

Análisis de la terminología árabe sufi conectada con el uso ritual del cáñamo

INDALECIO LOZANO

1. INTRODUCCIÓN

Hasta el siglo XIII la historia del cáñamo en el mundo árabo-islámico parece haber sido únicamente la historia de su conocimiento científico y de su uso terapéutico, industrial y alimentario, entre otros. De esta época datan las primeras noticias en las fuentes árabes acerca de la utilización de las propiedades psicoactivas de esta planta con fines rituales o lúdicos en los territorios del Oriente islámico¹. Es entonces cuando deja de ser objeto del interés exclusivo de médicos, botánicos, geóponos y lexicólogos, y empieza a merecer la atención de poetas y literatos, y casi simultáneamente, a ser considerado como una grave amenaza por los encargados de mantener la cohesión de la estructura social islámica.

La extensión del consumo ritual y lúdico del cáñamo en las regiones orientales del Islam es difícilmente comprensible sin tomar en consideración las profundas transformaciones vividas por estos territorios en el siglo XIII. En el contexto de estas transformaciones vieron la luz y se desarrollaron nuevos sistemas de pensamiento y organización religiosa, y nuevos comportamientos sociales, que durante siglos habían sido abonados por contactos e intercambios humanos, materiales e intelectuales entre la cultura árabo-islámica y las culturas preislámicas. Uno de los principales vehículos de estos contactos e intercambios serán los sufíes, que —en palabras de Hodgson— estuvieron llamados a ser puente entre las costumbres locales y el Islam internacional.

Serán los sufíes, o por decirlo de manera más precisa, ciertos grupos de la gran familia de los místicos musulmanes, los que van desempeñar durante el siglo XIII el principal papel en los inicios y difusión del uso de las propiedades psicoactivas del cáñamo. Así pues, la historia de esta droga en el mundo islámico es en buena medida la historia de su uso por parte de estas comunidades místicas y, en consecuencia, la de su doctrina, ceremonial y ritual, la del papel desempeñado por ellas en su contexto social y, en última instancia, la de sus relaciones con el poder legal-religioso ortodoxo.

El uso ritual del cáñamo se enmarca en el contexto de las grandes mutaciones que acaecen en el ámbito de la doctrina y prácticas ceremoniales de los sufíes aproximadamente a partir del siglo XII. Tales cambios han sido

¹ La primera noticia escrita acerca del uso lúdico del cáñamo en el Occidente islámico se sitúa en la Granada nazarí gobernada por Muhammad VI (El Rey Bermejo), entre 1360 y 1362. Sobre esta cuestión cf. Rosenthal, 55 y s., y Lozano, «Algunas puntualizaciones».

definidos certeramente por Trimmingham como culminación de un proceso de "mecanización" de la experiencia mística. Como él indica, por aquel entonces los derviches habían adquirido una técnica completa en el cultivo y realización de ciertos ejercicios encaminados a inducir en la persona dicha experiencia mística. En algunos círculos sufíes se empleaba todo tipo de métodos que pretendían abrir la conciencia a la percepción del mundo suprasensible: Números sagrados y símbolos, colores y perfumes, fórmulas mágicas y hechizos, música y canto, uso del hachís y otros psicotrópicos².

La aparición y vigoroso desarrollo de estos nuevos elementos fueron estimulados, cuando no directamente provocados, por el clima de cambio y conflictividad en que vivieron inmersas las poblaciones islámicas orientales durante esta época. Dos hechos tienen especial importancia en este sentido: De una parte, el influjo del hinduismo y del budismo implantados en la India, y del chamanismo, religión originaria de las poblaciones nómadas turcas procedentes de Asia Central, que ya desde el siglo IX alimentaban una importante corriente migratoria desde esta región hacia Irán y las regiones vecinas³; de otra parte, las traumáticas circunstancias históricas, marcadas por las invasiones mongolas, y en las cuales estas nuevas prácticas rituales encontraron su caldo de cultivo más idóneo, favoreciendo su difusión y arraigo entre gran número de elementos de la comunidad mística musulmana. Así, algunos investigadores sostienen que numerosas fraternidades sufíes parecen haber tenido como principal propósito ofrecer a sus seguidores una vía de escape a su penosa realidad cotidiana, a través del cultivo de diversas formas de autosugestión y euforia extática, tomadas como objetivos en sí mismas⁴.

2. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

No existe ningún estudio monográfico sobre el tema. Aparte de los datos que ofrece Franz Rosenthal en su libro *The Herb*, publicado en 1971, sólo encontramos algunas referencias en diversos trabajos que aluden de pasada al uso del hachís en los círculos sufíes. No obstante, creemos que los planteamientos de sus autores deben ser considerados con muchas precauciones desde el punto de vista metodológico. A excepción de Rosenthal, parecen haber hecho un uso muy limitado de las fuentes árabes en que se habla de la droga, limitándose en general a explotar los datos que ofrece al-Maqrīzī en su obra *al-Jīṭā*⁵. Por otra parte,

² Trimmingham, 199. Cf. también Massignon, *Essai*, 106 y ss., y Hodgson, 456 y ss.

³ Cf. Baldick, 359.

⁴ Hodgson, 458; Hamarneh, 231.

⁵ II, 126-128.

podemos constatar que en ocasiones aceptan de manera acrítica la veracidad de las noticias recogidas en los textos, lo cual los lleva a incurrir en ciertos errores de interpretación histórica⁶.

Mención aparte merece la imagen "ideologizada" y distorsionada de las relaciones históricas entre el sufismo y el hachís que a veces presentan estos investigadores. Resulta sorprendente observar que eruditos de la talla intelectual de Hamarneh, Brunel, Massignon y Hodgson asumen y reproducen los mismos planteamientos ya esgrimidos por la ortodoxia islámica en el siglo XIII al censurar a los sufíes que usaban el cáñamo. Esto dota a algunas de sus observaciones de un carácter apoloético totalmente ajeno a la "objetividad" que debe inspirar cualquier investigación científica.

La opinión de estos eruditos puede sintetizarse en dos ideas básicas: en primer lugar, la irresponsabilidad social y amoralidad de los individuos que usaban el hachís; en segundo lugar, que la introducción de su uso en el ritual de las comunidades místicas fue consecuencia de una corrupción de las auténticas tradiciones del sufismo, y que a su vez fue causa de una corrupción que superó el ámbito de los círculos sufíes y que repercutió negativamente en todas las esferas de la sociedad islámica. Ambas ideas tienen un claro correlato en la literatura árabe medieval, donde el hachís es considerado como una amenaza para los fundamentos sociales al tiempo que como un horrible anatema que hunde en la más profunda degradación moral y física a quién lo consume⁷.

Resulta evidente que desde un punto de vista puramente subjetivo el consumo de hachís y demás psicotrópicos puede merecer nuestra aprobación o rechazo, pero resulta no menos evidente que una investigación de carácter científico no debe tener en cuenta cuestiones tales como la pretendida "bondad" o "maldad" de su objeto de estudio.

3. FUENTES Y METODOLOGÍA

3.1. Fuentes

A simple vista las fuentes árabes no parecen contener gran cantidad de noticias acerca de las expectativas depositadas por los sufíes en el consumo ritual de hachís. De hecho, la única referencia explícita al respecto se debe a al-Ḥasan b. Muḥammad al-'Ukbarī, literato y sufi del siglo XIII, quien dice que el propósito que los llevaba a consumir la droga era su creencia de que ésta deseca

⁶ Baste mencionar que buena parte de ellos aceptan como un hecho histórico que las propiedades psicotrópicas del cáñamo fueron "descubiertas" por el legendario šayj Ḥaydar.

⁷ Cf. Rosenthal, 137 y ss.

el semen, con lo cual buscaban aniquilar sus deseos sexuales⁸. No obstante, una lectura detenida de los textos nos permite detectar en ellos la existencia de un relativamente abundante número de términos de la mística musulmana mencionados en conexión con el uso del cáñamo. Estos términos están recogidos en su mayor parte en los escritos de dos relevantes figuras del sufismo ortodoxo del siglo XIII: Ibn Gānim al-Maqdisī (m. 1279-80)⁹ y Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī (m. 1287)¹⁰, así como en las fetuas del tal vez más acerbo crítico del sufismo heterodoxo: Ibn Taymiyya (m. 1328)¹¹.

