairo, 1953. J. Pedersen (ed.), Leiden, 1960. En árabe.
Süleyman Çelebi, *The Mevlidi Sherif by Suleyman Chelebi*, trad. de F. Lyman MacCallum, Londres, 1943.
——, *Mevlûd-i şerif*, Estambul, s.f. En turco.
Sultān Bāhoo, *Abyāt*, trad. de Maqbool Elahi, Lahore, 1967.
Şuşut, H. L., *Fakir sözleri*, Estambul, 1958. En turco.
Swartz, M. S., *Ibn al-Jawzī's «kitāb al-quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirin»*, Beirut, 1971. En árabe.
Taeschner, F., «Das futūwa-Rittertum des islamischen Mittelalters», en R. Hartmann y H. Scheel (eds.), *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, Leipzig, 1944.
——, «As-Sulamīs *kitāb al-futuwwa*», en *Festschrift J. Pedersen*, Copenhague, 1953.
Tāhir, H., «At-taṣawwuf ash-shaʿbī fīʾl-adab at-turkī»: *Majalla Kulliyyat al-adab* 12, n.° 2 (1950). En árabe.
Teufel, J. K., *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs ʿAlī-i Hamaḏānī*, Leiden, 1962.

Tholuck, F. A. D., *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica*, Berlín, 1821.
——, *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*, Berlín, 1825.
Tikku, G. L., *Persian Poetry in Kashmir, 1339-1846: An Introduction*, Berkeley, 1971.
Tilmīdh Ḥusayn, *Mir'āt al-mathnawī*, Hyderabad, Decán, 1352/1933-34. En persa.
Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
Trumpp, E., «Einige Bemerkungen zum Sufismus»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16 (1862).
——, «Sorathi. Ein Sindhi-Gedichtaus dem grossem Divan des Sayyid 'Abdul-Laṭīf»: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 17 (1863).
Tunc, C., «Sahl ibn 'Abdullah at-Tustarī und die Sālimīya», tesis doctoral, Universidad de Bonn, 1970.
Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzālī*, Aligarh, 1951.
Underhill, E., *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 1911, Paperback, Nueva York, 1956.
'Urfī Shīrazī, M., *Kulliyāt*, 'Alī Jawāhirī (ed.), Teherán, 1336/1957. En persa.
Usborne, C. F., *Hir Ranjha*, Mumtaz Hasan (ed.), Karachi, 1966.
Uzluk, Şehabettin, *Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler*, Ankara, 1957. En turco.
Vacca, V., «Aspetti politici e sociali dei "sufi" musulmani»: *Oriente moderno* 35, n.º 1 (1955).
——, *Vite e detti di Santi Musulmani*, Turín, s.f.
Vahiduddin, S., *Indisch-Moslemische Werterlebnisse*, Leipzig, 1937.
Vaudeville, C., *Kabir Granthvali. (Doha)*. Pondicherry, 1957.
Vryonis, S., Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, 1971.
Waheed M., *The Life and Works of Amir Khusru*, Lahore, ³1962.
Walad, S., *Divan-i Turki*, Kilisli Muallim Rif'at (ed.), Estambul, 1341/1922-23. En turco.
——, *Waladnāme*, Jalāl Humā'ī (ed.), Teherán, 1315/1936. En persa.
——, *Divan-i Sultan Veled*, F. Nafiz Uzluk (ed.), Estambul, 1941. En persa.
Walīullāh, S., *Ḥujjat Allāh al-bāligha*, El Cairo, *ca.* 1955. En árabe.
——, *Saṭa'āt*, Ghulām Muṣṭafā Qāsimi (ed.), Hyderabad, Sind, 1964. En árabe.
——, *Lamaḥāt*, Ghulām Muṣṭafā Qāsimi (ed.), Hyderabad, Sind, *ca.* 1966. En árabe.
Walsh, J. R., «Yunus Emre: A Medieval Hymnodist»: *Numen* 7, n.º 2-3 (1960).
Watt, W. M., *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, Londres, 1953.
——, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazāli*, Edimburgo, 1963.
Wehr, H., *Al-Ghazālīs Buch vom Gottvertrauen*, Halle, 1940.
Wellecz, E., *Akbar's Religious Thought as Reflected in Moghul Painting*, Londres, 1952.
Wensinck, A. J., *Abu'l-faraǧ Barhebraeus: The Book of the Dove*, Leiden, 1919.

——, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936-71.
——, *La pensée de Ghazzālī*, París, 1940.
——, «Ghazalī's Mishkāt al-anwār», en *Semietische Studien*, Leiden, 1941.
Whinfield, E. H. (trad.), *«Masnavi-i Ma'navi»: Spiritual Couplets*, Londres, 1887.
Widengren, G., *The Ascension to Heaven and the Heavenly Book*, Uppsala, 1950.
——, «Harlekin und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze»: *Orientalia Suecana* 2 (1953).
——, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala, 1955.
Wilms, F.-E. (trad.), *Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden, 1966.
Wilzer, S., «Untersuchungen zu Gazzālī's kitāb at-tauba»: *Der Islam* 32-33 (1955-57).
Wüstenfeld, F., «Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII) Jahrhundert»: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 30, n.º 1 (1883).
Yāfi'ī, 'A. al-, *Rauḍ ar-riyāḥīn*, El Cairo, 1332/1913-14. En árabe.
Yahyā, O., «L'oeuvre de Tirmiḏī, essai bibliographique», en *Mélanges Louis Massignon*, 3 vols., Damasco, 1956-1957.
——, «Mission en Turquie: recherches sur les manuscrits du Soufisme», *Revue des études islamiques*, 1958.
——, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, 2 vols. Damasco, 1964.
Yūnus Emre, *Divan*, A. Gölpınarlı (ed.), Estambul, 1943. En turco.
——, *Risalat an-nushiyye ve Divan*, A. Gölpınarlı (ed.), Estambul, 1965. En turco.
Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*, Londres, 1960.
Zarrinkoob, A. H., «Persian Sufism in Its Historical Perspective»: *Iranian Studies* 3, n.º 3-4 (1970).
Ziadah, N. A., *Sanusiyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden, 1958.
Zolondek, L. (trad.), *Book XX of al-Ghazālī's «Iḥyā' 'ulūm ad-Dīn»*, Leiden, 1963.

ADDENDUM A LA BIBLIOGRAFÍA*

Abdur Rahman at-tarjumana, 'A. (trad.), *Self-Knowledge: Commentaries on Sufi Texts*, Tucson, 1979.
Addas, C., *Ibn «Arabī ou La Quête du Soufre Rouge*, París, 1988.

* Desde que este libro apareció en 1975, se han publicado numerosas obras sobre diversos aspectos del sufismo, especialmente en relación con Ibn 'Arabī. Una edición alemana algo ampliada de este libro, *Mystische Dimensionen des Islam* (Colonia, 1986), apareció traducida por mí misma.

Algar, H. (trad.), *The Path of God's Bondsmen from the Beginning to the Return*, Delmar, 1982. Trad. de *Mirṣād al-ʿibād* de Najm Dāyā Rāzī.
Andrae, T., *In the Garden of Myrtles*, Albany, 1987.
Anṣārī, ʿA. ibn ʿA. A., *Intimate Conversations*, trad. de W. M. Thackston, Jr., y V. Danner, Nueva York, 1978.
ʿAṭṭār, F., *Muṣībatnāma: Le Livre de l'Épreuve*, trad. de I. de Gastines, París, 1981.
Austin, R. W. G., *The Bezels of Wisdom*, Nueva York, 1980.
Awn, P. J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983.
Baljon, J. M. S., *Religion and Thought of Shah Walī Allāh Dihlawī (1703-1762)*, Leiden, 1986.
Bennigsen, A., y Lemercier-Quelquejay, Ch., *Le Soufi et le commissaire: Les confrèries musulmanes en URSS*, París, 1986.
Böwering, G., *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qurʾanic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarī* (m. 283/896), Berlín/Nueva York, 1980.
Bruijn, J. T. P. de, *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanāʾī of Ghazna*, Leiden, 1984.
Chittick, W., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, 1983.
——, *The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Ibn al-ʿArabī*, Albany, 1989.
Chodkiewicz, M., *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, París, 1986.
Corbin, H., *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, 1971. [*El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid, 2000.]
Dahdal, N. M., «Al-Ḥusayn ibn Manṣūr Al-Ḥallāǧ: Vom Missgeschick des "einfachen Sufi" zum Mythos vom Märtyrer al-Ḥallāǧ», tesis doctoral, Universidad de Erlangen, 1983.
Dailamī, A.-H. ad-, *Kitāb al-alif al-maʾlūf*. Traducido por J. C. Vadet como *Le Traité d'amour d'al Daylami*, Ginebra/París, 1980.
Deladrière, R., *La Profession de Foi d'Ibn ʿArabī*, París, 1978.
—— (trad.), *Kalābādhī: Traité du Soufisme*, París, 1981.
—— (trad.), *Junayd, Enseignement spirituel: Traités, lettres, oraisons et sentences*, París, 1983.
Eaton, R., *Sufis of Bijapur*, Princeton, 1978.
Ernst, C., *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, 1985.
Frank, T., «"Taṣawwuf is..." On a Type of Mystical Aphorism»: *Journal of the American Oriental Society*, 1984.
Ghazzālī, A. H. al-, *Freedom and Fulfillment*, Boston, 1980. Trad. de *al-Munqidh min aḍ-ḍalāl* y otros tratados por R. McCarthy.
Gramlich, R., (trad.), *Die Gaben der Erkenntnis des Šihābuddīn ʿUmar as-Suhrawardī*, Wiesbaden, 1979.
—— (trad.), *Die Lehre von den Stufen der Gottesliebe, Die Bücher 31-36 [des Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn] eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Wiesbaden, 1985.

—— *Die Wunder der Freunde Gottes*, Wiesbaden, 1987.
Güzel, A., *Kayğusuz Abdal*, 2 vols., Ankara, 1981.
Halman, T. S. (ed.), *Yunus Emre, and His Mystical Poetry*, Bloomington, 1981.
—— *Mevlâna Celâlettin Rumi and the Whirling Dervishes*, Estambul, 1983.
Hussaini, S. S. K., *Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī Gīsūdarāz: On Sufism*, Delhi, 1983.
Ibn ʿAbbad of Ronda, *Letters on the Sufi Path*, trad. de J. Renard, Nueva York, 1986.
Ibn ʿArabī, *Journey to the Lord of Power*, trad. de Rabia Terri Harris de *Risālat al-anwār*, Nueva York, 1980.
ʿIraqi, F., *Divine Flashes*, trad. de W. C. Chittick y P. L. Wilson, Nueva York, 1982.
Isfarayini, N., *Le Révélateur de Mystères: Traité de Soufisme*, trad. de H. Landolt, Lagrasse, 1986.
Jackson, P., *The Way of a Sufi*, Delhi, 1984.
Jalbani, G. N. (trad.), *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sataat of Shah Waliullah*, Londres, 1980.
Jong, F. de, *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt: A Historical Study in Administrative Dimensions of Islamic Mysticism*, Leiden, 1978.
Kohlberg, E., «A Treatise on Sufism by Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī»: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979).
Lambrick, H. T., *The Terrorist*, Londres, 1972.
Lawrence, Bruce B., *Notes from a Distant Flute*, Londres/Teherán, 1978.
Lazarus-Yafeh, H., *Studies in al-Ghazali*, Jerusalén, 1975.
Lings, M., *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, Londres, 1976.
——, *What Is Sufism?*, Londres, 1983. [*¿Qué es sufismo?*, Madrid, 1981, de la ed. inglesa de 1975.]
Manērī, S., *The Hundred Letters*, trad. de P. Jackson, Nueva York, 1980.
——, *Khwān-i pur Niʿmat: A Table Laden with Good Things*, trad. de Paul Jackson, Delhi, 1986.
Mason, H., *The Death of Hallaj*, Notre Dame, 1979.
Massignon, L., *La Passion d'al Hosayn ibn Mansour al-Hallaj*, 1922, 4 vols., ²1976. Trad. de H. Mason como *al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, Princeton, 1982 [trad. de la versión abreviada por H. Mason: *La pasión de Hallaj*, Paidós, Barcelona, 2000].
Meier, F., *Abū Saʿīd-i Abūʾl Hair: Wirklichkeit und Legende*, Teherán/París/Leiden, 1976.
——, «Ṭahir aṣ-Ṣadafi's vergessene schrift über westliche heilige des 6/12. jahrhunderts»: *Der Islam* 61, 1 (1984).
Milson, M., *A Sufi Rule for Novices: Kitāb ādāb al-murīdīn of Abu Najib al-Suhrawardi*, Cambridge, Mass., 1973.
Morris, J., «Ibn ʿArabī and His Interpreters»: *Journal of the American Oriental Society* 106 (1985), 107 (1987).
——, «The Spiritual Ascension: Ibn Arabīʿ and the Miʿrāj»: *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), 108 (1988).

Nasafī, ʿA. an-, *Le Livre de l'Homme Parfait*, trad. de I. de Gastines, París, 1984.
Nurbakhsh, J., *Sufism*, trad. de W. Chittick, Nueva York, 1982. Una larga lista de publicaciones de Nurbakhsh, publicada en Khanqah-i Nimatullahi (Nueva York y Londres) contiene informaciones muy útiles acerca de terminología sufí, cuestiones históricas, etc. Una enciclopedia sufí en numerosos volúmenes está siendo actualmente traducida del persa al inglés.
Radtke, B., *Al-Ḥakīm at-Tirmidī, ein islamischer Theosoph des 3/9. Jahrhunderts*, Friburgo, 1981.
Rizvi, S. A. A. R., *A History of Sufism in India*, 2 vols., Delhi, 1978.
Roy Asim, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton, 1983.
Schimmel, A., «A Spring Day in Konya acording to Jalāluddīn Rūmī», en P. J. Chelkowski (ed.), *Rūmī/Bīrūnī: The Scholar and the Saint*, Nueva York, 1975.
——, *Pain and Grace: A Study of Two Eighteenth-Century Indo-Muslim Mystical Poets*, Leiden, 1976.
——, «Zur Verwendung des Halladsch-Motivs in der indo-persischen Poesie», en S. H. Nasr (ed.), *Mélanges Henry Corbin*, Teherán, 1977.
—— (trad.), *Denn Dein ist das Reich: Gebeete aus dem Islam*, Friburgo, 1978.
——, «Eros —Heavenly and Not So Heavenly— in Sufi Life and Thought», en Afaf L. S. Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibú, 1979.
——, «The Golden Chain of Sincere Muhammadans», en B. B. Lawrence (ed.), *The Rose and the Rock*, Durham, N.C., 1979.
——, *The Triumphal Sun: Life and Works of Mowlana Jalaloddin Rumi*, 1978, Londres/La Haya, 1980.
——, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980.
——, *Und Muhammad ist Sein Gesandter*, Colonia, 1981. Edición inglesa ampliada: *And Muhammad Is His Messenger*, Chapel Hill, 1985.
——, *Gärten der Erkenntnis*, 1982, Colonia, ²1984. Compilación de traducciones de textos sufíes.
——, *As through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Nueva York, 1982.
——, «The Sufis and the *shahāda*», en R. Hovanassian y S. Vryonis, Jr. (eds.), *Islam's Understanding of Itself*, Malibú, 1983.
——, *Stern und Blume: Die Bilderwelt dr Persischen Poesie*, Wiesbaden, 1984.
——, *Calligraphy and Islamic Culture*, Nueva York, 1984.
——, *Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden* (*Hikam* de Ibn ʿAṭā Allāh), Friburgo, 1987.
——, *Liebe zu dem Einen: Texte aus dem indischen Sufismus*, Zúrich, 1987.
——, «The Primordial Dot: Some Thoughts about Sufi Letter Mysticism»: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987).
——, «Secrecy in sufism», en K. W. Bolle (ed.), *Secrecy in Religions*, Leiden, 1987.
——, «Mystical Poetry in Islam: The Case of Maulana Jalaladdin Rumi», en *Religion and Literature* 20,1 (Spring 1988).

