

MARTIN LINGS

UN SANTO SUFÍ DEL SIGLO XX

El Šayj Ahmad Al-'Alawī

SU HERENCIA Y SU LEGADO ESPIRITUALES

*Aquél cuya alma no se derrite como la nieve en
manos de la religión, verá cómo en sus manos
la religión se derrite como la nieve.*

DICHO SUFÍ

Al

Šayj ‘Īsā Nūr Al-Dīn Aḥmad Al-‘Alawī

de no ser por el cual este libro nunca podría haber sido escrito.

INDICE

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN.....	6
PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN	7

PRIMERA PARTE:
LA VÍA Y LA ORDEN

I. Vistas desde fuera.....	10
II. Los orígenes del Sufismo	28
III. Vistas desde dentro.....	42
IV. El Maestro espiritual.....	70

SEGUNDA PARTE:
LA DOCTRINA

V. La Unicidad del Ser.....	107
VI. Los tres mundos	117
VII. El simbolismo de las letras del alfabeto.....	134
VIII. La Gran Paz.....	144
IX. La Gnosis.....	156
X. La purificación ritual.....	161
XI. La oración ritual.....	169

TERCERA PARTE:
OTRAS DIMENSIONES

XII. Una afinidad espiritual.....	181
XIII. Selecciones de sus aforismos	186
XIV. Selecciones de sus poemas.....	196
APÉNDICE A. Lista de sus obras	213
APÉNDICE B. La cadena espiritual.....	216

ILUSTRACIONES

I. <i>El Šayj Al-‘Alawī hacia 1930</i>	9
II. <i>El Šayj Al-‘Alawī hacia 1905</i>	41
III. <i>El Nombre Supremo</i>	105
IV. <i>Una página del Corán</i>	133
V. <i>El Šayj Al-‘Alawī según un dibujo</i>	143

NOTA SOBRE LA PRONUNCIACIÓN
DE LAS PALABRAS ÁRABES

Indicamos solamente la pronunciación de aquellas letras cuya lectura podría prestarse a confusión. Las demás se pronuncian de la misma forma que en castellano.

<i>Letra</i>	<i>Pronunciación</i>
ṭ (<i>tā'</i>)	z castellana
ŷ (<i>yīm</i>)	j inglesa, como en «John»
ḥ (<i>hā'</i>)	h fuertemente aspirada
ḏ (<i>dāl</i>)	th inglesa suave, como en «this»
z (<i>zāy</i>)	s sonora, como en «desde», o z francesa
š (<i>šin</i>)	ch francesa o sh inglesa
ṣ (<i>ṣād</i>)	s enfática
ḏ (<i>dād</i>)	d enfática
ṭ (<i>tā'</i>)	t enfática
z (<i>zā'</i>)	entre z y d, enfática
‘ (<i>‘ayn</i>)	Parecida a una a gutural, emitida con la laringe comprimida
g (<i>gayn</i>)	parecida a la r francesa, articulada en la garganta
q (<i>qāf</i>)	k gutural, articulada en la garganta
h (<i>hā'</i>)	h aspirada andaluza
’ (<i>hamza</i>)	equivalente al espíritu suave griego; semejante al hiato entre dos vocales

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN INGLESA

El Šayj Al-'Alawī es casi del todo desconocido fuera del ámbito de la mística islámica. Bien es verdad que entre 1910 y 1930 publicó más de diez obras, varias de las cuales alcanzaron una segunda edición, en lugares como Argel, Túnez, El Cairo, Damasco y Mostagán, su lugar de residencia; pero estas obras han escapado a la atención del mundo académico hasta un punto que resulta anormal, pues incluso lo han hecho para los especialistas que, como Brockelmann, se esfuerzan en registrar todos los libros o tratados en árabe cuya existencia se conoce. Además, no hay ningún ejemplar de ninguno de los escritos del Šayj en la Bibliothèque Nationale, y hasta hace muy poco no había ninguno en el British Museum, que todavía no ha logrado obtener su obra principal ni tampoco sus poemas, dos de las principales fuentes que se han utilizado en este libro.

Puede ser que sus discípulos, que hacia el final de su vida se contaban por miles, acaparasen las ediciones casi tan pronto como se publicaron, actuando así, a pesar de sí mismos, de barrera entre su Maestro y el público en general. Aunque a él no le hubiera importado, pues sabía que la mayor parte de lo que escribió no era para todo el mundo. Sin embargo, su fama llegó hasta Dermenghem, quien se refiere a él de pasada como a «uno de los más célebres šayjs místicos de nuestro tiempo» (*Vies des Saints Musulmans*, p. 30); y Massignon también lo menciona muy ocasionalmente, aunque también en este caso nunca se trata más que de una referencia superficial.

Las traducciones del árabe y la mayor parte del contenido de este volumen constituyeron la base de una tesis doctoral aprobada por la Universidad de Londres. Pero el interés de este material va mucho más allá del orientalismo académico; lo he revisado y reordenado, con algunas omisiones y muchas adiciones, con el fin de convertirlo en un libro autosuficiente que pueda ser leído sin ningún conocimiento especial sobre el tema, y sin siquiera un conocimiento general del Islam. Sólo presupone una cualidad en el lector, y ésta es —a falta de una expresión mejor— un sincero interés por «las cosas del Espíritu».

Antes de concluir este prefacio deseo dar las gracias al doctor Marcel Carret por darme entera libertad para citar su maravillosamente vívida descripción del Šayj. Le he cogido la palabra y doy aquí una traducción casi entera de este precioso documento, por miedo de que, de no hacerlo así, cayese en el olvido.

MARTIN LINGS

Londres, 1959.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN INGLESA

Después de la publicación de la primera edición de este libro se me pidió que escribiese un artículo sobre el Šayj Al-'Alawī para la nueva *Encyclopaedia of Islam*. Este artículo ya ha sido publicado, y tuvo que serlo bajo el encabezamiento *Ibn 'Alīwa*, porque los dos primeros volúmenes, que comprendían las letras A-G, ya estaban en prensa. Pero este encabezamiento no era un mero subterfugio, pues el Šayj empezó uno de sus tratados con las palabras: «El siervo de su Señor, Ibn 'Alīwa, dice: ...», no refiriéndose a sí mismo con ningún otro nombre.

En cuanto a las diferencias existentes entre las dos ediciones de este libro, hay que decir que la segunda tiene precedencia sobre la primera, no sólo en razón de pequeños cambios aquí y allá, sino también, y sobre todo, en virtud de dos nuevos capítulos. El más largo de ellos, que está basado en los aforismos del Šayj, revela un importante aspecto de su enseñanza y de su función de guía que en sus tratados sólo queda implícito. Este capítulo se publica junto a los poemas, con los que los secos y elípticos aforismos forman un acusado contraste.

MARTIN LINGS

Londres, 1970.

PRIMERA PARTE

LA VÍA Y LA ORDEN



El Šayj Al-‘Alawī hacia 1930.

CAPITULO I

VISTAS DESDE FUERA

El relato que sigue es obra del doctor Marcel Carret. Habla por sí solo y no necesita ninguna introducción. Después de leerlo, el lector comprenderá sin duda por qué he decidido empezar con él y no con otra cosa, aunque en el punto en que empieza el Šayj cuenta ya con cincuenta años de edad.

»La primera vez que vi al Šayj Al-'Alawī fue en la primavera de 1920. No fue un encuentro casual, pues me habían llamado a su lado en mi calidad de médico. Apenas hacía unos meses que me había instalado en Mostagán.

»¿Qué motivo pudo incitar al Šayj a consultar a un médico, él que daba tan poca importancia a nuestras pequeñas miserias corporales? ¿Y por qué razón me había elegido a mí, un recién llegado, entre tantos otros?

»Lo supe más tarde por él mismo. Poco tiempo después de mi llegada a Mostagán había instalado en la ciudad árabe de Tiŷitt¹ una enfermería para uso exclusivo de los musulmanes, a la que acudía tres veces por semana a dar consulta por un precio mínimo. Los musulmanes sienten una repugnancia instintiva hacia los dispensarios estatales. Mi

¹ Mostagán es uno de los pocos lugares de Argelia en los que la ciudad europea está netamente separada de la árabe. Esta separación es sistemática en Marruecos, donde Lyautey pudo aprovechar la lección de los errores cometidos en Argelia. En Mostagán fue la naturaleza del terreno la que impuso la topografía actual. Los dos barrios están separados por un profundo barranco, y cada uno conserva sus características peculiares. La ciudad musulmana cuenta por sí sola entre doce y quince mil habitantes, y se llama Tiŷitt. Allí es donde vivía el Šayj Al-'Alawī, y donde se edificó, mirando al mar, la *zāwiya** que él hizo tan célebre, y donde sus restos reposan en la actualidad. (Esta nota es del doctor Carret. Las demás son mías.)

*Esta palabra, literalmente «rincón», se aplica al lugar donde se reúnen regularmente los miembros de una orden sufí, y puede consistir en una simple habitación o, como en el caso de la *zāwiya* del Šayj Al-'Alawī, en una mezquita con varias dependencias. Traducir *zāwiya* por «monasterio» daría lugar, sin duda, a malentendidos; sin embargo, las órdenes monásticas son, en el Cristianismo, el equivalente más próximo de las hermandades sufíes del Islam, si bien los sufíes no son célibes.

enfermería, instalada en su ciudad y dispuesta de acuerdo con sus gustos y sus costumbres, fue un éxito. Ecos de ello llegaron a oídos del Šayj.

»Esta iniciativa de un médico francés recién llegado que, contrariamente a la mayoría de los europeos, parecía no considerar a los musulmanes desde las alturas de un orgullo despreciativo, llamó su atención. Sin que yo lo supiera, y sin la menor tentativa de investigación por su parte, era benévolamente informado por sus discípulos acerca de mi persona, mis actos y mis movimientos, mi modo de tratar a los enfermos y mi actitud de simpatía hacia los musulmanes. De todo ello resultó que el Šayj Al-'Alawī me conocía muy bien, en tanto que yo ignoraba su misma existencia. Una gripe bastante seria que contrajo durante la primavera de 1920 le decidió a hacerme llamar.

»Desde el primer contacto tuve la impresión de hallarme en presencia de una personalidad fuera de lo común. La sala en la que me hicieron entrar estaba, como todas las habitaciones de las casas musulmanas, desprovista de muebles. No había en ella más que dos cofres que, según supe más tarde, contenían libros y manuscritos. Pero el suelo estaba cubierto de un extremo a otro de alfombras y esteras de junco. En un rincón había un colchón cubierto con una manta, y allí, con algunos cojines a su espalda, sentado con el torso erguido y las piernas cruzadas, con las manos sobre las rodillas, estaba el Šayj, en una posición hierática e inmóvil que, al mismo tiempo, parecía perfectamente natural.

»Lo que me impresionó, en primer lugar., fue su parecido con el rostro con el que se acostumbra a representar a Cristo. Sus ropas tan parecidas, si no idénticas, a las que debió de llevar Jesús; el velo de tela blanca muy fina que enmarcaba su rostro, su postura, todo, en fin, contribuía a intensificar este parecido. Se me ocurrió la idea de que éste debió de ser el aspecto de Cristo cuando recibía a sus discípulos durante su estancia en casa de Marta y María.

»La sorpresa me retuvo por un instante en el umbral de la puerta. Él también me miró atentamente, pero con una mirada lejana. Rompió el silencio, pronunciando las palabras habituales de bienvenida, y me rogó que entrara. Su sobrino, Sidi Muḥammad, actuaba de intérprete, pues, aunque el Šayj comprendía bien el francés, lo hablaba con cierta dificultad y, en presencia de un extranjero, hacía como si lo ignorara por completo.

»Pedí unas sandalias para recubrir mis zapatos a fin de no ensuciar las alfombras y las esteras, pero él dijo que eso no tenía ninguna importancia. A petición suya me trajeron una silla, pero me pareció tan ridícula en aquel ambiente que decliné el ofrecimiento y preferí sentarme en un cojín. El Šayj sonrió imperceptiblemente, y sentí que con este simple gesto me había ganado su simpatía.

»Su voz era dulce, algo velada. Hablaba poco, en frases cortas, y las personas que le rodeaban le obedecían en silencio, atentos a sus menores palabras, a sus menores gestos. Uno sentía que se le rodeaba del más profundo respeto.

»Conociendo ya las costumbres musulmanas y comprendiendo que me hallaba en presencia de alguien que no era un “cualquiera”, me abstuve de abordar bruscamente la cuestión por la que me habían hecho llamar. Dejé que el Šayj me interrogara por mediación de Sidi Muḥammad sobre mi estancia en Mostagán, los motivos que me habían llevado allá, las dificultades que había podido encontrar y las satisfacciones que había experimentado.

»Durante esta conversación, un joven discípulo trajo una gran bandeja de cobre con té con menta y algunos pasteles. El Šayj no tomó nada, pero me invitó a beber una vez que el té estuvo servido y pronunció por mí el “Bismillah” (‘en el Nombre de Dios’) cuando me llevé el vaso a los labios.

»Sólo una vez finalizado este ceremonial de costumbre se decidió el Šayj a hablarme de su salud. Dijo que no me había hecho venir para que le recetara medicinas; sin duda tomaría medicinas si yo lo creía absolutamente necesario e incluso si pensaba que esto podría ayudarlo, pero no deseaba hacerlo. Simplemente quería saber si la enfermedad que había contraído unos días antes era grave. Confiaba en que yo le diría, con toda franqueza y sin ocultarle nada, lo que pensaba de su estado. El resto tenía poca o ninguna importancia.

»Me sentía cada vez más interesado e intrigado. Un enfermo que no participa del culto a los medicamentos es ya un fenómeno raro, pero un enfermo que no siente un deseo particular de curarse y desea simplemente saber dónde está constituye una rareza todavía mayor.

»Procedí a realizar un examen médico minucioso al que el paciente se sometió dócilmente. Cuanto más circunspecto me mostraba durante ese examen, con mayor confianza él se ponía en mis manos. Estaba asombrosamente delgado, hasta el punto de que uno tenía la impresión de hallarse ante un organismo en el que la vida funcionaba a velocidad reducida. Pero no tenía nada grave. La única persona que estuvo presente durante este examen fue Sidi Muḥammad, quien, de pie en medio de la habitación, con los ojos bajos y dando la espalda en una actitud de respeto y tristeza, traducía en voz baja, sin ver nada, las preguntas y las respuestas.

»Una vez que hube terminado, el Šayj volvió a tomar su posición hierática sobre los cojines. Sidi Muḥammad dio unas palmadas y entró un sirviente con más té.

»Explicué entonces al Šayj que tenía una gripe bastante seria, pero que no revestía gravedad, que sus órganos principales funcionaban con normalidad y que probablemente todas estas molestias desaparecerían por sí solas al cabo de unos días. Sin embar-

go, aunque era poco probable que surgieran complicaciones, siempre eran de temer en estos casos, de modo que, por precaución, tendría que volver a verle de nuevo para vigilar de cerca su enfermedad. Añadí que su delgadez me parecía alarmante y que debería comer un poco más. Me enteré, en efecto, durante mi interrogatorio, de que su dieta diaria no consistía más que en un litro de leche, unos pocos dátiles secos, uno o dos plátanos, y té.

»El Šayj pareció muy satisfecho del resultado de mi examen. Me dio las gracias con dignidad, se disculpó por haberme molestado, y me dijo que podía ir a verle tantas veces como lo creyera necesario. En cuanto a la cuestión de la comida, él opinaba de otro modo. Para él el hecho de alimentarse constituía una obligación inoportuna, a la que se sometía reduciendo su dieta al mínimo².

»Observé que una alimentación insuficiente le debilitaría cada vez más y reduciría su resistencia contra enfermedades futuras. Comprendía muy bien que no concediera importancia a esto, pero, por otra parte, si pensaba que debía, en cierta medida, prolongar o simplemente conservar su existencia, era indispensable que se doblegara a las exigencias de la naturaleza, por muy enojosas que fueran.

»Este argumento evidentemente le impresionó, pues permaneció en silencio durante un buen rato. Luego, con un gesto evasivo de la mano y una ligera sonrisa, dijo dulcemente: “Dios proveerá.”

»Había tomado de nuevo la actitud que tenía cuando entré y su mirada se había vuelto lejana. Me retiré discretamente, llevándome una impresión que, al cabo de más de veinte años, permanece tan claramente grabada en mi memoria como si todos estos acontecimientos hubieran ocurrido apenas ayer.

»He narrado con todos sus detalles esta primera visita al Šayj Al‘Alawī porque pienso que la mejor manera de destacar su personalidad era exponer antes que nada la impresión que me hizo en la ocasión de nuestro primer encuentro. Esta impresión es tanto más de fiar cuanto que yo no sabía nada acerca del personaje antes de haberlo visto.

»Traté de informarme sobre esta persona tan fuera de lo común, pero nadie supo decirme nada de particular. Los europeos del Norte de Africa viven por regla general en una ignorancia tal de la vida íntima del Islam que para ellos un šayj o un morabito es

² Ibn ‘Abd al-Bāri’, uno de los discípulos del Šayj, le preguntó un día por qué comía tan poco. «Es — contestó—, porque siento tan poca inclinación para comer. Esto no es ascetismo por mi parte, como algunos de los *fuqarā** piensan, aunque la verdad es que no me gusta que mis discípulos sean glotones ni epicúreos» (*Sahā’id*, p. 116).

*Plural de *faqīr* (de donde el castellano «faquir»), «pobre», que se emplea en el Islam en el sentido de pobreza espiritual para designar a los miembros de una orden sufí.

una especie de hechicero, sin ninguna importancia excepto por la influencia política que pueda tener; y como este šayj no tenía tal influencia, nadie sabía nada de él.

»Por otra parte, al reflexionar, empecé a preguntarme si no había sido un poco víctima de mi imaginación. Aquel rostro como de Cristo, aquella voz dulce, tan llena de paz, aquellos modales corteses, podían haberme hecho suponer una espiritualidad que quizá de hecho no existía. Su actitud podía no ser más que una “pose” calculada, y bajo esa apariencia prometedora podía no haber nada.

»Sin embargo, me había parecido tan sencillo y natural, que mi primera impresión persistía, y lo que vino a continuación no hizo sino confirmarla.

»Al día siguiente fui a verle de nuevo, al igual que los días sucesivos, hasta que se recuperó totalmente. Siempre le encontraba exactamente igual, inmutable, sentado en la misma posición, en el mismo lugar, con la mirada lejana en sus ojos y la tenue sonrisa en sus labios, como si no se hubiese movido desde el día anterior, semejante a una estatua para la que el tiempo no cuenta.

»A cada visita se mostraba más cordial y confiado. Aunque nuestras conversaciones, aparte el lado médico, eran bastante limitadas y versaban sobre temas de índole muy general, cada vez se reforzaba más mi impresión de que el hombre que tenía ante mí no era un impostor. Nuestra relación pronto adquirió un carácter amistoso, y cuando le anuncié que mis visitas como médico ya no me parecían necesarias, me dijo que había tenido un gran placer en conocerme y que le gustaría que fuera a verle de vez en cuando, siempre que mis ocupaciones me lo permitieran.

»Así empezó una amistad que iba a durar hasta la muerte del Šayj, ocurrida en 1934. A lo largo de estos catorce años tuve la oportunidad de verle al menos una vez a la semana. Unas veces iba por el placer de hablar con él en los momentos que tenía libres, otras porque me había mandado llamar para atender a algún miembro de su familia, y a menudo también porque su salud precaria necesitaba mi atención.

»Poco a poco, mi mujer y yo nos convertimos en íntimos de la casa. Al cabo de un cierto tiempo nos hicieron sentir allí completamente a nuestras anchas y acabaron por considerarnos casi como miembros de la familia. Pero esto ocurrió de modo gradual e imperceptible.

»En los primeros tiempos de mi relación con el Šayj, la zāwiya actual todavía no existía. Un grupo de fuqarā había comprado los terrenos y había hecho don de ellos al Šayj. Los cimientos ya se habían empezado, pero los acontecimientos de 1914 habían interrumpido las obras, que no se reanudaron hasta 1920.

»El modo en que se construyó esta zāwiya es a la vez elocuente y típico: no había arquitecto —al menos no lo había en el sentido ordinario— ni contratista de obras, y

todos los obreros eran voluntarios. El arquitecto era el propio Šayj. No es que levantara plano alguno ni que manipulara la escuadra. Se limitó a expresar lo que quería, y su concepción fue comprendida por los constructores. No todos ellos eran de la región, ni mucho menos. Muchos venían de Marruecos, sobre todo del Rif, y algunos de Túnez, y todo ello sin reclutamiento de ninguna clase. Había corrido la voz de que las obras de la zāwiya podían reanudarse, y esto fue todo lo que se necesitó. Entre los discípulos norteafricanos del Šayj empezó un éxodo en tandas: albañiles, carpinteros, picapedreros, terraplenadores o incluso simples obreros manuales, liaban en un pañuelo sus escasas provisiones y se ponían en camino hacia la lejana ciudad donde vivía el Maestro para poner a su disposición el trabajo de sus manos. No recibían ningún salario. Se les daba de comer, eso era todo; y acampaban en tiendas. Pero todas las tardes, una hora antes de la oración, el Šayj los reunía y les daba instrucción espiritual. Ésta era su recompensa.

»Trabajaban de este modo durante dos meses, a veces tres, y luego se iban, contentos de haber contribuido a la obra y con el espíritu satisfecho. Otros tomaban su lugar y al cabo de un tiempo se iban a su vez, para ser inmediatamente reemplazados por otros recién llegados, impacientes por ponerse a trabajar. Siempre venían más, y nunca faltó mano de obra. Esto duró dos años, al cabo de los cuales el edificio estaba terminado. Esta manifestación de devoción sencilla y franca me hizo experimentar un profundo sentimiento de felicidad interior. Era evidente que en el mundo todavía existían personas lo bastante desinteresadas como para ponerse, sin ninguna recompensa, al servicio de un ideal. Aquí, en pleno siglo XX, se daba el mismo fervor que levantó las catedrales de la Edad Media siguiendo sin duda un proceso análogo. Me sentía feliz de haber sido testigo asombrado de ello.

»Una vez la zāwiya estuvo terminada, los fuqarā expresaron su deseo de organizar una gran fiesta para celebrar su inauguración. El Šayj dio su consentimiento, viendo que no podía hacer otra cosa que acceder a su deseo.

»Por aquel entonces le conocía desde hacía bastante tiempo como para poder expresarle mis ideas con toda libertad. Le comuniqué mi sorpresa de que consintiera una manifestación que se ajustaba tan poco a sus costumbres y que era tan contraria a su gusto por la soledad y el retraimiento.

»Por aquella época ya había dejado de emplear a su sobrino como intérprete en nuestras conversaciones. Sin embargo, Sidi Muḥammad casi siempre se hallaba presente en nuestros encuentros. Por regla general hablábamos en francés y Sidi Muḥammad sólo intervenía cuando el Šayj creía no poder expresar exactamente su pensamiento en nuestra lengua.

»Al oír mi observación hizo un imperceptible movimiento de hombros y dijo más o menos —no recuerdo exactamente sus palabras—: “Tiene usted razón. Estas cosas son superfluas. Pero hay que tomar a los hombres como son. No todos pueden hallar entera satisfacción en la pura inteligencia y la contemplación. De vez en cuando experimentan la necesidad de juntarse y de sentir que sus ideas son compartidas por otros muchos. Esto es todo lo que piden ahora. Por otra parte, no se trata aquí del tipo de fiesta que usted debe haber visto en algunos lugares de peregrinación musulmanes, con disparos de fusil, exhibiciones ecuestres, juegos diversos y comida en exceso. Para mis discípulos una fiesta significa gozo espiritual. Es simplemente una reunión para intercambiar ideas y rezar en común.”

»Vista así, la idea de una fiesta ya no me resultaba discordante. A juzgar por el número de discípulos que acudieron, la fiesta fue un éxito. Vinieron de todas partes y de todas las clases sociales. Por lo que el Šayj me había dicho, creía que esta reunión no sería más que una especie de congreso en el que los espíritus escolásticos deseosos de hacerse valer discutirían sobre puntos complicados de la doctrina y exhibirían su talento para las argumentaciones sutiles y nimias.

»Por lo que pude colegir de ciertos pasajes de discursos inaugurales que Sidi Muḥammad me tradujo en sustancia, algo de eso hubo, especialmente entre los discípulos más jóvenes. Pero el interés no residía en aquello, sino en los discípulos mayores, que no hablaban y se hallaban absorbidos en una meditación profunda. Me impresionaron de modo especial los más humildes de todos ellos, los montañeses rifeños, que habían viajado durante un mes entero, yendo a pie de aldea en aldea, sostenidos y animados por el fuego interior que ardía en sus almas sencillas.

»Habían emprendido el camino llenos de entusiasmo, como los pioneros de la fiebre del oro, pero no eran riquezas materiales lo que habían venido a buscar. Su búsqueda era puramente espiritual, y ellos sabían que no quedarían defraudados. Les observaba, inmóviles, silenciosos, saboreando el ambiente como sumergidos en una especie de beatitud por el simple hecho de estar allí, penetrados de la santidad del lugar, con su máxima aspiración realizada. Eran felices, se hallaban en completa armonía consigo mismos, en la Presencia de Dios...

»Otras veces, después de permanecer varias horas inmóviles y en silencio, los discípulos iniciaban lentamente una prolongada salmodia. Luego se juntaban en grupos formando un círculo y, cogiéndose de las manos, empezaban a balancearse hacia adelante y hacia atrás, lenta y rítmicamente, pronunciando con voz clara y a compás de cada movimiento el Nombre de “Allāh”. Esto empezaba con un ritmo bastante lento, que dirigía en el centro del círculo una especie de director de coro cuya voz dominaba sobre las de

los demás. Mientras tanto, algunos de ellos seguían con la salmodia, que cada vez era más fuerte y enérgica. Poco a poco el ritmo se aceleraba. El lento balanceo del principio dejó paso a un rápido movimiento de doblamiento y brusco estiramiento de las piernas. Pronto, los componentes de cada uno de estos círculos en rítmico movimiento (los pies permanecían quietos) empezaron a jadear³ y las voces enronquecieron. Pero el ritmo continuaba acelerándose, los movimientos eran cada vez más violentos, bruscos, casi convulsivos. El Nombre de Dios ya no era más que un hálito, y esto continuó así, cada vez más deprisa, hasta que la misma respiración dejó de oírse. Algunos caían al suelo, exhaustos.

»Este ejercicio, análogo a los de los derviches danzantes, está evidentemente destinado a provocar un estado anímico especial. Pero yo me preguntaba qué relación espiritual podía haber entre prácticas tan rudas y toscas como éstas y la nobleza y finura del Šayj.

»Y, ¿cómo llegó la fama del Šayj a extenderse tanto? Nunca hubo una propaganda organizada. Los discípulos no hacían el menor intento de proselitismo. En las ciudades o pueblos donde vivían algunos de ellos tenían, y tienen todavía hoy, sus pequeñas zāwiyas muy cerradas, dirigidas por un muqaddam, esto es, por alguien investido de la confianza y la autoridad del Šayj. Estas pequeñas cofradías se abstienen por principio de toda acción exterior, como si quisieran guardar celosamente sus secretos. Sin embargo, la influencia se propaga, y continuamente llegan aspirantes a novicios para recibir la iniciación. Proviene de todas las esferas sociales.

»Un día expresé mi sorpresa al Šayj. Me dijo:

»“Vienen aquí todos los que se sienten turbados por la idea de Dios.”

»Y añadió estas palabras, dignas del Evangelio:

»“Vienen a buscar la paz interior.”

»Aquel día no me atreví a hacerle más preguntas por miedo de parecer indiscreto. Pero me di cuenta de que había una relación entre lo que dijo y los encantamientos que había oído a veces y que me intrigaron. En efecto, varias veces, mientras conversaba tranquilamente con el Šayj, había llegado hasta nosotros desde algún rincón alejado de la zāwiya el nombre de “Allāh” pronunciado con una nota prolongada y vibrante:

»“¡A...l...lā...h!”

»Era como una llamada desesperada, una súplica apasionada que, desde el fondo de una celda, lanzaba un discípulo solitario en meditación. La llamada acostumbraba a repetirse varias veces, y luego todo volvía a quedar en silencio.

³ Este «jadeo» es un medio de integrar el cuerpo en el ritmo.

»“Desde las profundidades del abismo he elevado mi voz hacia Ti, Señor”⁴.

»“Desde el cabo de la tierra clamo a Ti, cuando se angustia mi corazón. Condúceme a lo alto de esta roca que es demasiado alta para mí”⁵.

»Estos versículos de los Salmos me vinieron a la memoria. Era en definitiva la misma súplica, la llamada suprema que dirige a Dios un alma angustiada.

»No me equivocaba, pues, más tarde, cuando pregunté al Šayj qué significaba ese grito que volvió a oírse, me respondió:

»“Es un discípulo que pide a Dios que le ayude en su meditación.”

»“¿Puedo preguntar cuál es el objeto de su meditación?”

»“Llegar a realizarse en Dios.”

»“¿Lo consiguen todos los discípulos?”

»“Raramente. Esto sólo es posible para unos pocos.”

»“Entonces, los que no llegan a ello, ¿se desesperan?”

»“No; siempre se elevan lo suficiente como para tener al menos la Paz interior.”

»La Paz interior. Éste era el punto sobre el que volvía más a menudo, y en esto residía, sin duda, la razón de su gran influencia. Pues, ¿qué hombre no aspira, de una forma o de otra, a la Paz interior?

»Cuando se encontraba relativamente bien de salud, el Šayj siempre me recibía, excepto en invierno, en una especie de porche situado al fondo de un pequeño jardín rodeado de altos muros que recordaba ciertas pinturas de los manuscritos persas. En este marco apacible, lejos del ruido del mundo, entre el murmullo de las hojas y el canto de los pájaros, intercambiábamos palabras, interrumpidas a veces por largos silencios.

»Como ocurre con las personas que se comprenden mutuamente y entre las cuales hay un grado suficiente de intimidad, no nos importaba permanecer en silencio; y el silencio a veces se imponía debido a una observación que merecía ser reflexionada. Además, el Šayj nunca pronunciaba palabras inútiles, y no sentíamos la necesidad de hablar más que cuando realmente teníamos algo que decir.

»Al principio quedó sorprendido al ver que conocía un poco la religión musulmana, al menos en su esencia y sus principios, que estaba al corriente, en líneas generales, de la vida del Profeta y de la historia de los primeros califas, y que tenía noticias de la Kaaba y el pozo de Zamzam, y de la huida de Ismael con su madre Agar por el desierto. Esto era bien poco, pero la ignorancia del europeo medio sobre estas cosas es generalmente tan grande, que el Šayj no pudo ocultar su sorpresa.

⁴ Salmo CXXX, 1.

⁵ Salmo LXI, 2.

»Por mi parte, me sorprendió su amplitud de miras y su tolerancia. Siempre había oído decir que todo musulmán es un fanático incapaz de sentir hacia los extranjeros otra cosa que el mayor desprecio.

»El Šayj dijo que Dios había inspirado a tres⁶ profetas: primero Moisés, luego Jesús, y después Muḥammad. De ahí deducía que el Islam era la mejor religión por estar basado en el mensaje divino más reciente, pero dijo que el Judaísmo y el Cristianismo eran, no obstante, religiones reveladas.

»Su concepción del Islam era igualmente amplia. Sólo insistía en lo esencial. Solía decir:

»“Para ser un musulmán ortodoxo basta con observar cinco puntos: creer en Dios y reconocer que Muḥammad fue Su último Profeta, hacer las cinco oraciones diarias, dar las limosnas prescritas a los pobres, practicar el ayuno y hacer la peregrinación a La Meca.”

»Lo que apreciaba particularmente en él era su total falta de proselitismo. Expresaba sus opiniones cuando le preguntaba, pero parecía importarle muy poco el que yo sacara provecho de ellas o no. No sólo no hizo nunca el menor intento de convertirme, sino que durante mucho tiempo pareció totalmente indiferente a lo que yo pudiera pensar en materia de religión. Esto era, por lo demás, muy característico de él. Solía decir:

»“Los que tienen necesidad de mí vienen a mí. ¿Para qué intentar atraer a los demás? Se preocupan poco de las únicas cosas que cuentan, y siguen su propio camino.”

»Nuestras conversaciones se parecían, pues, a las que podrían mantener dos vecinos que se hallan en buenas relaciones y que de vez en cuando intercambian unas palabras por encima del seto que separa sus jardines.

»Pero un día nuestra conversación derivó hacia mis propias ideas, y esto le llevó a sondearme un poco. Quizá él ya había pensado en hacerlo, sin saber cómo abordar esta delicada cuestión, y esperaba simplemente la ocasión.

»Vino a propósito de estos negros musulmanes que han introducido determinadas prácticas sudanesas en el Islam. Estas gentes van por las calles, en ciertas épocas, conduciendo un toro adornado con flores y cintas, al son de tambores y panderetas, acompañados de danzas, gritos, cantos y ruido de castañuelas metálicas. Nos hallábamos en una de esas ocasiones, y bajo el porche, al fondo del pequeño jardín apacible, nos llega-

⁶ No dijo tres en un sentido limitativo, pues el Corán menciona veintiocho. Además, en uno de sus tratados para los novicios (*Al-Qawl al-Maqbūl*, p. 7), llama la atención sobre las palabras del Corán (dirigidas a Muḥammad): *En verdad, hemos enviado a otros Mensajeros antes de ti: las historias de unos te las hemos contado, las de otros no* (Corán, XL, 78), y advierte a sus discípulos que no hay que limitar el número de los Mensajeros y Profetas de Dios ni el número de Sus Libros Relevados.

ban los ruidos lejanos y apagados de uno de esos cortejos. No sé por qué, pero hice una comparación entre esas manifestaciones y ciertas procesiones católicas, añadiendo que estas últimas me parecían pura idolatría, y también que la eucaristía no era más que una práctica de hechicería, a menos de considerarla desde el punto de vista simbólico.

»“Sin embargo es su religión”, dijo él.

»“Según cómo —respondí—. Fui, en efecto, bautizado cuando todavía era un niño de pecho. Aparte de esto, no hay nada que me ligue a ella.”

» “¿Cuál es su religión, pues?”

»“No tengo ninguna.”

»Hubo un silencio. Luego el Šayj dijo:

»“Es extraño.”

»“¿Por qué extraño?”

»“Porque, de ordinario, las personas que, como usted, no tienen religión son hostiles a las religiones. Y usted no parece serlo.”

»“En efecto. Pero las personas a las que usted se refiere han conservado una mentalidad religiosa e intolerante. Siguen siendo personas inquietas. No han encontrado, con la pérdida de sus creencias, la Paz interior de la que usted habla. Al contrario.”

»“¿Y usted? ¿La ha encontrado?”

»“Sí. Porque he ido hasta las últimas consecuencias y considero las cosas dándoles su justo valor y situándolas en su lugar correcto.”

»Se quedó reflexionando durante bastante tiempo, y luego dijo:

»“También esto es extraño.”

»“¿Qué?”

»“Que usted haya llegado a esta concepción por otros medios que los de la doctrina.”

»“¿Qué doctrina?”

»Hizo un gesto vago y se sumió en su estado de meditación. Comprendí que no deseaba hablar más de ello y me retiré.

»A partir de aquel día tuve la impresión de que yo le interesaba más. Hasta entonces nuestra relación, siempre muy cordial y aparentemente íntima, no había ido más allá de los límites de una amistad casual. Había sido para él un conocido simpático y agradable, pero, a pesar de todo, extraño y algo distante. Habían transcurrido varios años durante los cuales no había representado para él más que un objeto de distracción pasajera, sin duda de muy poca importancia a sus ojos, el transeúnte que uno encuentra en el curso del viaje de la existencia, un compañero momentáneo que se acepta durante una parte del camino porque es cortés y no es aburrido, y que luego se olvida.

»Después de esto, cada vez que nos encontrábamos solos la conversación tomaba un giro abstracto... Lamento vivamente no haber consignado entonces por escrito aquellas conversaciones maravillosas que encerraban mucho más de lo que concretamente se decía, y que, ahora me doy cuenta, habrían constituido un documento precioso, no sólo para mí, sino también para otros. Pero en aquella época no les daba la importancia que con el paso de los años han adquirido en mi memoria.

»Por tanto, no puedo dar más que una idea general de estos encuentros e indicar algunos puntos sobresalientes que han quedado fijados en mi memoria. Unas veces el diálogo se limitaba a unas pocas observaciones entrecortadas por largos silencios; otras consistía en una exposición de mi punto de vista, solicitado por él. Pues ahora era él quien hacía las preguntas. Nunca discutimos, es decir, nunca tuvimos controversias del tipo en que cada interlocutor trata de convencer al otro de que tiene razón. Era un intercambio de ideas, nada más.

»Así fue como llegué a explicarle mi actitud hacia la religión. Dije que, dado que todo hombre está preocupado por el enigma de su existencia y de su futuro, todos tratamos de hallar una explicación que nos satisfaga y apacigüe nuestro espíritu. ¿Con qué derecho iría yo a inquietar a los que han encontrado tranquilidad espiritual en la religión? Por lo demás, cualquiera que sea el medio empleado, o el camino elegido, para intentar obtener la tranquilidad espiritual, uno se ve siempre obligado a tomar una creencia como punto de partida. La misma vía científica, que es la que yo he seguido, está basada en cierto número de postulados, es decir, en afirmaciones consideradas como verdades evidentes, pero que, sin embargo, no pueden probarse. En cualquier dirección en la que uno mire siempre hay una parte de creencia, ya sea grande o pequeña. La única verdad es lo que uno cree que es la verdad. Cada uno sigue la dirección que más le conviene. Todas vienen a ser lo mismo.

»Aquí me interrumpió y dijo:

»“No, no son todas lo mismo.”

»Me callé, esperando una explicación, que vino:

»“Son lo mismo, si usted sólo considera la cuestión de alcanzar el sosiego. Pero hay distintos grados. Algunas personas lo alcanzan con poco, otras hallan satisfacción en la religión, otras necesitan más. No es sólo la tranquilidad lo que deben poseer, sino la Gran Paz, que trae consigo la plenitud del Espíritu.”

»“¿Y qué ocurre con la religión?”

»“Para estos últimos, la religión es sólo un punto de partida.”

»“Entonces, ¿existe algo por encima de la religión?”

»“Por encima de la religión está la doctrina.”

»Otras veces ya le había oído emplear esta palabra: la doctrina. Pero cuando le había preguntado qué entendía por ello, había rehusado contestar. Tímidamente, lo intenté de nuevo:

»“¿Qué doctrina?”

»Esta vez respondió:

»“Los medios de llegar hasta Dios.”

»“Y cuáles son estos medios?”

»Me dirigió una sonrisa de lástima.

»“¿Para qué decírselos, si usted no está dispuesto a hacer uso de ellos? Si usted viniera a mí como discípulo podría darle una respuesta. Pero, ¿de qué serviría satisfacer una vana curiosidad?”

»En otra ocasión dimos en hablar de la oración, que yo consideraba como una contradicción por parte de los que creen en la Soberana Sabiduría de la Divinidad.

»“¿Para qué rezar?”, pregunté.

»“Adivino lo que piensa —dijo—. En principio, tiene usted razón. La oración es superflua cuando se está en comunicación directa con Dios. Pues entonces uno posee un conocimiento directo. Pero ayuda a los que aspiran a esta comunicación y todavía no han llegado a ella. No obstante, aun en este caso, la oración no es indispensable. Hay otros medios de llegar a Dios.”

»“¿Cuáles?”

»“El estudio de la doctrina y la meditación o la contemplación intelectual cuentan entre los medios mejores y más eficaces. Pero no están al alcance de todo el mundo.”

»Lo que más le sorprendía era que pudiera vivir con toda serenidad con la convicción de que estaba destinado a la aniquilación total, pues veía bien claro que yo era profundamente sincero. Poco a poco, cuando, a intervalos, volvía a esta cuestión, le daba a entender que mi serenidad era más bien debida a la humildad que al orgullo. La ansiedad del hombre proviene de que quiere a toda costa sobrevivir a su propia muerte. La calma se obtiene cuando uno se libera totalmente de este deseo de inmortalidad. El mundo existía antes de mí y seguirá existiendo sin mí... El mundo no era más que un espectáculo al que había sido invitado sin saber cómo ni por qué, cuyo significado no podía comprender, si es que tenía alguno. Pero este espectáculo, sin embargo, no carecía de interés. Ésta era la razón por la que dirigía mis ojos más de buen grado hacia la naturaleza que hacia las ideas abstractas. Cuando tuviera que abandonar el espectáculo lo haría lamentándolo, porque lo encontraba interesante. Pero con el tiempo acabaría sin duda por aburrirme. Además, en cualquier caso, no tenía opción. ¿Y qué importaba? Cuando uno aplasta una hormiga el mundo sigue su marcha.

»“Lo que usted dice es cierto respecto del cuerpo, sin duda —dijo—. Pero, ¿y el Espíritu?”

»“En efecto, también hay el espíritu. La consciencia que tenemos de nosotros mismos. Pero no la tenemos al nacer. Se ha desarrollado lentamente junto con nuestras sensaciones corporales. No la hemos adquirido sino progresivamente, poco a poco, a medida que nuestro conocimiento ha ido aumentando. Se ha desarrollado paralelamente al cuerpo, ha crecido con él, se ha fortalecido con él, como una suma de las nociones adquiridas, y no llego a convencerme de que pueda sobrevivir a este cuerpo al que en realidad le debe su existencia.”

»Hubo un largo silencio. Luego, saliendo de su meditación, el Šayj dijo:

»“¿Quiere saber lo que a usted le falta?”

»“Sí, ¿qué es?”

»“Para ser uno de los nuestros y ver la Verdad, le falta el deseo de elevar su Espíritu por encima de usted mismo⁷. Y esto es irremediable.”

»Un día me preguntó a quemarropa:

»“¿Cree usted en Dios?”

»Contesté:

»“Sí, si por ello entiende un principio indefinible del que todo depende y que sin duda da un sentido al Universo.”

»Pareció satisfecho con mi respuesta. Y añadió:

»“Pero considero que este principio está fuera de nuestro alcance y de nuestro entendimiento. Lo que me extraña, sin embargo, es ver que tantas personas que pretenden ser religiosas y que incluso creen que lo son, y que están convencidas de su inmortalidad en Dios, puedan seguir dando importancia a su existencia terrena. No son lógicos ni sinceros consigo mismos... Me parece que si yo tuviera la certeza de que existe una vida después de la muerte, el espectáculo de la vida terrena perdería todo interés para mí y me sería totalmente indiferente. No viviría sino a la espera de la verdadera vida futura, y, como sus fuqarā, me consagraría enteramente a la meditación.”

»Me miró largamente como si leyera mis pensamientos. Luego, dirigiéndome a los ojos una mirada que iba más allá de ellos, dijo lentamente:

⁷ En uno de sus poemas el Šayj escribió:

«Nos ves entre los hombres, pero no somos lo que tú ves,

Pues nuestros Espíritus resplandecen por encima de las más altas cumbres»

(*Dīwān*, p. 5. Todas las referencias al *Dīwān* corresponden a la segunda edición.)

»“Es una pena que se niegue a dejar que su Espíritu se eleve por encima de usted mismo. Pero, diga lo que diga, y piense lo que piense, usted está más cerca de Dios de lo que cree.”

»“Está más cerca de Dios de lo que cree.”

»Cuando me dijo estas palabras, al Šayj Al-’Alawī no le quedaba mucho tiempo de vida. La peregrinación a La Meca que había querido realizar antes de morir, y a la que añadió un viaje a Siria y Palestina, le había dejado exhausto. Se hallaba extremadamente débil, pero su espíritu seguía estando alerta.

»Entre tanto, Sidi Muḥammad, su sobrino⁸, que realizaba la función de muqaddam, había muerto, y fue reemplazado por otro de los sobrinos del Šayj, a quien éste apreciaba particularmente, Sidi Adda Bin-Tūnis⁹.

»Sidi Adda no me ocultaba su inquietud. Por él supe que el Šayj se absorbía cada vez más en profundas meditaciones, de las que sólo parecía salir a su pesar. No comía prácticamente nada, y aunque yo le reprendía y le suplicaba, se limitaba a esbozar una sonrisa y a decirme:

»“¿Para qué? El momento se acerca.”

»Y yo nada podía responder.

»Veía en los ojos de los fuqarā una expresión particular. Me di cuenta de que trataban de adivinar qué pensaba de la salud del Šayj. De ordinario los veía poco. Sabían quién era, y la amistad que el Šayj me mostraba bastaba para ganarme sus simpatías. Pero, sin embargo, por lo general se mantenían algo distantes. La sensación de que su Maestro estaba en peligro les acercó a mí. Les tranquilicé con una sonrisa. Estaba, en efecto, persuadido de que el Šayj viviría hasta agotar la última chispa de sus fuerzas, no porque luchara por vivir, sino porque había acostumbrado su cuerpo a contentarse con tan poco que su organismo seguía funcionando a velocidad reducida. Sabía que conti-

⁸ Una de las hermanas del Šayj tenía dos hijos, Sidi Muḥammad y una muchacha llamada Jaira, a los cuales adoptó. Escribí a uno de sus discípulos más antiguos aún en vida, Sidi Muḥammad al-Hāšimī, quien emigró de Tremecén a Siria muchos años antes de la muerte del Šayj, y que es ahora jefe de la Zāwiya ‘Alawī de Damasco, y le pregunté si el Šayj había tenido algún hijo propio. Y contestó: «Sé que no tuvo ninguno de su primera ni de su segunda esposa. Cuando vino a vernos a Damasco de regreso de su peregrinación, le pregunté: “¿Has tenido algún hijo durante todo este tiempo?”, y respondió: “No.” Luego dijo: “Sí, *vosotros* sois mis hijos”, oyendo lo cual todos los hermanos presentes se alegraron.» (El Šayj Al-Hāšimī murió en 1961.)

⁹ Sidi Adda (o, mejor, ‘Udda) Bin-Tūnis, sobrino político del Šayj (se casó con la hermana de Sidi Muḥammad), murió en 1952.

nuaría así, con un mínimo de fuerzas que desde mucho antes hubieran sido insuficientes para cualquier otro. Consumiría hasta la última gota de aceite de la lámpara de la vida, que había puesto a media luz. Y él lo sabía también.

»El Šayj apenas me presentó a ninguno de los fuqarā, excepto a los de origen occidental. De vez en cuando venía alguno. Pero mi relación con ellos fue siempre bastante limitada. No siendo un iniciado, yo no hablaba su mismo lenguaje, y la discreción me impedía interrogarlos para saber cómo habían entrado en esta vía... Algunos eran verdaderas personalidades, como, por ejemplo, un célebre artista¹⁰, al que nunca hubiera esperado conocer en estas circunstancias. Junto con la Tradición, este artista había adoptado el vestido musulmán, que le sentaba tan bien que él mismo hubiera podido pasar por un šayj. Pasó ocho días en la zāwiya. Iba acompañado de un miembro del Tribunal de Túnez y de una dama, ambos iniciados como él y extremadamente agradables.

»Hubo también un americano, apenas sin recursos, que había llegado no se sabe cómo, pero que cayó enfermo al cabo de unos días, tuvo que ser enviado al hospital, y finalmente fue repatriado.

»A pesar de que su debilidad iba en aumento, el Šayj seguía conversando con sus discípulos, pero se vio obligado a acortar las sesiones. Su corazón se debilitaba, su pulso se volvía irregular, y me costó mucho hacerle tomar los tónicos cardíacos necesarios para restablecer su ritmo desfalleciente. Por fortuna, dosis ínfimas eran suficientes para actuar sobre un organismo que nunca había sido contaminado por la acción de los medicamentos.

»En 1932 se produjo una alarma grave debido a un ataque cardíaco parcial que el Šayj sufrió. Fui llamado con toda urgencia, y cuando llegué su pulso era imperceptible y él parecía haber perdido el conocimiento. Una inyección intravenosa le hizo volver en sí. Abrió los ojos y me dirigió una mirada de reproche.

»“¿Por qué ha hecho esto? —me dijo—. Tenía que haberme dejado ir. No hay razón para retenerme. ¿Para qué?”

»“Si estoy a su lado —respondí— es porque Dios lo ha querido así. Y si lo ha querido así es para que yo cumpla con mi deber como médico.”

»“Está bien —dijo— *In ša ‘Allāh*”¹¹.

»Me quedé algún tiempo a su lado para vigilarle el pulso, temiendo una recaída, y no le dejé hasta que me pareció fuera de peligro.

»Después de este aviso hubo otros. Sin embargo, el Šayj todavía vivió, con altibajos, casi dos años más. Cuando se encontraba relativamente bien reanudaba su vida normal

¹⁰ ‘Abd al-Karīm Jossot.

¹¹ Si Dios quiere.

como si nada hubiera pasado. Parecía, sin embargo, estar esperando el fin, deseoso, pero sin impaciencia. Su intensa vida interior sólo se manifestaba en su expresión. Su cuerpo no parecía más que un soporte gastado que iba a caer convertido en polvo de un momento a otro.

»Una mañana me hizo llamar. Su estado no parecía ser más grave que en días anteriores, pero me dijo:

»“Será hoy. Prométame no hacer nada y dejar que las cosas sigan su curso.”

»Le dije que no parecía que estuviera peor, pero él insistió.

»“Sé que será hoy. Y hay que dejarme regresar a Dios.”

»Le dejé, impresionado por lo que había dicho, aunque un poco escéptico. Le había visto tantas veces con la vida pendiente de un hilo sin que el hilo se rompiera que, pensé, aquel día ocurriría lo mismo que en tantas otras ocasiones.

»Pero, cuando volví por la tarde, el panorama había cambiado. Apenas respiraba, y no pude contarle el pulso. Abrió los ojos cuando sintió mis dedos en su muñeca, y me reconoció. Sus labios murmuraron:

»“Al fin voy a reposar en la Presencia de Dios.”

»Me apretó débilmente la mano y cerró los ojos. Era su último adiós. Mi lugar ya no estaba allí. Desde aquel momento pertenecía a sus fuqarā, que esperaban. Me retiré, pues, diciendo a Sidi Adda que había visto al Šayj por última vez.

»Aquella noche supe que, dos horas después de mi marcha, se había extinguido suavemente, de manera casi imperceptible, rodeado con reverencia por todos los discípulos que vivían en la zāwiya o se hospedaban allí.

»La última gota de aceite se había consumido.

»He tratado de dar una idea de cómo fue el Šayj Al-'Alawī. Soy bien consciente de cuán insuficiente es este relato, pero me he limitado a no referir más que los recuerdos de los que estaba completamente seguro. Algunas de las frases que he citado son exactamente, palabra por palabra, las que el Šayj pronunció. De otras no puedo afirmar que empleara los mismos términos que yo le atribuyo, pero puedo garantizar su sentido general.

»Hubiera sido fácil bordar un tema como éste, pero he preferido mantener la seca sobriedad de los recuerdos de los que estaba seguro, y me parece que de este modo la fisonomía del Šayj se desprende de manera más clara y fiel a la realidad. Mi retrato posee además la especial característica de haber sido hecho imparcial y objetivamente, sin elogios inútiles, y sin la aureola con la que un discípulo, sin duda, hubiera estado tentado de rodearlo. Se basta a sí mismo y quizá gana por haber sido esbozado por un “profano”.

»He evitado toda apreciación personal de la doctrina del Šayj. Mi opinión sobre estas cuestiones hubiera sido en todo caso irrelevante, pues mi intención era simplemente la de dar una impresión del Šayj tal como le conocí, y no la de discutir sus ideas. Sé que la doctrina en cuestión era una doctrina esotérica, sobre la que, no siendo iniciado, sólo puedo tener nociones muy vagas.

»Quizá los iniciados sonreirán cuando lean algunas de mis impresiones, pero me agradecerán que haya sido tan sincero y sencillo como he podido. Observarán también que en ningún lugar he empleado la palabra “fe”... Recuerdo haberle dicho en una ocasión que lo que me impedía tratar de “elear mi espíritu por encima de mí mismo” era sin duda la falta de fe.

»Me respondió con estas palabras:

»“La fe es necesaria para las religiones, pero deja de serlo para los que van más lejos y llegan a autorrealizarse en Dios. Entonces uno ya no cree, porque ve. Ya no hay ninguna necesidad de creer cuando uno *ve* la Verdad.”».

Además de los «Souvenirs» del doctor Carret, tenemos la suerte de poseer un relato del propio Šayj sobre la primera parte de su vida. Pero antes de presentarlo al lector, y a fin de no tener que interrumpirlo con demasiada frecuencia, es necesario explicar un par de cuestiones.

CAPÍTULO II

LOS ORÍGENES DEL SUFISMO

La palabra «místico» sólo es adecuada como traducción de *ṣūfī* si se emplea en su sentido original, esto es, como designación del hombre que tiene acceso, o busca acceso, a «los Misterios del Reino de los Cielos», pues el Sufismo es, en el marco del Islam, la vía que conduce a la trascendencia de la propia alma, es decir, la vía que permite «dejar que el propio Espíritu se eleve por encima de uno mismo», ya que allí donde cesa el ego es donde comienzan los Misterios Celestiales.

Si bien el término «Sufismo» no empezó a utilizarse hasta la segunda o tercera generación del Islam, su realidad¹ está profundamente anclada en la nueva religión desde su nacimiento; incluso puede decirse que una de sus raíces tiene su origen, más allá del umbral del Islam, en la práctica por parte de Muḥammad del retiro espiritual, práctica que era común entre los diseminados eremitas de la Arabia preislámica conocidos con el nombre de Ḥunafā'. En virtud de ello Muḥammad ya era, antes de su misión, un representante de todo lo que quedaba de la mística de sus antepasados Abraham e Ismael. Fue durante uno de esos retiros en una cueva del monte Hira, cerca de La Meca, y a la edad de cuarenta años más o menos², cuando recibió la primera revelación del Corán.

Para comprender el significado de la doctrina de que el Corán es el Verbo eterno e increado de Dios hay que distinguir entre inspiración y revelación —distinción que es familiar para los hindúes y los judíos, así como para los musulmanes, aunque no lo es de

¹ Huḡwīrī, un sufí de Lahore del siglo XI, refiere la siguiente declaración de Fuṣānī, del siglo anterior: «Hoy el Sufismo es un nombre sin realidad, mientras que antaño era una realidad sin nombre», y el propio Huḡwīrī añade: «En los tiempos de los Compañeros (del Profeta) y de sus sucesores este nombre no existía, pero lo que designa estaba en todos; ahora existe el nombre, pero no la realidad» (*Kaṣf al-Maḡyūb*, cap. III, traducción de Nicholson, p. 44).

Lo que aquí pretende Huḡwīrī es subrayar la degeneración de su época, y no mide sus palabras. Para conocer su verdadera opinión deberíamos sin duda sustituir la palabra «todos» por algún otro término mucho menos absoluto. Habría también admitido, ciertamente, que la realidad del Sufismo todavía existía en su época, aunque reducida a una pequeña minoría, para la que, de hecho, escribe su libro. Una vez hechas estas reservas, puede decirse que su declaración refleja la opinión unánime de los místicos del Islam.

² Hacia 610. Todas las fechas, salvo indicación contraria, se dan después de J.C.

modo inmediato para los cristianos—. Si una obra inspirada en el más alto grado puede ser comparada a una chispa que brota de un pedernal —siendo la piedra el hombre y el que golpea Dios—, entonces puede decirse que una revelación es una chispa que Dios hace brotar de Sí mismo³.

La atestación de que el Corán es revelado es un punto fundamental de la ortodoxia musulmana. Refiriéndose a sus potencialidades «desnudas», providencialmente veladas para el hombre, el Libro Santo dice de sí mismo, hablando por boca de Dios: *Si hubiéramos hecho descender este Corán sobre una montaña, habrías visto a la montaña, humildemente prosternada, partirse en dos, por temor a Dios*⁴; y puesto que la Revelación confronta al tiempo con la Eternidad, escapando así a las condiciones normales del tiempo, dice que la *Laylat al Qadr*, la noche en que el Arcángel Gabriel puso el Corán en el corazón del Profeta, *es mejor que mil meses*⁵.

La primera palabra en ser revelada fue el imperativo *iqra'*, «recita»; y la misma palabra *qur'ān* significa «recitación». La revelación de un texto que ha de ser recitado equivale necesariamente, en la cúspide de la comunidad que lo recibe, a la inauguración de una forma de mística, puesto que recitar ese texto es sufrir una «interferencia» divina, una misteriosa penetración del alma por el Espíritu, de este mundo por el otro, y la práctica de aprovechar esta posibilidad se convierte, a partir de cierto punto, en no menos que en el seguimiento de una vía mística.

Los sufíes siempre han tratado de aprovechar al máximo la Presencia de lo Infinito en lo finito «sumergiéndose» en los versos (*āyāt*, literalmente «signos milagrosos») de la Revelación. En uno de sus poemas el Šayj Al-'Alawī dice del Corán:

«Ha fijado su morada en nuestros corazones y en nuestras lenguas y se ha mezclado con nuestra sangre, con nuestra carne y con nuestros huesos, y con todo lo que hay en nosotros»⁶

En otro lugar⁷ cuenta el caso excepcional de una santa mujer que hizo el voto de no pronunciar ninguna palabra fuera de la recitación del Corán⁸, voto que cumplió hasta su muerte, durante cerca de cuarenta años.

³ En el Cristianismo, la «Revelación» no son los Evangelios, sino Cristo.

⁴ LIX, 21.

⁵ XCVII, 3. La otra «gran noche» del año islámico, en cierto sentido complementaria de la *Laylat al-Qadr*, es la *Laylat al-Mi'rāy*, la Noche de la Ascensión, en la que, unos once años antes de su muerte, el Profeta fue llevado por el Arcángel desde La Meca a Jerusalén, y desde allí, a través de los siete Cielos, hasta la Presencia Divina.

⁶ *Diwān*, p. 64.

⁷ *Al-Mawādd al-Gaiyya*, pp. 44-46.

En ciertos pasajes en que el impacto de la «sustancia» coránica recibe una dirección particular por el impacto del significado reside, virtualmente, toda la vía de los místicos. Versículos como *Dios conduce hacia Su Luz a quien Él quiere*⁹, *Condúcenos por el camino recto*¹⁰, o *Él es quien ha hecho descender el Espíritu de Paz en los corazones de los creyentes a fin de que adquieran una nueva fe por encima de su fe*¹¹ sólo están limitados en la medida en que lo está la inteligencia del que recita¹². Pueden ser, si se interpretan en su sentido más elevado, como aberturas por las que lo que hay de inmortal en el hombre puede escapar de las mortales limitaciones del alma. Pero todo lo que pueda decirse de esta doble trascendencia de palabras que son metafísicas de contenido, así como de «textura», se aplica de modo eminente a los Nombres Divinos y sobre todo al Nombre Supremo *Allāh* («Dios» en el sentido absoluto de la palabra). Uno de los primeros mandatos que recibió el Profeta fue: *Invoca en recuerdo el Nombre de tu Señor, y conságrate a Él con una devoción total*¹³. Este versículo inauguró en la nueva religión una práctica que ha sido desde entonces el medio principal del místico musulmán para acercarse a Dios.

El Corán es el Libro de *Allāh* en todos los sentidos de la palabra «de». Proviene de Él, es «consustancial» con Él, y Él es su tema fundamental; y si lo que pueden parecer digresiones de este tema no desembocan pronto en él, bruscamente son devueltas al tema central, como si el Corán no cesara de demostrar sus propias palabras, continuamente repetidas: *¿No regresan todas las cosas a Allāh?* El Nombre de *Allāh* aparece tan

⁸ Hay una cierta analogía entre esto y la abstinencia de toda comida y bebida que no fuera la Eucaristía practicada, durante determinados períodos, por algunos santos cristianos.

⁹ XXIV, 35.

¹⁰ I, 6.

¹¹ XLVIII, 4.

¹² El Corán fue revelado como un medio de gracia para toda la comunidad islámica, no sólo para un elegido, ni tampoco únicamente para la generalidad de los musulmanes, y abunda en versículos que, como los citados, pueden aplicarse en cualquier nivel de espiritualidad, tesoros de los que cada uno puede extraer tanto como sea capaz de cargar. Massignon probablemente no pensaba en versículos como éstos, y casi ciertamente no en la «trama» revelacional y, por tanto, mística del conjunto del Corán, cuando escribió: «Contrariamente a la opinión farisaica de muchos *fuqahā'* (canonistas), opinión aceptada desde hace sesenta años por muchos arabistas, he tenido que reconocer, con Margoliouth, que el Corán contiene los gérmenes reales de una mística, gérmenes capaces de un desarrollo autónomo, sin fecundación extranjera» (*La Passion d'Al-Hallāj*, p. 480). Pero incluso desde este punto de vista, es decir, considerando el Corán simplemente como una exposición de doctrina y práctica, el veredicto de Massignon, aunque relativamente refrescante, se queda corto, como veremos más adelante.

¹³ LXXIII, 8. Cuando el Šayj Al-‘Alawī hablaba de «meditación» al doctor Carret, es casi seguro que a lo que aludía era al *dikr* (recuerdo, mención, invocación).

a menudo que puede ser considerado como la urdimbre en la que está tejido el texto coránico.

El versículo: *En verdad, tenéis un bello ejemplo en el Mensajero de Dios*¹⁴ está lleno de significado en todos los niveles del Islam, pero su significación superior debe entenderse a la luz de una revelación anterior, otro de los primerísimos mandatos que recibió el Profeta en La Meca: *Prostérnate y acércate* (a Dios)¹⁵. El acto ritual de prosternación, que constituye un extremo de autoanulación, está implícito en uno de los nombres secundarios de Muḥammad, 'Abd Allāh, el Siervo de Dios. Sin la completa autoanulación de la esclavitud es imposible *acercarse* o, en otras palabras, sin haberse vaciado primero de todo lo que no es Dios, es imposible *llenarse* de la eterna Realidad de Su Proximidad, de la que el Corán dice: *Nosotros (Dios) estamos más cerca de él (el hombre) que su vena yugular*¹⁶. La posesión de esta Proximidad está implícita en otro de los nombres del Profeta, Ḥabīb Allāh, el Amado de Dios, pues la Tradición siguiente¹⁷ si bien tiene un alcance universal, se refiere ante todo a él:

«Mi siervo no cesa de aproximarse a Mí con actos de devoción de su propia voluntad¹⁸ hasta que lo amo; y cuando lo amo soy el Oído con el que oye, la Vista con la que ve, la Mano con la que combate y el Pie con el que anda»¹⁹.

Todo el Sufismo, tal como se ha manifestado a lo largo de los siglos, se halla resumido en esta Tradición.

Hablando con sus más próximos seguidores, Cristo dijo: «A vosotros os ha sido dado conocer los Misterios del Reino de los Cielos; pero a éstos, no»²⁰. Al hablar a toda la comunidad de los musulmanes, el Corán generaliza la misma idea con las palabras: *Nosotros elevamos en grado a quien queremos; y por encima de todo hombre que posee conocimiento, hay otro que sabe más*²¹. Sin embargo, sutil y discretamente, el Corán es

¹⁴ XXXIII, 21.

¹⁵ XCVI, 19.

¹⁶ L, 16.

¹⁷ He escrito esta palabra con mayúsculas cada vez que designa una sentencia del Profeta. Tales sentencias son de dos clases: «Tradiciones sagradas», en las que, como en el caso que nos ocupa, Dios habla en primera persona por boca del Profeta, y «Tradiciones nobles», en las que el Profeta habla a título personal, como, por ejemplo: «Cuando se prosterna es cuando el siervo está más cerca de su Señor» (Ibn Ḥanbal, II, 421).

¹⁸ Actos de devoción realizados además de los que constituyen el mínimo de obligación legal.

¹⁹ Buḥārī, *Riqāq*, 37.

²⁰ San Mateo, XIII, 11.