Ibn Gānim y al-Qaṣṭallānī desarrollaron su actividad como alfaqués en el ámbito de la escuela jurídica šāfi'ī, y desempeñaron su labor de sufíes en el marco de la orden Suhrawardiyya, claro exponente de la corriente más ortodoxa del sufismo. En sus escritos sobre la droga ambos ponen en boca de lo que ellos llaman "falsos sufíes" numerosos términos de la mística musulmana que constituyen nuestra más clara y valiosa fuente de información sobre las intenciones que animaban a dichos sufíes a consumir cáñamo. Ya a caballo entre el siglo XIII y el siglo XIV, será el tradicionalista, teólogo y alfaquí ḥanbalī Ibn Taymiyya quien tomará el relevo en la lucha de la ortodoxia islámica contra el uso ritual de la droga en los círculos místicos.

Frente a estos textos en los que se censura el hachís encontramos otros escritos que proclaman la licitud de su consumo basándose en la ausencia de referencias al respecto en el Corán, la *sunna* y el cuerpo doctrinal islámico anterior al siglo XIII. Dicha corriente, que parece haber tenido eco especialmente entre literatos y poetas, e incluso entre algunos alfaqués, habría de encontrar su máxima expresión en la epístola titulada *Kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'ih al-qinnabiyya* (*Libro de las chanzas literarias en alabanza del hachís*), obra del ya mencionado al-'Ukbarī.

3.2. Metodología

El análisis de esta terminología sufi precisa algunos comentarios acerca de la metodología empleada en su comentario. El primero de ellos se refiere a la valoración de los términos seleccionados. Puesto que son citados en contextos de muy diferente naturaleza es evidente que deben ser valorados por nosotros de distinta manera, según el grado de vinculación de sus autores con el sufismo. En

⁸ *Sawāniḥ* (apud al-Maqṣī, II, 128). Sobre al-'Ukbarī y su tratado cf. Lozano, «Fragmentos inéditos».

⁹ Cf. Lozano, *Tres tratados*, 17 y ss.

¹⁰ Cf. Lozano, «Quṭb al-dīn al-Qaṣṭallānī».

¹¹ Cf. Kaḥḥāla, I, 261 y ss.; al-Ziriklī, I, 144; Sarkīs, 55 y ss.; Brockelmann, *Suppl.*, 119 y ss.; Ben Cheneb; Laoust.

otras palabras, debemos distinguir claramente entre 1. términos que por ser utilizados por un sufi pueden ser considerados como una expresión fiable de las expectativas depositadas por otros sufíes en el uso del hachís; 2. términos que son usados en los textos como meros recursos literarios, y que por lo tanto merecen menos crédito como fuente de información sobre dichas expectativas. A modo de ejemplo podemos señalar la diferente consideración de que deben ser objeto los vocablos recogidos por el literato damasceno del siglo XV Taqī l-dīn al-Badrī¹², de una parte, e Ibn Gānim y al-Qastallānī, de otra. La obra del primero, que no parece haber tenido ninguna vinculación con los círculos místicos de su tiempo, está animada por un espíritu puramente literario y estético. Por el contrario, los tratados de Ibn Gānim y al-Qastallānī responden en gran medida a la necesidad de difundir en los medios místicos el conocimiento de las normas legales que prohibían consumir la droga, lo cual llevará a ambos a utilizar en sus escritos un lenguaje de carácter marcadamente técnico y fuertemente sacralizado. No obstante, resulta imposible saber hasta qué punto las expresiones que se ponen en boca de los sufíes consumidores de hachís son un reflejo real de sus expectativas y en qué medida son un mero ejercicio de imaginación literaria hostil por parte de sus detractores¹³.

Los términos recogidos en contextos poéticos merecen algunas observaciones particulares. Si bien es cierto que debemos diferenciar los usados por poetas sufíes de los utilizados por poetas no sufíes, no es menos cierto que los primeros parecen haber empleado en sus composiciones sobre el hachís las mismas convenciones y tópicos literarios que los segundos. Cuando los sufíes escribían versos sobre la droga no parecen haberlo hecho animados por una intención doctrinal sino más bien como una mera actividad literaria de carácter lúdico en la que se explota como un recurso más la mención de términos místicos. Contrariamente a la opinión de Escohotado¹⁴, creo que el hachís no desempeñó en la simbología sufi un papel semejante al del vino, utilizado a menudo en la literatura mística islámica como metáfora del amor divino¹⁵.

Las bibliografía usada por nosotros para explicar el sentido de esta terminología merece también algunos comentarios. Cabe preguntarse con Michon —a propósito del glosario técnico del sufi marroquí Aḥmad Ibn 'Aḡība (m.

¹² Cf. Lozano, «Un fragmento del *Kitāb Rāhat al-arwāḥ*».

¹³ En ocasiones el uso de algunos vocablos por parte de Ibn Gānim y al-Qastallānī parece más bien fruto de las necesidades de la prosa rimada que una manifestación fiable de estas expectativas.

¹⁴ *Historia*, I, 264.

¹⁵ Cf. Bencheikh, 1038b y s.

1809)¹⁶—, en qué medida pueden servirnos las explicaciones lexicológicas que encontramos en dicha bibliografía para la correcta interpretación del sentido de los términos mencionados en nuestras fuentes. No olvidemos que una de las dificultades planteadas por la comprensión de la terminología sufí se deriva del hecho de que en todo intento de conceptualización de la experiencia mística el vocabulario preciso varía notablemente entre los diferentes individuos, pues cada uno de ellos transforma el significado de los términos que emplea conforme a su propio uso subjetivo y emocional¹⁷.

Así pues, creo que lo más correcto desde el punto de vista metodológico habría sido ilustrar el sentido de nuestros términos a través de la consulta de los textos doctrinales de las fraternidades sufíes implicadas en la historia del hachís, es decir: la Haydariyya y la Qalandariyya, en su calidad de usuarios de la droga, y la Suhrawardiyya, en su calidad de orden más directamente relacionada con la lucha contra el uso ritual del cáñamo. No cabe duda de que la utilización de este material documental nos permitiría llegar a una comprensión más exacta del verdadero sentido de la terminología que nos ocupa. No obstante, aunque el material lexicológico usado por mí es heterogéneo y de reducido volumen, creo que puede ser útil para obtener una idea general acerca del significado de los términos aquí tratados¹⁸.

4. LUGAR Y FUNCIÓN DEL CÁÑAMO EN EL RITUAL SUFÍ A TRAVÉS DEL ANÁLISIS DE LA TERMINOLOGÍA MÍSTICA

Como indica Rosenthal¹⁹, lo que distingue principalmente a los sufíes en su actitud hacia el hachís es la devoción casi religiosa que le profesaban, el culto y ritual que hacían de su uso. Esta concepción está claramente reflejada en el relato que atribuye a un tal šayj Ḥaydar el descubrimiento de las propiedades psicoactivas del cáñamo, donde este conocimiento es presentado como un don o secreto que Dios ha confiado a los sufíes a través de un acto milagroso y que

¹⁶ Cf. Michon, *Le soufi*, 31 y ss., y el mismo Michon, s.v. Ibn 'Adjība. Su *Mi 'rāy* es con mucho el glosario sufí que más me ha servido para realizar el presente trabajo.

¹⁷ Anawati-Gardet, 98; Trimmingham, 145.

¹⁸ Para ver las fuentes utilizadas en este análisis terminológico véase en el apartado de *Bibliografía citada* las entradas encabezadas por: Anawati y Gardet; Arnaldez; Bin-'Abd Allāh; Bousquet; Corbin; Gardet; Horowitz; al-Ḥifnī; Macdonald; Massignon; Michon, *Le soufi*; Nwyia; Schrieke; Trimmingham; Wensinek -[Jomier].