——, *Von Allem und vom Einen* (*Fīhi mā fīhi* de Rumi), Múnich, 1988.
Schuon, F., *Le Soufisme, voile et quintessence*, París, 1980.
Şenay, Yola, *Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden (1721-1925)*, Berlín, 1982.
Shackle, C., *Styles and Themes in the Siraiki Mystical Poetry of Sind*, Multan, *ca.* 1976.
Shaibi, K. M. ash-, *Al-Ḥallāj mauḍūʿan li'l-adab wa'l-funūn al-ʿarabiyya wa'sh-sharqiyya*, Bagdad, 1977.
Shushud, H. L., *The Masters of Wisdom of Central Asia*, trad. de M. Holland,
Şükrü Efendi, Zakir, *Mecmuʿ-i takaya: Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Schejche*, K. Kreiser (ed.), Friburgo, 1980.
Sulamī, ʿA. R. as-, *Jawāmiʿādāb aṣ-ṣūfiyya: ʿuyūb an-nafs wa mudāwātuha*, E. Kohlberg (ed.), Jerusalén, 1976.
——, *Kitāb al-futuwwa: The Book of Sufi Chivalry*, trad. de Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Haeti, Londres, 1983.
Sultan, W., *Kitāb al-maʿārif: Maître et disciple*, trad. de E. de Vitray-Meyerovitch, París, 1982.
Thackston, W. M., Jr. (trad.), *The Stories of the Prophets (Kisāʾī's qiṣaṣ al-anbiya)*, Boston, 1980.
—— (trad.), *Shihābuddīn Suhrawardī: The Mystical and Visionary Treatises*, Londres, 1982.
Weischer, B. M., y Wilson, P. L., *Heart's Witness: The Sufi Quatrains of Auhaduddin Kirmani*, Londres, 1978.

ÍNDICE DE CITAS CORÁNICAS

Sūra 1, *Fātiḥa, al-Ḥamd*: 171, 226
Sūra 2,1, *alif-lām-mīm*: 435
2,28 – institución del divino vicegerente: 34, 193, 211
2,31 – Él enseñó los nombres: 206
2,109 – A cualquier lugar que te vuelvas: 41, 164, 394
2,111 – ¡Sea!, y fue: 443
2,148 – Dios está con los que se muestran pacientes: 141
2,256 – Versículo del Trono: 443
Sūra 3,30, Él eligió a Adán: 395
3,36 – No hablarás a los hombres: 31
3,163 – No llames a los muertos: 153
3,190 – signos para «los que tienen corazón»: 209
Sūra 4,82, Quien obedece al mensajero, obedece a Dios: 240
4,169 – Jesús... un espíritu de Él: 396
Sūra 5,5, Aprobé para ti el Islam como religión: 396
5,59 – No temen la reprobación... y Él los ama y ellos Le aman: 41, 55, 103, 156
Sūra 6,103, Las miradas no Le alcanzan: 41
Sūra 7,12, «Soy mejor que él»: 82
7,54 – La misericordia de Dios está con los que actúan bien: 45
7,55 – nubes de lluvia como signo de misericordia: 235
7,138 – preparación de cuarenta días de Moisés: 120
7,157 – el Profeta iletrado: 42, 236
7,171 – ¿No soy yo vuestro Señor? (*Alastu*): 40, 74, 189
7,178 – Son como bestias: 158, 299
Sūra 8,17, No fuiste tú quien tiraste: 161
Sūra 10,63, Los amigos de Dios no experimentan ningún temor, no son afligidos: 217
Sūra 12, Yūsuf: 316, 447
12,45 – interpretación de los sueños: 395
12,53 – el alma que domina el mal: 129
Sūra 13,28, La rememoración de Dios apacigua los corazones: 184
Sūra 14,24, Una buena palabra es como un buen árbol: 152
Sūra 15, 29, Le di espíritu con mi aliento: 206, 396
Sūra 17,1, Aquel que viajó por la noche con su servidor: 43, 236, 237
17,72 – Hemos honrado a los hijos de Adán: 394
17,110 – No levantes la voz en tu adoración: 184
Sūra 18, La cueva: 122, 208, 220, 222
18,10 – Cuando los jóvenes buscaron refugio en la cueva: 263
18,65 – Conocimiento desde nosotros: 34, 211
18,109 – Si el océano fuera tinta: 334, 429

Sūra 19,2, Cuando imploró a su Señor: 31
19,25 – dátiles frescos, maduros: 177
Sūra 20, *Ṭā-hā*: 435
20,11-21 – diálogo entre Dios y Moisés: 57
20,12 – Quítate las sandalias: 281, 395
20,14 – Yo soy Dios: 65
Sūra 21,69, que el fuego sea «fresco y agradable»: 95-96, 395
21,107 – Le enviamos como muestra de misericordia para los mundos: 235
Sūra 24,35, versículo de la Luz: 113, 232
Sūra 27,1, *Ṭā-sīn*: 85, 435
27,34 – Los reyes destruyen la ciudad: 148
27,90 – Tú ves las montañas: 198
Sūra 33,40, Acuérdate a menudo de Dios: 184
33,72 – Ofrecimos el depósito (*amāna*): 206, 399
Sūra 35,16, Tú eres el pobre y Él es el rico: 138
Sūra 37,107, Y le liberamos por un poderoso sacrificio: 395
Sūra 38,72, Insuflamos en él: 206, 396
38,75 – Lo creé con mis manos: 206, 394
Sūra 39,23, cuyo pecho fue extendido para el Islam: 209
Sūra 40,62, Orad y yo responderé: 173
Sūra 41,53, Nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos: 206, 207, 326
Sūra 49,7, Dios ha hecho que la fe os sea amada: 209
Sūra 50,16, Más cerca que tu vena yugular: 41, 134, 151, 207, 404
Sūra 51,21, Dios ha puesto signos: 41
Sūra 53, La estrella: 238
53,9 – dos longitudes de arco: 238
53,11 – El corazón (*fu'ād*) no miente: 209
Sūra 54,1, La luna se partió: 235
Sūra 55,20, frontera que no pueden franquear: 210
55,26 – Todo perece salvo su rostro: 46, 398
Sūra 56,78, un libro que está escondido: 379
56,95 – verdad cierta: 159
Sūra 61,6, un mensajero después de mí, con el nombre de Aḥmad: 241
Sūra 62,5, nomo el burro que transporta libros. 34, 158
Sūra 68,1, *Nūn*, y por el cálamo: 434
Sūra 75,2, El alma que censura: 103, 129
Sūra 78,41, Ojalá fuera yo polvo y cenizas: 46
Sūra 79,24, Soy tu señor supremo: 82
79,34 – *aṭ-ṭāmmat al-kubrā*, la suprema aflicción: 272
79,40 – Impedir que *nafs*: 129
Sūra 89,27, Oh tú, alma pacificada, vuelve a tu señor: 129
Sūra 91, Por el sol: 236
Sūra 92, Por la noche: 236
Sūra 93, Por la luz de la mañana: 236
Sūra 96,19, Prostérnate y acércate: 171
Sūra 102,7, el ojo de la certeza: 159
Sūra 105, Alusión a Abraha, el señor del elefante: 130
Sūra 112, Confesión de la unidad de Dios: 194

ÍNDICE DE TRADICIONES PROFÉTICAS*

HADIZ

Agua, verdor y un rostro hermoso: 308
Confianza en las *wāw*: 438
Cuando alguien no tiene sheikh, Satanás se convierte en su sheikh (AM n.º 73): 120
Cualifícate a ti mismo con las cualidades de Dios: 22, 160
Dios creo a Adán a su imagen (AM n.º 346): 206, 242, 436
Dios es bello y ama la belleza (AM n.º 106): 309
Dios me hizo queridos los perfumes y las mujeres (AM n.º 182): 290, 449
Dios moldeó a Adán cuarenta días (AM n.º 633): 32, 206
Dios no creó nada que le fuera más querido que Muhammad y su familia: 86
Dios tiene setenta mil velos de luz y obscuridad (AM n.º 128): 113
Dios y su mensajero deben ser amados por el fiel más que cualquier otra cosa: 149
Donde tu *rizq* esté, el *rizq* busca al hombre (AM n.º 538): 136
El arrepentimiento es una puerta en el Oeste (AM n.º 390): 128
El conocimiento (*ilm*) es el mayor de los velos: 157-158
El corazón del fiel está entre los dos dedos del Misericordioso (AM n.º 13): 215, 433
El fiel es el espejo del fiel (AM n.º 104): 245
El hambre es el alimento de Dios (AM n.º 460): 133
El hijo es parte de su padre: 120
El hombre está con aquel que ama (AM n.º 482): 158
El mundo es... como un ala de mosquito (AM n.º 645): 127
El mundo es un cadáver podrido (AM n.º 705): 126-127
El paraíso se encuentra a los pies de las madres (AM n.º 488): 448
El peor enemigo que tienes es [el *nafs*] dentro de ti (AM n.º 17): 129
El sheikh en su grupo es como el profeta en su pueblo (AM n.º 224): 118, 254
Este mundo es el semillero del Otro (AM n.º 338): 124
Fui profeta cuando Adán estaba todavía

* La cita AM da la localización del texto árabe completo de la tradición en *Aḥādīth-i Mathnawī*, de Badī'uz-Zamān Furūzānfar [Teherán, 1334/1955].

entre el agua y la arcilla (AM n.º 301): 233
La gracia de Dios precede a su cólera (AM n.º 54): 145
La oración del hombre sentado vale la mitad del que está de pie: 167
La plegaria ritual es el *mi'rāj*: 165-166, 236
La plegaria ritual es la llave del Paraíso: 166
La pluma se ha quedado seca (AM n.º 97): 215, 432
La pobreza es la negrura del rostro: 141
La pobreza es mi orgullo (AM n.º 54): 138, 446
La predestinación es el secreto de Dios: 214
La religión consiste en los buenos consejos (AM n.º 282): 117
La rosa roja creada de la transpiración de Muhammad durante la ascensión: 239
La rosa roja es parte de la gloria de Dios: 239, 317
La *sharī'a* son mis palabras...: 115
Lo primero que Dios creó... (AM n.º 342): 233
Los espíritus son como ejércitos (AM n.º 132): 119
Los hombres duermen, cuando mueren despiertan (AM n.º 222): 400
Los más afligidos de los hombres son los profetas (AM n.º 320): 154
Los milagros son la menstruación de los hombres: 230
Me refugio junto a ti, lejos del conocimiento que no es de ningún provecho: 33
Mi *shayṭān* se ha hecho musulmán (AM n.º 459): 131, 214
Mis ojos duermen, pero mi corazón está despierto (AM n.º 188): 43
Morid antes de morir (AM n.º 352): 86, 153, 338, 409
No llames a un sordo: 193
Oh Señor, mantenme un día saciado y otro hambriento: 31
Oh Señor, tú me has ordenado que te esté agradecido (oración de Moisés): 181
Que Gabriel no responda a las oraciones inmediatamente (AM n.º 730): 175
Que la flauta cante..., alusión a: El fiel es como la flauta (AM n.º 728): 133
Quien ama y permanece casto y muere, muere como un mártir: 155
Quien hace feliz a un fiel, me hace feliz a mí: 246
Quien me ha visto, ha visto a Dios (AM n.º 163): 240
Quien quiera residir con Dios debe residir con los sufíes (AM n.º 635): 252
Quien recuerda a Dios entre los negligentes...: 185
Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor (AM n.º 529): 207
Satanás se establece en la sangre de los hijos de Adán: 211
Si estuviera permitido prosternarse ante alguien distinto de Dios: 453
Si supierais lo que yo sé (AM n.º 157): 47
Si tuvierais confianza en Dios como debierais (AM n.º 535): 135
Siento el aliento del Misericordioso que viene desde el Yemen (AM n.º 195): 44, 280
Ten cuidado con el *firāsa* del fiel (AM n.º 33): 223
Tengo un tiempo con Dios (AM n.º 100): 237
Traba primero las rodillas de tu camello (AM n.º 20): 137-138
Tu luz ha extinguido mis llamas (AM n.º 134): 96, 232-233
Vi a Gabriel en la forma de Daḥyā al-Kalbī: 308
Vi a mi Señor en la más hermosa de las formas: 308
Vi a mi Señor... con el gorro ladeado: 308
Yo no puedo medir la alabanza que te es debida (AM n.º 3): 143, 179, 240

HADIZ QUDSĪ

El cielo y la tierra no me contiene... (AM n.º 63): 208
El sentido de que te haya creado...: 313
En verdad, tengo servidores... que Me aman...: 157

Estás en el Infierno, y yo no me preocupo... (AM n.º 519): 214
Estoy con aquellos cuyo corazón está roto por Mí (AM n.º 466): 208
He dividido la *fātiḥa* entre Mí mismo y Mi sirviente: 171
Mis santos están bajo Mis cúpulas (AM n.º 131): 220
Seré el precio de la sangre de aquél a quien mata Mi amor (AM n.º 407): 153
Si tú no hubieras existido, *laulāka* (AM n.º 546): 232
Soy Aḥmad sin *mīm*: 241, 438
Soy el compañero de aquel que se acuerda de Mí: 185
Yo era un tesoro oculto (AM n.º 70): 156, 207, 286, 309, 400
Yo he creado todo para ti (AM n.º 575): 207

Hadiz an-nawāfil, Mi siervo no deja de acercarse a mí por obras de devoción supererogatoria... y cuando le amo, soy su oído... (AM n.º 42): 59, 150-151, 161, 294

ÍNDICE DE NOMBRES Y LUGARES

Aarón (Harun): 68
Abbadán: 47, 71
ʿAbbās (tío de de Muhammad, m. *ca.* 653): 47
Abbasidas: 47, 49-51, 99, 262, 267, 307
ʿAbdu'l-Aḥad Gul (m. *ca.* 1700): 391
ʿAbdu'l-Ghanī an-Nābulusī (m. 1728): 422
ʿAbdu'l-Ḥakīm Qāsim: 266, 340
ʿAbdu'l-Ḥaqq Dihlawī, Muḥaddith (m. 1642): 380
ʿAbdu'l-Karīm Bulrrīwārō (m. 1623): 407
ʿAbdu'l-Khāliq Ghijduwānī (m. 1220): 381, 382
ʿAbdullāh-i Anṣārī Herewī (m. 1089): 71, 75, 96, 102, 104-107, 139
— *Manāzil as-sā'irīn*: 107
— *Munājāt*: 107, 318
ʿAbdullāh ibn Mubārak (m. 797-798): 173
ʿAbdu'l-Laṭīf Bhitā'ī, Shāh (m. 1752): 130, 186, 213, 235, 251, 317, 345, 401, 405, 407-411, 413, 415, 418
— *Risālō*: 408, 410
ʿAbdu'l-Qādir Gīlānī (m. 1166): 52, 105, 176, 264-266, 381, 391
— himnos en honor de: 404
— madre y tía de: 448
— milagros de: 34, 226
ʿAbdu'l-Qādir Jīlānī Tanjore: 190
ʿAbdu'l-Qādir Khattak (m. *ca.* 1700): 418
ʿAbdu'l-Quddūs Gangōhī (m. 1538): 374
— *Rushdnāme*: 374
ʿAbdu'l-Wahhāb. *V.* Bayātī, ʿAbdu'l-Wahhāb al-; Shaʿrānī, ʿAbdu'l-Wahhāb ash-
ʿAbdu'l-Wāḥid ibn Zayd (m. 794): 47
ʿAbdu'r-Raḥīm. *V.* Girhōrī, ʿAbdu'r-Rahīm
ʿAbdu'r-Raḥmān (Raḥmān Bābā) (m. 1709): 416-418
ʿAbdu'ṣ-Ṣabūr, Ṣalāh: *Maʾsāt al-Ḥallāj:* 93
ʿAbdu's-Salām. *V.* Ibn Mashīsh, ʿAbdu's-Salām
Ábhar al-ʿāshiqīn. *V.* Baqlī, Rūzbihān
Abiward: 51
Abraha: 130
Abraham (Ibrāhīm): 31, 218, 338, 412, 431
— como símbolo del conocimiento o el corazón: 396, 397
— en el fuego: 96, 137, 395
— y el ángel de la muerte: 153
Abū ʿAbdallāh as-Sālimī (siglo X): 217
Abū ʿAbdu'r-Raḥmān. *V.* Sulamī, Abū ʿAbdu'r-Raḥmān as-
Abū ʿAlī. *V.* Daqqāq, Abū ʿAlī ad-; Rūdhbārī, Abū ʿAlī Aḥmad ar-
Abū ʿAlī as-Sindī (siglo IX): 63
Abū ʿAlī Qalandar Shāh (m. 1323): 234, 368
Abū ʿAmr Muḥammad az-Zujjājī (m. 959): 315
Abū Bakr. *V.* Kalabādhi Abū Bakr Muḥammad; Kattānī, Abū Bakr al-; Shiblī, Abū Bakr ibn Jaḥdar ash-; Warrāq, Abū Bakr al-; Wāsiṭī, Abū Bakr Muhammad al-