²¹ XII, 76.

más explícito en otros lugares. En tres momentos, en las revelaciones más antiguas, los fieles son divididos en dos grupos. En un capítulo, el grupo inferior es denominado *los Compañeros de la Derecha*, y se trata sin duda de la generalidad de los fieles, ya que se dice de ellos que son *numerosos en las primeras generaciones y numerosos en las últimas generaciones*²²; se oponen a *los Compañeros de la Izquierda*, que son los condenados. Por encima de *los Compañeros de la Derecha* están *los Adelantados*, y de éstos se dice que son *numerosos en las primeras generaciones y pocos en las últimas generaciones*²³. Lo que su título tiene de eminente en sí es confirmado por su definición como *Allegados* (literalmente: los que Dios ha acercado a Sí), nombre que se da también a los arcángeles para distinguirlos de los demás ángeles. En otro capítulo se dice que los *Allegados* beben en una fuente llamada *Tasnīm*. Por debajo de ellos están *los Justos*²⁴; éstos no tienen acceso directo a *Tasnīm*, pero se les da de beber un brebaje perfumado con el almizcle procedente de esta fuente. Volvemos a encontrar la misma imagen en un tercer capítulo en el que *los Justos* se representan bebiendo un brebaje perfumado con alcanfor procedente de la fuente llamada *Kāfūr*, a la que sólo *los Siervos de Dios*²⁵ tienen acceso directo. Según el comentario, «esclavitud» y «proximidad» son dos aspectos del grado espiritual supremo, y representan, respectivamente, la extinción en Dios y la Vida Eterna en Dios. Los santos beben en *Kāfūr* en su calidad de *Esclavos*, y en *Tasnīm* en su calidad de *Allegados*.

²² LVI, 27-40.

²³ LVI, 13-14. En un comentario generalmente atribuido a ‘Abd al-Razzāq al-Kāšāni (fallecido hacia 1330) o a veces a Muḥyī-l-Dīn Ibn ‘Arabī (fallecido en 1240) —de donde el título de las dos únicas ediciones impresas, *Tafsīr al-Sayj al-Akbar* (Bulaq, 1867; Cawnpore, 1883)— esta frase se comenta así: «Hubo muchos entre los primeros miembros de esta comunidad, esto es, entre los que vieron al Profeta y nacieron a tiempo para beneficiarse de la fuerza espiritual de la Revelación en vida del Profeta, y entre los de la segunda generación que nacieron poco después de su muerte y que vieron a sus Compañeros, mientras que las últimas generaciones son aquellas que están separadas de la Revelación *por un largo lapso de tiempo, de modo que sus corazones se endurecieron*» (estas últimas palabras son una cita del Corán [LVII, 16] hecha por el comentador).

Se dice que el Profeta aplicó el versículo comentado más arriba no sólo a la historia del Islam, como aquí, sino también, según Ṭabarī, a la de todo el género humano, en el sentido de que si bien hubo muchos *Adelantados* entre las primeras generaciones de la humanidad, habría pocos entre las últimas.

²⁴ LXXXIII, 22-28.

²⁵ LXXVI, 5-6. El Corán es una síntesis de muchos puntos de vista y, por lo que se refiere a la terminología, no puede reducirse a ningún sistema. Desde determinado punto de vista, todas las criaturas, incluido Satán, son siervos de Dios. La «esclavitud», como la «proximidad», ya está ahí en todos los casos. Pero como sólo los santos supremos realizan esta verdad en su máxima plenitud, el término «siervo de

Debemos recordar que lo que posee en sí un significado, por muy sutilmente que se halle expresado en su contexto, no perderá nada de este significado para aquellos que están dotados de sensibilidad espiritual y que se consagran a la recitación constante del Corán. Esto concierne no sólo a los pasajes que acabamos de mencionar, sino también a algunas formulaciones coránicas de la doctrina; pues, así como Cristo se expresó ante la multitud con parábolas, también el Corán expresa grandes misterios por medio de aforismos que son demasiado elípticos para «ofender», pero que poseen al mismo tiempo una gran contundencia, como, por ejemplo, la frase ya citada: *Estamos más cerca de él que su vena yugular*. Respecto a estas afirmaciones no caben divergencias de interpretación: la diferencia entre el exoterismo y el esoterismo, entre la piedad que salva y la mística que santifica, es análoga a la diferencia que existe entre la geometría plana y la geometría de tres dimensiones; la dimensión suplementaria del esoterismo es entonces, analógicamente, una dimensión de «profundidad» o de «altura». Lo mismo cabe decir de la comprensión de los Nombres Divinos y de ciertas Tradiciones como la Tradición Sagrada que dice: «Yo soy el Oído con el que oye y la Vista con la que ve.» La diferencia es semejante a la que existe entre una persona que toma estas sentencias como una manera de hablar y hace caso omiso de ellas, y otra en quien provocan un despertar «vertical» de la conciencia, que es lo que los Sufíes llaman *dawq*, literalmente «sabor». Esta palabra se emplea para indicar la naturaleza inmediata de tal percepción, para mostrar que trasciende la ciencia mental indirecta, pues constituye, de hecho, un grado de la «Ciencia del Corazón».

Hablando de una de las visiones místicas del Profeta, el Corán afirma que era su *Corazón* el que *veía*²⁶ y Baiḍāwī²⁷ añade en su comentario que «las realidades del mundo celestial son percibidas primero por el Corazón»²⁸. Lo que se entiende aquí por Corazón, y lo que los antiguos, tanto de Oriente como de Occidente, querían decir cuando afirmaban que el Corazón es el trono del Intelecto, puede entenderse con la ayuda del ya citado comentario de Kāšānī, quien basa alguna de sus interpretaciones en las correspondencias entre los fenómenos externos y las facultades internas. La noche corresponde al alma, la luna al Corazón (que es al alma lo que el corazón orgánico es al cuerpo) y

Dios» a veces se emplea para referirse a ellos exclusivamente, como aquí y, por ejemplo, en XVII, 65, y LXXXIX, 29.

²⁶ LIII, 11.

²⁷ Fallecido en 1286. Autor del más leído de los Comentarios coránicos.

²⁸ El Profeta dijo de Abū Bakr, que fue más tarde el primer califa del Islam: «No es superior a vosotros debido a un mayor número de ayunos y oraciones, sino por algo que ha sido fijado en su corazón» (Kaḷābāqī, *The Doctrine of the Sufis*, traducción de Arberry, p. 66).

el sol al Espíritu. Así como la luna es el último destello de la luz divina en la oscuridad de la noche, así el Corazón es el último reflejo de la Luz Divina, es decir, del conocimiento directo (Gnosis)²⁹ en la oscuridad del conocimiento del alma, el cual, aún en su forma inferior, esto es, como comprensión teórica de la doctrina, es sólo mental y, por tanto, indirecto. El «Ojo del Corazón», que corresponde al rayo de luz que une la luna con el sol, es el Intelecto en el verdadero sentido de la palabra —el sentido en que se empleó *Intellectus* durante toda la Edad Media—, el órgano de la visión trascendente.

La aspiración a «dejar que el propio Espíritu (es decir, el centro de la conciencia de uno) se eleve por encima de uno mismo» presupone como mínimo cierto remoto conocimiento de la existencia del Corazón, que es el punto donde termina el yo humano y donde empieza el Sí mismo Trascendente. Si las nubes de la noche del alma son tan espesas que impiden que la luna del Corazón muestre la más leve señal de su presencia, esta aspiración no puede producirse.

La mayoría de los versículos coránicos citados hasta ahora fueron de los primeros en ser revelados, lo cual basta para demostrar que desde el principio estaba presente un intenso elemento místico. Pero, apareciendo cuando apareció, como la última religión de este ciclo temporal, el Islam no podía ser un vehículo efectivo de la Divina Misericordia si no tomaba en cuenta las condiciones de un mundo cuyo mejor momento había pasado hacía ya mucho tiempo (el Profeta dijo: «Nada queda de este mundo salvo la tribulación y la aflicción»³⁰ y «No veréis llegar ningún tiempo que no vaya seguido por otro peor»)³¹, un mundo en el que *los Adelantados* serían una minoría cada vez más reducida. Estas condiciones están implícitas en el siguiente pasaje que fue revelado hacia el final de la vida del Profeta³², muchos años después de que él y sus seguidores tuvieran que emigrar de La Meca a Medina, y después de que regresaran triunfantes a La Meca y se hicieran dueños de toda Arabia, con un sacrificio inevitable de la calidad a la cantidad por lo que respecta a los conversos al Islam:

²⁹ La palabra «Gnosis» se emplea en este libro como traducción del término árabe *ma'rifa* en el sentido de Conocimiento Intelectual. De modo similar, «Gnóstico» (*'arif*) se emplea aquí exclusivamente para designar al hombre que alcanza este conocimiento. No tiene nada que ver con ninguna secta.

³⁰ Ibn Mā'ya, *Fitan*, 23.

³¹ Bujārī, *Fitan*, 6.

³² Murió en 632.

Los árabes del desierto dicen: «Creemos.» Di (Muhammad): «Vosotros no creéis, decid mas bien: “Nos sometemos”³³, pues la fe no ha entrado aún en vuestros corazones. Pero, si obedecéis a Dios y a Su Mensajero, Él no os negara ninguna recompensa que vuestras acciones merezcan. En verdad, Dios es Indulgente, Misericordioso»³⁴. Vemos aquí como si la red de la Divina Misericordia se extendiera para que en la nueva religión pudieran encontrar un lugar algunos de los que no hubieran sido dignos de la pequeña comunidad primitiva de musulmanes. Sin embargo, el crecimiento del Islam durante el tiempo de la misión del Profeta no se produce sólo en esa dirección, sino en todas. El Corán se obliga a responder a todas las preguntas que puedan surgir durante el período de su Revelación, y, al tiempo que responde a las necesidades del conjunto de la cada vez más compleja comunidad del Islam, no negligea a los que siguen el camino de acercamiento a Dios; pues, mientras se ocupa cada vez más, en el período de Medina, de cuestiones externas —legales, administrativas y políticas— sus versículos están al mismo tiempo más acusadamente cargados de paz y serenidad. El muy amado y a menudo repetido versículo que el Corán recomienda recitar especialmente en tiempos de adversidad, *En verdad, somos de Dios, y en verdad a Él regresamos*³⁵, posee un aroma claramente medinés. Es también significativo que algunos de los pasajes que constituyen por así decirlo la corona de la doctrina sufí de la Gnosis³⁶ fueron revelados en Medina.

Por lo que se refiere a los ritos, las primeras revelaciones prescribieron —tanto para el culto de día como para la vigilia nocturna³⁷— letanías a la gloria de Dios, prosternaciones, recitación de las partes del Corán que ya habían sido reveladas, e invocaciones del Nombre Divino. Estos actos de devoción adquirieron un carácter facultativo después de la institución de la purificación y la oración³⁸ rituales y de obligación legal; y otras letanías de carácter supererogatorio fueron reveladas en Medina, entre otras la invocación de la Bendición divina para el Profeta, oración que es comparable en más de un aspecto al *Ave* cristiano. También se recomendaron ayunos voluntarios, además del ayuno obligatorio del mes de Ramadán. Todas estas devociones, tanto las obligatorias

³³ Esto también podría traducirse por: *Nos hemos convertido en musulmanes*. La palabra *islām* significa «sumisión» (a Dios).

³⁴ XLIX, 14.

³⁵ II, 156.

³⁶ Por ejemplo, el Versículo de la Luz (XXIV, 35) y también LVII, 3, que se citan más adelante (pp. 158, nota 12, y 114, nota 29).

³⁷ *Permanece en vigilia toda la noche o un poco menos* (LXXIII, 2); *Glorifícalo durante toda la noche* (LXXVI, 26).

³⁸ La prosternación se incluyó en la oración ritual, cuyos movimientos se describen en un capítulo posterior.

como las voluntarias, reforzadas por el retiro espiritual, fueron practicadas sin duda alguna por los grandes Compañeros de Muḥammad; y hoy como ayer constituyen las principales prácticas de los místicos del Islam, siendo secundarias todas las demás.

Por consiguiente, no cabe hablar, en lo que concierne a los elementos esenciales del Sufismo, de un desarrollo consecutivo a la muerte del profeta; lo que sí ocurrió fue que durante los primeros seis o siete siglos del Islam, la tensión entre la general tendencia descendente del conjunto de la comunidad y el movimiento ascendente de la vía mística produjo en el Sufismo una especie de desarrollo secundario que no es ascendente ni descendente³⁹, y que no alteró los elementos esenciales en sí mismos, sino que se ocupó más bien de cuestiones tales como el establecimiento de las diversas formulaciones y disciplinas destinadas a adecuarse a las diversas necesidades.

Kalābādī, un sufí de Bujara del siglo X, dice: «Entonces (después de la segunda generación del Islam), el deseo disminuyó y la voluntad se debilitó; y con ello vino el torrente de preguntas y respuestas, de libros y tratados»⁴⁰.

El inevitable movimiento desde la síntesis concentrada al análisis diferenciado, que originó la formación de las cuatro distintas escuelas de ley canónica y, en otro plano, la organización de las hermandades sufíes, fue en gran medida resultado de un cambio análogo que estaba teniendo lugar en las almas de los hombres. Nicholson se refiere a este cambio —que evidentemente no comprendió— cuando dice: «Ni él (el Profeta) ni sus oyentes percibieron, como lo hicieron los musulmanes posteriores, que el lenguaje del Corán a menudo es contradictorio»⁴¹. Hubiera sido menos equívoco decir que, ante dos afirmaciones aparentemente contradictorias (como, por ejemplo, las afirmaciones coránicas de que el hombre es responsable de sus actos y de que sus actos están predeterminados), los musulmanes posteriores no eran en general tan capaces de llevar a cabo una síntesis por la cual pudieran percibir la verdad espiritual en cuestión. En otras palabras, la actividad intelectual daba paso a la actividad mental, y fue para satisfacer las necesidades del fermento racionalista general, y también para contrarrestar ciertas herejías que habían surgido de él, por lo que se desarrolló en el Islam la teología escolástica; y puesto que los que aspiraban a seguir la vía mística no podían evitar poseer una mayor

³⁹ Muchos de los conceptos erróneos de los orientalistas se deben a la incapacidad de percibir la naturaleza «horizontal» y enteramente secundaria de este desarrollo. Para no pocos de los que escriben sobre el tema, el Sufismo consiste en un ascetismo heroico puntuado por poemas místicos, tratados y exclamaciones paradójicas, nada de lo cual hallamos en las dos primeras generaciones del Islam, y nada de lo cual puede considerarse como una característica esencial del Sufismo.

⁴⁰ *The Doctrine of the Sufis*, traducción de Arberry, p. 3.

⁴¹ *A Literary History of the Arabs*. p. 223.

dilatación mental que sus semejantes de los siglos VII y VIII, se hizo necesario que los Šayjs sufíes hicieran también unas formulaciones más amplias de la doctrina en su propio terreno. Pero los sufíes nunca han dado una importancia demasiado grande a estos intentos de expresar lo que universalmente se admite que es inexpresable. Las frases: «Toma el conocimiento del pecho de los hombres, no de las palabras», y «Quien conoce a Dios, su lengua se enfría», cuentan entre las máximas sufíes más a menudo repetidas.

Para comprender cómo el desarrollo secundario encaja en la estructura del Islam hay que saber que, después del Corán y el Profeta, la tercera autoridad suprema es la *Iýmā'*, es decir, la opinión unánime de los que conocen a fondo el Corán y las Tradiciones y están, por tanto, calificados para establecer, por deducción y analogía, precedentes sobre cuestiones que no han sido definida ni explícitamente resueltas por las dos autoridades supremas. El proceso deductivo mediante el cual llegan a sus conclusiones se llama *iytihād* (literalmente, «esfuerzo»). Por debajo de la *Iýmā'*, el *iytihād* de un grupo de personas calificadas, o incluso el de un solo individuo calificado, posee una cierta autoridad relativa. Las diferencias entre las cuatro grandes escuelas de la ley islámica, por ejemplo, son debidas al diferente *iytihād* de cuatro eminentes canonistas. No obstante, cada una de estas escuelas admite el derecho de las otras a mantener sus propias opiniones, y a menudo se dice: «En las diferencias de los canonistas reside una misericordia.»

Pero la ley no es toda la religión, como lo atestigua la Tradición siguiente, referida por 'Umar, el segundo califa:

«Un día, mientras estábamos con el Mensajero de Dios, llegó un hombre cuyas ropas eran extremadamente blancas y su cabello extremadamente negro. No había en él la menor señal de viaje, y sin embargo ninguno de nosotros lo había visto antes. Se sentó, rodilla contra rodilla, frente al Profeta, sobre cuyos muslos puso sus manos, y dijo: “Oh, Muḥammad, dime en qué consiste la sumisión a Dios (*al-islām*).” “El Profeta respondió: “La sumisión consiste en que testifiques que no hay más dios que Dios y que Muḥammad es el Apóstol de Dios, en que hagas la oración, des la limosna, ayunes durante el mes de Ramadán y realices, si puedes, la peregrinación a la Casa Sagrada.” “Has dicho la verdad”, dijo él, y nos sorprendimos de que, habiéndole preguntado, se permitiera aprobar su respuesta. Luego dijo: “Dime en qué consiste la fe (*īmān*)”, y el Profeta respondió: “La fe consiste en que creas en Dios, en Sus Ángeles, en Sus Libros, en Sus Apóstoles y en el Juicio Final, y en que creas que no llega ningún bien ni ningún mal si no es por Su Providencia”⁴². “Has dicho la verdad”, dijo él, y luego: “Dime en qué consiste la excelencia (*iḥsān*).” “El Profeta respondió: “La excelencia consiste en adorar a Dios como si Lo vieras, pues si tú no Lo ves, Él ciertamente te ve”... Luego el extranjero se fue, y yo me quedé allí todavía largo tiempo, hasta que el Profeta me dijo: “Oh 'Umar, ¿sabes quién era el que me ha interrogado?” Dije: “Dios y

⁴² Es el contenido objetivo de la fe lo que se define aquí, no su cualidad subjetiva.

Su Profeta son más sabios, yo no sé nada.” “Era Gabriel —dijo el Profeta—. Ha venido a enseñaros vuestra religión”⁴³.

Por tanto, el Islam, en el sentido más amplio de la palabra, comprende tres planos: el abandono o la sumisión (*islām*, en el sentido más restringido), la fe (*īmān*) y la excelencia (*iḥsān*), y el Šayj Al-‘Alawī observa que el *iṭihād* puede aplicarse a estos tres planos: así como el plano del *islām* se cristalizó en las distintas escuelas legales y el plano del *īmān* en la teología escolástica, así, también, según el *iṭihād* de unayd⁴⁴ y otros sufíes, el plano del *iḥsān* se convirtió en una rama organizada de la religión.

En la definición del *iḥsān* dada por el Profeta, la palabra traducida por «adorar» (*‘abada*) significa literalmente «servir como un esclavo», e indica, no sólo una serie de actos aislados, sino un estado perpetuo. Así, adorar a Dios «como si Lo vieras» implica el recuerdo perpetuo de Dios, y para conseguirlo es indispensable una forma u otra de guía y de método espirituales. En esto reside, de hecho, el origen de las hermandades sufíes, sin las cuales el plano del *iḥsān*, que en las primeras generaciones del Islam era relativamente espontáneo e inorganizado, nunca hubiera podido perpetuarse durante siglos.

El Corán insiste sin cesar en el recuerdo de Dios, *ḍikr Allāh*, y esta insistencia representa para el Islam lo que representa para el Cristianismo el primero de los dos mandamientos de Cristo. El uso coránico del término cognitivo «recuerdo» con preferencia al de «amor» es lo que, quizás más que ninguna otra cosa, ha impuesto a la mística islámica su especial terminología.

El predominio del «Amor» en la mística cristiana, y el del «Conocimiento», es decir, la Gnosis, en el Sufismo, es tan marcado que muchos de los términos empleados corrientemente en una y otra de estas dos formas pueden prestarse a malentendidos si se toman fuera de su esfera particular. Por ejemplo, a la luz del Hinduismo, en el que llamamos estas perspectivas una junto a la otra⁴⁵, podemos ver enseguida que las órdenes monásticas «contemplativas» de la Iglesia Católica Romana se acercan más a la vía del Amor que a la de la Gnosis. Por otra parte, lo que se ha denominado «la vía sufí del

⁴³ Muslim, *Imān*, 1.

⁴⁴ Gran sufí de Bagdad, fallecido en 910.

⁴⁵ La amplitud del Hinduismo hace de él como una norma con la que medir otras místicas, pues al cabo de los siglos ha cristalizado en dos corrientes principales, que evidentemente corresponden a dos posibilidades místicas principales: la vía de la Gnosis (*jnāna-marga*) y la vía del Amor (*bhakti-marga*).

Amor» se asemeja mucho más al *jnâna* que a la *bhakti*⁴⁶, pues se trata entonces del Amor situado en el marco general del Conocimiento.

Muy típico del Sufismo es este dicho de Ḥasan al-Baṣrī⁴⁷: «Quien conoce a Dios, Le ama, y quien conoce el mundo se aparta de él», y éste de otro sufí de los primeros tiempos: «La intimidad (*uns*) con Dios es mejor y más dulce que el anhelo»⁴⁸.

Mientras un aspecto de esta vía del Conocimiento refleja el simbolismo de la luz tan frecuente en el Corán y también las gozosas y a menudo deslumbrantes imágenes con las que aquél permite al lector «catar» los Misterios del otro mundo⁴⁹, otro aspecto refleja no sólo la extrema simplicidad de algunas formulaciones coránicas, sino también determinados dichos del Profeta que poseen una inconfundible «sequedad», una sobria objetividad que pone cada cosa en su sitio, como, por ejemplo: «Sé en este mundo como un extranjero o un transeúnte»⁵⁰, y: «¿Qué tengo yo que ver con este mundo? En verdad, yo y este mundo somos como un caballero y un árbol bajo el cual se cobija. Luego sigue su camino y deja el árbol tras de sí»⁵¹.

Estos dos aspectos de la espiritualidad musulmana se dejan sentir en modos diversos por toda la civilización islámica, y especialmente en su arte, como cabría esperar, pues el arte sagrado es una expresión de los Misterios y por tanto brota directamente de lo más profundo de su religión. El siguiente pasaje lo pone bien en claro:

«El arte musulmán es abstracto, pero poético y lleno de gracia; está tejido de sobriedad y esplendor... El arte del Islam aún la profusión gozosa de la vegetación con el rigor abstracto y puro de los cristales: un nicho de oración adornado con arabescos tiene algo del jardín y de los copos de nieve. Esta mezcla de cualidades se encuentra ya en el Corán, en el que la geometría de las ideas está como escondida bajo el resplandor de las formas. El Islam, por su obsesión de la Unidad, si se puede decir, tiene también un as-

⁴⁶ El sufí egipcio ‘Umar ibn al-Fāṭiḍ (1181-1235), llamado a menudo «el Sultán de los Enamorados», sería considerado en el Hinduismo como un puro gnóstico (*jnâni*).

⁴⁷ Fallecido en 728.

⁴⁸ Citado por Abū Sa‘īd al-Jarrāz (fallecido hacia el año 900) en su *Kitāb al-Ṣidq* («El Libro de la Veracidad»), texto árabe, p. 56, traducción de Arberry, p. 46. El autor de la frase no se especifica.

⁴⁹ Los hombres tienden a juzgar a los demás por lo que ellos mismos son. En Occidente casi se ha convertido en una costumbre hablar del «bajo materialismo» de las descripciones coránicas del Paraíso. La siguiente observación sitúa la cuestión bajo una luz más real: «Hablar de los Jardines y Fuentes del Paraíso, así como de Sus Ríos, Frutos y Consortes, es hablar en términos verdaderos, mientras que hablar de tales bendiciones en este mundo es sólo una manera de hablar, pues las Realidades están en Firdaws (el Paraíso Supremo), y lo que vemos en este mundo no son más que las sombras remotas de la Realidad» (Abū Bakr Sirāj Al-Dīn, *The Book of Certainty*, p. 18, nota 2, Samuel Weiser, Nueva York, 1970).

⁵⁰ Bujārī, *Riqaq*, 3.

⁵¹ Ibn Mā‘ya, *Zuhd*, 3.

pecto de simplicidad desértica, de blancura y de austeridad que, en el arte, alterna con el gozo cristalino de la ornamentación»⁵².

El Šayj Al-‘Alawī, a cuya vida y enseñanzas este capítulo sirve de introducción, en ningún sentido contradice las raíces del árbol en el que su espiritualidad floreció, y su presencia, tal como la sentimos, por sus escritos y por los relatos de los que le conocieron, está llena ora de uno, ora del otro de estos dos aspectos complementarios y alternos del Islam que tienen su origen en las Fuentes de Kāfūr y Tasnīm, en la «esclavitud» y en la «proximidad» del primer representante de la realidad del Sufismo.

⁵² Frithjof SCHUON [*Perspectives Spirituelles et Faits Humains*, p. 49, Les Cahiers du Sud, París, 1953]. Trad. Inglesa: *Spiritual Perspectives and Human Facts*, pp. 38-39. Perennial Books, 1969.



El Šayj Al-‘Alawī hacia 1905.

CAPÍTULO III

VISTAS DESDE DENTRO

El Šayj nació en Mostagán en 1869. Su nombre, tal como figura en los títulos de la mayoría de sus libros, era Abū-l-‘Abbās Aḥmad ibn Mustāfa-l-‘Alawī; era el único hijo varón de sus padres y tenía dos hermanas. Poco menos de un año antes de su nacimiento, su madre, Fátima, «vio en sueños al Profeta que llevaba un junquillo en la mano, Él la miró al rostro, le sonrió, y le arrojó la flor, que ella recogió con humilde modestia. Cuando despertó, contó su visión a su esposo, quien la interpretó en el sentido de que les sería concedida la gracia de tener un hijo piadoso; y, en efecto, había estado suplicando a Dios que no le dejara sin heredero... al cabo de unas semanas Dios confirmó el sueño y ella concibió a su hijo»¹.

Después de la muerte del Šayj, en 1933, se encontró entre sus papeles el siguiente fragmento autobiográfico². Evidentemente lo había dictado unos años antes³ a uno de sus discípulos:

»Por lo que se refiere al aprender a escribir, nunca hice un gran esfuerzo en este sentido, y nunca fui a la escuela, ni un solo día siquiera. Mi única instrucción fue lo que aprendí de mi padre, en casa, durante las lecciones de Corán que acostumbraba a darme, y mi escritura todavía es bastante torpe. Aprendí de memoria el Libro de Dios hasta la Sūrat al-Raḥmān⁴, y no pasé de ahí debido a las diversas ocupaciones a las que tuve que dedicarme por extrema necesidad. Mi familia no tenía bastante para vivir, aunque nadie lo hubiera sospechado, pues mi padre era digno y reservado hasta el punto de no dejar nunca que su rostro mostrara sus pensamientos, de modo que nadie hubiera podido con-

¹ *Al-Rawḍat al-Saniyya*, p. 9. Esta obra fue compuesta por Sidi ‘Udda y publicada dos años después de la muerte del Šayj. Contiene informaciones diversas sobre su vida y su actividad espiritual.

² *Al-Rawḍat al-Saniyya*, pp. 9-27. Aparte algunos resúmenes aquí y allá para evitar repeticiones, el texto se cita íntegro, con la intercalación de otras citas que ayudan a completarlo.

³ Las referencias a Turquía que se hacen al final demuestran que fue dictado después de 1923.

⁴ Es decir, había aprendido de memoria nueve décimas partes del Corán.

cluir por los signos externos que tenía necesidad de algo⁵. Yo dudaba entre varios oficios, y finalmente escogí el de zapatero remendón, en el que adquirí gran habilidad y a consecuencia de lo cual nuestra situación mejoró. Fui zapatero durante unos años, luego entré en el comercio y perdí a mi padre cuando tenía apenas dieciséis años. A pesar de ser tan joven, había hecho por él todo tipo de cosas, y mi mayor propósito fue siempre el complacerle. Me tenía un gran afecto, y no recuerdo que nunca me reprendiera ni me pegara, a no ser cuando me daba lecciones, y entonces era porque me mostraba perezoso para aprender el Corán. En cuanto a mi madre, todavía era más pródiga en su cariño y se inquietó por mí más que él. En efecto, después de la muerte de mi padre empleó todos los medios a su alcance, tales como reprimendas, golpes, puerta cerrada y demás para impedirme salir por la noche. Tenía un gran deseo de satisfacerla, pero no podía resolverme a dejar de asistir a las lecciones nocturnas y a las reuniones para practicar el *dikr*. La causa de su inquietud era que nuestra casa se hallaba fuera de la ciudad, en un camino que uno bien podía temer recorrer solo y de noche. Mi madre perseveró en sus esfuerzos por retenerme y yo continué asistiendo a esas reuniones hasta que finalmente, por la gracia de Dios, ella dio su pleno consentimiento y nada turbó nuestro mutuo afecto, que perduró sin ninguna sombra hasta el día de su muerte, en 1332⁶, cuando yo contaba cuarenta y seis años.

»En cuanto a mi asistencia a las lecciones debo decir que no fue muy constante, pues sólo podía ir en ocasiones, cuando mis ocupaciones me lo permitían; si no hubiera tenido una cierta aptitud y una cierta inteligencia naturales no hubiera obtenido nada de lo que valiera la pena hablar. Pero me entregaba intensamente al estudio y a veces me sumergía en los libros durante noches enteras; en este trabajo nocturno me ayudaba un Šayj a quien acostumbraba a llevar a nuestra casa. Después de varios meses, mi mujer se resintió y pidió el divorcio alegando que yo no le daba lo que se le debía, y de hecho tenía algún motivo para quejarse. Mi asistencia a las lecciones, en todo caso, no duró dos años; esto me permitió, sin embargo, además de lo que gané en cuanto a disciplina mental, captar algunos puntos de la doctrina. Pero mi espíritu no se abrió y no empecé a poseer una cierta aptitud de conocimiento y comprensión hasta que me interesé por la doctrina del Pueblo⁷ y frecuenté a sus maestros. »

⁵ El Šayj alude claramente a Corán II, 273. Su familia, sin duda, estuvo en mejor situación anteriormente. En todo caso, un poema de principios del siglo XIX se refiere a Aḥmad, bisabuelo del Šayj, como a uno de los notables de Mostagán, eminente por su piedad y su conocimiento de la ley islámica.

⁶ 1914.

⁷ Los sufíes son conocidos como «el Pueblo» (*al-qawn*) en virtud de la Tradición siguiente y otras análogas:

(En este punto la persona a quien dictaba estas palabras le preguntó cómo entró en contacto por primera vez con los que siguen la vía de los místicos.)

»Mi primera tendencia en esa dirección vino marcada por mi adhesión a uno de los maestros de la Ṭarīqa ʿĪsāwī⁸ que me impresionó por su desapego del mundo y su evidente piedad. Me esforcé por satisfacer las condiciones de esta orden y lo conseguí muy fácilmente debido a mi juventud y a la atracción instintiva, inherente a la naturaleza humana, por los prodigios y las maravillas⁹. Adquirí habilidad en estas prácticas y me gané el aprecio de los miembros de la orden; yo creía, en mi ignorancia, que lo que hacíamos era pura y simplemente un medio para acercarnos a Dios. El día en que Dios quiso que la verdad me inspirase nos hallábamos en una de nuestras reuniones; en un momento dado levanté los ojos y vi en la pared un papel en el que leí una fórmula atribuida al Profeta. Lo que aprendí en ella me decidió a abandonar todas las actividades tendentes a la realización de prodigios y resolví limitarme, dentro de las prácticas de la orden, a las letanías, invocaciones y recitaciones del Corán. A partir de aquel día empecé a retirarme y a excusarme ante mis hermanos hasta que por fin abandoné completamente todas aquellas prácticas. Deseaba apartar de ellas también a toda la cofradía, pero esto no era fácil. Por mi parte, rompí con todo ello tal como era mi intención, y sólo

«En verdad, Dios tiene Angeles, noble compañía de viajeros, que buscan por la tierra las asambleas del recuerdo. Cuando descubren una se apiñan sobre ella, ala contra ala, de suerte que los que están más arriba se hallan en el Cielo. Dios les dice: “¿De dónde venís?”, y ellos responden: “Venimos de ver a Tus servidores que Te están glorificando, Te magnifican y testifican que no hay más dios que Tú, que Te imploran y buscan Tu Protección...” Entonces Dios dice: “Sed testigos de que les he perdonado, de que les he concedido aquello por lo que Me imploran y de que les he asegurado Mi Protección contra aquello respecto de lo cual la piden.” Entonces los Angeles dicen: “Señor, entre ellos, sentado con ellos, se encuentra un pecador.” Y Dios dice: “A él también le he perdonado, pues está entre un pueblo (*qawm*) cuyo compañero, aquel que se sienta con ellos, no será maldito”» (Muslim, *Dikr*, 8).

⁸ La palabra *ṭarīqa* (vía) se emplea especialmente para designar la vía de los místicos y por extensión ha llegado a designar, como aquí, una orden o cofradía de los que siguen esta vía.

⁹ En la Ṭarīqa ʿĪsāwī, o al menos en alguna de sus ramas, son usuales ciertas prácticas, como el comer fuego o el encantamiento de serpientes. Su origen se remonta al fundador de esta orden, Muḥammad ibn ʿĪsā (fallecido en 1523). Habiendo incurrido en los celos del Sultán de Mequinez, recibió la orden de abandonar la ciudad junto con sus discípulos. Carecían de provisiones para este éxodo y pronto estuvieron extremadamente hambrientos, por lo que los discípulos rogaron a su Maestro, que era célebre por sus milagros, que les diera algo de comer. El Maestro les dijo que podían comer todo lo que encontraran en el camino y como allí sólo había guijarros, escorpiones y serpientes, comieron de ellos y calmaron su hambre sin sufrir ningún daño (véase L. RINN, *Marabouts et Khouan*, p. 305).

conservé de este contacto la práctica de encantar serpientes. Perseveré en ello, solo o con algunos amigos, hasta el día en que conocí al Šayj Sidi Muḥammad Al-Būzīdī.

»En cuanto a mi encuentro con este Šayj, de cualquier modo que lo considere me parece haber sido una pura gracia de Dios, pues, aunque mi amigo Sidi al-Ḥaŷŷ Bin-‘Awda —con quien compartía mi negocio— y yo tuviéramos vivos deseos de hallar a alguien que pudiera cogernos de la mano y guiarnos, no fuimos en busca del Šayj Al-Būzīdī, sino que fue él quien vino a nosotros de forma totalmente inesperada. Mi amigo ya me había hablado de él, diciendo: “Conocía a un Šayj llamado Sidi Ḥamū¹⁰, de la familia del Profeta. Dejó su casa y fue a Marruecos, donde pasó varios años. Cuando regresó muchas personas se unieron a él. Hablaba con autoridad sobre la vía de los místicos, pero, para probarle, Dios envió contra él un hombre que le causó tal perjuicio que se encontró frente a todo tipo de dificultades, y ahora es tan discreto como un simple discípulo, sin mostrar rastro alguno de su anterior actividad espiritual. Sin embargo, creo que es alguien en quien se podría confiar como guía en la vía. Nunca ha aparecido un verdadero guía espiritual sin que Dios le haya probado con alguien que le causara algún daño, ya sea abiertamente o a sus espaldas.”

»Esto fue en esencia lo que dijo e inmediatamente decidí ir a ver a este Šayj bajo la recomendación de mi amigo. Yo mismo no sabía nada de él, excepto que una vez, cuando niño, oí pronunciar su nombre estando yo enfermo. Me trajeron un amuleto y dijeron: “Esto viene de Sidi Ḥamū, Šayj Būzīdī.” Lo utilicé y me curé.

»Mi amigo y yo estábamos trabajando juntos unos días después de esta conversación cuando, de repente, exclamó: “Mira, ahí por el camino viene ese Šayj.” Fue a su encuentro y le rogó que entrara; el Šayj aceptó y estuvieron hablando durante un rato, pero yo estaba demasiado ocupado con mi trabajo para poder prestar atención a lo que decían. Cuando se levantó para marcharse, mi amigo pidió al Šayj que no dejara de visitarnos. Éste saludó y salió, y yo pregunté a mi amigo qué impresión había tenido; me respondió: “Su conversación está muy por encima de lo que uno encuentra en los libros.” Vino a vernos de vez en cuando y mi amigo hablaba con él y le acosaba con numerosas preguntas, mientras que yo permanecía más o menos mudo, en parte por deferencia hacia el Šayj y en parte porque mi trabajo no me dejaba mucho tiempo para hablar.

»Un día en que estaba con nosotros en nuestro taller, el Šayj me dijo: “He oído decir que sabes encantar serpientes y que no tienes miedo de que te piquen.” Asentí. Luego

¹⁰ El Šayj Al-Būzīdī era conocido generalmente por este nombre que es un diminutivo de Muḥammad.

dijo: “¿Puedes traerme una ahora y encantarla aquí, delante de nosotros?” Respondí que esto era posible y, saliendo de la ciudad, busqué durante medio día, pero no encontré más que una serpiente pequeña, larga como casi la mitad del brazo. La llevé conmigo y la puse ante el Šayj, después de lo cual empecé a realizar mis prácticas habituales mientras él, sentado, me observaba. “¿Podrías encantar una serpiente más grande que ésta?”, preguntó. Repuse que el tamaño no tenía importancia para mí. Entonces dijo: “Quiero mostrarte una más grande que ésta y mucho más venenosa, y si eres capaz de dominarla, es que eres un verdadero sabio.” Le pedí que me indicara dónde se hallaba y dijo: “Hablo de tu alma que está entre los dos costados de tu cuerpo. Su veneno es más mortal que el de una serpiente y si tú eres capaz de dominarla y de hacer de ella lo que te plazca eres, como he dicho, de seguro un sabio.” Luego añadió: “Ve y haz con esta pequeña serpiente lo que acostumbras a hacer con ellas y no vuelvas nunca a estas prácticas.” Salí, preguntándome acerca del alma y sobre cómo su veneno podía ser más mortal que el de una serpiente.

»Otro día, durante esa época en que acostumbraba a visitarnos, el Šayj fijó su mirada en mí y dijo a mi amigo: “Este muchacho está calificado para recibir la enseñanza”, o bien, “recibiría la enseñanza con provecho”, o alguna otra observación por el estilo. En otra ocasión encontró en mi mano un papel en el que estaban escritas unas palabras en alabanza del Šayj Sidi Muḥammad ibn ‘Īsā¹¹; después de mirarlo, me dijo: “Si vives lo bastante serás, si Dios quiere, como Šayj Sidi Muḥammad ibn ‘Īsā”, o, “llegarás a su rango espiritual” —he olvidado sus palabras exactas—. Esto me pareció una posibilidad muy remota, pero respondí: “Si Dios quiere.” Poco después entré en su orden y lo tomé como guía para que me iluminara en el sendero de Dios. Mi amigo ya había ingresado en la orden unos dos meses antes, pero no me había dicho nada de este hecho y no me informó de ello hasta que yo mismo ingresé. En aquel momento no comprendí la razón de este secreto.

»Después de transmitirme las letanías para recitar por la mañana y por la noche, el Šayj me dijo que no hablara de ello a nadie, “hasta que yo te lo permita”, —dijo—. Luego, al cabo de menos de una semana me llamó a su lado y empezó a hablarme acerca del Nombre Supremo (Allāh) y del método para invocarlo. Dijo que me consagrara al *dikr Allāh* de la manera practicada generalmente en nuestra orden en aquel tiempo. Como él no tenía ninguna celda especial de retiro para practicar el *dikr*, no pude encontrar ningún lugar en el que pudiese estar solo y tranquilo. Cuando me quejé de esto, me dijo: “Para estar solo, no hay lugar mejor que el cementerio.” Por tanto, fui allá, solo, por las

¹¹ El ya mencionado fundador de la Ṭarīqa ‘Īsāwī.

noches, pero no me resultó fácil. Estaba tan lleno de miedo que no podía concentrarme en el *dikr* a pesar de mis esfuerzos repetidos durante muchas noches.

»Me quejé de nuevo al Šayj y me respondió: “No te di una orden absoluta. Simplemente dije que no hay mejor lugar que el cementerio para estar solo.” Luego me dijo que limitara mi *dikr* al último tercio de la noche y, así, invocaba de noche y le veía a él durante el día. El Šayj venía a mi casa o yo iba a la suya, aunque su casa no siempre era un buen lugar para encontrarse a causa de los niños y por otras razones. Además de esto, al mediodía seguí asistiendo a las lecciones de teología que ya había seguido anteriormente. Un día me preguntó: “¿Qué lecciones son esas a las que te veo asistir?” Le dije: “Son lecciones sobre la Doctrina de la Unidad (*al-tawhīd*) y ahora estoy en ‘la comprensión de las pruebas’.” Dijo: “Sidi Fulano de Tal la llamaba ‘la doctrina de la turbiedad’” (*al-tawhīl*). Luego añadió: “Harías mejor ocupándote ahora de purificar el fondo de tu alma hasta que las Luces de tu Señor aparezcan en ella y llegues a conocer el significado real de la Unidad. La filosofía escolástica sólo servirá para aumentar tus dudas y para acumular una ilusión tras otra.” Por último, dijo: “Es mejor que abandones estas lecciones hasta que hayas terminado con tu tarea presente, pues tenemos la obligación de poner lo que es más importante por delante de lo que es menos.”

»Ninguna de sus órdenes me resultó tan dura de obedecer como ésta. Había tomado una gran afición a aquellas lecciones y había llegado a contar tanto con ellas para mi comprensión de la doctrina que estuve a punto de desobedecerle. Pero Dios puso en mi corazón esta pregunta: “¿Cómo sabes si lo que recibes del Šayj Al-Būzidī no es el tipo de conocimiento que buscas en realidad, o incluso algo todavía más elevado?” En segundo lugar, me consolé con la idea de que la prohibición no era definitiva; en tercer lugar, me acordé de que había hecho el juramento de obedecerle, y, en cuarto lugar, me dije que quizá quería ponerme a prueba, como hacen todos los šayjs. Pero todos estos argumentos no suprimieron el dolor de la pena que sentía interiormente. Lo que lo dispuso fue el pasar en invocación solitaria las horas que antes dedicaba a la lectura, sobre todo después que hube empezado a sentir los efectos de esta invocación.

»La manera en que el Šayj guiaba a sus discípulos de etapa en etapa era variable. A algunos podía hablarles sobre la forma en que Adán fue creado, a otros sobre las virtudes cardinales, y a otros sobre las cualidades divinas; cada enseñanza era particularmente apropiada para cada discípulo. Pero el sistema que más a menudo seguía, y que también seguí yo a la manera de él, consistía en ordenar al discípulo que invocara el Nombre acompañado de la clara visualización de sus letras hasta que éstas quedaban grabadas en su imaginación. Luego le decía que las extendiera y las agrandara hasta que llenasen todo el horizonte. El *dikr* debía continuar de esta forma hasta que las letras se

volvían como la luz. Luego el Šayj mostraría el camino a partir de este punto —es imposible expresar en palabras cómo lo hacía— y gracias a esta indicación el espíritu del discípulo rápidamente se remontaba más allá del universo creado, en el supuesto de que tuviese suficiente preparación y aptitudes; de no ser así, habría necesidad de purificación y otras disciplinas espirituales. Con la indicación antes mencionada el discípulo se encontraba capaz de distinguir entre lo Absoluto y lo relativo, y veía el universo como una bola o una lámpara suspendida en un vacío sin principio ni fin. Luego, a medida que iba perseverando en la invocación acompañada de meditación, la visión del universo iba perdiendo intensidad hasta que ya no parecía un objeto definido, sino una simple sombra. Más adelante incluso dejaba de ser esto, hasta que finalmente el discípulo se sumergía en el Mundo del Absoluto y su certeza era reforzada por Su Pura Luz. Durante todo este proceso el Šayj vigilaba al discípulo, le interrogaba acerca de sus estados y le fortalecía en el *dīkr* paso a paso hasta que el discípulo llegaba a un término en el que era consciente de lo que veía por su propio poder y sin la ayuda de nadie. El Šayj no estaba satisfecho hasta que se alcanzaba este punto, y tenía la costumbre de citar las palabras de Dios que se refieren a: *Aquél a quien su señor ha dado la certeza y a cuya certeza ha hecho seguir de una prueba directa*¹².

»Cuando el discípulo había alcanzado este grado de percepción independiente, que era intenso o débil según su capacidad, el Šayj lo devolvía al mundo de las formas externas que había abandonado, y éste le parecía lo contrario de lo que era antes, simplemente porque la luz de su ojo interior se había encendido. Lo veía como *Luz sobre luz*, y así era antes en realidad¹³.

»En este grado el discípulo puede confundir la cuerda con la flecha, tal como ha sucedido a muchos de los que caminan hacia Dios, y puede decir, como más de uno ha

¹² Corán, XI, 17. Este versículo es susceptible de varias interpretaciones distintas; en la traducción sólo puede conservarse una, con exclusión de las otras. El Šayj Al-Būzīdī entendía claramente la palabra *šāhid* en el sentido de «evidencia directa» o «ilustración concreta».

¹³ No carece de interés citar aquí la siguiente fórmula del Budismo extremo-oriental: «Como lo ha expresado uno de los Maestros Zen, primero el discípulo, cuyo espíritu está todavía inmerso en el espejismo cósmico, percibe a su alrededor objetos tales como montañas, árboles y casas; después, por la adquisición de un conocimiento parcial, las montañas, los árboles y las casas desaparecen; pero al final, cuando ha llegado a una inteligencia total, el hombre, que ya no es un discípulo, ve de nuevo las montañas, los árboles y las casas, pero esta vez sin las superposiciones de la ilusión» (Marco PALLIS, *The Way and the Mountain*, p. 108. Peter Owen, 1960. [Traducción cast.: *El Camino y la Montaña*. Ed. Kier, Buenos Aires, 1973 (N. del T.)]

dicho: “Yo soy Aquél a quien amo, y Aquél a quien amo soy yo”¹⁴, y cosas parecidas, suficientes para que cualquiera que no tenga ningún conocimiento sobre los estados de los místicos y no esté familiarizado con sus exclamaciones le arroje lo primero que tenga a mano. Pero el que es dueño de este grado llega pronto a distinguir entre los puntos de vista espirituales, a dar a cada uno de los diferentes grados lo que le es debido y a cada una de las estaciones espirituales lo que le pertenece realmente. Esta estación se apoderó de mí, y fue mi morada durante muchos años; me he convertido, por así decirlo, en experto en ella; he dado a conocer las obligaciones que le corresponden y mis discípulos se han beneficiado de lo que escribí acerca de ella cuando estaba al principio de su dominio. Algunos de ellos tienen ahora conocimiento de sus obligaciones y otros están por debajo de este conocimiento. La acuidad de este estado todavía vuelve a mí de vez en cuando, pero no me impele a escribir sobre él. A decir verdad, me incita a hablar de él, pero me resulta más fácil que antes vivir con esto; es algo que siento más que algo que me sumerge.

»Esta vía que acabo de describir y que era la de mi Maestro, es la que yo mismo he seguido en el ejercicio de mi dirección espiritual y he conducido por ella a mis discípulos, pues he visto que era el más directo de los caminos que conducen a Dios.»

El Šayj habla aquí con la voz de la «esclavitud» absoluta, y está de acuerdo con el tono general de este pasaje el que, aun con respecto a la misma cumbre de todo logro espiritual, subraye el aspecto de «obligación», al que el Corán se refiere con estas palabras: *Ofrecimos la responsabilidad [de ser Nuestro representante] a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero no se atrevieron a aceptarla, y tenían miedo de ella. Y el hombre la tomó para sí. En verdad, ha demostrado ser un tirano ignorante*¹⁵. Llegar al final del camino espiritual, que no es sino el estado en el que el hombre fue original-

¹⁴ Al-Ḥallāy. Cfr. *Le Dîwân d'Al-Hallâj*, edit. Massignon, 1965, p. 93. El verso continúa: «Somos dos espíritus en un cuerpo», y es en gran parte la base de la teoría de Massignon —tan poco críticamente seguida por otros orientistas— según la cual Al-Ḥallāy no era un «monista», es decir, no creía en la *waḥdat al-wuḥūd*, la Unicidad del Ser. Esta cuestión se considera más adelante con mayor detalle, pero podemos mencionar aquí que Gazzāli, en su *Miškāt al-Anwār* (véase *awāhir al-Gawāli*, El Cairo, 1343, p. 115), cita estos versos en un contexto muy similar al anterior y, como el Šayj Al-‘Alawī, los considera producto de un estado de ebriedad espiritual que todavía no está, por así decirlo, equilibrado por una sobriedad espiritual complementaria y que, por consiguiente, no representa la convicción definitiva de Al-Ḥallāy.

¹⁵ XXXIII, 72.

mente creado, significa, entre otras cosas, volver a asumir las tremendas responsabilidades que la humanidad en general ha abandonado.

Esta estación final, esto es, el estado de santidad suprema, al que, hablando con el doctor Carret, se refirió como la «Gran Paz», se define en otro de sus escritos como un estado de intoxicación interior y sobriedad exterior, en virtud del cual la mente lleva a cabo su función analítica con perfecta claridad, si bien, como antes ha indicado, no existe ninguna barrera absoluta entre aquélla y el raptó del Corazón. Pero en el caso del místico que, aunque muy avanzado en la vía, todavía no ha alcanzado el final, es posible que una ebriedad espiritual invada su espíritu y le imprima una actividad sobrenatural e insostenible, o que produzca en él alguna otra anomalía, creando así un desequilibrio en el alma. Incluso es posible, como lo muestra la referencia a al-Ḥallāy y como veremos más claramente en otro capítulo, que un místico llegue en cierto sentido al final de la vía y alcance una plenitud de ebriedad que todavía no esté estabilizada por la perfección complementaria de sobriedad. Pues, aunque la Naturaleza Divina del santo es eterna y no experimenta desarrollos, su naturaleza humana se halla sujeta al tiempo y puede no ser capaz de adaptarse en un día a la Presencia Suprema, especialmente en casos en que el viaje espiritual se ha completado con una rapidez extraordinaria, como casi con seguridad ocurrió en el caso del Šayj Al-‘Alawī.

Más de una vez cita en sus escritos las siguientes palabras de Abū-l-Ḥasan al-Šādīlī¹⁶: «La visión de la Verdad vino a mí y no quiso abandonarme, y era más fuerte de lo que yo podía soportar, por lo que pedí a Dios que pusiera un velo entre Ella y yo. Entonces una voz me interpeló, diciendo: “Aunque Le imploraras como sólo Sus Profetas y Sus Santos y Muḥammad, Su amado, saben implorarlo, no te separaría de Ella con un velo. Pero pídele que te dé fuerzas suficientes para soportarla.” Pedí, pues, fuerza y Él me fortaleció —¡loado sea Dios!»

El texto dictado continúa así:

«Cuando he cosechado el fruto del *dīkr* —y su fruto no es otro que el conocimiento de Dios por la vía de la contemplación— vi claramente la pobreza de todo lo que había aprendido sobre la doctrina de la Unidad Divina y comprendí el sentido de las palabras de mi Maestro a este respecto. Éste dijo entonces que volviera a asistir a las lecciones que había seguido anteriormente y cuando lo hice me encontré dotado de una

¹⁶ Fallecido en 1258. En su calidad de fundador de la gran Ṭarīqa Šādīlī era antepasado espiritual del Šayj Al-‘Alawī a la vez por la Ṭarīqa Darqāwī (a la que pertenecía el Šayj Al-Būzīdī) y por la Ṭarīqa ‘Īsāwī, ambas ramas de la primera.

comprensión totalmente diferente de la que antes tenía. Ahora comprendía las cosas con anticipación, antes de que el Šayj que nos enseñaba hubiera terminado de expresarlas. Otro efecto de la invocación fue que mi comprensión iba más allá del sentido literal del texto. En una palabra, mi comprensión anterior no podía compararse con la que ahora poseía, y la profundidad de ésta se acrecentó hasta el punto de que, si alguien recitaba un pasaje del Libro de Dios, mi espíritu se lanzaba para penetrar el misterio de su significado con una sorprendente rapidez, en el instante mismo de la recitación. Pero cuando este estado se apoderó de mí y se convirtió casi en una segunda naturaleza, temí caer totalmente bajo el imperio de su poderoso y persistente impulso; me puse, pues, a escribir lo que mis reflexiones internas me dictaban a modo de interpretación del Libro de Dios, y me hallaba de tal modo bajo su poder que las expresé en una forma extraña y abstrusa. Esto me llevó a iniciar mi comentario sobre *Al-Murš id al-Mu‘īn*¹⁷ en un intento de evitar caer en una forma de expresión todavía más abstrusa. Gracias a Dios, esto me ayudó efectivamente a resistir los asaltos de esta oleada de pensamientos que había intentado en vano detener por todos los medios, y mi mente casi llegó a encontrar reposo. Era exactamente el mismo tipo de dificultad que me había llevado previamente a redactar mi libro sobre astronomía titulado *Miftāḥ al-Šuhūd (La clave de la Percepción)*. Por determinadas razones, me hallaba preocupado de manera absorbente por el movimiento de los cuerpos celestes, y la flecha de mis pensamientos había salido de través. Para abreviar una larga historia —ya aludí a esta cuestión en el libro mismo¹⁸—, cuando vi que era incapaz de resistir esta oleada de pensamientos, me quejé de ello a mi Maestro, quien me dijo: “Sácalos de tu cerebro y ponlos en un libro; entonces te dejarán

¹⁷ *Guía de los Elementos Esenciales del Conocimiento Religioso* de Ibn ‘Āšir (fallecido en 1631). El comentario del Šayj sobre esta obra, *Al-Minaḥ al-Quddūsiyya*, que revisó varios años después, es una de sus obras más importantes, y una de las más difíciles de conseguir.

¹⁸ En su introducción al *Miftāḥ al-Šuhūd* dice: «La causa de este escrito fue un estado de absorción interior que envolvía habitualmente a mi corazón y que impedía que mis pensamientos recorrieran toda región inferior a la de los cuerpos celestes; a veces este estado se apoderaba de mí, Corazón y todo, y me conducía hasta la misma Santa Esencia. Pero, cualquiera que fuese el grado en que yo estuviera, me venían inspiraciones y relámpagos de conocimiento directo, fuera del alcance de mi comprensión, uno detrás de otro, sin descanso. Al principio traté de apartarme de ellos, negándome a reconocer como auténticas las exigencias con que me acometían, pero finalmente me vencieron y pusieron el sello de su autoridad sobre mis más íntimas convicciones. Sabiendo, por tanto, que era impotente para resistirme a ellas, y convencido de estar prisionero de esta estación, me resolví a aceptarlo y me sometí a la Voluntad de Dios, después de haber tomado refugio en el consejo de mi Maestro, quien me dijo que escribiera este libro. Me dijo, además, que no hiciera del libro, por lo que pusiera en él, la maravilla de las maravillas, y me citó la Tradición: ‘Habla a los hombres según la capacidad de su inteligencia’.»

tranquilo”, y ocurrió como él dijo. Pero todavía no he podido decidirme a autorizar la publicación del libro, y sólo Dios sabe si será publicado algún día¹⁹.

»Volviendo a lo que decía, cuando, después de muchos días, fui liberado de la obligación de consagrarme exclusivamente al Nombre Divino, mi Maestro me dijo: “Ahora debes hablar y guiar a los hombres hacia esta vía, puesto que ahora sabes con certeza dónde te encuentras.” Le dije: “¿Crees que me escucharán?”, y él respondió: “Serás como un león: serás dueño de todo aquello sobre lo que pongas tu mano.” Y fue como él dijo: cada vez que hablaba con alguien con la intención de conducirlo hacia la vía, mis palabras lo guiaban y seguía el camino que le indicaba; así, gracias a Dios, esta hermandad creció.»

En otro lugar dice:

«Nuestro Maestro, Sidi Muḥammad al-Būzīdī, siempre nos instaba a visitar la tumba del Šayj Su‘aŷb Abū Madyan²⁰ en Tremecén. Hablaba de él con una gran veneración y afirmaba que las plegarias hechas en su tumba eran atendidas; y decía: “Fue por su bendición y con su permiso como fui a Marruecos. Pasé la noche junto a su tumba; después de recitar partes del Corán, me dormí, y entonces vino hacia mí con uno de mis antepasados.” Me saludaron y luego me dijo: “Ve a Marruecos. He allanado el camino para ti.” Yo respondí: “Pero Marruecos está lleno de serpientes venenosas. Yo no puedo vivir allí.” Entonces pasó su mano bendita sobre mi cuerpo y dijo: “Ve y no temas. Yo te protegeré contra todas las desventuras que pudieran ocurrirte.” Me desperté, temblando de temor reverencial e inmediatamente después de dejar su tumba me dirigí hacia el Oeste, y fue en Marruecos donde encontré al Šayj Sidi Muḥammad ibn Qaddūr»²¹.

El Relato del Šayj Al-‘Alawi continúa:

«Pregunté a mi Maestro por qué me había ordenado hablar después de haberme impuesto primero el silencio. Respondió: “Cuando regresé de Marruecos, enseñé nuestra doctrina tal como la había enseñado allá. Luego, cuando me vi enfrentado a la oposición, vi en sueños al Profeta de Dios, quien me ordenó permanecer silencioso. A partir de aquel momento me impuse tal obligación de mantener el silencio que a veces tenía la impresión de que iba a estallar en llamas. Después, justo antes de encontrarte, tuve otra visión en la que vi una reunión de fuqarā, y cada uno de ellos llevaba mi rosario en el

¹⁹ Fue publicado en 1941, es decir, siete años después de su muerte. El manuscrito estaba fechado en el año 1322 de la Hégira (1904 d. J.C.).

²⁰ Fallecido en 1197. Su tumba es un lugar de peregrinación para todo el mundo musulmán.

²¹ Al convertirse en discípulo de este Šayj darqāwī-šādīlī en Marruecos, el Šayj Al-Būzīdī se convirtió en descendiente de Abū Madyan, que era el bisabuelo espiritual de Abū-l-Ḥasan al Šādīlī (véase Apéndice B).

cuello. Al despertar, tomé lo que había visto como un buen signo de actividad para el futuro. Ésta es la razón por la que quiero que propagues las doctrinas de nuestra orden. De otro modo no me hubiera atrevido a permitirte que las dieras a conocer. Además, últimamente he visto a alguien que me ha dicho: “Habla a los hombres; no hay ningún mal en ello”²². Con “alguien que me ha dicho” se refería sin duda alguna al Profeta, pero Dios es más sabio.

»Así fueron mis comienzos; y permanecí a su lado durante quince años, haciendo todo cuanto podía por nuestra orden. Muchos otros me ayudaban en esto, pero de los antiguos ya no quedan ahora más que una decena —¡que Dios prolongue sus vidas y muestre hacia ellos una creciente solicitud!

»En cuanto a mí, estuve de tal modo absorbido durante todo este tiempo por el servicio del Šayj y por la ayuda que debía prestar para el crecimiento de nuestra orden, que negligí las exigencias de mi propia subsistencia, y, de no haber sido por la amistad de Sidi al-Ḥayy Bin-‘Awda²³, que se hizo cargo de mis finanzas y mantuvo en orden mis asuntos, mi comercio hubiera ido a una ruina total. Estaba tan ocupado con el servicio a la orden que nuestra tienda se parecía más a una *zāwiya* que a otra cosa, tanto por las enseñanzas que allí se daban por la noche, como por el *dikr* que se practicaba durante el día —todo esto, gracias a Dios, sin ninguna pérdida de dinero ni disminución del comercio.

»Entonces, poco tiempo antes de la muerte de mi Maestro, Dios puso en mi corazón el deseo de emigrar. Estaba tan contrariado por la corrupción moral de mi país que comencé a tomar todas las disposiciones posibles para irme más hacia el Este, y algunos de mis amigos tenían la misma intención. Aunque sabía muy bien que mi Maestro no me dejaría abandonar el país a menos que él viniera con nosotros, toda clase de motivos plausibles me impulsaban a seguir adelante. Sin embargo, cuando ya había empezado la mudanza —esto ocurría unos días antes de su muerte—, cuando me había liberado de toda obligación comercial, había vendido mis bienes, hipotecado lo que, siendo inmueble, era difícil de vender, con la intención de hacerlo vender por otra persona después de mi partida, cuando ya mis primos habían partido delante de mí, y estando yo mismo a punto de irme, el estado de mi Maestro, que ya se hallaba enfermo, empeoró bruscamente, y podían verse en él los signos de una muerte próxima. No pude decidirme a

²² *Al-Mawādd al-Gaitiyya*, p. 13.

²³ Como el Šayj Al-‘Alawī, también él era en aquel momento un representante (*muqaddam*) del Šayj Al-Būzīdī, con poder para recibir en su nombre a novicios en la *ṭarīqa* e instruirles.

dejarle en este estado y además mis amigos no me hubieran permitido hacerlo. Su lengua estaba paralizada, de modo que no podía hablar, aunque lo entendía todo.

»Lo que me resultaba particularmente penoso era que me sentía empujado en distintas direcciones para hacer cosas difícilmente conciliables: por una parte estaba la enfermedad de mi Maestro, que me obligaba a permanecer junto a él, y, por otra, disponía, para mi familia y para mí, de una autorización para viajar que expiraba en una fecha determinada, después de la cual ya no era válida; y lo que agravaba las cosas era que en aquel momento era difícil obtener un permiso. Además tenía que ocuparme de la liquidación de mi comercio y de la venta de mis muebles y había enviado a mi mujer con su familia, en Tremecén, para que se despidiera de ellos. De hecho, era como si ya no estuviera en mi propio país. Sin embargo, juzgué que no podía abandonar a mi Maestro justo en el momento en que iba a morir e irme después de haber pasado quince años a su lado, habiendo hecho todo cuanto podía para servirle y sin haberle contrariado una sola vez, ni siquiera en el más pequeño detalle.

»Faltaban pocos días para que fuera devuelto a la Misericordia de Dios. Dejó un solo hijo, Sidi Muṣṭafā, que tenía algo de loco de Dios; también dejó una mujer y dos hermanos, uno de los cuales, Sidi ‘Abd al-Ḥāỵy Aḥmad, ya ha muerto, mientras que el otro, Sidi ‘Abd al-Qādir, todavía está en los lazos de la vida. El Šayj amaba mucho a su familia, y especialmente a su hijo, Sidi Muṣṭafā. Justo antes de morir le vi dirigirle una larga mirada; era claro que pensaba en su estado de simplicidad y que temía que después de su muerte se le desatendiera; cuando me di cuenta de esto le dije: “Sidi, actúa en nuestro favor y cuida de nuestros intereses ante Dios en el otro mundo, y yo actuaré en tu favor en este mundo y cuidaré de Sidi Muṣṭafā.” Su rostro se iluminó de alegría, y yo mantuve mi promesa e hice todo cuanto pude por su hijo hasta el día de su muerte. Nunca me sentí molesto en absoluto por su estado mental, que otros encontraban tan fastidioso. También me hice cargo de la hija del Šayj —sólo tenía una— hasta que se casó.

»Después que hubimos dicho un último adiós a nuestro Maestro²⁴, algunos de nosotros lo preparamos para ser enterrado, y fue sepultado en su *zāwiya* una vez que hube pronunciado por él las oraciones de funerales —¡que Dios le colme de Misericordia y Bendiciones!—. Pocos días más tarde me llegaron noticias de mis suegros de Tremecén: “Tu mujer está muy gravemente enferma.” Fui, pues, a Tremecén y cuando llegué hallé a mi mujer, que era tan profundamente religiosa, tan llena de bondad y de tan amable compañía, casi en su último suspiro. Permanecí tres días con ella, y luego murió y se fue, llena de gracia, hacia la Misericordia de Dios; regresé a Mostagán, habiendo perdi-

²⁴ El Šayj Al-Būzīdī murió el 12 Šawwāl del año 1327 de la Hégira (27 de octubre de 1909).

do a mi Maestro y a mi mujer, sin hogar, sin medios de subsistencia e incluso sin mi permiso para viajar, que había expirado. Acudí al Ministerio para renovarlo, pero me echaron de allí varias veces. Luego me prometieron darme un permiso para mí sólo.

»Entretanto, mientras esperaba que me lo entregaran, los miembros de nuestra orden conferenciaban para saber quién se haría cargo de los fuqarā. Yo no me hallaba presente en sus deliberaciones, y estaba dispuesto a aceptar su decisión. Además, no me había resignado en absoluto a la idea de quedarme en el país, por lo que les dije: “A vosotros os corresponde designar a quién queráis que desempeñe esta función y yo os apoyaré”, pues sabía que entre ellos había alguien capaz de hacerlo (además de mí) y yo presumía que elegirían a esta persona²⁵. Pero aquella asamblea de fuqarā se reveló algo indecisa, pues, si bien estaban todos de acuerdo en elegirme a mí, sabían que estaba decidido a partir, de modo que cada uno proponía la solución que le parecía mejor, por lo que había una gran divergencia de opiniones. El muqaddam Sidi al-Ḥayy Bin-‘Awda dijo: “Sería mejor dejar de momento esta cuestión y reunirnos de nuevo la semana próxima. Si durante este tiempo alguno de los fuqarā tiene una visión, que nos la haga saber.” Todos aprobaron esta sugerencia y antes del día fijado se habían producido numerosas visiones —todas se consignaron por escrito en aquel momento— y cada una de ellas era una clara indicación de que la función en cuestión me estaba destinada. Por lo tanto, los fuqarā se fortalecieron en su resolución de hacerme quedar con ellos para guiarles en el recuerdo.»