¹⁹ 148 y s.

ellos deben mantener apartado del conocimiento del "vulgo" (*al- 'amma*)²⁰. La opinión de estos sufíes sobre la droga podría haber sido muy bien la que al-Badrī atribuye al šayj Qalandar —otro de los pretendidos "descubridores" del hachís— dando rienda suelta a su imaginación literaria. En el relato de al-Badrī²¹ Qalandar alecciona a sus seguidores acerca del ceremonial que debe regir el uso de la droga y expone detalladamente el propósito que debe mover a quien la tome, así como las condiciones que éste debe cumplir al hacerlo. El texto de al-Badrī dice así:

«Sabed que las gentes sensatas, cultivadas, virtuosas e inteligentes, si desean usar esta droga, superior al vino por ser lícita, deben librar su cuerpo de toda impureza [...] y cogerla con la mano derecha, no con la izquierda, diciendo: "En el nombre de Dios, Señor de la Vida Eterna y de la vida terrenal [...]. Tú que has depositado Tu sabiduría én Tus criaturas, y que has hecho provechosos Tus productos, das a conocer las propiedades del hachís a aquéllos en quienes te complaces, e inspiras sus secretos a los elegidos por Tí. Tú has dispuesto esta planta con Tu sabiduría, la has creado con Tu decisión, Tu voluntad, Tu poder y Tu deseo, y la has entregado graciosamente a Tus criaturas como sustento. Te pido invocando Tu generosidad, que alcanza a nobles y plebeyos, que me ilumines al comer el hachís, obedeciendo Tus decretos y apartándome del pecado [...] y que me des a conocer la Realidad de la Creación y sus verdades, y que me otorges los bienes del hachís y alejes de mí sus daños. Tú que eres Todopoderoso y que todo lo ves.

Después de decir esto debe poner el hachís en un lado de su boca y mascararlo largamente, tras lo cual beberá agua, moverá los carrillos y lo hará bajar a su intestino [...]. A continuación [...] ocupará su alma meditando acerca de la causa y lo causado, el agente y el acto, el resultante y el resultado, el dicente y lo dicho [...]. Entonces se verá colmado del eterno conocimiento divino y de Su universal gracia, que harán que tomen forma ante él los conceptos y sus sentidos. Después se le mostrará la verdad de las cosas, percibirá las sugerencias de su espíritu con los ojos, y dominará éstos con aquéllas, se desligará del sentido de su naturaleza humana y contactará con el sentido de su naturaleza divina, y realizará la unión mística del sufi con Dios, alcanzando el grado de la gracia divina».

Ya en el siglo XVI, el poeta, sufi y teólogo Fuḍūlī (m. 1556)²² expresa la misma actitud cuando describe el sentido religioso-ritual que el hachís tenía para ciertos sufíes de su época, quienes lo consideraban maestro de las enseñanzas

²⁰ Véase por ejemplo la versión de la leyenda de Ḥaydar recogida por al-Badrī, fol. 3a, donde este "descubrimiento" toma la forma de una "revelación" (*fa-nādā-hu manād al-kašf*).

²¹ Fols. 2a-2b.

²² Cf. Karahan; Kaḥḥāla, X, 48; Rosenthal, 15, 206.

místicas²³. El uso de la droga parece haber estado tan fuertemente enraizado en el ritual y ceremonial de algunas cofradías que habría llegado a ser —en palabras de al-Qastallānī—²⁴ «divisa de quienes pretenden haberse desprendido externa e internamente de todas sus ataduras materiales y mundanas».

Estos *suffes* consideraban el cáñamo como un estímulo para su inspiración religiosa que les servía en la repetición de sus plegarias, en sus invocaciones rítmicas del nombre de Dios (*dikr*) y para soportar largas horas de meditación, oración y ayuno²⁵. Son varios los términos mencionados en las fuentes en relación con esta idea.

El primero de ellos es el término *himm* o *himma* (plur. *himam*) que designa la aspiración a la santidad, la concentración en Dios del corazón vacío de toda preocupación mundana e individualista, y la reunión y atención sostenida de todas las fuerzas psíquicas en Él. Es la orientación y resolución del corazón que reúne y orienta todas sus energías espirituales hacia la Verdad (*al-Haqq*)²⁶.

El término *himm* es mencionado varias veces por al-Qastallānī, quien dice: «...y pretende que lo que produce el hachís no es embriaguez que provoca perturbaciones, sino un efecto que regocija el alma [...] y concentra en Dios todas las energías del corazón vacío de preocupaciones mundanas (*al-himm*)...»²⁷.

Esta concentración de energías del corazón pone en movimiento el propósito quiescente del *suff* orientándolo hacia Dios. En relación con esta idea veremos usar a Ibn Taymiyya el término *sākin*, emparentado con el concepto de *sukūn*, que podemos traducir como "repose", "inacción", o "sosiego del corazón", y cuyo contrario es *haraka* o *taharruk*, "movimiento"²⁸. Dice Ibn Taymiyya²⁹: «...y de igual manera si creyese que es lícito que usen el hachís el vulgo (*al-*

²³ Rosenthal, 148 y s.

²⁴ *Takrīm*, p. 4.

²⁵ Rosenthal, 148 y s.; Hamameh, 231 y ss.; Hodgson, 458.

²⁶ Sobre el término *himm* cf. Anawati-Gardet, 188; Bin-'Abd Allāh, n° 226 y s., 284 y s., 687, 1043; Corbin, 496, s.v. *himma*; Michon, *Le soufi*, 197; Nwyia, 244 y s., 290, 303, 305.

²⁷ *Takrīm*, p. 28. Cf. también *Takrīm*, pp. 18 y 20; Ibn Taymiyya, II, 253, y IV, 325; al-Badrī, fol. 3a.

²⁸ Sobre el sentido de estos términos cf. Bin-'Abd Allāh, n° 851 y ss., 1112; Corbin, IV, 523, s.v. *mouvement*; Massignon, *Essai*, 253, 258; Michon, *Le soufi*, 146, 191, 218 y s.

²⁹ IV, 312.

'amma) y la élite (*al-jāṣṣa*)³⁰ que pretende que es el "bocado" (*luqma*) [que alimenta] la meditación en las cosas de Dios (*al-fikr*) y Su mención y recuerdo (*al-dīkr*), y que mueve (*tuḥarrik*) el firme propósito quiescente (*al-'azm al-sākin*) [elevándolo] hasta el más noble lugar (*makān*)³¹. Y así usan ellos el hachís.»³².

La creencia de que el cáñamo tiene la facultad de inducir el propósito del sufi a la reflexión discursiva en las cosas de Dios (*al-fikr*) y a ocuparse en Su mención y recuerdo externa e internamente (*al-dīkr*), está plasmada en el término *luqmat* o *luqaymat al-dīkr wa-l-fikr*, que hemos traducido como el "bocado que alimenta la meditación en las cosas de Dios y Su mención y recuerdo", y que es uno de los sobrenombres dados por los sufíes al hachís³³. La misma creencia está recogida en el término *bā 'iṭat al-fikr*, es decir, "la que induce a la reflexión discursiva en las cosas de Dios", término que según el poeta y literato iraquí Ṣafī l-dīn al-Ḥillī (m. 1349)³⁴ es otro de los sobrenombres que utilizan los sufíes para designar la droga.

El término *fikr* (plur. *afkār*; nombre de unidad *fikra*) designa la reflexión intelectual y la meditación, y más precisamente la reflexión discursiva sobre las cosas de Dios. Frente al *dīkr*, en el que el sufi centra sus facultades espirituales en el objeto rememorado dejando que su conciencia se absorba en este objeto, en el ejercicio del *fikr* el sufi concentra su meditación en un objeto intelectual mediante la concatenación de ideas lógicas³⁵.

El sentido básico del término *dīkr* es el de recuerdo de Dios, mención hecha de este recuerdo, y en última instancia, la técnica misma de la mención. Constituye uno de los conceptos básicos y más universales del misticismo islámico, pues la mayor parte de los sufíes vieron en él el más sólido pilar de la vía mística y la vía de acceso más segura para lograr la unión con Dios. Hay tres "tipos" de *dīkr*: la mención o recuerdo de la lengua (*dīkr al-lisān*); la mención o

³⁰ El contexto en que encontramos recogidos los términos *'amma* y *jāṣṣa* parece indicar que deben ser entendidos más en conexión con la terminología sufi (Cf. Nwyia, 257, nota 2; Trimmingham, 264 y s.) que en su dimensión social. Un ejemplo muy claro del uso de ambos vocablos en su sentido sufi se encuentra en al-Qastallānī, *Tatmīm*, p. 90.

³¹ Sobre el término *'azm* cf. Bin-'Abd Allāh n° 516. Sobre el término *makān* cf. *ibidem*, n° 445.

³² Cf. también Ibn Taymiyya, IV, 310, y al-Qastallānī, *Takrīm*, pp. 20, 28.

³³ Cf. Rosenthal, 25, 36 y s., 99.