Abū Bakr (primer califa) (m. 634): 186
Abū Dharr al-Ghifārī (m. 653): 44
Abū Ḥafṣ. *V.* Ḥaddād, Abū Ḥafṣ al-; Suhrawardī, Shihābuddīn Abū Ḥafṣ 'Umar as-
Abū Ḥāmid. *V.* Ghazzālī, Abū Ḥāmid al-
Abū Ḥamza Muḥammad aṣ-Ṣūfī (m. 883 o 902): 315
Abū Ḥanīfa (m. 767): 34, 47, 411
Abū Isḥāq. *V.* Kāzarūnī, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-
Abū'l-'Abbās. *V.* Murṣī, Abdū'l- 'Abbās al-
Abū'l-Adyān: 226, 227
Abū'l-'Alā. *V.* Affifi, Abū'l-'Alā; Ma'arrī, Abū'l-'Alā' al-
Abū'l-Atāhiya (m. 815): 164
Abū'-Fayḍ Ihsān: 387
Abū'l-Faẓl (m. 1602): 376, 384
Abū'l-Ḥasan. *V.* Daylamī, Abū'l-Ḥasan ad; Kharaqānī, Abū'l-Ḥasan 'Alī al-; Shādilī, Abū'l-Ḥasan 'Alī ash-
Abū'l-Ḥusayn. *V.* Nūrī, Abū'l-Ḥusayn an-; Sīrwānī, Abū'l-Ḥusayn as-
Abū'l-Jannāb Aḥmad. *V.* Najmuddīn Kubrā, Abū'l-Jannāb Aḥmad
Abū'l-Kalām Azād: 385
Abū'l-Qāsim. *V.* Naṣrābādī, Abū'l-Qāsim Ibrāhīm an-; Qushayrī, Abū'l-Qāsim 'Abdu'l-Karīm al-
Abū'l-Qāsim Ḥakīm as-Samarqandī (m. 953): 440
Abū Madyan de Tlemcén (m. 1126): 265, 267, 271
Abū Mazāḥim ash-Shīrāzī: 315
Abū Najīb. *V.* Suhrawardī, 'Abdū'l-Qāhir Abū Najīb as-
Abū Naṣr. *V.* Sarrāj, Abū Naṣr aṭ-Ṭūsī as-
Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 1037): 101
Abū Sa'īd. *V.* Kharrāz, Abū Sa'īd Aḥmad al-
Abū Sa'īd, Sultan Mīrzā (m. 1469): 382
Abū Sa'īd ibn Abī'l-Khayr, Faḍlullāh (m. 1049): 26, 104, 134, 229, 252, 258-262, 451
Abū Sulaymān. *V.* Dārānī, Abū Sulaymān ad-
Abū Ṭālib al-Makkī, Muḥammad (m. 996): 72, 101, 148, 149, 233
— *Qūt al-qulūb:* 34, 101, 137, 268, 365
Abū Turāb an-Nakhshabī (m. 859): 54, 69, 236
Abū 'Uthmān al-Ḥīrī, Sa'īd (m. 910): 68, 188
'Ād: 216
Ādāb al-murīdīn (Suhrawardī): 139, 262, 368
Adán: 40, 71, 82, 85, 88, 158, 170, 206, 211-213, 218, 233, 242, 254, 286, 290, 316, 394-397, 431, 436, 447, 450
— como primer sufí: 32
— como símbolo de la voluntad: 396, 397
— hijo de: 46, 286
Adana: 354
'Adawiyya, al-. *V.* Rābi'a al-'Adawiyya
Adonis ('Alī Aḥmad Sa'īd): 93
Affifi, Abū'l-'Alā: 283
Afganistán, afgano: 91, 191, 243, 310, 382, 388, 390, 417, 418
África: 42
— del Norte: 98, 107, 227, 229, 244, 257, 258, 264, 269, 375, 413, 421-423, 449, 451
— Negra: 257
— Occidental: 258, 266, 422
— Oriental: 258
— *V. también* Maghreb
Agra: 384
Aḥmad. *V.* Dasūqī, Aḥmad ad-; Ibn Ḥanbal, Aḥmad; Rifā'ī, Aḥmad ar-
Aḥmad (al-Hāshimī), el Paráclito: 241
— *bilā mīm:* 241, 405, 438
— especulaciones de Sirhindī acerca de: 386
— *V. también* Muhammad, el Profeta; Profeta, el
Aḥmad al-Badawī (m. 1278): 266
Aḥmad Brelwī, Sayyid (m. 1831): 244, 390, 414, 421
Aḥmad Ghazzālī (m. 1126): 108-113, 240, 248, 262, 268-270, 309, 312, 313, 316, 331
— satanología de: 212
— *Sawāniḥ:* 312, 313, 378
Aḥmad ibn Abī'l-Ḥawārī (851): 47
— esposa de: 445
Aḥmad ibn Harb (m. 848-49): 129
Aḥmad-i Jām, Abū Naṣr Žandapīl (m. 1141-42): 52, 261, 262
Aḥmad Khan, Sir Sayyid (m. 1898): 424
Aḥmad Khiḍrūya al-Balkhī (m. 854): 446
— esposa de: 445

Aḥmad Shāh Abdālī Durrānī (m. 1773): 390, 418
Aḥmad Sirhindī (m. 1624): 221, 281, 381, 384-387, 391, 421
— especulaciones de, acerca de las dos *m* de Muhammad: 242, 438
— cartas de: 374, 391
Aḥmad Yasawī (m. 1167): 193, 346, 347, 381
— *Ḥikam:* 346
Aḥrār, Khwāja. *V.* 'Ubaydullāh Aḥrār
Ā'isha (esposa de Muhammad) (m. 678): 43
Aissawiyya: 227
Ajmer: 362, 363, 377
Akbar (emperador mogol) (m. 1605): 37, 344, 372, 376-378, 381, 384, 385, 416, 425
Akhbār al-Ḥallāj: 83
Akhi Evrān (siglo XV): 264
Akhūnd Darwāza (m. 1638): 416
Alam (hijo de Dard): 399
Alamūt: 109
'Alā'uddaula. *V.* Simnānī, 'Alā'uddaula
'Alā'uddīn (hijo de Rūmī) (m. 1262): 331
'Alā'uddīn Kaykobād (m. 1236): 274, 330
Albania: 356
Alejandría: 267
Alemán/a: 36, 159, 282, 298, 339, 379
— estudiosos: 25, 60, 79, 408
— literatura y poesía: 24, 200, 280, 284, 293, 328
Alemania: 328
Alepo: 98, 277, 357
Algarve: 282
'Alī al-Muttaqī al-Hindī (m. 1556): 269
Alifnāme (Qāsim Kāhī): 441
'Alī Hamadhānī, Sayyid (m. 1385): 259, 275, 380
Alī ibn Abī Ṭālib (m. 661): 45, 84, 98, 124, 335, 355, 442
— como *fatā:* 263
— como «león de Dios»: 443
— como transmisor del conocimiento esotérico: 43
— como *walī Allāh:* 217
— y el *dhikr* en voz alta: 186
— y las letras místicas: 357, 431, 437, 438
'Alī ibn Husayn Wā'iẓ Kāshifī (m. 1532-33): *Rashaḥāt:* 383
'Alī ibn 'Isā, visir (m. 946): 84
'Alī Shīr Nawā'ī, Mīr (m. 1501): 287, 383
'Alī Shīr Qāni', Mīr (m. 1789): 415
— *Maklīnāme:* 402
Almohades: 281
Almorávides: 282
Amīr Khosrau (m. 1325): 80, 367, 368
— *Dīwān:* 367
'Amr ibn 'Uthmān al-Makkī (m. 909): 73, 82, 83, 210
Amritsar: 410
Amulī. *V.* Haydar Āmulī
Anatolia: 108, 197, 264, 274, 297, 329, 336, 341, 346, 347, 348, 355-357, 360, 381, 451
Anawati, G. C.: 113
'Andalīb. *V.* Nāṣir Muhammad 'Andalīb
Andrae, Tor: 26, 234
Angela de Foligno (m. 1390): 52
Angelus Silesius (m. 1677): 284
Ankara: 265, 354
Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe (m. 1805): 379
Anṣārī. *V.* 'Abdullāh-i Anṣārī Herewī; Bāyezīd Bisṭāmī, Ṭayfūr ibn 'Īsa; Mīrzā Khān Anṣārī
Antiguo Testamento: 176
Apolo: 197
'Aql-i surkh (Suhrawardī Maqtūl): 278
Aq Shamsuddīn, Muḥammad (m. 1459): 360
Arabia: 44, 92, 98, 430
— del Sur: 372
Árabes: 28, 29, 38, 46, 48, 79, 92, 99, 101, 170, 197, 206, 278, 292-293, 336, 342, 361, 404
Arberry, A. J.: 25, 37, 71, 293, 328
Ardabil: 99
Aristóteles: 109
Asah Halet Çelebi: 91, 203
Aṣamm, al-. *V.* Ḥātim al-Aṣamm
Asesinos: 109
Ash'aríes: 104, 105, 107, 226
Āshikār. *V.* Sachal Sarmast
Ashraf Jihāngīr, Sheikh (m. entre 1405 y 1415): 228
Asia Central: 50, 91, 272, 274, 357, 376, 382, 391
— literatura: 346, 388
— órdenes: 192, 193, 376, 384
— tradiciones: 83, 166, 357, 381

Asín Palacios, Miguel: 271
Asrār aṣ-ṣalāt (Ibn Qayyim al-Jauziyya): 182
Astarābādī. *V.* Faḍlullāh Astarābādī
Asterābād: 357
Atatürk, Mustafa Kemal: 202, 255, 344, 358, 360
Athar (hermano de Dard): 399
'Aṭṭār, Farīduddīn (m. 1220): 27, 34, 35, 53, 78, 79, 90, 130, 140, 143, 151, 158, 162, 165, 173, 176, 180, 185, 196, 208, 230, 232, 240, 242, 247, 253, 278, 295, 297, 300, 308, 318, 320-326, 329, 332, 333, 338, 375, 412, 413, 446, 450.
— *Ilāhīnāme:* 322
— iniciación de, por medio de Ḥallāj: 122, 323
— *Manṭiq uṭ-ṭayr:* 86, 287, 320, 322, 324, 325
— martirio de: 412
— misticismo de las letras de: 434-440
— *Muṣībatnāma:* 62, 208, 322, 323
— relatos épicos de: 128, 332
— satanología de: 213
— *Tadhkirat al-auliyā':* 90, 321, 323
— *Ushturnāme:* 209, 295, 322, 325
'Aṭṭār, Khwāja (siglo XV): 191
'Aṭṭār de Sind. *V.* Sachal Sarmast
Attock: 416
Agustín, san (m. 430): 148
— *Confesiones:* 109
Auḥaduddīn Kirmānī (m. 1237): 198, 331
Aurangzēb: 344, 380
— hija de: 398, 451
— período de: 385, 388, 389, 406, 414-417
Averroes (Ibn Rushd) (m. 1198): 109, 281
Awadh (Oudh): 228
Awārif al-ma'ārif (Suhrawardī, Abu Ḥafṣ): 140, 262, 365
Awāz-i par-i Jibrīl (Suhrawardī Maqtūl): 278
Ayāz: 207, 310
Ayāz, Sheikh: 408
Aybek. *V.* Quṭbuddīn Aybek
'Aynu'l-Quḍāt Hamadhānī, 'Abdallah (m. 1132): 312, 313, 314, 331, 380
— cartas de: 367
— *Tamhīdāt:* 313, 368, 388
Ayverdi, Samiha: 253
Ayyubidas (1171-1250): 249, 262, 277
'Azmī (siglo XVI): 396
Azrail: 396

Bābā Lāl Dās (siglo XVII): 378
Bābā Ṭāhir 'Uryān (principios del siglo XI): 261
Babur (primer gobernador mogol) (m. 1530): 310, 376, 382
Badakhshī. *V.* Mollā Shāh Badakhshī
Badāūnī, 'Abdu'l-Qādir (m. 1605): 377
Badawī, 'Abdu'r-Raḥmān: 92
Badawī, al-. *V.* Aḥmad al-Badawī
Badawi, Muhammad Mustafa: 445
Badawiyya: 267, 297
Badr (batalla): 161
Badr al-Ḥijāzī (siglo XVIII): 37, 38
Bagdad: 48, 49, 53, 56, 63-78, 83, 85, 93, 96, 98, 100, 101, 108, 139, 149, 155, 198, 262, 264, 267, 268, 282, 295, 314, 315
Baghdādī, al-. *V.* Abū Ḥamza Muḥammad aṣ-Ṣūfī; Junayd, Abū'l-Qāsim Muḥammad al-; Majduddin Baghdadī
Bahā'uddīn Naqshband (m. 1390): 381-382, 391
Bahā'uddīn Walad (m. 1230): 329, 330
— *Ma'ārif:* 329
Bahā'uddīn Zakariya Multānī (m. *ca.* 1267): 297, 369-372
Bahmanidas (1347-1525): 368
Bahrain: 83, 98
Bahrāmshāh ibn Mas'ūd de Ghazna (m. 1157): 319
Bakhtiyār Kākī, Quṭbuddīn (m. 1235): 363
Bālim Sulṭān (siglo XVI): 356
Balcanes: 356
Balkh: 52, 53, 67, 72, 106, 126, 319, 320, 329
Balkhī, al-. *V.* Rūmī al-Balkhī, Maulānā Jalāluddīn; Shaqīq al-Balkhī
Baloch: 256
Balochistán: 265, 266, 407, 409
Bangla Desh. *V.* Bengala
Bāqī billāh, Khwāja (m. 1603): 384
Baqlī, Rūzbihān (m. 1209): 37, 95, 133, 141, 145, 163, 189, 199, 200, 206, 214, 243, 309, 310, 312, 314-318, 325, 331, 378, 412
— *'Abhar al-'āshiqīn:* 309, 316
— misticismo de las letras de: 436, 439