Al tratar de averiguar algunos detalles acerca de las visiones encontré el siguiente pasaje de Sidi ‘Udda:

«El Šayj Al-Būzīdī murió sin haber dicho nunca a nadie quién debía sucederle. De hecho, la cuestión le había sido planteada por uno de sus discípulos más prominentes, quien tenía una alta opinión de sí mismo y se imaginaba estar calificado para ocuparse en nuestra orden de dirigir las almas y guiarlas en el recuerdo de Dios; pero el Šayj Al-Būzīdī le respondió lo que sigue: “Soy como un hombre que ha estado viviendo en una casa con permiso del Dueño y que, cuando desea abandonar esta casa, Le devuelve las llaves. Es Él, el Dueño, el que ve quién es el más digno de tener la casa a su disposición. No tengo nada que decir sobre el asunto. *Dios crea lo que Él quiere, según Su elección*”²⁶ ... y después de su muerte sus discípulos se encontraron muy desconcertados, si

²⁵ Aquí el Šayj se expresa de una forma muy elíptica. He tratado de desarrollar el sentido de sus palabras.

²⁶ Corán, XXVIII, 68.

bien la mayoría de ellos mostraban muy claramente su inclinación hacia Sidi Aḥmad Bin-‘Alīwa²⁷, por el hecho de que, como era sabido, ya había ejercido las funciones de su Šayj, incluso en vida de éste, hasta el punto de guiar a algunos discípulos hasta el final de su viaje. Esta era la señal más convincente de la estima en que le tenía su Šayj y de cuán calificado estaba para sucederle.

»Ahora bien, puesto que hay que atenerse a las visiones para conocer la verdad acerca de las cosas que están ocultas a nuestras facultades normales de percepción²⁸, y puesto que se consideran como buenas noticias²⁹ para el que las ve o para aquél a quien se refieren, quiero referir aquí algunas de las visiones que se produjeron acerca de nuestro Maestro, el Šayj Sidi Aḥmad Bin-‘Alīwa³⁰.

Luego refiere³¹ varias de las numerosas visiones que se produjeron después de la muerte del Šayj Al-Būzidī. He aquí algunas de ellas:

«En mi sueño vi al Šayj Sidi Muḥammad al-Būzidī y, sin olvidar que estaba muerto, le pregunté sobre su estado; me dijo: “Estoy en la Misericordia de Dios.” Entonces le dije: “Sidi, ¿a quién has dejado los fuqarā?” y él me respondió: “Soy yo quien plantó el retoño, pero es Sidi Aḥmad Bin-‘Alīwa el que cuidará de él y, si Dios quiere, entre sus manos alcanzará la plenitud de su fructificación.” (‘Abd al-Qādir ibn ‘Abd al-Raḥmān de Mostagán.)

»En mi sueño me vi yendo a visitar al Šayj Sidi Muḥammad al-Būzidī, y el Šayj Sidi Aḥmad Bin-‘Alīwa se hallaba sentado al lado de la tumba, que estaba abierta. Vi que el cuerpo del muerto se elevaba hasta quedar al nivel del suelo. Entonces el Šayj Sidi Aḥmad fue a retirar el sudario de su rostro y allí, incomparablemente hermoso, estaba el Šayj. Pidió al Šayj Sidi Aḥmad que le trajera un poco de agua y, una vez que hubo bebi-

²⁷ El tatarabuelo del Šayj Al-‘Alawi, Al-Ḥayy ‘Alī (ḥayy es el título que se da a alguien que ha realizado la Peregrinación), era conocido en Mostagán como Al-Ḥayy ‘Alīwa (diminutivo dialectal). De ahí viene el nombre de Bin-‘Alīwa dado a sus descendientes.

²⁸ El Profeta dijo: «La visión del creyente es la cuarentaiseisava parte de la profecía» (Buḥārī, *Kitāb al-Ḥiyal, Bāb al-Ta’bir*, 4, y la mayoría de los demás libros canónicos), y: «Las visiones vienen de Dios y los sueños de Satán» (Buḥārī, *ibid.*, 3).

²⁹ El Profeta dijo: «De la profecía ahora ya no queda más que las portadoras de buenas noticias.» Y dijeron: «¿Qué son las portadoras de buenas noticias?», y él respondió: «Son las visiones de los hombres piadosos» (*ibid.*, 5). También dijo: «Si alguno de vosotros tiene una visión que ama, esta visión no viene de nadie más que de Dios» (*ibid.*, 3).

³⁰ *Al-Rawḍat al-Saniyya*, pp. 129-133 (resumido).

³¹ *Ibid.*, pp. 131-149.

do, me dio lo que quedaba, después de lo cual empecé a decir a los fuqarā: “En este resto de agua que ha dejado el Šayj hay un remedio para toda enfermedad.” Luego se puso a hablar con el Šayj Sidi Aḥmad y lo primero que le dijo fue: “Yo estaré contigo dondequiera que estés, no temas, pues, y te doy la seguridad de que has llegado a lo mejor de este mundo y del otro. Está bien seguro de que, allí donde estés, también estaré yo.” Entonces el Šayj Sidi Aḥmad se volvió hacia nosotros y dijo: “El Šayj no está muerto. Está tal como lo veis ahora, y la muerte de la que hemos sido testigos no era sino un rito que debía realizar.” (Al-Munawwar Bin-Tūnis de Mostagán.)

»Vi al Šayj Sidi Muḥammad al-Būzidī que se detenía y llamaba a la puerta de mi casa, y cuando me levanté para hacerle entrar encontré que la puerta ya estaba abierta. Entró; con él iba un acompañante, alto y muy delgado, y me dije a mí mismo: “Éste es Sidi Aḥmad Bin-‘Alīwa.” Después de pasar un rato sentado con nosotros, el Šayj Sidi Muḥammad al-Būzidī se levantó para irse. Entonces alguien le dijo: “Si te vas, ¿a quién dejarás para ocuparse de nosotros?”, y él dijo: «Os dejo a *este* hombre, *este* hombre”, y señaló al Šayj Sidi Aḥmad Bin-‘Alīwa. (Un miembro de la familia de Al-Ḥayy Muḥammad al-Sūsī de Galīzān.)

»Vi al Imam ‘Alī³² y me dijo: “Sabe que yo soy ‘Alī y que vuestra Ṭarīqa es ‘Alawīyya.” (Al-Ḥayy Ṣāliḥ ibn Murād de Tremecén.)

»Después de la muerte de Šayj Sidi Muḥammad tuve una visión: me hallaba a orillas del mar y muy cerca de allí había un enorme barco en el centro del cual se levantaba un minarete; ahí, en la torrecilla más elevada, estaba el Šayj Sidi Aḥmad Bin-‘Alīwa. Entonces un pregonero gritó: “Oh, gente, venid a bordo del barco”, y de todas partes subieron a bordo hasta que estuvo lleno, y cada uno de ellos sabía muy bien que aquél era el barco del Šayj Sidi Aḥmad; cuando rebosaba de pasajeros fui al Šayj y le dije: “El barco está lleno, ¿eres capaz de hacerte cargo de él?”, y él dijo: “Sí, me haré cargo de él con el permiso de Dios”.» (Al-Kīlānī ibn al-‘Arabī.)

Sidi ‘Udda cita también la siguiente visión del propio Šayj Al-‘Alawī:

«Durante mi sueño, pocos días antes de la muerte de nuestro Maestro, Sidi Muḥammad al-Būzidī, vi entrar a alguien en el lugar donde me hallaba sentado y me levanté por respeto hacia él, lleno de temor ante su presencia. Luego, cuando le hube rogado que se sentara y yo me senté frente a él, vi claramente que era el Profeta. Me

³² Primo y yerno del Profeta, cuarto Califa, a quien se ha llamado a veces «el San Juan del Islam». En la mayoría de las cadenas de sucesión espirituales a través de las cuales las órdenes sufíes indican su descendencia del Profeta, él es el eslabón que une con el propio Profeta.

reproché a mí mismo no haberle honrado como debiera, pues no se me había ocurrido que fuera él, y me quedé allí, con la cabeza baja, hasta que me habló, diciendo: “¿No sabes por qué he venido hasta ti?”, y respondí: “No lo sé, oh Mensajero de Dios.” Él dijo: “El Sultán de Oriente ha muerto, y tú, si Dios quiere, serás Sultán en su lugar. ¿Qué dices a ello?” Dije: “Si fuera investido con esta alta dignidad, ¿quién me ayudaría y quién me seguiría?” Él respondió: “Yo estaré contigo, y yo te ayudaré.” Luego se quedó en silencio y al cabo de un momento me dejó; me desperté justo cuando partía, y fue como si, despierto y con los ojos abiertos, tuviera de él una última vislumbre mientras se iba»³³.

El texto dictado continúa:

«Como los fuqarā sabían muy bien que no podían disuadirme de mi intención de partir, me obligaron a hacerme cargo de ellos, al menos mientras esperaba mi permiso para viajar, aunque su propósito era hacerme renunciar a mi viaje por todos los medios posibles. Uno de los que estaban más decididos a hacerme quedar era mi querido amigo Sidi Aḥmad Bin-Ṭurayyā, que no ahorró ningún esfuerzo para conseguirlo, siempre por motivos puramente espirituales. Una de sus estratagemas fue la de casarme con su hija sin imponerme ninguna condición, a pesar de que sabía que yo estaba decidido a irme. Acepté su ofrecimiento con gran alegría y le di a su hija lo poco que tenía como dote.

»Desgraciadamente, ésta no consiguió llevarse bien con mi madre. A medida que pasaba el tiempo mi dilema era cada vez más grande. Me sentía obligado a hacer todo cuanto podía por mi madre y ya había tomado partido en su favor en más de una situación de este tipo; pero una separación que había sido relativamente fácil para mí en el caso de otras esposas, parecía muy difícil en el caso de esta última. En cuanto a una posibilidad de reconciliación entre ellas dos, a decir verdad, era claramente muy remota. Cuando mi suegro vio el dilema en que me hallaba sugirió el divorcio e incluso lo pidió con insistencia: “Tu deber es cuidar de los derechos de tu madre”³⁴. En cuanto a los dere-

³³ Uno de los discípulos del Šayj, el único con el que he tenido un contacto directo, me hizo observar en una ocasión que una visión manifiesta su origen espiritual incluso en su «textura», por un frescor y una claridad de los que los sueños ordinarios, proyecciones del subconsciente, carecen totalmente. Añadió que una de las características secundarias de la visión es que a menudo va seguida inmediatamente por un estado de plena vigilia sin ningún proceso intermedio de despertar.

³⁴ «Un hombre se presentó al Profeta y le dijo: “Oh, Apóstol de Dios, ¿quién tiene más derecho a mi consideración?” El Profeta respondió: “Tu madre.” El hombre dijo: “¿Y luego?” Él respondió: “Tu madre.” El hombre dijo: “¿Y luego?” Él respondió: “Tu madre.” El hombre dijo: “¿Y luego?” Él respondió: “Luego tu padre”» (Bujārī, *Adab*, 2).

chos de tu mujer, están garantizados por las palabras: *Si los dos se separan, Dios los enriquecerá a ambos con Su Abundancia*³⁵, y todo esto, si Dios quiere, no afectará en nada a nuestra amistad.” No cesó de repetir esta sugerencia, y yo sabía que era sincero, aunque mis propios sentimientos se oponían absolutamente a ello. Cuando Dios hizo que ocurriera, contra la voluntad de ambas partes, yo estaba lleno de pesar, y mi suegro lo estaba tanto como yo. Pero no podíamos hacer nada más que resignarnos a lo que claramente parecía ser la voluntad de Dios. Nuestra amistad, sin embargo, continuó inalterada, y aquel santo varón siguió siéndome tan leal como siempre hasta el mismo final de su vida, gracias a la pureza de su afecto, que tan bien integrado estaba en la vía espiritual.

»Casi me ocurrió lo mismo con Sidi Ḥammādī Bin-Qāri’ Muṣṭafā: tuve que divorciarme de una mujer que era miembro de su familia y de la que él era tutor; pero Dios es testigo de que tanto en mi presencia como a mis espaldas —a juzgar por lo que he oído decir de él— su actitud fue muy parecida a la de Sidi Aḥmad Bin-Turayyā, y todavía somos excelentes amigos. La causa de este divorcio fue el estado de preocupación en que entonces me hallaba, casi hasta la ebriedad, primero por el estudio y luego por el *dīkr*. Durante este tiempo los derechos de mi mujer estuvieron desatendidos, como lo estuvieron, casi por igual, los de toda mi familia. Así, de una manera o de otra, mi destino ha sido divorciarme de cuatro mujeres. Pero esto no fue a causa de malos tratos por mi parte, y ésta es la razón por la que mis suegros no se lo tomaron a mal. De hecho, por mí son todavía suegros; y, lo que es más sorprendente, algunas de mis esposas renunciaron al resto de su dote después de separarnos. En una palabra, las deficiencias que hayan existido, han sido de mi parte, pero no fueron voluntarias.

»Cuando los fuqarā hubieron tomado la determinación de no dejarme partir —y todas las circunstancias estaban a su favor— decidieron celebrar una reunión general en la zāwiya de nuestro Maestro... y me prestaron, de palabra, juramento de fidelidad. Este juramento lo fueron haciendo de la misma forma los fuqarā antiguos, mientras que los recién llegados lo hicieron después mediante el estrechamiento de manos³⁶. En cuanto a los miembros de la orden que estaban fuera de Mostagán, no escribí a ninguno de ellos, ni les puse en la obligación de acudir a mí. Pero no pasó mucho tiempo sin que grupos de fuqarā empezaran a venir por su propia y libre voluntad para reconocermme, dando

³⁵ Corán, IV, 130.

³⁶ Los fuqarā antiguos no repitieron este rito del estrechamiento de manos puesto que ya habían sido iniciados en la orden anteriormente, y de una vez por todas, por el Šayj Al-Būzīdī. No obstante, algunos lo renovaron cinco años más tarde, como signo de fidelidad, cuando el Šayj decidió independizarse de los Darqāwīs.

testimonio de sus propias convicciones, contando lo que habían oído decir de mí a nuestro Maestro o lo que les había llegado por intuición o inspiración. Esto continuó así hasta que todos los miembros de la orden, salvo dos o tres, estuvieron reunidos. Esta unión de los fuqarā fue considerada por nosotros como una milagrosa gracia de Dios, pues yo no disponía de ningún medio externo para someter a mi influencia a personas de tantos lugares distintos. Fue su certeza absoluta, y nada más, de mi total conformidad a nuestro Maestro a este respecto. Además la formación que habían recibido de él para discernir la verdad y admitirla fuese cual fuese estaba firmemente arraigada en ellos, pues el Šayj no había cesado de darles los medios de hacerlo hasta que, gracias a Dios, se convirtió para ellos en una segunda naturaleza.

»Recibí su juramento de fidelidad y les di consejos; gasté con los que entonces me visitaron parte de lo que tenía en efectivo para mi viaje, y no les pedí nada, pues siempre me ha resultado incómodo pedir dinero a la gente.

»A resultas de todo esto yo permanecía perplejo, sin saber qué hacer ni cuál era la voluntad de Dios. ¿Debía partir, de acuerdo con la imperiosa necesidad que sentía de hacerlo, o debía abandonar toda idea de irme y consagrarme al cumplimiento de la función de “guía en el recuerdo” con los fuqarā, como parecía ser ya mi destino? Dudaba todavía cuando llegó el momento para el que Dios había decretado que yo visitara la capital del Califato³⁷. Un día puso en mi alma un sentimiento de constricción tan persistente que me puse a buscar un medio de aliviarlo, y se me ocurrió ir a visitar a alguno de los fuqarā que se hallaban fuera de la ciudad. Llevé conmigo a un discípulo que vivía con nosotros, Šayj Muḥammad ibn Qāsim al-Bādīsī, y partimos con la bendición de Dios. Cuando llegamos a nuestro destino se nos ocurrió que también podríamos visitar a algunos fuqarā de Galīzān, lo cual hicimos; y después de permanecer con ellos unos dos días, mi compañero me dijo: “¿Si pudiésemos llegar hasta Argel...! Allí tengo un amigo y, además, podríamos ir a ver a algunos editores; este contacto podría ayudar a que *Al-Minah al-Quddūsiyya* se imprimiera antes.” Llevábamos con nosotros el manuscrito de este libro, de modo que le dejé hacer a su guisa. En Argel no teníamos a ninguno de nuestros fuqarā y, cuando llegamos, mi compañero se dispuso a buscar a su amigo, sin que, no obstante, tuviera grandes deseos de encontrarlo. Respecto a esto, me dijo: “Los lugares en que no hay fuqarā están vacíos.” Tal era la experiencia que tenía de su amabilidad y su cordialidad.

»Después de tomar contacto con un editor tuvimos la impresión de que, por diversas razones, no era probable que ninguna firma de Argel estuviera dispuesta a aceptar mi libro, por lo que mi compañero dijo: “Si pudiésemos ir a Túnez todo sería muy senc-

³⁷ Estambul.

llo.” Por mi parte, estaba ocupado revisando mi libro (cosa que podía hacer en cualquier sitio) entre visitas al editor y otras salidas, de modo que le dejé hacer a su guisa una vez más y viajamos de ciudad en ciudad hasta Túnez. El único hombre que practicaba el recuerdo (*dākir*) y que yo conocía era un ciego que sabía de memoria el Libro de Dios. Acostumbraba a venir a vernos en Mostagán cuando iba a Marruecos a visitar a su maestro... En cuanto a mis numerosos compatriotas establecidos en Túnez, no había ninguno al que deseara ver. Entramos, pues, en la ciudad a la hora de la siesta y encontramos habitaciones. Decidí no moverme hasta que viniera algún *dākir* con el que pudiéramos salir. Esto fue a causa de una visión que tuve, en la que unos hombres miembros de cofradías sufíes venían a la casa en que me hallaba y me llevaban a su lugar de reunión. Cuando le conté esto a mi compañero, la cosa fue demasiado para él, y exclamó: “No he venido aquí para quedarme encerrado entre estas cuatro paredes.” Así pues, salía a hacer diversos recados, recorría algunas partes de la ciudad, y luego volvía. Al cabo de cuatro días de permanecer en esta casa, vino a nosotros el grupo de personas que había visto en mi visión. Eran discípulos del Šayj Sidi Al-Šādiq al-Šahrāwī, que había muerto pocos meses antes. El linaje espiritual en el camino de Dios de este santo varón se remontaba por Sidi Muḥammad Zāfir y su padre Sidi Muḥammad al-Madanī hasta el Šayj Sidi Mawlāy Al-‘Arabī al-Darqāwī³⁸.

Unos veinticinco años antes, el Maestro de Al-Šādiq al-Šahrāwī, Muḥammad Zāfir al-Madanī, había escrito:

«Mi venerado guía y padre, el Šayj Muḥammad Ḥasan Zāfir al-Madanī, partió de Medina hacia el año 1222 de la Hégira (1807 d. J. C.) y fue hasta Marruecos en busca de una vía por la cual pudiera llegar hasta Dios, y se puso bajo la dirección de muchos šayjs... Entonces Dios le puso en contacto con su maestro, el Portaestandarte de la Ṭarīqa Šādīlī en aquel momento, Sidi Mawlāy Al-‘Arabī ibn Aḥmad al-Darqāwī. Su encuentro tuvo lugar el 23 de Šafar del año 1224 de la Hégira en la Zāwiya Darqāwī de Bu-Barih en el Bani Zarwal, a dos días de viaje de Fez. Entró por él en la vía y su corazón se abrió bajo su dirección, y si se preguntara quién fue el Šayj de mi padre, fue Mawlāy Al-‘Arabī al-Darqāwī.

»Fue su compañero durante casi nueve años... Luego Mawlāy Al-‘Arabī le dijo un día, con gran vehemencia: “Ve a tu casa, Madanī. Ya no tienes necesidad de mí”; y en otra ocasión indicó que había alcanzado el término de toda perfección, y dijo: “Has al-

³⁸ Fundador de la ṭarīqa a la que pertenecía el Šayj Al-Būzīdī.

canzado lo que es alcanzado por los perfectos entre los hombres”, y le dijo que fuera a su ciudad natal, la Casa de la Tumba Perfumada. Cuando se despidió de él, lloró y dijo: “He hecho de ti el instrumento de mi crédito ante Dios³⁹ y un eslabón entre Su Profeta y yo.”

»Mi padre fue a Medina y permaneció con su familia durante tres años... Todos los años se unía a los peregrinos en el Monte Arafat⁴⁰ y luego regresaba a Medina, donde visitaba continuamente la Tumba del Profeta, pasando su tiempo vuelto hacia Dios, sumergido en la contemplación, en el más total desapego... Y dijo: “En aquella época encontré al Šayj perfecto, al Gnóstico, Sidi Aḥmad ibn Idrīs. Vi que practicaba en el más alto grado la costumbre⁴¹ del Profeta y quedé de tal modo maravillado de su estado que recibí de él la iniciación por la bendición que suponía.”

»Durante su estancia en Medina algunas personas que buscaban un maestro solicitaron su dirección espiritual, pero él no les dio respuesta alguna por piadosa cortesía hacia su Šayj⁴² hasta que oyó una voz proveniente de la Tumba Pura que le decía: *Sé un guía en el recuerdo, pues, en verdad el recuerdo es provechoso para los creyentes*⁴³. Dijo: “Me estremecí y temblé por la dulzura de estas palabras y comprendí que eran una autorización del Apóstol del Rey lleno de Bondad.” Obedeció, pues, la orden de Dios y transmitió la iniciación a varias personas en la ciudad del Profeta... luego regresó junto a su Maestro, Mawlāy Al-‘Arabi al-Darqāwī... y permaneció con él durante unos meses. Después Mawlāy Al-‘Arabi murió, y mi padre partió de nuevo hacia Medina... Cuando llegó a Trípoli, los ojos de algunos de sus compañeros se abrieron a la excelencia de sus virtudes y a la plenitud de su realización espiritual, y recibieron de él la iniciación. Más adelante, el número de sus discípulos aumentó y la cofradía se hizo céle-

³⁹ Porque iba cerca de La Meca.

⁴⁰ El punto culminante de la peregrinación es el momento en que los peregrinos se encuentran sobre el Monte Arafat, a pocas horas de viaje al este de La Meca, el día anterior a la Gran Fiesta.

⁴¹ Esta palabra se emplea para traducir *sunna*, que incluye en su significado todas las prácticas habituales del Profeta, el cual dijo: «Os prescribo que sigáis mi Costumbre.».

⁴² Aunque cualquiera que haya recibido la iniciación es capaz de transmitirla, el Šayj Al-Darqāwī no le había dado instrucciones formales al respecto, quizá porque pensaba que difícilmente podía hacer *muqaddam* a alguien que se había convertido en su igual espiritual.

Al parecer tenemos aquí, por ambas partes, un sutil ejemplo de aquella piadosa cortesía (*adab*) que tiende a presidir las relaciones humanas en todas las civilizaciones teocráticas, y en ninguna más que en el Islam, particularmente en las hermandades sufíes, en las que adquiere casi un aspecto metódico como medio de purificación.

⁴³ Corán, LI, 55.

bre. La gente la asoció a su persona y a causa de ello se la llamó *Al-Ṭarīqat al-Madaniyya*; es una rama de la *Ṭarīqa Šaḍīlī*»⁴⁴.

Este último párrafo exige algunas observaciones generales sobre la iniciación. La práctica de injertar un nuevo vástago en un tronco viejo es ajena al mundo moderno excepto en el plano material. Pero en todo el mundo antiguo esto se practicaba también, y, sobre todo, en los planos superiores; y desde que el alejamiento de los Misterios se convirtió en una «segunda naturaleza» para el hombre, se consideró indispensable, antes de que éste pudiera entrar en el camino que conduce a ellos, el que un vástago de naturaleza humana primordial se injertara en este tronco «caído», que por definición está dominado por el puramente mental, y por tanto antimístico, «conocimiento del bien y del mal»⁴⁵.

Al principio de una religión la cuestión de la iniciación no es tan urgente, pues los primeros creyentes están bajo el dominio de una Intervención Divina, en un momento cíclico que es *mejor que mil meses* y en el que *los Angeles y el Espiritu descienden*⁴⁶. Puesto que se hallan en uno de los orígenes de espiritualidad, las semillas dormidas de su interior (para emplear un símil diferente) pueden impregnarse tan fácilmente como pueden salpicarse de agua las que están cerca de una fuente o de una cascada. Pero cuando la caravana se aleja de este oasis a través del desierto de los siglos, los hombres pronto se dan cuenta de que el agua tan preciosa ya no está en el aire y de que sólo puede encontrarse almacenada en ciertos recipientes.

Estrictamente hablando, el rito de transmisión de un recipiente a otro no puede ser limitado a ningún conjunto particular de formas. Su forma puede depender, en casos excepcionales, de la inspiración del momento. Por ejemplo, además de la iniciación *Šaḍīlī* que el *Šayj al-Darqāwī* recibió de su Maestro el *Šayj Alī al-amal*, recibió otra de un anciano Santo a punto de morir quien le hizo su heredero espiritual mediante el acto,

⁴⁴ *Al-Anwār al-Qudsiyya fī Ṭarīq al-Šaḍīliyya*, pp. 38-40. (Estambul, 1884).

⁴⁵ Por extensión, la iniciación también se consideraba necesaria para la realización de cualquier función —sacerdotal, real, caballeresca, etc.— que presuponga que su poseedor es verdaderamente humano, es decir, que es un mediador entre el Cielo y la tierra, o para la práctica de un arte u oficio —como la albañilería, por ejemplo— que en virtud de su simbolismo es susceptible de ser integrado en la vía de los Misterios. Gracias a la iniciación, el novicio adquiere una nueva herencia espiritual. Pero esta restauración virtual de la original norma humana de santidad no exime al iniciado de la tarea tremenda de actualizarla, es decir, de esforzarse para que el nuevo retoño se desarrolle y florezca plenamente y para que el viejo tronco no vuelva a afirmarse.

⁴⁶ Corán, XCVII, 4.

sin precedentes desde el punto de vista ritual, aunque altamente significativo, de colocar su lengua en la boca del Šayj al-Darqāwī y decirle que succionara. Pero normalmente la transmisión adopta una forma consagrada por un precedente apostólico. Hemos visto que la iniciación en la Ṭarīqa Šāḍilī-Darqāwī consiste en un juramento de fidelidad, y este rito tiene su modelo en la Beatífica Fidelidad⁴⁷, una excepcional ocasión de rebo-samiento espiritual en el origen del Islam, en la que el Profeta se sentó bajo un árbol e invitó a todos los Compañeros que estaban presentes a que renovaran su juramento de lealtad hacia él.

Aparte esta ocasión, hubo un continuo flujo espiritual en forma de Nombres Divinos para invocar o de letanías para recitar que el Profeta transmitió a sus Compañeros, ya fuera individual o colectivamente. La iniciación, en algunas cofradías, toma la forma de alguna de estas transmisiones. Además, en todas las cofradías, estas transmisiones son en cualquier caso indispensables, como iniciaciones secundarias o confirmatorias⁴⁸ para cualquiera que quiera beneficiarse de la plenitud de bienes espirituales del Sufismo. En las portadas de la mayoría de los libros del Šayj Al-‘Alawī, éste es calificado de «célebre por la transmisión del Nombre Supremo». Ningún sufí se consideraría calificado para practicar metódicamente una invocación a menos de haber sido formalmente iniciado en ella⁴⁹.

⁴⁷ Este nombre está tomado de la afirmación coránica (XLVIII, 18) de que el juramento de fidelidad confirió a los que lo hicieron el *Riḍwān* de Dios. Esta palabra, que a menudo se traduce en un sentido demasiado débil, es de enorme importancia cuando se emplea en relación con la Divinidad. Muchas Tradiciones (por ejemplo, Tirmidī, *anna*, 18; Buḥārī, *Riqāq*, 151) declaran que la beatitud en cuestión es más excelente que el Paraíso, y «los Compañeros del Arbol», como fueron llamados los que en aquella ocasión la recibieron, fueron especialmente venerados hacia el final de sus vidas y posteriormente.

⁴⁸ Del relato del Šayj Al-‘Alawī sobre su entrada en la Ṭarīqa Darqāwī podemos colegir que primero hizo el pacto preliminar de fidelidad, luego recibió, por transmisión, las letanías de la orden, y finalmente fue iniciado en la invocación del Nombre.

⁴⁹ Puede decirse que esto se aplica a todos los métodos en todas las místicas, desde los budistas japoneses del Extremo Oriente hasta los «medicine men» de los pieles rojas del extremo Occidente. Para tomar un ejemplo de una vía que, estando basada en la invocación (el Japa-Yoga hindú), es similar a los diversos caminos del Sufismo, los lectores de aquella tan inspiradora autobiografía de un místico ruso del siglo XIX que está traducida al inglés con el título *The Way of Pilgrim* (publicada por la SPCK en muchas ediciones [traducción castellana en esta colección]), recordarán cuán importante era para el peregrino recibir directamente de un *starets* calificado la transmisión de aquella forma particular del *Kyrie Eleison* que iba a ser su oración perpetua. En el caso excepcional de una gran contemporánea, aunque más joven, del Šayj Al-‘Alawī, la hermana capuchina Consolata Betrone, que también siguió un camino invocatorio, la invocación fue transmitida por el propio Cristo (véase L. SALES, *Jesus Appeals to the World*, St. Paul's Publications [Trad. francesa: *Jésus parle au monde*, Editions Saint Canisius, Friburgo, 1957 (N. del T.)]).

Una transmisión puede efectuarla cualquiera que la haya recibido incluso en el caso de que él mismo no la haya hecho fructificar, aunque nadie que no sea un maestro puede proporcionar una dirección experta. Esto no excluye la posibilidad de que, conformándose estrictamente a los métodos tradicionales de la orden, un iniciado dotado, incluso sin un maestro real, pueda evitar el permanecer estacionario en la vía en virtud del gran peso de la herencia espiritual que tiene tras de sí. Pero la presencia de un maestro significa el contacto directo con la Fuente Divina misma, y al mismo tiempo esta presencia transmite, como ninguna otra puede hacerlo, la fuerza plena de la herencia espiritual. Además, la mayoría de los grandes maestros del Sufismo podrían afirmar, como el Šayj Al-‘Alawī y el Šayj Al-Madanī, haber recibido una investidura especial directamente del Profeta.

Al final de este libro, el árbol genealógico muestra las líneas principales⁵⁰ de la herencia espiritual de los ‘Alawī, las ininterrumpidas cadenas de transmisión —cualquiera que sea la forma que hayan podido tomar— a través de las cuales su linaje se remonta hasta el Profeta. Además de la iniciación normal que marca la entrada en la vía espiritual, es posible obtener la adhesión a una cadena «por su bendición», como lo hizo el Šayj Al-Madanī después de su regreso a Medina. Y aunque este caso particular sea excepcional, la «iniciación de bendición» es buscada con mucha frecuencia por aquellos que no son capaces de seguir una vía espiritual o incluso de concebir lo que ésta pueda ser, pero que aspiran de una manera indefinible a beneficiarse de una presencia sagrada. Hacia el final de su vida el Šayj al-‘Alawī tenía numerosos discípulos de este tipo.

El Šayj Al-‘Alawī prosigue el relato de su encuentro con los fuqarā de la ṭarīqa Madanī en Túnez:

«Todos los reunidos nos sentamos y tuvimos una larga conversación; vi la luz de su amor a Dios brillar en sus frentes. Me pidieron que fuera con ellos a un lugar que tenían pensado y no dejaron de insistir hasta que me llevaron y me alojaron en casa de uno de sus amigos. Después, uno detrás del otro, los fuqarā vinieron a visitarnos, llenos de ar-

⁵⁰ No se incluye la línea que une al Šayj Al-‘Alawī con Abū-l-Ḥasan al-Šādīlī a través de la Ṭarīqa ‘Īsāwī. Por otra parte, las ramificaciones de todas las diversas ramas, aun si se conocieran, serían demasiado complejas para ser reproducidas en un solo árbol. La economía de este árbol se puede juzgar por el caso de Ḥasan al-Baṣrī (640.727 d. J.C.), quien en su larga vida debió de recibir varias transmisiones de muchos distintos Compañeros del Profeta, mientras que aquí se registra como el heredero espiritual de un solo Compañero.

dor. Tal fue su hospitalidad y el honor que recibí de ellos⁵¹ —¡que Dios quiera recompensarles!.

»Durante mi estancia en Túnez recibí continuamente la visita de teólogos, canonistas y otros hombres eminentes... y con ellos venía un determinado número de sus estudiantes. Algunos de ellos ya eran iniciados, otros no, y de estos últimos varios entraron en la vía. Uno de los estudiantes sugirió que les diera una lección sobre *Al-Murš id al-Mu'in*. Lo que dije obtuvo el favor de mis oyentes y fue la causa de que algunos estudiantes se hicieran iniciar en la orden. Así fue cómo pasamos nuestro tiempo, practicando y a la vez enseñando el recuerdo, y algunos sacaron provecho de ello. ¡Que Dios sea loado por esta visita!

»En cuanto a la cuestión de hacer imprimir *Al-Minaḥ al-Quddūsiyya*, hicimos un contrato con el propietario de una imprenta por mediación de un compañero de viaje. Los dos nos gustaron realmente mucho, y esto fue lo que nos indujo a hacer el contrato, a pesar de que sabíamos que aquella imprenta no estaba muy bien equipada. Como consecuencia de ello el libro no apareció en la fecha prometida y yo tuve que partir y dejarlo al cuidado de otra persona.

»Había decidido continuar hasta Trípoli a fin de visitar a mis primos que se habían marchado de Mostagán para instalarse allá, tal como antes he mencionado. Como tenía un permiso para viajar, pensé que era mejor aprovechar esta ocasión. También me impulsaba la idea de visitar la Casa Sagrada de Dios y la Tumba del Profeta, pero desgraciadamente, recibí una carta de Mostagán en la que se me decía que la Peregrinación estaba prohibida⁵² aquel año y que evitara la estación de Arafat⁵³ pues podrían multarme.

»De todos modos, me embarqué para Trípoli, solo, y sufrí bastante a causa de los rigores del viaje en aquella estación. De hecho, sólo tuve un día de alivio: mientras reflexionaba sobre la multitud —hombres de erba⁵⁴ y otros— que llenaban el barco, preguntándome si habría algún *dākir* entre ellos, uno de los pasajeros se paró junto a mí y me miró fijamente como si tratara de leer en mi rostro. Luego me dijo: “¿No eres tú el Šayj Aḥmad Bin-‘Alīwa?” “¿Quién te lo ha dicho?”, respondí. “Desde siempre he oído hablar de ti —dijo él— y ahora mismo, mientras te miraba del modo en que lo he hecho durante un rato, de golpe me he dado cuenta de que tú debías de ser el propio Šayj.” Le

⁵¹ Dos años más tarde, en 1211, les envió un mensajero desde Mostagán y todos se convirtieron en discípulos suyos (*Sahā'id*, p. 145).

⁵² Por las autoridades francesas y debido a una epidemia que hubo aquel año en Arabia Saudita.

⁵³ Véase p. 69, n. 40. El «Día de Arafat» en cuestión fue el 22 de diciembre de 1909.

⁵⁴ Una isla situada frente a la costa, entre Túnez y Trípoli.

dije que, en efecto, lo era y luego fui con él a otra parte del barco y, habiéndole preguntado su nombre, supe que se llamaba Al-Ḥayy Ma'tūq. Desde que empezamos a conversar comprendí que era un Gnóstico. Le pregunté si encontraba alguna ayuda espiritual entre sus compatriotas y me dijo: “Soy el único hombre de este arte en toda erba.” Desde el momento de mi encuentro con él el tiempo pasó tan agradablemente como se hubiera podido desear hasta que llegamos a erba, donde él, y los que viajaban con él, desembarcaron. Después tuve que afrontar una vez más la soledad y los inevitables rigores del viaje en invierno hasta el momento en que yo mismo desembarqué en Trípoli.

»Mis primos me esperaban en el puerto. Deseábamos volver a vernos con tanta mayor impaciencia cuanto que nuestra separación había sido forzada. Tan pronto como llegamos a su casa y nos sentamos discutimos la cuestión de la emigración y todos los problemas relacionados con ella. Me dijeron que se hallaban en buena situación económica, gracias a la protección de Dios. En cuanto al país, me pareció, por lo que había podido ver, un buen lugar para emigrar, puesto que la gente era tan parecida como era posible a la de nuestra tierra, tanto por la lengua como por las costumbres.

»Hacia la puesta del sol pregunté a mis primos si conocían a algún *dākir* o algún *šayj* que fueran gnósticos. Me dijeron que sólo conocían a un *šayj* turco, hombre de la más evidente piedad, que era jefe de algún departamento del Gobierno. Pregunté si nos sería posible verle al día siguiente y, justo mientras estábamos considerándolo, llamaron a la puerta. Uno de mis primos salió y volvió diciendo: “El propio Šayj está en la puerta, preguntando si puede entrar.” Nunca les había visitado en su casa. Les dije que lo hicieran pasar y entró. Era un hombre alto, con una larga barba, vestido enteramente a la moda turca.

»Nos saludamos, y cuando se hubo sentado dijo: “Un hombre del Occidente —quería decir Šustarī—⁵⁵ dice de la Manifestación Divina: Mi Amado abarca toda existencia y aparece a la vez en blanco y en negro.” Yo respondí: “Dejemos las palabras del Occidente a los hombres de Occidente, y oigamos algo de Oriente.” Él replicó: “El poeta dice: ‘abarca toda existencia’, y no especifica entre Oriente y Occidente.” Reconocí en estas palabras que estaba muy versado en la ciencia de los místicos. Aquella noche estuvo con nosotros durante una o dos horas, muy ardiente, escuchando atentamente con todas sus facultades, según vi. Luego se despidió de nosotros, no sin habernos hecho prometer que le visitaríamos al día siguiente en su oficina. A la mañana siguiente fuimos, pues, al lugar donde trabajaba, el Servicio de Aduanas marítimas, del que era di-

⁵⁵ Poeta y místico andaluz fallecido en 1269. El poema lo da Massignon en *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, p. 136.

rector. Nos recibió con la más viva alegría, dio órdenes de cesar el trabajo y dio vacaciones a su personal, aunque había mucho trabajo que hacer. Luego salimos con él solo. Sería demasiado largo referir nuestra conversación sobre la doctrina mística, pero puedo contar que me dijo: “Si quieres quedarte en nuestro país, esta zāwiya de aquí es tuya, así como todas las dependencias que la acompañan, y yo seré tu servidor.” Yo sabía que decía todo esto con perfecta sinceridad, y le dije que dejaría mi casa y me instalaría allí. Di un corto paseo por los alrededores y me sentí muy atraído por aquellos parajes, como si correspondieran a algo presente en mi naturaleza...⁵⁶.

»Al tercer día de mi estancia en Trípoli oí un pregonero que anunciaba: “Quien quiera ir a Estambul puede conseguir un billete por muy poco”, y añadió que el barco tenía que partir enseguida. Inmediatamente experimenté el deseo imperioso de visitar la capital del Califato y pensé que muy probablemente allí podría encontrar la enseñanza de la que sentía necesidad. Así pues, pedí a uno de mis primos que viniera conmigo y aceptó, pero la visión de la furia del mar y el estrépito de las olas le detuvo. Ciertamente aquél no era tiempo para hacer una travesía. ¡Baste decir que alcanzamos la otra orilla!

»¡No me pidas detalles sobre nuestro embarco! Una vez que hube encontrado un sitio en la cubierta empecé a preguntarme a dónde podría dirigirme para obtener ayuda y refugio durante mi viaje, y no hallé consuelo más que en la confianza en Dios.

»Cuando llegamos a Estambul estaba casi muerto a causa del mareo; lo que agravaba todavía más mi estado era que en aquel momento no tenía en Estambul ni un sólo amigo que me tomara de la mano, y desconocía tanto la lengua turca que me encontraba muy apurado para decir la cosa más simple.

»Al día siguiente de mi llegada, me encontraba paseando por los arrabales de la ciudad cuando, de pronto, un hombre me tomó la mano, me saludó en un árabe excelente, y me preguntó mi nombre y de dónde venía. Le dije quién era, y él no era otro que una autoridad en derecho islámico de Argel, un hombre de la familia del Profeta. En aquel momento tenía un deseo muy vivo de visitar la capital del Califato, así que me puse en sus manos y él me ayudó mucho, mostrándome lo que deseaba ver. Pero no pude satisfacer completamente mi sed debido a las insurrecciones en las que el Califato⁵⁷ se hallaba envuelto y los disturbios que pronto iban a estallar entre el pueblo turco y su sedicente “Juventud del Renacimiento” o “Juventud Reformista”. Este movimiento estaba dirigido por numerosos individuos que el Gobierno había desterrado y que, a resultas de

⁵⁶ Ya no se hace más mención del Šayj turco.

⁵⁷ La visita del Šayj a Estambul tuvo lugar en el invierno de 1909-1910. El Sultán ‘Abd al-Ḥamīd había sido depuesto el 28 de abril de 1909 y le había sucedido su hermano, Muḥammad V, que era más o menos un instrumento en manos del «Comité para la Unión y el Progreso».

ello, se habían diseminado por distintos países de Europa, en donde habían publicado periódicos y revistas con la única intención de criticar al Gobierno y de exponer sus debilidades ante los ojos de las potencias extranjeras; y los arribistas encontraron en este movimiento subversivo rendijas y puertas por las que se abrieron camino y lograron sus fines. Así fue como el Califato fue condenado a ver a su soberano detenido y arrojado en prisión, mientras la “Juventud del Renacimiento” emprendía su obra en todas partes, con una brutalidad absolutamente sin límites, hasta que, por fin, consiguió alcanzar sus objetivos. El significado de su “Renacimiento”, “Patriotismo” y “Reforma” se volvió entonces tan claro como el agua para cualquiera que tuviera ojos para ver. Pero no voy a hablar más de ello: lo que los kemalistas han hecho me dispensa de describir paso a paso esta degradación.

»Me convencí de que la estancia que había esperado hacer en aquellos lugares no era realizable por diversas razones, la principal de las cuales era que sentía la inminente transformación del reino en república y de la república en tiranía sin principios. Así pues, regresé a Argelia, con el sentimiento de que mi regreso era el fruto suficiente de mis viajes, aun cuando no hubiera obtenido nada más, y, en verdad, no tuve el alma en paz hasta el día en que puse el pie sobre suelo argelino. Loé a Dios por el comportamiento de mi pueblo, por su perseverancia en la fe de sus padres y antepasados, y porque seguía el ejemplo de los hombres piadosos»⁵⁸.

⁵⁸ Aquí termina la autobiografía del Šayj.

CAPITULO IV

EL MAESTRO ESPIRITUAL

Se han creado muchas leyendas en torno a esos pocos meses durante los cuales el Šayj visitó Túnez, Trípoli y Estambul. Así es cómo un artículo publicado en la *Revue Africaine*¹ dos años después de su muerte declara que «pasó diez años de su vida en Oriente, viajando por Egipto, Siria, Persia y la India². Ésta es la parte más misteriosa y menos conocida de su vida». Pero aunque esta estancia de diez años en Oriente no tenga más realidad que un sueño, creo que es indudable que este sueño corresponde a lo que el Šayj hubiera elegido para sí si su destino se lo hubiera permitido. La premura con que trató de escapar de su función muestra en todo caso que él no habría escogido pasar el resto de su vida bajo el peso de la responsabilidad que iba a ser la suya, y uno de sus motivos, posiblemente el principal, hay que entenderlo, sin duda, a la luz de lo que él dice acerca de la necesidad que sentía de aprender.

Berque escribe: «Traté al Šayj Bin-‘Alīwa desde 1921 hasta 1934. Le vi envejecer lentamente. Su curiosidad intelectual se agudizaba cada día más, y fue un amante de la investigación metafísica hasta el final de sus días. Pocos problemas hay que no haya abordado, apenas hay ninguna filosofía cuya sustancia no haya extraído»³.

De sus escritos, así como del testimonio de los que le conocieron, se desprende la impresión de una inteligencia vasta, activa y penetrante cuya cima o centro estaba total y eternamente satisfecho —él habla de «permanecer interiormente y para siempre inmerso en la ebriedad»—⁴ y cuya periferia, es decir, la parte terrenal o mental, en la me-

¹ 1936, pp. 691-776, *Un Mystique Moderniste* por A. BERQUE. Este título resulta sorprendente, pues las citas que da Berque bastan, como veremos, para mostrar que el Šayj; era esencialmente muy conservador. Su supuesto «modernismo» no parece haber sido otra cosa que la gran amplitud de sus intereses espirituales.

² Sidi Muḥammad al-Hāšimī me escribe diciéndome que el Šayj ciertamente nunca fue a la India y que, aparte el que describe en su autobiografía, su único viaje a Oriente Medio tuvo lugar poco antes de su muerte, cuando hizo la Peregrinación a La Meca y Medina, siguió hasta Jerusalén y Damasco y de allí regresó a Mostagán.

³ *Ibid.*, p. 963.

⁴ *Al-Minaḥ al-Quddūsiyya*, p. 23.

didada en que las demandas de miles de discípulos le dejaban algún respiro, encontraba amplio alimento en la meditación del Corán y de las Tradiciones así como en el estudio de determinados tratados sufíes⁵, en particular los de Ibn ‘Arabī y ‘ilī. Era, además, un gran amante de la poesía, especialmente de las odas de ‘Umar ibn al-Fāriḍ, de las que, al parecer, sabía largos pasajes de memoria. No obstante, aunque esto no aparezca directamente en sus escritos y aunque sea relativamente muy poco importante, de las afirmaciones de Berque acerca de la sed de conocimientos del Šayj por las demás religiones se desprende que, en el límite extremo de esta «periferia» había una cierta «nostalgia» de algo que no habría encontrado más que en un contacto con representantes de otras religiones del mismo nivel espiritual que él, como, por ejemplo, su contemporáneo hindú, un poco más joven, Sri Ramana Maharshi de Tiruvannamalai, cuyas enseñanzas eran esencialmente las mismas que las suyas. Pero parece que no tuvo ningún conocimiento del Hinduismo, ni del Taoísmo o del Budismo; tampoco tuvo ningún intercambio intelectual con los kabbalistas del Judaísmo. En cuanto al Cristianismo, con el que siempre mantuvo cierto contacto, es extremadamente dudoso que conociera a algún representante de esta religión que se le pudiera comparar siquiera remotamente.

Para ello, sin embargo, hubiera necesitado una excepción, pues en general el Cristianismo apenas admite un entendimiento mutuo con otras religiones. Incluso el místico cristiano, aunque pueda no rechazar las demás religiones por falsas⁶ es indiferente hacia ellas, y de modo legítimo, pues el método del «camino recto y estrecho» del amor casi no permite mirar hacia la derecha o hacia la izquierda⁷.

⁵ Dice: «No creo exagerar afirmando que, entre los sufíes, hay hombres cuya sola inteligencia casi contrapesaría la suma de las inteligencias de todos los escritores de nuestra época» (*Risālat al-Nāšir Ma’rūf*, p. 20)

⁶ A menos que uno quiera creer que Dios es un monstruo de injusticia, arbitrariedad e ineficacia, las palabras «Nadie llega al Padre sino es por Mí» han de considerarse como dichas por Cristo en su calidad de Logos, de Verbo Divino, del que, no sólo Jesús, sino también, por ejemplo, los Avatares hindúes, incluyendo al Buda, son manifestaciones; así como éstos son «el Verbo hecho carne», así los Vedas, la Tora y el Corán son «el Verbo hecho libro». Pero, puesto que muchas personas, especialmente europeos y semitas, son incapaces de seguir seriamente una religión a menos que crean que ésta es la única o que tiene un privilegio excepcional, es un hecho claramente providencial el que la mayoría de los cristianos den a la citada frase de Cristo un sentido exclusivo, como si se refiriera a una única manifestación del Verbo (véase Frithjof SCHUON, *Del l’Unité transcendante des Religions*, cap. II, Ed. du Seuil, París. *De la unidad trascendente de las religiones*. Ed. Heliodoro. Madrid, 1980 [N. del T.], y el que el musulmán corriente, aunque no niegue las demás religiones, se incline a relegar su validez a los tiempos preislámicos.

⁷ A no ser que uno esté obligado a hacerlo en virtud de alguna función especial u otras circunstancias excepcionales. Un gran contemporáneo del Šayj, el Papa Pío XI, dijo en confianza al Cardenal Facchinetti, al que había designado Delegado Apostólico en Libia: «No piense que va a vivir entre infieles. Los

Pero aunque todos los caminos místicos son «rectos y estrechos» en cierto sentido, esta descripción no es totalmente apropiada para la mística islámica, pues *a donde quiera que os volváis allí está la Faz de Dios*⁸. En el Islam, como ya hemos visto, la perspectiva del conocimiento predomina sobre la del amor, y el Sufí es esencialmente un Gnóstico. El Sufismo no es tanto un sendero bordeado de tentaciones y distracciones como una travesía de un desierto, cada una de cuyas piedras es susceptible de ser transformada en un instante de yerma pobreza en Infinita Riqueza. En uno de los poemas del Šayj se representa al Creador diciendo:

«He hecho el velo de la creación
Como una pantalla para la Verdad, y en la creación hay
Secretos que, de pronto, como fuentes brotan»⁹.

También cita continuamente el dicho del Profeta: «Señor, acrecienta mi maravilla ante Ti.» La alquimia de la Gnosis no deja las cosas en su valor facial, sino que las reduce a la nada o las revela como aspectos de la Faz de Dios.

La perspectiva islámica plena, es decir, la perspectiva coránica, es demasiado vasta para el musulmán medio. Las palabras: *Para cada uno de vosotros hemos decretado una ley y trazado un camino, y si Dios así lo hubiera querido habríamos hecho de vosotros una sola comunidad*¹⁰ son para él poco menos que letra muerta, y lo mismo puede decirse de muchos otros versículos, como: *Para cada comunidad hay un Mensajero*¹¹, y el ya citado: *En verdad hemos enviado Mensajeros antes de ti. Las historias de unos te las hemos contado, pero las de otros no te las hemos contado, y: En verdad, los creyentes*¹² *los judíos, los sabeos y los cristianos —los que creen en Dios y en el último día y hacen obras de piedad— no tienen que temer y no se afligirán*¹³. Pero el Sufí, que trata de impregnar todo su ser con el Corán, no puede dejar de estar interesado, potencialmente, en todas las demás religiones de origen celestial en cuanto manifestaciones de la Divina

musulmanes obtienen la Salvación. Los caminos de la Providencia son infinitos.» Estas palabras, dichas hace tantos años, sólo se han hecho públicas recientemente en *L'Ultima*. Año VIII, 7 5-76, p. 261 (Flores, 1954).

⁸ Corán, II, 115.

⁹ *Diwān*, p. 10.

¹⁰ Corán, V, 48.

¹¹ X, 47.

¹² Los musulmanes.

¹³ V, 69.

Misericordia, en cuanto *Signos (de Dios) en los Horizontes*¹⁴. Digo «potencialmente» porque puede que nunca entre en contacto directo con otras religiones, y en cualquier caso se verá más o menos obligado a mantener exteriormente los prejuicios de la gran mayoría de sus correligionarios a fin de no crear escándalo. Pero en la medida en que los comparta, estos prejuicios serán como hilos de telaraña que obstaculizan su visión, prestos a ser barridos al menor contacto.

Según Berque, «El Šayj tenía una gran hambre de conocimientos en lo referente a las demás religiones. Parecía estar muy bien informado acerca de las Escrituras e incluso acerca de la tradición patristica. Le atraían particularmente el Evangelio de San Juan y las Epístolas de San Pablo. Como metafísico extremadamente sutil y penetrante que era, podía conciliar la pluralidad con la unidad en el concepto trinitario de las tres personas en una identidad consustancial... La rechazaba, sin embargo, pero su comprensión de la idea hizo pensar a algunos que se adhería a ella»¹⁵.

En la época en que el Šayj, después de abandonar la Ṭarīqa ‘Īsawī, buscaba con su amigo Al-Ḥāȳ Bin-‘Awda una vía espiritual, había varias ramas de la Ṭarīqa Darqāwi¹⁶ firmemente establecidas en la provincia de Orán, a la que pertenece Mostagán, sin mencionar las múltiples ramas de otras órdenes. Sin embargo, dice: «Aunque considerábamos absolutamente necesario tomar como guía a alguien que fuera reconocido generalmente como un Maestro por parte de los que tenían capacidad para juzgar, teníamos pocas esperanzas de encontrar a alguien así»¹⁷. Quince años más tarde, cuando murió el Šayj Al-Būzīdī, había todavía el mismo predominio de la cantidad sobre la calidad entre los que se presentaban como guías.

El Šayj declara en uno de sus poemas:

¹⁴ *Les montraremos Nuestros Signos en los horizontes y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que Él es la Verdad* (XLI, 53).

¹⁵ BERQUE, p. 739. Fue, en efecto, acusado por algunos de sus enemigos de creer en la Trinidad (*ibid.*, p. 735).

¹⁶ Según DEPONT y COPPOLANI, *Les Confréries religieuses musulmanes*, pp. 510-511, en aquel momento había en Argelia más de 9.500 miembros de esta cofradía. En Mostagán había tres *zāwiyas darqāwis*, y sin duda la oposición que el Šayj Al-Būzīdī encontró a su regreso de Marruecos partió de una o de varias de ellas. Berque afirma erróneamente que el Šayj Al-Būzīdī era miembro de la rama Habrī. En realidad no era descendiente del Šayj Muḥammad al-Habrī, sino más bien su hermano menor, pues ambos eran discípulos de Muḥammad ibn Qaddūr de Marruecos.

¹⁷ *Rawḍa*, p. 12.

«Hubo un tiempo en que oculté la verdad¹⁸ y la velé cuidadosamente,
 Y quien guarda el Secreto de Dios tendrá su recompensa.
 Cuando el Donador me permitió proclamarla
 Me hizo capaz —y cómo, no lo sé— de purificar las almas,
 Y me hizo ceñir la espada de la constancia,
 De la verdad y de la piedad, y me dio un vino:
 Todo aquel que bebe de él no puede dejar de beberlo,
 Tal como un hombre ebrio que necesita embriagarse más.
 Me he convertido en su escanciador, más aún, soy yo quien lo ha prensado
 ¿Hay alguien más que lo escancie en estos tiempos?»¹⁹

La visión de los esfuerzos relativamente vanos de tantas almas fervientes que seguían sin darse cuenta a «guías ciegos» indujo al Šayj a expresarse cada vez más abiertamente sobre su propia función e indirectamente —y a veces incluso directamente— sobre las pretensiones injustificadas de otros²⁰.

Sin duda, él tuvo conciencia de ser el renovador (*muŷaddid*) que el Profeta prometió para cada siglo²¹. El último había sido, indiscutiblemente, el gran Šayj Al-Darqāwī. El Šayj Al-‘Alawi dice: «Yo soy el escanciador, el renovador»²², y: «Proclama, oh cronista, el nombre de ‘Alawi después del de Darqāwī, pues Dios ha hecho de él su sucesor»²³. Sus poemas no se publicaron hasta después de la Primera Guerra Mundial, aunque ya habían tenido una gran difusión en manuscritos. Pero lo que despertó los celos de los jefes de varias zāwiyas fueron menos sus palabras o sus escritos que la deserción de sus propios discípulos.

El Šayj contaba entonces apenas cuarenta años. Berque, que le conoció diez años más tarde, dice: «Emanaba de él una irradiación extraordinaria, un irresistible magnetismo personal. Su mirada era ágil, clara y extraordinariamente atractiva... Era muy afable y cortés, modesto, lleno de tacto y delicadeza, su actitud era conciliadora... y al mismo tiempo se percibía en él una voluntad tenaz, un ardor sutil que consumía su objeto en unos instantes»²⁴. Uno de sus discípulos escribió: «Cuando hablaba casi parecía

¹⁸ La verdad de su realización espiritual suprema.

¹⁹ *Diwān*, p. 35. El poema entero está traducido en las pp. 216, 217.

²⁰ Para los versos que dirigió a un impostor espiritual, véase pp. 193 y ss.

²¹ «Dios enviará a esta comunidad, al frente de cada siglo, a alguien que renovará para ella su religión» (Abū Dā‘ūd, *Malāḥim*, 1).

²² *Diwān*, p. 30, 1.6.

²³ *Diwān*, p. 45, 1.6.

²⁴ Pp. 692-693.

negligente, como si contase con una ayuda exterior, y, al mismo tiempo, dominaba los corazones de los hombres y les imponía su punto de vista»²⁵. Otro escribió: «Hablaba a cada uno según su capacidad intelectual y su disposición particular, y cuando hablaba con alguien parecía que esta persona fuese la única del mundo que le importara»²⁶. La irradiación de su presencia era tal, que cuando salía a la calle era capaz de arrastrar irresistiblemente a la gente tras de sí²⁷.

Como era de esperar, la mayor oposición hacia él vino primero de los jefes de las *zāwiyas darqāwīs* de los alrededores. Esta oposición alcanzó su punto culminante cuando el Šayj, al cabo de unos cinco años, decidió independizarse de la *zāwiya* madre de Marruecos, formando así una rama distinta de las otras ramas argelinas de la orden a la que denominó *Al-Ṭarīqat al-‘Alawīyyat al-Darqāwīyyat al-Šādīlīyya*.

Uno de los motivos de esta decisión fue que sentía la necesidad de introducir, como parte de su método, la práctica de la *jalwa*, es decir, del retiro espiritual en la soledad de una celda aislada o de una pequeña ermita. No había en ello nada radicalmente nuevo, pues, si el recuerdo de Dios es el aspecto positivo o celestial de toda mística, su aspecto negativo o terrenal es el renunciamiento a todo lo que no sea Dios. Ya hemos citado la Tradición: «Sé en este mundo como un extranjero o un transeúnte»; pues bien, una de las ayudas más poderosas para conseguir la permanencia de este retiro interior es el aislamiento corporal, que, en una forma u otra, de manera constante o temporal, es una característica de casi todas las órdenes contemplativas. En algunas hermandades sufíes —por ejemplo, en la *Ṭarīqa Jalwatī*— era costumbre hacer retiro en una ermita especial. Pero en la *Ṭarīqa Šādīlī* y en sus diversas ramas el retiro espiritual generalmente había tomado la forma de un aislamiento en las soledades de la naturaleza, siguiendo el ejemplo de los retiros del Profeta en la caverna del Monte Hira. Si bien, inevitablemente, la *jalwa* debió de practicarse de forma ocasional, el hecho de introducirla como práctica metódica regular tenía algo de innovación para los descendientes de Abū-l-Ḥasan al-Šādīlī. Pero el Šayj estimaba, sin duda, que esta forma de retiro era más practicable que cualquier otra en las condiciones de vida de la mayoría de sus discípulos. Ya hemos visto que él mismo había sufrido por carecer de un lugar determinado donde poder estar solo, y que, por otra parte, su método incluía a veces una supervisión muy estrecha de la invocación de sus discípulos, lo cual suponía que el discípulo en cuestión estuviera fácilmente a su alcance.

²⁵ *Šahā'id*, p. 137.

²⁶ *Šahā'id*, p. 141.

²⁷ *Ibid.*, p. 95.

‘Abd al-Karīm Jossot²⁸ cuenta que el Šayj le dijo:

«La *jalwa* es una celda en la que pongo al novicio después que me ha jurado no abandonarla durante cuarenta días si fuese necesario. En este oratorio no debe hacer nada más que repetir incesantemente, día y noche, el Nombre Divino (Allāh), alargando en cada invocación la sílaba *āh* hasta que se le acaba el aliento.

»Previamente debe haber recitado la Šahāda (*lā ilāha illa-Llāh*, no hay más dios que Dios) setenta y cinco mil veces.

»Durante la *jalwa* ayuna estrictamente durante el día y sólo rompe el ayuno entre la puesta del sol y el alba... Algunos fuqarā obtienen la iluminación súbita al cabo de unos minutos, otros sólo la obtienen al cabo de varios días, y otros al cabo de varias semanas. Conozco a un faqīr que esperó ocho meses. Cada mañana me decía: “Mi corazón está todavía demasiado endurecido”, y continuaba su *jalwa*. Al final sus esfuerzos fueron recompensados»²⁹.

Su acción de independizarse parece haber provocado en un principio una hostilidad de una violencia desproporcionada. Todos los obstáculos posibles fueron puestos en su camino y no se ahorró ningún esfuerzo para apartar de él a los antiguos discípulos del Šayj Al-Būzīdī, que se habían convertido ahora en discípulos suyos mediante el juramento de fidelidad. Además, como no tenía tiempo para ganarse la vida, era extremadamente pobre, hasta el punto de tener que vender algunas veces los bienes de su familia, pues no podía decidirse a pedir algo a sus discípulos y éstos no siempre se daban cuenta de que se hallaba en dificultades. Pero, si bien algunos discípulos del Šayj Al-Būzīdī se apartaron efectivamente de él, nuevos discípulos comenzaron a afluir de todas partes, incluyendo uno o dos jefes de *zāwiya* con todos sus discípulos. Los *darqāwīs* que se le oponían debieron quedar algo desconcertados cuando el propio bisnieto³⁰ de Mawlāy Al-‘Arabī al-Darqāwī vino de la *zāwiya* madre de Marruecos y tomó al Šayj por maestro. En una carta escribe:

«Lo que vi en el Šayj y sus discípulos me impulsó a apegarme a su presencia y, deseando ardientemente poseer un medio para abrir mi ojo interior, le pedí su autorización para invocar el Nombre Supremo. Hasta entonces había sido simplemente un iniciado de la orden y nada más, pero había oído decir que mis antepasados consideraban la Ṭarīqa como un medio de realización directa y no como una simple

²⁸ Véase p. 31, n. 10.

²⁹ BERQUE, pp. 753-754, citando un artículo de JOSSOT, *Le Sentier d’Allah*, que no he podido localizar.

³⁰ Muḥammad ibn Al-Ṭayyib al-Darqāwī.

vinculación a una cadena espiritual. Después de practicar la invocación del Nombre siguiendo las instrucciones del Šayj tuve ciertas experiencias que me impulsaron a perseverar y, poco tiempo después, obtuve el conocimiento directo de Dios... Si sirviera al Šayj como esclavo hasta el fin de los tiempos no le devolvería ni la décima parte de un décimo de lo que le debo. En una palabra, lo que empujó a mi bisabuelo a seguir a Sidi Mawlāy ‘Alī Al-amal fue lo que me empujó a mí a seguir al Šayj Sidi Aḥmad Bin-‘Alīwa... No hice caso de los miembros de mi familia que me censuraron por seguirle, pues no sabían de qué se trataba en realidad... Pero cuando le expliqué los hechos a mi tío Sidi Mawlāy ‘Abd al-Raḥmān³¹, éste no se opuso en absoluto a que siguiera al Šayj. Al contrario, a menudo me dio a entender que no ponía ninguna objeción a ello»³².

La hostilidad de las zāwiyas hacia el Šayj fue de corta duración y no apareció aquí y allá más que de forma esporádica en el caso de algún que otro morabito hereditario que corría el peligro de perder completamente su influencia. Pero en lo sucesivo tuvo que hacer frente a los ataques de los enemigos del Sufismo y pronto se convirtió en uno de sus blancos principales. La publicación de sus poemas fue la señal para un ataque general en diversos periódicos y publicaciones contra él y la Ṭarīqa en particular, y contra el Sufismo en general. En lo concerniente a él, la hostilidad parece haberse concentrado en un pasaje de uno de sus primeros poemas, escrito muchos años antes de la muerte de su maestro. Sobre ello dice: «Todo tiene una causa, y la causa de esos versos fue que un día me sentía penetrado por un gran deseo de ver al Profeta. Entonces me dormí, y, en mi sueño, le vi ante mí. En aquella época me encontraba en un estado muy diferente de aquel en que me veis ahora; él permaneció allí, altivo y distante, mientras yo, lleno de sumisión y humildad ante su presencia, me dirigí a él con estos versos, que escribí al despertarme»³³ El verso ofensivo era:

«Si muero de deseo, rechazado, ¿qué excusa te salvará?»

El Šayj fue acusado de irreverencia hacia el Profeta por atreverse a dirigirse a él en unos términos que tenían un carácter de amenaza. A la vista de la profunda devoción expresada por el conjunto del poema, esta acusación difícilmente puede haber sido hecha de buena fe, pero el Šayj, de hecho, parece haberse sentido culpable de una cierta impropiedad. El pasaje ofensivo fue suprimido en la segunda edición, y aunque varios de sus discípulos escribieron vigorosas defensas para la prensa, no quiso autorizar la

³¹ El jefe de la zāwiya madre.