³⁴ Cf. Al-Ziriklī, IV, 17 y s.; Kaḥḥāla, V, 247; Sarkīs, I, 788 y s.; Brockelmann, *GAL*, II, 159 y s., y *Suppl.*, I, 199 y s.

³⁵ Cf. Anawati-Gardet, 25, 42, 188, 236; Bin-'Abd Allāh, n° 1102; Gardet, s.v. *fikr*; Michon, *Le soufi*, 259 y s.; Massignon, *Essai*, 192; Nwyia, 302 y s., 329.

recuerdo del corazón (*ḍikr al-qalb*); y la mención o recuerdo del secreto íntimo (*ḍikr al-sirr*), estado final de contemplación espontánea³⁶.

En contra de las creencias de los sufíes usuarios del cáñamo, tanto al-Qaṣṭallānī³⁷ como Ibn Taymiyya³⁸ sostienen que lejos de alimentar esta reflexión y recuerdo de Dios el hachís aparta al sufí de ellos. Así dice al-Qaṣṭallānī: «...el hachís aparta a quien lo toma de la mención y recuerdo de Dios (*ḍikr Allāh*) y del cumplimiento de la oración [...]. Aparta de Su mención y recuerdo por dos razones: la primera, que tal mención se realiza con el corazón o con la lengua, y en ambos casos sólo tiene lugar con [el concurso de] un recto entendimiento y una razón íntegra, que dependen a su vez de la integridad de su receptáculo (*maḥall*), que es el corazón o el cerebro...».

Cuando al-Qaṣṭallānī se refiere al *ḍikr* que se hace con la lengua está aludiendo a la acepción técnica y práctica del término. En este sentido el *ḍikr* consiste en la invocación repetitiva y rítmica de los nombres de Dios, acompañada de determinadas actitudes prescritas y de la regulación del ritmo respiratorio y de los movimientos y actitudes externas. Ésta es la técnica aplicada en las reuniones de *ḍikr* de las fraternidades sufíes, que parecen haber visto la luz en el siglo XII, y que Ibn Taymiyya³⁹ equipara con el consumo de hachís, diciendo: «...si la causa del aniquilamiento de la mente fuese el uso de algo prohibido, como el vino o el hachís, o como aquéllos que asisten a las sesiones de *ḍikr* salmodiado y escuchan hasta perder la razón, o quienes ejecutan prácticas culturales que atentan contra la tradición y que ponen en comunicación con ellos a un demonio [...], no habrá ulema alguno que diga que quienes aniquilan su mente con estas prácticas son santos sufíes (*awliyā'*) que han alcanzado la unidad en Dios (*al-muwahḥidīn*) y que han llegado al estado de proximidad a Él (*al-muqarrabīn*)...».

Directamente relacionado con la dimensión práctica del término *ḍikr* y con el ámbito de las prácticas rituales y ceremoniales de los sufíes encontramos los términos *wird* y *ta'abbud*, y su sinónimo *'ibāda*. El término *wird* designa una especie de "liturgia" u "oficio" de las fraternidades sufíes con el que éstas se preparan para el *ḍikr* propiamente dicho. A través de la ejecución de una serie de oraciones, recitaciones de textos coránicos, invocaciones diversas, plegarias especiales y letanías, repetidas un cierto número de veces, el *wird* contribuye a crear un clima mental adecuado a la realización del *ḍikr*, especialmente del *ḍikr*

³⁶ Cf. Anawati-Gardet, 187 y ss.; Bin-'Abd Allāh, n° 1089; Corbin, III, 353 y ss.; Gardet, s.v. *dhikr*; Massignon, *Essai*, 25, 105; Michon, *Le soufi*, 215 y s.; Nwyia, 36 y s., 130 y ss., 306 y s.; Trimmingham, 302, s.v. *dhikr*.

³⁷ *Tatmīm*, pp. 59 y s.

³⁸ II, 254, y IV, 326.

³⁹ II, 268.

colectivo⁴⁰.

Los términos *ta'abbud* (plur. *ta'abbudāt*), e *'ibāda* (plur. *'ibādāt*) designan la devoción en el camino hacia Dios, la observancia de los actos rituales relativos al culto divino, en la que los sufíes no ven más que una práctica externa a través de la cual el común de los fieles expresa su relación con Dios⁴¹.

El poeta Ibn Rustum al-Is'irdī (m. 1258)⁴², autor de dos poemas en que compara las virtudes del vino y el hachís, se hace eco de las expectativas del sufí que espera encontrar en el cáñamo un auxiliar que le ayude a soportar los rigores de los actos de culto nocturno, y dice (verso 15^o): «...con el hachís no deben ser temidas las noches de piadosas devociones (*al-ta'abbud*)...»⁴³; y como dice Ibn Taymiyya⁴⁴: «...pretenden que ejecutan letanías nocturnas (*wird*) y piadosas devociones (*ta'abbudāt*), y que cuando la embriaguez⁴⁵ del hachís invade sus cabezas les ordena llevarlas a cabo, y no les manda realizar mal ni inmoralidad alguna...»⁴⁶.

La creencia de que el hachís tiene la propiedad de inducir al sufí a la obediencia y al cumplimiento de los deberes religiosos está plasmada también en el término *waḡal* (plur. *awḡāl*), utilizado por al-Qaṣṭallānī⁴⁷, que dice: «...y piensa que el hachís [...] estimula sus temores piadosos (*al-awḡāl*)». Este término puede ser definido como la agitación del corazón provocada por el temor de un final súbito. El *waḡal* es una forma de *jawf* ("miedo") cuyo objeto es especialmente la muerte súbita, los pesares y la vergüenza (*jaḡal*) que esta muerte puede acarrear. Ibn 'Aḡība (*apud* Michon) define el *waḡal* como «la agitación del corazón inquieto por el temor de ser alcanzado por aquéllo por lo que éste siente repugnancia, o de perder aquello a lo que está ligado. Su fruto es el

⁴⁰ Cf. Anawati-Gardet, 198, 208; Massignon, *Essai*, 198; Massignon, *s.v.* *wird*; Michon, *Le soufi*, 183, 219; Trimmingham, 313, *s.v.* *wird*.

⁴¹ Cf. Anawati-Gardet, 23; Bin-'Abd Allāh, n° 328; Bousquet; Michon, *Le soufi*, 206 y s.; Trimmingham, 304, *s.v.* *'ibāda*, 311, *s.v.* *ta'abbud*.

⁴² Cf. al-Ziriklī, VII, 29; Kahhāla, XI, 234; Brockelmann, *GAL*, I, 257; Rosenthal, 6.

⁴³ Estos versos están recogidos en al-Kutubī, III, 273 y ss.

⁴⁴ II, 252, y IV, 324.

⁴⁵ En el texto *naš'a*, cuyo sentido ("crecimiento") no tiene cabida en este contexto. Todo parece indicar que se trata de una confusión por *našāt*, cuyo significado es éste que apuntamos.

⁴⁶ Cf. también Ibn Taymiyya, II, 253, y IV, 325.

⁴⁷ *Takrīm*, p. 20.

impulso hacia la obediencia y el alejamiento de la desobediencia»⁴⁸.

Por otra parte, algunos sufíes no parecen haber visto en el hachís un mero estímulo que los movía a la práctica del culto divino y a la obediencia externa, sino que podrían haber considerado su consumo como un acto de culto *per se*. Ibn Taymiyya⁴⁹ censura duramente esta actitud en la respuesta dada por él a la "cuestión" (*mas'ala*) en la que se le plantea qué juicio legal merece la actitud de algunos sufíes que consideran como un acto piadoso la contemplación de los rostros de hermosos jóvenes imberbes⁵⁰. Dice así el texto de Ibn Taymiyya: «...¿Acaso dice un musulmán que la persona puede mirar de esa manera la figura de las mujeres ajenas y de aquéllas otras que no puede tomar a causa del parentesco que lo une a ellas, y dice que eso es un acto de culto (*'ibāda*)? Bien al contrario, quien hace de tales miradas un acto de culto es un infiel y un apóstata [...] y es igual que aquél que hace de la ingestión de una pequeña cantidad de vino un acto de culto, o quien hace de la embriaguez producida por el hachís un acto de culto. Y quien hace [...] un acto de culto del uso de alguna de las cosas cuya prohibición es conocida en la religión islámica es exhortado a arrepentirse, y si se arrepiente, se acepta su arrepentimiento, y si no, se le castiga con la muerte...».