— relaciones de, con Ḥallāj: 87, 90, 315, 323
— *Sharḥ-i shaṭḥiyāt:* 163, 314, 316, 412
— sobre la santidad: 218, 221
Barak Baba: 352
Baranī, Ḍiyā'uddīn (m. después de 1360): 365, 367
Basora: 47, 54, 70, 71, 82, 445
Baṣrī, al-. *V.* Ḥasan al-Baṣrī; Maryam al-Baṣriyya
Bayātī, 'Abdu'l-Wahhāb al-: 93
Bāyezīd Anṣārī (m. 1585): 416
Bāyezīd Bisṭāmī, Ṭayfūr ibn 'Īsā (m. 874): 58, 63-67, 75, 149, 151, 156, 163, 178, 190, 209, 220, 223, 279, 315, 333, 363, 445
— embriaguez de: 74, 147
— *mi'rāj* de: 236
— relación de, con Kharaqānī: 122
Bayezit II (emperador otomano) (m. 1512): 197
Bedil Mīrzā 'Abdu'l-Qādir (m. 1721): 134, 170, 324, 388, 431
Bēdil Rōhrīwārō (m. 1872): 413
Bektāsh, Ḥājjī (m. 1338): 356, 357
Bektashiyya, bektashíes: 220, 255, 258, 298, 352, 355-358, 381, 451
— misticismo de las letras: 431, 438, 440, 443
— poetas y poesía: 90, 170, 176, 207, 350, 412
Bengala: 93, 341, 369, 377, 418, 419
Bengalí: 211, 369, 418
Bereber: 281
Bertels, Y. E.: 318
Beyshehir (lago): 336
Bhit Shāh: 401, 408
Bībī Fāṭima (siglo XI): 451
Bībī Fāṭima Hajrānī: 452
Bībī Jamāl Khātūn (m. 1639): 378, 451
Biblia: 21, 430, 336
Bijapur: 314, 378, 388
Bilāl ibn Rabāḥ (m. 641): 257
Bilāwal: 412
Birge, John K.: 255
Bīrūnī, Abū Rayḥān al- (m. 1048): 362
Bishr ibn al-Ḥārith al-Ḥāfī (m. 841): 53
Bishr ibn Yāsīn (principios del siglo XI): 261
Bistam (Basṭām): 63, 66, 106
Bisṭāmī. *V.* Bāyezīd Bisṭāmī
Blüthensammlung (Tholuck): 25
Brahman Chandarbhān (m. 1661): 380
Británico/a 79, 244, 328, 390, 410, 413
Browne, Edward G.: 58-59
Brunner, Constantin: 328
Bū 'Alī. *V.* Abū 'Alī Qalandar, Shāh
Buda: 52
Buhlūl ibn 'Amr (principios del siglo IX): 35, 315
Bukhara: 101, 371, 382
Bulh Shāh (m. 1752): 405, 412
Bulrri: 414
Burda. V. Būṣīrī, Sharafuddīn Muḥammad al-; Ka'b Ibn Zuhayr
Burhanpur: 402
Burhānuddīn Muḥaqqiq (m. *ca.* 1241): 330, 332
Bursa: 234
Burṣalī. *V.* Isma'il Ḥaqqī Burṣalī
Burton, Sir Richard (m. 1890): 265, 452
Būṣīrī, Sharafuddīn Muḥammad al- (m. 1298): 242
— *Burda:* 243
Buthayna: 155
Buwaihidas (945-1055): 98

Cachemira: 275, 323, 380, 452
Cairo, El: 268, 282, 291, 292, 352, 445
Calcuta: 24
Cantar de los Cantares: 453
Capadocia: 336
«Captive's Dream, The» (Kipling): 326
Cármatas: 83, 98
Caspio, mar: 264
Castillo interior (santa Teresa): 77
Çelebi, Hasaf Halet: 91, 203
Cerulli, Enrico: 91, 236
Ceilán: 275, 408
Chamanismo: 190
— huellas de: 192, 357
Chahār Risāla (Dard): 392, 393
Cherubinische Wandersmann, Der [El peregrino querubínico (Angelus Silesius): 284
China/o: 27, 83, 136, 295
Chirāgh-i Dehlawi, Nāṣiruddīn: 368
— *Khayr al-majālis:* 364, 373
Chishtiyya: 202, 249, 275, 362, 368, 369, 374, 376, 378, 416, 418

— santos: 52, 230, 242, 313, 314, 344, 362, 365, 367, 377, 387
Chittagong: 66
Cielo. *V.* Paraíso
Confesiones (san Agustín): 109
Corbin, Henry: 23, 25, 40, 183, 218, 286, 316, 317
Córdoba: 281
Crisóstomo, san (m. 407): 197
Cristo: 42
— *V. también* Jesús
Cruzados: 109, 278

Dabīstān-i madhāhib: 380
Daḥyā al-Kalbī: 308
Dalā'il al-khairāt (al-Jazūlī): 243
Damasco: 49, 282, 292, 330, 371
Dante (m. 1321): 236
Daqqāq, Abū 'Alī ad- (m. 1015 o 1021): 104, 179
— hija de: 445
Daqūqī: 168
Dārā Shikōh: 301, 344, 378, 380, 385, 402, 451
— *Ḥasanāt al-'ārifīn:* 378, 402
— *Risāla-yi ḥaqnumā:* 378
— *Safīnat al-auliyā':* 378
— *Sakīnat al-auliyā':* 378
— *Sirr-i akbar:* 379
Dārānī, Abū Sulaymān ad- (m. 830): 47, 52, 135
Dard, Khwāja Mīr (m. 1785): 37, 52, 97, 162, 178, 202, 233, 240, 244, 280, 289, 383, 389, 390-401, 405, 421, 422, 451
— *Chahār risāla:* 392
— *Dīwān:* 400
— *Ḥurmat-i ghinā:* 398
— *'Ilm ul-kitāb:* 97, 392, 393
— padre de: 387, 453
— sobre el *dhikr:* 191
— *Wāridāt:* 392
— *V. también* Nāṣir Muhammad 'Andalīb
Darwin, Charles: 339
Dasūqī, Aḥmad ad-: 267
Data Ganj Bakhsh. *V.* Hujwīrī, 'Alī ibn 'Uthman Data Ganj Bakhsh
David: 396, 397
Dāyā. *V.* Najmuddīn Dāyā Rāzī
Daylamī, Abū'l-Ḥasan ad-: 437
Decán: 368, 373
Delhi: 37, 52, 152, 178, 202, 235, 242, 265, 313, 344, 362, 365, 367, 368, 373, 388-401, 405, 423, 424, 439, 453
Deoband: 390
Dermenghem, Émile: 89, 229, 257, 423
Derviches aulladores. *V.* Rifā'iyya
Derviches giradores: 333
— *V. también* Mevleviyya
Dhū'n-Nūn, Thaubān ibn Ibrāhīm (m. 859): 22, 31, 58-63, 69, 78, 117, 131, 135, 144, 149, 173, 179, 188, 279, 315, 435, 445
Dihlawī. *V.* 'Abdu'l-Ḥaqq Dihlawī, Muḥaddith; Chirāg-i Dehlawi, Nāṣiruddīn; Ḥasan Sijzī Dihlawī; Walīullāh, Shāh
Dinastía esclava de Delhi (1206-1296): 363
Diógenes (m. 323 a.C.): 299
Dionisos: 197
Dīvān-i Shams-i Tabrīz. V. Rūmī al-Balkhī, Maulānā Jalāluddīn
Divina Comedia, La (Dante): 236, 320
Divrigi: 197
Dīwān. V. Amīr Khosrau; Dard, Khwāja Mīr; Eshrefoğlu Rūmī; Ghālib, Mirzā Asadullāh; Ibn al-Fāriḍ, 'Umar; Rūmī al-Balkhī, Maulāna Jalāluddīn; Sultan Walad
Dīwān Gidumal (mediados del siglo XVIII): 413
Dozy, Reinhardt P.: 27
Durrānī. *V.* Aḥmad Shāh Abdālī Durranī

Eckhart, Maestro (m. 1327): 154
Edirne: 197
Eflâtun Pınarı («Plato's Spring»): 336
Egipto: 58, 59, 98, 108, 109, 195, 248, 249, 262, 266, 267, 269, 272
— antiguo: 82, 279
— mameluco: 451
Egipcio/a: 24, 58, 62, 93, 174, 242, 266, 268, 294, 369, 392, 422, 435, 445, 450
Eliot, T. S.: 93
Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften (Hegel): 328
Enéadas (Plotino): 26
Éfeso: 447
Erenlerin bağindan (Karaosmanoğlu): 359
Erzerumlu. *V.* Ibrahim Ḥaqqı Erzerumlu
Eshrefoğlu Rūmī (finales del siglo XV): 231, 359
— *Dīwān:* 359

«Espejos de Príncipes»: 322
Estambul: 62, 235, 253, 265, 358, 360, 423, 453
Europa: 23, 24, 63, 86, 182, 296, 297, 379
Europeo/a: 99, 205, 267, 362, 377, 423
— estudiosos: 79, 292, 422
— lenguas: 351
— literatura: 23
— viajeros: 36, 196, 327
Eva: 290, 447

Fabricius: 24
Faḍlullāh Astarābādī (m. 1398): 357, 431
Fakhruddīn. *V.* 'Irāqī, Fakhruddīn
Fānī Kashmīrī (mediados del siglo XVII): 380
Faraón (Fir)aun): 62, 82, 95, 263, 300, 411
— como símbolo del *nafs:* 130
— *V. también* Moisés
Farghana: 96, 363
Farīduddīn Ganj-i Shakar (m. 1265): 297, 363-367, 369, 398, 402
— madre de: 364, 448
Fārisī, al-. *V.* Salmān al-Fārisī
Farrukh, Omar: 27
Fars: 82
Fathpur Sikri: 377
Fāṭima (hija de Muhammad): 98, 444
Fāṭima an-Nishāpūriyya (m. 849): 445
Fāṭima (o Fátima) de Córdoba (finales del siglo XII): 281, 449
Fatimidas (969-1171): 98, 109
Fawā'id al-fu'ād (Hasan Sijzī): 373
Fawā'ih al-jamāl (Najmuddīn Kubrā): 272
Fayżi (m. 1595): 376, 383, 425
Fazlur Rahman: 291
Festival de primavera (Hastie): 340
Fez: 270
Fīhi mā fīhi (Rūmī): 180, 333
Fihrist (Ibn an-Nadīm): 58, 85
Fray Angélico (m. 1455): 200
Francés/a: 23, 155, 244, 290
— orientalistas: 292, 379, 425
Friedmann, Yohanan: 385
Fuḍayl ibn 'Iyāḍ (m. 803): 51, 52-53
Furūzānfar, Badī'uz-Zamān: 344
Fuṣūṣ al-ḥikam. V. Ibn 'Arabī, Muḥyīuddīn Muḥammad
Futūḥāt al-makkiyya al-. V. Ibn 'Arabī, Muḥyīuddīn Muḥammad

Gabriel: 95, 133, 137, 159, 175, 218, 396
— como arquetipo de la humanidad: 279
— en la forma de Daḥyā al-Kalbī: 308
— equivalente a la Primera Inteligencia: 241
— no admitido en la presencia de Dios: 181, 237, 238
Gairdner, W. H. Temple: 29, 110, 113, 240,
Gálata: 343
Gangōhī. *V.* 'Abdu'l-Quddūs Gangōhī
Genghis Khan (m. 1227): 329
Geschichte der schönen Redekünste Persiens (Hammer-Purgstall): 327
Ghālib, Mirzā Asadullāh (m. 1869): 92, 153, 242, 243, 424, 434, 437
— *Dīwān* Urdu: 434
Ghālib Dede (m. 1799): 343
Ghauth. *V.* Muhammad Ghauth Gwaliori
Ghauthī. *V.* Muhammad Ghauthī
Ghauth-i a'ẓam. V. 'Abdu'l-Qādir Gīlānī
Ghazna: 329
Ghaznawidas: 105, 319, 362
Ghazzālī, Abū Ḥāmid al- (m. 1111): 70, 93, 101, 107-113, 120, 148, 149, 151, 152, 153, 157, 173, 174, 214, 233, 240, 248, 269, 270, 277, 312, 324, 433, 446
— *Al-munqidh:* 108
— capítulo sobre el amor en el *Iḥyā':* 111, 151, 163
— capítulo sobre el miedo y la esperanza en el *Iḥyā':* 137, 145
— hermano de: 262
— *Iḥyā':* 110, 111, 137, 145, 151, 163, 173, 174, 193, 243, 268, 319, 365
— *Mishkāt al-anwār:* 113, 140, 277
— *Risālat aṭ-ṭayr:* 324
Ghazzālī, Aḥmad. *V.* Aḥmad Gazzālī
Ghifārī, al-. *V.* Abū Dharr al-Ghifārī
Ghijduwānī. *V.* 'Abdu'l-Khāliq Ghijduwānī
Ghulām Khalīl, Aḥmad (m. 888)· 76
Ghuzz: 262
Gibraltar: 46
Gīlānī. *V.* 'Abdu'l-Qādir Gīlānī
Ginan (poemas religiosos ismailíes): 452
Girhōrī, 'Abdu'r-Raḥīm (m. 1778): 405
Gīsūdarāz, Muhammad Bandanawāz (m. 1422): 242, 309, 314, 368, 375, 387
— *Mi'rāj al-'āshiqīn:* 368

Goethe, Johann Wolfgang von (m. 1832): 86, 340
— *West-Östlicher Divan:* 86
Golconda: 387
Goldziher, Ignaz: 27
Gölpınarlı, Abdulbâki: 340, 347, 354
Gordion: 335
Göreme: 336
Grangeret de Lagrange: 292
Grecia: 197
Griego/a: 30, 330, 336
— monjes: 191
— pensamiento y filosofía: 35, 48, 109, 241, 279, 280
— *V. también* helenístico
Gujerat: 83, 373, 388
Gul. *V.* 'Abdu'l-Aḥad Gul
Gulbarga: 368
Gulistān (Sa'dī): 24
Gulshan, Sa'dullāh (m. 1728): 388, 389, 391
Gulshanī (m. después de 1459): 343
Gulshan-i rāz. V. Iqbal, Sir Muhammad; Shabistarī, Maḥmūd ash-
Gwalior: 384
Gwaliori. *V.* Muhammad Ghauth Gwaliori

Hacci Bektaş (pueblo): 357
Ḥaddā, al-. *V.* Ja'far al-Ḥaddā
Ḥaddād, Abū Ḥafṣ al- (siglo X): 73, 197
Ḥadīqat al-ḥaqīqa (Sanā'ī): 143, 302, 319, 320
Hadramawt: 372
Ḥāfī, al-. *V.* Bishr ibn al-Ḥārith al-Ḥāfī
Ḥāfiẓ, Muḥammad Shamsuddīn (m. 1389): 24, 151, 180, 305, 306, 327, 424, 536
— *Dīwān:* 345
Ḥājjī Bayram (¿m. 1471?): 265
Ḥājjī Muhammad (siglo XVII): *Nūrnāma:* 418
Ḥakīm. *V.* Abū'l-Qāsim Ḥakīm as-Samarqandī; Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm at-
Hala: 407
Ḥalīma (nodriza de Muhammad): 231
Ḥallāj, Ḥusayn ibn Manṣūr al- (m. 922): 27, 41, 66, 72, 79-93, 94, 98, 99, 153, 154, 155, 156, 162, 170, 190, 216, 224, 269, 279, 291, 300, 315, 338, 351, 355, 358, 359, 362, 372, 375, 380, 404, 411, 412, 413, 424, 442
— bailar encadenado: 201
— cartas de: 442
— hablar de lo secreto: 75, 371
— iniciación a través de: 122
— *Kitāb aṭ-ṭawāsīn:* 81, 82, 83, 85, 86, 90, 159, 232, 435
— milagros de: 224
— poemas de: 49, 79, 81, 182, 340, 430
— profetología de: 232
— *Riwāyāt:* 87
— satanología de: 212, 213, 263
Hamadhānī. *V.* 'Alī Hamadhānī, Sayyid; 'Aynu'l-Quḍāt Hamadhānī, 'Abdallāh; Yūsuf Hamadhānī
Ḥamd (hijo de Ḥallāj): 82
Ḥamdanidas: 98
Ḥamdī, Ḥamdullāh (m. 1503): 447
Ḥamdūn al-Qaṣṣār (m. 884): 103-104
Ḥāmid ibn al-'Abbās (visir) (m. después de 923): 84
Ḥāmidiyya-Shādhiliyya: 272
Ḥamīduddīn Nagōrī (m. 1274): 375
— *Lawāmi':* 367
— *Surūr aṣ-ṣudūr:* 373
Hammer-Purgstall, Joseph von (m. 1856), traducción del *Tā'īyya* por: 293
— *Geschichte der schönen Redekünste Persiens:* 327
— traducción del *Gulshan-i rāz* por: 298
Hanafí (escuela): 101
Hanbalí (escuela): 70, 105, 137, 239, 264, 291
Hānswī, Jamāluddīn Aḥmad (m. 1260): 230, 365
Hanuman: 411
Ḥārith, al-. *V.* Muḥāsibī, al-Ḥārith ibn Asad al-
Hartmann Richard: 27
Hārūn ar-Rashīd (m. 809): 35
Hasan al-Bannā' (m. 1949): 422
Ḥasan al-Baṣrī (m. 728): 45-46, 47, 135
Ḥasanāt al-'ārifīn (Dārā Shikōh): 378, 402
Ḥasan ibn 'Alī (m. probablemente en 669): 172, 357, 392
Ḥasan-i Ṣabbāḥ (m. 1124): 109
Ḥasan Sijzī Dihlawī (m. 1328): 368, 373
— *Fawā'id al-fu'ād:* 373
Hāshim Shāh (siglo XVIII): 405
Hastie, William: 328, 340