³² *Sahā'id*, pp. 151-153. Cuando partió de Mostagán, el Šayj le dijo: «Si me debes algo, págame cumpliendo tus deberes para con tu familia y, en particular, para con tu tío» (*ibid.*, nota. 5).

³³ *Sahā'id*, p. 56, nota 1.

publicación de ninguna de ellas³⁴ ni respondió él mismo a ninguno de los ataques personales. Lo máximo que hizo en este sentido fue escribir al director de uno de los periódicos hostiles, Al-Nayāḥ (después de las saluciones):

«Has sacado la espada de la vaina y has asestado un golpe a mi honor y a mi reputación con el vigor de un hombre al que nada detendrá, y he tomado todo esto como si fuera motivado por el celo por la religión y el deseo de defenderla, hasta que el autor llegó a las injurias y a los insultos. Y todos estos insultos los acepto, también, y los tomo para mí, si realmente pretendían defender el honor del Profeta. *Si Dios reconoce el bien en vuestros corazones, Él os retribuirá con bien*³⁵. Pero si no, entonces *remito mi caso a Dios. En verdad, Dios ve bien a Sus siervos*»³⁶³⁷.

Fue en este mismo año de 1920 cuando el Šayj escribió su primera defensa del Sufismo³⁸ en respuesta a un panfleto titulado *Espejo para poner en evidencia los errores*, escrito por un profesor del Colegio Religioso de Túnez, cuyas críticas eran tan mezquinas e infantiles que uno podría sorprenderse de que el Šayj llegara a tomarse la molestia de contestarle. Pero sin duda comprendió que su alcance iba mucho más allá de su autor inmediato y que no eran sino cristalizaciones particulares de una hostilidad general que no podía pasarse por alto. Puesto que la mayoría de las personas son propensas a irritarse contra lo que no comprenden, cualquier detractor de la mística, por muy groseros e ininteligentes que sean sus argumentos, puede estar casi seguro hoy en día de que sus palabras provocarán una respuesta general de aprobación, no sólo entre los que son anti-religiosos, sino también —y quizás sobre todo— entre una determinada categoría de creyentes.

Una de las excelencias del Islam es el hecho de que en él no haya laicos; la autoridad espiritual la comparte el conjunto de la comunidad y cada musulmán es, en cierto sentido, un sacerdote. Por otra parte, una de las excelencias del Cristianismo es el hecho de poseer una autoridad religiosa organizada y compuesta por una pequeña minoría de hombres cuya vida está consagrada a la religión; el carácter supraterrrestre de su ministe-

³⁴ Sin embargo, unos años después dio autorización a uno de sus discípulos tunecinos para que publicase una importante colección de testimonios sobre él debidos a musulmanes notables y con autoridad pertenecientes a diversos países islámicos, así como muchos extractos de cartas de alabanza hacia él y hacia la Ṭarīqa ‘Alawī en general. Estos documentos fueron reunidos por Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāri’, bajo el título de *Kitāb al-Sahā’id wa-l-Fatāwī*, y se publicó en Túnez en 1925.

³⁵ Corán, VIII, 70.

³⁶ Corán, XL, 44.

³⁷ *Sahā’id*, p. 214, nota 1. Esto se publicó en el propio *Al-Nayāy*, que más tarde publicó un largo artículo de alabanza al Šayj y a sus discípulos (*Sahā’id*, pp. 55-61).

³⁸ *Al-Qawl al-Ma’rūf*. Las citas que siguen son de las pp. 38-76, con omisiones.

rio es afirmado de diversas maneras y, de forma general, por el hecho de que su función no se extiende al ámbito del poder temporal, en conformidad con las palabras de Cristo: «Mi Reino no es de este mundo.» No obstante, si bien durante siglos estas excelencias fueron causa, al menos en parte, de bienestar espiritual en una y otra de estas religiones, al final llegaron a proyectar sus sombras. En el Cristianismo es la asfixia y la estrangulación de la autoridad espiritual por parte de los laicos, los cuales la van relegando progresivamente a un rincón apartado de la comunidad desde el cual apenas puede ejercer su función y del que a veces intenta salir al precio de hacer concesiones a las trivialidades mundanas. En el Islam, es la existencia de un gran número de espíritus muy limitados que se imaginan que la totalidad de la religión está a su alcance y que lo que sobrepasa los límites de su comprensión está necesariamente fuera del marco del Islam. El autor del *Espejo* es un ejemplo notable del extremo exoterismo al que un místico musulmán puede tener que hacer frente. Una de sus diatribas termina con estas palabras: «El Islam no es nada más que el Libro de Dios y la Costumbre de Su Enviado.» A esto el Šayj respondió:

»¿Quién te ha dicho que los sufíes afirmen que el Islam se funda en otros principios? Lo que dicen, sin embargo, es que en el Libro de Dios se encuentra una Doctrina que está fuera del alcance de la mayoría de los hombres. El Sultán de los Enamorados³⁹ dijo:

“Allí, bajo las palabras del texto, se esconde una ciencia sutil que sobrepasa la comprensión de lúcidas inteligencias”⁴⁰

»Puede muy bien ocurrir que alguien que permanece apegado a las cosas externas no vea en el Libro de Dios nada más que lo que su propia inteligencia, tal cual es, pueda comprender y que llegue a desmentir lo que va más allá, sin darse cuenta de que, conociendo solamente la parte exterior del Libro, es igual que aquel que sólo conoce una fruta por su cáscara —y más allá se encuentra “lo que ningún ojo ha visto, lo que ningún oído ha escuchado y lo que el corazón del hombre no puede concebir”—. Que se examine a sí mismo: si lo que su corazón esconde es más precioso que aquello de lo que habla su lengua, entonces él es *alguien a quien su Señor ha dado la certeza*⁴¹; pero si no, ha perdido mucho más de lo que ha ganado... El Profeta ha dicho: “El conocimiento de lo interior es uno de los Secretos de Dios. Es sabiduría salida del tesoro de Su Sabiduría que Él vierte en el corazón del que quiere de entre Sus siervos”⁴² y “el conocimiento es de dos clases: conocimiento en el corazón, que es el conocimiento provecho-

³⁹ Véase p. 45, n. 46.

⁴⁰ *Al-Tā'iyyat al-Kubrā*, 1, 675.

⁴¹ Corán, XI, 17.

⁴² Suyūti, *al-āmi' al-Šagīr*.

so, y conocimiento en la lengua, que es el testimonio de Dios contra Su servidor”⁴³. Esto demuestra que el conocimiento secreto es distinto del conocimiento que está en boca de todos.

»Abū Hurayra dijo: “He guardado como un tesoro en mi memoria dos depósitos de conocimiento que recibí del Apóstol de Dios. Uno de ellos lo he divulgado; pero si divulgase el otro me cortaríais el cuello”⁴⁴.

»Cuando dices: “El Islam no es nada más que el Libro de Dios y la Costumbre del Profeta” es como si dijeras: “El Islam es lo que *yo* comprendo del Libro y de la Costumbre, y nada más”..., lo cual significa que pones tus propias percepciones interiores al mismo nivel que las de los Compañeros... ¡e incluso de los Profetas!...

»El Profeta dijo: “En la tierra nunca se verá que falten cuarenta hombres cuyos corazones sean como el Corazón del Amigo⁴⁵ del Misericordiosísimo”⁴⁶. Sólo hay que estudiar las tradiciones para ver que nos dicen explícitamente que dentro de la comunidad hay unos elegidos a quien Dios ha revelado los secretos del Libro y de la Costumbre, y, ¿dónde ha de encontrarse este grupo de hombres sino entre la Gente del Recuerdo?... Es de esos hombres de quien Ḍu-l-Nūn al-Miṣrī⁴⁷ ha dicho: “Durante mis viajes encontré una joven esclava y le pregunté de dónde venía. Me dijo: ‘De los hombres *cuyos costados se separan de sus lechos*’⁴⁸. Luego le pregunté a dónde iba, y me dijo: ‘A *los hombres a quienes ni el negocio ni el trueque apartan del recuerdo de Dios*’”⁴⁹.

Como muchos otros antes que él, el autor del *Espejo* no dejó de criticar la práctica sufí de la danza, no sólo porque no era una práctica del Profeta y de sus Compañeros, sino también con el pretexto de que el Profeta la habría prohibido. Sobre este último punto las opiniones divergen, pero, aunque no sabemos exactamente lo que hacían los Compañeros en sus sesiones de recuerdo, o círculos de recuerdo como son llamados en algunas Tradiciones, parece poco probable que hubiesen practicado metódicamente algún ejercicio comparable a la danza sagrada descrita por el doctor Carret⁵⁰. Sin embargo, cuesta pensar que no ejecutasen espontáneamente algunos movimientos rítmicos al recitar sus diversas letanías y al invocar el Nombre Divino. Dado el genio del ritmo que

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Buḵārī, *‘Ilm*, 42.

⁴⁵ Abraham.

⁴⁶ Esta Tradición la refiere Suyūṭī (*Al-āmi’ al-Ṣagīr*) en una forma ligeramente distinta.

⁴⁷ Sufí egipcio, muerto en 860.

⁴⁸ Corán, XXXII, 16.

⁴⁹ Corán, XXIV, 36.

⁵⁰ Véase p. 22.

poseen los árabes, una práctica tan simple y tan elemental como el *dikr* de los Darqāwī-‘Alawī podía haber cristalizado en una generación⁵¹; y, una vez que estas prácticas hubieron quedado establecidas, como necesariamente debía ocurrir, en el curso natural de los acontecimientos, es comprensible que ciertos Šayjs, como, por ejemplo, alāl al-Dīn al-Rūmī, fundador de la orden sufí de los Mawlawī, más conocidos en Occidente como los «derviches danzantes», incorporaran al *dikr* algunos movimientos de danzas tradicionales locales junto con su acompañamiento musical, movimientos que los discípulos llevaban por herencia en la sangre y que, por consiguiente, presentaban para ellos un atractivo más directo.

De todos modos, para los sufíes, la sujeción del cuerpo a un movimiento rítmico no es nunca nada más que una ayuda; su finalidad es únicamente facilitar el *dikr*, en el sentido más pleno de recuerdo, es decir, de concentración de todas las facultades del alma en la Verdad Divina representada por el Nombre Supremo o por alguna otra fórmula pronunciada en voz alta o mentalmente por los danzantes. Uno de los discípulos del Šayj me explicó que, así como un número sagrado tal como el tres, el siete o el nueve constituye una especie de puente entre la multiplicidad y la Unidad, así el ritmo es un puente entre la agitación y el Reposo, el movimiento y la Inmovilidad, la fluctuación y

⁵¹ Me convencí de esta posibilidad por el siguiente incidente. Viajaba en coche de La Meca a Medina con un grupo de profesores y estudiantes de las universidades de El Cairo y Alejandría. Algunos de los estudiantes eran miembros de la organización de los «Hermanos Musulmanes». El fundador de este movimiento, el Šayj Ḥasan al-Bannā’, sentía respeto por los sufíes, pero muchos miembros de la generación más joven tendían a parecerse al autor del *Espejo* en su concepción del Islam; sólo unos días antes había discutido con algunos de ellos sobre el Sufismo, al que me había sentido obligado a defender contra sus críticas. Cuando nos acercábamos a Medina uno del grupo empezó a cantar una invocación de Bendiciones para el Profeta. Pronto nos unimos todos a él, y luego cuatro o cinco de aquellos Hermanos Musulmanes, que estaban sentados juntos, empezaron a balancearse rítmicamente de un lado para otro. Al principio no se notaba mucho, pero gradualmente el ritmo del canto fue haciéndose más marcado y el balanceo más deliberado y enérgico. Finalmente el conductor gritó que, si no paraban, volcarían el coche. Es casi seguro que nunca realizaron semejante *dikr* antes, y probablemente nunca más lo harían, a menos que volvieran a visitar Medina. Pero los sufíes visitan Medina con el espíritu todas las mañanas y noches. En relación con esto, podemos observar de pasada —pues es muy significativo en lo que atañe al lugar que ocupa el Sufismo en el conjunto de la religión— que el peregrino musulmán corriente se convierte, con sus prácticas, en cierto modo en un sufí durante el breve período de su peregrinación. Esto es particularmente visible en el Día de Arafat, pues cada tienda de la sagrada cima del monte es como una zāwiya y el mismo aire vibra con el perpetuo murmullo del Corán y de las letanías que están en todas las bocas. Pero cuando regresan a sus respectivos países, la mayoría de ellos recaen en la «vida ordinaria», pues carecen de aquella aspiración a la proximidad que sostiene al sufí en su camino y hace que todos los días sean para él un «Día de Arafat».

la Inmutabilidad. En este mundo de perpetuo movimiento, la fluctuación, como la multiplicidad, únicamente pueden ser trascendidas en la Paz de la Unidad Divina. Participar, en cierta medida, en esta Paz constituye efectivamente la concentración misma buscada por el *dikr*. El conocimiento de esta virtud del ritmo⁵² forma parte de la herencia del hombre primordial, y todos los hombres lo poseen instintivamente, tanto si son conscientes de ello como si no.

La danza sagrada de los sufíes forma parte de una categoría más general de prácticas resumidas en la palabra árabe *tawāyud*. En defensa de estas prácticas, el Šayj da cita a una de las más eminentes autoridades exotéricas del Islam, Ibn Qayyim al-awziyya⁵³:

«El *Tawāyud* es la búsqueda de un estado de éxtasis (*wayd*) mediante un esfuerzo deliberado, y hay divergencia de opiniones en cuanto a si es legítimo o no. La verdad es que si alguien hace un esfuerzo con miras a aumentar su reputación, es condenable, pero si lo hace para obtener un *ḥal* (realización parcial y transitoria de un grado espiritual) o un *maqām* (realización integral y permanente de un grado espiritual), está justificado»⁵⁴.

Ibn Qayyim cita en defensa de un *tawāyud* legítimo el dicho del Profeta: «Llorad, y si no lloráis, tratad de llorar»⁵⁵, lo cual hace pensar en los judíos que gimen ante el «Muro de las lamentaciones», en los indios pieles rojas que se retiran a lugares salvajes de la naturaleza para lamentarse⁵⁶ y a las modalidades similares de *tawāyud* en otras religio-

⁵² El ritmo, como otras fuerzas cósmicas y potencialmente sagradas, como las utilizadas en la magia por ejemplo, es susceptible de perversión. Por lo tanto, es de vital importancia distinguir entre el «ritmo blanco» y el «ritmo negro», y no cabe duda de cuál de ellos le es más familiar al mundo occidental moderno. No hace falta decir que las palabras «blanco» y «negro» se usan aquí sin ningún significado etnológico. A juzgar por lo poco que se tiene la oportunidad de oír, el ritmo de la mayoría de los africanos en su estado nativo es eminentemente «blanco».

⁵³ Fallecido en 1350. Durante su juventud había sido un violento adversario de los sufíes, pero hacia el final de su vida llegó a venerarlos. El cambio parece haberse producido durante un período que pasó en la cárcel, en el que «se dedicó a recitar el Corán, a reflexionar y a meditar, gracias a lo cual recibió mucho bien y tuvo numerosas inspiraciones espirituales y verdaderos éxtasis. Fue en virtud de esto por lo que se atrevió a exponer la doctrina de los Gnósticos» (Al-Ālūsī, *Vida de Ibn Qayyim*, citado por Rašīd Riḍā en su prefacio a *Maḍāriy al-Sālikīn*, II, p. 6).

⁵⁴ Esto es una paráfrasis de Ibn Qayyim. El texto íntegro en cuestión se encuentra en la edición *Mañār* de los *Maḍāriy*, p. 43 de la tercera parte.

⁵⁵ Ibn Māyā, *Iqāma*, 176.

⁵⁶ Un místico contemporáneo del Šayj, un hombre tan sólo seis años mayor que él pero muy alejado en el espacio, dijo en una inolvidable descripción de la lamentación ritual de los Pielas Rojas: «Hasta

nes. Sería cierto decir, sin embargo, que en el alma del místico, sensible como un álamo temblón, hay casi siempre algún movimiento espiritual, por ligero que sea, de tal forma que el esfuerzo en cuestión en lugar de ser un punto de partida es, en la mayoría de los casos, simplemente la exageración de un grado inicial de éxtasis que el místico teme perder y que desea acrecentar. Así, *tawāyūd* significa: «precipitarse al encuentro del éxtasis», y ésta es la razón por la que el Šayj no hace ninguna distinción entre el esfuerzo y el resultado en su respuesta a las críticas del *Espejo*.

El Šayj dice: «Dios ha loado a las Gentes del Libro⁵⁷ por su éxtasis y ha hecho el mayor elogio de uno de sus aspectos: *Cuando oyen lo que ha sido revelado al Profeta, ves sus ojos inundados de lágrimas, pues han reconocido la Verdad*⁵⁸. ¿No indica esto un brusco movimiento en el interior del creyente, causado por el recuerdo de Dios y la audición de Sus palabras? No ha dicho Él, también: *Si hubiéramos hecho descender este Corán sobre una montaña, habrías visto a la montaña, postrada de humildad, hendirse bajo el efecto del temor de Dios...*⁵⁹. ¿Por qué, pues, no puedes excusar que unos corazones se rompan y unos cuerpos se balanceen a causa de lo que hace hendirse a las montañas? Es simplemente porque tú no encuentras en ti lo que otros encuentran en sí mismos, pues hay corazones, como en verdad Él ha declarado, *tan duros como las piedras, o más duros todavía*⁶⁰ o bien es porque tú no has mencionado el Nombre de Dios y recitado Su Libro más que por simple rutina... El Imam Al-Šāfi'ī oyó que alguien recitaba: *Hay un día en que no hablarán y no les será permitido proferir excusas*⁶¹, y al oírlo se desvaneció y fue llevado a su casa. Pero tales hechos se explican fácilmente si se considera que el temor y el éxtasis han causado incluso la muerte de muchos de nuestros piadosos antepasados⁶²... ¿No has leído u oído nunca aquellas Palabras Suyas en que dice: *Sólo son creyentes aquellos cuyo corazón se estremece al recuerdo de Dios*⁶³, y no sabías que el Profeta mencionó, como miembros de su pueblo, a “las gentes que entran en el Paraíso y cuyos corazones son como los corazones de los pájaros”?⁶⁴ ¿Dónde hallaríamos a aquellos a quien se hace referencia en estas palabras si no entre

entonces sólo había tratado de llorar, pero ahora lloraba realmente...» (*Black Elk Speaks*, por J. G. NEIHARDT, p. 187 [trad. esp.: *Los últimos sioux*, Ed. Noguer, Barcelona, 1974]).

⁵⁷ Los judíos y los cristianos.

⁵⁸ Corán, V, 83.

⁵⁹ Corán, LIX, 21.

⁶⁰ Corán, II, 84.

⁶¹ Corán, LXXVII, 35-36.

⁶² Véase Hu'aywiri, *Kaš fal-Maḥyib*, cap. XXV; en la traducción de Nicholson, pp. 396-397.

⁶³ Corán, VIII, 2.

⁶⁴ Muslim, *anna*, 27; Ibn Ḥanbal, II, 331.

los que practican el Recuerdo? Sin duda, te dices a ti mismo que tú eres uno de ellos. Entonces respóndeme, tomando a Dios por testigo: ¿Eres de *aquellos que se acuerdan mucho de Dios*⁶⁵; o de aquellos *a quien ni el trueque ni el negocio apartan del recuerdo de Dios*; o de aquellos *a quien ni sus posesiones ni sus hijos apartan del recuerdo de Dios*⁶⁶; o de aquellos *que se acuerdan de Dios estando de pie, sentados o tendidos sobre su costado*⁶⁷; o de aquellos *cuyos corazones se estremecen de temor al recuerdo de Dios*; o de aquellos *cuyos ojos se inundan de lágrimas cuando oyen lo que ha sido revelado al Profeta*; o de aquellos de quienes el Profeta dijo: “Los solitarios tienen precedencia, ellos que están por entero consagrados al recuerdo de Dios”⁶⁸; o de aquellos que son llamados locos porque actúan de acuerdo con la exhortación del Profeta: “Multiplicad el recuerdo de Dios hasta que digan: ‘¡Es un loco!’”⁶⁹ o de aquellos que son llamados simuladores porque actúan según su precepto: “Multiplicad el recuerdo de Dios hasta que los hipócritas digan: ‘¿En verdad, sois simuladores?’”⁷⁰. Dime, te lo ruego, a qué grupo perteneces. ¿Eres de los que lo dicen o de aquellos de quien se dice?...

»Si la gracia del éxtasis está fuera de tu alcance, no lo está el creer que otros puedan gozar de ella... De todas formas, no digo que la danza y las manifestaciones de éxtasis sean elementos esenciales del Sufismo. Son signos exteriores que provienen de la sumersión en el recuerdo. Que aquel que dude lo pruebe por sí mismo, pues el saber de oídas no es lo mismo que la experiencia directa.»

Se dice que el Profeta consideraba que, de toda su familia, el que se le parecía más era su primo a‘far, a quien dijo en una ocasión: «Te pareces a mí tanto en la fisonomía como en el carácter»⁷¹, oyendo lo cual, y no hallando palabras para expresar su satisfacción, a‘far se puso a bailar delante del Profeta.

Uno de los últimos preceptos que el Šayj Al-Darqāwī recibió de su Maestro, el Šayj ‘Alī al-amal, fue que él y sus discípulos continuaran siguiendo el ejemplo de a‘far ibn Abī Ṭālib danzando a la Gloria de Dios⁷².

En respuesta a la afirmación del *Espejo*, según la cual «el que considera que la danza es legal es un infiel», el Šayj Al-‘Alawī cita la danza de a‘far, así como la que en una

⁶⁵ Corán, XXXIII, 35.

⁶⁶ Corán, LXII, 9.

⁶⁷ Corán, III, 191.

⁶⁸ Esta Tradición se encuentra, con muy ligeras variantes, en casi todos los libros canónicos, por ejemplo, Muslim, *Dikr*, 1.

⁶⁹ Ibn Ḥanbal, III, pp. 68 y 73.

⁷⁰ Suyūṭī, *Al-‘ami’ al-Šagīr*.

⁷¹ Ibn Ḥanbal, I, 108.

⁷² Para la lista de estos preceptos, véase RINN, *Marabouts et Khouan*, p. 233.

ocasión ejecutó ante el Profeta una delegación de abisinios en la mezquita de Medina. Pero añade:

«¿Piensas que los Sufíes tienen a la danza por absolutamente legal, exactamente a como tú la tienes por ilegal?... Conviene que el hombre ilustrado no juzgue sobre este tema antes de saber cuál es el motivo que hay detrás de ello, no fuera que prohibiese lo que Dios ha permitido.»

Y, puesto que salir al encuentro del éxtasis no es más que responder a una Llamada Divina, el Šayj concluye citando los versos siguientes, atribuidos a Ibn Kamāl Paša:

«No hay que censurar a quien busca el éxtasis
O se balancea de aquí para allá.
Si alguien te llama, te levantas,
Y sobre tus pies acudes corriendo.
Aquel a quien llama su Señor
Bien puede ir corriendo sobre su cabeza.»

El Šayj prosigue:

«Todo enamorado se conmueve con la mención (*dikr*) de su amada... y si el amor de penetrara hasta la médula de los huesos, languidecerías a causa del deseo de oír la mención de Dios, aun por parte de un infiel, y dirías, como dijo el Sultán de los Enamorados:

“La mención de ella es para mí más dulce que cualquier otra palabra,
Incluso cuando viene mezclada con la reprobación de mis censores”⁷³.

»Entonces sabrías lo que es temblar de temor, y verías si podrías o no mantener el dominio de ti mismo. ¿Acaso no has leído en el Libro de Dios lo que se dice de las mujeres que se hicieron cortes en las manos cuando José apareció ante ellas? *Dijeron: ¡Sin par es la Gloria de Dios! Este no es un ser humano*⁷⁴. Entonces si una cosa así puede

⁷³ *Mīmiyya* de Ibn al-Fāriḍ que comienza *Adir dikra man ahwā*, 1.3.

⁷⁴ Corán, XII, 31. El Corán cuenta aquí cómo la esposa de Putifar invitó a su casa a algunas mujeres de Egipto a fin de que, viendo a José por sí mismas, comprendieran por qué le amaba y la disculparan. Cuando José apareció ante ellas, quedaron tan maravilladas por su belleza que se cortaron las manos en vez de cortar su comida.

producirse ante la contemplación de una belleza creada, ¿por qué no iba a producirse algo semejante con la contemplación de la Belleza de su Creador, cuando aparece en todo el Esplendor de su Magnificencia?

»El recuerdo es la regla más grande de la religión... la ley no nos ha sido prescrita y los ritos del culto no nos han sido ordenados más que con el único fin de establecer el recuerdo de Dios. El Profeta dijo: “La circunvalación alrededor de la Casa Sagrada, las idas y venidas entre Şafā y Marwa⁷⁵ y el lanzamiento de los guijarros fueron ordenados tan sólo para favorecer el recuerdo de Dios”⁷⁶; y Dios mismo ha dicho:

*Acordaos de Dios junto al Monumento Sagrado*⁷⁷. Así sabemos que el rito consistente en detenerse allí fue ordenado con miras al recuerdo y no especialmente a causa del monumento en sí, al igual que la estación de Muna fue ordenada así mismo con miras al recuerdo y no a causa del valle, pues Él ha dicho: *Acordaos de Dios durante los días prescritos*⁷⁸. Además ha dicho, sobre la oración ritual: *Realiza la oración en recuerdo de Mí*⁷⁹ y encontrarás otros ejemplos a lo largo de todo el Libro. En una palabra, nuestra realización de los ritos se considera ardiente o tibia según la intensidad de nuestro recuerdo de Dios mientras los realizamos. Así, cuando preguntaron al Profeta quiénes, de todos los que se esfuerzan en la vía espiritual, recibirían la mayor recompensa, respondió: “Aquellos que se hayan acordado más de Dios.” Luego, cuando le preguntaron, respecto de los que ayunan, cuáles tendrían la mayor recompensa, dijo: “Aquellos que se hayan acordado más de Dios”, y cuando se mencionaron la oración, la limosna, la peregrinación y las obras de caridad, dijo cada vez: “El más rico en recuerdo de Dios es el más rico en recompensas”.»

Entre los últimos consejos —a los que ya hemos aludido— dados por el Şayj ‘Alī amal al Şayj Al-Darqāwī estaba la recomendación de que él y sus discípulos siguieran el ejemplo del Compañero del Profeta Abū Hurayra y llevaran su rosario alrededor del cuello. El Şayj Al-‘Alawī hizo una excepción con sus discípulos más orientales, autori-

⁷⁵ Dos rocas de La Meca (el muro de la Gran Mezquita queda cerca de Şafā, que da su nombre a una de las puertas) entre las cuales pasó Agar en busca de agua para sí y para Ismael. Pasar siete veces entre estas rocas es uno de los ritos secundarios de la Peregrinación.

⁷⁶ Tirmidī, *Ḥayy*, 64.

⁷⁷ Corán, II, 198. Es una colina, en un lugar llamado Muzdalifa, donde los peregrinos pasan la noche que sigue al día del Monte Arafat; cada uno reúne 49 guijarros con los cuales lapida a Satán, representado por tres pilares de piedra en el valle de Muna (entre Arafat y La Meca), donde pasan los tres días siguientes.

⁷⁸ Corán, II, 203.

⁷⁹ Corán, XX, 14.

zándoles a llevarlo en la mano, si lo deseaban, de acuerdo con la costumbre general de sus países. Pero él mismo y sus discípulos argelinos y marroquíes continuaron, como los otros darqāwīs, siguiendo la recomendación del Šayj ‘Alī al-amal. Sus cuentas de madera tallada en forma de grandes discos hacen de estos rosarios unos collares de una notable virilidad, muy distintos de los rosarios del Medio Oriente, más pequeños y más finos, de cuentas redondas, hechos por lo general de ámbar o de nácar, y que habitualmente se llevan en la mano.

Tanto en el Magreb como en Oriente, los rosarios acostumbran a tener noventa y nueve cuentas y terminan con una pieza, llamada *alif* que tiene más o menos la forma y la longitud de un dedo y que completa la centena; éste es el número que el Profeta prescribió más a menudo para la recitación de las fórmulas. Para recitar mil veces una fórmula, los sufíes ponen delante de sí diez guijarros u otros objetos cualesquiera y retiran uno al final de cada centena. Para las letanías más cortas, en las que cada fórmula se repite generalmente treinta y tres veces, la mayor parte de los rosarios llevan un pequeño *alif* u otra cuenta divisoria de distinta forma después de las cuentas número treinta y tres y sesenta y seis.

Este rosario de cuentas no se utilizaba en tiempos del Profeta, y por eso el autor del *Espejo* lo añadió a su lista de «innovaciones reprensibles».

«¿Qué diferencia hay —replicó el Šayj— entre contar con huesos de dátiles (de lo que dices que hay un precedente) y contar con un rosario o con cualquier otro objeto ritualmente puro? Has dicho que algunos Compañeros contaban con guijarros, en vez de con huesos de dátiles.

¿Acaso ves algún inconveniente en que las cuentas estén ensartadas en un hilo? Pero la tradición refiere que Abū Hurayra tenía una cuerda⁸⁰ con mil nudos y que no se iba a dormir hasta que la había dicho toda. ¿No se acerca esto mucho al rosario de cuentas ensartadas que se utiliza hoy en día? ¿Y crees tú que Abū Hurayra habría dejado su rosario si hubiera partido de viaje, por ejemplo, o que si el Profeta le hubiera visto llevándolo en la mano o alrededor del cuello le habría censurado? Por mi parte, no lo creo, pero Dios es el más sabio.

⁸⁰ La necesidad es la madre de la invención, y puesto que el Profeta recomendaba constantemente recitar ciertas fórmulas un número determinado de veces (los libros canónicos abundan en Tradiciones en este sentido), y puesto que no todos están igualmente dotados para contar con los dedos —tal como lo hacía, según parece, el Profeta— sin distraerse de la recitación por el esfuerzo de contar, sería extraño que no hubiera habido ni un solo Compañero que imaginara un expediente tan sencillo y tan práctico como una cuerda con nudos. No hace falta buscar más lejos para encontrar el origen del rosario en el Islam.

»Te quejas de que el rosario tenga forma de cruz. ¡Esto sí que es extraordinario!; ¿qué tiene que ver la forma de un rosario con la cruz? Sin embargo, “el ojo del odio descubre defectos”. Pero si un hombre debe evitar absolutamente, en lo que come, bebe o mira, todo lo que, de una manera o de otra, tiene una forma que se aproxima a la de una cruz, entonces tu misma forma, en virtud de la cual eres un ser humano, está mucho más cerca de una cruz que un rosario. Pues tú has dicho del rosario: “Si las dos cuentas divisorias son largas, entonces el parecido con una cruz aparece de forma muy clara”⁸¹. Pero por muy largas que puedan ser, tu propio parecido con la cruz aparece mucho más claramente. Si, estando de pie, extiendes los brazos hacia los lados, no tendrás necesidad de buscar la cruz en el rosario, pues la encontrarás en ti mismo⁸² y entonces estarás obligado a poner fin a tu existencia o al menos a tener cuidado en no verte nunca a ti mismo por miedo de que tu mirada se pose sobre algo que se parece a una cruz. Pero si Dios ha puesto en tu destino el hacer comparaciones acerca del rosario, ¿por qué lo has asimilado a la cruz más bien que a las guirnaldas con las que los árabes se adornaban a sí mismos, así como a todo lo que tenían intención de dar como ofrenda, cuando visitaban la Casa Sagrada de Dios, como signo para impedir que nadie hiciera ningún daño a los que la llevaban? Estas guirnaldas son cuerdas hechas con juncos trenzados y otras cosas parecidas, y Dios ha elogiado a los árabes por esta costumbre»⁸³.

El *Espejo* llegaba incluso a calificar de hipócritas a los que utilizan el rosario. El Šayj respondió:

«Aun admitiendo que no faltan hipócritas entre los que utilizan el rosario para glorificar a Dios, tampoco faltan, sin duda, adoradores sinceros; ¿cómo podríamos, pues, hacer un juicio general? ¿Tienes bajo tu control la conciencia de todos? Es probable que si preguntases al poseedor de un rosario con qué intención lo lleva alrededor del cuello, te respondería: “Encuentro que me impide tener trato con los insensatos y frecuentar los

⁸¹ En la lámina II pueden verse las dos piezas de división del rosario del Šayj. Para que el rosario recordara una cruz sería necesario que estas piezas fueran no sólo mucho más largas, sino también que estuviesen exactamente al mismo nivel.

⁸² Para muchos musulmanes, la cruz no es más que una especie de bandera enemiga, pero para los sufíes es un símbolo de la mayor significación. René GUÉNON dedicó su *Le Symbolisme de la Croix* (Ed. Vega, 1931, nueva ed.: 1980) a la memoria de un contemporáneo del Šayj Al-‘Alawī, un eminente Šayj Šādilī egipcio, ‘Abd-al-Raḥmān ‘Ulayš, a quien, dice Guénon, «debo la primera idea de este libro». Más adelante cita las siguientes palabras del Šayj: «Si los cristianos tienen el signo de la Cruz, los musulmanes tienen su doctrina.»

⁸³ Corán, V, 97.

lugares de mala reputación; lo he puesto, por tanto, aquí, como una traba sobre mi alma, pues me dice, tan claramente como si pudiese hablar: ‘Cumple tu deber para con Dios. A ti no te corresponde cometer actos de flagrante desobediencia’.’ ¿Acaso no es esto una intención piadosa? Igualmente, si interrogases a alguien que lleva un rosario en la mano, podría responderte: “Lo llevo así porque me recuerda a Dios cada vez que me olvido de recordarle, pues he oído contar que el Profeta dijo: ‘¡Qué excelente inductor al recuerdo es un rosario!’”⁸⁴. ¿Acaso no es esto una intención piadosa?... Están también los que llevan el rosario para imitar a los hombres piadosos, esperando llegar a ser con el tiempo uno de los suyos, y esto es también una intención piadosa. Hay, por último, un pequeño número de los que has calificado de hipócritas, y *ellos sólo se acuerdan un poco de Dios*⁸⁵.

»Son versículos como este último los que obligan a los sufíes a sumergirse en el recuerdo, a dejarlo oír en sus labios y a sobreabundar en él, a fin de poder pasar de la categoría del “poco” a la del “mucho”, escapando así completamente de la condición de los hipócritas, que consiste en acordarse sólo un poco de Dios. Que Dios nos inspire, a ti y a nosotros, para que nos acordemos mucho de Él —y pensemos bien de Sus Santos!

»Luego has empezado otro capítulo: “Otro error es imitar a los infieles”... y has mencionado cierto número de innovaciones que ciertamente hay que evitar..., pero para mí estaba claro que estabas preparando el terreno para atacar con todo tu furor las tumbas de los justos y a aquellos que las visitan. Si verdaderamente hubieses pretendido hacer cesar la imitación de los infieles habrías escrito un capítulo insistiendo en la necesidad de guardarse de la plaga de costumbres extranjeras que nos tienen entre sus garras y que se extiende, sin hallar oposición alguna, entre nuestros hijos y nuestras mujeres. Nos habrías exhortado a mantenernos fieles a las costumbres del Islam y a los usos árabes, pero en lugar de esto has hecho declaraciones que, en su mayor parte, no podrían servir para otro fin que el de fomentar la discordia entre nosotros.

»A fin de hacer cesar las visitas a las tumbas, das el pretexto de que el musulmán medio cree que el Šayj muerto a quien se visita tiene el poder de conceder o de negar, etc. Yo no pienso que tal creencia exista en un solo miembro de la comunidad. Los musulmanes, en general, creen simplemente que hay intermediarios entre Dios y ellos, y solicitan su ayuda en el momento en que la necesitan⁸⁶ pues todavía no han alcanzado el

⁸⁴ Citado de *Musnad al-Firdaws* de Dailamī por Suyūṭi en su *al-Minḥah fi-l-tijād al-subḥa*. Véase *al-Hāwī li-l-Fatāwī*, II, pp. 139-144.

⁸⁵ Corán, IV, 142. Es el Šayj quien añade esta definición coránica de la hipocresía.

⁸⁶ Por ejemplo, alrededor de la tumba de Al-Ḥusayn (el más joven de los dos nietos del Profeta), cerca de Al-Azhar en El Cairo, gira un círculo de suplicantes y peregrinos desde por la mañana temprano hasta

estado espiritual que tú mismo pretendes haber alcanzado, y en el cual toda mediación es abolida; así pues, ellos recurren a lo que está más cerca de Dios que ellos mismos, y eso es todo.

»Como prueba de la inutilidad de visitar a los muertos has citado las palabras de Ibn ‘Arabī: “En verdad, el muerto no es de ninguna ayuda, pues ayudar es actuar, y su acción ha sido suspendida.” Ahora bien, yo no digo que haya algún error en sus palabras; lo que digo es que hay un error en la interpretación que tú haces de ellas. El muerto no es de ninguna ayuda en lo que concierne a la formación de un discípulo y a su progreso en la vía de Dios. Es imposible beneficiarse de una dirección sin estar en relación con un hombre vivo. Pero en cuanto al beneficio que se busca tomando como intermediarios e intercesores junto a Dios a los elegidos de entre Sus criaturas y buscando bendiciones junto a sus tumbas, en cuanto a esto la Ley no nos deja más opción que admitirlo; pues, si el Legislador, por el contrario, nos ha permitido buscar gracias a través de lo que es absolutamente inanimado, como la Piedra Negra y la Casa Sagrada, mucho menos nos prohibirá hacerlo a través de puros espíritus y de los cuerpos cuya sustancia es pura luz.

»Sea como sea, has desempeñado tu papel muy cumplidamente, pues, después de haber sobrepasado todos los límites injuriando a los miembros de las hermandades sufíes y de haber puesto en guardia a la gente contra su compañía, después de haber demostrado que no se puede sacar nada bueno del hecho de frecuentarlos cuanto están en vida, temías que alguien pudiera imaginar que podría obtener algún provecho visitándoles después de muertos, por lo que has declarado:

“Ibn ‘Arabí ha dicho: ‘En verdad, el muerto no ‘es de ninguna ayuda’.” Entonces ha quedado claro —y ésta es, de hecho, la esencia de todo tu tratado— que, vivos o muertos, no son buenos para nada. Éste es tu juicio, pero el Juicio Final es el de Dios.»

Muchos de los acontecimientos ocurridos durante el viaje de algunos meses que el Šayj realizó después de la muerte de su maestro caracterizan muy bien el conjunto de su vida. Esto es cierto, sobre todo por lo que respecta a su viaje a Túnez, con su entrada más bien furtiva en la ciudad para evitar encontrarse con conocidos suyos profanos, su sueño acerca de los miembros de cofradías sufíes que acudían a él, su espera en la casa durante cuatro días hasta el momento en que aquéllos vinieron, y, finalmente, su salida

una hora avanzada de la noche. Con frecuencia los padres llevan a sus hijos enfermos al santuario, pasan sus manos por la superficie de la tumba y después por el rostro y la cabeza de sus hijos. Ninguno de ellos pide al Santo que opere él mismo la curación. Pero a menudo se oye esta oración: «Oh, Señor Ḥusayn, ruega a tu madre que ruegue a su padre que ruegue a Dios que cure a mi hijo.»

con ellos, su relación con muchos otros y la enseñanza que les impartió. Particularmente característica de él es su carencia de proyectos en lo concerniente a los detalles, así como su costumbre de confiar en una inspiración que le indicase, de una forma o de otra, lo que había que hacer. Así, si bien tenía un carácter reservado y distante, poco inclinado a frecuentar a personas que no fuesen fuqarā, nunca permitió que una regla general se interfiriese con la ley particular de cada momento, que le era inspirada por los dictados del Espíritu. Fueron ciertamente esos dictados, más bien que su inclinación personal, los que le impusieron una función que iba mucho más allá de los límites de su zāwiya.

Ibn ‘Abd al-Bāri’ escribe: «Un día en que el Šayj se hallaba en Argel fue seguido, cuando se dirigía a la Gran Mezquita, por una multitud de más de cien personas, gente que, en su mayoría, no eran musulmanes más que de nombre. Cuando llegaron a la puerta de la mezquita, el Šayj les propuso que entraran con él, lo cual hicieron. Entonces les invitó a que se sentaran y, después de sentarse él también, en medio de ellos, se puso a instruirles. Cuando hubo terminado, se volvieron hacia Dios arrepentidos, luego prestaron juramento al Šayj y se comprometieron a no volver nunca a sus errores pasados»⁸⁷.

Asimismo afirma⁸⁸ que cuando el Šayj permanecía varios días en algún lugar a veces ocurría que casi toda la región acudía a él para recibir la iniciación. Los que no aspiraban a seguir la Vía, venían a él para recibir la «iniciación de bendición». Otro discípulo escribe: «Se podían ver, sentadas ante él, a centenares e incluso miles de personas, con la cabeza inclinada como si volasen pájaros por encima de ellos, con el corazón lleno de respetuoso temor y con lágrimas en los ojos, escuchando sus palabras con una silenciosa atención»⁸⁹. Otro escribe: «Fui a ver a un Šayj de Biŷāya y recibí de él la iniciación después que me hubo ordenado, como condición previa, la recitación cotidiana de un número considerable de letanías. Tuve la perseverancia de recitarlas regularmente y, al cabo de un cierto tiempo, me ordenó que ayunara todos los días y que no comiera (después de la puesta del sol) más que pan de cebada mojado con agua. Observé también esta regla, y luego me transmitió los siete Nombres Divinos⁹⁰ especialmente utilizados para la invocación en la Ṭarīqa Jalwatī. Al cabo de unos días me dio la orden de partir

⁸⁷ *Šahā'id*, p. 95, nota 1.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 140, nota 2.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 140.

⁹⁰ Estos son: 1) *Lā ilāha illa-llāh* (no hay más dios que Dios), 2) *Allāh*, 3) *Huwa* (Él), 4) *Al-Ḥaqq* (la Verdad), 5) *Al-Ḥayy* (el Viviente), 6) *Al-Qayyūm* (el Auto-Suficiente), 7) *Al-Qahhār* (el Irresistible). Véase RINN, pp. 300-301.

para hacer de guía de otros. Al oír esto fui presa de desaliento y decepción, pues sabía que no era esto lo que había estado buscando. Sólo había recibido de él algunas vagas indicaciones cuyo sentido no había captado y, cuando se lo hice saber, me prohibió severamente que volviera a hacer tal confesión delante de él o de mis condiscípulos por miedo de que esto les crease dudas... Dejé a este Šayj y me puse a buscar otro al que valiera más la pena unirse, hasta el día en que, por la gracia de Dios, entré en contacto con el supremo Maestro, el Šayj Sidi Aḥmad Al-‘Alawī, por mediación de uno de sus discípulos⁹¹, que me preparó dándome a leer *Al-Minah al-Quddūsiyya*. Más tarde, cuando el Šayj vino a nuestra provincia⁹², renové con él mi pacto iniciático de fidelidad; entonces me transmitió la invocación del Nombre tal como era practicada por sus discípulos y me dijo que podía hacer esta invocación dondequiera que ello fuera posible, en el secreto de la soledad o bien abiertamente, con otros. Permaneció trece días en nuestro país, y durante este tiempo cerca de dos mil personas, hombres, mujeres y adolescentes, entraron en la Ṭarīqa. Luego que hubo regresado a Mostagán, fui a visitarle y me hizo hacer una *jalwa*. Estuve allí seis días y ahí obtuve todo lo que había deseado anteriormente.» La visita del Šayj a aquellas regiones se sitúa en 1919. El discípulo que acabamos de citar escribía cinco años más tarde —entre tanto se había convertido en muqaddam— que, en nombre del Šayj, había recibido en la orden a más de seis mil personas y había supervisado sus retiros espirituales, sin contar a los que se limitaron a recibir la «iniciación de bendición». Añade que muchas de estas personas habían recibido la autorización de guiar a otras, y observa que «el Šayj no acostumbraba a autorizar a alguien a dar una enseñanza antes de que su alma estuviera purificada y su ojo interior se hubiese abierto a la Luz Divina»⁹³.

Los muqaddams generalmente representaban al Šayj en su propia ciudad o pueblo, pero había algunos que viajaban de un lugar a otro. Uno de éstos cuenta que el Šayj le envió con algunos otros a viajar entre las tribus del desierto, prohibiéndoles que aceptaran ninguna invitación a comer, a menos que fuera absolutamente necesario. Les ordenó que no pidieran nada más que agua para la ablución. Cuando se les preguntaba por qué rechazaban toda hospitalidad, ellos respondían: «Hemos venido a vosotros con la única finalidad de guiaros por la Vía o, al menos, para que os comprometáis a hacer siempre las oraciones en el tiempo prescrito con toda la piedad de que seáis capaces»⁹⁴.

⁹¹ Es decir, recibió la iniciación de uno de sus muqaddams.

⁹² *Aṣ al- a'fara* en la provincia de Constantina.

⁹³ *Š ahā'id*, pp. 122-124.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 158.

En suma, la vida del Šayj bien habría podido inducir a Massignon a revisar su opinión de que la escuela de Ibn ‘Arabī (a la que el Šayj Al-‘Alawī pertenece indiscutiblemente) «puso fin a la irradiación del misticismo islámico sobre el conjunto de la sociedad»⁹⁵.

El libro del que se han tomado las citas anteriores contiene numerosas cartas escritas por los discípulos del Šayj en las que éstos describen la relación que mantuvieron con él. La mayor parte de estas cartas terminan con la mención de la realización espiritual que obtuvieron gracias a él, «la abertura del Corazón a la Luz Divina». No es raro que se hable de la realización en términos absolutos, y en la mayoría de los casos el Šayj parece haber suspendido su dirección como si el término de la Vía hubiese sido alcanzado. En general, las cartas me parecieron extrañamente incompatibles con lo que el Šayj decía al doctor Carret sobre la extrema rareza de la realización espiritual plena. Hice observar esto a uno de sus discípulos y, si bien he olvidado los términos exactos de su respuesta, he aquí al menos lo esencial:

«No cabe duda de que los fuqarā han tenido tendencia a hablar de su realización de una manera demasiado absoluta; pero es cierto que muchos de ellos obtuvieron al menos un cierto grado de realización y que la zāwiya entera vibraba de ebriedad espiritual. El Šayj exigía que el discípulo fuera como cera blanda entre sus manos y su método era de un rigor extremo. Los ponía en *jalwa* durante semanas seguidas si hacía falta, y a veces durante meses. Para muchos de los fuqarā, incluso para la mayoría, esto era difícil de soportar; pero lo que podría haber sido intolerable en otras circunstancias era convertido en algo relativamente fácil porque el Šayj sabía cómo provocar “un estado de concentración espiritual”⁹⁶. Sin embargo, algunos fuqarā salían de la *jalwa* casi en un estado de colapso, aturdidos tanto de cuerpo como de alma, pero el Šayj era indiferente a ello con tal que se hubiera logrado un grado u otro de conocimiento directo. Por otra parte, el faqīr normalmente recuperaba su equilibrio muy pronto, mientras que, al mismo tiempo, entre él y su vida anterior se había producido una ruptura total. Algunos de ellos, por ejemplo, habían sido, según todas las apariencias, simples trabajadores manuales ordinarios para quienes, además de su trabajo, la vida no había significado otra cosa que engendrar hijos y pasar el rato en los cafés. Pero ahora todos sus intereses estaban centrados en Dios, y su mayor alegría era realizar el *dīkr*.»

⁹⁵ *Essai*, p. 80.

⁹⁶ Estas cuatro últimas palabras son la traducción de la palabra *ḥāl*, que es usada por los sufíes en un sentido muy amplio; a veces su significado va más allá de un estado de concentración para indicar un estado de iluminación.

Pregunté por qué el Šayj no continuaba siempre su dirección hasta el término de la Vía.

«Porque un faqīr puede, en cierto sentido, ser su propio guía después que ha alcanzado un cierto grado. Además, en el caso de la mayoría de sus discípulos, el Šayj sabía que, por una gracia excepcional, había ya realizado por así decirlo lo imposible. El que el alma se abriera a la Luz Divina, aunque sólo fuese para dejar pasar un resplandor, era ya suficiente para colmar todas las aspiraciones y capacidades de la inmensa mayoría hasta el fin de sus vidas en la tierra. Para ellos quedaba la conservación y la consolidación de lo que habían obtenido, lo cual no era difícil gracias al marco protector de la civilización tradicional en cuyo seno vivían. En efecto, este marco neutralizaba los peligros inherentes a tal método.»

Según Berque, el Šayj fue acusado de hipnotizar a sus discípulos, y el propio autor añade que, en su opinión, esta acusación no estaba del todo injustificada. Pero sea cual sea la palabra que se utilice para definir aquello que el propio Šayj designaba a menudo como su «vino», está fuera de toda duda que se trata de algo completamente distinto del hipnotismo en el sentido ordinario; es incluso, en ciertos aspectos, exactamente lo contrario. Pues, aunque exigía que su discípulo fuese «tan pasivo como un cadáver entre las manos del lavador de muertos», esta pasividad no tenía nada de mediúmnico. Por el contrario, suponía por parte del discípulo una corriente interior de actividad espiritual extrema, destinada al final a manifestarse exteriormente y a reemplazar la actividad del maestro. Como él mismo dice cuando describe el método de su propio maestro, método que él heredó: «En todo esto, el Šayj le vigilaba y le fortalecía en el *dīkr* de grado en grado hasta que por fin llegaba a un punto del que era consciente por su propio poder y sin ayuda de nadie; el Šayj no estaba satisfecho hasta que se alcanzaba este punto.»

La confianza en la inspiración del momento es uno de los rasgos esenciales del místico, y en su plena madurez esta confianza no es sino un aspecto del estado espiritual supremo, meta de toda vía mística.

Aunque el término *Al-Insān al-Kāmil* («El Hombre Perfecto» o «El Hombre Universal»), empleado por los sufíes para designar este estado, trasciende infinitamente la naturaleza humana (el «hombre» es aquí ante todo la expresión simbólica de la Perfección a cuya imagen fue creado), incluye sin embargo, en el plano terrestre, una perfección humana integral que implica no sólo una carencia estática de defectos, sino también, dinámicamente, una reacción perfecta ante cada una de las circunstancias de la vida, es

decir, una reacción enteramente conforme a la Voluntad del Cielo. Y cuando no hay otro medio, legal o tradicional, de saber de dónde «sopla el viento», esta reacción no puede producirse más que siguiendo la inspiración del momento. Al Šayj le gustaba citar estos versos:

Sométete a Salmā⁹⁷, ve a donde ella va,
Y sigue los vientos del Destino, vuélvete hacia donde ellos se vuelvan⁹⁸.

Observa, asimismo, que la esencia íntima del *islām* (sumisión a la Voluntad Divina), que sólo los elegidos pueden alcanzar, es el *istislām* (adhesión plena a la Voluntad Divina)⁹⁹.

En virtud de su *istislām*, que expresa un estado perpetuo de disponibilidad a la vez vigilante y serena para actuar según el signo del momento, el místico plenamente realizado es el más realista¹⁰⁰ de los hombres. Esta verdad impresionó a Berque en el transcurso de sus visitas a Mostagán. Cita las palabras de Delacroix según las cuales «la mayoría de los grandes místicos han tenido el don de la acción creativa»¹⁰¹ y del propio Šayj Al-‘Alawī dice: «Su fe era desbordante y se comunicaba a los demás en una cascada de lírica elocuencia. Pero, al mismo tiempo, el Šayj conservaba un agudo sentido de los hechos y de su utilización inmediata. Pertenece a esa clase de hombres, tan frecuentes en el Norte de Africa, que pueden pasar sin transición del pensamiento profundo a la acción, de los misterios del otro mundo a la vida de éste, de los grandes movimientos de ideas a los menores detalles de la política indígena»¹⁰².

⁹⁷ Nombre femenino que simboliza un Atributo Divino, probablemente la Sabiduría, como en el tratado de Ibn ‘Arabī *Tarjūmān al-Aš waq*, IV.

⁹⁸ *Minah*, p. 42. Estos versos tienen su lugar en la herencia del Šayj. Cuando Aḥmad Zarrūq, uno de sus antepasados espirituales, se despidió de su Maestro, Aḥmad al-Ḥaḍramī y le pidió un último consejo, éste le respondió simplemente: «Sométete a Salmā...», sin añadir nada más. Véase ‘Abd Allāh Gannūn, *Maš āhīr Riḡāl al-Magrib*, Aḥmad Zarrūq, p. 11.

⁹⁹ *Minah*, p. 151.

¹⁰⁰ La opinión contraria, ampliamente extendida, proviene, por una parte, de una incompreensión de la naturaleza real de la mística y, por consiguiente, del hecho de considerar como místicos a personas que no lo son o que no tienen más que algún rasgo de misticismo, y por otra parte, del hecho de que los verdaderos místicos nunca consideran a este mundo como un todo autosuficiente, sino tan sólo como un fragmento del Universo. Lo que parece realista desde el punto de vista mundano puede ser enormemente ilusorio desde un punto de vista más universal, y viceversa.

¹⁰¹ *Etudes d’histoire et de psychologie du mysticisme*.

¹⁰² P. 693.

Fue su realismo lo que, en vista de la ignorancia y la comprensión limitada de gran número de los que estaban vinculados a él, le impulsó a escribir, además de sus obras más profundas y abstrusas, una o dos exposiciones muy simples de los principios fundamentales del Islam¹⁰³. Estas exposiciones difieren, sin embargo, de los catecismos exotéricos ordinarios en el sentido de que siempre tienen una abertura, explícita o implícita, hacia el dominio del esoterismo. La Ṭarīqa ‘Alawī tenía como principio que lo primero que había que enseñarle a un novicio eran sus obligaciones religiosas ordinarias de acuerdo con su capacidad.

Otra consecuencia de la disposición del Šayj a adaptarse a los hechos, por muy opuestos que fueran a sus inclinaciones naturales, fue la fundación por su parte, en 1912, de un semanario religioso, *Lisān al-Dīn*, que reemplazó en 1926 por otro de ámbito más general, *Al-Balāg al-azā‘ irī*. Ambos se publicaron en Argel. *Al-Balāg*, en particular, que siguió apareciendo hasta algunos años después de la muerte del Šayj, perseguía un doble objetivo. Ya hemos visto que el método del Šayj Al-Būzīdī obligaba a los discípulos a «reconocer la verdad y adherirse a ella cualquiera que fuese», así como que «había desarrollado en ellos esta aptitud hasta convertirla en una segunda naturaleza». El Šayj Al-‘Alawī era tan consciente como su maestro de que no hay una purificación completa sin la eliminación de las ideas falsas así como de todas las demás impurezas psíquicas. Una de las finalidades de *Al-Balāg* era dar en la mayor medida posible a sus discípulos una visión justa y objetiva acerca de todo. Por ejemplo, aunque se opuso sin cesar y con energía a la actividad de los misioneros cristianos en Argelia y en los demás países musulmanes, los defendía, sin embargo, contra muchos ataques de los que habitualmente eran objeto y señalaba que la mayoría de ellos, lejos de ser instrumentos políticos conscientes de sus países respectivos, exhortaban, por el contrario, constantemente a sus gobiernos a hacer sacrificios en lo referente a los intereses materiales. «Pero, ¿por qué —añade— estos misioneros no se preocupan más del bien espiritual de sus propios pueblos?»¹⁰⁴.

Más allá de los discípulos, *Al-Balāg* se dirigía al conjunto de la comunidad islámica. Para el Šayj era un medio para predicar una renovación del Islam en todos sus aspectos, no a la manera de los puritanos, que se esfuerzan en privar a la religión de todo lo que escapa a su comprensión, sino tratando, por el contrario, de salvaguardar su amplitud y, por encima de todo, de restaurar lo que había perdido de su profundidad.

¹⁰³ Véase Apéndice A (6, 11, 13).

¹⁰⁴ 9 de enero de 1931.

«Si el Islam pudiera hablar —escribe— se quejaría, a Dios, enumerando todos los males que le acosan»¹⁰⁵. Pero constantemente afirma que, de todos los peligros que amenazan al Islam, el más grande, con mucho, procede de ciertos musulmanes, y no oculta que se refiere a aquellas autoridades exotéricas pertenecientes al grupo conocido como Al-Salafiyya que se presentaban como «reformadores», palabra que a menudo provocó su cólera y su sarcasmo, haciéndole citar este pasaje del Corán: *Y cuando se les dice: «No causéis corrupción en la tierra», ellos responden: «Nosotros sólo somos reformadores.» En realidad, sin ellos saberlo, son artífices de la corrupción*¹⁰⁶. Este grupo era particularmente hostil a las cofradías sufíes, a las que consideraba como uno de los factores más poderosos para el mantenimiento de esas «supersticiones» que se proponía desarraigar, y su semanario, *Al-Š ihāb*, que se publicaba en Constantina, a menudo contenía ataques contra el Sufismo.

A uno de ellos el Šayj dio una respuesta bastante larga que publicó en una serie de artículos en *Al-Balāg*. Nunca deja que el lector pierda de vista la situación general, que resume en los versos siguientes:

Oh tú que embistes la alta montaña,
Tratando de desalojarla con tus cuernos, ten piedad,
No de la montaña, sino de tu cabeza.

Luego, después de hacer una crítica bastante despiadada del texto de *Al-Š ihāb*, llega a la parte principal de su exposición, en la que muestra que los sufíes han sido venerados por los representantes de todas las esferas de la religión, desde el primer siglo del Islam hasta nuestros días. Esto lo demuestra mediante una antología de citas en alabanza del Sufismo, la mayoría de ellas procedentes de muy eminentes autoridades exotéricas, y uno no puede menos que pensar que los redactores de *Al-Š ihāb* debieron de lamentar el haber provocado esta réplica. En un determinado momento, el propio Šayj toma la palabra:

«No hay en el Islam autoridad religiosa ni hombre culto que no tenga por la Vía del Pueblo el respeto que le es debido, ya sea por haberla experimentado directamente¹⁰⁷ en la realización espiritual, o en virtud de una firme creencia en ella, con la única excepción de los que están aquejados de una incurable miopía y de negligencia, carecen de

¹⁰⁵ 17 de abril de 1931.

¹⁰⁶ II, 11-12.

¹⁰⁷ Había numerosos cadíes y muftíes entre sus propios discípulos.

toda aspiración y *prefieren tomar lo que es inferior a cambio de lo que es superior*¹⁰⁸, En cuanto al creyente de aspiraciones elevadas, su alma, por su propia naturaleza, tiende ardentemente hacia lo que está más allá de las condiciones que nos rodean, con la esperanza de encontrarse con algún perfume espiritual o algún soplo sagrado de inspiración escapado del otro mundo y que será como una lámpara en su mano para iluminarle en su camino. Dios dice: *A quienes se hayan esforzado por Nosotros, en verdad, les guiaremos por Nuestros caminos*¹⁰⁹ y, en efecto, el verdadero creyente busca sin cesar a alguien que le conduzca, hasta Dios o, al menos, busca los dones espirituales que permanecen escondidos en él, es decir, la naturaleza primordial a la que ha perdido de vista y en virtud de la cual es un ser humano. Es propio del hombre el poder elevar su alma más allá de estos apegos terrestres que le emparentan con las especies animales inferiores.»

Una de las últimas citas de esta antología es de Muḥammad ‘Abduh¹¹⁰, que fue gran muftí de Egipto y rector de la Universidad del Azhar:

«Los sufíes se ocupan de la curación de los corazones y de la purificación de todo lo que vela al ojo interior. Se esfuerzan en establecer su morada en el Espíritu, ante la Faz de la Muy Alta Verdad, hasta que son apartados de todo lo demás por Él, habiéndose extinguido sus esencias en Su Esencia y sus cualidades en Sus Cualidades. Entre ellos, los Gnósticos, los que han llegado al final de su viaje, poseen el grado más alto de perfección humana después de los Profetas»¹¹¹.

Después de citar a una o dos autoridades de su propia generación, el Šayj concluye así su exposición:

«Yo no niego, hermano, la existencia de numerosos intrusos entre los sufíes —no hay sino demasiados— que merecen ser censurados, y si hubieses centrado tus críticas en ellos, nadie habría podido reprochártelo. Además, habrías tenido una buena acción en tu activo y, al mismo tiempo, nos habrías prestado un servicio personal. Lo que nos ha ofendido ha sido tu difamación global de la vía del Pueblo, y el mal que has dicho de sus hombres, sin hacer ninguna excepción. Esto me ha inducido a poner ante tus ojos estas citas de algunas de las más altas autoridades religiosas. Al menos deberían obligarte a considerar a tus hermanos sufíes como miembros de la comunidad de los verda-

¹⁰⁸ Corán, II, 61.

¹⁰⁹ Corán, XXIX, 69.

¹¹⁰ Fallecido en 1905.

¹¹¹ Su explicación de la palabra *Šūfī* en su edición de las *Maqāmāt* de Badī’ al-Zamān al-Hamaḍānī, p. 29.

deros creyentes, a cada uno de cuyos individuos tú y yo estamos obligados a respetar. El Profeta dijo: “Quienquiera que ora con nuestra oración, utiliza nuestra orientación y come de nuestros alimentos sacrificados, es un musulmán; está bajo la protección de un pacto entre Dios y Su Mensajero. No seáis, pues, causa de la violación del pacto de Dios”»¹¹²¹¹³.

Además de las críticas impresas, el Šayj también recibió visitas de los que encontraban no islámicas¹¹⁴ algunas de las prácticas de los ‘alawīs. Uno de esos visitantes puso objeciones a la repetición indefinida del Nombre Divino *Allāh* sin ningún «contexto gramatical». Para él, la insistencia del Corán en el *dikr Allāh* se refería a la oración o a la alabanza dirigida a Dios, y nada más. En general, puede decirse que la necesidad de un modo de adoración más concentrado además, y más allá, de la oración y la alabanza en el sentido ordinario es sentida o no lo es, y es comprendida o no lo es, según la profundidad o la superficialidad del centro del que brota la más profunda adoración de uno. Si, como ocurre en la mayoría de los casos, este centro está más próximo a la mente, que es la facultad de análisis, una forma de oración analítica satisfará las necesidades del devoto. Pero cuanto más profundo sea este centro, más cerca estará del Corazón, que es la facultad de síntesis. La letanía está, por así decirlo, a medio camino entre el Corazón y la cabeza. La rapidez y el ritmo con que se repiten estas fórmulas les confieren una cualidad sintética, aunque en sí mismas casi siempre expresan un pensamiento analítico. Más allá de la letanía, se sitúa la invocación en el sentido de la palabra *dikr*. Es un grito que brota del corazón, o de la proximidad del Corazón¹¹⁵ y ningún «ropaje» se adecua más perfectamente a ese grito que un Nombre Divino aislado.

¹¹² Buĵārī, *Šalāt*, 28.

¹¹³ *Risālat al-Nāṣir Ma‘rūf* pp. 127-128.

¹¹⁴ A veces estas visitas tomaban un giro inesperado: Sidi ‘Alī al-Šadaqāwī, uno de los más fervientes discípulos del Šayj, nos dice que la primera vez que le visitó lo hizo con la intención de criticarle (*Sahā'id*, p. 104); y el compilador de *Sahā'id* añade que ahora ve entre los discípulos a muchos que al principio fueron a la zāwiya con intenciones hostiles.

¹¹⁵ Circunstancias particulares pueden súbitamente poner al descubierto en el alma un centro mucho más profundo y mucho más próximo al Corazón que aquello de lo que ella ha podido tener conciencia anteriormente. Es típico el caso de tres hombres que, cuando la guerra, estuvieron abandonados en Groenlandia durante once días y que, habiendo estado a punto de ver desaparecer todas sus esperanzas en el momento mismo en que su salvación les parecía segura, fueron finalmente salvados.

«El estado anímico de los tres naufragos pasaba de los transportes de alegría a la duda, y luego a la inquietud y a la desesperación. El barco en el que fundaban sus últimas esperanzas parecía abandonado. Ninguna señal de vida se manifestaba a bordo.

En respuesta a la crítica de ese visitante, el Šayj publicó, mediante una serie de artículos en *Al-Balāg al- azā'irī*, un corto tratado¹¹⁶ sobre la repetición del Nombre *Allāh*. He aquí unos extractos:

«Tú sabes, hermano, que todo nombre tiene un influjo que afecta al alma que lo pronuncia, aun cuando no se trate de un Nombre Divino. Si, por ejemplo, un hombre repite varias veces la palabra “muerte”, su alma experimentará una impresión debida a la mención de este nombre, sobre todo si persiste en ella, y no cabe duda de que esta impresión será diferente de la que se siente al pronunciar las palabras “riqueza”, “gloria” o “poder”.