La idea de que el consumo de hachís va más allá de ser un mero estimulante en el marco de las prácticas culturales de los místicos también ha quedado recogida en los versos del poeta sufí del siglo XIII 'Alī b. 'Abd Allāh al-Yanbu'ī, quien dice: «...cuántas noches pasé en las que el hachís fue mi compañero de mesa / mi testigo (*šāhidi*) y mi contertulio//Mi salón era una mezquita y mi bebida la verde [=el hachís]»⁵¹. Como indica Rosenthal⁵², estas palabras no deben ser interpretadas literalmente, sino como expresión del sentimiento del poeta, que piensa en el uso del hachís como un acto de culto que transforma en lugar sagrado la habitación donde se encuentra.

En los versos de al-Yanbu'ī el cáñamo se convierte en su "testigo", *šāhid*⁵³, término éste que según Nwyia ha adquirido tal densidad en el lenguaje sufí que no siempre es fácil captarlo y menos aun traducirlo. Ibn 'A'yība (*apud* Michon, 260) lo define así: «...el término "testigo" se aplica entonces a lo que está presente en el corazón del hombre, lo que domina sus pensamientos, como un

⁴⁸ Cf. Anawati-Gardet, 42; Michon, *Le soufi*, 183; Nwyia, 303.

⁴⁹ I, 58 y s.

⁵⁰ Sobre este asunto cf. Massignon, *Essai*, 107 y s., 116.

⁵¹ Estos versos están recogidos, entre otras fuentes, en al-Maqrīzī, II, 25; al-Badrī, fol. 5a, y al-Nuwayrī, XI, 30.

⁵² 69.

⁵³ La misma idea puede encontrarse en Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 28).

objeto que se ve y que es contemplado incluso cuando no está ante nosotros, y se dice de la cosa cuya rememoración (*dīkr*) se impone al hombre que es "su testigo". Si lo que reina sobre el corazón es la rememoración de la ciencia, el hombre es testigo de la ciencia; si lo que reina sobre su corazón es la emoción extática, él es testigo de esta emoción. El "testigo" es lo que está presente, y todo lo que está presente en tu corazón es tu testigo». Según Michon, el sentido del término es doble, designando a la vez el sujeto que testimonia y la cosa que está presente en la conciencia, y que, por decirlo así, "testimonia" al hombre desde el interior. Es una manera de expresar la doctrina sufi de la identidad del sujeto y del objeto, del conocedor y de lo conocido, del amante y del Amado. Esta identidad es percibida en la visión contemplativa (*ṣuhūd*), término mencionado por Ibn Gānim⁵⁴, quien pone en boca del sufi consumidor de hachís estas palabras: «...el hachís es [...] la Ka'ba de mi visión contemplativa (*Ka'bat ṣuhūdi*)...», usando el término Ka'ba con el sentido de lugar de la gracia divina, de Su adoración, de la proclamación de Su unidad y de su contemplación⁵⁵.

Así pues, las expectativas del sufi no se limitan a considerar la droga como auxiliar de sus prácticas culturales, sino que ve en el cáñamo un medio para incrementar sus facultades sensoriales, y muy especialmente su capacidad de percepción espiritual. El hachís no sólo suscita en él la resolución que lo lleva a la conformidad con los actos religiosos externos sino que también genera en él un proceso de desvinculación del mundo material, facultándolo para la percepción de la Realidad.

Esta idea está plasmada en las raíces <*ýrd*> y <*rqy*>. En términos generales *taýarrud* y *taýrīd* designan el desprendimiento y la renuncia a los bienes materiales, el abandono de las preocupaciones mundanas, de las apariencias y accidentes del mundo material, preparación ascética necesaria para la unión mística⁵⁶. Como ya vimos más arriba, el concepto está recogido en al-Qaṣṭallānī⁵⁷, que dice: «...el hachís se ha convertido en divisa de quienes pretenden haberse desprendido externa e internamente de todas sus ataduras y preocupaciones mundanas (*al-taýarrud zāhir^{an} wa-bāṭin^{an}*) y [en realidad] se ocupan de lo contrario...».

Este despojarse material y espiritualmente provoca la ascensión del

⁵⁴ Apud Lozano, *Tres tratados*, 28, nota 20.

⁵⁵ Sobre los términos *Ka'ba*, *ṣāhid* y *ṣuhūd* cf. Anawati-Gardet, 42, 59, 64, 227; Bin-'Abd Allāh, n° 122, 719, 1227, 1369, 1372 y ss.; Corbin, IV, 509, s.v. *Ka'ba*, y 547, s.v. *ṣāhid*; al-Hifnī, 139, 142, 224; Massignon, *Essai*, 40 y s.; Michon, *Le soufi*, 192 y s., 253, 260 y s.; Nwyia, 151 y ss., 276, 331 (nota 1); Trimmingham, 139, 142, 149; Wensinck -[Jomier], s.v. *Ka'ba*, 335.

⁵⁶ Cf. Anawati-Gardet, 98 y ss.; Bin-'Abd Allāh, n° 10 y s., 442, 456, 695, 1198; Massignon, *Essai*, 22; Michon, *Le soufi*, 57, 69, 144, 161, 222, 241; Nwyia, 110, 236, 291; Trimmingham, 63, 143.

⁵⁷ *Takrīm*, p. 4.

espíritu, expresada en el término *taraqqa*⁵⁸, sinónimo de *sulūk*, y que designa la progresión espiritual del alma hacia la Realidad divina a través de la vía mística⁵⁸. La idea es mencionada por al-Is'irdī (verso 8º) cuando dice: «...el hachís es el secreto (*sirr*) con el que el espíritu se eleva (*taraqqa*) hacia los más sublimes lugares, en la ascensión celestial (*mi 'rāy*) de un entendimiento libre de ataduras corporales y mundanas (*fahm mu'arrad*)...». En el texto de al-Is'irdī la ascensión del espíritu del sufí hacia el plano de la divinidad adopta la imagen del *mi 'rāy*, ascensión celestial realizada por el Profeta durante su viaje nocturno (*isrā'*) a lomos de al-Burāq, relato éste que juega un importante papel en el simbolismo utilizado por los sufíes para describir el ascenso o progreso del alma en la vía mística⁵⁹.

También al-Qaṣṭallānī⁶⁰ menciona el término *taraqqa*⁶⁰, y lo nombra en conexión con otro importante concepto de la mística musulmana, el concepto de *sirr*, que podemos traducir como "conciencia íntima". Dice al-Qaṣṭallānī: «...cree que el hachís [...] eleva (*al-taraqqa*) su conciencia íntima (*sirri-hi*) apartando sus meditaciones (*fikri-hi*) de aquello que perturba la necesaria veneración a Dios»⁶¹.

El término *sirr* es objeto de varias traducciones en la literatura especializada: "transconciencia", "conciencia subliminal", "conciencia íntima", "secreto íntimo", y "conciencia secreta". Según la exégesis de algunos sufíes⁶², *al-sirr* es una "sustancia sutil", más sutil que el espíritu; está colocada en el corazón, como el espíritu está colocado en el cuerpo. El corazón es el lugar de la ciencia de las cosas divinas (*ma 'rifa*). Lo "íntimo" será el lugar de su "visión" (*mušāhada*), pues es también el lugar del *tawhīd*, es decir, de la proclamación de la Unidad divina⁶³.

Una vez despojado de sus ataduras terrenales, la conciencia íntima del sufí asciende desde el plano de las formas materiales al de la Realidad, y libre de las cadenas de los sentidos físicos puede recibir los dones, conocimientos y favores espontáneos de Dios, y percibir la verdadera realidad de la existencia.

⁵⁸ Cf. Michon, *Le soufi*, 229, 245.

⁵⁹ Cf. Anawati-Gardet, 78; Bin 'Abd Allāh, n° 115; Horovitz, s.v. *mi 'rādi*; Massignon, *Essai*, 277 y s.; Nwyia, 184, 358; Schrieke; Trimmingham, 208.

⁶⁰ *Takrīm*, p. 20.

⁶¹ Cf. también al-Qaṣṭallānī, *Takrīm*, pp. 27 y s., y *Tamīm*, p. 54.

⁶² Muṣṭafā Bāš Tārzi (s. XIX) (*apud* Anawati-Gardet, 226 y s.).