— *Festival of Spring:* 340
Ḥātim al-Aṣamm (m. 851): 54
Hayākil an-nūr (Suhrawardī Maqtūl): 278
Ḥaydar Amulī (m. después de 1385): 435
Heddāwa: 227, 258, 267
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (m. 1831): 328, 424
— *Encyclopaedie:* 328
Heiler, Friedrich: 221
Helenístico/a: 72, 112, 241, 278, 336
Herat: 51, 71, 102, 106, 107, 318, 382
Herewī. *V.* 'Abdullāh-i Anṣārī Herewī
Hermanos Musulmanes: 422
Hermes (Idrīs): 218, 219
Hesse, Hermann: 280
Hijaz: 292
Ḥijāzī, al-. *V.* Badr al-Ḥijāzī
Ḥikam. V. Aḥmad Yasawī; Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, Tājuddīn Ahmad
Ḥikmat al-ishrāq (Suhrawardī Maqtūl): 278
Hilālī, Badruddīn (m. 1529): *Shāh ū gadā:* 310
Hilyat al-auliyā' (Abū Nu'aym al-Iṣfahānī): 101
Hindú: 49, 159, 227, 362, 378, 380, 404, 407, 409, 410, 452, 453
— ascetismo: 187, 375
— conversión: 227
— el joven como objeto de amor: 379, 402, 450
— filosofía y misticismo: 63, 374, 379, 405
— lugar de culto: 255
— poetas: 243, 405, 415
Hinglaj: 407
Hīr: 405, 406, 452
Ḥīrī, al-. *V.* Abū 'Uthmān al-Ḥīrī, Sa'īd
Hir Ranjhā: 274
Hitopadeṣa: 27
Horten, Max: 27, 79
Hound of Heaven (Thompson): 98
Ḥujjat al-Hind: 274
Hujwīrī, 'Alī ibn 'Uthmān Data Ganj Bakhsh (m. *ca.* 1071): 22, 30, 32, 33, 67, 78, 89, 103, 105, 120, 127, 128, 139, 140, 144, 147, 148, 149, 164, 168, 217, 223, 308, 362
— *Kashf al-maḥjūb:* 105, 365
Humayun (emperador mogol) (m. 1556): 416
Ḥurmat-i ghinā (Dard): 398
Ḥurūfī: 90, 357, 431, 432
Ḥusāmuddīn Çelebī (m. 1284): 332, 333
Ḥusayn ibn 'Alī (m. 680): 91, 357, 408
Ḥusayn ibn Manṣūr. *V.* Ḥallāj, Ḥusayn ibn Manṣūr
Ḥuṣrī, Abū'l-Ḥusayn al- (m. 981): 144, 315
Hyderabad Decán: 368
Hyderabad Sind: 389, 407, 414

Iblis: 211, 212, 213
— como *fatā:* 263
— *tauḥīd* de: 213, 232
— *V. también* Satanás
Iblīsnāme (Sayyid Sulṭān): 211
Ibn 'Abbād ar-Rondi (m. 1390): 268, 270, 271
—*Sharḥ al-ḥikam:* 270
Ibn al-Fāriḍ, 'Umar (m. 1235): 24, 26, 171, 292-298, 450
— *Dīwān:* 293
— *Khamriyya:* 293
— *Tā'iyya:* 171, 293, 294, 295
Ibn al-Furāt (visir) (m. 924): 84
Ibn al-Jauzī, 'Abdu'r-Raḥmān (m. 1200): 239
— *Talbīs Iblīs:* 28
Ibn an-Nadīm (m. 995): 81, 82
— *Fihrist:* 58, 85
Ibn ar-Rūmī, 'Alī (m. *ca.* 896): 47
Ibn 'Aqīl, 'Alī (m. 1197): 264
Ibn 'Arabī, Muḥyīuddīn Muḥammad (m. 1240): 23, 96, 123, 171, 218, 226, 227, 263, 275, 279, 281-292, 295, 318, 330, 336, 371, 396, 399, 421, 439
— actitud de, hacia la mujer: 449
— escuela de: 21, 183, 234, 358
— *Fuṣūṣ al-ḥikam:* 275, 282, 283, 290, 368, 374, 378, 449
— *Futūḥāt:* 282, 283, 295
— *khirqa* de Khiḍr: 123
— *Kitāb al-mabādi':* 439
— profetología de: 241
— *Risālat al-aḥadiyya:* 290
— sistema de: 27, 209, 297-302, 345, 370, 374
— *Tarjumān:* 282, 284, 318
— y concepto de *waḥdat al-wujūd:* 275, 385, 424
Ibn 'Ashīr (m. 1362-63): 270

Ibn 'Aṭā', Abū'l-'Abbās (m. 922): 93, 425, 442
Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, Tājuddīn Aḥmad (m. 1309): 181, 195, 268
— *Ḥikam:* 268, 269
— *Laṭā'if al-minan:* 268
Ibn Baṭṭūta, Abū 'Abdallāh Muḥammad (m. 1368 o 1377): 264, 268
Ibn Ḥanbal, Aḥmad (m. 855): 47, 48
Ibn Khafīf, Abū 'Abdallāh Muḥammad (m. 982): 99, 104, 130, 133, 140, 188, 199, 239, 246, 316
— madre de: 448
— relación de, con Ḥallāj: 90, 315
— relación de, con Ruwaym: 31, 75
Ibn Khaldūn, 'Abdu'r-Raḥmān (m. 1406): 270, 282
Ibn Masarrā (m. 931): 268, 282
Ibn Mashīsh, 'Abdu's-Salām (m. 1228): 267
Ibn Qayyim al-Jauziyya, Abū Bakr (m. 1350): *Asrār aṣ-ṣalāt:* 182
Ibn Qaṣyī (m. 1151): 282
Ibn Rushd. *V.* Averroes
Ibn Sālim, Abū 'Alī (Avicenna) (m. 1037): 35, 197, 278, 279, 320, 324
— *Risāla fī'l-'ishq:* 311
Ibn Taymiyya, Aḥmad (m. 1328): 291
Ibrāhīm al-Qaṣṣār (m. 938): 58
Ibrāhīm ar-Raqqī, Abū Ishāq (m. 953): 225
Ibrāhīm Ḥaqqı Erzerumlu (siglo XVIII): 360
Ibrāhīm ibn Adham (m. 776 o 790): 52, 53, 126
Ibrāhīm ibn al-Khawāṣṣ (m. 904): 136
Ibtidā'nāme (Sultan Walad): 333
Iconium. *V.* Konya:
Iḥyā' 'ulūm ad-dīn. V. Ghazzālī, Abū Ḥāmid al-
Ikhmim: 58
Ilāhīnāme ('Aṭṭār): 322
Ilkhanid: 275
'Ilm ul-kitāb (Dard): 97, 392, 293
Iltutmish (m. 1236): 363
Ilyas: 218
Ilyās, Maulānā (siglo XX): 423
'Imāduddīn (discípulo de Multānī): 370
Imām-i rabbānī. V. Aḥmad Sirhindī
'Ināt, Miān Shāh (m. comienzos del siglo XVIII): 407
'Ināyat Shahīd, Shāh (m. 1718): 414, 415
India: 32, 49, 83, 90, 93, 105, 106, 190, 191, 202, 227, 238, 242, 243, 244, 249, 257, 262, 274, 275, 280, 285, 296, 297, 344, 351, 357, 361-420, 423, 431, 448
— central: 402
— musulmana: 65, 91, 98, 101, 185, 209, 278, 434, 441, 451, 452
— noroeste de la: 242, 310
— sueños del elefante: 326
— sur de la: 314, 384
Indio/a: 42, 269, 280, 308, 339, 425, 453
— influencias: 27, 63, 79, 453-454
— miniaturas: 225
— mito de las *gopis:* 289
— musulmanes: 230, 283, 424
— poetas: 91, 235, 324
— sufíes: 163, 187, 421
Indio-musulmán: 97, 230, 275, 365, 375, 385, 404
— lenguas: 29, 48
— poesía: 92, 286
— santos: 52, 529
Indo, río: 225, 372, 416
— valle del: 46, 63, 83, 92, 98, 401, 408, 414, 415
— *V. también* Sind
Indonesia: 257, 258, 371, 372, 429, 436
Indo-Pakistán: 329, 423
Indostán: 326
— *V. también* India
Infierno: 46, 54, 68, 96, 124, 178, 194, 214, 223, 349
— el miedo al, la luz del creyente: 95, 233
— habitantes del: 37
— matrimonio como substituto del: 446
— miedo al: 55, 128, 145, 149, 350
— *V. también* Otro mundo; Paraíso
Insān al-kāmil, al- (Jīlī): 297, 298
Intihā'nāma (Sultan Walad): 333
Introduction to the History of Sufism (Arberry): 25
Iqbal, Afzal: 340
Iqbal, Sir Muhammad (m. 1938): 134, 156, 177, 216, 218, 236, 244, 280, 290, 324, 325, 424
— ataque contra el pirismo de: 38, 255, 423
— *Gulshan-i rāz-i jadīd:* 298
— *Jāwīdnāme:* 66, 92, 237

— *maqām* de, en Konya: 256
— *Reconstructions of Religious Thought in Islam:* 222
— relación de, con Ḥallāj: 424
— relación de, con Rūmī: 172, 340, 345
— satanología de: 211-214
Irán: 49, 73, 90, 91, 105, 108, 162, 235, 298, 302, 322, 355, 377, 410, 418, 451
— antiguo: 279
— occidental y septentrional: 68, 99, 277
— oriental: 49, 105, 106, 318, 321, 346, 347, 375
— poetas de: 32, 55, 61, 65, 146, 180, 243, 299, 308, 310, 316, 318, 323, 384, 424, 430, 433
Iraní, iranio/a: 25, 28, 44, 58, 65, 98, 117, 218, 260, 279, 280, 314, 437
Irak: 46, 50, 69, 72, 76, 84, 93, 143, 266
'Irāqī, Fakhruddīn (m. 1289): 155, 158, 297, 306, 309, 314, 323, 333, 369-371, 374
— *Lama'āt:* 370, 371, 378
Iraquí: 30, 47, 58, 96, 117, 136, 143
'Isā Jund Allāh (m. 1622): 202
Iṣfahānī. *V.* Abū Nu'aym al-Iṣfahānī
Ishmael (Ismā'īl): 31, 395
Ishraquí, escuela: 268, 280
Iskandarī. *V.* Ibn 'Ata Allāh al-Iskandarī, Tājuddīn Ahmad
Ismail Emre (m. 1973): 354
Isma'īl Ḥaqqī Burṣalī (m. 1724): 343
Ismailí: 109, 212, 248, 357, 377, 452
Ismā'īl Rüsūḫī Anqarawī (m. 1631): 278, 343
Ismā'īl Shahīd, Shāh (m. 1831): 390
Ismail el Safávida (m. 1524): 99, 355, 432
Isrāfīl: 218, 241, 396
Istanbul Geceleri (Ayverdi): 253
'Iṭrī: 343
Iznik: 359
Izutsu, Toshihiko: 27, 160, 435

Jacob: 141, 396
Jacob, Georg: 356
Ja'far al-'Aydarūs (m. 1653): 278
Ja'far al-Ḥaddā (m. 952): 315
Ja'far aṣ-Ṣādiq (m. 765): 56, 57, 99, 209, 210
— invención de *jafr* por: 430
— *Tafsīr:* 56
Ja'far aṭ-Ṭayyār (m. 630-31): 412
Jain: 375
Jalāluddīn Makhdūm-i Jahāniyān (m. 1382-83): 371
Jalāluddīn Rūmī. *V.* Rūmī al-Balkhī, Maulānā Jalāluddīn
Jalāluddīn Surkhpūsh (m. 1292): 371
Jalāluddīn Tabrīzī (m. 1244): 369
Jamālī Kanbōh (m. 1535): 238, 374
Jamāluddīn. *V.* Hānswī, Jamāluddīn Aḥmad
Jaman Charan (siglo XVIII): 404
Jāmī, Maulānā 'Abdu'r-Raḥmān (m. 1492): 22, 23, 54, 78, 102, 103, 104, 139, 140, 217, 255, 266, 306, 311, 314, 332, 371, 374, 418, 433, 434, 454
— *Lawā'ih:* 107, 378
— *Nafaḥāt al-uns:* 36, 69, 102, 265, 382
— poemas de: 283, 300, 302
— relación de, con los naqshbandiyya: 191, 344, 381-382
— *Tuḥfat al-aḥrār:* 382
— *Yūsuf Zulaykhā:* 447
Jamil (m. comienzos del siglo VIII): 155
Jenízaros: 258, 356, 358
Jānjānān. *V.* Maẓhar Jānjānān
Jānullāh Riẓwī (m. 1754): 415
Jawāhir al-khamsa (Muḥammad Ghauth): 372
Jāwidnāme (Iqbāl): 66, 92, 237
Jazūlī, Abū 'Abdallāh al- (m. *ca.* 1465): 243
Jerusalén: 108, 123
Jesús ('Īsā): 31, 50, 107, 139, 218, 254, 336, 396, 397, 447
— aliento dador de vida de: 283
— comparado al corazón: 185
— símbolo de vida, corazón interior: 396
Jhok: 412, 414
Jihānārā (princesa mogol) (m. 1681): 380, 451
Jihangir (emperador mogol) (m. 1627): 363, 377, 384
Jīlī, 'Abdu'l-Karīm al- (m. entre 1408 y 1417): 26, 216, 240, 241, 298, 299, 440
— *Al-insān al-kāmil:* 298
Job (Ayyūb): 31, 141, 446
Joinville: 23

Jonás (Yūnus): 300, 351, 446, 412, 434
Jones, Sir William (m. 1794): 24
Jorasán: 41, 83, 67, 96, 143, 258, 319, 346, 356
— sufíes de: 54, 67, 103, 132, 173
— *V. también* Irán; Irán oriental
José (Yūsuf): 311, 316, 327, 395, 412, 447, 448
—*V. también* Zulaykhā
Juan el Bautista (Yaḥyā): 31, 271
Juan de la Cruz (m. 1591):
Judíos: 50, 56, 111, 213, 289, 379
— conversos: 354
Junayd, Abū'l-Qāsim Muḥammad al- (m. 910): 30, 31, 52, 63, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 82, 94, 96, 118, 121, 127, 138, 147, 208, 209, 229, 251, 269, 271, 333
— cartas de: 442
— preferencia de, por *qabḍ:* 146, 271
— sobre el amor: 149, 152
— sobre el retorno al primer estado: 88, 164, 189
— sobriedad de: 74, 99, 108
Juwainī, 'Abdu'l-Malik al- (*imām al-ḥaramayn*) (m. 1083): 108