»Todo hombre dotado de una sensibilidad normal será consciente del influjo que puede ejercer sobre su alma el nombre que pronuncia. Ahora bien, si admitimos esto, estamos obligados a creer que el Nombre de Dios ejerce también su influjo sobre el alma, al igual que los demás nombres, y cada uno deja la huella particular que le corresponde. Creo que sabes que un nombre es ennoblecido por la nobleza del que es nombrado, ya que lleva la marca de éste en el repliegue escondido de su esencia secreta y de su significación»¹¹⁷.

Cita un pasaje del comentario de Gazzāli sobre los Nombres Divinos que se refiere al nombre de *Allāh*: «Lo que el siervo obtiene de este Nombre es la deificación (*ta'alluh*), con lo cual quiero decir que su corazón y su voluntad están sumergidos en Dios, de tal modo que no ve nada más que a Él»¹¹⁸.

El argumento siguiente es típico del Šayj, tanto por un cierto carácter de imprevisto capaz de desconcertar a sus censores, como en cuanto ejemplo de su habilidad para hacerles frente en su propio terreno.

»Durante las tres horas siguientes permanecieron arrodillados al sol y rezaron sin cesar. Sólo había una oración que supieran los tres, y la recitaron juntos, sin cesar, como unos niños recitan una lección de memoria, sin comprender su sentido.

»“Padre nuestro que estás en los Cielos...” recitaban de un tirón hasta el final, y luego volvían a empezar por el principio, centenares de veces, como si su salvación dependiera absolutamente de la recitación ininterrumpida de su oración» (*Sunday Express*, 25 de enero de 1959).

A menudo, la recitación de una lección por parte de un niño queda por debajo del nivel de la mente. Pero si estos hombres rezaban «sin comprender», es decir, si no analizaban lo que decían, era porque su oración, a pesar de su forma analítica, brotaba de un centro situado mucho *más allá* de la mente —más allá de la oración en el sentido ordinario de la palabra y quizá, incluso, más allá de la letanía.

¹¹⁶ *Al-Qawl al-Mu'tamad*.

¹¹⁷ *Al-Qawl al-Mu'tamad*, pp. 5-6.

¹¹⁸ *Al-Maqṣad al-Asnā*, p. 38 (El Cairo, 1322 de la Hégira).

«La cuestión de la invocación tiene un alcance mayor del que imaginas. Un hombre enfermo yacía, gimiendo, en presencia del Profeta, y uno de los Compañeros le dijo que cesara de gemir y fuera paciente. Entonces el Profeta dijo: “Déjale gemir, pues el gemido es uno de los Nombres de Dios en los que el hombre enfermo puede hallar alivio”¹¹⁹.

»Supón ahora que el hombre enfermo hubiera repetido el Nombre de Majestad *Allāh*, *Allāh*, en vez de *ah*, *ah*, ¿habría estado justificada la amonestación del Compañero?

»Esto sin duda es suficiente para hacer que un hombre piense bien de los que practican el recuerdo, sea cual sea su método. Pero, suponiendo que todo lo que he dicho hasta ahora no te convenza como prueba lógica, entonces es justo reconocer que ésta es una cuestión sobre la cual debemos aceptar tener opiniones diferentes. En otras palabras, es un asunto de *iỵtihād*¹²⁰, y, ¿con qué pretexto, hermano, nos obligarías a aceptar tu manera de pensar y a suscribir *iỵtihād* cuando nosotros no hemos hecho nada para obligarte a suscribir el nuestro?»¹²¹.

Prosigue citando lo que diversas autoridades han dicho acerca de la invocación del Nombre, como, por ejemplo: «Abū Ḥāmid al-Gazzālī dijo: “Al principio, traté de avanzar en la vía de los místicos multiplicando letanías, ayunos y oraciones. Luego, cuando Dios hubo probado la sinceridad de mi intención, decidió que conociera a uno de Sus santos, quien me dijo: ‘Hijo mío, libera tu corazón de todo apego fuera de Dios, retírate a la soledad y repite concentrándote con todas tus fuerzas: *Allāh*, *Allāh*, *Allāh*’”¹²². Gazzālī dijo también: “Mientras tus pensamientos están encenagados en lo que es otro que Dios tienes necesidad de la negación *lā ilāha*¹²³. Pero, una vez que te has apartado de todo por la contemplación de Aquel que es el Señor de todas las cosas, entonces te reposas en *Di Allāh*, y déjalos con sus vanos discursos”¹²⁴. Y dijo también: “Cuando has dejado de acordarte de lo que nunca ha sido y estás absorbido por el recuerdo de Aquel que es eternamente, dices *Allāh* y reposas de todo lo demás.” También dijo: “Abre la puerta de tu Corazón con la llave de tu recitación de *lā ilāha illa-Llāh*, abre la

¹¹⁹ Suyūṭī, *Al-āmi’ al-Ṣagīr*.

¹²⁰ Véase p.

¹²¹ *Al-Qawl al-Mu’tamad*, pp. 13-14.

¹²² Citado del comentario de Ibn ‘Aṣṣibā sobre *Al-Mabāḥit al-Aṣṣliyya* de Ibn al-Bannā’ al-Tuḥṣībī. Véase también *Mīzān al-’Amal* de Gazzālī, pp. 44-45.

¹²³ «No hay dios...», la parte negativa, y, por consiguiente, destructora de ilusiones, de la afirmación de la Unidad Divina, *lā ilāha illa-Llāh*, «no hay dios, si no es Dios».

¹²⁴ Corán, VI, 91.

puerta de tu Espíritu diciendo *Allāh*, y atrae el ave de tu Secreto diciendo *Huwa Hu-wa*”»¹²⁵¹²⁶.

Además de sus escritos en defensa del Sufismo, *Al-Balāg* contiene algunos de los ataques del Šayj contra los sedicentes «Reformadores» por su constante transigencia ante la época moderna a expensas de la religión. Al mismo tiempo exhorta a los jefes de las *zāwiyas* a practicar lo que predicán. En lo que concierne al mundo en general, toma posición en contra de todos los movimientos antirreligiosos y en particular contra el comunismo. Para los musulmanes, insiste en la importancia de elevar el nivel general de conocimiento del árabe clásico y denuncia la costumbre de naturalizarse francés¹²⁷. Pone incansablemente en evidencia los peligros de la occidentalización o adopción de hábitos europeos de pensamiento y de vida y, en particular, condena a los musulmanes que se visten a la moderna manera europea¹²⁸.

En su calidad de guía espiritual, y, por tanto, de supremo psicólogo, sabía que el vestido, que constituye el ambiente inmediato del alma humana, tiene un poder incalculable de purificación o de corrupción. No es porque sí por lo que las órdenes contemplativas y otras del Cristianismo, así como las del Budismo, por ejemplo, han conservado a través de los siglos un vestido diseñado e instituido por una autoridad espiritual preocupada por escoger una vestimenta compatible con la vocación del que la lleva. Aparte estos ejemplos, puede decirse además, de manera general, que en todas las civilizaciones teocráticas, es decir, en todas las civilizaciones con excepción de la moderna, el vestido ha sido más o menos inspirado por la consciencia de que el hombre es el representante de Dios en la tierra, y esto en ninguna parte es más cierto que en la civilización islámica. En particular, el vestido árabe del Africa del Noroeste: turbante, albornoz y chilaba, que ha permanecido inalterable durante siglos, es una combinación perfecta de simplicidad, sobriedad y dignidad, y conserva estas cualidades hasta en los harapos.

Al-Balāg fue pertinazmente atacado por los modernistas y también, como era de esperar, por el grupo reformista de los Salafiyya. *Al-Šihāb* perseveró en una hostilidad casi constante hasta 1931, fecha en la que el redactor jefe, Bin-Bādis, tuvo ocasión de ir a Mostagán, invitado a una boda a la que el Šayj también estaba invitado. Éste, a pesar de su mal estado de salud —el hecho ocurrió apenas tres años antes de su muerte—,

¹²⁵ «Él es Él», o también puede interpretarse como la invocación repetida del Nombre Divino «Él».

¹²⁶ *Al-Qawl al-Mu'tamad*, p. 15.

¹²⁷ Al convertirse en ciudadano francés, un musulmán argelino se encuentra totalmente sujeto a la ley francesa, mientras que los musulmanes argelinos no franceses estaban autorizados, al menos en ciertos aspectos, a permanecer sujetos a la ley coránica.

¹²⁸ Para las diversas referencias a *Al-Balāg*, véase BERQUE, pp. 718-728.

aceptó la invitación porque negarse a asistir a una boda hubiese sido contrario a la costumbre del Profeta. Allí se encontró cara a cara con el redactor en cuestión. Y le invitó a ir a su *zāwiya*. En el número de *Al-Š ihāb* que siguió a este encuentro, apareció la siguiente información:

«El Šayj Sidi Aḥmad Bin-‘Alīwa ofreció una cena a la que asistieron algunas personalidades de Mostagán, así como un centenar de discípulos del Šayj. Este se mostró de una cordialidad y una amabilidad extremas, hasta el punto de servir personalmente a algunos de sus invitados... Después de cenar se recitaron versículos del Corán, y luego los discípulos del Šayj se pusieron a cantar odas de ‘Umar ibn al-Fāriḍ; su canto fue tan bello que los asistentes se emocionaron grandemente¹²⁹. El placer de esta velada fue aumentando todavía por intermedios en los que tuvieron lugar discusiones literarias en torno del significado de determinados versículos. Entre las numerosas muestras de cortesía que nos prodigó el Šayj, nuestro anfitrión, fui particularmente sensible al hecho de que ni una sola vez tocó un tema de desacuerdo entre nosotros, ni siquiera con una mínima alusión que hubiera podido obligarme a expresar mi punto de vista o a defenderlo. Toda nuestra conversación giró en torno a las muchas cuestiones acerca de las cuales estamos en perfecto acuerdo, evitando los pocos puntos sobre los que nuestras opiniones difieren.»

En aquella época, el Šayj tenía *zāwiyas*, fundadas por él mismo —con ocasión de sus cortos y frecuentes desplazamientos del género del que se relata en su biografía— o por uno de sus *muqaddams*, no sólo en todo el Norte de Africa¹³⁰ sino también en Damasco, Palestina (en Jaffa, Gaza y Faluja), Adén, Addis Abeba, Marsella, París¹³¹, La Haya y Cardiff¹³²; y desde todas estas lejanas *zāwiyas*, había un continuo flujo de peregrinos hacia Mostagán.

¹²⁹ BERQUE (p. 753) refiere esta observación que le hizo un día el Šayj: «La música no tiene las aristas secas de las palabras. Líquida y fluida como un arroyo, conduce al hombre hasta la Presencia de Dios.»

¹³⁰ Ya en 1923, el *Echo d’Oran* (13 de septiembre) cita una declaración del Šayj en la que éste afirma tener al menos 100.000 discípulos. Cuatro años más tarde, Probst-Biraben escribía en la *Revue Indigène* que tenía más del doble (BERQUE, p. 766).

¹³¹ En 1926 fue invitado a pronunciar el primer sermón y a dirigir la primera oración para la inauguración de la Mezquita de París. Berque cita una carta de un padre franciscano que le vio, rodeado de varios de sus discípulos, «sentado sobre una piel de oveja en la cubierta de segunda clase del barco que nos llevó a Marsella» (p. 737).

¹³² Acerca de la *zāwiya* ‘Alawī de Cardiff, véase *Yemeni Arabs in Britain*, por R. B. SERJEANT, en el *Geographical Magazine*, agosto de 1944. El Šayj tenía muchos discípulos yemenies, la mayoría de

Voy a poner punto final a esta sumaria relación de la vida del Šayj con la cita siguiente¹³³:

«La idea que constituye la esencia secreta de cada forma religiosa, la que, por la acción de su presencia interior, hace que cada una sea lo que es, es demasiado sutil y demasiado profunda para ser personificada con igual intensidad por todos cuantos respiran su atmósfera. Tanto mayor es la fortuna de tomar contacto con un verdadero representante espiritual de una de estas formas (mundos que el Occidente moderno no logra comprender), tomar contacto con alguien que representa en sí mismo, y no solamente por su pertenencia a una determinada civilización, la idea de la que ésta vive desde hace siglos.

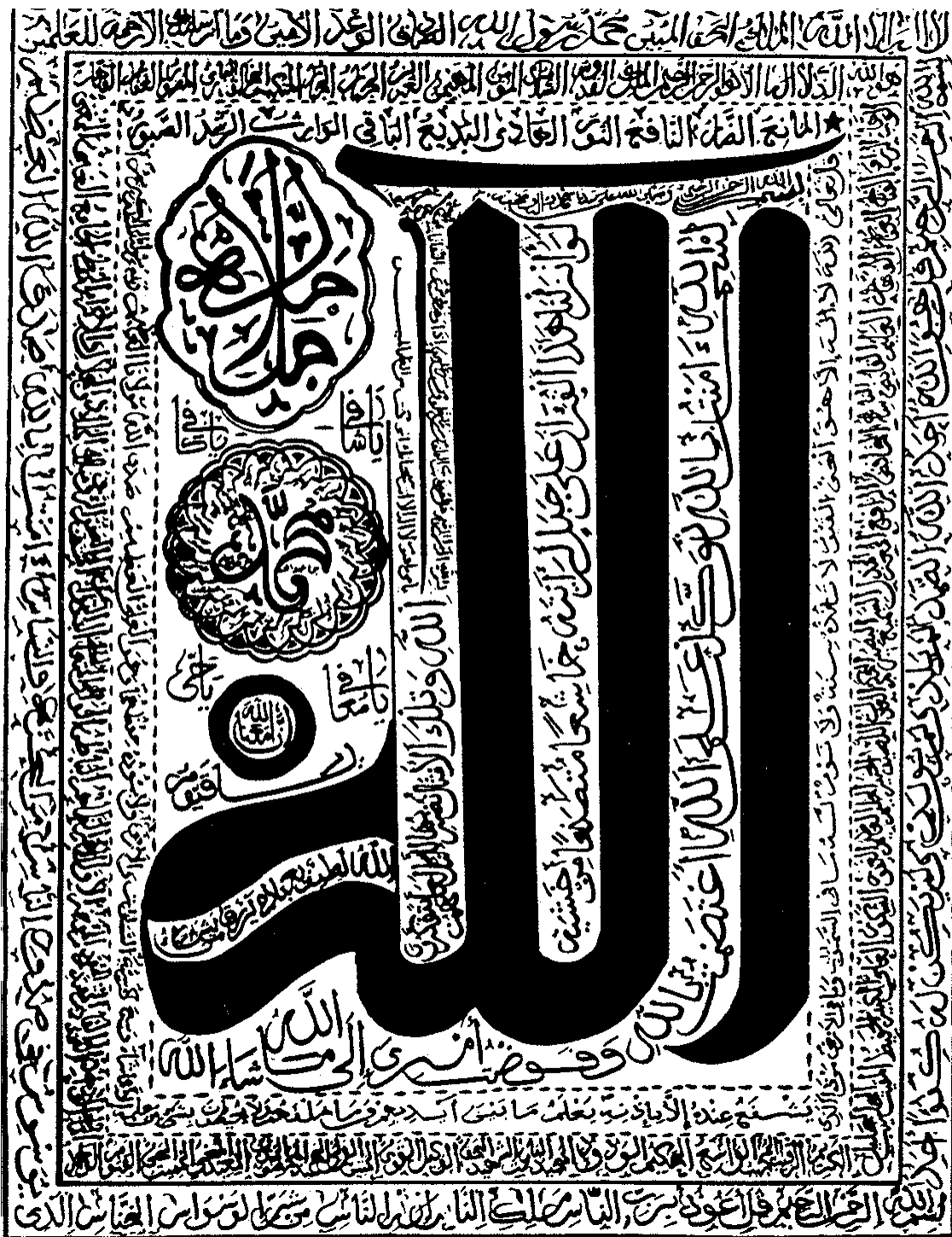
»Conocer a tal persona es como encontrarse cara a cara, en pleno siglo XX, con un santo medieval o un patriarca semita, y ésta fue la impresión que nos produjo el Šayj Al-Ḥayy Aḥmad Bin-‘Alīwa, uno de los más grandes maestros del Sufismo, que murió hace unos pocos meses en Mostagán.

»Con su chilaba parda y su turbante blanco, con su barba plateada y sus largas manos cuyos gestos parecían grávidos por el flujo de su *baraka* (bendición) exhalaba algo del ambiente arcaico y puro de Sayyidnā Ibrāhim al-Jalīl¹³⁴. Hablaba con voz baja y suave, una voz de cristal astillado de la que, fragmento a fragmento, dejaba caer sus palabras... Sus ojos, que eran como dos lámparas sepulcrales, parecían perforar todos los objetos y ver en su cáscara externa solamente una misma y única nada, más allá de la cual siempre veían una misma y única realidad: el Infinito. Su mirada era muy directa, casi dura por su enigmática inmovilidad, y sin embargo llena de caridad. A menudo las largas hendiduras de los ojos se agrandaban súbitamente, como captadas por un espectáculo maravilloso. La cadencia de los cantos, de las danzas y de las encantaciones rituales parecía perpetuarse en él mediante vibraciones sin fin; su cabeza se movía a veces con un balanceo rítmico mientras su alma estaba sumergida en los insondables misterios del Nombre Divino, oculta en el *dikr*, el Recuerdo... De su persona se desprendía una sensación de irrealidad, tan remoto era, tan inaccesible, tan difícil de aprehender en su simplicidad del todo abstracta... Estaba rodeado, a la vez, de toda la veneración que se debe al santo, al jefe, al anciano y al moribundo.»

ellos marineros, que establecieron *zāwiyas* en diversos puertos de escala, incluyendo no sólo Cardiff, sino también, después de la muerte del Šayj, Liverpool, Hull y South Shields, y, en el interior, Birmingham.

¹³³ *Rahimahu Llah*, por Frithjof SCHUON, en *Cahiers du Sud*, agosto-septiembre de 1935.

¹³⁴ «Abraham el Amigo (de Dios).»



El Nombre Supremo *Allāh* rodeado de otros Nombres Divinos y de versículos del Corán. Las cuatro letras de la palabra *Allāh* son, leyendo de derecha a izquierda, 'alif, lām, lām, hā'. Entre las dos últimas letras se pronuncia un *alif* que no se escribe.

SEGUNDA PARTE

LA DOCTRINA

CAPITULO V

LA UNICIDAD DEL SER

«Puesto que la mística es, en todas las épocas y en todos los lugares, fundamentalmente la misma, a pesar de las modificaciones particulares debidas al medio en que se desarrolla y a la forma religiosa en la que se apoya, vemos que sistemas alejados y sin relación alguna entre sí presentan una semejanza extraordinariamente estrecha y coinciden incluso en muchas modalidades de expresión... Muchos de los autores que han escrito sobre el Sufismo no han tenido en cuenta este principio, y de ahí proviene la confusión que ha reinado durante largo tiempo.»

A la luz de esta oportuna observación de Nicholson¹, nadie debería sorprenderse al comprobar que la doctrina de la Unicidad del Ser (*Waḥdat al-Wuḥūd*), que ocupa un lugar tan central en todas las místicas ortodoxas de Asia, tiene también un lugar central en el Sufismo.

Como cabía esperar dada su centralidad, algunas de las formulaciones más perfectas, aunque elípticas, de esta doctrina se encuentran en el Corán, que afirma expresamente: *Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios*². *Todo perece salvo su Faz*³. *Todo lo que está aquí*⁴ *se extingue, y sólo subsiste la Faz de tu Señor en Su Majestad y Generosidad*⁵.

La Creación, que está sometida al tiempo y al espacio y a modos de duración y extensión no terrestres inconcebibles para la imaginación humana, es «entonces» (respecto del pasado y el futuro) y «allá», pero nunca es verdaderamente «ahora» y «aquí». El Verdadero Presente es prerrogativa de Dios Solo, pues no es otro que la Eternidad y la Infinitud que trasciende, penetra y abarca todas las duraciones y extensiones, siendo no sólo «antes» de todo principio, sino también «después» de todo fin. En Él, esto es, en el

¹ *A Literary History of the Arabs*, p. 384.

² II, 115.

³ XXVIII, 88.

⁴ En el universo creado.

⁵ LV, 26-27.

Eterno Ahora y el Infinito Aquí, todo lo que es precedido «ya» ha perecido, todo lo que es susceptible de extinción «ya» se ha extinguido, dejando sólo a Dios; y es a este Divino Residuo, al Único Señor del Presente, a quien se refiere la palabra *subsiste* del último versículo coránico citado. De este versículo, entre otros, provienen los dos términos sufíes *fanā'* (extinción) y *baqā'* (subsistencia)⁶ que expresan, respectivamente, la extinción del santo en Dios y su Vida Eterna en Dios, o más bien *como Dios*.

La doctrina de la Unicidad del Ser está también implícita en el Nombre Divino *al-Ḥaqq*, la Verdad, la Realidad, pues afirmar la Realidad como característica esencial de la Deidad no podría tener sentido si algo distinto de Dios fuese real. La palabra «Ser» expresa esta Absoluta Realidad, pues se refiere a Aquello que es, como opuesto a lo que no es, y la Unicidad del Ser es la doctrina según la cual detrás del velo ilusorio de la pluralidad creada está la única Verdad Divina: no que Dios esté formado por partes⁷, sino que subyacente a cada elemento separado del universo creado está la Única Plenitud Infinita de Dios en Su Indivisible Totalidad.

*El Tratado de la Unidad*⁸ dice: «Cuando el secreto de un solo átomo entre los átomos está claro, el secreto de todas las cosas creadas, tanto interiores como exteriores, está claro y en este mundo o en el otro tú no ves ya más que a Dios»⁹.

⁶ «El estado espiritual de *baqā'*, al que aspiran los contemplativos sufíes y cuyo nombre significa la pura “subsistencia” más allá de toda forma, es lo mismo que el estado de *moksha*, la “liberación” de la que hablan las doctrinas hindúes, tal como la “extinción” (*al-fanā'*) de la individualidad que precede a la “subsistencia” es análoga al *nirvana* en cuanto noción negativa» (Titus BURCKHARDT, *Introduction aux Doctrines Esotériques de l'Islam*, Derain, 1955 [trad. esp. con el título *Esoterismo islámico*, en esta misma colección], libro prácticamente indispensable para cualquiera que desee hacer un estudio serio del Sufismo y no pueda leer los textos originales).

⁷ Sin duda, la incapacidad de captar este punto es lo que está en la raíz de casi todos los errores de interpretación de los occidentales. MASSIGNON, por ejemplo, dice que *Waḥda al-Wuḥūd* —expresión que traduce de manera desafortunada como «monismo existencialista»— significa que «el conjunto de todos los seres, en todas sus acciones, es divinamente adorable» (*Encyclopaedia of Islam*, «Taṣawwuf»). Pero no se trata aquí en absoluto de que la *suma* de las cosas sea más divina que cada cosa tomada por separado. En el menor mosquito hay un secreto divinamente adorable con una total adoración. En otras palabras, para aquellos que poseen la visión mística, *allí está la Faz de Dios*.

⁸ *Risālat al-Aḥadiyya*, también titulado *Kitāb al-Aḥwibā* o *Kitāb al-Alif*. En algunos manuscritos se atribuye a Muḥyi-l-Dīn Ibn 'Arabī, y en otros a su contemporáneo más joven 'Abd Allāh al-Balyānī (fallecido en 1287) (véanse las notas del prefacio a la traducción francesa hecha por 'Abd al-Hādī en *Le Voile d'Isis*, 1933, pp. 13-14 [nueva edición: *Le Traité de l'Unité*, Editions Orientales, París, 1977 (*N. del T.*)], y las de la traducción inglesa de Weir, de la que cito, en el *Journal to the Royal Asiatic Society*, 1901, p. 809). Es uno de los tratados sufíes más importantes, lo cual explica la existencia de gran número de manuscritos, aunque hasta ahora sólo se ha publicado en traducciones.

Si hubiera algo que, en la Realidad del Eterno Presente, pudiera mostrarse como distinto de Dios, entonces Dios no sería Infinito, pues el Infinito consistiría en Dios y esa cosa¹⁰.

Esta doctrina sólo se ocupa de la Realidad Absoluta. No tiene nada que ver con la «realidad» en el sentido ordinario, es decir, con esas verdades menores y relativas que los sufíes califican de «metafóricas». Gazzālī dice: «Los Gnósticos se elevan de las tierras bajas de la metáfora hacia las cimas de la Verdad; y al término de su ascensión ven directamente cara a cara que no existe nada salvo Dios y que *todo perece salvo Su Faz*, no sólo porque perece en un momento dado, sino porque no hay ningún momento en que no haya perecido ya... Toda cosa tiene dos caras, la suya y la de su Señor; con respecto a la suya propia, es una nada, y con respecto a la de su Señor es el Ser. Así pues, no hay nada en la existencia fuera de Dios y Su Faz, pues *todo perece salvo Su Faz*, siempre y para siempre... de modo que los Gnósticos no necesitan esperar a la Resurrección para oír proclamar al Creador: *¿De quién es el Reino ese día? De Dios, el Único, el Irresistible*¹¹, pues esta proclamación resuena eternamente en sus oídos; y de Su Palabra *Dios es el más Grande (Allāhu Akbar)* no deducen que Él es más grande que

⁹ Podemos comparar esto con la fórmula budista siguiente: «Cuando crece una brizna de hierba el universo entero se revela en ella; en cada poro de la piel late la pulsación de la vida de los tres mundos, y esto es intuitivo por *prajna*, no por medio de un razonamiento, sino de manera “inmediata”» (D. T. SUZUKI, *Studies in Zen*, p. 94).

¹⁰ Esto está implícito en la siguiente formulación de *Waḥdat al-Wuḥūd* por Al-Ḥallāḡ, que sale al paso de los que acusan a los sufíes de creer en la localización (*hulul*) de Dios:

«Tú has llenado todo el “dónde” y todo lo que está más allá del “dónde”. ¿Dónde estás Tú, pues?» (*Dīwān*, p. 46, I, 4).

El Šayj Al-‘Alawī cita bastante extensamente (*Al-Nāṣir Ma’rūf* pp. 112-115) las formulaciones que Muḥammad ‘Abduh hace de esta doctrina en su *Waḥdāt*, 2ª parte. La cita termina con estas palabras:

«No creas que ésta sea una doctrina de la localización, pues no puede haber localización sin que haya dos seres, uno de los cuales ocupa un lugar en el otro, mientras que nuestra doctrina es: “No hay más ser que Su Ser”».

Más de dos mil años antes, el taoísta Chuang Tzu había dicho: «Una barca puede esconderse en una ensenada, una red puede esconderse en un lago, y puede decirse que estas cosas están seguras. Pero a medianoche puede venir un hombre fuerte y llevárselas sobre la espalda. El ignorante rio ve que, por muy bien que uno esconda las cosas, las más pequeñas dentro de las más grandes, siempre habrá una posibilidad de que escapen. Pero si escondes el Universo dentro del Universo no habrá sitio para que escape. Esta es la gran verdad de las cosas» (cap. 6, traducción de Yu-Lan Fung).

¹¹ Corán, XL, 16.

otros. ¡No lo permita Dios! Pues en toda existencia no hay nada distinto de Él, y por consiguiente no hay un término de comparación para Su Grandeza»¹².

Esta doctrina está presente necesariamente cada vez que se hace una referencia explícita a la Verdad Suprema —lo Absoluto, lo Infinito, lo Eterno—. En el Cristianismo el objetivo de la vía mística se concibe la mayoría de las veces como una unión con la Segunda Persona de la Trinidad. En este caso la Verdad Suprema no está explícita, sino implícita: quien posee a Cristo posee realmente el Todo. Sin embargo, para los que siguen la vía del amor esta Totalidad no es generalmente el objeto inmediato de su fervor; pero cuando Aquélla se concibe de manera más directa, entonces la doctrina de la Unidad del Ser se encuentra también inevitablemente en el Cristianismo¹³.

Por otra parte, cuando la Verdad Suprema se oscurece, retirándose a un segundo plano, entonces en todas las religiones esta doctrina se oscurece también necesariamente, puesto que, fuera del Presente Eterno e Infinito, carece de significado. No se puede esperar comprender las formulaciones de los místicos sin tener presente que puede producirse un continuo desplazamiento del centro de consciencia de un plano a otro.

Una de las primeras cosas que debe hacer el novicio de la Ṭarīqa ‘Alawī —y lo mismo debe ser cierto para otras vías místicas— es deshacerse en la mayor medida posible de la agilidad de la «inteligencia profana», que un faqīr ‘alawī comparaba un día, para mi provecho personal, a «las piruetas de un simio atado a un poste», y adquirir una agilidad de otro orden, comparable a la de un pájaro que modifica constantemente el nivel de su vuelo. El Corán, y luego las Tradiciones del Profeta, son, en el Islam, los grandes prototipos de esta clase de movilidad.

Dos veces al día, con las tres fórmulas del rosario de la Ṭarīqa ‘Alawī se imponen metódicamente tres planos de inteligencia. Estas fórmulas son (cada una se repite cien veces): en primer lugar, una petición de perdón a Dios; en segundo lugar, una plegaria de bendición para el Profeta y, por último, la afirmación de la Unidad Divina¹⁴. El primer punto de vista, que representa lo que podríamos llamar el nivel normal de percepción física, concierne al ego como tal. Ésta es la fase de purificación. A partir del segundo punto de vista este ego fragmentario ha dejado de existir, pues ha sido absorbido

¹² 12 *Miṣ kāt al-Anwār*, pp. 113-114, en *Al-awāhir al-Gawālī* (El Cairo, 1343 de la Hégira); en la traducción inglesa de GAIRDNER, que, sin embargo, no he seguido, pp. 103-105.

¹³ «Por muy vil que sea el polvo, por muy pequeños que sean sus átomos, el sabio ve en él a Dios con toda Su Grandeza y Su Gloria» (Angelus SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*).

¹⁴ Según Ḥasan b. ‘Abd al-‘Azīz, uno de los discípulos del Šayj, este triple rosario se usa en todas las ramas de la Ṭarīqa Sāḍilī (*Iṣṣ ad al-Rāgibīn*, p. 31). Las mismas fórmulas también se utilizan, con algunas variantes, en muchas ramas de la Ṭarīqa Qādirī y en otras. Véase RINN, *Marabouts et Khouan*, pp. 183-184, 252-253, 441, 503.

en la persona del Profeta, que representa una jerarquía de diferentes grados de plenitud, el inferior de los cuales es la perfección humana íntegra, y el superior, el Hombre Universal (*Al-Insān al-Kāmil*)¹⁵ que personifica todo el universo creado y que, de este modo, anticipa, por decirlo así, el Infinito¹⁶, cuyo símbolo supremo es. El discípulo trata de concentrarse sobre la perfección en uno de estos niveles. Desde el tercer punto de vista el mismo Profeta ha dejado de existir, pues esta fórmula no concierne sino a la Unidad Divina.

Toda mística comprende necesariamente estos diferentes niveles de pensamiento, puesto que es, por definición, el paso de lo finito a lo Infinito. Tiene un punto de partida y un Fin, y no puede pasar por alto lo que se encuentra entre los dos. Ésta es la razón por la que es poco probable que las afirmaciones de un místico procedan todas de un mismo punto de vista¹⁷, y esto es especialmente cierto en lo que se refiere a las expre-

¹⁵ Véase la Introducción de Tirts BURCKHARDT a su libro *De l'Homme Universel* (extractos traducidos de *Al-Insān al-Kāmil*, de ʿilī), P. Derain, Lyon, 1953 [nueva edición: Dervy, París, 1975].

¹⁶ La primera fórmula del rosario también puede abrirse al Infinito, pero en un sentido negativo, pues el término de la purificación es la extinción (*fanāʾ*). El Šayj Al-ʿAlawī a menudo cita el dicho atribuido a Rābiʾa al-ʿAdawiyya, una de las mayores santas del Islam (fallecida en el año 801): «Tu existencia es un pecado al que ningún otro pecado puede compararse» (*Minab*, p. 41). Es este punto de vista el que expresa Al-Ḥallāy en estos términos: «Entre Tú y yo hay un *yo soy* que me atormenta. Aparca, con Tu *Yo soy*, al mío de entre los dos» (*Ajbār Al-Ḥallāy*, edición de Massignon, núm. 50).

¹⁷ La negativa a ver que la mística no es nunca un «sistema» y que los místicos son consciente y metódicamente «contradictorios», pues se sitúan ora en un punto de vista, ora en otro, ha creado mucha confusión, especialmente en lo que concierne a la *Waḥdat al-Wuḥūd*. En el prefacio a su traducción de *Mš kāt al-Anwār*, GAIRDNER dice: «La cuestión esencial en lo que se refiere a al-Gazzālī y a cualquier otro místico y adepto eminente del Islam, es la cuestión del Panteísmo (esto es, *Waḥdat al-Wuḥūd*, ahora traducido habitualmente, con lo que se sale ganando algo, como «monismo»): ¿consiguió mantenerse en equilibrio al borde del abismo panteísta?... ¿O cayó en él?» MASSIGNON, por su parte, ha dedicado gran parte de su producción a exculpar a Al-Ḥallāy de la «heterodoxia» en cuestión, es decir, a encerrarle en el dualismo expresado en algunos de sus versos, haciendo caso omiso de sus afirmaciones de la Unidad del Ser, o, en otras palabras, negando que nunca hiciera la transcensión desde lo que Gazzālī denomina la metáfora de la unión (*ittiḥād*) a la verdad de la realización de la Unidad (*tawḥīd*) (*Mš kāt*, p. 115). NICHOLSON defiende a Ibn al-Fāriḍ (*Studies in Islamic Mysticism*, pp. 193-194). GAIRDNER, sintiendo que Gazzālī está en gran «peligro», aboga en su favor y, por caritativa extensión, en favor de todos los demás místicos musulmanes pretextando que no quieren decir lo que dicen (*ibid.*, pp. 62-63). La verdad es que todos los sufíes son «dualistas» o «pluralistas» en los planos inferiores; pero es imposible que ninguno de ellos haya creído que en el plano supremo haya otra cosa que la Unidad Divina, pues, aunque las variaciones de plano sean en el Corán más frecuentes todavía que en los mismos sufíes, este Libro es absoluta e ineludiblemente explícito en lo que se refiere al Eterno: *Todo perece, salvo Su Faz, y todo cuanto está aquí se extingue, y sólo subsiste la Faz de tu Señor en Su Majestad y Generosidad*. Esta últi-

siones más espontáneas, como las de la poesía. Pero es natural que los maestros espirituales hayan insistido sobre todo en la *Waḥdat al-Wuḥūd*, porque es la Verdad Suprema y, por consiguiente, el fin último de toda mística; es también, por esta misma razón, el punto de vista «más alejado» del discípulo y aquél para cuya adopción necesita más ayuda. La insistencia incansable sobre la doctrina tiene por consiguiente un gran valor metódico, por no decir «hipnótico»¹⁸ pues ayuda al discípulo a situarse virtualmente en el eterno Presente cuando no puede hacerlo de modo actual. El *Tratado de la Unidad* dice: «Nuestro discurso (es decir, la formulación de la Unidad del Ser) se dirige al que tiene resolución y energía para esforzarse en conocerse a sí mismo con objeto de conocer a Dios, y que mantiene vivos en su corazón la imagen de su búsqueda y su deseo de alcanzar a Dios; no es para el que no posee aspiración ni meta.»

Alguien —no recuerdo quién— ha observado que muchas de las personas que se deleitan con los poemas de ‘Umar ibn al-Fāriḍ y de al-Āl al-Dīn al-Rūmī los rechazarían si comprendieran realmente su sentido profundo. La verdad es que si el autor de esta observación y los eruditos occidentales en general comprendieran realmente el sentido profundo de esa poesía, es decir, si comprendieran realmente la doctrina de la Unicidad del Ser, dejarían de rechazarla. Massignon la ataca porque le parece que niega la Trascendencia de Dios y la inmortalidad del alma. Sin embargo, al afirmar esta Trascendencia y esta inmortalidad afirma implícitamente la Unicidad del Ser. La diferencia entre él y los sufíes es que no sigue su creencia hasta sus conclusiones necesarias, sino que se detiene a medio camino. Pues, si se pregunta: «¿Por qué el alma es inmortal?», la respuesta está en las palabras de Meister Eckhardt: «Hay algo en el alma que es increado e increable... Y esto es el Intelecto.» El alma no es sólo inmortal, sino eterna, no en sus elementos psíquicos, sino en virtud de la Chispa Divina que hay en ella. El Šayj Al-‘Alawī dice en uno de sus poemas:

No ves quién eres, pues tú eres, pero no eres «tú».

ma palabra recuerda que, para los sufíes, la Unicidad del Ser es Aquello en lo que no puede haber ninguna pérdida, sino, por el contrario, pura ganancia, o, en otras palabras, Aquello en lo cual lo que se ha perdido se vuelve a encontrar en una Perfección Infinita y Eterna. Esta es la razón por la que los que rechazan esta doctrina porque creen ver en ella, como GAIRDNER, un «abismo panteísta», o, como NICHOLSON, «una infinita y oscura negación», deberían preguntarse si la comprenden realmente.

¹⁸ Cuando Ibn ‘Arabī, por ejemplo, critica algunas de las formulaciones de sus grandes predecesores, como unayd y Al-Ḥallāy, acerca del Estado Supremo, no lo hace, evidentemente, porque pensara que no habían alcanzado este estado, sino porque estas formulaciones no le parecen suficientemente adecuadas para ser eficaces desde el punto de vista del método.

y cita a menudo estos versos de Šustarī:

Después de la extinción he surgido, y ahora
Soy Eterno, pero no en cuanto yo.
Sin embargo, ¿quién soy yo, oh Yo, sino Yo?¹⁹

En cuanto a la Trascendencia Divina, dejaremos que el Šayj muestre que, lejos de negarla, la doctrina de la Unicidad del Ser está más cerca que cualquier otra de hacerle justicia.

Massignon ha escrito²⁰ que esta doctrina fue formulada por primera vez por Ibn ‘Arabi. Puede ser que hasta él el término *Waḥdat al-Wuḥūd* no se usara de manera general, pero la doctrina en sí ocupaba ciertamente un lugar predominante en el pensamiento de sus predecesores, y cuanto más se estudia esta cuestión, más aparece su linaje puramente islámico. El ya citado pasaje del *Miškat al-Anwār* de Gazzālī va seguido muy de cerca por el siguiente: «No hay más él que Él, pues “él” expresa aquello de lo que se hace mención, y no se puede hacer mención más que de Él solo, porque cuando haces mención de alguna cosa, esta mención se refiere a Él, aun si tú no tienes conciencia de ello a causa de tu ignorancia de la Verdad de las Verdades... Así, “no hay más dios que Dios” es la proclamación de la Unidad por la mayoría, y “no hay más él que Él” es la de los elegidos, pues la primera es más general, mientras que la segunda es más precisa, más total, más verdadera, más adecuada y más eficaz para hacer entrar a quien la emplea en la Presencia de la Singularidad Sin Mezcla y de la Pura Unidad»²¹.

A propósito del tercero y supremo grado del *Tawḥīd*, el Šayj cita²² el pasaje siguiente, extraído del final del *Manāzil al-Sā’irīn* de ‘Abd Allāh al-Harawī (fallecido en el año 1088 d. C.).

«Nadie afirma verdaderamente la Unidad de Dios, pues quien La afirma se pone, por el mismo hecho de hacerlo, en contradicción con Ella... Él, Él es la afirmación de Su

¹⁹ ¿ *Wa-man anā yā anā illā anā?*

²⁰ *Encyclopaedia of Islam*, «Taṣawwuf».

²¹ Pp. 117-118. Aunque fue escrito hacia el final de la vida de Gazzālī (murió en el año 1111), este tratado es anterior en casi un siglo a los *Fuṣūṣ al-Ḥikām* de Ibn ‘Arabi.

²² *Al-Nāṣir Ma’rūf* p. 99.

Unidad, y quien pretende describirlo blasfema (al crear una dualidad mediante la intrusión de su propia persona).»

Esto recuerda la fórmula casi idéntica de Al-Ḥallāy (fallecido en el año 922 d. C.):

«Quien pretende afirmar la Unidad de Dios Le da, por eso mismo, un asociado»²³.

Al-Jarrāz, en su *Libro de la Veracidad*, cita la frase siguiente, atribuida al Compañero Abū ‘Ubayda (fallecido en el año 639 d. C.):

«Nunca he mirado ninguna cosa sin que Dios estuviera más cerca de mí que esa cosa»²⁴.

Sólo los que se quedan en la corteza exterior de las palabras podrían sostener que hay una diferencia real entre esta fórmula y la siguiente, más analítica, perteneciente al *Tratado de la Unidad* (siglo XIII):

«A la pregunta: “Supón que vemos un montón de basura o una carroña, ¿dirás tú que aquello es Dios?”, la respuesta es: “La Elevación Divina prohíbe que Él sea tal cosa. Nuestro discurso se dirige a aquel que no ve la carroña como carroña ni la basura como basura; nuestro discurso se dirige al que está dotado de visión (*baṣīra*) y no es ciego”»²⁵.

La cita de Al-Jarrāz, hecha alrededor del año 850 d. C., cubre los dos primeros siglos del Islam con la doctrina coránica de la Proximidad-Identidad-Unidad. Hemos visto que en las primeras suras mecánicas, los santos más grandes son designados como los *Allegados*, y que lo que el Corán entiende por «proximidad» viene definido por las palabras *Estamos más cerca de él que su vena yugular*. Esta proximidad es expresada como

²³ *Ajbar*, núm. 49.

²⁴ P. 59 del texto árabe; p. 48 de la traducción inglesa de Arberry.

²⁵ Podemos comparar esto con la siguiente formulación, que data del siglo III a. C.: «Tung Kuo Tzu preguntó a Chuang Tzu: “¿Dónde está esto que llaman *Tao*?” Chuang Tzu dijo: “En todas partes.” El primero dijo: “Dame un ejemplo de ello.” “Está en la hormiga.” “¿Cómo puede el *Tao* ser algo tan bajo?” “Está en la brizna de hierba.” “¿Cómo puede ser todavía más bajo?”... “Está en el excremento.” Esta vez Tung Kuo Tzu no respondió. Chuang Tzu dijo: “Tu pregunta no concierne a lo esencial del *Tao*. No especifiques ninguna cosa en particular. No hay ninguna cosa en la que no esté el *Tao*.”» (*Chuang Tzu*, cap. XXII, traducción de YU-LAN FUNG.)

identidad en la siguiente Tradición Sagrada ya citada: «Mi siervo trata sin cesar de acercarse a Mí mediante actos de piedad cumplidos por su propia voluntad hasta que Yo le amo; y cuando le amo Yo soy el Oído con el que oye, la Vista con la que ve, la Mano con la que combate y el Pie con el que camina.» No se puede deducir de esta Tradición que esta identidad no existía antes, pues la Divinidad no está sujeta al cambio. El «cambio» en cuestión consiste simplemente en que lo que antes no se percibía ahora se percibe²⁶. Estos dos planos de percepción están indicados en el versículo: *Estamos más cerca de él que vosotros, aunque vosotros no lo veáis*²⁷. El plano inferior es la percepción de la realidad totalmente relativa de la ausencia de Dios; esto es pura ilusión en comparación con la Absoluta Realidad de Su Presencia. Aquí, en efecto, no puede tratarse de proximidad relativa. *Estamos más cerca de él que su vena yugular, y Dios se interpone entre el hombre y su propio corazón*²⁸, significa que Él está más cerca del hombre que su yo más íntimo. La Unidad aquí expresada sobrepasa a la unidad de la unión.

Para ciertas teorías puede resultar cómodo suponer que estos relámpagos de luz cósmica pasaron inadvertidos por encima de las cabezas de los Compañeros, y que sólo fueron notados por generaciones posteriores; pero, ¿es esto buena psicología? Nunca hubo hombres que fueran más «hombres de un solo libro» que los Compañeros, y hay todo tipo de razones para pensar que ninguna generación del Islam los ha superado nunca en cuanto a medir todo el sentido de las frases de este libro y en dar a cada una la consideración que merece. Habrían sido los últimos de la tierra en pensar que el Corán pudiera nunca significar *menos* de lo que decía. Esto no quiere decir que hubieran tomado necesariamente como expresiones de la Unicidad del Ser a todos los versículos coránicos que los sufíes interpretan en este sentido, pues algunos de estos versículos admiten más fácilmente una interpretación distinta. Pero hay algunos que no la admiten. Si tomamos, por ejemplo, además de las ya citadas formulaciones de la «Proximidad», el versículo: *Él es el Primero y el Último, el Exteriormente Manifiesto y el Interiormente Oculto*²⁹ es difícil de creer que los Compañeros no hayan comprendido estas palabras en el sentido de esta fórmula de Gazzāli: «No hay otro objeto de referencia más que Él», aunque puedan no haber formulado nunca esta verdad más que con las propias palabras del Corán, o con expresiones como la de Abū ‘Ubayda: «Nunca he mirado ninguna cosa

²⁶ Ha sido percibido sólo porque el agente de la percepción es Dios, no el místico. «Yo soy... su Vista», o, para emplear la frase coránica: *La mirada no puede alcanzarle, pero Él alcanza a la mirada* (VI, 103).

²⁷ LVI, 85.

²⁸ VIII, 24.

²⁹ Corán, LVII, 3.

sin que Dios estuviera más cerca de mí que esa cosa», o como la del Profeta: «Tú eres el Exteriormente Manifiesto y no hay nada que Te cubra»³⁰.

³⁰ Muslim, *Da'wāt*, 16; Tirmidī, *Da'wāt*, 19. Esto no es incompatible con otras Tradiciones en las que habla de «velos» entre el hombre y Dios. Es simplemente una cuestión de diferencia de puntos de vista: uno es absoluto y el otro relativo.

CAPITULO VI

LOS TRES MUNDOS

Antes de considerar algunas de las formulaciones del propio Šayj Al-‘Alawī sobre la doctrina de la Unicidad del Ser, veamos lo que cita del «Šayj de nuestros Šayjs, Mawlāy Al-‘Arabi al-Darqāwī»:

«Me hallaba en un estado de recuerdo, con los ojos bajos, y oí una voz que decía: *Él es el Primero y el Último, el Exteriormente Manifiesto y el Interiormente Oculto*. Permanecí en silencio y la voz repitió estas palabras una segunda vez, y luego una tercera; entonces dije: “En cuanto al *Primero*, lo comprendo, en cuanto al *Último*, lo comprendo, y en cuanto al *Interiormente Oculto*, lo comprendo, pero en cuanto al *Exteriormente Manifiesto*, no veo más que cosas creadas.” Entonces la voz dijo: “Si hubiera algún exteriormente manifiesto distinto de Él mismo, te lo habría dicho.” En ese instante percibí toda la jerarquía del Ser Absoluto»¹.

La *Guía de los Elementos Esenciales del Conocimiento Religioso*² de Ibn ‘Āšir, del que la obra del Šayj *Al-Minaḥ al-Quddūsiyya* es un comentario, formula como sigue lo que debe necesariamente atribuirse a Dios: «Ser, No-Principio, No-Fin, Independencia Absoluta, Incomparabilidad, Unidad de Esencia, de Cualidad y de Acción, Poder, Voluntad, Conocimiento, Vida, Oído, Palabra, Vista.»

El Šayj hace el siguiente comentario:

«Aquí explica lo que pertenece a Dios. Ve, pues, oh siervo, lo que te pertenece a ti, pues, si tú te cualificaras con alguna de estas cualidades, estarías en conflicto con tu Señor.

¹ *Minaḥ*, p. 174.

² *Al-Muṣṣ id al-Muṣṣin*.

»A Dios pertenece la prerrogativa del Ser, y el Ser es el verdadero Sí Mismo de Aquel que es. Es el Ser Absoluto que no se puede limitar ni medir, ni poner de lado. No puede existir otro ser al lado de este Ser, en virtud de Su Infinitud, de la Fuerza de Su Manifestación y de la Inmensidad de Su Luz. Debes saber que este Ser no tolera ninguna negación en el ojo interior de los Gnósticos, como tampoco los objetos sensibles toleran ninguna negación en la visión de los que están velados (por la ignorancia). E incluso la evidencia de la verdad espiritual es para el Intelecto más fuerte y más directa que la evidencia del objeto sensible para los sentidos. Así, la Manifestación del Ser Absoluto se impone a la percepción del Sufí de tal forma que éste se halla completamente sumergido en su realización del Infinito. Si recorre el vasto Sin-Principio no descubre ningún punto de partida, y si se vuelve hacia el Sin-Fin, no encuentra ni límite, ni finalidad. Se sumerge en las profundidades del Misterio más secreto y no encuentra salida, y se eleva a través de la jerarquía de la Manifestación Exterior y no halla escape, de modo que, en su perplejidad, implora un refugio. Entonces, las Verdades de los Nombres y de las Cualidades se dirigen a él, diciéndole: “¿Acaso tratas de limitar la Esencia? ¿Querías atribuirle dimensiones? Estás en una estación que conlleva el conocimiento de los Secretos de los Nombres y de las Cualidades. ¿Qué tienes que ver con las cosas creadas?” Y entonces se abandona el Ser y ve que no hay, fuera de Él, ni nada ni ser»³.

Sobre la Incomparabilidad Divina hace el comentario siguiente:

«Otra cualidad necesaria es la diferencia de Dios respecto de lo que es contingente, pero esta cualificación no es soporte para los Gnósticos, puesto que la comparación no entra en su pensamiento... Para ellos, el que ve está contenido en Lo que es visto. No hay nada que posea el ser fuera de Dios de forma que pueda ser comparado con Él. Sin embargo, esta calificación de Incomparabilidad es útil a los que están velados —es más, es el arca misma de su salvación.

»La Verdad trasciende todas las cualidades de las cosas contingentes, y si los Gnósticos retiran la envoltura exterior de Su Cualidad de Trascendencia quedan maravillados, pues descubren que la Verdad trasciende la Trascendencia. Desean entonces describir estos misterios maravillosos, pero la profusión de las letras del alfabeto sobre sus lenguas les es un obstáculo; puede ocurrir, pues, que surja una expresión que se parezca a una comparación, capaz de ofender al oído de los que están velados, aunque esta expresión sea en realidad una afirmación extrema de la trascendencia.

³ *Minah*, p. 35.

»Nadie está libre de caer en la trampa que consiste en cualificar a la Verdad y en hacer comparaciones respecto a Ella, excepto aquel que se convierte en compañero de los Gnósticos y pisa el camino de los que realizan la Unidad...

»¿Cómo se libraría de delimitar a la Verdad aquel que la concibe como lejana? ¿Y cómo atravesaría las fronteras de la ignorancia si a sus ojos el Universo creado todavía existe?...

»No sirve de nada afirmar Su Trascendencia con la lengua mientras en el corazón se afirma Su semejanza con otras cosas. Si estás velado, aunque parezca que afirmas Su Trascendencia, afirmas de hecho Su Semejanza con algo que es otro que Él por tu incapacidad de concebir la Verdad de Su Trascendencia, mientras que, si Lo conoces, aunque parezca que Lo comparas con otros, afirmas de hecho Su Trascendencia por la total anulación de tu ser en Su Ser. En una palabra, la afirmación de Su Semejanza por parte del Pueblo trasciende la afirmación de Su Trascendencia por parte de la mayoría.

»Otra verdad que hay que creer acerca de Dios es Su Unidad en Esencia, Cualidades y Actos, pues Él no está compuesto de partes ni es múltiple.

»La Unidad de la Verdad no permite que nada le sea añadido, pues, en verdad, Ella no admite Su disminución. “Dios era, y nada era con Él”⁴. “«Él es ahora tal como era”⁵, pues las Cualidades no existen por sí mismas de forma que sean independientes en Su Ser, o que estén separadas de Lo que describen, que es la Esencia.

»En cuanto a la Unidad en la Acción, esto significa que es imposible que pueda haber ningún acto, salvo el Acto de Dios.

»El conjunto del Pueblo puede ser dividido en tres grupos. El primero es el grupo de aquellos que ven que no hay ningún agente salvo Dios, realizando así la Unidad en los Actos por medio de la percepción intelectual directa y no meramente por medio de la creencia, pues ven el Único Agente a través de la multiplicidad de los actos. El segundo es el grupo de los que realizan la Unidad en las Cualidades, es decir, que nadie tiene oído, vista, vida, habla, poder, voluntad, conocimiento, salvo Dios. El tercero es el grupo de los que realizan la Unidad en la Esencia y que están velados respecto de todo lo demás porque la infinitud de la esencia les ha sido revelada, de modo que no queda lugar para la apariencia de ninguna cosa creada. Ellos dicen: “En verdad, no hay nada más que Dios”, pues lo han perdido todo salvo a Él. Éstos son los esencialistas y los Gnósticos unificadores, todos los demás están velados y no están atentos; no han gustado el sabor de la Unidad ni sentido el perfume de la Singularidad, sino que tan sólo han oído

⁴ Buḡārī, *Jalq*, I.

⁵ Cabe dudar de que incluso el más exotérico de los teólogos dogmáticos se atreviera a negar la verdad de este comentario sufí de la Tradición anterior.

hablar de esta doctrina y creen adherirse a ella porque ha llegado a sus oídos. En realidad, están lejos de la Verdad y separados de Ella.

»En cuanto a sus Cualidades de Poder, Voluntad, Conocimiento, Vida, Oído, Habla, Vista, son como un velo sobre la Esencia, pues la fuerza superabundante de Su Manifestación exterior levanta pantallas. Así, el Poder es el velo del Poderoso, la Voluntad es el Velo de El que Quiere, el Conocimiento es el velo del Conocedor, la Vida es el velo del Viviente, el Oído es el velo de El que Oye, la Vista es el velo de El que Ve, y la Palabra es el velo de El que Habla.

»Asimismo las Cualidades están veladas a la vista: así, el Poder está velado por las manifestaciones exteriores de poder, la Voluntad por los diversos impulsos, la Palabra por la diferenciación de las letras y las voces, la Vida por su inseparabilidad de la Esencia⁶, el Oído y la Vista por la fuerza de su manifestación en las criaturas, y el Conocimiento por su extrema capacidad de abarcar todas las cosas conocidas.

»Estas Cualidades son de tres clases distintas, y cada grupo tiene su mundo específico. El Oído, la Vista y la Palabra son las Cualidades del Mundo de los Sentidos Humanos (*ālam al-nāsūt*)⁷, el Poder, la Voluntad y el Conocimiento son las del Mundo de la Soberanía (*ālam al-malakūt*)⁸, mientras que la Vida es la del Mundo de la Dominación

⁶ La Vida, como el Intelecto (véase p.), no es, estrictamente hablando, de este mundo, sino que es un puesto avanzado del Mundo del Espíritu en este mundo, y, al igual que existe continuidad entre la Luz Divina y la chispa intelectual en el hombre, también hay continuidad entre el Ser Divino y la chispa vital. Es a esta continuidad a la que se refiere la palabra «inseparabilidad». Las otras Cualidades son también inseparables de la Esencia en virtud de la Omnipresencia de Esta, pero jerárquicamente están más alejadas de Ella.

⁷ El mundo material; en otro lugar lo llama *‘ālam al-mulk*, el Mundo del Reino.

⁸ El mundo del alma, que, junto con el mundo material constituye lo que llamamos «este mundo». Así, como observa más adelante (*Minah*, p. 49): «El aspecto interior de este mundo es Poder, Voluntad y Conocimiento Divinos, y su aspecto exterior es Oído, Vista y palabra Divinas —y no hay nada fuera de esto—.».

Hay que observar que el Conocimiento en cuestión no es *ma‘rifa* (Gnosis), sino *‘ilm*, que procede del Nombre Divino *Al-‘Alīm*, el Omnisciente, y que en el hombre aparece como conocimiento mental, es decir, conocimiento discursivo, indirecto y analítico.

(*ālam al-ʿyabarūt*)⁹, y ninguna de ellas está separada de la Esencia en virtud de Su Capacidad de Abarcarlo Todo¹⁰ y de Su Trascendencia a toda localización.

»Pero cuando el Pueblo de Dios habla de las Cualidades como si Éstas fueran dependientes de las cosas creadas¹¹, quiere decir que Ellas dependen de Sí mismas en cuanto a Su manifestación exterior, ya que la existencia está tejida de las Cualidades al igual que una estera está tejida de juncos. Así, las Cualidades, lejos de estar formadas por criaturas, son ellas mismas el verdadero tejido¹² de todas las cosas existentes. En verdad, si examinas todo cuanto es, no descubrirás nada que sea un añadido a la Unidad de la Divinidad —Unidad en Esencia, Cualidades y Actos.

»El Acto no es más que uno con el Agente antes y después de su venida a la existencia: no aparece por sí mismo, sino solamente si Aquél lo manifiesta y Se manifiesta en él, pues las cosas no son nada en sí mismas¹³.

»Al enumerar de este modo las prerrogativas necesarias de Dios, él¹⁴ no pretendía limitarlas, pues las Cualidades de la Verdad carecen de límites y no pueden ser circunscritas; sólo trataba de hacer su exposición más accesible al entendimiento humano»¹⁵.

En su enseñanza oral, el Šayj acostumbraba a parafrasear como sigue las fórmulas del Šayj Al-Būzīdī sobre estas verdades: «El Infinito o el Mundo de lo Absoluto, que concebimos como exterior a nosotros, es, por el contrario universal y existe dentro de nosotros así como fuera. Sólo hay Un Mundo, y es Él. Lo que vemos como el mundo sensible, el mundo finito del tiempo y del espacio, no es más que una conglomeración de velos que ocultan el Mundo Real. Estos velos son nuestros propios sentidos, nuestros

⁹ El Cielo, el mundo del Espíritu Divino. El Corán (XV, 29) dice de la vivificación de Adán: *Le he infundido de Mi Espíritu*. Para nombrar los tres mundos, así como en la mayoría de los demás puntos de terminología, el Šayj sigue a ‘Abd al-Karīm al- ilī (véase, por ejemplo, *Al-Insān al-Kāmil* cap. 29), mientras que en tratados más antiguos, como el *Ihyā* de Gazzālī (IV, p. 216), los dos últimos términos están transpuestos y *‘Ālam al- abarūt* es el mundo intermedio.

¹⁰ Los sufíes hablan a menudo de cuatro mundos, el cuarto de los cuales es precisamente esta Realidad Última, el mundo de la Esencia Omnicomprensiva, que es denominado, en relación con los otros tres, *‘Ālam al- ‘Izza*, el Mundo del Poder Soberano.

¹¹ Evidentemente, está pensando en paradojas como esta de Ibn ‘Arabī: «¿Cómo es Él el Independiente (*Al-Ganī*) cuando yo Le ayudo (al manifestar Sus Cualidades)? —*Fuṣūṣ*, final del cap. V.

¹² En otro lugar (p. 48) observa: «Retira los juncos de la estera y ésta no conservará ni nombre ni forma.»

¹³ Antes ya ha dicho (p. 38): «El que se para en las Acciones está velado con respecto a la visión directa de la Esencia, mientras que el que conoce la Esencia, sólo está velado por la Esencia.»

¹⁴ Ibn ‘Āšir, cuya obra comenta el Šayj.

¹⁵ *Minah*, pp. 36-39.

ojos son los velos de la Verdadera Visión, nuestros oídos son los velos de la Verdadera Audición, y lo mismo ocurre con los demás sentidos. Para poder tomar consciencia de la existencia del Mundo Real es necesario apartar los velos de los sentidos... ¿Qué queda entonces del hombre? Queda un débil destello que se le revela como la lucidez de su consciencia... Hay una perfecta continuidad entre este destello y la Gran Luz del Mundo Infinito, y, cuando esta continuidad ha sido captada, nuestra consciencia puede (por medio de la oración) tomar impulso y desplegarse por así decirlo en el infinito y no ser más que Uno con Él, de modo que el hombre llega a ver que sólo es el Infinito y que él, la consciencia humana, existe solamente como un velo. Una vez que este estado se ha realizado, todas las luces de la Vida Infinita pueden penetrar en el alma del Sufí y hacerle participar en la Vida Divina, de modo que tiene derecho a exclamar: “Yo soy Allāh.” La invocación del nombre *Allāh* es como un intermediario que va y viene entre las vislumbres de la consciencia y los esplendores deslumbrantes del Infinito, afirmando la continuidad existente entre ellos, entrelazándolos en una relación cada vez más íntima, hasta que se “fundan en la identidad”»¹⁶.

El Šayj hace algunos comentarios detallados sobre los opuestos de las Cualidades Divinas, que Ibn ‘Āšir enumera afirmando que son imposibles en lo que concierne a Dios. Voy a dar algunas citas de lo que se dice acerca de la nada, la extinción, la muerte, la sordez, la mudez y la ceguera:

«Aquí habla de lo que es imposible respecto de Dios e inevitable para el siervo, y por “siervo” el Pueblo entiende el mundo, desde su cenit bajo el Trono hasta su nadir en los confines inferiores de la creación; es decir, todo cuanto ha entrado en la existencia a la palabra “¡Sé!”, todo lo que es “otro”. Así pues, toma consciencia, hermano, de tus propios atributos y mira con el ojo del Corazón el comienzo de tu existencia, cuando surgió de la nada, pues, cuando verdaderamente habrás tomado consciencia de tus atributos, Él te enriquecerá con los Suyos.

»Uno de tus atributos es la pura nada, que te pertenece, así como al mundo en su totalidad. Si tú reconoces tu nada, Él te enriquecerá con su Ser...

»La extinción también es uno de tus atributos. Tú ya estás extinto, hermano, antes de que te extingas y no eres nada, antes incluso de ser aniquilado. Eres una ilusión en una ilusión y una nada en una nada. ¿Cuándo has tenido la Existencia para que puedas extinguirte? Tú eres *como un espejismo en el desierto: el hombre sediento cree que es agua, hasta que, llegado allí, no encuentra nada; pero en su lugar encuentra a Dios*¹⁷.

¹⁶ ‘Abd al-Karīm Jossot, citado por BERQUE, pp. 704 y 750.

¹⁷ Corán, XXIV, 39.

Igualmente, si te examinaras a ti mismo encontrarías que este “ti” no es nada, y allí encontrarías a Dios, es decir, que encontrarías a Dios en vez de encontrarte a ti mismo y no quedaría de ti más que un nombre sin forma. El Ser en sí pertenece a Dios, no a ti; si llegaras a captar esta verdad y a comprender lo que es Dios despojándote de todo lo que no es tuyo, descubrirías que eres como el corazón de una cebolla. Si la pelas, quitas la primera piel, luego la segunda, la tercera, y así sucesivamente hasta que ya no queda nada de la cebolla. Así es el siervo con respecto al Ser de la Verdad.

»Se dice que Rābi’a al-’Adawiyya encontró a un Gnóstico y le preguntó sobre su estado, y él respondió: “He caminado por el camino de la obediencia y no he pecado desde que Dios me creó”, oyendo lo cual ella dijo: “Ay, hijo mío, tu existencia es un pecado al que ningún otro puede compararse.”

»Camina, pues, hermano, por el camino de los que realizan la Unidad y afirman que el Ser no pertenece a nadie más que a Dios, pues, si alguno de entre el Pueblo se atribuye el Ser a sí mismo, es culpable de idolatría. Sin embargo, la mayoría no puede evitar afirmar la existencia de lo que es otro que Dios, aunque al hacerlo afirma todos los males.

»La vida no es uno de tus atributos, pues tú estás muerto bajo la apariencia de la vida, como un poseo que pretende ser alguien que no es. Pero si te llevaran ante tu Señor, con el cuerpo yacente como el de tu padre Adán, Él te insuflaría Su Espíritu y te crearía a Su Imagen; entonces, habiendo realizado tu estado de muerte, podrías decir sin error: “Estoy vivo”, mientras que antes, al atribuirte la vida y al darte una existencia independiente, estabas en conflicto con tu Señor.

»Otro atributo del siervo es la sordera. Tú eres sordo ahora, oh siervo y, el Oído no pertenece a tu naturaleza. Dios es El que Oye, y es porque te atribuyes esta facultad a ti mismo, por lo que eres sordo. Aunque tienes orejas, no oyes. Si pudieras oír, oirías la Palabra de Dios en todo momento y en toda circunstancia, pues Él nunca ha cesado de hablar. Pero, ¿qué oyes tú de esta Palabra y qué entiendes de este Discurso? Tú eres sordo y te encuentras todavía en lo más hondo de la nada. Pero si accedieras al Ser, oirías entonces la Palabra del Universalmente Adorado, y si pudieras oírla, podrías responder. Sin embargo, ¿cómo podrías responder, si la mudez es una de tus cualidades? ¿Cómo puedes pretender que posees el Habla, que es uno de los Atributos de tu Señor? Si verdaderamente fueras capaz de hablar, servirías para maestro, pero nadie viene a sentarse a los pies de un mudo. Si tomaras consciencia de tu mudez, Él te enriquecería con Su Habla, llegarías a hablar con el Habla de Dios y conversarías con Él, de manera que tu oído sería el Oído de Dios y todo lo que oirías vendría enteramente de Dios.