⁶³ Sobre el concepto de *sirr* cf. Anawati-Gardet, 212, 216 y s., 232; Bin 'Abd Allāh, n° 1184 y ss.; Corbin, 549, s.v. *sirr*; Massignon, *Essai*, 298; Michon, *Le soufi*, 221 y ss.; Nwyia, 245, 305, 321, 374; Trimmingham, 311, s.v. *sirr*.

Como dice al-Badrī⁶⁴: «...al usar el hachís alcanza el grado de la gracia divina (*martabat al-tawfiq*)...», término éste que podemos traducir como "gracia" o "armonización", y que en el pensamiento sufi designa habitualmente la asistencia divina que permite al hombre ser *muwaffaq*, es decir, tener buena suerte y éxito en sus empresas. Es precisamente del concurso de la "gracia" (*tawfiq*) y de la obediencia de donde resulta la "proximidad" (*qurb*) del servidor a su Señor⁶⁵.

Así pues, asistido por la gracia divina, el sufi es capaz de percibir la realidad de la existencia, idea que está expresada en varios términos recogidos en nuestras fuentes. El primero de ellos es el término *al-farq wa-l-ʿyam*’, esto es, la "conciencia separativa" y la "conciencia unitiva"⁶⁶. Ibn ‘Aṣṣibā (*apud* Michon, 235) nos ofrece la siguiente definición de estos términos: «Por "conciencia separativa" (*farq*), se entiende la visión de la forma sensible (*hiss*) de los seres, y el respeto a las prescripciones y a las conveniencias [...] que se expresan a través del servicio piadoso y de la obediencia (*‘ibāda*, *‘ubūdiyya*). Por "conciencia unitiva" (*ʿyam*’) se entiende la visión de la realidad inteligible (*ma ‘nā*) que es inherente a toda cosa y que está ligada al Océano infinito de la Omnipotencia. Se puede decir igualmente que la "conciencia separativa" es la visión de los moldes formales (*qawālib*), y que la "conciencia unitiva" es la visión de los lugares epifánicos (*maḥāhir*)».

El acceso del sufi a la conciencia separativa y a la conciencia unitiva es presentada por al-Qaṣṭallānī⁶⁷ como concesión de un secreto (*sirr*) de parte de Dios. Así dice: «...y cree que el hachís [...] le revela el secreto (*sirr*) de la conciencia separativa (*al-farq*) y de la conciencia unitiva (*al-ʿyam*’)...».

La idea de que el hachís encierra en sí un secreto o arcano que a su vez revela al sufi los secretos y misterios que encierra en sí toda cosa, y que sólo Dios conoce, constituye un motivo ampliamente cultivado en las fuentes, y de manera muy especial en la literatura poética que canta las excelencias de la droga. Baste para ilustrar esto lo dicho por al-Is‘irdī (verso 7º): «... el hachís / trae a la memoria los secretos (*asrār*) de la Belleza unificada (*al-ʿyamāl al-muwahḥad*)...», y añade (verso 8º): «...el hachís es el secreto (*sirr*) con el que el espíritu se eleva hacia los más sublimes lugares...»⁶⁸.

La concesión de este don o secreto de la conciencia separativa y unitiva

⁶⁴ Fol. 2b. Cf. también al-Badrī, fol. 2a.

⁶⁵ Cf. Bin-‘Abd Allāh, n° 305, 576; Michon, *Le soufi*, 250; Nwyia, 172, 276, 278 y s.; Trimmingham, 205.

⁶⁶ Cf. Anawati-Gardet, 118, 204; Bin-‘Abd Allāh, n° 1334 y s., 1341 y ss.; al-Ḥifnī, 66 y ss.; Massignon, *Essai*, 93, 292; Michon, *Le soufi*, 225, 235 y s.

⁶⁷ *Takrīm*, p. 20.

⁶⁸ Cf. también al-Badrī, fols. 2b y 3a, y al-Qaṣṭallānī, *Tatmīm*, p. 65.

permite al sufí acceder a la percepción del verdadero sentido oculto en la Creación. Los términos relacionados con este concepto son *al-Haqq*, *ḥaqīqa* y *ma 'nà*⁶⁹.

El término *al-Haqq* designa muy a menudo en el lenguaje sufí "la Verdad Creadora en acto", "lo Real", "el Absoluto", "la Verdad suprema", es decir, Dios. Ibn Gānim⁷⁰ lo utiliza junto al término *ḥaqā'iq*, plural de *ḥaqīqa*, diciendo: «...sólo causa estupor quien, habiéndose apartado de la Verdad (*al-Haqq*), pretende que La conoce. Él, que bebe del mar de la desmesura, afirma que ha bebido del mar de las realidades eternas (*al-ḥaqā'iq*)...». Es la misma pretensión que —en boca de al-Badrī⁷¹— mueve al sufí consumidor de hachís a implorar a Dios: «...y Te pido, invocando Tu universal generosidad [...] que [...] me des a conocer la existencia y sus realidades eternas (*al-ḥaqā'iq*)...».

El término *ḥaqīqa* puede ser considerado en su significación intrínseca como sinónimo de *ma 'nà*, designando ambos las realidades o ideas eternas, las realidades conceptuales que residen en toda criatura. Es esta la idea que expresa al-Badrī⁷² cuando dice: «...y entonces, al usar el hachís, se ve colmado del eterno conocimiento divino y de Su universal gracia, que hacen que tomen forma ante él los conceptos y sus sentidos (*ma 'ānī-hā*) [...], y se desliga del sentido de su naturaleza humana (*nāsūti-hi*) y entra en contacto con el sentido de su naturaleza divina (*lāhūti-hi*)...»⁷³.

El término *ma 'nà* (plur. *ma 'ānī*) designa en gramática y lexicología el "sentido" de una palabra. En el lenguaje de la mística es la "significación sutil", la "realidad conceptual". La doctrina de las dos caras de lo real: una cara visible y formal (*al-hiss*), captada a través de los sentidos y las facultades externas, y una cara invisible, no formal (*al-ma 'nà*), accesible solamente a las conciencias y a los corazones purificados de las ataduras mundanas.

El texto de al-Badrī nos da pie al comentario de otro importante

⁶⁹ Sobre los términos *al-Haqq* y *ḥaqīqa* cf. Anawati-Gardet, 42, 140 (nota 39); Bin-'Abd Allāh, n° 177, 281, 435, 437, 577, 1072 y s., 1076 y ss., 1100; Corbin, IV, 492, s.v. *ḥaqīqat*; Gardet, s.v. *ḥakīka*; al-Hifnī, 78 y s.; Mac Donald, s.v. *ḥakk*; Massignon, *Essai*, 38 y s., 112; Michon, *Le soufi*, 62, 99, 143 (nota 1) y s., 220, 251 y s.; Nwyia, 41 y s., 146, 151, 282, 323 y s.; Trimmingham, 303, s.v. *ḥaqīqa*, y s.v. *ḥaqq*. Sobre el término *ma 'nà* cf. Bin-'Abd Allāh, n° 1074 y 1114; Corbin, I, 49, y IV, 515, s.v. *ma 'ānī*; Michon, *Le soufi*, 58, 236 y s.; Nwyia, 297, 366; Trimmingham, 142.

⁷⁰ Apud Lozano, *Tres tratados*, 27.

⁷¹ Fol. 2a.

⁷² Fol. 2b.

⁷³ Cf. también al-Is'irdī (verso 7°) (apud al-Kutubī, III, 274); al-Badrī, fol. 4a; al-Qaṣṭallānī, *Tatmīm*, p. 65.

concepto del pensamiento sufi: *al-nāsūt* y *al-lāhūt*⁷⁴. La doctrina sufi reconoce cuatro esferas de existencia: '*Ālam al-nāsūt*, "el mundo de la humanidad" o "naturaleza humana", que designa el aspecto sensible de los continentes, y que es percibido a través de los sentidos físicos, es decir, el mundo material; '*Ālam al-Malakūt*, "el mundo de soberanía", que es el mundo invisible, espiritual y angélico, que es percibido a través de la intuición y de las facultades espirituales; '*Ālam al-Ābarūt*, "el mundo de poder", que es el mundo celestial, percibido al participar de la naturaleza divina; '*Ālam al-Lāhūt*, "el mundo de la Divinidad" o "Naturaleza divina", que designa los secretos de las realidades inteligibles, y que no es percibido, pues lo fenomenal es absorbido en la unicidad eterna. A través de la práctica del *ḍikr* el sufi es capaz de elevarse progresivamente desde la esfera inferior (*al-nāsūt*) hasta la más elevada (*al-lāhūt*), despojándose de su naturaleza humana. El "*ḍikr* de lo íntimo" está acompañado de una luz divina cuya aparición es signo de que se ha alcanzado una comunicación directa con los mundos supraterráneos.