Kaaba: 289, 294, 303, 425, 443
— del corazón de los fieles adoradores: 123
— viene a Abū Sa'īd: 259
Ka'b ibn Zuhayr (m. mucho después de 632): 242
Kabir (¿m. hacia 1518?): 351, 373
Kaisari: 330
Kalābādhī, Abū Bakr Muḥammad (m. 990 o 994): 30, 101, 160, 189
— *Kitāb at-ta'arruf:* 101, 365
Kalīla wa Dimna: 335
Kamāl el yogui: 228
Kanz al-'ummāl ('Alī al-Muttaqī): 269
Karachi: 225
Karaman (Laranda): 329
Karaosmanoğlu, Yakub Kadri: 358, 359
Karkh: 69
Karkhī. *V.* Ma'rūf al-Karkhī
Karmal: 412
Kārmāna-yi Balkh (Sanā'ī): 319
Kāshānī. *V.* Muḥsin Fayḍ Kāshānī
Kashf al-maḥjūb (Hujwīrī): 105, 365
Kashgar: 382
Kattānī, Abū Bakr al- (m. 934): 182, 315
— hija de: 445
Kaygusuz Abdāl (siglo XV): 220, 350, 352-354
Kāzarūnī, Abū Isḥāq Ibrāhīm al- (m. 1035): 246
— oraciones de: 175, 181
Kazvin: 109
Kecch: 409
Kerbela: 66, 91, 358, 408
Khal' an-na'layn (Ibn Qaṣyī): 281
Khalīfa 'Abdul Ḥakīm: 340
Khalvetiyya: 62, 359
Khamriyya (Ibn al-Fāriḍ): 293
Khānqāh Sa'īd as-Su'adā (El Cairo): 249
Khāqānī, Afdaluddīn Badīl (m. 1199): 32, 243, 308
Kharaqān: 106
Kharaqānī, Abū'l-Ḥasan 'Alī al- (m. 1034): 32, 47, 106, 141, 162, 239, 279, 381
— esposa de: 446
— relación de, con Bāyezīd: 106, 122
Kharijita (*harūrī*): 145
Kharrāz, Abū Sa'īd Aḥmad al- (m. 899 o 890): 71, 73, 75, 188, 209, 217, 232, 308
— *Kitāb al-farāgh* y *Kitāb aṣ-ṣidq:* 71
— libro sobre la oración ritual de: 167
Khaṭā'ī. *V.* Ismail el Safávida
Khatm al-auliyā' (Tirmidhī): 71, 72, 221
Khattak. *V.* 'Abdu'l-Qādir Khattak; Khushḥāl Khān Khattak
Khayr ul-bayān (Bāyezīd Anṣārī): 416
Khiḍr: 33, 122, 137, 183, 218, 230, 445
— acciones destructivas de: 208, 216
— iniciación por medio de: 122, 123, 186, 222, 282
Khiva: 272
Khorramābād: 261
Khosrau Shīrīn (Niẓāmī): 311
Khushḥāl Khān Khattak (m. 1689): 418, 433
Khushqadam, Sultan (m. 1467): 266
— esposa de: 266
Khwāja Aḥrār. *V.* 'Ubaydullāh Aḥrar
Khwāja Mīr. *V.* Dard, Khwāja Mīr
Khwarizm: 272, 274
Kierkegaard, Søren (m. 1855): 93
Kipling, Rudyard: 326
Kirklareli: 220

Kirmānī. *V.* Auḥaduddīn Kirmānī; orden Ni'matullāh-ī; Shāh Kirmānī
Kitāb al-farāgh (Kharrāz): 71
Kitāb al-luma' fī't-taṣawwuf (Sarrāj): 100, 104
Kitāb al-mabādi' wa'l-ghāyāt (Ibn 'Arabī): 439
Kitāb ar-ri'āya (Muḥāsibī): 268
Kitāb as-sidq (Kharrāz): 71
Kitāb 'aṭf al-alif al-ma'lūf (Daylamī): 437
Kitāb at-ta'arruf (Kalābādhī): 101, 365
Kitāb aṭ-ṭawsīn. V. Ḥallāj, Husayn ibn Mansur al-
Kitāb az-zuhd ('Abdullāh ibn Mubārak): 173
Konya: 128, 203, 242, 256, 263, 274, 282, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 341, 344, 346, 354, 371
Kremer, Alfred von (m. 1889): 27, 79
Krishna: 289, 452
Kubrā. *V.* Najmuddīn Kubrā Abū'l-Jannāb Aḥmad
Kubrawiyya, kubrawíes: 272, 273, 274, 275
— místicos: 380, 386, 396
Kufa: 34, 46, 51

Lāhījī, Muhammad ibn Yaḥyā (m. 1516): 298, 309
Lahore: 105, 243, 256, 362, 378, 402, 405
Laila: 158, 180, 310, 410, 450
— nombre de: 292, 296
Lallā Mīmūnah: 448
Lāl Shahbāz Qalandar (m. 1262): 372
Lāl Udērō (siglo XVII): 405
Lama'āt ('Irāqī): 370, 371, 378
«Lamento de Satanás» (Sanā'ī): 212, 320
Laranda. *V.* Karaman
Laṭā'if al-minan (Ibn 'Aṭā Allāh): 268
Lawā'iḥ (Jāmī): 107, 378
Lawāmi' (Ḥamīduddīn Nagōrī): 367
«Letanía de los pájaros» (Sanā'ī): 320
Líbano: 50, 93
Libro de los Reyes: 49
Libro della Scala: 236
Lilā Chanēsar: 408
Lings, Martin: *A Sufi Saint of the Twentieth Century:* 423
Luis IX (m. 1270): 23
Lughat-i mūrān (Suhrawardī Maqtūl): 278
Lulio, Raimundo (m. 1316): 23
Ma'ārif. V. Bahā'uddīn Walad; Sultan Walad
Ma'arrī, Abū'l-'Alā' al- (m. 1057): 89
Madonald, Duncan B.: 79
Mādhō Lāl Ḥusayn (m. 1593): 402, 405
Maghreb: 51, 66, 266, 267, 269, 375, 448
— *V. también* África del Norte
Maghribī. *V.* Muslim al-Maghribī
Maghribī, Muḥammad Tabrīzī (m. *ca.* 1406): 299
Maḥbūb-i ilāhī. *V.* Niẓāmuddīn Auliyā
Mahdawiyya: 376
Maḥmūd de Ghazna (m. 1030): 106, 207, 208, 310
Mahratta: 390, 418
Majduddīn Baghdādī (m. 1219): 35, 118, 255
— madre de: 118, 448
Majnūn: 36, 130, 158, 310, 450
Makhdūm-i Jahāniyān. *V.* Jalāluddīn Makhdūm-i Jahāniyān
Makhdūm Muhammad Hāshim (m. 1760): 415
Makhdūm Nūḥ (siglo XVII): 407
Makkī. *V.* Abū Ṭālib al-Makkī, Muḥammad; 'Amr ibn 'Uthmān al-Makkī
Makli Hill: 402, 415
Maklīnāme ('Alī Shīr Qāni'): 402
Malamatiyya, malamatíes: 102, 103, 104, 125, 177, 263
Malasia: 141, 323, 371
Malayo: 302
— archipiélago malayo: 53, 93
Mālik ibn Anās (m. 795): 47, 58
Malikí (escuela): 58
Malik aẓ-Ẓāhir, al- (dirigente ayyubida) (m. 1216): 277
Ma'mūn (hijo de Hārūn ar-Rashīd) (m. 833): 48
Manāzil as-sā'irīn ('Abdullāh-i Anṣārī): 107
Mandeos: 50
Mango Pir: 225
Manṣūr. *V.* Ḥallāj, Ḥusayn ibn Manṣūr al-
Manṭiq uṭ-ṭayr. V. 'Aṭṭār, Farīduddīn
Maqāmāt al-qulūb (Nūrī): 76
Maqqarī, Abū'l-'Abbās Aḥmad (m. 1631): 267
María (Maryam): 54, 185, 286, 336
— historias coránicas sobre: 177, 429, 452

— nacimiento virginal de: 42, 236
Marrakech: 220, 281
Marroquí: 267
Marruecos: 227, 258, 269
— *V. también* Maghreb
Ma'rūf al-Karkhī (m. 815): 48, 69, 412
Maruī: 401
Marwand: 372
Maryam al-Baṣriyya: 445
Ma'ṣāt al-Ḥallāj ('Abdu'ṣ-Ṣabūr): 93
Massignon, Louis: 23, 27, 40, 44, 46, 81, 83, 92, 155, 208, 209, 285, 294, 299, 424, 425
Mathnawī. V. Rūmī al-Balkhī, Maulānā Jalāluddīn
Matteo, Ignazio di: 293
Mawāqif wa mukhāṭabāt (Niffarī): 96
Mayhana (Mihna): 258, 262
Mazdeos: 274
Maẓhar Jānjānān (m. 1782): 389, 399, 405
Meca, La: 33, 51, 52, 72, 83, 106, 130, 239, 308, 443, 449
— peregrinación a: 123, 246, 282, 406, 443, 448
Medina: 44, 45, 186, 239
Meer der Seele, Das (Ritter): 27, 322
Mehmet el conquistador (m. 1481): 360
Meier Fritz: 23, 272
Mell, Max: «Die schönen Hände»: 24
Meram: 334
Merauli: 363
Merinidas (mitad del siglo XIII a mitad del XV): 270
Merkez Efendi (siglo XVII): 62
Merw: 53, 259
Merw-i Taliqan: 51
Merx, Adalbert: 26
Mensajero de Dios. *V.* Muhammad, el Profeta
Meshed: 108
Mevleviyya, mevleví es: 24, 196, 201, 202, 203, 251, 258, 327, 342, 343, 443
— *V. también* derviches giradores
Mevlûd-i Sherif (Süleyman Çelebi): 234
Mez, Adam: 79
Miān Mīr (m. 1635): 378, 451
Miguel: 95, 218, 396
Midas: 335
Mi'rāj al-'āshiqīn (Gīsūdarāz): 368
Mīrān Ḥusain Shāh (m. 1669): 314
Mīr Khurd, Muḥammad Mubārak (m. 1328): 373
Mirṣād ul-'ibād (Dāyā Rāzī): 274, 329, 367
Mīr Taqī Mīr (m. 1810): 307
Mīrzā Khān Ansārī (comienzos del siglo XVIII): 416
Mishkāt al-anwār (Ghazzālī): 113, 240, 277
Miṣrī. *V.* Dhū'n-Nūn, Thaubān ibn Ibrāhīm; Niyāzī Miṣrī
Mistral, Gabriela: 200
Mogoles: 310, 344, 367, 376, 377, 380, 384, 385, 387, 389, 414, 441
Mohan Singh Diwāna: 406
Molé, Marijan: 103, 285, 385
Mollā Ṣadrā, Ṣadruddīn Shīrāzī (m. 1640): 280
Mollā Shāh Badakhshī (m. 1661): 378, 380, 451
Momin (m. 1851): 390
Mongoles: 47, 262, 266, 272, 274, 298, 321, 330, 347, 382, 402
Monofisita: 50
Morgenlandfahrt (Hesse): 280
Moisés (Mūsā): 31, 57, 68, 95, 107, 120, 122, 130, 181, 218, 238, 300, 397, 411
— bastón de: 33, 435
— como representante de la ortodoxia: 175
— como símbolo del *sirr*, blanco: 397
— *V. también* Faraón; Khiḍr
Muhammad, el Profeta (m. 632): 26, 31, 42, 43, 44, 45, 50, 57, 86, 107, 110, 131, 156, 161, 212, 231-244, 257, 279, 280, 315, 323, 355, 395, 398, 418, 421, 431, 453
— ascensión de: 57
— como manifestación de *al-Hādī:* 291
— como sello de los profetas: 73, 218, 290
— como símbolo de la existencia (*ḥaqqiyya*): 397
— compañeros de: 44, 460
— dichos de: 101, 137, 141, 185, 308
— espíritu preexistente de: 279
— familia de: 45, 86, 240
— luz de: 72, 99, 438
— nombre de: 95, 170, 349, 386, 438, 439

— poesía en honor de: 111, 368
— tío de: 47
— *V. también* Aḥmad (al-Hāshimī), el Paráclito; Profeta, el
Muhammad Bangash, Khwāja (siglo XVIII): 418
Muhammad Ghauth Gwaliori (m. 1562): 372
Muhammad Ghauthī (m. después de 1633): 373
Muḥammad ibn Dā'ūd, aẓ-Ẓāhirī (m. 909): 84, 155
Muhammad ibn Wāsi' (siglo X): 164
Muhammad Jaunpūrī el Mahdi (m. 1505): 376
Muhammad Jīw Jān, Sayyid (siglo XVII): 452
Muḥammad Ma'ṣūm, Pīr (m. 1668): 387
Muḥammad Pārsā, Khwāja (m. 1419): 282, 344
Muḥammad Shāh (emperador mogol) (m. 1748): 367
Muhammad Tughluq (m. 1353): 373
Muhammad Zubayr, Pīr (m. 1740): 387, 391
Muḥāsibī, al-Ḥārith ibn Asad al- (m. 857): 53, 58, 69, 70, 73, 74, 102, 125, 135, 141, 167, 412
— *Kitāb ar-ri'āya:* 268
— misticismo de las letras: 436
Muḥibb, al-. *V.* Sumnūn ibn Ḥamza al-Muḥibb
Muḥsin Fayd Kāshānī (siglo XVII): 318
Mu'īnuddīn Chistī (m. 1236): 297, 362, 363, 369, 377
Mu'īnuddīn Parwāne (m. 1277): 332
Mujaddid-i alf-i thānī. V. Aḥmad Sirhindī
Mukharrimī, al- (siglo XII): 264
Müller, August (m. 1892): 79
Multan: 83, 98, 361, 369, 370, 371, 452
Multānī. *V.* Bahā'uddīn Zakariya Multānī
Mumtaz Mahal (m. 1631): 378
Munājāt ('Abdullāḥ-i Anṣārī): 107, 318
Munqidh min aḍ-ḍalāl, al- (Ghazzālī): 108
Muqātil ibn Sulaymān (m. 767): 232
Muqattam Hill: 292, 352
Murād III (emperador otomano) (m. 1595): 360
Murcia: 281
Murṣī, Abū'l-'Abbās al- (m. 1287): 268
Muṣībatnāme ('Aṭṭār): 62, 208, 322, 323
Muslim al-Maghribī (m. *ca.* 900): 225
Muslim Devotions (Padwick): 174
Muṣṭafa. *V.* Muhammad, el Profeta
Mutawakkil, al- (califa abasida) (m. 861): 58
Mu'tazilíes: 48, 58, 70