»La ceguera, oh siervo, es otro de tus atributos. Si pudieras ver, contemplarías Su Nombre *El Exteriormente Manifiesto*, pero ahora no ves más que apariencias. ¿Dónde

está tu visión de la Manifestación de la Verdad, cuando otras cosas que Él son más evidentes a tus ojos? ¡Lejos de Él el que pueda haber algún velo sobre Su Manifestación!¹⁸. Ocurre tan sólo que la ceguera, tu atributo, te ha vencido y te has vuelto ciego aunque tengas ojos; todo por atribuirte la Vista a ti mismo. Pero si tomas consciencia de tu ceguera y tratas de acercarte a Él mediante actos tales que Su Buena Voluntad los acepte, entonces él será tu Oído y tu Vista, y cuando Él sea tu Oído y tu Vista, no oirás más que a Él y no verás más que a Él, pues Lo verás con Su Vista y Lo oirás con Su Oído.

»Considera bien tu atributo de ceguera y medita sobre la sabiduría que reside en el atribuírtela a ti; entonces aparecerán sobre ti los rayos de la Visión. Entonces oirás lo que no oías y verás lo que no veías, pero esto no es posible más que por el conocimiento de ti mismo y por la meditación sobre la nada que es tuya con pleno derecho.

»Es Dios quien ha manifestado las cosas por Su Propia Manifestación en ellas, como lo ha dicho precisamente un Gnóstico:

Tú Te manifestaste a Ti mismo en las cosas cuando las creaste
Y he aquí que en ellas los velos son apartados de Tu Faz.
Tú formaste al hombre con una parte de Tu Propio Sí,
Y él no está unido a Ti ni separado de Ti»¹⁹²⁰.

Ibn ‘Āšir formula como sigue las «pruebas» de la Eternidad de Dios:

«Si la Eternidad no fuera necesariamente Su Atributo, entonces Él debería por fuerza ser efímero, debería estar sometido al cambio y a las vicisitudes. Si la extinción fuera posible, la Eternidad estaría proscrita.»

Y el Šayj comenta:

«En cada demostración dice: “Si tal y cual cosa no fuera el caso, entonces lo sería tal y cual otra”, a la manera de los lógicos, y esto conviene a los jóvenes que empiezan a aprender la doctrina del Islam, pero los Gnósticos que están firmemente establecidos en la estación de la visión cara a cara, no pierden el tiempo con tales enseñanzas; se avergonzarían ante Dios de expresarse en esos términos, aun sin imaginar la existencia de fases y vicisitudes en la Divinidad —de hecho, esto es imposible para el cerebro de los Gnósticos y no encontraría un lugar en sus inteligencias donde fuera admitido—. La

¹⁸ Para la Tradición a la que aquí se hace referencia, véase p. 126, n. 30.

¹⁹ ‘Abd al-Karīm al- ĩlī, cita de su ‘Ayniyya en su *Al-Insān al-Kāmil*, cap. XIII (introducción).

²⁰ *Minah*, pp. 39-45.

certidumbre a la que han llegado es tal que no utilizan pruebas lógicas ni demostraciones, ni siquiera como método de enseñanza, puesto que están revestidos con el manto de la Proximidad en la Presencia de la Contemplación directa.

»Sin embargo, conciben la prueba en otro sentido²¹, como, por ejemplo: si la extinción que es pura nada fuera posible, el Puro Ser, atributo íntimo²² de la Eternidad, estaría proscrito. Así, la Eternidad se vería privada de Lo que es Eterno, ya que hemos hablado de la nada en Su Presencia; mientras que, no sólo el ser relativo, sino también la nada se desvanecen en esta Noble Presencia. Dios era, y no había ni nada ni ser junto a Su Ser.

»En cuanto a la pura nada, si pudieras examinarla después de haberla concebido, descubrirías en ellas una Verdad de Sus Verdades, puesto que ninguna verdad está desprovista de la Verdad de la Esencia. Precisamente, la Esencia es llamada la Verdad de las Verdades. Así, toda imposibilidad posee una Verdad Divina subyacente que los hombres, generalmente, no conciben, y esta Verdad debe ser entendida según Su Palabra: *Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios*²³. Las cosas están escondidas en sus opuestos y, sin la existencia de los opuestos, El que Opone no tendría manifestación.

»Nadie comprende lo que acabo de decir excepto aquel que ha realizado la Verdad de la Unidad de la Esencia y todo lo que esta Verdad implica. El que está velado corre el peligro de entender que la unidad significa que Dios es Uno en el sentido de que Su

²¹ La lógica de Ibn ‘Āšir se dirige tan sólo a la razón. Pero el Šayj se refiere aquí a un argumento suprarrazional que se dirige al Intelecto y que pretende provocar un atisbo intuitivo y súbito de la verdad. Esta es la intención que subyace a la mayoría de las formulaciones místicas, especialmente a las del tipo que se citan en éste y en los siguientes capítulos. Si se representa la vía como la abertura de una serie de puertas, las «pruebas» de las que habla el Šayj son llaves que da el maestro espiritual, una detrás de otra, al discípulo; y en la Ṭarīqa ‘Alawī, como sin duda en otras órdenes, el dicho: «Cuando la puerta ha sido abierta, tira la llave» es bien conocido. De todas formas, esta sentencia no debe interpretarse nunca de manera demasiado estricta, pues ciertas llaves abrirán más de una puerta y deben ser guardadas como un tesoro; pero al menos sirve para mostrar que la actitud de los místicos hacia sus propias formulaciones es muy diferente de la de los teólogos dogmáticos hacia las suyas, para no hablar de los filósofos.

²² El Ser es, en cierto sentido, el «contenido» de la Eternidad y del Infinito, y la palabra «pura» sirve para recordar que, aunque al expresar una verdad relativa puede hacerse una distinción entre el Ser y la nada, en la Verdad Última el Ser es el Positivo Absoluto que excluye toda negatividad, cualquiera que sea, exactamente a como la Eternidad es el Presente Absoluto que excluye todo comienzo y todo fin, todo pasado y todo futuro, y el Infinito es la Totalidad Absoluta que excluye toda noción no sólo de «más», sino también de «menos».

²³ Incluso al dirigir su atención hacia la «nada», uno inevitablemente dirige su atención hacia Dios.

Esencia no es compuesta o de que no hay esencia comparable a Ella. No ve que la Unidad se niega a admitir que la menor cosa sea coexistente con Ella.

»No cuentes a este mundo como una cosa y no creas que posee eternidad alguna con respecto a la Divina Presencia o que Le sea ajeno, pues no es más que una de Sus Manifestaciones, uno de Sus Secretos, una de Sus Luces. *Dios es la Luz de los Cielos y de la tierra*»²⁴.

A modo de comentario de este último versículo, cita a continuación otro pasaje del Corán:

«*Y así mostramos a Abraham el reino de los Cielos y de la tierra a fin de que fuera de los que poseen la certeza. Cuando la noche se extendió sobre él, vio un astro y dijo. “Este es mi Señor.” Pero, cuando se puso el astro, dijo. “No amo las cosas que se ponen.”*»

»*Cuando vio la luna que salía, dijo. “Este es mi Señor.” Pero, cuando se puso la luna, dijo. “Si no me dirige mi Señor, voy a ser, ciertamente de los extraviados.” Cuando vio el sol que salía, dijo. “Este es mi Señor. Este es el más grande.” Pero, cuando se puso, dijo: “Pueblo mío, en verdad soy inocente de todo lo que asociáis a Dios. En verdad, he vuelto mi rostro hacia Quien ha creado los Cielos y la tierra”*»²⁵.

»Abraham no decía, *Éste es mi Señor* en el sentido de una comparación, sino que hablaba así para afirmar de forma absoluta la Trascendencia de Dios, cuando le fue revelada la Verdad de todas las Verdades, indicada en el noble versículo: *Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios*. Informó a su pueblo de esta Verdad a fin de que éste pudiera dar prueba de piedad hacia Dios en relación con todas las cosas. Todo esto se refería a lo que le había sido revelado sobre *el dominio de los Cielos y de la tierra*, de modo que descubrió la Verdad del Creador existente en toda cosa creada²⁶. Quiso entonces comunicar a los demás el conocimiento al que había llegado, pero vio que sus

²⁴ Corán, XXIV, 35.

²⁵ Corán, VI, 75-79.

²⁶ En otro lugar (*Unmūdāy* p. 11), cita los versos:

Tú Te has mostrado en otro distinto de Ti a mis ojos
Que no vieron al otro, sino que se gozaron en Ti solo.
Igualmente, antes que yo, el Amigo volvió hacia Ti su mirada
Cuando vio la luz del astro, de la luna y del sol.

(‘Umar ibn al-Fāriḍ, *Kāfiyya*, 45-46)

corazones estaban apartados de la pura doctrina de la Unidad para la que Dios le había escogido, por lo cual dijo: *Pueblo mío, soy inocente de todo lo que asociás a Dios*»²⁷.

En cuanto a las palabras: *No amo las cosas que se ponen*, el Šayj las explica así en otro pasaje:

«Aunque la Verdad se manifiesta a Sus siervos bajo ciertas formas, no obstante tiene celos por Sus otras formas de manifestación en las cuales La olvidan, pues la forma limitada a la que se apegan es muy a menudo de la más efímera transitoriedad... Abraham no quería ser fiel a Dios en algunas formas efímeras sin reconocerlo en todas, y por eso dijo: *No amo las cosas que se ponen*, es decir, no quiero conocer a Dios en una cosa y en otra no, no sea que, con la desaparición de esta cosa, Le olvide. Más aún, *he vuelto mi rostro*, y a cualquier lado que lo vuelva, allí está la Belleza de Dios.

»Abraham tenía una cierta preferencia por uno de sus hijos y Dios le probó con ello dándole la orden de sacrificarlo; Abraham mostró su obediencia, probando así su sinceridad»²⁸.

En otro lugar, dice:

«Es Su Voluntad que tú Le conozcas en lo que Él quiere, no en lo que tú quieres; ve, pues, como Él va y no trates de mostrar el camino. Si Lo conocieras en la Esencia, no Lo negarías en las manifestaciones de Ésta, Su Voluntad es que Lo conozcas de verdad y no solamente de oídas.

»El Exteriormente Manifiesto no está velado sino por la intensidad de las manifestaciones; así pues, está presente con Él y no velado de Él por lo que no tiene ser fuera de Él. No te pares en la ilusión de las formas y no prestes atención a la apariencia exterior de los receptáculos.

»No Lo conozcas solamente en Su Belleza, negando lo que te viene de Su Majestad²⁹, más bien adquiere una profunda ciencia en todos los estados y considéralo como

²⁷ *Minaḥ*, pp. 46-48.

²⁸ *Minaḥ*, p. 71.

²⁹ Así como la Belleza Divina, arquetipo de la expansión, preside en toda manifestación exterior, la Majestad Divina preside en el proceso inverso de contracción, es decir, de reabsorción de todas las cosas creadas en la Esencia. En su capítulo sobre la Majestad, en *Al-Insān al-Kāmil* (cap. 24), īlī da una lista de Nombres de Majestad (*Al-Asmā' al-alāliyya*) entre los que aparecen *Al-Qābiḍ* (El que Contrae), *Al-Mumīt* (El que Mata), *Al-Mu'īd* (El que Hace Volver, El que Reintegra, o El que Transforma), *Al-Wāriṭ* (El Heredero).

conviene en los opuestos. No Lo conozcas sólo en la expansión, negándolo en la contracción, ni Lo conozcas tan sólo cuando concede, negándolo cuando retiene, pues un conocimiento así sólo es superficial. No es un conocimiento nacido de la realización»³⁰.

Más adelante ilustra estas observaciones a propósito del simbolismo del Peregrinaje. Después de afirmar que la circunvalación alrededor de la Ka'ba significa la sumersión en la Presencia de la Unidad, dice que Şafā y Marwa, las dos rocas³¹ situadas en el interior de la Mezquita Santa, representan, respectivamente, la Belleza y la Majestad.

«Las idas y venidas de los Gnósticos entre estas dos estaciones son como el balanceo del niño en la cuna. Es la Mano de la Solicitud Divina quien los mueve de aquí para allá y los protege en los dos estados, de modo que no sufren por ello ninguna prueba, puesto que ya han sido sumergidos, en virtud de su circunvalación, en la Presencia de la Unidad y han llegado a ser como una parte de Ella. Y así, ni la Majestad ni la Belleza les afectan interiormente, pues están ya en el interior de Ellas, mientras que para cualquiera que no sea ellos cada una de Ellas es una prueba. *Os probamos por el mal y por el bien*³². Para el Gnóstico, la Majestad Divina no es otra que la Belleza Divina y por ello se deleita en ambas a la vez. Nuestro Şayj, Sidi Muḥammad Al-Būzīdī, decía a menudo en momentos de sufrimiento: “Mi Majestad es Una con Mi Belleza”, y entonces se le veía todavía más radiante de felicidad y con una mayor superabundancia de sabiduría que cuando se hallaba en una fase de Belleza. Un día sufrió una crisis tal que una de sus piernas y uno de sus brazos quedaron paralizados, y cuando llegamos a su lado, llenos de tristeza, las primeras palabras que nos dirigió fueron las siguientes: “Desde que entré en la Vía, no he encontrado una expresión de la Verdad más elocuente que ésta: he dormido parte de esta noche bendita, y, al despertarme, he tocado mi brazo paralizado con la mano del que puedo mover; creía que no era yo mismo, pues mi brazo sin vida no sentía mi contacto. Lo tomé, pues, por un cuerpo extraño y llamé a la gente de la casa

La Belleza Divina despliega el mundo como un símbolo de Dios, mientras que la Majestad Divina revela las limitaciones del mundo por cuanto éste no es más que un símbolo, y, al heredar «los juncos de la estera» (véase p. 135, nota 12), finalmente la reduce a nada. En este sentido, puede decirse que todas las imperfecciones, todas las corrupciones, todos los sufrimientos, todos los males, simples fases de una demostración gradual de que «no hay más él que Él», provienen de la Majestad. Proviene más directamente del caparazón protector del tiempo que envuelve al mundo y que sirve de «filtro» para la acción de la Majestad. Sin este escudo no podría haber mal, pues toda apariencia de algo otro que Dios sería instantáneamente reducido a la nada.

³⁰ *Minah*, pp. 29-30.

³¹ Véase más arriba p. 93, nota 75.

³² Corán, XXI, 35.

para que me encendieran una luz, diciendo: ‘Hay una serpiente a mi lado. La he cogido.’ Y cuando han encendido la luz, he visto que la mano de uno de mis brazos apretaba al otro, y no había ninguna serpiente junto a mí, ni en realidad nada que no fuera yo mismo, por lo que dije: ‘¡Gloria a Dios! Este es un ejemplo de la ilusión que se le presenta al buscador antes de haber alcanzado la Gnosis.’” Ve, pues, hermano, la condición del Pueblo, y cómo se deleita en la Majestad de Dios porque están con Él en todo momento y no con las manifestaciones de Majestad o de Belleza y contemplan la expansión y la contracción igual que contemplan la noche y el día (*Hemos hecho de la noche un velo y hemos hecho el día para la vida*)³³, dos fases que son necesarias para la forma corporal, siendo la contracción el atributo de la carne y la expansión la del Espíritu. *Dios es el que contrae y el que expande*³⁴. Pero, por el hecho de que el Gnóstico está con Aquel que contrae y no en la contracción misma, y con Aquel que expande y no con la expansión misma, es activo más bien que pasivo y está como si nada le hubiera ocurrido. Está, pues, con Dios, oh tú que buscas y todo estará contigo, sometido a tus órdenes. Incluso aquello que para otros sería el fuego del Infierno se convertirá para ti en un Paraíso, ya que la Mano de Misericordia, de Gracia y de Solicitud te mece de acá para allá, cuidando de que no conozcas ningún sufrimiento y de que no te falte nada. Deja que la Estación te busque: no la busques tú³⁵, puesto que ella fue creada para ti, no tú para ella. Permanece vuelto hacia Dios, acogiendo con satisfacción todo cuanto te viene de Él. No te preocupes de nada, por el contrario, deja que todo se ocupe de ti; por tu parte, ocúpate en proclamar el Infinito diciendo *No hay más dios que Dios*, completamente liberado así de todas las cosas, hasta que llegues a ser el mismo en uno o en otro estado y estés en Şafā como estás en Marwa. Que la Perfección (*Kamāl*), que es Beatitud a la vez en la Majestad y en la Belleza sea tu atributo»³⁶.

En otro pasaje, después de citar los versos siguientes de Al-Ḥarraq³⁷:

La suma de las búsquedas está en Tu Belleza.

Todo el resto, para nosotros, no vale una mirada³⁸.

³³ Corán, LXXVIII, 10-11.

³⁴ Corán, II, 245.

³⁵ Se refiere a la pureza de intención. Es en Dios, exclusivamente, donde deben concentrarse todas las aspiraciones espirituales. En el mismo sentido, Rābi'a al-'Adawiyya decía: *Āl- ār tumma-l-Dār*, «primero el Vecino, luego Su Casa».

³⁶ *Minaḥ*, pp. 283-285.

³⁷ Muḥammad al-Harrāq (fallecido en 1845), discípulo del Šayj Al-Darqāwī.

Más aún, cuando miramos vemos que no hay nada
 Junto a Tu Rostro Maravilloso

comenta: «El Gnóstico no ha alcanzado la Gnosis si no reconoce a Dios en todas las situaciones y en cualquier dirección a la que se vuelva. El Gnóstico no tiene más que una dirección, y ésta es hacia la Verdad Misma. *Adondequiera que os volváis, allá está la Faz de Dios*, es decir, *adondequiera que volváis* vuestros sentidos hacia las cosas sensibles, o vuestra inteligencia hacia las cosas inteligibles, o vuestra imaginación hacia las cosas imaginables, *allá está la Faz de Dios*. Así, en todo *ayn* (donde) está ‘*ayn*³⁹, y todo es *Lā ilāha illa-Llāh* (no hay más dios que Dios).

»En *lā ilāha illa-Llāh* está comprendido todo ser, esto es, el Ser Universal y el ser individual, o el Ser y lo que se dice metafóricamente que existe o el Ser de la Verdad y el ser de la creación. El Ser de la creación se sitúa bajo *la ilāha*, lo cual significa que todo salvo Dios es nada (*bāṭil*)⁴⁰, es decir, negado, sin la menor posibilidad de afirmación, y el Ser de la Verdad se sitúa bajo *illa-Llāh*. Y así, todos los males se sitúan bajo la primera parte y todo lo que puede ser loado se sitúa bajo la segunda.

»Todo ser está comprendido en la afirmación de la Unidad (*lā ilāha illa-Llāh*), y debes incluirlo también nombrando al más noble de los siervos (diciendo *Muḥammadun Rasūlu-Llāh*, Muḥammad es el Apóstol de Dios).

»Esta segunda atestación comprende los tres mundos: *Muḥammad* designa el Mundo del Reino, esto es, el mundo sensible, y la referencia a su cualidad de Apóstol es una referencia al Mundo de la Soberanía, el mundo interior de los secretos de las concepciones abstractas, y éste es intermedio entre lo efímero y lo Eterno; el Nombre Divino indica el Mundo de la Dominación, el Mar del que proceden tanto los sentidos como los conceptos.

»*Rasūl* (apóstol, mensajero) es verdaderamente el mediador entre lo efímero y lo Eterno, puesto que, sin él, la existencia sería reducida a la nada, pues, si lo efímero se encontrara con lo Eterno, lo efímero desaparecería y sólo permanecería lo Eterno.

³⁸ Variante de «Sólo tenemos que contemplar, nada más», que es una traducción de este verso tal como se encuentra en la edición Wardīfī del poema, en la p. 195 de *Bugyat al-Muš tāq* (Bulaq, 1881).

³⁹ Esta palabra, extremadamente sintética, significa «ojo», «fuente», «sí mismo», «origen», y, como aquí, en una síntesis de todo, «la Esencia Divina».

⁴⁰ Eco de la Tradición, que cita en otro lugar (*Al-Qawl al-Ma'rūf* p. 51): «La palabra más verdadera que ha dicho el poeta es: “¿No son todas las cosas nada, salvo Dios?”» (Bujārī, *Manāqib al-Anṣār*, 26). El poeta en cuestión es Labid.

»Cuando el Apóstol fue situado en su relación exacta entre ambos, entonces el mundo fue ordenado, pues exteriormente él es un pedazo de arcilla e interiormente es el Califato del Señor de los Mundos.

»En resumen, el sentido de la afirmación de la Unidad no es completo, y su beneficio no tiene todo su alcance, sin la afirmación de la Unidad en Esencia, Cualidades y Acciones. Esta afirmación debe entenderse de la fórmula *Muhammadun Rasūlu-Llāh*.

»Cuando uno de los Gnósticos dice *Lā ilāha illa-Llāh*, no ve más en realidad, y no tan sólo metafóricamente, que *Allāh*. No te contentes, pues, hermano, con la mera pronunciación de esta noble sentencia, pues entonces sólo tu lengua, y nada más, se beneficia de ella, lo cual no es el fin que se persigue. Lo esencial es conocer a Dios tal como es. “Dios era, y nada era con Él. Él es ahora tal como era.” Sabe esto y descansarás de las cargas de la negación, y nada quedará para ti salvo la afirmación, de modo que, cuando hables, dirás: *Allāh, Allā*. En cambio ahora, tu Corazón está cargado y su visión es débil. Desde que fuiste creado has estado diciendo *la ilāha*... ¿Pero cuándo esta negación será efectiva? De hecho, no se hará efectiva, porque no es más que una negación de la lengua. Si negaras con tu Intelecto, es decir, con tu Corazón y tu más íntimo secreto, entonces el mundo entero desaparecería de tu vista y encontrarías a Dios en lugar de encontrarte a ti, sin hablar de tus semejantes. El Pueblo ha negado la existencia de todo lo que no sea Dios, ha encontrado reposo y ha entrado en Su Fortaleza para no abandonarla jamás, mientras que tus negaciones no tienen fin...

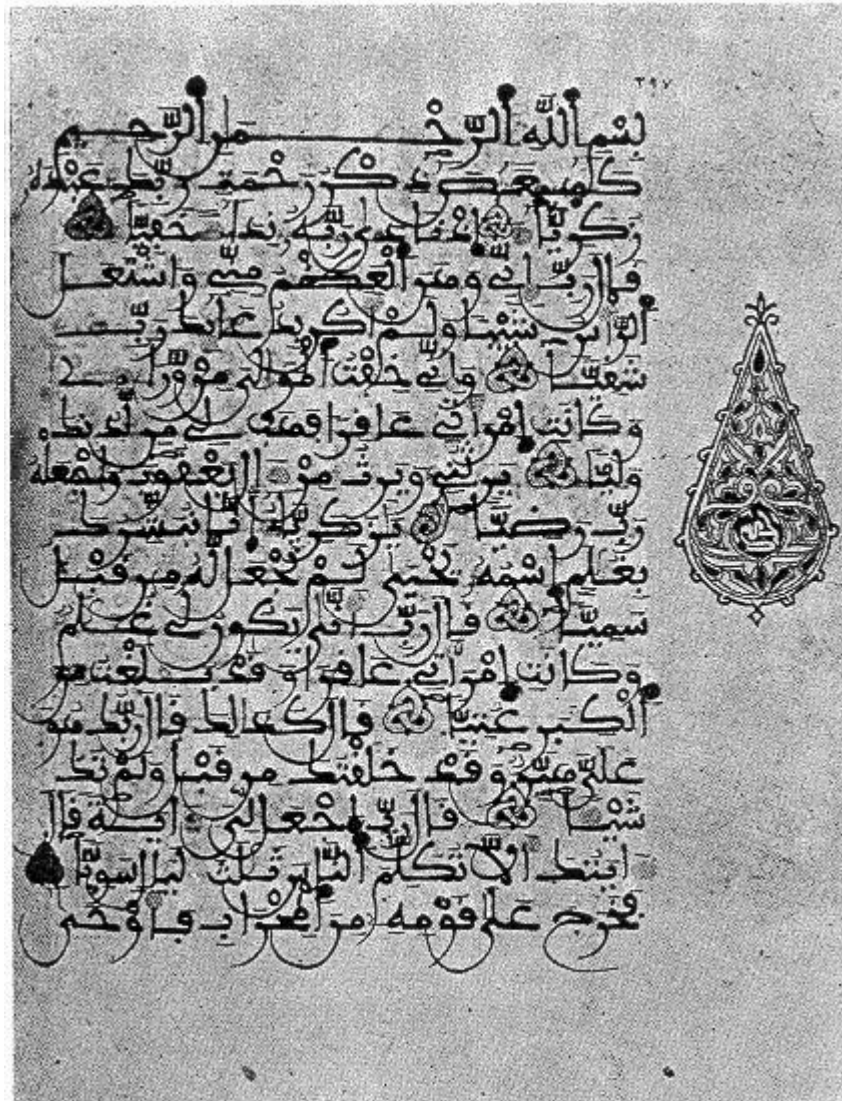
»Lo que es otro que Dios no desaparecerá con un simple “no” de tu lengua, ni siquiera por el ojo de la fe y de la certidumbre, sino tan sólo cuando alcances la estación del testimonio directo y de la visión cara a cara; en verdad, *tu Señor es el Último Fin*⁴¹, en el que todo termina. Entonces no tendrás necesidad de negación, así como tampoco de afirmación, pues Aquel cuyo Ser es Necesario ya está afirmado antes de que tú Lo afirmes y aquello cuyo ser es imposible ya es nada antes de que tú lo niegues. ¿No irás con un médico que te enseñe el arte de la extirpación, a fin de que puedas de una vez por todas extirparlo todo aparte de Dios, y que te conduzca al estado de sobriedad en el que no encontrarás nada salvo a Dios? Entonces vivirás en Dios, morirás en Dios, crecerás en Dios y habitarás *en la morada de Verdad, en la corte de un Rey Todopoderoso*⁴² y esto será en virtud de tu recuerdo y de tu Gnosis de que *no hay más dios que Dios*. Ahora sólo conoces la mera fórmula y tu conocimiento más amplio consiste en decir: “Nada tiene derecho a la adoración, salvo Dios.” Éste es el conocimiento de la mayoría, pero, ¿qué tiene esto que ver con el conocimiento del Pueblo? Ojalá hubieras conocido

⁴¹ Corán, LIII, 42.

⁴² Corán, LIV, 55.

el conocimiento de los elegidos antes de conocer lo que conoces ahora, pues es precisamente tu conocimiento presente lo que te priva del otro. ¿No quieres negarlo todo entre las manos de un Šayj poseedor de una experiencia en la Verdad, hasta que para ti no subsista nada más que Dios, no sólo por la fe y la certeza, sino por la percepción directa? El saber de oídas no es lo mismo que la visión cara a cara»⁴³.

⁴³ *Minah*, pp. 59-62.



Una página del Corán. El principio del Capítulo de María, extraído de un manuscrito marroquí del siglo XVI (British Museum, Or. 1405). Comienza con la *Basmala*, leyendo de derecha a izquierda.

CAPITULO VII

EL SIMBOLISMO DE LAS LETRAS DEL ALFABETO

El Šayj menciona, como ya hemos visto, los juncos de los que está tejida una estera como símbolos de las Manifestaciones de las Cualidades Divinas de las que todo el universo está tejido. Entontramos un simbolismo análogo, pero más complejo, en su pequeño tratado titulado *El Libro del Prototipo Único (Al-Unmūḍaỵ al-Farīd) que indica la vía de la realización perfecta de la Unidad considerando lo que significa el involucramiento de las Escrituras Celestiales en el Punto de la Basmala*¹.

Empieza citando los dichos del Profeta:

«Todo lo que está en los Libros revelados está en el Corán, y todo lo que está en el Corán está en la *Fātiḥa*², y todo lo que está en la *Fātiḥa* está en *Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm*.» Y, «Todo lo que está en *Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm* está en la letra *Bā'*, que a su vez está contenida en el punto que hay debajo de ella»³.

«Esta Tradición⁴ ha corrido de pluma en pluma y ha resonado en los oídos de los elegidos y de la multitud, y todos, sin excepción, se esfuerzan en escrutar sus misterios ocultos. Tampoco tuve yo la fuerza de mantenerme al margen de la multitud que había inflamado en mí el espíritu de emulación; me levanté, pues, y traté a ciegas de captar algo de su fragancia. Mi mano se posó sobre el perfume en su misma fuente y, sacándolo de entre los montículos de las dunas, me presenté con él ante los más sabios de entre los sabios. Lo acogieron con todos los honores y todas las alabanzas, y cada uno

¹ La fórmula *Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm* (literalmente: «En el Nombre de Dios, el Misericordiosísimo, el Misericordioso») con la que se abre el Corán. Su «punto» es el punto bajo la letra *Bā'* (véase ilustración IV).

² El primer capítulo del Corán (literalmente: «la Abertura»).

³ Estas Tradiciones son citadas por 'Abd al-Karīm al-īlī al comienzo de su comentario sobre ellas, *Al-Kahfwa-l-Raqīm*, que casi con seguridad fue el punto de partida del tratado del Šayj.

⁴ Se refiere probablemente a las dos Tradiciones. En el texto árabe, este preámbulo está escrito en una prosa rimada que el Šayj, en todos sus escritos, raramente abandona.

de ellos dijo: *Este no es sino un ángel muy noble*⁵. Dije: “En verdad, está por encima de mi estación. Es el lanzamiento de una piedra sin lanzador.” Entonces la lengua de mi estado respondió: *Tú no lanzabas cuando lanzabas, sino que era Dios Quien Lanzaba*⁶.

»Cada vez que en este tratado menciono un nombre de “otro que Dios”, lo hago por necesidades de la expresión. Que tu imaginación no conciba, pues, “el otro” como si fuera realmente otro, porque entonces se te escaparía el bien que trato de mostrarte. Pues, en verdad te traemos *una gran noticia*⁷. Vuélvete, pues, hacia lo que te permitirá la inmersión en la Realidad y lánzate desde lo relativo hacia lo Absoluto. Quizás comprenderás lo que está en el Punto, aunque *nadie lo comprende salvo los sabios*⁸ y *nadie lo encuentra cara a cara salvo aquel cuyo destino es inmensamente bendito...*⁹

»Cada vez que hablo del Punto, entiendo por Ello el Secreto de la Esencia, llamado Unidad de la Percepción (*Waḥdat al-Šuhūd*), y cada vez que hablo del ‘*Alif*’ entiendo por Ello el Único, El Único que *es* (*Wāḥid al-Wuḥūd*)¹⁰, la Esencia Señorial, y cuando hablo de la *Bā’*, entiendo por Ello la Manifestación Última¹¹, llamada el Espíritu Supremo, después de la cual vienen el resto de las letras, las palabras solas, y luego el discurso en general, todos ellos en orden jerárquico. Pero el eje de este libro lo constituyen las primeras letras del alfabeto por razón de su precedencia sobre las demás. *Los Adelantados son los Adelantados, ellos son los allegados*¹². Estas letras son *Alif* y *Bā’*, y ocupan en el alfabeto el lugar de la *Basmala* en el Corán, pues juntas forman *Ab*¹³, que es uno de los

⁵ Esto es lo que dijeron las mujeres de Egipto (Corán, XII, 3) a propósito de José (véase p. 93, n. 74).

⁶ En el Corán (VIII, 17) estas palabras van dirigidas a Muḥammad con referencia a su lanzamiento de un puñado de guijarros contra el enemigo durante la batalla de Badr, acto que modificó el curso de la batalla en favor de los musulmanes, quienes infligieron una derrota total a un ejército de mecanos tres veces más numeroso que el suyo. Esta fue la primera batalla del Islam, en el año 624.

⁷ XXXVIII, 67.

⁸ XXIX, 43.

⁹ XLI, 35.

¹⁰ Aquí es donde el Šayj difiere de ʿilī, en cuyo tratado el Punto representa la Divinidad en Todos Sus Aspectos, mientras que el *Alif* es el Espíritu de Muḥammad (ʿilī cita esta Tradición: «Dios creó de Su Propia Esencia el Espíritu del Profeta, y de este Espíritu creó el Universo entero»), es decir, el Espíritu Supremo, que, para el Šayj, está simbolizado por la *Bā’*. Pero, a pesar de esta divergencia, la doctrina sigue siendo la misma.

¹¹ Última, porque este Espíritu, que no es otro que el «Hombre Universal», contiene el Universo entero.

¹² Corán, LVI, 10-11.

¹³ Padre. Cabe observar aquí, incidentalmente, cuán próxima está la *Basmala*, en realidad, del *In Nomine*. La relación entre los dos Nombres de Misericordia en el Islam, el segundo de los cuales es el único en ser a la vez divino y humano, es comparable a la relación existente entre las dos primeras Personas de la Trinidad Cristiana, mientras que la Misericordia misma, que está implícita en la *Basmala*, al proceder a

Nombres Divinos. Con este Nombre, Jesús se dirigía a Su Señor y lo utilizó cuando dijo: «En verdad, regreso junto a mi Padre y vuestro Padre», es decir, junto a mi Señor y vuestro Señor. Y Ahora, si comprendes que estas dos letras poseen un significado que tú no conocías, no te sorprendas de lo que diremos del Punto y del resto de las letras.

»El Punto se hallaba en el estado de tesoro oculto¹⁴ antes de su propia manifestación como *Alif* y las letras se hallaban extintas en la esencia secreta del Punto hasta que éste manifestó lo interior exteriormente, revelando, al revestir las diversas formas de las letras visibles, lo que había sido velado; pero, si captas esta verdad, no encontrarás nada más que la tinta misma, que es lo que significa el Punto¹⁵, como lo ha dicho uno de los nuestros:

Las letras son los símbolos de la tinta; no hay letra alguna,
 Salvo la que la tinta ha ungado; su mismo color es pura ilusión.
 Es el color de la tinta, que ha accedido al ser manifestado.
 Sin embargo, no se puede decir que la tinta se haya apartado de lo que era.
 La no-manifestación de las letras residía en el misterio de la tinta,
 Y su manifestación es producida por la autodeterminación de aquélla.
 Ellas son sus determinaciones, sus actividades,
 Y no hay nada allá más que la tinta. ¡Comprende esta parábola!
 Las letras no son la tinta; ¡no digas que lo son!
 Esto sería un error; y decir que la tinta es idéntica a las letras sería pura locura.
 Pues ella era antes que las letras, cuando no había ninguna.
 Y será todavía cuando ninguna letra sea.
 Mira bien cada letra y ve que ya ha perecido
 Salvo por la faz de la tinta, es decir, la Faz de Su Esencia.
 ¡A Ella toda Gloria, Majestad y Exaltación!
 Así, incluso en su manifestación, las letras están ocultas,
 Sumergidas por la tinta, puesto que su manifestación no es otra que la de ella.
 La letra no añade nada a la tinta, ni toma nada de ella,
 Pero revela su integridad en modos distintos.
 Sin alterarla. ¿Acaso la tinta y la letra constituyen dos cosas distintas?

la vez de *Al-Rahmān* y *Al-Rahīm*, es decir, al ser «procedente del Padre y del Hijo», no es otra que el Espíritu Santo.

¹⁴ Referencia a la Tradición Sagrada: «Yo era un Tesoro Oculto y deseé ser conocido, y así, creé el mundo.»

¹⁵ El punto y la tinta son intercambiables como símbolos, puesto que la escritura está compuesta por una serie de puntos de tinta.

Ve, pues, la verdad de mis palabras: no hay ser
 Salvo el de la tinta, para aquel cuyo entendimiento es sano;
 Y dondequiera que esté la letra, su tinta está siempre con ella.
 ¡Abre tu intelecto a estas parábolas y préstales atención!¹⁶.

»Si has comprendido cómo todas las letras están incluidas en el Punto, entonces comprenderás cómo todos los libros están incluidos en la frase; la frase, en la palabra; la palabra, en la letra; pues podemos decir con verdad: sin letra no hay palabra y sin palabra no hay libro. La palabra, en verdad, no tiene existencia más que por la existencia de la letra. La diferenciación analítica procede de la integración sintética, y todo está integrado en la Unidad de Percepción, simbolizada por el Punto. Ella es *la Madre* de todo libro. *Dios abroga y confirma lo que Él quiere, y con Él está la Madre del Libro*¹⁷.

»El Punto es esencialmente distinto de las letras. *No hay nada semejante a Él, y Él es El que Oye y El que Ve*¹⁸. Precisamente, el Punto, a diferencia de los demás signos, no puede ser limitado por una definición. Trasciende todo lo que se puede encontrar en las letras en materia de longitud, pequeñez o sinuosidad, de modo que no se lo puede captar visual o auditivamente, como se captan las letras. Su diferencia con las letras es conocida, pero su presencia en ellas es desconocida, salvo para aquel cuya *vista es de hierro*¹⁹ o *que presta oído con plena inteligencia*²⁰, pues, si es cierto que las letras son las cualidades del Punto, la Cualidad no engloba la Esencia, ya que no tiene la universalidad que es lo propio de la Esencia. La Esencia tiene como prerrogativa la incomparabilidad, mientras que las Cualidades engendran las comparaciones.

»Y sin embargo, hacer una comparación es en realidad lo mismo que afirmar la incomparabilidad, en razón de la unicidad de la tinta; pues, aunque las letras son comparables entre sí, esta posibilidad de comparación no se opone a la incomparabilidad de la tinta en sí misma, ni a la unicidad de la tinta que se encuentra en cada letra. Aquí reside la identidad última entre el establecimiento de comparaciones y la negación de la posibilidad de comparar, pues, dondequiera que se plantee cualquier cuestión de comparación, se trata siempre, en realidad, de la tinta misma que se compara a sí misma. *Él es Quien es Dios en el Cielo y Dios en la Tierra*²¹. Sea Él como sea y dondequiera que esté, Él es Dios; que lo que ves de Él en la tierra de la comparabilidad no te impida,

¹⁶ ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī, *Dīwān al-Ḥaqā’iq*, p. 435 (El Cairo, 1889).

¹⁷ Corán, XIII, 39.

¹⁸ XLII 11.

¹⁹ Eco del Corán, L, 22.

²⁰ L, 37.

²¹ Corán, XLIII, 84.

pues, ver lo que Él es en el Cielo de la incomparabilidad, pues todas las cosas están hechas de incomparabilidad y comparabilidad. *Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios*. Esto es así en virtud del Atributo general que desborda de la Infinita Riqueza del Punto sobre la indigencia total de las letras. Pero el atributo particular que pertenece a la Propia Esencia Misteriosa del Punto no puede tener la menor manifestación en las letras, ni ninguna letra puede, ni en su forma ni en su significación, llevar el peso de las características íntimas del Punto.

»¿No ves que si trazas determinadas letras del alfabeto como, por ejemplo, È Ê Ë, encontrarás para cada letra otra que se le parezca? Así, Ê se parece a È, y Ë se parece a Ê. Además, si quieres pronunciar una de estas letras, encontrarás un sonido que le corresponde exactamente, mientras que el Punto no tiene ninguna exteriorización que le corresponda. Si tratas de enunciar su realidad dirás *nuqtat^{un}*, y esta enunciación te obligará a recurrir a letras que no tienen nada que ver con la esencia del punto: *nūn, qāf tā'* y *t'*. Está claro, pues, que el Punto escapa a toda expresión. Del mismo modo, no hay palabra que pueda expresar la Esencia Secreta del Creador. Por esta razón, cuando el Gnóstico trata de expresar con palabras la Incomparabilidad Divina, es decir, cuando trata de comunicar lo que se entiende por la Plenitud de la Esencia con todos Sus Atributos, la fórmula que sale de su boca va muy lejos de su objetivo debido a las limitaciones del lenguaje.

»El Punto estaba en su estado principal de secreto²² absolutamente independiente, en el que no hay ni separación ni unión, ni antes ni después, ni anchura ni longitud, y todas las letras estaban extintas en su Esencia oculta, lo mismo que todos los libros, a pesar de la divergencia de sus contenidos, estaban extintos en las letras. Esta reducción de los libros a las letras puede ser percibida por todos los que poseen la menor intuición. Examina un libro y verás que no se encuentran nunca en sus páginas, para expresar su significado, más que las veintiocho letras²³ las cuales, para manifestar cada palabra y significado, se agruparán en formas siempre nuevas según las variaciones de las palabras y las significaciones, hasta que Dios *herede la tierra y todos los que en ella se encuentran*²⁴ y

²² 'Amā, literalmente «ceguera» por referencia a la ceguera de lo que es «otro» que Él, ya que Él es Percepción pura, indiferenciada (*Waḥdat al-Šuhūd*).

²³ Debe recordarse que el objetivo de un tratado místico es siempre eminentemente «práctico», y el objetivo práctico de éste viene, de hecho, indicado por su título (véase pp. 143 y 145). El Šayj invita aquí a sus discípulos a transponer esta operación al libro de la naturaleza, de manera que vean en él las «letras» más bien que las «palabras».

²⁴ Corán, XIX, 40.

*todas las cosas vayan a Dios*²⁵. Entonces, las letras retornarán a su centro principal en el que no hay nada salvo la Esencia del Punto.

»El Punto estaba en su impenetrable secreto, y las letras estaban en estado de completa extinción en Su Esencia, mientras la lengua de cada letra pedía la longitud, la estrechez, la altura o las otras cualidades que exigía su realidad propia. Así, los motivos del discurso se agitaron en conformidad con la demanda de los atributos del Punto, habitantes en Su Esencia. Entonces fue determinada la primera manifestación.

»La primera manifestación del Punto, su primera apariencia definible, fue en el *Alif* que vino al ser bajo la forma de la incomparabilidad más bien que de la comparabilidad, de manera que pudiera existir cualitativamente en todas las letras al tiempo que permanecía esencialmente distinto de ellas. Debes saber, además, que la aparición del *Alif* fuera del Punto no estuvo sometida a una causa, sino que fue la sobreabundancia misma del Punto. Y así, el *Alif* primordial no fue trazado por la pluma²⁶, ni estuvo bajo su dependencia, sino que brotó del impulso centrífugo del Punto en su centro principal. Cada vez que fluyó de Él un desbordamiento hubo el *Alif* y nada más. La existencia de éste no depende de la pluma, ni necesita de ninguna ayuda de su parte, en virtud de su rectitud y de su estado de trascendencia respecto de todo lo que se puede encontrar en las otras letras en materia de curvas, prominencias u otras particularidades. *No tendrá Él que responder de lo que hace, pero a ellos sí que se les interrogará*²⁷. En cuanto a las otras letras, necesitan ser descritas por el movimiento de la pluma y ninguna de ellas puede tomar forma sin su concurso por razón de su curvatura, redondez y otras características particulares.

»Es cierto que el *Alif* también puede ser formado por medio de la pluma, al tiempo que, sin embargo, permanece independiente de ella y sin ninguna alteración de la trascendencia de su estación, puesto que a la pluma su longitud y su rectitud le vienen del *Alif* es más, ella es el *Alif* cuya forma escrita existe así por él mismo para sí mismo.

»El *Alif* es un símbolo de Aquél que es el Único que es, de Aquél a cuyo Ser ningún ser precede. Así, la manifestación del Punto como *Alif* es lo que se llama «Primacía». Antes de su manifestación no estaba cualificado así, al igual que no estaba cualificado de «Ultimidad». *Él es el Primero y el Último, el Exteriormente Manifiesto y el Interiormente oculto.*

²⁵ XLII, 53.

²⁶ La pluma simboliza el Cálamo Supremo del que la Sura LXVIII del Corán toma su nombre. ‘Abd al-Kařim al- ĩlĩ (*Al-Insān al-Kāmil*, cap. 47), dice: «El Profeta dijo: “La primera cosa que Dios creó fue el Intelecto”, y también dijo: “La primera cosa que Dios creó fue el Cálamo.” Así, el Cálamo es el Intelecto Primero, y ambos son dos aspectos del Espĩritu de Muřammad.»

²⁷ Corán, XXI. 23.

»Si se afirma la Primacía Única del *Alif*²⁸, entonces, necesariamente, la Ultimidad también debe estarle exclusivamente reservada²⁹. Ésta es la razón por la que declara a las otras letras: *Es a Mí adonde regresaréis*³⁰, todas sin excepción. En verdad, *todas las cosas van a Dios*.

»En cuanto a la Manifestación Exterior del *Alif* en las letras, es cosa fácil de percibir. Considera bien la cuestión y descubrirás que no hay letra cuyo desarrollo en el espacio no derive del *Alif* la *Ḥā'*, por ejemplo, no es más que un *Alif* jorobado, mientras que la *Mīm* es un *Alif* circular, y así es la manifestación del *Alif* de acuerdo con los dictados de su sabiduría, en todas las letras, pero *la mirada no Lo alcanza*; éste es el significado de la Ocultación Interior, pues está claro que nadie puede percibir la existencia del *Alif* en el círculo de la *Mīm* sin poseer una gran experiencia; ahora bien, lo que nos impide percibirlo no es sino su redondez, es decir, su manifestación en una cualidad que no reconocemos. Él es para sí mismo su propio velo...

»La Manifestación Exterior de la Verdad puede ser más intensa en algunas formas visibles que en otras, y esto no es difícil de ver para quien observa. ¿Acaso no descubres el *Alif* en algunas letras como no puedes hacerlo en otras? La forma de la *Lām*, por ejemplo, no está alejada de su forma, y en la *Bā'* de la *Basmala* hay algo que revela la manifestación del *Alif* en ella. Pero raros son los que pueden descubrir fácilmente esta manifestación en las demás letras. La multitud ignora el rango del *Alif*, algunos lo conocen en su Primacía e ignoran su Ultimidad, y algunos lo conocen en sus dos cualidades; pero el que no lo reconoce en todas las letras, pequeñas o grandes, largas o cortas, del principio o del final del alfabeto, en verdad carece de una visión justa y su percepción es imperfecta. Si has comprendido que el *Alif* está presente en todas las letras, dime si esto le ha hecho perder algo de la dignidad de su incomparabilidad en la cual conserva siempre lo que no le pertenece más que a él. En absoluto, pues la verdad esencial del *Alif* permanece tal como es, y no veo ninguna disminución debida a su manifestación, que me parece más bien una de sus perfecciones. La deficiencia —pero Dios es el más sabio— está en aquel que querría confinarlo a una cualidad sin permitirle realizar otra, constriñéndolo, limitándolo, rehusando conocerlo y reduciéndolo a la comparabilidad haciendo de él una cosa entre otras. La verdad del conocimiento que conviene a su estación es que veas el *Alif* manifiesto en cada palabra de cada libro. Todo es *Alif*...

²⁸ «El *Alif*, a diferencia de las demás letras, está a la distancia de sólo un grado con respecto al Punto, pues dos puntos juntos forman un *alif*» (ِإِليّ, *Al-Kahf wal-l-Raqīm*, p. 7).

²⁹ En el proceso inverso de reintegración.

³⁰ Corán, XXXI, 15.

«La letra *Bā'* es la primera forma bajo la que apareció el *Alif*; él se manifestó, pues, en ella como nunca en ninguna otra. “Dios creó a Adán a Su Imagen”³¹; lo que se designa por Adán es el Primer Hombre³², y él es el Espíritu del Ser. Es en virtud de esta creación a Su Imagen por lo que Dios hizo de él Su representante en la tierra y ordenó a los ángeles que se postraran ante él.

“Si Su Belleza no hubiera resplandecido en el rostro de Adán,
Nunca los ángeles se hubieran postrado ante él”³³.

¿Se dirigía su prosternación a otro que a Él? No, pues Dios no perdona al que es culpable de idolatría.

»La *Bā'* de la *Basmala* difiere de la *Bā'* ordinaria a la vez en su forma y en su función. *En verdad eres de una naturaleza supereminente*³⁴; y su grandeza no es otra que la grandeza del *Alif*. *Quien obedece al Apóstol obedece a Dios*³⁵. ¿No ves que en otros lugares la *Bā'* no es alargada, mientras que en la *Basmala* lo es, y su longitud no es otra que el *Alif* elidido? *Bism* (**بسم**) era originalmente *bi-ism* (**باسم**), y luego el *Alif* de *ism*³⁶ se retiró y apareció en la *Bā'*, que tomó así la forma del *Alif* al igual que asumió Su función. Y así el Profeta dijo: “Hay para mí una hora en la que sólo mi Señor basta para contenerme”, y tú ves que hay para la *Bā'* una hora, a saber: en la *Basmala*, en la que sólo el *Alif* basta para contenerla, a la vez en su forma y en su Punto³⁷, si bien el Punto del *Alif* está encima de éste, mientras que el Punto de la *Bā'* está debajo. En realidad, el *Alif* no es otro que el Punto mismo: un ojo que lloró o una gota que brotó y que en su derramamiento fue llamada *Alif* sin ningún menoscabo para el Punto mismo en virtud de la Integridad del *Alif* y de su Trascendencia sin defecto en la que el Punto permanece en su Eterna Incomparabilidad. *En verdad, estamos por encima de ellos, Irresistible*³⁸. El descenso completo sólo tuvo lugar en la manifestación de *Alif* como *Bā'*, seguida por las

³¹ Bujārī, *Isti'dān*, I; y la mayoría de los demás libros canónicos.

³² Si Dios creó el ser humano a Su Imagen, creó, *a priori*, a Su Imagen el prototipo espiritual del hombre, el Hombre Universal, llamado aquí «el Primer Hombre», que fue la primera cosa creada. Este prototipo es lo que la *Bā'* representa; sólo de manera indirecta y por extensión puede decirse que la *Bā'* representa a Adán en el sentido del hombre terrenal, resultado final de la creación.

³³ *īlī*, 'Ayniyya.

³⁴ Corán, LXVIII, 4 (dirigido a Muḥammad).

³⁵ Corán, IV, 80.

³⁶ Una vocal inicial siempre se escribe con *alif*.

³⁷ En muchos manuscritos del Corán, la *hamza* de un *alif* inicial está indicada por un punto grande, como puede verse en la lámina IV. En la lámina III este punto está sustituido por una estrella.

³⁸ Corán, VII, 127.

demás letras. Si su forma hubiera sido idéntica a la del *Alif*, la *Bā'* habría perdido sus características propias. Pero la *Bā'* es *Bā'* y el *Alif* es *Alif*: el *Alif* se manifestó espontáneamente, por su propia y libre voluntad, mientras que la manifestación le fue impuesta a la *Bā'*. De ahí la necesidad de diferenciar su forma de la del *Alif*, a menos de negar el estado latente del *Alif* en las demás letras³⁹, o de creer que la libertad es totalmente incompatible con la obligación⁴⁰.

»Además, el Punto, que está sobre el *Alif* está debajo de la *Bā'*; esto debe ser, pues, para nosotros una ilustración de la verdad de que las cosas de los mundos inferiores son manifestaciones del Punto, al igual que lo son las cosas de los mundos superiores, y la manifestación del Punto en la Esencia no debe impedir que le reconozcamos en las Cualidades. El Profeta dijo: “Si hicierais descender a un hombre con una cuerda hasta lo más profundo de la tierra, encontraríais a Dios”⁴¹. El Punto bajo la *Bā'* significa precisamente la extinción latente en todas las cosas. *Todo parece salvo Su Faz. Él es Quien es Dios en el Cielo y Dios en la tierra*. La existencia del Punto sobre el *Alif* nos enseña que el *Alif* es el estado de manifestación de aquél, pero la *Bā'* es su velo, y, por tanto, el Punto se halla bajo la *Bā'*, como el tesoro escondido bajo el muro cuyo derrumbe temía Al-Jidr⁴².

»Cuando *Bā'* comprendió su verdadera relación con *Alif* cumplió lo que le incumbía tanto por definición como por obligación⁴³. Se somete a su definición adhiriéndose a las otras letras⁴⁴, ya que ellas son de su misma naturaleza, al contrario que el *Alif* que se mantiene aparte de las letras cuando las precede, aunque ellas se adhieran a él como Finalidad; y, en verdad, *tu Señor es el Último Fin*.»

³⁹ Sin la mediación de la *Bā'* de la *Basmala*, que por una parte sugiere claramente el *Alif* mientras que por otra es distinta de él, precisamente por la curva inferior que la une a las demás letras, no nos sería posible ver el *Alif* en las demás letras. En otros términos, sin la mediación del Verbo hecho carne, la Divinidad latente en los hombres nunca podría ser actualizada.

⁴⁰ A menos de creer que la coexistencia del libre albedrío y la predestinación en el hombre es imposible. La *Bā'* es, de hecho, una imagen de esta coexistencia, pues su semejanza con el *Alif* simboliza la voluntad relativamente libre del hombre, mientras que su diferencia con respecto al *Alif* simboliza la predestinación del hombre.

⁴¹ Comentario del Profeta sobre este versículo: *Él es el Primero y el Último, el Exteriormente Manifiesto y el Interiormente Oculto* (Tirmidī, *Tafsīr Sūrat al-Ḥadīd*; Ibn Ḥanbal, VI, 370).

⁴² Referencia al Corán, XVIII, 77-82.

⁴³ Esto se refiere al Profeta y a su cumplimiento, por una parte, de las funciones normales del ser humano, que eran suyas por definición, y, por otra, de sus obligaciones de apóstol.

⁴⁴ La *Bā'* se une a las letras que tiene a ambos lados, el *Alif* sólo a la letra que le precede.



El Šayj Al-‘Alawī. Dibujo hecho de memoria, varios años después de su muerte, por Frithjof Schuon.

CAPÍTULO VIII

LA GRAN PAZ

Hemos visto antes¹ que el ritmo puede servir ritualmente como puente entre la perpetua fluctuación del mundo, o más particularmente, del alma, y la Inmutabilidad del Mundo Infinito de la Divina Paz. En otras palabras, el ritmo, como la letra *Bā'*, por cuya mediación las letras del alfabeto son reabsorbidas en el *Alif* es un símbolo del Profeta en su función de Hombre Universal, pues éste personifica a todo el universo creado, el macrocosmo, que es de hecho el puente entre el microcosmo, el pequeño universo del individuo, y el Metacosmos, el Infinito Más Allá.

Este paso de la agitación a la Paz a través del ritmo, del microcosmo al Metacosmos a través del macrocosmo, del hombre individual a Dios a través del Hombre Universal está reflejado no sólo en la danza sagrada de la *Ṭarīqa 'Alawī-Darqāwī*, sino también en el rosario. En la danza es sobre todo la respiración la que está sujeta al ritmo. El ritmo ordinario de la respiración representa el individuo, el microcosmo, y el sacrificio de los ritmos individuales de los danzantes al ritmo macrocósmico de la danza es un modo de «arrepentimiento» o de «petición de perdón», que es la primera fórmula del rosario. El ritmo de la danza misma, el ritmo del universo, corresponde a la segunda fórmula del rosario, la invocación de Bendiciones para el Profeta, a través del cual el alma es desindividualizada y universalizada. Más allá de su aspecto de plenitud, esta segunda fórmula tiene también un aspecto de extinción o de vacío ante la Faz del Absoluto sobre el que se abre, y sus palabras finales, que son una plegaria por la Paz, son en cierto sentido análogas al final de la danza, en el que la respiración rítmica «expira» y los danzantes se dejan caer al suelo en reposo.

La concentración interior, que es la finalidad última de la danza, corresponde a la tercera fórmula del rosario, la afirmación de la Unidad Divina en Su Infinita Plenitud.

Un eminente darqawi marroquí, Al-Ḥāyî Muḥammad Būša'ra de Salé, explicó a un amigo mío que la respiración rítmica de un faqīr durante la danza, de hecho se puede comparar muy bien con la respiración de un hombre a punto de morir y que ya casi se ha reintegrado en el mundo más grande del que salió; sus inspiraciones y espiraciones

¹ P. 89.

siguen un ritmo cósmico que está mucho más allá de su control. Pero, mientras que el moribundo es pasivo y más o menos inconsciente, el faqīr activa y conscientemente anticipa su muerte en una agonía ritual que simboliza la extinción de todo lo que no es Dios.

El ritmo al que está sometida la respiración es el ritmo de creación y disolución, de Belleza y Majestad². La inspiración representa la creación, es decir, la Manifestación Exterior de las Cualidades Divinas, el fluir de la tinta del *Alif* en la *Bā'* y en las demás letras del alfabeto; la espiración representa el «retorno» de las Cualidades a la Esencia; la siguiente inspiración es una nueva creación³, y así sucesivamente. La espiración final simboliza la realización de la Inmutabilidad subyacente a las ilusorias vicisitudes de creación y disolución, la realización de la verdad de que «Dios era y no había nada junto a Él. Él es ahora tal como era».

Puesto que el reposo del cuerpo después de la danza sagrada es sólo un símbolo y no la Realidad misma de la Paz interior que se busca, y puesto que esta Paz trasciende totalmente a la vez el movimiento y el reposo, presidiendo por igual los movimientos rítmicos más violentos y el reposo final, la presencia de esta Paz puede ser realizada tanto durante la danza como cuando ésta ha cesado. La realización más completa de la Paz interior implica el desplazamiento de la conciencia desde un centro secundario o ilusorio al Único Centro Verdadero, en el que el sujeto ya no es la *Bā'*, sino el *Alif*, ya no es el ser creado, sino el Creador. Esto es, de hecho, lo que significa «concentración»; de ello se sigue, pues, que para aquel que está verdaderamente concentrado, el simbolismo de la respiración necesariamente se invierte: la inspiración se convierte en la absorción de todo en la Unidad de la Esencia, y la espiración es la Manifestación de los Nombres y Cualidades Divinos. En esto reside la más elevada significación del ritmo de la danza, así como de la segunda fórmula del rosario. Decir que más allá de su plenitud creada el Hombre Universal tiene un aspecto de total extinción, significa que más allá de esta extinción tiene un aspecto de Absoluta Plenitud, pues su extinción es simplemente la medida de su capacidad de recibir. La nada es como si dijéramos un vacío de dimensiones infinitas, y uno de los nombres de la Realidad es el Generosísimo.

En las palabras de la segunda fórmula, que completa es: «Oh, Señor, colma de Gloria a nuestro Señor Muḥammad, Tu siervo y Tu mensajero, el profeta iletrado, y a su familia y sus compañeros, y dales la Paz», es la Gloria la que, desde el punto de vista

² Véase p. 140, n. 40.

³ Según el Corán, el período de la vida es una continua alternancia de presencia en la creación y ausencia de ella, pues durante el sueño el alma es retirada de la creación para ser de nuevo manifestada al despertar (VI, 60).

más elevado, corresponde a la inspiración, el sumergimiento de todo en la Unidad de la Esencia, mientras que la Paz es la relajación de la espiración, la re-manifestación del Sí Mismo, no como hombre, sino como Dios, en el sentido de los versos ya citados:

Después de la extinción, he surgido, y ahora
Soy eterno, pero no en cuanto yo.
Sin embargo, ¿quién soy yo, oh Yo, sino Yo?

El Šayj Al-Darqāwī refiere que Abū Sa'īd ibn al-A'rābī⁴, al preguntársele sobre el significado de la extinción (*fanā'*), respondió:

«La extinción es que la Infinita Majestad de Dios se manifieste al siervo y le haga olvidar este mundo y el otro, con todos sus estados, grados y estaciones y todo recuerdo de ellos, extinguiéndole a la vez respecto de todas las cosas exteriores, de su propia inteligencia y de su alma, e incluso de su extinción y de la extinción de su extinción, en virtud de su total sumersión en las aguas de la Realización Infinita»⁵.

El Šayj Al-'Alawī dice:

«Los Gnósticos tienen una muerte antes de la muerte ordinaria. El Profeta dijo: “Morid antes de morir”, y ésta es la verdadera muerte, pues la otra muerte no es más que un cambio de morada. El verdadero sentido de la muerte en la doctrina de los sufíes es la extinción del siervo, es decir, su anulación total, su aniquilación. El Gnóstico puede estar muerto con respecto a sí mismo y con respecto al mundo entero, y resucitado en su Señor, de modo que si le preguntaras sobre su existencia no te contestaría, porque ha perdido de vista su propia individualidad. Interrogaron a Abū Yazīd al-Bistāmī⁶ sobre sí mismo y él contestó: “Abū Yazīd está muerto —¡que Dios no tenga piedad de él!—”. Ésta es la muerte verdadera; pero si en el Día de la Resurrección preguntaras a alguno que haya muerto sólo a la muerte ordinaria “¿quién eres?”, él te contestaría: “Soy fulano de tal”, pues su vida nunca ha cesado y nunca ha sentido el perfume de la muerte; simplemente ha pasado de un mundo a otro. Y sólo comprende el significado de la muerte verdadera aquel que ha muerto de ella. Así pues, los sufíes tienen un arreglo de cuentas antes del Día del Arreglo de Cuentas, como dijo el Profeta: “Llamaos vosotros mismos a

⁴ Fallecido en el año 952. En su juventud fue discípulo de unayd.

⁵ *Al-Raš a 'il al-Darqāwiyya*, cuaderno 3, p. 1.

⁶ Fallecido en el año 874.

rendir cuentas antes de que os llamen a ello”⁷. Ellos se esforzaron, pues, en llamarse a sí mismos a este rendimiento de cuentas hasta que fueron libres para contemplar a su Señor, y la suya es una resurrección que precede a la Resurrección»⁸.

El Šayj afirma constantemente la preeminencia espiritual de los Profetas sobre los Santos; otros han afirmado la superioridad de la santidad sobre la profecía. Pero esta aparente contradicción fue resuelta de una vez por todas por Ibn ‘Arābī:

«Si un Profeta pronuncia una palabra que trasciende el alcance de su función de Legislador, lo hace entonces en su cualidad de Santo y de Gnóstico, pues su estación de poseedor de la Gnosis es más universal y perfecta que su estación de Mensajero o Legislador. Así pues, si oyes a un hombre de Dios decir —o si se dice que ha dicho— que la santidad es más elevada que la profecía, sabe que por ello entiende lo que acabamos de explicar. O bien, si afirma que el Santo está por encima del Profeta y del Mensajero, se refiere a una misma persona y quiere decir que el Mensajero es más universal en virtud de su santidad que en virtud de su función de apóstol-profeta⁹. No quiere decir que aquellos Santos que son discípulos del Mensajero sean superiores a él»¹⁰.

Es evidentemente a la santidad del Profeta y no a la profecía en sí a lo que el Šayj se refiere cuando afirma la preeminencia espiritual de los Profetas sobre los Santos. No obstante, esta preeminencia no es absoluta, pues habla de la Estación Suprema diciendo que pertenece «a los Profetas y a los elegidos de entre los Santos», e indica claramente que su igualdad última no reside sino en la Unidad de la Esencia, o en otras palabras, en la identidad de la Esencia consigo Misma; mientras que la preeminencia de los Santos que son Profetas sobre los que no lo son consiste en que reciben una mayor plenitud de Manifestación Divina, por así decirlo por debajo del nivel de la Esencia, en el reino de los Nombres y Cualidades.

⁷ Tirmidī, *Qiyāma*, 25.

⁸ *Minaḥ*, p. 74.

⁹ En otro lugar (*Kalimat Šayṭiyya*), Ibn ‘Arābī explica esto indicando que «las funciones de Apóstol y de Profeta tienen un final (con el cumplimiento de la misión en cuestión), mientras que la santidad no conoce fin». ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī, en su comentario, distingue entre la santidad del Profeta y la del no-profeta hablando de la «santidad de la profecía» y de la «santidad de la fe».

¹⁰ *Fuṣūṣ al-Ḥikam, Kalimat ‘Uzayriyya*.