Despojada su alma de las cadenas terrenas, elevado su espíritu hasta la percepción de la realidad, del secreto y del verdadero sentido que reside en toda cosa, el sufi transita merced a los dones divinos contenidos en el hachís por diversas etapas de la vía mística, cuya culminación es la unión con Dios. Varios son los términos relacionados con el concepto de etapas de la vía mística.

El primero de ellos es el término *qurba*⁷⁵, que designa un acto piadoso que procura a quien lo realiza la "proximidad" a Dios (*qurb*). Ibn 'Aḡība (*apud* Michon) nos ofrece una definición muy clara de este concepto: «Por "proximidad" (*qurb*) se entiende la proximidad del servidor a su Señor, que resulta de la obediencia y de la gracia (*tawfiq*). Hay tres grados de proximidad: la que se opera por la obediencia y la abstención del pecado, la que se opera por los ejercicios espirituales y la disciplina interior, y la que se opera por la unión mística (*wuṣūl*) y la contemplación (*muṣāhada*)».

La creencia de que el consumo de hachís es un acto piadoso que aproxima al sufi a Dios está profusamente documentada en las fuentes. Baste mencionar a modo de ejemplo lo dicho por al-Qaṣṭallānī⁷⁶, que afirma «...quien usa el hachís creyendo que su acción es un acto piadoso que lo aproxima a Dios (*qurba*) es como aquél que se muestra contumaz en su pecado...»; o lo dicho por

⁷⁴ Cf. Anawati-Gardet, 59, 233, 243 (nota 9); Arnaldez; Bin-'Abd Allāh, n° 231, 863 y s.; Corbin, IV, 511, s.v. lāhūt, y 525, s.v. nāsūt; Massignon, *Essai*, 42; Michon, *Le soufi*, 240; Trimmingham, 160.

⁷⁵ Cf. Anawati-Gardet, 42; Bin-'Abd Allāh, n° 1037; al-Ḥifnī, 216; Massignon, *Essai*, 43; Michon, *Le soufi*, 198, 250 y s., 263; Nwyia, 50 y ss., 144, 252 y ss., 262, nota 1.

⁷⁶ *Takrīm*, p. 31.

Ibn Taymiyya⁷⁷: «...y si creyese que usar el hachís es un acto de piedad que lo aproxima a Dios (*qurba*) [...], esto es aun peor y más grave, pues es propio de los cristianos, quienes comulgan con el vino...»⁷⁸. Estos sufíes consideraban el hachís no sólo un acto piadoso que los aproxima a Dios, sino también como la "morada" en que se consuma dicho estado de proximidad a Él. Como dice Ibn Gānim⁷⁹: «...movido por su maldad pretende que el hachís es morada de su proximidad a Dios (*bayt qurbati-hi*) [...] y lo que lo aproxima (*qurba*) a su objeto de adoración (*ma 'būd*)⁸⁰».

Otro de los estados de la vía mística mencionado en conexión con el hachís es el de *uns*, concepto traducido en la literatura especializada como "familiaridad" o "intimidad con Dios", "visión beatífica interior"⁸¹. A ello se refiere el mismo Ibn Gānim⁸² con estas palabras: «...y movido por su maldad pretende que el hachís [...] es el receptáculo (*mahall*) de su visión beatífica interior de Dios (*unsi-hi*)...»⁸³.

La culminación de este proceso de ascensión o progresión del sufí en la vía mística es la unión mística (*al-wuṣṣā*)⁸⁴, a la que Ibn Gānim⁸⁵ alude de esta manera: «...y movido por su maldad pretende que el hachís es [...] la prueba que lo conduce a la unión con Dios (*dalīl wuṣṣati-hi*)...». La idea recogida en este texto, según la cual el hachís es presentado como aquello que conduce al sufí en el recto camino, la prueba que lo conduce a su unión con Dios, está recogida también en el término *muṣīlat al-qalb*, que podemos traducir como "la que une

⁷⁷ IV, 310.

⁷⁸ Cf. también Ibn Taymiyya, II, 268; al-Badrī, fol. 3a; Ibn Gānim (*apud* Lozano, *Tres tratados*, 30); al-Qaṣṭallānī, *Takrīm*, p. 20.

⁷⁹ *Apud* Lozano, *Tres tratados*, 28.

⁸⁰ Sobre el término *ma 'būd*, cf. Bin-'Abd Allāh, n° 26, y Nwyia, 126.

⁸¹ Cf. Anawati-Gardet, 42, 264; Bin-'Abd Allāh, n° 1085 y 1371; Michon, *Le soufi*, 153, 222; Nwyia, 171.

⁸² *Apud* Lozano, *Tres tratados*, 28, nota 18.

⁸³ Cf. también al-Qaṣṭallānī, *Tatmīm*, p. 57.

⁸⁴ Cf. Anawati-Gardet, 42, 137; Bin-'Abd Allāh, n° 1340; Corbin, IV, 564, s.v. Wāṣil; al-Hifnī, 267; Michon, *Le soufi*, 45 y s., 78, 188; Nwyia, 389; Trimmingham, 152, 155, 191.

⁸⁵ *Apud* Lozano, *Tres tratados*, 28.

el corazón del sufi a Dios", y que según al-Badrī⁸⁶ es uno de los sobrenombres que los sufíes daban al hachís⁸⁷.

El término *wuṣla* es equivalente en su sentido de unión mística a otro término que también es utilizado en algunos textos en conexión con el uso ritual del hachís. Se trata del término *taḥqīq*, al que al-Badrī⁸⁸ se refiere con las siguientes palabras: «...y entonces, tras tomar hachís, realiza la unión mística del sufi con Dios...(al-*taḥqīq*)...», término éste que designa la adquisición efectiva de la verdad en la experiencia, por oposición a *taṣdīq*, simple asentimiento del espíritu a una verdad extrínseca. Esta adquisición efectiva de la verdad a través de la experiencia es la etapa final de la vía mística, iniciada por el novicio, continuada por aquél que progresa en esta vía, y culminada por el perfecto, llamado *wāsil* o *muḥaqqiq*.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Los términos comentados no agotan en modo alguno la larga nómina de vocablos sufíes conectados con el uso ritual del cáñamo. Términos tales como *al-ḥadra* ("presencia divina"), *al-jawāṭir* ("pensamientos o sugerencias del espíritu"), *sarīra* ("secreto profundo"), *fahm* ("entendimiento"), o *sitra* ("recubrimiento"), por mencionar sólo algunos entre ellos, son conceptos fundamentales del pensamiento sufi, donde son objeto de una profunda y detallada exégesis. Todos constituyen, tal y como hemos dicho, nuestra mejor fuente de información sobre las motivaciones que llevaban a algunos sufíes a usar ritualmente el cáñamo.

Por otra parte, el uso ritual de esta droga constituye un capítulo más de la extensa historia del uso de psicotrópicos en algunos círculos sufíes. El café, el opio, el vino, la *Catha edulis* Forsk., y el tabaco, son algunas de las drogas utilizadas ritualmente en dichos círculos en uno u otro momento histórico. Al igual que en el caso del cáñamo, este uso ha encontrado eco en una literatura árabe hasta el momento mal conocida y peor difundida. El estudio de este *corpus* textual, inédito en su mayor parte, podría ayudar a comprender mejor el papel que desempeñaron tales drogas en el ámbito general de la mística musulmana. Ello parece especialmente necesario si tenemos en cuenta la existencia de gran número de investigaciones de contenido semejante en el caso de otras muchas religiones y culturas. Sorprendentemente, ningún arabista o estudioso del misticismo islámico en general parece haber mostrado interés por esta cuestión. Esta falta de interés podría deberse, en mi opinión, a dos factores principalmente: en primer lugar, la no disponibilidad de fuentes de primera mano sobre el tema; en segundo lugar,

⁸⁶ Fol. 9b.