Nadir Shah (m. 1747): 387, 413, 418
Nafaḥāt al-uns (Jāmī): 36, 69, 102, 265, 382
Nafīsa, Sayyida (m. 824): 445
Nagōrī. *V.* Hamīduddīn Nagōrī
Nahīfī, Süleyman (m. 1738): 343
Najmuddīn Dāyā Rāzī (m. 1256): 272, 273, 274, 297, 329
— *Mirṣād:* 274, 275, 329, 367
Najmuddīn Kubrā, Abū'l-Jannāb Aḥmad (m. 1220): 170, 272, 273, 274, 297, 329
— *Fawā'iḥ:* 272
Nakhshābī. *V.* Abū Turāb an-Nakhshābī
Nāla-yi 'Andalīb (Nāṣir Muhammad): 391, 399, 453
Nallino, Carlo Alfonso: 293
Naqshband. *V.* Bahā'uddīn Naqshband
Naqshbandi: 161, 260, 283, 344, 398, 399, 439
— *V.* también Aḥmad Sirhidī; Dard, Khwāja Mīr; Jāmī, Maulānā 'Abdu'r-Raḥmān
Naqshbandiyya, naqshbandíes: 134, 141, 197, 202, 221, 267, 275, 302, 346, 381-390, 413, 415, 419
— concentración de, sobre la realidad espiritual: 73, 122, 192, 254
— y *dhikr:* 189, 191
— y *qurb al-farā'iḍ:* 151
Nasafī, 'Azīz an-: 156, 275
Nāṣir, an- (califa abasida) (m. 1225): 156, 275
Nāṣir 'Alī Sirhindī (m. 1697): 388
Nāṣir Muhammad 'Andalīb (m. 1758): 387, 391, 392, 393, 399, 421, 439, 453
— *Nāla-yi 'Andalīb:* 353, 391, 399
— *V. también* Dard, Khwāja Mīr
Nasr, Seyyed Husayn: 25, 281, 286
Naṣr al-Qushūrī (chambelán): 84
Naṣrābādī, Abū'l-Qāsim Ibrāhīm ar- (m. 977): 104, 315
Naṣruddīn Khwāja: 337
Nawā'i. *V.* 'Alī Shīr Nawā'i, Mīr

Naẓm as-sulūk. V. Ibn al-Fāriḍ, 'Umar
Negros: 198, 448
— alegría de los: 141
— como símbolo del ángel interrogador: 348
Nesīmī, 'Imāduddīn (m. 1417): 90, 357, 431
Nestorianos: 50
Nicholson, Reynold A.: 26, 51, 79, 241, 284, 320
— sobre Ibn al-Fāriḍ: 293, 296
— sobre Jīlī: 216, 298
— sobre Rūmī: 328, 344, 449
Nietzsche, Friedrich (m. 1900): 290
Niffarī, 'Abdu'l-Jabbār an- (m. 965): 96-98, 269, 301
— *Mawāqif:* 96
— misticismo de las letras de: 429, 436
— sobre la oración: 172, 182, 190
Nihawand: 73
Nilo: 61, 269
Ni'matullāhī, orden: 298
Nimrod: 137
Nīsāpūrī. *V.* Abū 'Amr Muḥammad az-Zujjājī; Abu 'Uthmān al-Ḥīrī, Sa'īd; Abū Ḥafṣ; Fāṭima an-Nishāpūriyya
Nishapur: 67, 68, 90, 100, 106, 129, 321
Niyāzī Misrī (m. 1697): 351, 359
Niẓāmī, Ilyās ibn Yūsuf (m. 1209): 311, 326, 433
— *Khosrau Shīrīn:* 311
Nizami, Khaliq Ahmad: 373
Niẓāmīya, *madrasa* (Bagdad): 108
Niẓāmuddīn Auliyā (m. 1325): 297, 344, 365, 367, 368, 373
Niẓāmulmulk, al-Ḥasan ibn 'Alī (m. 1092): 106, 108, 109
Nizār ibn Mustanṣir: 109
Noé (Nūh): 34, 351, 395, 397
— como símbolo de poder, o *nafs:* 396
Nur Baba (Karaosmanoğlu): 358
Nūrbakhshiyya: 162
Nūrī (la joven pescadora): 409
Nūrī, Abū'l-Ḥusayn an- (m. 907): 31, 75, 76, 77, 94, 96, 99, 209, 445
— amor fraternal de: 245
— *Maqāmāt al-qulūb:* 76
— milagro realizado por: 229
— sobre *'ishq:* 155
— y *samā':* 198
Nūr Jihān (esposa de Jihangir) (m. 1645): 384
Nūrnāma (Ḥājjī Muhammad): 418
Nwyia, Paul: 23, 96
— nuevos términos usados por: 184, 195, 196
— sobre Ibn 'Aṭā Allāh: 269, 270
— sobre Ja'far: 57
— sobre Kharrāz: 71
— sobre Niffarī: 97
— sobre Nūrī: 76

Olearius, Adam (siglo XVII): 24
Omar Khayyam (m. 1132): 295, 417
Omarkot: 409
Omeyas (661-750): 45, 49, 66
Önder, Mehmet: 331
Oración del Señor: 171
Oriental Mysticism (Palmer): 25
Otro mundo: 42, 46, 54, 124, 125, 179, 194, 230, 274, 453
— renuncia del: 56, 64, 139, 273, 351
— *V. también* Infierno; Paraíso
Otto, Rudolf: 60
Otomano, imperio: 258, 327, 342, 343, 345, 352, 355, 356, 357, 451
Oupnekhat. *V.* Upanishads

Padwick, Constance: 174
Pakistán/Pakistaní: 46, 98, 169, 256, 402, 448, 452
— artista: 443
— estudiosos: 339, 370, 385
— poesía: 93, 407
— *V. también* India; Indo-musulmán; Sind
Pakpattan: 364, 365, 402
Palmer, Edward Henry (m. 1882): 25
Panchatantra: 27
Panipat, batalla de: 376
Paraíso: 67, 96, 151, 157, 194, 214, 223, 349, 379, 412
— conexión del, con *samā':* 200-201, 202
— esperanza del: 54
— no importancia del: 124, 178
— perdido: 207, 279-280
— *V. también* Otro mundo; Infierno
Pascal, Blaise (m. 1662): 98
Pathans: 91, 256, 416, 418, 433

Penjab: 186, 344, 363, 367, 390, 401, 402, 404, 405, 413, 451, 452
— poesía en: 416, 438
— *V. también* penjabí
Penjabí: 49, 91, 257, 362, 413, 418, 438
— poesía: 92, 242, 343, 389, 401, 402, 416, 441
Persa: 44, 49, 109, 226, 261, 262, 279, 280, 293, 306, 358, 362, 379, 380, 387, 406, 409, 432, 443
— lengua: 28, 29, 42, 90, 91, 118, 165, 180, 238, 243, 263, 269, 274, 275, 278, 296, 307, 330, 332, 341, 354, 355, 368, 372, 376, 377, 378, 413, 419, 438
— métrica: 348, 403, 416
— señora, en La Meca: 282, 449
— sufíes: 63, 124, 269, 435, 446
— traducción del Corán al: 390
Peshawari: 404
Pīr-i dastgīr. V. 'Abdu'l-Qādir Gīlānī
Pīr-i Rōshan. *V.* Bāyezid Ansārī
Pīr Sulṭān Abdāl (m. *ca.* 1560): 220, 355
Platón (m. 347 a.C.): 279, 336
Plotino (m. 270): 21
— *Enéadas:* 26
Pocock, Edward (m. 1691): 79
Porfirio (m. 304): 26
Portugal: 282
Profeta, el: 35, 45, 52, 55, 59, 111, 119, 137, 138, 143, 174, 186, 227, 231-244, 246, 248, 254, 257, 283, 286, 290, 299, 330, 335, 349, 392, 393, 396, 397, 435, 438
— como lluvia: 77
— como *ummī* (iletrado): 42
— dichos de: 33, 115, 119, 135, 138, 148, 155, 158, 165-166, 179, 193, 252, 448
— en el origen de la *silsila:* 40, 186, 251
— en sueños: 30, 107, 294
— familia de: 66
— literatura y poesía en honor de: 85-86, 320, 342, 368, 374, 405, 408, 415, 419
— *mi'rāj* de: 64, 221
— nieto de: 66, 172
— oración por: 177
— primo de: 412
— vida matrimonial de: 52, 444, 449
— y el amor a los gatos: 227
— *V. también* Muhammad, el Profeta; Ahmad, el Paráclito
Punhun: 409

Qāḍī Qāḍan (1551): 407
Qādiriyya, qadiríes: 141, 258, 262, 266, 275, 298, 359, 371, 378, 380, 389, 402, 451
Qāf, monte: 278, 439
Qairuwan: 280
Qalandar. *V.* Abū 'Alī Qalandar, Shāh; Lāl Shahbāz Qalandar
Qaranī, al-. *V.* Uways
Qāsimī, Maulānā Ghulām Muṣṭafā: 389
Qāsim Kāhī, Maulānā (m. 1582): 441
Qaṣṣār. *V.* Ibrāhīm al-Qaṣṣār; Ḥamdūn al-Qaṣṣār
Qiṣaṣ al-anbiyā': 239
Qōnawī. *V.* Ṣadruddīn Qōnawī
Qushayrī, Abū'l-Qāsim 'Abdu'l-Karīm al- (m. 1074): 69, 104, 105, 175, 179, 190, 217
— esposa de: 445
— *Risāla:* 34, 104, 263, 319, 365
— *Tartīb as-sulūk*, sobre *dhikr:* 190
Qūt al-qulūb. V. Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad
Quṭbuddīn. *V.* Bakhtiyār Kākī, Quṭbuddīn
Quṭbuddīn Aybek (m. 1206): 363

Rabābnāme (Sultan Walab): 333
Rābi'a al-'Adawiyya (m. 801): 51, 54-56, 57, 60, 76, 94, 444, 445, 454
— como vegetariana: 375
— leyenda de: 23
Rābi'a ash-Shāmiyya (siglo IX): 445
Rabī'addīn, Qāḍī (siglo XV): 228
Raḥman, Fazlur. *V.* Fazlur Rahman
Rahmān Bābā. *V.* 'Abdu'r-Rahmān
Rajputana: 362
Ranjhā: 406
Raqqa: 76
Raqqī. *V.* Ibrāhīm ar-Raqqī, Abū Isḥāq
Rashaḥāt 'ayn al-ḥayāt ('Alī ibn Ḥusayn): 383
Rashdi, Sayyid Hussamuddin: 415
Rauḍ ar-riyāḥīn (Yāfi'ī): 225
Rayy: 67, 68, 200
Rāzī. *V.* Yaḥyā ibn Mu'ādh ar-Rāzī; Yūsuf ibn Ḥusayn ar-Rāzī

Reconstruction of Religious Thought in Islam (Iqbal): 222
Redhouse, Sir James W. (m. 1892): 328
Reinert, Benedikt: 28, 135
Rifā'ī, Aḥmad ar- (m. 1178): 266
Rifā'iyya: 253
— *dhikr* de: 24, 193, 266
— milagros realizados por: 227, 266
Rīhāna al-Wāliha (siglo IX): 445
Rilke, Rainer Maria: 284
Risāla al-aḥadiyya (Ibn 'Arabī): 290
Risāla al-qushayriyya (Qushayrī): 34, 104, 263, 319, 365
Risāla aṭ-ṭayr (Ghazzālī): 325
Risāla fī'l-'ishq (Ibn Sīnā): 311
Risāla-yi ḥaqnumā (Dārā Shikōh): 378
Risāla-yi wālidiyya ('Ubaydullāh Aḥrar): 376
— *V. también* Babur
Ritter, Hellmut: 27, 64, 322, 353
— *Das Meer der Seele:* 27, 322
Riwāyāt (Ḥallāj): 87
Rohri: 413, 415
Rojo, mar: 130
Ronda: 270
Rosenzweig-Schawannau, Vincenz von: 328
Roshaniyya: 416
Rosacruces: 28
Rückert, Friedrich (m. 1866): 327, 328, 339
Rūdhbārī, Abū 'Alī Aḥmad ar- (m. 934): 70
Rum. *V.* Anatolia; Selyúquidas
Rumeli: 356
Rūmī al-Balkhī, Maulānā Jalāluddīn (m. 1273): 19, 26, 33, 34, 51, 55, 76, 116, 124, 128, 130, 131, 133, 140, 146, 206, 207, 213, 214, 215, 216, 218, 221, 223, 269, 274, 288, 295, 297, 299, 301, 320, 321, 324, 325, 326, 327-345, 346, 347, 348, 371, 377, 401, 409, 410, 412, 413
— *Dīwān:* 180, 328, 338, 344
— *Fīhi mā fīhi:* 180, 333
— *Mathnawī:* 52, 66, 101, 140, 177, 180, 183, 221, 231, 243, 251, 278, 328, 329, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 410, 413, 447
— mausoleo de: 128, 256
— misticismo de las letras: 432, 433, 434, 435, 436, 439
— profetología de: 231, 232, 235, 242, 243
— relación de, con Ḥallāj: 76, 90
— sobre el amor: 152, 156, 309, 311
— sobre el *dhikr:* 185
— sobre *fanā:* 161
— sobre la *nafs:* 130
— sobre la oración: 98, 168, 172, 175, 181, 182, 183
— sobre las mujeres: 446, 447, 449
— sobre *samā':* 202
Rūmī de Penjab. *V.* Bullh Shāh
Rundī. *V.* Ibn 'Abbād ar-Rondi
Ruwaym ibn Aḥmad, Abū Muḥammad (m. 915): 31, 75, 127, 252, 315
Rūzbihān. *V.* Baqlī, Rūzbihān

Sabbatay Zwi: 354
Sachal Sarmast (m. 1826): 401, 410-413, 416
Sacy, Silvestre de (m. 1838): 293
Sa'dī, Muṣliḥuddīn (m. 1292): 24
— *Gulistān:* 24
Sadiquain: 443
Sadruddīn Qōnawī (m. 1274): 297, 329, 330, 333, 371
— como intérprete de Ibn 'Arabī: 282, 326
Sa'duddīn Ḥamūya (siglo XIV): 440
Sa'dullāh. *V.* Gulshan, Sa'dullāh
Safávida, dinastía (1501-1738): 99, 344, 355, 432
Safīnat al-auliyā' (Dārā Shikōh): 378
Safīr-i Sīmurgh (Suhrawardī Maqtūl): 278
Sahl at-Tustarī, Ibn 'Abdallāh (m. 896): 31, 71-73, 117, 138, 145, 279
— misticismo de las letras de: 436
— olvido de los pecados: 127
— relación de, con Ḥallāj: 82
— sobre el *dhikr:* 185, 186, 191
— sobre la luz de Muhammad: 233
— sobre la santidad: 217
Sa'īd Farghānī (m. después de 1273): 333
Sakīnat al-auliyā' (Dārā Shikōh): 378
Saladin, al-Malik an-Nāṣir (m. 1193): 249, 277
Ṣalāḥuddīn Zarkūb (m. 1258): 332-333
Salé: 270
Sālimī. *V.* Abū 'Abdallāh as-Sālimī