«La intensidad de la Manifestación Divina varía de una persona a otra, sin que se pueda, en este aspecto, establecer ninguna regla, no siendo sus modos constantes; pero los ojos interiores de los hombres se ordenan en una jerarquía y el receptáculo secreto es en algunos más vasto que en otros. Así es cómo Dios Se revela a cada uno según su capacidad de recibir las manifestaciones de Su Belleza Santísima, a la que no se le puede asignar ningún término ni ningún límite. Sabe, pues, en vista de estas disparidades, que las Manifestaciones de los Nombres, Cualidades y Verdades concedidas al detentor del grado de nuestro Señor Muḥammad superan las aspiraciones de los más grandes de entre los Firmes¹¹. Del mismo modo, el grado de los Firmes supera a las aspiraciones de los Testigos de la Verdad¹². En cuanto a las exclamaciones de los más grandes Gnósticos que dan a entender o incluso declaran explícitamente que han sobrepasado el grado de los Profetas y de los Enviados, han de explicarse de la siguiente manera: tomemos, por ejemplo, la frase de Abū Yazīd al-Bistāmī: “Nos hemos sumergido en un océano mientras los Profetas permanecían en sus orillas”; la de ‘Abd al-Qādir al-īlānī: “Oh, Compañía de los Profetas, os ha sido dado un título y a nosotros se nos ha dado lo que no os ha sido dado”; la de ‘Umar ibn al-Fāriḍ:

“Apresuraos a participar en mi Unión Eterna, a la luz de la cual
Los ancianos de la tribu no son todavía más que los chiquillos
que conocí en mi infancia”¹³,

esta otra también de él:

“Todos cuantos están bajo Tu protección Te desean¹⁴,
Pero yo solo valgo todo el resto”¹⁵,

y la sentencia de un Gnóstico: “Los grados de los Profetas terminan donde empiezan los de los Santos”¹⁶. Estas palabras se explican por el hecho de que el Gnóstico tiene su

¹¹ Este término está sacado del Corán, XLVI, 35, donde se refiere directamente a los más grandes de los Enviados preislámicos y, por consiguiente, también a Muḥammad. Pero el Šayj identifica aquí a Muḥammad con el Espíritu Supremo.

¹² *Al-Šiddīqun*, los más grandes entre los Santos que no son Profetas. El Šayj claramente no entiende establecer aquí una jerarquía completa. De otro modo habría mencionado, sin duda, entre estos últimos y los Firmes, el grado de los Profetas (como Isaac, Jacob y Juan Bautista, por ejemplo) que no son Mensajeros.

¹³ *Al-Tā’iyyat al-Kubrā*, 1. 760.

¹⁴ Todos los místicos.

¹⁵ *Kāfiyya*, 1. 36.

hora, tal como dijo el Profeta: “Hay para mí una hora en la que sólo mi Señor basta para contenerme.” Extinción, sumersión y aniquilación le sobrevienen de golpe al Gnóstico, de modo que se retira de la esfera de los sentidos y pierde toda consciencia de sí mismo, dejando atrás todas sus facultades e incluso su propia existencia. Esta aniquilación está en la Esencia misma de la Verdad, pues desde la Divina Santidad desciende sobre él un flujo que le obliga a verse a sí mismo como el íntimo Sí Mismo de la Verdad, en virtud de su anulación y aniquilación en Ella. En este estado pronuncia palabras como: “¡Gloria a Mí!” y “No hay más dios que Yo solo”¹⁷; se expresa, entonces, con la Lengua de la Verdad, no con su propia lengua, y habla de la Esencia de la Verdad, no de sí mismo. Éstas son las exigencias de la extinción que pertenece a esta estación. No debemos concluir de ello que estos Santos han sobrepasado el grado de los Profetas. Por lo tanto, hermano, cada vez que oigas alguna afirmación de este género por boca de los Šayjs, interprétala sabiendo que ha sido pronunciada en un estado de extinción de su yo y de sumersión en la Infinitud de su Señor»¹⁸.

Esta última cita es relativamente fácil de comprender, al menos desde el punto de vista teórico. Más difícil de concebir es el estado del Santo supremo en comparación con el de los demás hombres en los momentos en que la vida de este Santo no está interrumpida por la reabsorción de todas sus facultades en la Esencia.

En relación con uno de los discípulos del Šayj Al-Būzīdī, el Šayj dice:

»Uno de nuestros hermanos estaba preocupado y perplejo por el caso de Jacob y la aflicción en la que fue sumido a causa de José; según las palabras del Corán: *Sus ojos se pusieron blancos, cegados por la tristeza que ocultaba*¹⁹. Me preguntó cómo Jacob había podido sentir un dolor tan extraordinario y cómo la belleza de José había podido distraer su atención de la Belleza de la Verdad, y citó como argumento estos versos de Ibn al-Fāriḍ:

“Si, a los oídos de Jacob, hubieran proclamado la Belleza de Su Rostro,
La belleza de José hubiera desaparecido de la memoria de Jacob”²⁰.

¹⁶ Al-Ḥakīm al-Tirmidī (véase MASSIGNON, *Essai*, p. 292).

¹⁷ Dicho por Abū Yazīd al-Bistāmī.

¹⁸ *Minaḥ*, pp. 51-52.

¹⁹ XII, 84.

²⁰ *Fā'iyya*, 1. 38.

»Le dejé decir hasta que se calmó, y luego le respondí: “El dolor extremo de Jacob no era por la persona de José, sino porque José era para él un lugar de la Manifestación de la Verdad, de modo que cuando José estaba cerca, el estado de presencia en Dios de Jacob crecía en intensidad. La Verdad se le aparecía en José como se le aparecía a Moisés en el Monte Sinaí, hasta el punto de que Moisés apenas podía llegar al estado de Gran Intimidad más que cuando estaba en la montaña, aunque Dios está Presente en todo lugar. *Él está con vosotros dondequiera que estéis*²¹. Del mismo modo, la Belleza de la Verdad se manifestaba a Jacob bajo la forma de José, de manera que no podía soportar el estar alejado de él, pues José se había convertido en cierto sentido en el santuario orientado de su visión de Dios. De modo semejante dijo el Profeta: “He visto a Dios bajo la forma de un adolescente imberbe.” De ahí, también, la prosternación de los Ángeles ante Adán, pues Dios lo creó a Su Imagen, y de ahí también la prosternación de algunos cristianos ante Jesús aun durante su vida y el hecho de que le atribuyan los Atributos de la Divinidad. Todas estas prosternaciones se dirigían a Dios, y a nadie más que a Dios, pues la Manifestación de Su Belleza puede ser tan intensa en ciertas formas que las imperfecciones humanas quedan borradas.

»Los hombres de inteligencia perfecta, los Profetas y los elegidos de entre los Santos, ven a Aquel que Se manifiesta en la forma, no la forma misma, de modo que su conocimiento, lejos de implicar limitación y comparabilidad, es una afirmación de Su Trascendencia e Incomparabilidad, y cuando Lo contemplan, en cualquier forma, su visión se refiere a Su Nombre El Exteriormente Manifiesto.

»El estado de intimidad de Jacob con Dios se volvía extremadamente intenso cuando veía a su hijo, y cuando lo perdió la visión directa no acudía tan fácilmente a él. Ésta era la causa de su aflicción.

»Deberías saber también que, si bien la Verdad se aparece a Sus siervos bajo ciertas formas, no obstante está celosa a causa de Sus otras formas en las cuales La olvidan, pues la forma limitada a la que se apegan es muy a menudo de la más efímera transitoriedad. Ésta es la razón por la que, como hizo con Jacob, la Verdad somete a prueba a los que ama mediante la súbita desaparición de la forma, a fin de que su visión pueda volverse desde la parte hacia el Todo»²².

De este pasaje se desprende claramente que no hay comparación posible entre la intimidad del Santo, aun en su grado menor, y el alejamiento del simple creyente. Las palabras «cuando José estaba cerca, el estado de presencia en Dios de Jacob crecía en

²¹ Corán, LVII, 4.

²² *Minah*, pp. 70-71.

intensidad», muestran que Jacob estaba siempre presente en Dios, incluso cuando José no estaba allí. De modo similar, en otro pasaje, y refiriéndose al estado de Santidad Suprema, el Šayj dice que la Divinidad «eleva hacia Sí a uno de Sus siervos y lo lleva a Su Presencia, en la que a veces Se le revela y otras veces se retira de él»²³.

El que esta «retirada» es tan sólo una especie de separación dentro del marco de una unión viene confirmado unas páginas más adelante, en las que, después de considerar lo que se debe y lo que no se debe creer acerca de Dios, el Šayj considera lo que está permitido creer, es decir, lo que no es ni inevitable ni imposible. Divide estos posibles en dos categorías: la de la «posibilidad evidente en sí» (que está más o menos obligada a producirse de vez en cuando) y la de la «posibilidad no-evidente en sí» (lo que es teóricamente posible, pero improbable):

«Un ejemplo de posibilidad evidente en sí es el que una criatura sea conducida a la Presencia de la Verdad y que entre a formar parte de la gente de la contemplación directa sin ningún esfuerzo espiritual previo de su parte. Un ejemplo de posibilidad teórica es que Dios rechace a uno de Sus amados de la gente de la contemplación y la proximidad, y lo coloque entre los que están separados de Él y velados, pues esto podría, realmente, suceder, aunque nadie puede concebir la posibilidad de ello salvo tras seria reflexión, a causa de lo extraño, y del carácter excepcional de tal hecho entre el Pueblo — ¡que Dios nos preserve de ello, así como a todos los que se someten a Él!—»²⁴.

No puede haber ninguna duda de que la rara «ruptura» a la que aquí se alude es completamente distinta de la «separación» de sobriedad beatífica que se produce regularmente. Sin embargo, hay que evitar fiarse más de la terminología que del contexto, pues el Šayj dice que, cuando el Santo recobra sus facultades después de haber estado totalmente absorbido en la Esencia Divina, «puede ser que diga: “Estoy excluido después de haber estado unido. He partido de nuevo después de haber entrado”, hasta el punto de que podrías creer que nunca ha sentido el perfume de la Acogida Divina. Y, sin embargo, su Amado no está escondido de él, sino que tan sólo ha hecho descender un velo de los más ligeros, a fin de poder oír su llamada y ver cómo se vuelve hacia Él en busca de refugio»²⁵, y esto es lo que Dios desea del Gnóstico en todo momento»²⁶.

²³ *Minah*, p. 20.

²⁴ *Minah*, p. 28.

²⁵ Estas consideraciones totalmente universales explican por qué incluso Sri Ramana Maharshi abandona en determinados momentos un punto de vista metódicamente perpetuo de Identidad Suprema para decir en sus himnos: «¡Sálvame... y hónrame con la unión contigo, oh, Aranācala!», y «¡Sonríeme con la

Abū-l-‘Abbās al-Mursī²⁷ acostumbraba a rezar así: «Oh Señor, abre nuestro ojo interior e ilumina nuestras regiones más secretas, extínguenos de nosotros mismos y concédenos la subsistencia en Ti, no en nosotros»²⁸. Esta extinción del yo y esta subsistencia en Dios son precisamente lo que el Šayj, en un pasaje anteriormente citado, ha llamado «muerte a la creación» y «resurrección en Dios». Para resumir todo lo que nos dice acerca de la Estación Suprema (*Al-Maqām al-‘lā*), es decir, el estado de «los Profetas y los elegidos entre los Santos», podríamos decir que la subsistencia en Dios es la Unidad Absoluta, Eterna e Infinita, en cuyo seno hay lugar —si puede intentarse expresar lo inexpresable— para una «separación» y una «reunión» relativas. La subsistencia en Dios durante la vida en la tierra se prolongará normalmente, por así decirlo, en jerarquía, a través de los tres mundos. Como vimos en un capítulo anterior, esta subsistencia jerárquica en Dios se expresa, en orden ascendente, en las palabras *Muhammadun Rasūlu-Llāh*, y aquí la posibilidad de la «separación» relativa dentro de la Absoluta Unidad se da en su mayor grado. Pero, cuando la jerarquía de los tres mundos se «funde» en el Mundo Único de la Esencia, la posibilidad de una «separación» siquiera relativa deja de existir. Por otra parte, esta subsistencia de la «unión» se mantiene siempre en cierto sentido, incluso en la «separación», pues «dondequiera que esté la letra su tinta está siempre con ella».

El estado de subsistencia en Dios «prolongada», expresada por las palabras *Muhammadun Rasūlu-Llāh*, es definido más adelante por el Šayj del modo siguiente:

«Cuando el Gnóstico conoce a Dios en Su Esencia y Sus Cualidades y está anegado en su visión directa, esta Gnosis no debe llevarse más allá de los límites prescritos; él mantiene en integración profunda, su sumisión exterior a la Ley y su interior visionario. Su separación (*farq*) no le vela con respecto a su unión (*yām*)²⁹ ni su unión con respecto a su separación. Y, mientras que la Ley se le impone exteriormente, él contempla directamente la Verdad dentro de sí»³⁰.

Gracia y no con desprecio, a mí que vengo a Ti, oh Arunācala!» (véase Frithjof SCHUON, *Language of the Self* pp. 52-53, Ganesh-Luzac).

²⁶ *Minah*, pp. 160-161.

²⁷ El sucesor de Abū-l-Ḥasan al Šāḍilī.

²⁸ Citado por el Šayj al-Darqāwī, *Rasā’il*, cita 3, p. 2.

²⁹ Antes se ha «excusado» por su terminología citando la frase de ḥilī: «Él (el hombre) no está ni unido a Ti ni separado de Ti.»

³⁰ *Minah*, p. 31.

En otro lugar dice que la perfección espiritual exige «que uno combine la estabilidad exterior con la sumersión interior, siendo así esfuerzo espiritual exteriormente y contemplación interiormente, exteriormente obediente a la orden de Dios e interiormente sometido (*mustaslim*) a Su Absoluta Compulsión»³¹³² y añade que el Estado Supremo pertenece a los «que combinan la sobriedad (*ṣaḥw*) con el desarraigo (*iṣṭīlam*)»³³.

Esta doble cualificación de la plena madurez espiritual —o virilidad (*ruḡūliyya*) como el Ṣayj la denomina habitualmente— viene expresada en la Gloria (*ṣalā*)³⁴ y la Paz (*salām*) de la segunda fórmula del rosario. El Ṣayj dice:

«Por *ṣalā* los sufíes entienden la Manifestación de la Gloria Divina, como cuando Dios derrama Su Resplandor sobre uno de Sus siervos, llevándole hacia Sí y haciéndole entrar en Su presencia. En cuanto al *salām*, la Paz, que Dios confiere a Sus siervos, denota la seguridad y la estabilidad en la Gloria que han recibido. Por tanto, uno no debe pedir a Dios sólo la Gloria, sino la Gloria acompañada de la Paz, y tampoco debe mencionar primero la Paz, pues ésta significa la estabilidad y la firmeza en una Gloria ya recibida. Por lo demás, Dios puede manifestar Su Gloria en algunos de Sus siervos y diferir la concesión de Su Paz. Esto hace que la Gloria provoque en ellos una gran conmoción y agitación, llevándoles a proferir exclamaciones y a divulgar determinadas enseñanzas ante personas que no están calificadas para recibirlas. Y así son erróneamente acusados e injustamente condenados, todo a causa del aislamiento de la Gloria de Dios sobre ellos. Debido a eso, si Dios desea preservarlos y preservar a otros a través de ellos, hace seguir inmediatamente Su Paz y Su Gloria, con lo cual su agitación se calma y el curso de sus vidas se vuelve normal, de modo que exteriormente están con las criaturas e interiormente con la Paz, integrando dos estados opuestos y combinando la sabiduría de ambos. Ellos son los herederos de los Profetas, y llaman a esta noble estación la de la ebriedad y la sobriedad, o de la extinción y la subsistencia, o de otras maneras similares. Por ebriedad entienden la manifestación de la Gloria de Dios en ellos, mientras que la sobriedad es la Paz después de la sumersión total en la visión directa de su Señor. Es prerrogativa de los Profetas el que la Paz de Dios descienda sobre ellos junto con Su Gloria, o inmediatamente después de Ella; pero, en cuanto a Sus Santos, hay algunos

³¹ Es decir, interiormente predestinado y exteriormente dotado de libre albedrío (vemos aquí, como siempre, que los místicos llevan en sí las soluciones de los pretendidos «problemas» de la religión), lo que necesita, como complemento, otra de sus formulaciones sobre este estado, a saber, que su poseedor es «interiormente libre (porque no es otro que el Destino) y exteriormente esclavizado» (*Minah*, p. 117).

³² *Minah*, p. 199.

³³ *Minah*, p. 208.

³⁴ Esta palabra sólo puede traducirse así cuando el agente es Dios.

caracterizados por la manifestación de Su Gloria sin Su Paz, y algunos mueren en este estado, mientras que otros (los herederos de los Profetas) recobran sus sentidos al tiempo que permanecen interiormente fijos en la ebriedad»³⁵.

Este retorno es semejante a una sumersión de todo el círculo de la creación por el Centro Divino, que llena este círculo de «lo increado» —como nunca ha dejado de llenarlo, en realidad— hasta la última circunferencia, en la que residen las más vivas ilusiones de lo «otro que Dios». Es a este «encuentro de lo finito con lo Infinito» (del que apenas puede hablarse sin una semejante contradicción en los términos) a lo que alude Gazzālī en sus palabras ya citadas:

«Toda cosa tiene dos rostros, el suyo y el de su Señor; respecto a su propio rostro, es nada, y respecto al de su Señor es Ser.»

El Šayj se refiere también al mismo misterio en cuanto concierne a la «circunferencia» del Santo, cuando dice en uno de sus poemas:

Toda glorificación de mí es insuficiente,
Como es insuficiente todo desprecio³⁶

Lo que no puede ser bastante «despreciado» es su yo individual, aparentemente independiente y que es pura ilusión:

No creas que soy yo lo que ves aquí
Revestido de cualidades humanas³⁷.

Pero, dado que para la mayoría de los hombres este «rostro de nada» es su única realidad, de vez en cuando está obligado a hablar con la «voz de la nada»³⁸, como cuando dice: «Voy por fin a tomar reposo en la Presencia de Dios», o, aludiendo al Rostro del Ser: «Es más fácil que entonces vivir con este estado.»

³⁵ *Minah*, pp. 20-22. Éste es también el tema principal de su pequeño tratado *Dawḥat al-Asrār*.

³⁶ *Dīwān*, p. 31.

³⁷ *Ibid.*, p. 17.

³⁸ Cristo habló con la «voz de la nada» cuando dijo: «¿Por qué me llamas bueno? Sólo Dios es bueno» (*San Mateo*, XIX, 17).

Lo que nunca puede ser glorificado bastante es el Divino Sí Mismo, que se ha convertido para siempre en un centro de consciencia inmediato, y a propósito del cual escribe:

Tú que quieres conocer mi sabiduría,
A Dios dirige tus preguntas,
Pues los hombres no me conocen.
Ocultos para ellos están mis estados.
Búscame acercándote
A Él, más allá del estado de servidumbre,
Pues, en el universo creado
De mí no queda ningún rastro...
Soy un río de la desbordante
Misericordia del Misericordiosísimo
Que inunda la tierra para que los hombres vean³⁹.

³⁹ *Dīwān*, p. 17.

CAPÍTULO IX

LA GNOSIS

Al considerar lo que es posible y lo que no lo es, el Šayj da como ejemplo de «imposibilidad evidente en sí» la imposibilidad de aislar la Esencia, es decir, de separarla. De ello se sigue, sin que esto sea inmediatamente evidente, que el ojo corporal, cuyos objetos de visión son normalmente las cosas terrestres, no puede ver la Esencia como algo distinto del mundo sensible. Menciona esto como ejemplo de «imposibilidad no evidente en sí», imposibilidad que no era evidente para Moisés, por ejemplo, cuando pidió ver a Dios¹.

«Cuando Moisés pidió ver a Dios distintamente, fuera del mundo, Él le respondió: *No Me verás*, pues Yo no estoy ni fuera del mundo ni en él. *Mira la montaña: Si continúa firme en su sitio, entonces Me verás. Y cuando su Señor Se manifestó a la montaña*, cuando la sombra dio paso a la sustancia, cuando la separación llegó a la unión, y cuando, a sus ojos, la montaña y todos los demás lugares fueron aniquilados, *Moisés cayó sin sentido*, pues todo “entre” había sido borrado y todo “donde” había desaparecido, y el ojo había sido refrescado por el Ojo»^{2,3}.

La diferencia entre la Manifestación de la Verdad en la Montaña para Moisés y en el *Loto del Límite*⁴ para Muḥammad parece consistir en que Moisés no estaba preparado — de donde la extrema violencia que acompañó a la visión—, mientras que Muḥammad lo estaba plenamente por el hecho de que en el Viaje Nocturno estaba enteramente en el otro mundo, lo cual significa que su ojo exterior estaba espontánea y perfectamente coordinado con su ojo interior. Pero el Šayj afirma que es sin embargo posible, para el ojo

¹ Corán, VII, 143. Los fragmentos que el Šayj cita en el párrafo siguiente son de este versículo (en letra cursiva).

² O la Esencia; esto es, el ojo humano de Moisés había sido reemplazado por el Ojo Divino.

³ *Minah*, p. 28.

⁴ Este árbol celestial, que Muḥammad vio en su Viaje Nocturno (véase p. 35, nota 5), señala la cima del universo creado.

exterior, ver la Verdad estando todavía «en este mundo», a condición de que este ojo exterior sea capaz de conseguir una perfecta coordinación con el ojo interior⁵.

«El ojo exterior es la proyección del ojo interior, y el faqīr no debería abrir su ojo exterior (con la esperanza de ver la Realidad) antes de haber establecido la conexión entre éste y su ojo interior. Cuando, en virtud de esta conexión, su ojo exterior se haya convertido en pura visión interior, entonces verá al Señor del versículo *Nada es semejante a Él* con todas sus facultades⁶, lo mismo que Le oirá con todas sus facultades, tal como lo ha dicho uno de nosotros:

Soy todo ojos cuando Él aparece ante mí,
Todo oídos cuando me habla»^{7, 8}.

El Corán menciona dos visiones que el Profeta tuvo de la Verdad durante el Viaje Nocturno, una con el ojo interior, el Corazón, y la otra con el ojo exterior. Esta segunda visión fue la del Loto, y es descrita como sigue:

*En verdad, Lo vio en otra revelación junto al Loto del Límite. Allí está el Jardín del Último Refugio. Cuando cubría al Loto Lo que cubre, su mirada no se desvió y no transgredió. En verdad, de todos los Signos de su Señor, él vio El más Grande*⁹.

En su comentario¹⁰ de estos versículos, el Šayj dice:

⁵ Durante esta vida, la «resurrección en Dios» del Santo es una resurrección del alma, todavía no lo es del cuerpo. Pero, a través de esta coordinación de la que acabamos de hablar, el Santo puede tener también un anticipo de la resurrección del cuerpo.

⁶ Como hemos visto, el Šayj enseñaba que el Intelecto es un puesto avanzado de la Visión Divina, y acaba de extender todavía más esta continuidad diciendo que el rayo del Intelecto llega virtualmente hasta el ojo exterior. Al hablar ahora de todas las facultades exteriores quiere dar a entender que todas ellas son como los «rayos» o las ramas diferenciadas del Intelecto, el cual, siendo una síntesis, puede ser llamado «ojo interior», «oído interior», etc., según el contexto. La coordinación del ojo exterior con el ojo interior implica que las otras facultades exteriores estarán también coordinadas con su arquetipo intelectual; y en virtud de esta coordinación, cada facultad exterior adquirirá algo de la variedad de aptitudes, de la síntesis que pertenece normalmente sólo al Intelecto, de modo que, por ejemplo, el tacto, el olfato y el gusto estarán, por así decirlo, dotados de visión y oído a la vez.

⁷ ‘Alī, nieto de ‘Umar ibn al-Fāriḍ, ‘Ayniyya, 1, 32.

⁸ *Minaḥ*, p. 174.

⁹ LIII, 13-18.

¹⁰ *Lubāb al-‘Ilm fī Sūrat Wa-l-Na‘īm*, comentario de toda la Sura de la Estrella, en la que se encuentran estos versículos.

«Esta visión fue la del ojo de los sentidos, mientras que la anterior había sido la del ojo de la inteligencia. El genitivo que sigue a Loto es posesivo y esto significa que es el Loto de Aquel en Quien todas las cosas terminan. *En verdad, tu Señor es el Último Fin*. El Loto representa aquí la totalidad de la manifestación que se desarrolla a partir de su raíz en él. Por esto, también recibe el nombre de Árbol del Universo.

»Esta visión superó en excelencia a la que la había precedido, pues unía elementos separados e integraba lo que estaba disperso. Por esto Él dijo: *Allí está el Jardín del Último Refugio*, lo cual significa que el Loto indica la meta de la Gnosis y que aquel que llega a este punto es cubierto por las Luces de la Presencia Divina —es más, el mundo entero es cubierto, de modo que él no ve nada sin ver a Dios en ello—. Esto está expresado en las palabras *Cuando cubrí a al Loto Lo que cubre*, esto es, cuando fue envuelto y cubierto por las Luces de la Divinidad, hasta el punto de que toda la jerarquía de los seres creados desapareció, desde los majestuosos hasta los humildes, en la manifestación de las Luces de los Nombres y Cualidades. *Dios es la Luz de los Cielos y de la tierra*. Fue con la aparición de estas Luces, a las que aluden las palabras *en otra revelación*, con la que Muḥammad alcanzó, por la visión del ojo exterior, un grado más elevado que por la visión del Corazón solo. Su ojo exterior, en esta visión, estaba unificado con su ojo interior y por ello Dios lo alaba en estos términos: *Su mirada no se desvió, y no transgredió*, es decir, el ojo exterior no se desvió de lo que el ojo interior contemplaba y no transgredió yendo más allá de los límites y apartando su atención de aquello en lo cual la Verdad Se le manifestaba; por el contrario, en cada una de las distintas cosas, mantuvo su mirada fija en Él...

»Ahora bien, la Verdad no puede ser vista por ningún ojo exterior, a menos que la visión de éste se haya invertido y asuma la función del ojo interior, tal como la visión del ojo exterior de Muḥammad había sido invertida y unida a la de su ojo interior. El *Rūḥ al-Bayān*, citando a *Al-Ta'wīlāt al-Naymiyya*¹¹, dice que su visión del otro mundo estaba unida a su visión terrestre, de manera que con la primera contemplaba el Aspecto Interior de la Verdad concerniente a Su Nombre *El Interiormente Oculto*, y con la segunda contemplaba el Aspecto Exterior de la Verdad, concerniente a Su Nombre *El Exteriormente Manifiesto*.

»Pero si tú preguntas: “¿Qué es lo que impide que otros Lo vean también con el ojo exterior en este mundo, puesto que nada puede interponerse entre la visión y Su Manifestación Exterior?, y ¿en qué consiste el privilegio particular de la visión del Profeta?”, mi respuesta es que la causa del impedimento no es que la Verdad se niegue a permitir que la mirada alcance Su Esencia. La falta de visión de la mirada es el resultado natural

¹¹ Por el Sufí Aḥmad al-Samnānī (fallecido en 1336).

de su falta de preparación. Como uno de los más grandes de entre nosotros ha dicho, lo que impide ver a la Verdad en este mundo es que las criaturas no la reconocen. Tienen ojos, pero no ven; no saben que lo que hay ante su mirada es la Verdad, pues están velados con respecto a Ella únicamente por su propia incapacidad. El privilegio del Profeta se debe a que está dotado de una penetración intelectual más perfecta que la de los demás. Sabía con toda certeza que la mirada no puede fijarse en nada y que, por consiguiente, ningún objeto de visión puede estar desprovisto de la Manifestación Exterior de la Verdad, pues las cosas no son nada en sí mismas. Y así le vino la visión del ojo exterior, y todo aquel que ha heredado el menor fragmento de esta penetración del Profeta es capaz de ver la Manifestación Exterior de la Verdad en las cosas.

»La visión del Corazón estaba jerárquicamente más cerca de la Verdad que la visión del ojo exterior, el cual nunca podría haber efectuado la unión de los elementos separados y la integración de lo que estaba disperso si el universo no hubiera sido cubierto por las Luces de la Unificación, que lo envuelven todo y que emanan del árbol de *adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios*¹². Quien llega a Esto ha alcanzado un Límite más allá del cual no se puede ir, y las palabras *En verdad, de todos los Signos de su Señor, él contempló el Más Grande* indican que Muḥammad llegó hasta allí. Sabemos por esta última palabra que el Signo en cuestión no era de la categoría de los seres creados, ni siquiera de las Manifestaciones de los Nombres y Cualidades¹³, sino que no podía ser menos que la visión directa de las Luces de la Santa Esencia. Así pues, este estado era más grande que todos sus otros estados, y dijo de él: “Hay para mí un momento en el que sólo mi Señor basta para contenerme”; y dijo, también, en relación con esto: “Oh Señor, acrecienta mi maravilla ante Ti.”

»Lo que he dicho sobre la posibilidad de que el ojo exterior contemple la Verdad en una visión directa es tan extremadamente improbable en la opinión de la mayoría de los que pretenden poseer el conocimiento, sin hablar de los que no lo pretenden, que algu-

¹² Aquí comenta indirectamente el Versículo de la Luz (Corán, XXIV, 35): *Dios es la Luz de los Cielos y de la tierra. Su Luz (en la tierra) es como un nicho en el que hay una lámpara; la lámpara es de vidrio; el vidrio es como un astro fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo que no es de Oriente ni de Occidente, y cuyo aceite alumbra sin haber sido tocado por el fuego. ¡ Luz sobre Luz! Dios dirige hacia Su Luz a quien Él quiere. Dios propone parábolas a los hombres y Él es el Omnisciente.*

Puesto que no es *de Oriente ni de Occidente*, el olivo sagrado es el árbol de *adondequiera que os volváis...*, es decir, el árbol de la Gnosis.

¹³ Ya ha dicho que, con la manifestación de *Lo que cubre*, «toda la jerarquía de las cosas creadas desapareció... en la manifestación de las Luces de los Nombres y Cualidades». Estas eran, evidentemente, una preparación de transición para las Luces Supremas del Signo Más Grande. Para emplear otra de sus metáforas, puede decirse que, para que las palabras sean reabsorbidas en el Punto, antes tienen que haberlo sido en las letras.

nos llegan incluso a considerar que esta posibilidad es contraria a la razón y también a la Ley. Ésta era la opinión de los mu‘tazilíes¹⁴, quienes estaban convencidos de que esta conclusión era necesaria sobre la base de que lo que es visto debe estar localizado para que la mirada pueda alcanzarlo. No se dieron cuenta en absoluto de que el inevitable corolario de semejante afirmación impediría que la Mirada de la Verdad se posase sobre los seres creados, pues esto presupondría Su localización en el objeto mirado. Así pues, si los siguiésemos deberíamos atribuir a Dios un defecto de percepción —¡que Él sea Exaltado, muy por encima está de semejante incapacidad!—. La solución no está en especular sobre el estado espiritual en cuestión, sino en dejarlo a sus maestros, pues, en verdad, sus misterios están más allá del alcance de la mayoría de las inteligencias»¹⁵.

¹⁴ Secta racionalista herética de los comienzos del Islam.

¹⁵ *Lubāb*, pp. 8-10.

CAPÍTULO X

LA PURIFICACIÓN RITUAL

Es un principio general del Sufismo el que una perfecta formación exotérica constituye la preparación indispensable para entrar en la vía esotérica; y en la Ṭarīqa Darqāwī, en la época en que el Šayj escribió *Al-Minaḥ al-Quddūsiyya*¹, se hacía aprender de memoria a todos los novicios *La Guía de los Elementos Esenciales del Conocimiento Religioso*, de Ibn ‘Ašīr, a fin de asegurar con ello que poseían un mínimo de instrucción religiosa.

Este pequeño tratado en verso está dividido en tres partes, una para cada uno de los tres planos de la religión: *īmān*², *islām*, *iḥsān*, es decir, teología, ley canónica (que incluye las obligaciones rituales) y mística. *Al-minaḥ al-Quddūsiyya* no es sino uno de los muchos comentarios sobre este tratado. Pero difiere de los demás en el sentido de que transpone los dos planos inferiores de la religión al nivel del superior y reintegra *īmān* e *islām* en *iḥsān*³, dando una interpretación puramente mística de la doctrina y de los ritos. Cuando el Šayj llega finalmente a la última parte, es decir, a la exposición de Ibn ‘Ašīr sobre el Sufismo, dice: «Hasta ahora el poema ha servido para orientar mis comentarios y no he tenido en cuenta lo que, de sus detalles de expresión, pudiera requerir

¹ Como hemos visto, escribió la primera versión en vida del Šayj Al-Būzīdī, pero luego la revisó, antes de publicarla.

² Si se preguntara por qué Ibn ‘Ašīr no los toma en orden jerárquico ascendente o descendente, la respuesta sería, sin duda, que el autor sigue el orden natural para una exposición, tratando de la doctrina antes que de los ritos y dejando para el final lo que no concierne a todo el mundo.

³ Del *iḥsān* dice: «Es el resultado de lo que le precede, es decir, el resultado de la sumisión (*islām*) y el resultado de la fe (*īmān*). Por ello se le llama excelencia (*iḥsān*), en el sentido de perfeccionamiento o maestría, y aquel que no tiene un pie en la Estación de la Excelencia se queda corto en la medida de su sumisión a Dios» (*Minaḥ*, p. 79). En otras palabras, el *iḥsān* —o Sufismo— es una dimensión superior, en profundidad o elevación, que se añade al *islām* y al *īmān*. Puede considerarse también que el propio *iḥsān* es capaz de tomar una dimensión superior, y el Šayj dice, en este sentido (p. 77), que el comienzo del *iḥsān* es la *murāqaba* (vigilancia), mientras que su final es la *muš āhada* (contemplación directa). En otro lugar (p. 151), indica que los aspectos interiores de *islām*, *īmān* e *iḥsān* son, respectivamente, *istislām* (véase p. 169), *īqān* (certidumbre) e *‘iyān* (visión cara a cara).

un comentario, pero ahora me propongo seguirlo literalmente, palabra por palabra»⁴. De todos modos, no se detiene mucho en esta parte del poema por cuanto ya la ha comentado implícitamente en lo que ha dicho antes.

El simbolismo de un rito es su misma esencia, sin la cual perdería su cualidad ritual. Una prosternación del cuerpo, por ejemplo, que no signifique una anulación interior es un acto meramente físico, y lo mismo vale para una ablución que no signifique purificación interior. La determinación del grado de anulación y purificación interiores, respectivamente, simbolizados por los ritos de prosternación y ablución, varía según la facultad de concepción de cada persona; lo mismo ocurre con todos los demás ritos. Gazzālī dice que el acto que realiza el peregrino de quitarse las sandalias antes de su entrada ritual en la Peregrinación, a semejanza del que llevó a cabo Moisés en el Valle Sagrado⁵, significa que se despoja de este mundo y del otro; pero añade: «Sin embargo, si tu alma huye ante este simbolismo, busca consuelo en Sus Palabras: *Él hace descender agua del cielo y los valles se inundan con ella, cada uno según su capacidad*⁶, pues los comentarios nos enseñan que el agua es la Gnosis y que los valles son los Corazones»⁷.

Este pasaje viene seguido de otro en el que puede decirse que, en lo que se refiere a la interpretación simbólica de los textos sagrados, se expresa con el acento de todos los verdaderos místicos:

«El que no considera más que la significación exterior o literal, aislándola del conjunto, es un materialista (*ḥaṣṣ wī*), y el que no considera más que la significación interior, aislándola del conjunto, es un pseudomístico (*bāṭini*), pero el que combina las dos significaciones es perfecto. En este sentido dijo el Profeta: “El Corán tiene un interior y un exterior, como una muralla coronada por una torre de vigía.” O quizá fue ‘Alī quien dijo esta frase, pues su linaje se detiene en él. Lo que quiero decir es que Moisés vio en la orden de despojarse de sus dos sandalias una orden de despojarse de los dos mundos, y así, obedeció este mandato, exteriormente quitándose sus sandalias e interiormente despojándose de los mundos. La verdadera relación es ésta: uno debe ir y venir, pasar de uno al otro, de la fórmula exterior al secreto interior»⁸.

Casi todos los escritores sufíes se han referido, en sus poemas o en sus tratados, al significado interior de los ritos islámicos, algunos sólo de paso, otros con mayor insis-

⁴ *Minaḥ*, p. 313.

⁵ Corán, XX, 12.

⁶ Corán, XIII, 17.

⁷ *Māṣṣ kāt al-Anwār*, p. 128.

tencia⁹. Pero es muy posible que el Šayj haya sido el primero —y demostrará ser el último— en escribir un comentario dando una interpretación metafísica de los menores detalles del rito, no sólo en lo concerniente a lo que es obligatorio (*farḍ*), sino también a lo que está recomendado (*mandūh*), permitido (*mubāḥ*), fuertemente desaconsejado (*makrū*) y prohibido (*ḥarām*).

Comentando el verso de Ibn ‘Āšir:

«La pureza es tuya gracias al agua que nada ha alterado»

dice: «La pureza se obtiene por el Agua Absoluta, el Agua de lo Invisible, esto es, la Limpidez de la que el mundo visible está inundado¹⁰. Limpidez que varía en Su manifestación, que no hace más que Uno consigo Misma en Su aparente multiplicidad, Automanifestada, Oculta en la interioridad de Su manifestación, Absoluta en Su relatividad —ésta es el Agua libre de toda mácula y que sirve para la purificación—. De ella ha dicho un Gnóstico:

“Con el Agua de lo Invisible haz tu ablución
Si posees el Secreto, y si no, con tierra o piedra”¹¹

⁸ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁹ Véanse, por ejemplo, Gazzālī, *Iḥya*, III-VII; Ibn ‘Arabī, al final del *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; īlī, al final de *Al-Insān al-Kāmil*.

¹⁰ En otras palabras, designa a la tinta de la que están colmadas las letras (véanse más arriba, pp. 146-147), es decir, la Esencia Divina.

¹¹ Sa’rānī, en su vida de Abū-l-Mawāhib al-Sāḍilī (*Ṭabaqāt, II*), atribuye estos versos a Ibn ‘Arabī, y cita el comentario de Abū-l-Mawāhib: «El significado de la ablución es la purificación de los miembros de las cualidades del Corazón con respecto de las impurezas de las concepciones mentales; y el Agua de lo Invisible es Pura Unificación (*Tawḥīd*). Si no tienes acceso directo a Ella en Su Pureza, lávate entonces con la tierra limpia de la demostración lógica» (véase también E. J. JURJI, *Illumination in Islamic Mysticism*, pp. 80-81).

Sobre esta purificación con tierra que la Ley autoriza en lugar de la ablución si uno no encuentra agua, o si, no encontrándose bien, teme sufrir algún daño por utilizarla, el Šayj dice (p. 111): «El que teme perder el equilibrio de su alma debe llevar a cabo la purificación con tierra, mantenerse fiel a la forma exterior de la Ley y obligarse a realizar actos de piedad hasta que sea curado de su enfermedad. Lo mismo vale para el que no encuentra agua, es decir, no encuentra a nadie para iniciarle en esa Unificación que es la prerrogativa de los elegidos.» En otro lugar (p. 106), dice que la tierra representa «la Ciencia de la Certidumbre» (*‘Ilm al-Yaqīn*), esto es, el conocimiento mental de la doctrina, mientras que el agua representa «la Verdad de la Certidumbre» (*Ḥaqq al-Yaqīn*), la percepción intelectual directa, la Gnosis, y

Ésta es el Agua de lo Invisible, que sirve para la purificación; cualquier otra agua, comparada con Ella, es como arena seca y no puede utilizarse, excepto cuando esta Agua se ha perdido. Para ser apta para este rito especial de purificación, el agua debe estar libre de toda mácula. Esta restricción excluye las aguas del mundo sensible y del mundo psíquico, puesto que unas y otras han sufrido una modificación de su estado virginal. Es el Agua del Espíritu la que cumple todas las condiciones requeridas, pues Ésta es, en verdad, Absoluta, exenta de toda mancha, permanece tal como era, no es adulterada por nada, ni está perfumada por nada, ni está añadida a nada, nada La limita, no hay nada por encima de Ella, ni nada por debajo. Aquí reside la Verdad de la Absolutidad, y sólo Ésta merece el nombre de Agua. Por Ella, y por nada más, se puede alcanzar la purificación respecto de la existencia de lo “otro”. Deberías saber, además, que las fuentes de donde brota esta Agua son los Corazones de los Gnósticos y, por tanto, el que aspira a la purificación debe buscar sus tiendas y esperar humildemente a sus puertas. Si encuentra esta Agua¹², que verifique entonces las tres calificaciones¹³, y si éstas se cumplen, ha obtenido lo que buscaba. Pero si encuentra que ha sufrido un cambio con respecto a lo que era originariamente, por el hecho de que algo la ha adulterado, entonces debe juzgarla de acuerdo con la causa de la adulteración, tal como lo ha dicho nuestro autor:

Si ha sido alterada por algo impuro, es rechazada,
Pero si lo ha sido por algo puro, servirá para el uso ordinario.

El significado de “alterada por algo impuro” es que ha sido manchada por un alma inferior que reivindica una existencia independiente, pues, si el alma ha comunicado su perfume al agua, el ser de esta agua se ha vuelto como nada y no servirá para el culto ni siquiera para el uso ordinario, sino que será arrojada y evitada. Mientras que, si encuentra que ha sido modificada en uno de sus atributos, o incluso en todos, por algo puro, servirá para el uso ordinario, y no para el culto. “El uso ordinario” significa que servirá como ayuda para llevar a cabo las prescripciones de la religión, para evitar lo que está prohibido y para realizar actos de piedad voluntarios, tal como el ayuno, la vigilia, y

cita a ‘Alī ibn al-Fāriḍ (nieto de ‘Umar): «Avanza hasta la Verdad de la Certidumbre, más allá de lo que otros te enseñen, y más allá de tu propia mente, que es un obstáculo» (‘Ayniyya, I, 45).

¹² Esto es, si cree que la ha encontrado, es decir, si encuentra a alguien que parezca ser un maestro espiritual en el pleno sentido de la palabra.

¹³ A saber, que sea Absoluta, que esté exenta de toda mancha (es decir, libre de toda presencia extraña), y que permanezca siempre tal como era —en otras palabras, Absoluta, Infinita, Eterna.

otros actos parecidos; pero no servirá como preparación para el culto¹⁴, que es un medio para entrar en la Presencia de Dios y contemplarlo. La pureza necesaria para ello no puede ser alcanzada más que por el hallazgo del Agua Verdadera. En una palabra, hay tres clases de agua: el agua impura, el agua limpia y el Agua Pura: el que posee el agua impura es aquel cuya alma está adulterada por el amor de este mundo y por una inclinación excesiva hacia él; el que posee el agua limpia es aquel cuya alma está llena de un amor tan excesivo por el otro mundo que le aparta del amor hacia su Creador; mientras que el Agua Pura pertenece a aquel que no está en absoluto adulterado ni manchado, que no desea ni busca nada más que a su Señor, y que no acepta ser nada fuera de Él. El culto de éste es para Dios y por Dios, como lo ha dicho uno de ellos:

Algunos rinden culto por miedo del Infierno,
Viendo en la salvación una dicha abundante,
Otros rinden culto para poder vivir
En el Paraíso, y calentarse al sol hasta mediodía
En los prados, y luego beber el agua de Selsebil¹⁵.
Yo no pienso ni en el Cielo ni en el Infierno.
Por nada cambiaré mi Amor: En mí,
En mi espíritu, en mi sangre, en mis huesos, en mi aliento, por completo
Has penetrado.
Pues, de un amigo íntimo, así es la intimidad¹⁶.

»Ésta es la Verdad¹⁷ de la Limpidez y la Pureza del Agua, de modo que el que no La encuentra sufre, en verdad, privación. Por tanto, que aquel que esté dotado de inteligencia no ahorre ningún esfuerzo en buscarla, y que no se dé por satisfecho con nada más,

¹⁴ Servirá como medio de alcanzar la pureza relativa necesaria para la salvación, pero no la Pureza Absoluta de los Profetas y sus herederos, los únicos que saben lo que es el culto en su sentido más elevado, que define más adelante.

¹⁵ Una Fuente del Paraíso (véase Corán, LXXVI, 18).

¹⁶ De la raíz árabe *jā-lām-lām* derivan las palabras *tajallul* (penetración íntima) y *jalīl* (amigo íntimo). Estos versos se atribuyen a Rābi‘a al-‘Adawiyya.

¹⁷ Quiere decir que éste es el secreto de Su irresistible eficacia, refiriéndose a lo que expresan los tres últimos versos sobre la Omnipresencia Que Todo lo Penetra del Espíritu Divino que está en todas partes y al mismo tiempo en «ninguna parte», puesto que Su Pureza trasciende toda localización. En otro lugar (p. 46), dice: «Cuando Dios les ha revelado (a los Gnósticos) la Presencia de la Eternidad y han contemplado el Mundo de la Limpidez, descubren en él la verdadera significación (por comparación) de lo efímero, pues lo efímero se halla en un estado de cambio constante, mientras que el Arquetipo es Pura Limpidez a la que no vela la turbulencia de las fluctuaciones.» Luego cita el verso de Ibn al-Fāriḍ sobre los Arquetipos Eternos de los cuatro elementos (*Jamriyya*, verso 22): Limpidez, no agua; Sutileza, no aire; Luz, no fuego; Espíritu, no cuerpo.

sino que La tome allá donde La encuentre, aunque le cueste toda su fortuna y su misma alma.

»El agua no está corrompida si sólo ha sido alterada por el estancamiento. De donde la excepción siguiente:

Pero cuando su cambio proviene de una mezcla prolongada
 Con algo limpio, si, por ejemplo, está enturbiada
 Con arcilla roja, e incluso cuando es hielo fundido, tenla por pura.

»En estos versos hace una excepción con el agua que ha sufrido un cambio sólo por estancamiento y con el agua que se ha fundido después de haberse helado. La excepción del estancamiento se aplica al mundo intermedio, cuya agua fue primero excluida por haberse modificado con respecto a su estado virginal; pero, puesto que este cambio procede del estancamiento, puede servir no sólo para el uso ordinario, sino también para el culto; sin embargo, en lo que concierne al culto, no puede ser utilizada más que si el Agua Verdadera se ha perdido¹⁸.

»En la excepción también está incluido el mundo sensible¹⁹, pero sólo a condición de que haya sido fundido después de su cristalización; en este caso, debe considerarse como Absoluto, pues el Arquetipo es Absoluto y retornar al Arquetipo es ser de nuevo el Arquetipo, como ha dicho el poeta de la *'Ayniyya'*²⁰:

¹⁸ Con la palabra «estancamiento» alude a la «inmovilidad» de una *ṭarīqa* que ha dejado de tener un *šayj* capaz de servir de guía en el sentido más pleno. Esta *ṭarīqa* tiene solamente un *šayj* que, no siendo un heredero de los Profetas, no puede dispensar el Agua Verdadera, aunque, sin embargo, sigue siendo ortodoxo (el agua no ha sido manchada por un cuerpo extraño). El Agua Verdadera está virtualmente presente en la doctrina (que, dirigiéndose ante todo a la mente, pertenece precisamente al mundo intermedio) y también en la cadena espiritual y en los ritos, y puede ser actualizada en cualquier momento por una gracia especial. Pero sólo podría esperar beneficiarse de esta gracia aquel que hubiera entrado en esta cofradía «estancada» como último recurso, sin haber evitado voluntariamente a un *šayj* cuyo Corazón rebosa de Agua Verdadera.

¹⁹ Todavía más lejos, más allá del estancamiento del mundo mental, se encuentra la cristalización del mundo sensible. Pero, a falta de medios más directos, la naturaleza virgen (la «ortodoxia» sin mácula del mundo sensible) posee poderes de purificación para aquel que pueda «absolverla» reduciéndola a la Esencia, es decir, transformándola, mediante la penetración intelectual, en el flujo de Limpidez que es en realidad.

²⁰ *īlī*, *Al-Insān al-Kāmil*, cap. 7, dice: «Dios ha dicho: *Hemos creado los cielos y la tierra y todo lo que hay entre ellos con nada más que la Verdad* (Corán, XLVI, 3). Así pues, el mundo es como hielo y la Verdad —Gloriosa y Exaltada— es el Agua que es el Origen de este hielo. Por esto, el nombre de “hielo” es prestado a esta cristalización, cuyo verdadero nombre es Agua.» Luego cita de su propia *'Ayniyya'* los versos que siguen arriba.

El mundo no es más que una isla de hielo.
 Y tú eres agua de la que corre por sus lados.
 El hielo, si percibimos la verdad, no es otro que su agua.
 Aunque es llamado hielo según sentencia la Ley,
 Esta sentencia es revocada cuando el hielo se funde,
 Y es llamada agua, tal como es en realidad»²¹.

El objeto de la ablución, en el Islam, es la eliminación de la impureza interior, simbolizada por las distintas modalidades de impureza exterior o, en caso de duda, de supuesta impureza exterior, que hacen necesaria la ablución para poder proceder a la oración ritual. La Ley sólo define la impureza exterior o simbólica; la concepción de lo que ella simboliza variará según las distintas aspiraciones espirituales. Al nivel más elevado, su concepción es expresada en esta frase, ya citada, que se atribuye a Rābi‘a al-‘Adawīyya: «Tu existencia es un pecado con el que ningún otro puede compararse.»

«La impureza (*ḥadat*) —prosigue el Šayj—, significa aquí la existencia efímera (*ḥudūt*), es decir, la existencia de lo que es otro que Dios. Ésta no es expulsada del Corazón del Gnóstico, y su velo no es apartado de su ojo interior para ser reemplazado en su visión por la Eternidad, más que por el hallazgo del Agua y por su Purificación con Ella. Si no está purificado por Ella, él está lejos de la Presencia de su Señor, es indigno de entrar en Ella, y más aún para morar en Ella. De igual modo, el siervo no dejará de suponer la existencia de una impureza en todas las criaturas hasta que haya echado esta Agua Absoluta sobre su apariencia exterior. Sin Ella, no cesará de condenarlas, y ¿cómo revocaría su veredicto si sus ojos ven la impureza de las criaturas, y si su corazón cree en la existencia independiente de la creación? Lejos de él el tomar la apariencia exterior de las cosas por algo distinto de lo que él ve que es, y el considerarlas puras, como si la causa por la que las condena hubiera desaparecido de su vista. ¿Y cómo las juzgaría puras cuando ve su transgresión, su desobediencia, su incredulidad, su hipocresía, su idolatría, su pugnacidad, y todo lo demás —cómo, hasta que no haya cambiado este punto de vista por otro que está absolutamente más allá de su experiencia—? Al ver la letra Š *īn*²², ¿puede decir que se trata de *Zayn*?²³. De hecho, dice lo que ve, y nada más. Las jarras sólo rezuman de lo que contienen. Y así, juzga que la mayoría de las criaturas son culpables de impureza, y este veredicto no es revocado en su Corazón, ni la mancha

²¹ *Minaḥ*, pp. 83-86.

²² Esto sugiere también la palabra *š ayn*, que significa «deformidad».

²³ En muchos dialectos la letra *Zāy* es *Zayn*, que también significa «ornamento».

de culpa apartada de las cosas existentes, más que mediante la purificación con esta Agua Absoluta. Una vez que se ha logrado la pureza, es decir, una vez que habrá lavado en esta Agua la apariencia exterior de las cosas —o, mejor, cuando haya lavado en Ella su propia visión, pues, por lo que respecta a las cosas, ellas ya son puras antes de ser purificadas— entonces sus ojos le dirán que su veredicto era falso, y llegará a ver lo que nunca vio antes»²⁴.

Al distinguir entre las dos abluciones, la mayor y la menor, el Šayj dice que la pureza obtenida con la menor, que consiste en lavar sólo ciertas partes del cuerpo, significa la extinción en las siete Cualidades de la Verdad —Poder, Voluntad, Conocimiento, Vida, Oído, Vista y Habla—. Esta pureza, dice, «es corriente entre la generalidad tanto de los sufíes como de los elegidos, al contrario que la Gran Pureza, que sólo es para los Profetas y para los más grandes de entre los Santos»²⁵. A cada uno de éstos, cuando ha obtenido la pureza de la extinción completa, simbolizada por el lavado de todo el cuerpo en la ablución mayor, «la Verdad se le aparece de súbito, inmediatamente después de haber terminado su ablución, y esta Visión viene a él en Su Totalidad, sin ninguna limitación ni interrupción, sin revelar una parte con exclusión de otra; por el contrario, la Verdad se le aparece en todas Sus Manifestaciones, de modo que conoce, viéndola directamente y viviéndola, la verdad de Sus palabras *adondequiera que os volváis, allá está la Faz de Dios*. Y así nuestro autor ha hablado de la necesidad de “frotar con el agua todo el cuerpo”, por cuanto la Manifestación de la Verdad abarca todos los seres, los más elevados y los más humildes, los majestuosos y los bellos. Y es así como llega a la Estación de la Amistad Intima (*julla*)²⁶, en la cual es penetrado por el amor de su Amado, mezclado a Su Sangre y a Su Carne, a la vez exterior e interiormente, de donde la necesidad de “mojar completamente (*tajlil*)²⁶ el cabello”, a fin de que el Gnóstico esté tan empapado del Amor de la Verdad como su cabello de agua»²⁷.

²⁴ *Minah*, p. 86.

²⁵ *Minah*, p. 87.

²⁶ Véase p. 176, n. 16.

²⁷ *Minah*, pp. 97-98.

CAPITULO XI

LA ORACIÓN RITUAL

Si la ablución, en su significación más elevada, representa la consecución de un estado imposible de sobrepasar, cabría preguntarse qué le queda por simbolizar a la oración ritual. Pero lo que es Uno en el Mundo de la Realidad es múltiple en «el mundo de los símbolos», como este mundo es llamado a menudo, pues en él la Luz Divina está, por así decirlo, reflejada en innumerables espejos, algunos de los cuales captan sólo uno de Sus aspectos, y otros más. La Estación Suprema está simbolizada, en uno o varios de Sus aspectos, en todo rito fundamental de toda religión cuando este rito se considera en su significado más elevado¹. Lo mismo se puede decir de cada una de las distintas partes de cualquier rito compuesto, tal como la oración islámica, que consiste en una serie de actos rituales. Se puede considerar cada acto en sí mismo o en relación con los que le preceden o le siguen, es decir, como un símbolo completo o como parte de un símbolo, o como ambos a la vez. Esta complejidad, inherente en todo simbolismo², es lo que hace —o contribuye a hacer— que los textos místicos sean a menudo tan difíciles para las mentalidades occidentales modernas. Pero el Šayj presume que las inteligencias relativamente sintéticas para las que escribe captarán esta complejidad como algo que para ellas es una segunda naturaleza, por lo cual no dice absolutamente nada para explicarla. Lo que, en su interpretación de los movimientos de la oración ritual, parecen ser inconsecuencias o incluso contradicciones, no se debe más que a la presencia simultánea de los simbolismos en su espíritu. Pues, aunque considera sobre todo los movimientos de la oración como partes de un todo relacionadas entre sí, nunca olvida el significado supremo de cada movimiento tomado en sí mismo. En otras palabras —para usar un modo de expresión que se adecua al suyo— el Agua de lo Invisible nunca está muy alejada de la superficie y brota continuamente en una fuente que inunda de Absoluto toda la explicación. Esto es cierto de todos sus escritos y les confiere una cualidad ritual que los hace

¹ No es difícil ver, por ejemplo, cómo esto se aplica a cada uno de los Siete Sacramentos de la Iglesia.

² Esta complejidad no es otra que la del Universo mismo; el simbolismo es la ciencia de las relaciones entre los distintos niveles de existencia, como explica Gazzālī en el último pasaje citado de *Miš kāt al-Anwār*, pp. 177 y ss.

particularmente comparables a la oración misma, durante la cual el Absoluto mana sin cesar a raudales con la repetición de la fórmula *Allāhu Akbar*, Dios es el Más Grande, que acompaña a todos los gestos rituales³ excepto uno. Como lo explica él mismo, el propósito de esta repetición por parte del adorador es que «todos sus instantes estén saturados de la consciencia de la Grandeza Absoluta de Dios»⁴.

Sobre la *Fātiḥa* dice: «Éste es el íntimo discurso que se requiere específicamente del adorador en la Presencia Divina, cuando se halla ante su Señor y cuando los Secretos de la Divinidad fluyen abundantemente sobre él. Las Luces de la Santa Presencia resplandecen sobre el que alcanza esta Manifestación Divina, y el que La alcanza ha llegado a un estado de proximidad más allá del cual no se puede ir⁵. Después de esto no queda más que el intercambio de confidencias. El Pueblo lo llama la Estación del Discurso

³ Los movimientos de la oración son:

- a) Estar de pie, de cara a la dirección de La Meca, con las manos levantadas, las palmas hacia adelante, a ambos lados de la cabeza, con los pulgares casi tocando las orejas y la punta de los dedos más o menos al nivel de la coronilla.
- b) Decir *Allāhu Akbar*.
- c) Dejar caer las manos a los lados o unir las sobre el pecho (este punto varía según las distintas escuelas legales, véase Apéndice A, 10) y recitar la *Fātiḥa* (el capítulo que abre el Corán) seguida de algún otro pasaje del Corán a elegir por el fiel.
- d) Hacer una inclinación en la que las manos se colocan sobre las rodillas, de forma que la espalda permanece horizontal.
- e) Ponerse derecho diciendo: «Dios escucha a quien Le loa.» (Todos los demás movimientos de la oración, incluyendo la inclinación, van acompañados de las palabras *Allāhu Akbar*.)
- f) Hacer una prosternación arrodillándose, con la frente tocando el suelo y las manos con las palmas hacia abajo a cada lado de la cabeza.
- g) Levantarse de la prosternación pasando a una posición sentada.
- h) Hacer una segunda prosternación.

Estos movimientos constituyen un ciclo de oración que se repite un número de veces variable según las distintas oraciones. En la oración de la puesta del sol se efectúan tres de estos ciclos, en la de la noche cuatro, al amanecer dos, al mediodía cuatro y a media tarde cuatro. Al final del segundo ciclo de cada oración se vuelve a adoptar la posición sentada (después de *h*) para recitar una fórmula en la que el adorador se consagra a sí mismo a Dios y pide la Paz. Lo mismo se hace al final del último ciclo, cuando, en vez de levantarse para empezar otro nuevo, el adorador termina la oración sentado volviendo la cabeza hacia la derecha y diciendo *Al-Salāmu ‘alaykum*, la Paz sea con vosotros.

⁴ *Minaḥ*, p. 135.

⁵ Unas páginas más adelante (p. 116) habla de esta posición del comienzo de la oración diciendo que está «alejada de la Verdad» en comparación con la proximidad de la prosternación.

Intimo, y en ella los oídos de los Gnósticos se deleitan con lo que les dice el Señor de los Mundos»⁶.

Luego el Šayj nos devuelve al significado de este elemento en relación con el resto de la oración, más que como un todo en sí mismo, al terminar su expresión de lo Absoluto con una alusión a que después hay algo más y a que lo que se ha obtenido es sólo un goce anticipado y no todavía una Posesión Eterna:

«Lo mejor que oyen de su Protector Divino es: “¿Deja esta proximidad algo que desear?”, a lo cual el que está inmerso en las Luces de la contemplación responde: “No, en verdad, y por ello *Alabado sea Dios, el Señor de los Mundos*”⁷, pues ha sido favorecido más que los demás y ha obtenido lo que su imaginación había sido impotente para concebir, como lo ha dicho uno de ellos:

Mi deseo fue satisfecho más allá de mis más altas esperanzas.
¡Oh, que sea mío, totalmente y para siempre!»^{8,9}.

Al considerar la oración en conjunto, da de ella el resumen siguiente:

»Cuando ha hecho válida su entrada en el rito de la oración (levantando sus manos y diciendo *Allāhu Akbar*) y cuando las Luces de la Manifestación Divina han brillado visiblemente sobre él, comienza a retirarse dentro de sí poco a poco, y su primer gesto de recogimiento es el de dejar caer sus manos a los lados o de ponerlas sobre su pecho después de haberlas levantado a la altura de la cabeza. Hace todo esto en razón de su aproximación a la Verdad, y cuanto más se acerca, más se retira en sí mismo. Primero se pide al adorador que se levante en toda su estatura y que eleve las manos ante la Manifestación de la Verdad que está ante él. Pero, cuando se ha alcanzado un cierto grado de unión y el adorador ha empezado a acercarse progresivamente a la Verdad, su estatura se modifica y su existencia es rebajada y comienza a replegarse *como se pliega un pergamino de escritos*¹⁰ a causa de su proximidad a la Verdad, hasta que llega a la extrema proximidad que es el estado de prosternación. El Profeta ha dicho: “Es en la prosternación cuando el siervo está más cerca de su Señor.” En la prosternación desciende desde

⁶ *Minaḥ*, p. 112.

⁷ Primeras palabras del «discurso íntimo» que se pronuncia en esta parte de la oración.

⁸ Ibn al-Fāriḍ, *Lāmiyya* (Ušāhidu ma'nā ḥusnikum...), l. 5.

⁹ *Minaḥ*, pp. 112-113.

¹⁰ Corán, XXI, 104.

la estatura de la existencia al pliegue de la nada, y cuanto más replegado está su cuerpo más replegada está su existencia, como lo ha dicho alguien:

Mi existencia se ha aniquilado en mi visión, y me he separado
Del “yo” de mi visión, borrándolo, y no afirmándolo¹¹.

»Antes de su prosternación el Gnóstico tenía la estatura erguida de la existencia, pero después de su prosternación se ha extinguido, borrado en sí mismo y Eterno en su Señor»¹².

Ya hemos dicho que entre los movimientos de la oración hay una inclinación seguida de dos prosternaciones. Después de especificar que la inclinación significa «anulación de los actos y también de las cualidades (en las Cualidades y Actos Divinos)», dice sobre la prosternación:

«Cuando el adorador ha llegado al grado de prosternación y se ha extinguido con respecto a la existencia, se prosterna una segunda vez a fin de extinguirse con respecto a su extinción. Así, su (segunda) prosternación es idéntica a su erguimiento después de la (primera) prosternación, erguimiento que significa subsistencia»¹³.

El Šayj quiere decir con ello que, simbólicamente, este erguimiento y este sometimiento deben considerarse simultáneos; cada uno es una extinción de la extinción en el sentido de que cada uno representa un «resultado» puramente positivo de la extinción: el erguimiento significa subsistencia, mientras que la segunda prosternación remata esta subsistencia con la corona de la Divinidad. Si tomamos su verso ya citado:

Tú no ves quién eres, pues tú eres, pero no «tú»

podemos decir que el erguimiento significa *tú eres*, mientras que la segunda prosternación significa *pero no «tú»*. Refiriéndose a la simultaneidad de estas dos posiciones, continúa:

¹¹ Ibn al-Fāriḍ, *Al-Tā'iyyat al-Kubrā*, I. 212. El poema continúa:

«He abrazado lo que he percibido, y he borrado mi propia percepción», es decir, he abrazado el Objeto de mi visión y he borrado su sujeto.

¹² *Minah*, pp. 156-157.

¹³ *Minah*, p. 114.

«Él está prosternado con respecto a la Verdad, erguido con respecto a la creación, extinto (como se extingue una Cualidad Divina) en la Unidad Trascendente¹⁴, subsistente en la Unidad Inmanente. Y así, la prosternación de los Gnósticos es ininterrumpida y su unión no conoce separación. La Verdad los ha matado con una muerte que no conoce resurrección. Luego les ha dado la Vida, la Vida Infinita, que no conoce muerte»¹⁵.

A propósito de la perpetuidad de la prosternación, el Šayj llama nuestra atención hacia el hecho de que está recomendado (*mandūb*) que, al ponerse derecho después de la prosternación para adoptar la posición sentada, el adorador no *levante* las manos del suelo y las ponga sobre sus rodillas, sino que las *deslice* hasta aquéllas. El Šayj interpreta que esta recomendación se hace «para que uno no se imagine equivocadamente que el adorador, después de haberse prosternado, es decir, después de haber sido despojado de la existencia y después de haber cogido la Cuerda de la Esencia, que es el colmo de sus deseos, al ponerse derecho abandone, por la elevación de sus manos, todo lo que ha obtenido, mientras que de esta recomendación hay que concluir que el que ha alcanzado su Meta tiene siempre cogida la Cuerda de Dios»¹⁶.

Después de la última prosternación antes del final de la oración, el adorador vuelve a adoptar la posición sentada en la que, después de las fórmulas de devoción a Dios, las invocaciones de Paz para el Profeta, para él mismo y para todos los creyentes, termina la oración volviendo la cabeza hacia la derecha con las palabras *Al-Salāmu ‘alaykum* —¡la Paz sea con vosotros!