⁸⁷ Cf. Rosenthal, 37.

⁸⁸ Fol. 2b.

cierta repugnancia o aversión a admitir desapasionadamente las estrechas relaciones existentes entre el misticismo y las drogas, actitud a la que nos hemos referido más arriba.

Teniendo en cuenta esto, creo que cualquier estudio de carácter global sobre el uso ritual de drogas en el Islam habría de identificar en primer lugar el material textual que le serviría como fuente. Concluida la labor de localización y edición crítica textual, restaría determinar el modelo metodológico que habría de seguirse en el desarrollo de tal investigación. Creo que dicho modelo debería incluir en cualquier caso los siguientes elementos: 1. Tipología y análisis de las fuentes; 2. Estudio del contexto histórico y doctrinal; 3. Caracterización de los grupos sufíes usuarios de drogas, poniendo especial énfasis en su papel social y en sus relaciones con el poder ortodoxo; 4. Análisis de la terminología conectada con el uso ritual de psicotrópicos.

Estoy firmemente convencido de que un estudio de esta naturaleza podría contribuir a conocer mejor un tema que, como ya dijera Franz Rosenthal, suscita el inquietante fantasma de una laguna de comprensión histórica en nuestra visión de un problema íntimamente relacionado con el pasado y el presente del hombre.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANAWATI, G. —C. y GARDET, Louis. *Mystique musulmane. Aspects et tendances - Expériences et techniques*. 2^o ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.
- ARNALDEZ, R. *EI*², s.v. *lāhūt* et *nāsūt*.
- AL-BADRĪ, *Rāhat al-arwāh fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, París, Ms. ar. No. 3544, fols. 1a-142b. (Cf. LOZANO)
- BALDICK, Julian. «Islam in Iran». *The World's Religions*. Ed. Stewart Sutherland y otros. London: Routledge, 1988, pp. 354-367.
- BENCHEIKH, J. E. *EI*², s.v. *ḵan.riyya*.
- BEN CHENEB, Moh. *EI*¹, s.v. *Ibn Ṭaymīya*.
- BIN-'ABD ALLĀH, 'Abd al-'Azīz. «Mu'ṣam muṣtalaḥāt al-ṭaṣawwuf (faransī-'arabī)». *Al-Lisān al-'Arabī*, 15 i (1397/1977) pp. 42-92.
- BOUSQUET, G. -H. *EI*², s.v. *'ibādāt*.
- BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden: E. J. Brill, 1943-1949, 2 vols., más 3 vols. de suplemento, Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.
- BRUNEL, René. *Le monachisme errant dans l'Islam. Sīdi Heddi et les Heddāwa*. Paris: Librairie Larose, 1955.
- CORBIN, Henry. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris:

Gallimard, 1971-1972, 4 tomos.

ESCOHOTADO, Antonio. *Historia de las drogas*. Madrid: Alianza, 1989-1990, 3 vols.

GARDET, Louis. *EI*², s.v. *dhikr*.

————— *EI*², s.v. *fikr*.

————— *EI*², s.v. *hāl*

————— *EI*², s.v. *ḥākīka*.

HAMARNEH, Sami. «Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction». *Medical History*, 16 (1972) pp 226-237.

AL-ḤIFNĪ, 'Abd al-Mun'im. *Mu'ḥam al-muṣṭalahāt al-ṣūfiyya*. Al-Qāhira: 1400/1980.

HODGSON, Marshall G. S. *The Venture of Islam*. Tomo II: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago [etc]: The University of Chicago Press, 1974.

HOROVITZ, J. *EI*¹, s.v. *Mi'rādī*.

IBN GĀNIM AL-MAQDISĪ (Cf. LOZANO).

IBN TAYMIYYA. *Al-Fatāwā al-kubrā*. Al-Qāhira: Matba'at al-'Āsimiyya, 1384/1965 (reimp. Bayrūt; Dār al-Ma'rifa, 1386 ?/ 1966, 5 vols.

KAḤḤĀLA, 'Umar Ridā. *Mu'ḥam al-mu'allifīn*. Dimašq, 1957-1961 (reimp. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, s.d.), 15 tomos en 8 vols.

KARAHAN, Abdülkadir. *EI*², s.v. *Fuḍūlī*.

AL-KUTUBĪ. *Fawāt al-wafayāt*. Ed. Iḥsān 'Abbās. Bayrūt: Dār Sādir, 1973-1974, 5 vols.

LAOUST, H. *EI*², s.v. *Ibn Taymiyya*.

LEVEY, M. *EI*², s.v. *ḥaṣḥīsh*.

LOZANO CÁMARA, Indalecio. «Un fragmento del *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥaṣḥīsh wa-l-rāḥ*». *MEAH*, 38 i (1989-1990) pp. 163-183.

————— *Tres tratados árabes sobre el cannabis indica. Textos para la historia del hachís en las sociedades islámicas (s. XIII-XVI)*. Madrid: ICMA, 1990. [Incluye la edición y traducción castellana de *Maḥlis fī ḍamm al-ḥaṣḥīsha* de Ibn Gānim al-Maqdisī; y *Zahr al-'arīš fī tahrīm al-ḥaṣḥīsh* de al-Zarkašī].

————— «Algunas puntualizaciones sobre el consumo de *ḥaṣḥīsh* en al-Andalus, el Magreb y la España cristiana del XVI». *Actas del II Congreso Internacional «El Estrecho de Gibraltar»*. Madrid: UNED, 1995, tomo IV, pp. 119-127.

————— «Fragmentos inéditos del *Kitāb al-Sawānih al-adabiyya fī l-madā'ih al-qinnabiyya* de al-Ḥasan b. Muḥammad al-'Ukbarī", en *Homenaje al profesor Braulio Justel Calabozo*, en prensa en la Universidad de Cádiz.

————— «*Quṭb al-dīn al-Qastallānī* y sus dos epístolas sobre el hachís», en prensa en *Al-Qantara*, XVIII (1997).

MACDONALD, D. B. *EI*¹, s.v. *tawḥīd*.

————— *EI*², s.v. *ḥadra*

MACDONALD, D. B.- [E. E. CALVERLEY]. *EI*², s.v. *ḥakk*.

AL-MAQRĪZĪ. *Kitāb al-Mawā'iz wa-l-i'tibār bi-dīkr al-jitāt wa-l-āṭār*. Būlaq, 1270 (reimp. al-Qāhira: Maktabat al-Taqāfa al-Dīniyya, 1987), 2 vols.

MASSIGNON, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Nueva edición revisada y considerablemente aumentada. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1954.

————— *EI*¹, s.v. wird.

MICHON, Jean-Louis. *Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajība et son Mi'rāj. Glossaire de la mystique musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

————— *EI*², s.v. Ibn 'Adjība.

AL-NUWAYRĪ. *Nihāyat al-'arab fī funūn al-adab*. Al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Misriyya, ?-1374/?-1955, 18 vols.

NWIYA, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970.

AL-QAṢṬALLĀNĪ. *Takrīm al-ma'īša bi-tahrīm al-ḥašīša y Tatmīm al-takrīm li-mā fī l-ḥašīš min al-tahrīm*. Manuscrito conservado en al-Jizāna al-'Āmma de Rabat, Ms. Kattānī n° 598, pp. 1-93.

ROSENTHAL, Franz. *The Herb. Hashish versus Medieval Muslim Society*. Leiden: E. J. Brill, 1971.

ṢAFĪ AL-DĪN AL-ḤILLĪ. *Diwān*. Al-Naḥaf: Manšūrāt al-Maṭba'a al-'Ilmiyya wa-Maktabati-hā bi-l-Naḥaf al-Ašraf, 1375/1956.

SARKĪS, Yūsuf Ilyān. *Mu'jam al-maṭbū'āt al-'arabiyya wa-l-mu'arraba*. Al-Qāhira, 1928.

SCHRIEKE, B. y HOROVITZ, J. *EI*², s.v. Mi'rādī. [I.- Dans l'exégèse islamique et la tradition mystique du monde arabe].

TRIMINGHAM, J. Spencer. *The sufi orders in Islam*. London [etc]: Oxford University Press, 1971.

WENSINCK, A.J.- [JOMIER, J.], *EI*², s.v. Ka'ba.

AL-ZIRIKLĪ. *Al-A'lām*. 7ª ed. Bayrūt: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1986, 8 vols.