Sālimiyya: 72, 101
Salma: 292, 296, 450
Salmān al-Fārisī (el barbero) (m. 656): 44
Salmos: 135, 379, 417
Salomón: 138, 395
— servido por el viento: 216, 235
— con los animales: 278, 324
Samarqandī. *V.* Abū'l-Qāsim Ḥakīm as-Samarqandī
Sanā'ī, Abū'l-Majd Majdūd (m. 1131): 34, 35, 66, 91, 124, 130, 135, 141, 143, 144, 161, 165, 212, 220, 249, 302, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 329, 417, 425
— *Ḥadīqa:* 143, 302, 319, 320
— *Kārnāma:* 319
— «Lamento de Satán»: 212, 320
— «Letanía de los pájaros»: 320, 325
— misticismo de las letras de: 435, 438
— profetología de: 233, 236
— *Sayr al-'ibād:* 320
— sobre las mujeres: 444
Ṣan'ān, Sheikh: 287, 323, 412, 450
Santo sufi del siglo XX, Un (Lings): 423
Sanūsiyya: 244, 421, 422
Saqaṭī. *V.* Sarī as-Saqaṭī, Abū'l-Ḥasan
Sarakhs: 51, 259, 319
Sargodha: 406
Sarī as-Saqaṭī, Abū'l-Ḥasan (m. *ca.* 867): 69, 71, 73, 76, 149, 412
— misticismo de las letras de: 438
Sarmad (m. 1661): 213, 379, 380
— «mártir de amor»: 379, 380
— satanología de: 213
Sarmast. *V.* Sachal Sarmast
Sarosh: 218
Sarrāj, Abū Naṣr aṭ-Ṭūsī as- (m. 988): 65, 100, 101, 104, 144, 165
— *Kitāb al-luma':* 100, 104
Sassuī: 125, 409, 410, 411, 452
Sassuī Punhun: 408
Saṭa'āt (Walīullāh): 186
Satanás: 120, 197, 211-214, 229, 308, 364, 395, 407, 436
— como el verdadero monoteísta: 85, 212, 313, 320
— como manifestación de *al-Mudill:* 291
— como símbolo del intelecto: 450
— «I» de: 71, 82
— influencias de: 274, 375
— *V. también* Iblis
Sawāniḥ (Aḥmad Ghazzālī): 313, 378
Saygun, Adnan: *Yunus Emre Oratoryosu:* 346
Sayr al-'ibād ilā'l-ma'ād (Sanā'ī): 320
Sayyid Sulṭān (siglo XVII): 211
Schaeder, Hans Heinrich: 81, 291
Scholem, Gershom: 354
«Schönen Hände, Die» (Mell): 24
Screiner, Max: 79
Sehwan: 372
Selim Yavuz (emperador otomano) (m. 1520): 355
Selyúquidas: 105-109
— rūm selyúquidas: 262, 282, 329, 345, 347
Sermón de la montaña: 50
Shabistarī, Maḥmūd ash- (m. 1320): 297, 298, 309
— *Gulshan-i rāz:* 297-309
Shādhilī, Abū'l-Ḥasan 'Alī ash- (m. 1258): 268
— *Ḥizb ul-baḥr:* 195, 268
— sueños de Ghazzālī: 107, 113
Shadhiliyya, shadhilíes: 195, 258, 267, 268, 269, 392, 422
Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs (m. 820): 34, 47
Shafií, escuela: 70
Shāh. *V.* 'Abdu'l-Karīm Bulrrīwār ; 'Abdu'l-Laṭīf Bhitā'ī, Shāh; 'Abū 'Alī Qalandar, Shāh; 'Ināyat Shahīd, Shāh; Ismā'īl Shahīd, Shāh
Shāha jo risālō ('Abdu'l-Laṭīf): 407-410
Shāh 'Alam II (Aftāb) (m. 1806): 398
Shāh Jihān (m. 1659): 344, 378, 380, 451
Shāh Kirmānī (m. después de 880): 68, 132
Shāh ū gadā (Hilālī): 310
Shaibani (gobernador uzbeko): 242
Shamsuddīn Ikī (m. después de 1273): 333
Shamsuddīn Tabrīzī (m. 1248): 312, 330, 331, 341
— leyenda de, en la India: 344
Shankara (m. 820): 21
Shaqīq al-Balkhī (m. 809): 54, 76, 132, 135
Sha'rānī, 'Abdu'l-Wahhāb (m. 1565): 266, 369, 392, 422
— sobre la oración y el *dhikr:* 62, 174, 191
Sharḥ al-ḥikam (Ibn 'Abbād): 270

Sharḥ-i shaṭḥiyāt (Baqlī): 163, 314, 315, 412
Shaṭṭāriyya: 372, 373
Shaykh al-akbar, al-. V. Ibn ʿArabī, Muḥyīuddīn Muḥammad
Shaykh al-ishrāq. V. Suhrawardī Maqtūl, Shīhabuddīn Yaḥyā
Shiísmo: 44, 46, 84, 98, 109, 217, 280, 322, 357, 405, 444
— enemistad de los naqshbandiyya con el: 384, 389
— *imām* y *quṭb:* 218
— misticismo de las letras: 431, 436, 438, 443
— relaciones con los sufíes: 57, 72, 98, 218, 240, 357
— sexto *imām:* 56, 430
— *V. también* Ismailí
Shibanidas uzbekos: 382
Shiblī, Abū Bakr ibn Jaḥdar ash- (m. 945): 93, 94, 95, 96, 98, 99, 118, 153, 156, 164, 166, 189, 229, 230
— paradojas de: 32, 56, 95
— rosa arrojada a Ḥallāj: 84, 355
Shiblī Nuʿmānī (m. 1914): 339
Shiraz: 75, 90, 99, 158, 239, 280, 314, 315, 427
Shīrāzī. *V.* Abū Mazāḥim ash-Shīrāzī; Baqlī, Rūzbihān; Ḥāfiẓ, Muḥammad Shamsuddīn; Ibn Khaffīf, Abū ʿAbdallāh Muḥammad; Mollā Ṣadrā, Ṣadruddīn Shirāzī
Shiva: 372
Sialkot: 384
Siete durmientes: 220, 263, 325
Sijzī. *V.* Ḥasan Sijzī Dihlawī
Sikh: lucha contra los: 390, 413, 418
— misticismo: 452
Simnānī, ʿAlāʾuddaula (m. 1336): 187, 275, 440
— crítica de Ibn ʿArabī por: 275, 396
— sobre la relación de profetas y *laṭāʾif:* 397
— sobre la santidad: 220
Sinaí: 57, 409
Sind: 40, 63, 83, 130, 157, 186, 202, 213, 227, 251, 266, 317, 344, 361, 371, 372, 401-419, 438, 441, 442, 452
— *V. también* Indo, río; Pakistán
Sindī. *V.* Abū ʿAlī as-Sindī
Sinkiang: 192
Sirhindī. *V.* Aḥmad Sirhindī; Nāṣir ʿAlī Sirhindī
Sirr-i Akbar. V. Upanishads
Sir Sayyid. *V.* Aḥmad Khan, Sir Sayyid
Siria: 45, 47, 98, 108, 262, 330, 331, 445
— monjes cristianos en: 332
Sīrwānī, Abūʾl-Ḥusayn as-: 315
Sistan: 362, 372
Sivas: 274, 329, 355
Siyāh Kalam: 352
Siyar al-auliyāʾ (Mīr Khurd): 374
Smith, Margareth: 26, 445
Söderblom, Nathan: 221
Sohnī: 409, 411, 453
Sohnī Mehanval: 402, 408, 409
Sorley, Herbert Tower: 410
Stundenbuch, Das (Rilke): 284
Subbūhi: 315
Subkī, Tājuddīn (m. 1371): 224
Ṣūfī, as-. *V.* Abū Ḥamza aṣ-Ṣūfī
Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica (Tholuck): 25
Suhrawardī, ʿAbdu'l-Qāhir Abū Najīb as- (m. 1168): 262, 264, 270, 362, 368
— *ādāb al-murīdīn:* 139, 262, 368
Suhrawardī, Shihābuddīn Abū Ḥafṣ ʿUmar as- (m. 1234): 34, 199, 277, 278, 365, 369
— *ʿAwārif:* 139-140, 262, 265
Suhrawardī Maqtūl, Shihābuddīn Yaḥyā (m. 1191): 262 , 274, 277-281, 430
— *ʿAql-i surkh, Awāz-i par-i Jibrīl, Hayākil an-nūr, Ḥikmat al-ishrāq, Lughat-i mūrān, Ṣafīr-ī Sīmurgh, Wāridāt::* 278
Suhrawardiyya: 258, 262, 275, 277, 369, 371, 407
Sulamī, Abū ʿAbdu'r-Raḥmān as- (m. 1021): 101, 102, 103, 104, 258, 272
— *Risālat al-malāmatiyya:* 102, 263
— *Ṭabaqāt:* 101, 102, 107
— *Tafsīr:* 56, 87
Süleyman Çelebi (m. 1419): *Mevlûd-i şerif:* 234
Sulṭān Bāhū (m. 1691): 186, 403
Sultan Walad (m. 1312): 329, 331, 332
— como organizador de los mevleví es: 333, 342
— *Ibtidāʾnāme*, *Rabābnāme*, e *Intihāʾnāme*: 333
— *Dīwān:* 346

Sumnūn ibn Ḥamza al-Muḥibb (m. después del 900): 76, 78, 157, 315
Sünbül Efendi (siglo XVII): 62
Surūr aṣ-ṣudūr (Hamīduddīn Nagōrī): 373
Sus: 84
Sutlej, río: 363
Swat: 275

Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya (Sulamī): 101, 107
Tabriz: 331
Tabrīzī. *V.* Jalāluddīn Tabrīzī; Maghribī, Muḥammad Tabrīzī
Tadhkirat al-auliyāʾ (ʿAṭṭār): 90, 331
Tafsīr. V. Jaʿfar aṣ-Ṣādiq; Sulamī, Abū ʿAbdu'r-Raḥmān as-
Ṭahir, Sheikh. *V.* Lāl Udērō
Taʾiyya (Ibn al-Fārid): 293, 294, 295
Tajik: 388
Talbīs Iblīs (Ibn al-Jauzī): 28
Tamāchī, Jām (siglo XV): 409
Tamhīdāt (ʿAynu'l-Quḍāt): 313, 368, 388
Tanta: 266
Taoísta: 27, 302
Tapduq Emre (finales del siglo XIII): 347
Tarjumān al-ashwāq (Ibn ʿArabī): 284, 318
Tartīb as-sulūk (Qushayrī): 190
Teherán: 67
«Teología de Aristóteles»: 26
Teresa, santa (m. 1582): 77
Thatta: 202, 379, 402, 415
Tholuck, F. A. D. (m. 1877): 25, 79, 183
— *Blüthensammlung* y *Ssufismus:* 25
Thompson, Francis (m. 1907): 98
Tigris, río: 69, 85, 95, 136, 445
Tijaniyya: 421, 422
Timur (m. 1405): 376
Timuridas: 376, 382
Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿAlī al-Ḥakīm at- (m. *ca.* 932): 71, 72, 73, 205, 209, 217, 221
— *Khatm al-wilāya:* 71, 221
Tlemcén: 264, 270
Torah: 289, 379
Transoxiana: 46, 49, 381
Trimingham, J. Spencer: 258
Trumpp, Ernest (m. 1885): 408
Tuḥfat al-aḥrār (Jāmī): 283
Túnez (ciudad): 93
Túnez (país): 281
Turco/a: 27, 29, 42, 44, 62, 85, 90, 91, 102, 118, 165, 203, 206, 232, 234, 235, 242, 248, 254, 257, 264, 265, 274, 278, 296, 298, 310, 312, 327, 334, 342, 343, 344, 345-360, 367, 376, 383, 385, 391, 404, 411, 438, 440, 441, 443, 444, 446, 448
— poesía y literatura: 33, 46, 49, 90, 91, 146, 155, 164, 177, 179, 180, 184, 185, 201, 203, 231, 238, 243, 258, 259, 297, 299, 305-330, 340, 343, 403, 424, 431, 432, 437, 453
— eslavos: 118
— literatura chagatay: 383
Turfán: 83
Turkestán: 27
Turquía: 12, 65, 90, 116, 193, 202, 220, 223, 224, 234, 235, 242, 243, 255, 258, 264, 274, 324, 328, 342, 343, 345, 346, 353, 354, 357, 413, 419, 422, 423, 436, 441, 443, 451
Turquía europea: 220, 352, 356
Tus: 100, 108
Ṭūsī. *V.* Sarrāj, Abū Naṣr aṭ-Ṭūsī as-
Tustar: 82, 83
Tustarī. *V.* Sahl at-Tustarī, Ibn ʿAbdallāh:

ʿUbaydullāh Aḥrar (m. 1490): 382
— *Risāla-yi wālidiyya:* 376
Ucch: 371
ʿUdhrā: 155
ʿUmar II, ibn ʿAbdu'l-ʿAzīz (m. 720): 45, 46
ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb (m. 644): 132
ʿUmar de Omarkot: 409
ʿUmar Marūī: 408
Upanishads: 21, 339, 378, 379
ʿUrfī, Muḥammad ash-Shīrāzī (m. 1591): 37, 152, 243
ʿUryān. *V.* Bābā Ṭāhir ʿUryān
Ushturnāme (ʿAṭṭār): 209, 295, 322, 325
Uways al-Qaranī: 44, 122, 140
Uzbeko: 242, 382
Uzbekistán: 346
Uzgen: 272

Vedas: 411

Wāʿiẓ, al-. V. Yaḥyā ibn Muʿādh ar-Rāzī
Walad. *V.* Bahāʾuddīn Walad; sultán Walad
Walī Deccani (m. después de 1707): 388, 389
Walīullāh, Shāh (m. 1762): 19, 152, 389,

390, 399, 405
— sobre *qayyūm:* 387
— *Saṭa'āt:* 186
Walsh, John R.: 349
Wāridāt. *V.* Dard, Khwāja Mīr; Suhrawardī Maqtūl, Shihābuddīn Yaḥyā
Wārith Shāh (finales del siglo XVIII): 401, 406
Hīr Rānjhā: 401, 406
Warrāq, Abū Bakr al- (siglo X): 125
Wasit: 82
Wāsiṭī, Abū Bakr Muḥammad al- (m. después del 932): 196
Wensinck, Arend Jan: 26, 44, 113
West-Östlicher Divan (Goethe): 86
Whinfield, E. H.: 298, 328

Yāfi'ī, 'Afīfuddīn 'Abdullāh al- (m. 1367): 265
— *Rauḍ ar-riyāḥīn:* 225
Yaḥyā ibn Mu'ādh ar-Rāzī (m. 871-72): 36, 58, 67, 68, 117, 200, 447
— oraciones de: 146, 173
Yasawiyya: 193, 381
Yassi (Uzbekistán): 346
Yazīd ibn Mu'āwiya (m. 683): 66
Yemen: 44, 83, 130, 280, 372
Yeni Yunus Emre. *V.* Ismail Emre
Yūnus Emre (m. *ca.* 1321): 49, 62, 123, 176, 185, 251, 297, 346, 347, 348, 350, 354, 355, 359, 411, 412, 436
— *Dīwān:* 10, 346
Yūnus Khān Moghul: 382
Yūsuf Hamadhānī (m. 1140): 346, 380
Yūsuf ibn Ḥusayn ar-Rāzī (m. 916): 69, 188
Yūsuf Zulaykhā. V. Ḥamdī, Ḥamdullāh; Jāmī, Maulānā 'Abdu'r-Raḥmān

Zacarías (Zakarya): 31, 412
Zaehner, Robert C.: 27, 63, 73
Ẓāhirī, aẓ-. *V.* Muḥammad ibn Dā'ūd aẓ-Ẓāhirī
Zahiríes: 84, 155
Zakariya. *V.* Bahā'uddīn Zakariya Multānī
Žandapīl. *V.* Aḥmad-i Jām, Abū Naṣr Žandapīl
Zaynab, Sayyida: 445
Zēb un-Nisā' (m. 1689): 344
Zoroastrianos/as: influencias: 66, 124
— ángeles: 218
— y santos sufíes: 66, 226
Zousfana: 66
Zujjājī. *V.* Abū 'Amr Muḥammad az-Zujjājī:
Zulaikhā (esposa de Putifar): 311, 316, 327, 447

OTROS TÍTULOS

LA RECONSTRUCCIÓN
DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO EN EL ISLAM
Alamah Muhammad Iqbal

EL ENCUENTRO CON EL ÁNGEL.
TRES RELATOS VISIONARIOS COMENTADOS
Y ANOTADOS POR HENRY CORBIN
Sihâboddîn Yahyâ Sohravardî

MORADAS DE LOS CORAZONES
Abū-l-Ḥasan al-Nūrī de Bagdad
Traducción del árabe, introducción y notas
de Luce López-Baralt

CIENCIA DE LA COMPASIÓN.
ESCRITOS SOBRE EL ISLAM, EL LENGUAJE MÍSTICO
Y LA FE ABRAHÁMICA
Louis Massignon

MUJERES DE LUZ. LA MÍSTICA FEMENINA,
LO FEMENINO EN LA MÍSTICA
Edición de Pablo Beneito

EL SOL A MEDIANOCHE. LA EXPERIENCIA MÍSTICA:
TRADICIÓN Y ACTUALIDAD
Edición de Luce López-Baralt y Lorenzo Piera

EL FENÓMENO MÍSTICO
Juan Martín Velasco