De esta posición final, el Šayj dice:

«Él debe tomar una posición intermedia cuando retorna a la creación, es decir, debe estar sentado, lo cual está a medio camino entre la prosternación y la posición derecha, a fin de hacer válidas sus relaciones con la creación. Pues si volviera a las criaturas en un estado de extinción y anulación no podría hacerles caso. Y tampoco puede regresar a la creación derecho, esto es, alejado de la Verdad como lo estaba antes de su extinción, pues entonces regresaría a la creación como una simple criatura y no habría en él ningún bien y nadie se beneficiaría con su regreso. Debe tomar, pues, una posición intermedia,

¹⁴ La Unidad Trascendente (*Aḥadiyya*) es Pura No-Dualidad, que excluye todos los conceptos, como los de Esencia y Cualidad, Creador y creación, etc. La Unidad Inmanente (*Wāḥidiyya*) es aquel Aspecto más exterior de la No-Dualidad que abarca, penetra y unifica toda aparente diferenciación. *īlī* (*Al-Insān al-Kāmil*, cap. 6) dice que *Aḥadiyya* corresponde a «Dios era y no había nada con Él», mientras que *Wāḥidiyya* corresponde a «Él es ahora como era».

¹⁵ *Minah*, pp. 114-115.

¹⁶ *Minah*, p. 162.

y “el justo medio es lo mejor en todas las cosas”. Se dice: “¡Viva el hombre que conoce su valor y se coloca por debajo de él!” Ahora bien, un hombre no obtiene el conocimiento de su valor más que en su anulación. Y así la posición sentada¹⁷ es la que se requiere de él después de su anulación»¹⁸.

En cuanto a lo que desagrada a Dios (*makrū*) durante la oración, Ibn ‘Āšir menciona, entre otras cosas: «Reflexionar sobre lo que es incompatible con el temor reverencial.»

El Šayj dice:

«Toda reflexión es de hecho incompatible con el temor reverencial, el cual (en su sentido más pleno) no es sino deslumbramiento y maravilla ante la Esencia de Dios. Se puede meditar sobre las cosas creadas, pero no sobre la Esencia, tal como dijo el Profeta: “Meditad sobre todas las cosas, pero no meditéis sobre la Esencia, no fuera que perecierais.” El pensamiento sólo concierne a lo que es creado, pero cuando el Gnóstico ha llegado hasta el Creador su pensamiento se transforma en maravilla. Así, la maravilla es el fruto del pensamiento, y una vez que se ha producido el Gnóstico no debe apartarse de ella ni cambiarla por lo que es inferior. Nunca puede sentir bastante maravilla ante Dios y, en verdad, el Profeta decía: “Oh Señor, acrecienta mi maravilla ante Ti.” La meditación se exige del faqīr mientras realiza su viaje. Se medita sobre lo ausente, pero cuando Aquel que se buscaba está Presente en Persona la meditación se torna en maravilla»¹⁹.

Y cita:

Dame un exceso de amor, y acrecienta así mi maravilla ante Ti;
Y ten piedad de un Corazón al que devora el fuego de su pasión por Ti;
Y si te pido verte tal como Tú eres, no me respondas *no me verás*²⁰,
antes bien, déjame verte²¹.

«Estar distraído» y «apartar la mirada» es también *makrū*. El Šayj dice:

«Estar distraído, para el Gnóstico, es estar ocupado con lo que no le concierne, después que ha realizado el grado de la Perfección; y todo lo que no sea estar ocupado con

¹⁷ La posición sentada está «por debajo» de la prosternación, que significa, más allá de la anulación, la deificación.

¹⁸ *Minah*, p. 116.

¹⁹ *Minah*, p. 168.

²⁰ Respuesta de Dios a Moisés (véase p. 167).

²¹ Ibn al-Fāriḍ, *Rā'iyya (Zidnī bi-farī-i-l-ḥubb)*.

Dios es tal frivolidad y distracción que no justifica el volver la cabeza hacia ello ni que se le dedique un solo instante. Las ocupaciones en cuestión pueden estar permitidas para la mayoría, pero para el Gnóstico se cuentan como malas. “Las buenas acciones de los Justos²² son las malas acciones de los Allegados”; y si incluso las buenas acciones pueden ser faltas para ellos, ¿qué decir de los otros actos que alteran directamente su nobleza? Les está permitido manifestar sus luces de este mundo, pero éstas deben estar fuera de ellos, y no dentro²³ pues los Gnósticos están interiormente siempre con Dios, y si ser interior se ocupara de otras cosas estarían distraídos en Su Presencia.

»En cuanto al “apartar la mirada”, es como si el Gnóstico, después de realizar la Unidad de Dios por medio de la visión directa, se volviese hacia otra estación o buscara algo más que lo que ya tiene, como si, por ejemplo, se dedicara a realizar prodigios con el deseo de violar para su provecho las leyes naturales²⁴ y de tener poder, en concurrencia con la Verdad, para destruir a aquél cuya destrucción desea y para salvar a aquél cuya salvación quiere. Si Dios en Su Amorosa Bondad no va a buscarle y le devuelve a donde estaba, perecerá con los que perecen, puesto que ha tratado de cambiar lo mejor por lo peor, lo superior por lo inferior, y *no estaba satisfecho con un solo alimento*²⁵. Es, pues, de temer que tenga que *regresar a Egipto*, al Egipto de las almas, puesto que no estuvo satisfecho con la Presencia del Santísimo»²⁶.

Pone en claro, sin embargo, que tal ejemplo sólo se aplicaría a «los que pretenden falsamente haber alcanzado la santidad». En lo que concierne a los verdaderos Santos, dice:

«Los actos, las palabras y los estados de los Gnósticos se sitúan entre lo que es obligatorio y lo que está recomendado, sin sobrepasar este límite. Pero esto lo realizan con la ayuda de Dios, de modo que, si alguno de ellos se propusiera apartarse de lo que complace a Dios y a Su Apóstol, probablemente no le sería posible; es más, sería incapaz de ello, y la incapacidad en este sentido es la realización concedida por Dios. De ahí

²² Véase p. 38.

²³ Uno de los discípulos del Šayj me dijo una vez que para un Santo es imposible estar preocupado interiormente ni siquiera con la idea de ser un guía espiritual, y que acepta esta función sólo si le es impuesta; en este caso recibe los medios para dirigir, sin ningún esfuerzo por su parte.

²⁴ En otro lugar (p. 171) dice: «La realización de prodigios no es un criterio de santidad que el servidor pueda solicitar a Dios, sino que más bien se impone por sí misma (en el momento adecuado).»

²⁵ Alusión a los judíos, a quienes Moisés amenazó con un retorno a Egipto cuando pidieron cambiar su alimento de maná y codornices (Corán, II, 61).

²⁶ *Minah*, pp. 169-170.

que se afirme que la protección (*hifz*) del Santo es como la infalibilidad (*'iřma*) de los Profetas»²⁷.

Pasando luego a los ritos funerarios, dice a propósito del lavado del cadáver:

«Aquél en quien hay un residuo de vida no es lavado. Si se hallara ya en la mesa de lavado y en uno de sus miembros se percibiera un signo de vida, el lavador lo abandonaría allí mismo. Del mismo modo, el Šayj no procede a la purificación del discípulo mientras queda en él algún residuo del alma inferior, es decir, a menos que el discípulo haya realizado su muerte, reduciendo a cenizas el fuego de su naturaleza. Si no, lo dejará tanto tiempo como haya en él algún deseo de estar vivo. Por ello, al discípulo que aspira a entrar en la Presencia de Dios le exige que haga primero todos los esfuerzos que pueda para reducir su alma a la nada y asestar el golpe mortal a su existencia, a fin de ser pasivo entre las manos del lavador, no fuera que se le abandonase con todas sus impurezas a causa de su naturaleza reacia y obstinada y de su falta de pasividad. Como lo ha dicho uno de ellos:

Si el Destino es propicio y si la Suerte te conduce
Hasta un verdadero Šayj, un Šayj versado en la Verdad,
Esfuézate en complacerle, sigue sus deseos,
Y abandona todo lo que querías llevar a cabo.
Sé con él como un cadáver entre las manos del lavador.
A voluntad éste lo gira, mientras él permanece pasivo²⁸

»Así debe ser el discípulo en manos de su Maestro si desea purificarse de todo cuanto le ha contaminado y si quiere escapar a sus limitaciones naturales. Luego, cuando su purificación se haya llevado a cabo y él se haya limpiado, de modo que la luz de su Corazón haya irradiado desde el nicho²⁹ de su existencia, debe ocultar esta luz, pues el guardar los secretos es una de las marcas del Gnóstico perfecto, al igual que su divulgación es una característica del ignorante. Ésta es la significación del sudario: debe ocultar el vaso de la Libertad con el nicho de la servidumbre de modo que nada aparezca de su estado de elegido salvo lo que sea necesario. Cuando la muerte del alma se ha efectuado, cuando ésta ha sido purificada de la visión del ojo de los sentidos y envuelta con una vestidura conveniente, entonces merece ser ocultada de los ojos indiscretos, y esto es lo que significa la sepultura, es decir, ha merecido la sepultura en la tierra de la

²⁷ *Minaḥ*, pp. 169.

²⁸ *īlī*, *'Ayniyya*.

²⁹ Emplea el simbolismo del Versículo de la Luz (véase p. 170, n. 12).

oscuridad a fin de que su posterior crecimiento sea bello y agradable a Dios, como lo ha dicho el autor de *al-Ḥikam*³⁰:

“Entierra tu existencia en la tierra de la oscuridad, pues la semilla que no es enterrada no produce en abundancia.”

»En verdad, no hay nada mejor para el discípulo que la oscuridad después de la realización, y para él no hay mal mayor que la fama en ese momento, es decir, en el momento de su llegada a Dios, y no más tarde, pues después de su sepultura en la tierra de la oscuridad no hay ningún mal en la difusión de su fama puesto que el crecimiento ha venido una vez que las raíces han sido firmes, y no antes, de forma que no hay duda de que producirá en abundancia.

»Además, él no ha buscado la manifestación para sí, sino que es Dios quien lo ha manifestado después de su sepultura. Él lo ha matado, y lo ha enterrado; después, si Él quiere, lo pondrá en pie; pero si Él no quiere, el Gnóstico no puede hacer crecer su propia fama según su voluntad, pues en esta estación carece de toda preferencia, no desea ni manifestación ni ocultación, y no es más que un instrumento en manos del Artesano, como ha dicho uno de ellos:

“Me ves como un instrumento cuyo Motor es Él.
Soy una pluma entre los Dedos del Destino”^{31, 32}.

De modo análogo, y por su simbolismo paralelo a este último, la oración de los funerales refleja la realización de la Santidad Suprema. Así como el cuerpo, con la muerte, rinde el alma, así el alma, con la muerte espiritual, rinde el Espíritu. El Šayj dice:

«La muerte corporal no puede tener lugar sin la intervención del Ángel de la Muerte, e, igualmente, la muerte espiritual no tiene lugar más que por mediación de un Maestro que sabe cómo asir el espíritu de sus discípulos.

»El que comprende que la muerte espiritual tiene como consecuencia las delicias de la contemplación de la Divinidad, ¿cómo no abandonaría su alma a la destrucción, considerando como vanidad todo lo que deja detrás de sí?, pues bien vanas, en verdad, son

³⁰ Tratado en forma de aforismos, por Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, sucesor de Abū-l-‘Abbās al-Mursī.

³¹ *īlī*, ‘*Ayniyya*.

³² *Minah*, pp. 179-181.

esas cosas a los ojos de aquel que sabe lo que busca. En efecto, aunque el alma es preciosa, más allá reside Lo que es más precioso que ella:

Preciosa es el alma, pero por Ti quiero cambiarla,
Es amargo ser muerto, pero por Tu Voluntad, se vuelve dulce.

»Cuando el discípulo se entrega a un Šayj para que pueda unirle a su Señor, el Šayj debe conducirlo a la Presencia de Dios con un rito cuyas obligaciones son cuatro³³.

»Entre las obligaciones que rigen la realización de esta muerte y la sepultura de la existencia del discípulo, se encuentran cuatro afirmaciones de la Grandeza de Dios. Esto significa que el maestro debe imponer al oído de su discípulo los cuatro Aspectos del Ser, Primacía y Ultimidad, Manifestación Exterior y Ocultación Interior, todo a la vez, saliendo al paso de todos sus argumentos y cerrando todas las escapatorias. Entonces la verdad de las Palabras de Dios *Él es el Primero y el Último, el Exteriormente Manifiesto y el Interiormente Oculto* se vuelve tan evidente que, cuando estos Aspectos han cerrado sus filas y, por no haber resquicio alguno entre ellos, el discípulo no encuentra ninguna salida, el Espíritu de éste parte y su cuerpo se aniquila, puesto que las direcciones del espacio ya no existen para él por el hecho de que, hacia cualquier lado que se vuelva, no encuentra, entre estos cuatro Aspectos, ni siquiera el espacio de la punta de un dedo. Incluso si se vuelve hacia sí descubre que él mismo es uno de estos Aspectos, y así ocurre adondequiera que se vuelva, de acuerdo con Sus Palabras *adondequiera que os volváis, allá está el Rostro de Dios*. Así, cuando el arrobado vuelve su rostro hacia sí mismo y ve en el espejo de su existencia el Rostro de Dios, dice, como dijo Al-Ḥallāy: “En mi vestido no hay más que Dios”; y con ello no sólo entiende el vestido, sino todos los cuerpos, los más elevados y los más humildes, los sensibles y los espirituales.

»Entonces el espíritu del discípulo se desvanece, pues en la Presencia del Ser de la Verdad no encuentra “dónde” ni “entre” en el cual pueda existir.

»El que reza por el muerto debe saber cómo conducirlo a la Presencia de Dios, puesto que intercede por él. Debe, pues, hacer que Dios le ame, para que sea bien acogido; y entonces él mismo será uno de los hombres más queridos por Dios, como lo ha dicho el Profeta hablando con la Lengua de la Verdad: “El hombre que Me es más que-

³³ Los cuatro elementos necesarios en la oración funeraria son, según Ibn ‘Āšir, «cuatro alabanzas, la oración, la intención, la paz», es decir, pronunciar cuatro veces *Allāhu Akbar* (Dios es el Más Grande), invocar la Misericordia para el muerto con una intención firme, y decir *Al-Salāmu ‘alaykum* (la Paz sea contigo) como al final de la oración ritual ordinaria.

rido es aquel que Me hace ser querido por los hombres y que Me hace queridos a los hombres.”

»Que sea, pues, tan insistente como pueda en la oración, hasta que la Verdad haga descender Su Beatitud sobre el muerto; y Ella no le recibe más que si su Maestro tiene una intención profundamente resuelta.

»Cuando la entrada del muerto en la Presencia de Dios se ha cumplido, entonces el Šayj le propone pasar de esta estación a otra que es la síntesis de las estaciones exterior e interior; y esto es expresado por la palabra Paz»³⁴.

³⁴ *Minah*, pp. 176-179.

TERCERA PARTE

OTRAS DIMENSIONES

CAPÍTULO XII

UNA AFINIDAD ESPIRITUAL

«En el Islam se dice no sólo que la religión musulmana es la terminación de las religiones anteriores y que Muhammad es, por tanto, el «Sello de la Profecía» (*Jātam al-nubuwwa*), sino también que las anteriores misiones proféticas —las de Abraham, Moisés y Jesús— fueron llevadas a cabo «por mandato de Muḥammad»; ahora bien, esto significa no sólo que en el Islam Muḥammad es asimilado al Logos como tal —toda religión realiza esta asimilación con respecto a su fundador—, sino también que los Profetas anteriores ejercen un tipo de función dentro del marco del Islam mismo, una función de ejemplo y, a veces, de inspiración esotérica»¹.

Sería cierto decir que los Profetas del Antiguo Testamento, junto con Jesús, Juan Bautista y Zacarías, reciben, en el Islam, un triple honor, en primer lugar como Profetas y Mensajeros de Dios, en segundo lugar como manifestaciones del Espíritu Muḥammadiano² —pues así se denomina al Logos—, y, en tercer lugar, como «hermanos» del hombre Muḥammad. Los cristianos a veces se asombran ante la gran reverencia que los musulmanes muestran hacia algunos de aquellos hacia quienes ellos son casi indiferentes. Ningún musulmán dirá simplemente «Aarón» (*Hārūm*); dirá, cada vez que lo mencione³, ni más ni menos que «nuestro Señor Aarón, ¡la Paz sea con él!» Además, la menor sombra de actitud negativa, tal como la que algunos cristianos demuestran hacia David y Salomón, por ejemplo, se consideraría como un grado de impiedad; y a veces se han visto representaciones festivas de Noé en ciertos autos sacramentales que, sin duda, habrían supuesto la sentencia de muerte para su autor y su actor en cualquier lugar dentro de los confines de la civilización islámica.

¹ Frithjof SCHUON, *Dimensions of Islam*, p. 70 (Allen & Unwin, 1969).

² Véase p. 149, n. 26.

³ Excepto en circunstancias anormales, como en algunas de las citas que vienen a continuación, en las que se nombra a Jesús, en las visiones, sin las palabras «nuestro Señor».

El *credo* que el Corán impone a los creyentes consiste en *creer en Dios, en Sus Ángeles, en Sus Libros y en Sus Mensajeros*⁴. *No hacemos distinción entre Sus Mensajeros*⁵. Es significativo, también, que uno de los más grandes tratados místicos islámicos —el ya citado *Fuṣūṣ al-Ḥikam* de Ibn ‘Arabī— tenga a los Profetas como tema: cada capítulo está centrado en un aspecto particular de la Sabiduría Divina y en el Profeta que es su vehículo especial. Cada Profeta es un *Faṣṣ* (engaste o cavidad que se hace en un anillo u otro ornamento para sujetar una piedra preciosa) especialmente formado para ser el receptáculo de la Sabiduría en cuestión —de donde el título del tratado, literalmente «Los Engarces de las Sabidurías».

Como ha dicho uno de los discípulos del Šayj, «la irradiación de los Profetas anteriores dentro del Islam reside en la misma esencia del propio Islam; es, por así decirlo, exigido por esta esencia⁶ y esto no es pobreza, sino un rico tesoro de la realidad islámica. No son las religiones, sino los Profetas mismos, quienes irradian en el Islam, y lo hacen en cierto sentido con su propio *islām*».

En respuesta a esta irradiación profética hay, por así decirlo, una irradiación de los santos del Islam hacia los Profetas preislámicos, en el sentido de que un santo puede tener una afinidad especial con uno o más de los Profetas. El propio Profeta Muḥammad era consciente de la existencia de una fuerte afinidad entre Abū Bakr, su constante compañero (más tarde el primer Califa), y Jesús, y entre ‘Umar (el segundo Califa) y Moisés⁷. Otros santos, a lo largo de toda la historia del Sufismo, han sido conscientes de ser los herederos de estos u otros Profetas; y, en el contexto de este libro, podemos preguntarnos: ¿es posible ver en la espiritualidad del Šayj al-‘Alawī, el reflejo de la luz de alguno de los Mensajeros Divinos que precedieron a Muhammad?

Esta pregunta es contestada de modo muy convincente por Michel Vâlsan en un artículo sumamente interesante⁸, que inicia con una mención de la primera visita que el doctor Carret hizo al Šayj en 1920. Cita un párrafo del relato del doctor que termina con estas palabras:

⁴ Una consecuencia inmediata de esto es que, cuando un judío entra en el Islam, se le exige que testifique no sólo que Muḥammad es el Enviado de Dios, sino también que Jesús es el Enviado de Dios. De las iniquidades de los judíos mencionadas en el Corán, una de las mayores es que *profirieron contra María una calumnia tremenda* (Corán, IV, 156).

⁵ Corán, II, 285.

⁶ Como Sello (y después recapitulación) de las Religiones.

⁷ También comparó a Abū Bakr con Abraham, y a ‘Umar con Šāliḥ, el Profeta enviado al pueblo de Ṭamūd, no mencionado en la Biblia.

«Se me ocurrió que éste debió de ser el aspecto de Cristo cuando recibía a sus discípulos en la época en que residía con Marta y María.»

«Más adelante —prosigue M. Vâlsan— el doctor Carret reitera esta idea, diciendo, con referencia al Šayj, “ese rostro de Cristo”. Muchos lectores no verán en ello... más que una referencia sumaria a una noción de santidad común en todo el mundo occidental... Tenemos razones para no pensar así, y muchas otras consideraciones pueden ayudar a explicar, al menos en cierta medida, la “semejanza” observada en el relato del doctor, la cual, en nuestra opinión, transmite algo más sutil que una mera apariencia física.»

M. Vâlsan se refiere luego a unos sucesos que tuvieron lugar en un momento particularmente crucial de la vida del Šayj. Los lectores recordarán que, a la muerte de su Maestro, anunció su intención de irse a vivir a Trípoli, y que, cuando los fuqarā’ se vieron incapaces de decidirse a seguir a nadie más que a él como guía espiritual, la decisión final se aplazó para otra semana. Mientras tanto, los fuqarā’ o miembros de sus familias tuvieron muchas visiones, y todas señalaban claramente al Šayj al-‘Alawī como sucesor del Šayj al-Būzīdī. Seis de ellas se refieren en el capítulo III⁹. M. Vâlsan llama la atención hacia otras cuatro que son en verdad, como él dice, altamente significativas¹⁰. La primera la narró el jefe de la zāwiya ‘Alawī de a‘āfira:

«Uno de los fuqarā’ nos dijo que había tenido una visión de la luna partida en dos¹¹. Luego de ella descendió una tabla suspendida de cadenas, que fue acercándose a la tierra hasta que estuvo muy próxima a nosotros, y en ella pudimos ver al Maestro al-‘Alawī —¡que Dios esté satisfecho de él!— y a su lado a Sayyidnā ‘Isà (nuestro Señor Jesús) —¡la Paz sea con él!—. Luego se levantó un pregonero y gritó: “Quienquiera que desee ver a Jesús —¡la Paz sea con él!— con el supremo Maestro, los dos están aquí, descendidos del Cielo, que venga, pues, a toda prisa.” Luego la tierra tembló y se sacudió, y también a todos los que estaban sobre ella, y toda la gente se juntó y pidió subir a

⁸ «Notes on the Shaikh al-‘Alawī», en *Studies in Comparative Religion*, Verano, 1971 (Perennial Books, Londres) [*Études Traditionnelles*, París, enero-febrero 1968 (*N. del T*)]. De lectura obligada para toda persona interesada en las cuestiones planteadas en este capítulo.

⁹ Pp. 64-65.

¹⁰ Por mi parte, ya las había leído, aunque confieso que su interés especial se me había escapado; ahora las he traducido del árabe.

¹¹ Signo del fin del mundo y, por tanto, de la segunda venida de Cristo, que es tan esperada en el Islam como en el Cristianismo.

la tabla junto al Maestro, pero él dijo: “Permaneced donde estáis, volveremos con vosotros”»¹².

Podemos comparar esta visión con la siguiente, narrada por el Šayj Ḥasan ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Tilimsāni:

«Tuve una visión en la que me hallaba en el valle de la ciudad de Tremecén, el cual estaba lleno de una gran muchedumbre que esperaba el descenso del Cielo de Jesús — ¡la Paz sea con él!—, y luego descendió, en efecto, un hombre, y la gente decía: “Este es Jesús”; cuando pude ver su rostro vi que era el Šayj Sidi Aḥmad Bin ‘Alīwa —¡que Dios esté satisfecho de él!»¹³.

Otra visión comparable fue referida por el ya citado bisnieto¹⁴ del fundador¹⁵ de la Ṭarīqa Darqāwī:

«Vi un grupo de personas que nos informaron del descenso de Jesús —¡la Paz sea con él!— y que dijeron que ya había descendido y que tenía en la mano una espada de madera con la que golpeaba las piedras y éstas se convertían en hombres, y golpeaba los animales y también se convertían en seres humanos. Pero yo era consciente (en mi visión) de que conocía al hombre que había descendido del Cielo, que me había escrito cartas y yo a él. Me preparé para ir a su encuentro, y cuando llegué a él vi que era el Šayj Sidi Aḥmad al-‘Alawī —pero con el aspecto de un médico que atendía a los enfermos, y con él estaban más de sesenta hombres para ayudarlo—, ¡que Dios esté satisfecho de él!»¹⁶.

Y, por último, he aquí la visión de Sidi Aḥmad ibn Ḥāỵy al-Tilimsāni:

«Mientras me hallaba absorbido en la invocación del Nombre Supremo vi cómo las letras de Majestad¹⁷ llenaban el universo entero, y de ellas surgió la persona del Profeta

¹² *Rawḍa*, p. 138.

¹³ *Ibid.*, p. 135.

¹⁴ Véanse pp. 83-84.

¹⁵ Recientemente se han publicado selecciones de sus cartas en una traducción inglesa: *Letters of Sufi Master, the Shaikh al-‘Arabī al-Darqāwī* (Perennial Books, Londres, 1969) [Traducción española de próxima aparición en esta misma colección].

¹⁶ *Rawḍa*, p. 137.

¹⁷ Es decir, las letras del Nombre *Allāh* (véase más arriba, pp. 53-54-55).

en una forma luminosa —¡que Dios le colme de Gloria y le dé la Paz!—. Luego las letras se manifestaron en otra forma, y vi en ellas el rostro del Šayj Sidi Aḥmad Bin ‘Alīwa, y en él estaba escrito Muṣṭafa Aḥmad Bin-‘Alīwa. Luego oí una voz que decía: «¡Testigos! ¡Observadores!» A continuación las letras se manifestaron una tercera vez en la imagen del Šayj que llevaba una corona en su cabeza, y mientras mirábamos, un pájaro se posó sobre su cabeza y me habló, diciendo: “Mira, ésta es la estación (*maqām*)¹⁸ de Jesús —¡la Paz sea él!—»¹⁹.

¹⁸ Véase más arriba p. 89, últimas líneas. Señalaremos de pasada que la *Tarīqa Īsawī* (véase p. 50, nota 9) no recibe este nombre directamente de Jesús, sino que lo lleva simplemente porque ése era el nombre de familia de su fundador. Esta orden particular no tiene nada de específicamente crístico. Pero, para volver a lo que está directamente relacionado con Cristo, M. Vâlsan menciona otro gran salto del Islam como perteneciente también, de manera indiscutible, al tipo de Jesús, a saber, Ḥallāy; sin duda, es en parte debido a esta afinidad por lo que Ḥallāy cobra tanta importancia en el horizonte de muchos cristianos.

¹⁹ *Rawḍa*, p. 145.

CAPÍTULO XIII

SELECCIONES DE SUS AFORISMOS

Muchos de los discípulos del Šayj eran tesoreros de verdades que le habían oído decir y que nunca habían sido puestas por escrito. Varios años después de su muerte se decidió resumir y publicar algunas de estas enseñanzas orales.

Las palabras de un Maestro espiritual son a menudo enigmáticas y a menudo paradójicas. Un enigma es un desafío para el alma; la necesidad de llamar más de una vez a la puerta de la expresión formal sirve para recordar que el contenido también necesita ser penetrado, y que no es meramente una superficie que puede ser examinada a la ligera. Puesto que, de hecho, la sabiduría es un tesoro oculto, no siempre deja de ser elocuente, a la larga, el presentarla como tal. En el caso de la paradoja, por otra parte, es el propio oyente quien es penetrado. El dardo cortante de lo inesperado tiene el poder de incitarle a situarse en un estado de vigilancia espiritual y de afinar su entendimiento en un tono más alto. Aquí también la expresión corresponde a un aspecto de lo que se expresa, pues la verdad es de hecho extraña, y a la mente no se le debe permitir que se complazca en la suposición de que conoce más de un fragmento de la verdad vista desde un ángulo particular. El propósito de la enseñanza de un Maestro es, a veces, el de crear un desequilibrio en su discípulo, haciendo que abandone un equilibrio inferior para acceder a otro superior.

Existe una jerarquía entre los Gnósticos: el conocedor de su Señor y el conocedor de sí mismo; el conocedor de sí mismo posee una Gnosis más firme que el conocedor de su Señor¹.

La clave de esta fórmula reside en la dualidad implícita en el Señorío Divino, como en el Nombre de Creador, esto es, la dualidad Señor-siervo y Creador-criatura. Pero más allá está la Unidad del Absoluto que no permite que ninguna dualidad se introduzca en

¹ Éste es el primero de los aforismos de la antología antes mencionada, *Ḥikmatu-hu, Sa Sagesse*, en la que el texto árabe va seguido de una traducción francesa (que es más a menudo un estorbo que una ayuda para su comprensión) sin ningún comentario.

Su Una y Única Infinitud Indivisible. En otras palabras, más allá del Dios personal está el Sí Transpersonal², que es lo que el Šayj quiere decir con la palabra «sí mismo». Esto recuerda la perpetua pregunta de Sri Ramana Maharshi: «¿Quién soy yo?» Quienquiera que haya respondido a esta pregunta, no simplemente en teoría, sino por realización, puede ser denominado «el conocedor de sí mismo». Estas consideraciones, sirven para explicar también el siguiente aforismo que es el corolario negativo del primero.

Existe una jerarquía entre los que están velados: los que están velados con respecto a su Señor, y los que están velados con respecto a sí mismos. Y el que está velado con respecto a sí mismo tiene un velo más espeso que el que está velado con respecto a su Señor³.

El Šayj expresa aquí indirectamente la preeminencia del esoterismo sobre el exoterismo. La piedad no es otra cosa que una transparencia, en un grado u otro, del velo existente entre el siervo y su Señor; y el mismo hecho de que el exoterismo es obligatorio para todos significa que este velo no puede ser, normalmente y por naturaleza, impenetrable. De no ser así, el agnóstico y el ateo no serían tan culpables. Pero en la inmensa mayoría, la doctrina esotérica, es decir, la doctrina del Sí Mismo —que nunca es totalmente secreta, pues siempre está, por así decirlo, «en el aire»— no despierta ninguna respuesta subjetiva de aspiración espiritual; en ellos el Intelecto duerme, el Ojo del Corazón, que es el órgano de la percepción de Sí mismo, está cerrado. Por esto, se puede decir que la mayoría están más espesamente velados con respecto a sí mismos que con respecto a su Señor. Y, en verdad, si todos los demás velos cayeran, se podría decir no que el Señor sería un velo sobre el Sí (pues el velo sobre el Sujeto debe ser subjetivo), sino que todavía estarían velados por su aspiración centrífuga. El esfuerzo espiritual debe finalmente volverse en una dirección interior, pues «el Reino de los Cielos está dentro de vosotros».

Aquel que busca a Dios a través de algo distinto de sí mismo nunca llegará hasta Dios⁴.

² Este término, que es mucho menos inadecuado que el más comúnmente empleado de «Impersonal», está tomado de Frichjof SCHUON. Para un completo y profundo tratamiento de la relación entre estas dos supremas «Presencias Divinas», véase su *Dimensions of Islam*, cap. II, y también cap. III.

³ *Ḥikmatu-hu*, 2.

⁴ *Ḥikmatu-hu*, 33.

Es verdad que el buscador necesita buscar a través de su Maestro espiritual, sin cuya guía correría el peligro de permanecer estancado. Pero la tarea del Maestro es, por encima de todo, la de impulsar al buscador hacia su Sí más interior.

La doctrina del Autoconocimiento es peligrosa. Su gran peligro, como ha dicho uno de los discípulos del Šayj, es el que el buscador, por carecer del necesario sentido del Absoluto, inconscientemente «deifique un repliegue secreto del ego», imaginando que es el Sí. En este contexto, el sentido del Absoluto es, o presupone, el sentido de la Transpersonalidad. Por ello el Šayj dice:

La *tā*⁵ de la segunda persona significa retribución; la *hā*' de la tercera persona significa prueba; la *nūn* de la primera persona significa dualidad. La Verdad está más allá de eso⁶.

Los pronombres fueron dados al hombre para expresar las diferenciaciones terrestres, no la Unidad Divina. Si Dios es «Tú», el que habla existe como «yo» y obtiene retribución. «Tu existencia es un pecado con el que ningún otro puede compararse»⁷. Si Dios es «Él», el que habla es proscrito, excluido o suspendido. «Yo» no puede hacer justicia a la Realización Suprema, pues «yo» sólo puede expresar un sujeto, y la Verdad no puede ser limitada de este modo, lo mismo que no puede ser limitada al objeto «Él». «Yo» y «Él» son fragmentos; así, la palabra «yo», por cuanto presupone un complemento para completarla, significa dualidad. Al decir «la Verdad está más allá de eso» el Šayj quiere decir que el Sí Supremo es la Síntesis Trascendente de las tres personas y no puede ser designado adecuadamente con una sola. La Infinita Suficiencia de esta Síntesis es expresada en el Nombre *Al-Šamad*.

El que ha realizado la Verdad de la Plenitud Infinita (*Al-Šamdaniyya*) no encuentra Sitio para la alteridad⁸.

Cada una de las tres personas implica «alteridad», pero su Arquetipo Divino resume en Su Unidad todas aquellas relaciones que se despliegan en diferenciaciones fragmentarias entre «Yo» y «Tú» y «Él». El nombre *al-Šamad* es una joya central en lo que po-

⁵ Las letras *tā*' y *nūn*, como prefijos o sufijos en partes del verbo y otras palabras, denotan, respectivamente, la segunda y la primera personas, mientras que *hā*' es la consonante del pronombre personal de tercera persona.

⁶ *Ibid.*, 37.

⁷ Véase más arriba, p. 121, n. 16.

⁸ *Ibid.*, 14.

dría llamarse la corona de la doctrina islámica —y también, en cierto sentido, la corona de la liturgia islámica—: el Capítulo de la Sinceridad⁹, que responde a la pregunta «¿qué es Dios?» en los términos más absolutos, y que empieza así: *Di: Él, Dios es Uno, Dios, el Auto-Suficiente en Infinita Plenitud.*

Transpersonalidad significa Inefabilidad; por ello el Šayj dice:

La perfección de la cortesía exige el mantenimiento del velo¹⁰.

La revelación deliberada de su Secreto por parte del Santo sería una violación de lo que la Providencia ha ordenado a la par para el macrocosmo y para el microcosmo. El velo es el istmo entre los dos mares¹¹ que no debe ser sobrepasado; los dos mares son el Cielo y la tierra, o, microcósmicamente, el Espíritu y el alma. Sin este istmo, la tierra sería sumergida por el Cielo, como lo sería el alma por el Espíritu. Por esto, el mantenimiento del velo es cortesía hacia la creación, así como hacia el Creador.

Pero los mares casi se tocan; el velo no debe ser demasiado espeso, pues la perfección de la cortesía reside en mantener el equilibrio correcto. En uno de sus poemas el Šayj dice: «Ni divulgo ni oculto el Secreto¹²» lo que nos lleva a otro de sus aforismos:

El que esconde el Secreto está velado con respecto a él, y el que lo divulga está vendido¹³.

La primera parte de este aforismo es explicada indirectamente en el siguiente:

Aquel cuya estación es igual a su estado dice sin darse cuenta el Secreto de Dios¹⁴.

El estado (*ḥāl*) es una Gracia que en cualquier momento puede fluir sobre el místico. La palabra árabe está tomada del ya citado versículo del Corán que define esta Gracia: *Dios penetra (yaḥūlu) entre un hombre y su corazón.* Un Santo en el sentido más elevado es alguien cuyo estado se ha convertido en una estación (*maqām*)¹⁵, es decir, en algo

⁹ Corán, CXII.

¹⁰ *Ḥikmatu-hu*, 49.

¹¹ *Ha dejado fluir los dos mares, que se encuentran, pero les separa un istmo que no rebasan* (Corán, LV, 19-30).

¹² *Diwān*, p. 37.

¹³ *Ḥikmatu-hu*, 45.

¹⁴ *Ibid.*, 36.

¹⁵ Véase más arriba, p. 89, final.

ya no transitorio, sino permanente. El Santo es perpetuamente consciente de que Dios está más cerca de él que su sí más íntimo, y esta consciencia incesante hace diáfanos los velos, de forma que incluso su cuerpo, especialmente su rostro, puede mostrar a veces una cierta transparencia, casi como si estuviera iluminado, como si dijera «Yo soy la Verdad», como hizo Al-Ḥallāy cuando «dijo el Secreto de Dios». Sólo el que está velado con respecto al Secreto puede lograr ocultarlo del todo. Por otra parte, «decir» el Secreto no es lo mismo que «divulgarlo». El divulgador está «vencido», y lo revela porque al no poseer la «estación» no tiene capacidad para contenerlo. Muy pertinente en este contexto es el dicho ya citado del Šayj al-Šāḍilī: «La visión de la Verdad vino a mí y no quiso abandonarme, y era más fuerte de lo que yo podía soportar... De modo que pedí fuerzas y Él me fortaleció»¹⁶. La fuerza no es otra que el Sí Divino, el único que tiene capacidad para recibir la Verdad y fuerza para soportarla. Esta relación puede invertirse, y puede ser el Sí el que sea el contenido, como cuando el Profeta dijo: «Hay para mí una hora en la que sólo mi Señor basta para contenerme.» En cualquier caso, la «estación» del Santo es su capacidad para no divulgar cuanto recibe, y para saciar cuando da.

Esta adecuación del Sujeto Supremo al Objeto Supremo se refleja a través de todos los estadios del camino espiritual. El acto espiritual, en particular la invocación del Nombre, puede ser considerado como objeto por cuanto coincide con la Respuesta Divina que él garantiza. *Yo respondo a la oración del que ora cuando ora*¹⁷. Para ir al encuentro de esta Respuesta debe haber una preparación subjetiva suficiente, una madurez de comprensión y virtud. Por eso el Šayj dice:

El que actúa según el conocimiento antes de que el tiempo de éste haya llegado, pierde ese conocimiento. Y no te precipites con el Corán antes de que te sea revelado por entero, y di: Señor, aumenta mi conocimiento^{18, 19}.

La primera frase se refiere claramente a un dicho del Profeta que tiene una incalculable importancia práctica en la vía espiritual: «A aquel que actúa según lo que conoce Dios le hará heredar²⁰ el conocimiento de lo que no conoce.» El aforismo del Šayj equi-

¹⁶ Véase más arriba, pp. 56-57.

¹⁷ Corán, II, 185.

¹⁸ Corán, XX, 114.

¹⁹ *Ḥikmatu-hu*, 9.

²⁰ El empleo de la palabra «heredar» es aquí particularmente significativo, pues muestra que no es una cuestión de aprendizaje externo, sino de realización de lo que uno lleva, por así decirlo, en su sangre,

vale a decir: Cuando el profeta habla de obrar de acuerdo con el conocimiento no alude a la mera teoría, sino a lo que un hombre conoce profundamente, a lo que ha asimilado plenamente; y la cita coránica del Šayj equivale a interpretar las palabras *aumenta mi conocimiento* en el sentido de «aumenta la profundidad de mi conocimiento».

Pero, ¿por qué dice el Šayj, en otra de sus enseñanzas:

Pedir aumento muestra ignorancia en un discípulo?²¹.

La ignorancia es de más de una clase. En primer lugar, es ignorancia de la verdad expresada en el dicho del Profeta, incapacidad de comprender que no tiene necesidad de pedir porque puede recibir un aumento si actúa de acuerdo con lo que sabe. En segundo lugar, es la ignorancia de suponer que las cosas del Espíritu pueden ser medidas igual que las cosas de este mundo, y que él mismo puede juzgar si está o no recibiendo un aumento. Un discípulo de uno de los discípulos del Šayj se quejaba en una ocasión a su Maestro: «He invocado regularmente el Nombre Supremo durante más de diez años, pero sin obtener ningún resultado.» Su Maestro respondió: «Si pudieras hacer en un momento todo el progreso espiritual que has realizado gradualmente en estos diez años, esto provocaría una ruptura mortal en tu alma.» El aforismo que estamos considerando se dirige sin duda contra quejas como ésta, pero no —no hace falta decirlo— contra las oraciones pidiendo aumento de acuerdo con la exhortación coránica de pedir aumento. Es una cuestión que depende totalmente del punto de vista. La invocación misma del Nombre Divino es, implícitamente, una oración pidiendo aumento.

La advertencia del Šayj de que obrar prematuramente según el conocimiento conduce a una pérdida de este conocimiento recuerda otra de sus advertencias:

El conocimiento sin ningún soporte en el que apoyarse puede provocar el alejamiento²².

En ambos casos se trata de una cuestión de conocimiento superficial —de un conocimiento que no tiene nada en que sostenerse y que recuerda a la semilla de la parábola²³ «que cayó en terreno pedregoso»—. Es debido a los peligros inherentes a este cono-

ya que todo ser humano es, por razón de su linaje, un heredero potencial de la santidad del hombre primordial.

²¹ *Ḥikmatu-hu*, 50.

²² *Ḥikmatu-hu*, 39.

²³ San Mateo, XIII.

cimiento por lo que las verdades esotéricas se mantienen, en principio, secretas o al menos reservadas hasta que el «terreno esté cultivado».

La palabra traducida aquí como «soporte» es *i'timād*, que significa literalmente ser soportado por un puntal o columna (*'amūd*). El soporte al que se refiere el Šayj es la Presencia Divina en el microcosmo, cuya manifestación más exterior son las virtudes del alma, las cuales son reflejo de las Cualidades Divinas. Las semillas del conocimiento, si no tienen al principio un terreno suficientemente profundo para arraigar en él, si no tienen al menos las virtudes, nunca podrán echar raíces lo bastante profundas como para soportar su desarrollo hacia los Arquetipos de las virtudes.

La idea esencial del último dicho citado está expresado también en otro:

Quien parte²⁴ en busca de Dios no llega hasta Él, pero quien busca apoyo en Él es consciente de Él²⁵.

Esto nos devuelve a los aforismos que exhortan al Conocimiento de Sí, y trata de que el discípulo penetre con mayor profundidad dentro de sí mismo, pues «buscar apoyo en Dios» es el primer paso para encontrar la respuesta a la pregunta de «¿Quién soy yo?». El Šayj dice también en el mismo sentido²⁶:

Aquel que busca a Dios en otra cosa que no sea él mismo dirige su camino muy lejos de su meta.

El buscador en cuestión es alguien que «ha partido en busca de Dios», quizás despreciando la actitud más humilde de buscar apoyo.

Uno de los errores del que «parte en busca de Dios» es que permite que su concepto de la Trascendencia Divina no deje espacio para la conciencia de la Inmanencia Divina. El Šayj dice:

Los hombres que están más lejos de su Señor son los que más desmedidamente afirman Su Incomparabilidad²⁷.

Dice, también:

²⁴ Esto es, como uno que parte para un viaje.

²⁵ *Ḥikmatu-hu*, 40.

²⁶ *Ibid.*, 25.

²⁷ *Ḥikmatu-hu*, 25.

No es cuestión de afirmar desmedidamente Su Incomparabilidad, sino de conocerlo por analogía²⁸.

No es cuestión de conocer a Dios cuando se aparta el velo, sino de conocerlo en el velo mismo²⁹.

Las comparaciones basadas en la certidumbre de Su Unidad son mejores que las abstracciones de alguien que está velado con respecto a Su Unidad³⁰.

En una ocasión, en un marco de grandeza insuperable, ante las montañas que se elevaban con sus laderas cubiertas de bosques de pinos y sus blancas cimas nevadas, con un cielo azul moteado de nubes blancas que a intervalos semiocultaban el brillo del sol, uno de los discípulos del Šayj, con un movimiento de su mano hacia el paisaje, me dijo: «Dios es así»; y en aquel momento comprendí, con algo mucho más profundo que una mera comprensión mental, que, de no ser por la Belleza Divina, todo lo que se extendía ante mis ojos desaparecía en un instante. El mismo maestro ha dicho también:

«En la cueva, el Profeta enseñó a Abū Bakr³¹ los misterios del Nombre Divino. Una tela de araña impidió que los infieles entrasen. Esta telaraña es la doctrina metafísica que separa al mundo profano de la Gnosis y a la Gnosis del mundo profano. La tela de araña es la exteriorización del Sí.»

Continuó explicando que los círculos concéntricos representan la Trascendencia, pues figuran la jerarquía de los mundos situados unos sobre otros; la Incomparabilidad del Sí, Su Absoluta Trascendencia es representada ya por la circunferencia exterior, ya por el centro, según si estamos considerando el aspecto Omnímodo o el de Interioridad. Los radios que conectan los diferentes círculos entre sí representan la Inmanencia Divi-

²⁸ *Ibid.*, 26. Muḥyi-l-Dīn Ibn ‘Arabī cita del Corán la frase *No hay nada que se Le asemeje, y Él es El que Oye, El que Ve*, para mostrar cómo en un solo versículo (XLII, 11) afirma a la vez Su Incomparabilidad y la analogía entre Él y Sus criaturas.

²⁹ *Ibid.*, 16.

³⁰ *Ibid.*, 27.

³¹ Cuando el Profeta huyó con Abū Bakr de La Meca a Medina, fueron perseguidos por mecánicos que pretendían matarlos. Se salvaron gracias a una araña que tejió su telaraña sobre la boca de la cueva en la que se habían refugiado, lo cual equivalía a indicar que era inútil proseguir la búsqueda en aquella dirección, puesto que nadie había pasado más allá de aquel punto.

na que nos permite hacer comparaciones y sacar analogías. Cada punto de intersección de un radio y una circunferencia es un santuario de la Presencia Divina que hace posible el decir: «Dios es así», o incluso, «Esto es Dios»; y, puesto que todo punto de toda circunferencia tiene virtualmente un radio que lo conecta con el centro, todo punto puede ser el lugar de la manifestación de un Secreto. Pero los que «afirman desmedidamente Su Incomparabilidad» son los que sólo consideran los círculos; y ellos son «los hombres que están más lejos de su Señor» porque, al negarse a considerar los radios, se están privando de toda conexión con Dios y están privando a este mundo de todo significado simbólico. En este sentido, el Šayj dice:

No tengas una propensión excesiva hacia el conocimiento de la Verdad, no sea que te vele con respecto a los Secretos de la Creación³².

El siguiente aforismo, no menos paradójico en un principio, transmite en el fondo la misma enseñanza, si consideramos que el mayor de «los Secretos de la Creación» es el Sí:

No abandones tu alma ni te opongas a ella, ve, en cambio, con ella y busca en ella lo que hay³³.

Con estas palabras el Šayj descubre toda una perspectiva de método espiritual que es, desde el punto de vista práctico, un complemento muy necesario de los ascetismos, más conocidos, de autonegación. A menudo ocurre que, cuando el primer entusiasmo del novicio se ha enfriado, éste atraviesa un período de aridez en el que a veces ve que le falta por completo el fervor espiritual. Necesita que se le recuerde que su alma *eligió*, por propia voluntad, entrar en la vía espiritual. Si bien esta elección no fue dictada por una unanimidad de los elementos psíquicos (pues esta unanimidad señala el final del camino, no su comienzo), hubo sin embargo un irresistible predominio en favor de la Verdad, y este predominio es lo que se llama «vocación», pues el llamamiento divino viene de dentro al igual que de fuera. Se pueden vencer muchas resistencias interrogando al alma a cada paso; pues incluso en prácticas tales como el retiro espiritual, de las que algunos elementos psíquicos huyen como de la muerte, el alma puede ser obligada a admitir que en realidad está haciendo lo que ha elegido hacer, y que no desea hacer nada

³² *Ibid.*, 38.

³³ *Hikmatu-hu*, 12.

más. Este método es como una primera etapa del camino que conduce a la pregunta: «¿Quién soy yo?» El Šayj se refiere a una etapa posterior con las siguientes palabras:

Aquel que ha conocido a Dios en su alma, regresa a ella y trata de satisfacer sus deseos³⁴.

La palabra traducida como «su alma» podría ser igualmente «sí mismo», con o sin mayúsculas, por lo que este aforismo podría aplicarse a una amplia gama de experiencia espiritual, desde una primera vislumbre de Gnosis, hasta el Final del camino. En otro lugar, el Šayj ha dicho, a propósito de los muchos versículos del Corán que condenan a los que siguen «sus pasiones», que estos versículos se refieren a todos salvo a los Gnósticos, a quienes se les permite «seguir sus pasiones», puesto que sólo el Absoluto, Infinito y Eterno tiene poder para moverles a una intensidad de emoción tal que pueda llamársele «pasión».

³⁴ 34 *Ibid.*, 5.

CAPITULO XIV

SELECCIONES DE SUS POEMAS

1. EL INTELLECTO¹

La Luz del Sol brilla en la Luna² de la oscuridad.
Yo soy una de sus ramas y Él es mi Raíz.
Nuestras inteligencias se han embriagado con el vino del amor,
Como si fuéramos locos, pero locos no somos.
Nos ves entre los hombres, pero no somos lo que ves,
Pues nuestros Espíritus resplandecen más allá de las más altas cimas.
Poseemos una inteligencia, joya sin defecto,
De belleza exquisita, que no percibe más que a Dios.
Este es el lazo³ que liga, aunque sólo fuese un resplandor⁴.

Oh Pueblo, sed bienvenidos, elegidos de vuestro Señor,
Obras de Su Arte, creados perfectos para Él.
Él os ha favorecido levantando para vosotros el velo
Ante la Luz de Su Faz. ¿Qué gratitud puede dar gracias
Por lo Infinito? Mostrad, sin embargo, toda la gratitud que podáis
Hacia Él, que os ha concedido lo que no tiene precio.

¹ Los títulos son míos. Los seis primeros extractos están tomados de los poemas más largos del Šayj, con los que se abre su *Dīwān*, pp. 3-12. Todos los demás extractos, excepto «Laylā», son poemas completos en el original.

² Pp. 39, final, y 40.

³ La palabra *'aql* significa ante todo «Intelecto»; pero *intellectus* coincide sólo con el aspecto puramente trascendente de *'aql*, mientras que la palabra árabe comprende en su significado todo el ámbito de la inteligencia, incluyendo la razón, en virtud de lo que ésta era primordialmente y de lo que es aún virtualmente, esto es, una proyección consciente del Intelecto, cuya luz distribuye a las demás facultades, trabándolas al tiempo que permanece «arada» por el Intelecto a su Raíz Divina. Esto nos lleva al otro significado básico de las letras árabes *'Ayn-Qāf-Lām*: el de «atadura» y también el de «percepción». Y así el Šayj dice que la inteligencia (*'aql*) que percibe (*ya'qil*) es el lazo (*'iqāl*) que ata (*ya'qil*).

⁴ Se refiere al primer resplandor de percepción intelectual en el novicio (véase p. 136).

Exultad, pues, sobre el Trono y sobre la tierra⁵,
 Pues vosotros, y nadie más, sois los siervos de Dios.
 En vuestros cuerpos que eran polvo de huesos hay vida,
 Pues vosotros sois el Espíritu de Dios que entró en Adán,
 El Hábito que Gabriel infundió en María.
 Danzad, pues, en éxtasis, con orgullo y alegría,
 Y dejad arrastrar tras de vosotros la vestidura de gloria que os corresponde.

2. EL IMPOSTOR

Pero tú, ¿has captado algo de lo que perciben?
 Si eres como ellos, entonces tienes autoridad.
 Pero si no encuentras nada en ti de lo que es suyo,
 Exige, entonces, justicia a tu alma; escucha esta descripción:
 ¿Has hecho desaparecer al mundo con una sola mirada?
 ¿Has reconocido al Misericordioso en Su Manifestación?
 ¿Has borrado de una ojeada a la humanidad de tu vista,
 Perdiéndote más allá de todo límite, más allá de las alturas
 Del cielo y de las profundidades de la tierra?
 El universo entero, ¿Lo has recorrido como peregrino?
 ¿Y ha hecho de ti este universo su santuario,
 El eje sagrado de su órbita reverencial?
 ¿Has visto a las pantallas desaparecer ante ti en tu honor?
 ¿Ha sido quitado el manto, el velo apartado?
 Y, ¿se te ha dicho: «Acércate:
 He aquí Nuestra Belleza; bienvenido, disfrúrala
 Como tuya, a tu íntima conveniencia»?
 ¿Te ha llamado El que LLama, y a su orden te has levantado?
 ¿Te has quitado las sandalias, como el que está versado
 En las cortesías de la vía? ¿Se ha cerrado el Infinito
 A tu alrededor, por todas partes? Y, cuando llegó el momento
 De la Unión, ¿te lanzaste a él con todas tus fuerzas?
 ¿Has guardado fielmente el Secreto de Dios

⁵ Puesto que el Santo posee el Ser en todos los planos a través de toda la jerarquía de la existencia.

Después de Su revelación, ocultándote en Sus Cualidades?
 De tu proximidad todo esto sería prueba.
 A falta de ello, hay secretos que no son para los más.
 Si a esta descripción respondes, ¡gloria a ti!
 Si no, estás entonces lejos de la Presencia del Señor.
 Mantente apartado de la ciencia del Pueblo: tú no eres de los suyos;
 No pongas tus manos sobre la herencia del huérfano⁶, ofensa
 Gravísima. Para Dios es odioso que se pongan
 Vanas promesas en lugar de las obras.
 ¿Para qué sirve una lengua disertada en eufemismos?
 ¿Para qué, sin curarlas, cubrir de oro las heridas?
 ¿Qué le importa al enfermo lo que no le cura?
 ¿Acaso el exiliado se alegra entre extranjeros?
 Repasa bien tu discurso; puedes hablar como ellos,
 Pero lo tuyo es cera de avispa y no miel de abeja.

3. LA VÍA

El hombre que busca a Dios, ¿estará contento estando lejos?
 No, porque no necesita menos que la Unión.
 El verdadero buscador tiene un signo en su rostro,
 Sobre su frente brilla una luz radiante.
 Siempre está cerca, es cortés, respetuoso,
 Resuelto, indulgente hacia los censores, honra
 Al amigo verdadero. Su meta trasciende todas las metas:
 Nada puede serle obstáculo, lo abrupto ve como llano.
 No aspira a nada aparte su objetivo.
 La añoranza de la familia no le aparta de éste, ni las censuras.
 Bella es su descripción, no necesita otra
 Más que ésta, excelente: el buscador de la Verdad.
 El que La busca hace de su búsqueda

⁶ Al mismo tiempo que toman este precepto coránico, a menudo repetido, en el sentido literal, los sufíes lo entienden también, en un plano superior, como una alusión a la sobriedad en la Gnosis, herencia especial del huérfano Muḥammad, como se indica en el versículo *Su mirada no se apartó y no transgredió*.

El único objeto de su mirada. Luego despoja a su alma
 De todos los defectos que en ella encuentra, y, ya desnuda,
 De sus opuestos la viste. Siervo de Dios en todo tiempo y lugar,
 Sus obligaciones del culto satisface,
 Y añade otras por su propia voluntad,
 Hasta que la Verdad es su Oído, su Vista,
 Su Lengua y su Palabra, sus Manos y sus Pies.
 Muere antes de su muerte para vivir en su Señor,
 Ya que después de esta muerte está la migración suprema.
 A rendir cuentas se llama antes de ser llamado.
 siendo en ello el mejor suplente de la Verdad.
 El Ser de la Verdad ve antes que el suyo,
 Y después, y hacia dondequiera que se vuelva.
 Sólo Dios era, y nada era con Él.
 Él es ahora como era, al final como al principio,
 Esencialmente Uno, y nada hay junto a Él,
 Interiormente Oculto, Exteriormente Manifiesto,
 Sin principio, sin fin. Cualquier cosa que veas,
 Lo que ves es Su Ser. Absoluta Unidad,
 En Él no hay «pero» ni «excepto». ¿Cómo la Esencia de Dios
 Se encerraría bajo un velo? Allí el único velo es Su Luz.

4. EL MAESTRO

Si el que te llama te ofrece su guía, aludiendo
 A su realización de la Verdad y a la Estación Suprema,
 Guárdate de la indiferencia y considera bien sus palabras.
 Pregúntale sobre la Unión; ve si La refleja.
 Si dice que Ella está lejos, esto es porque él mismo está lejos,
 Pero si dice que está cerca, tenle por digno de ser seguido.
 Él allanará para ti el camino hacia la Verdad
 Por el cual podrás buscar la Faz de Dios.
 Se apoderará de ti en seguida, ya en el primer encuentro,
 Y pondrá tu pie en el camino hacia el Señor.
 Guarda en el ojo de tu espíritu las letras del Nombre,

Por la gracia del Maestro las verás brillar
 En los horizontes, aunque no brillan sino en tu Corazón.
 Y cuando el Nombre sea tuyo todo olvido desaparecerá.
 Así pues, haz tan grandes como puedas estas Letras;
 Trázaslas en todas las cosas, grandes o humildes.
 Fijando el Nombre en tu ojo, te elevarás
 Por Su Luz hasta donde los mundos desaparecen en la nada.
 Pero desaparecen a la orden del Šayj, no a la tuya
 Él es el dedo con el que Dios señala.
 Confía en él, pues, para que te saque de los lazos de las cárceles
 Y te lleve hacia la Libertad, hacia el Primero, hacia El que precede a todos los comienzos,
 Y veas en Su Esencia al mundo entero como nada,
 Menos que nada en la Infinitud del Señor.
 Cuando aparece el Infinito tú desapareces,
 Pues «tú» no has sido nunca, ni siquiera un instante.
 Tú no ves quién eres, pues tú eres, pero no eres «tú».
 Subsistes, pero no como tú mismo; no hay más fuerza que la de Dios.
 Después de tu extinción en la Eternidad nacerás,
 Sin fin en la Eternidad de la Eternidad te afirmas,
 En la cima de toda Altura; ¿pues no es cuando están Cara
 A Cara con la Verdad cuando nuestros caballeros desmontan?

5. LA COPA

Dulce es la bebida del Pueblo. Describo su sabor,
 Pero no hablo de miel ni hablo de vino,
 Sino de un Filtro Antiguo que mi poder no alcanza a describir,
 Pues las palabras siempre le fallan al que describe la Belleza.
 Su copa⁷ es como él, también puede beberse,
 Se basta a sí misma⁸, y no necesita nada más.

⁷ El vino es la Divinidad, es decir, la Gnosis. En la *Jamriyya* de Ibn al-Fāriḍ, la copa es la luna llena, que, según el comentario de ‘Abd Al-Ganī Al-Nābulusī, significa el Hombre Universal, personificado por el Profeta.

⁸ La copa es la *Bā’* de la *Basmala*, cuya «grandeza no es otra que la grandeza del *Alif*» (pp. 151-152).

Me maravillo ante esta copa que por sí misma aplaca la sed,
 Y ella misma hace la ronda, de amante en amante.
 Entre sus cualidades está la de tener grabada en su borde una inscripción mágica:
 Quien mira ese sello pierde toda fuerza.
 Es maravilloso que no haya divulgado su secreto.
 Otro que no fuera yo, después de beber de ella, no hubiera vuelto a ayunar ni a ~~æ-~~zar⁹.

Si el imám viera la belleza de su luz
 Se inclinaría hacia ella en vez de hacia La Meca
 Si los doctores, a media lección, sintieran su perfume
 Dejarían de enseñar al instante sin demora.
 Si el peregrino, corriendo entre Şafā y Marwa,
 Viera su esplendor, se detendría y no iría
 A dar la vuelta a la Antigua Morada¹⁰, ni besaría la Piedra Negra.
 Es más, el borde de esta copa pide ser besado
 Allí donde cada cual ve, en su propio reflejo¹¹,
 El objeto de su búsqueda. ¿Cómo se contendría
 El que se creía vil y se ha visto colmado de honores?
 De alborozo y alegría por fuerza debe romper todo lazo.
 Éste es un vino antiguo, el que más raramente se bebe;
 No incita al mal; no temas aturdirte
 En él no hay calor ni frío,
 No enturbia los espíritus, haciendo que vacilen.
 Es sutil, elusivo, escapa a mis poderes para describirlo,
 Pues las palabras siempre le fallan al que describe la Belleza.

6. LA OMNIPRESENTE REALIDAD

El que ha convocado a la Proximidad de Dios ha declarado:

⁹ Sólo aquel que es verdaderamente heredero de los Profetas puede conservar la sobriedad en la ebriedad.

¹⁰ Incluso para los árabes de la época preislámica, la Ka'ba era la «Antigua Morada», como es llamada en el Corán.

¹¹ Para los místicos del Islam el Profeta es el espejo en el que se ven a sí mismos no como parecen ser en este momento, sino como serán cuando todas sus posibilidades latentes se hayan realizado.

*En verdad, Yo*¹² *estoy con vosotros, pues adondequiera que os volváis*
 Allá brilla Mi Luz. Uno en Mi Esencia,
 En todas las cosas se Me ve. ¿Se ha visto nunca nada
 Que no sea Yo? He hecho el velo de la creación
 Como pantalla ante la Verdad, y en la creación residen
 Secretos que de pronto como fuentes brotan.
 El que bajo Mi Velo ignora Mi Esencia
 Pregunta dónde estoy. Yo «estoy» sin «dónde»,
 Pues en Mi Ser no hay brechas, como entre un «dónde» y otro «dónde».
 Pon tan sólo el punto de la Zayn sobre la Rayn¹³
 Y observa: la mancha es un ornamento, perfecto
 En virtud del punto. Ven, pues, a la Unión
 Con el Eterno. ¿Acaso hay algo junto a Él para oponérsele?
 Ciertamente, no. Sólo Él era, es y será.
 Soy, pues¹⁴, Absoluto en Esencia, Infinito.
 Mi único «dónde» es «en Mí Mismo soy».
 Es ignorancia conocerme¹⁵ «aquí» o «allá».
 El «Más allá de todo “más allá”» no es limitado por ninguna cima;
 No hay abismo más profundo que el «Debajo de todo “debajo”».
 Soy el secreto de la Esencia, Tesoro Inescrutable.
 No hay fin para Mi Anchura, no hay fin para Mi Longitud.
 Fui Evidente en el seno del Interior
 Antes de que se hubiera manifestado exteriormente. Me pregunté
 Sobre Mí mismo, y la respuesta fue afirmación pura.
 Pues, en la Verdad de Dios, ¿puede aparecer algo otro que Dios?
 Él aterrorizó, y luego se inclinó; Él sumergió y luego habló¹⁶.

¹² Corán, V, 12. El «Yo» se refiere a Dios, mientras que el Convocador es el profeta, pero en este contexto la distinción entre «vino» y «copa» desaparece.

¹³ La letra Rā' en muchos dialectos se llama *Rayn*, palabra que significa «sucio». Un punto sobre la *Rayn* la convierte en la letra *Zayn* (véase p. 178, n. 23).

¹⁴ Puesto que en el Infinito no hay lugar ni siquiera para la nada, yo no puedo ser una nada; y puesto que el Infinito no tiene partes, soy, por tanto, el Todo.

¹⁵ Se refiere probablemente a esta Tradición: «En verdad, hay un conocimiento que es ignorancia y una ignorancia que es conocimiento.»

¹⁶ Este verso, que en realidad es un paréntesis, resume, por así decirlo, retrospectivamente la alquimia espiritual que condujo a la «pura afirmación» que acaba de mencionar. Es una referencia a los dos Aspectos de la Esencia expresados en los Nombres *Aḥad* (Uno) y *Ṣamad* (El que total y eternamente satisface todas las aspiraciones), que, desde el punto de vista de la criatura, corresponden a la extinción

Soy Esencialmente Uno, Simple, en Mí no puede introducirse
 El menor objeto. ¿Tengo alguna fisura,
 Algún espacio vacío en el que pueda entrar otro?
 Pues soy el Interior de la Esencia Misma
 Y el Exterior de la Cualidad, Concentración Difusa¹⁷.
 No hay «allá» hacia el que no esté vuelto.
 ¿Existe algo otro que Yo, vacío de Mi Atributo?
 Mi Esencia es la Esencia del Ser, ahora
 Y siempre. Mi Infinitud no es limitada por el menor
 Grano de mostaza. ¿Dónde puede la criatura
 Encontrar un lugar donde introducirse en el Infinito de la Verdad?
 ¿Dónde, lo que es otro que Ella, cuando Todo está Lleno?
 La unión y la separación son, así, en el Principio lo mismo,
 Y contemplar la creación es contemplar la Verdad,
 Si la creación se ininterpreta como en verdad es.
 Así, interprétalo todo a la Luz de *Él es el Próximo*,
 Y tú mismo participarás en esta proximidad.
 No llames a esto localización. Eso sería imposible,
 Pues Él no viene a residir en ningún lugar.
 Exalta la Esencia de Dios por encima del contacto
 De lo que es otro que Él. Nada La puede llevar,
 Ella no lleva nada; está Oculta en Su Propia
 Manifestación Exterior, en la que aparece
 Como Velo sobre Velo para recubrir Su Gloria.

7. CONSEJO¹⁸

No aceptes dar tu amor a nadie más que a Dios.
 Todas las cosas separadas de Él son pura ilusión.

(ser aterrorizado y sumergido) y a la extinción de la extinción (estado de subsistencia de aquél hacia quien Él se inclina y a quien habla, o más bien, del Sí Mismo a quien habla, puesto que no puede hablarse ya de sujeto y objeto).

¹⁷ La Verdad de la Indivisibilidad del Infinito sólo puede expresarse mediante términos antinómicos como éstos, o como «expansión de la contracción», «síntesis desplegada», «igualdad diferenciada», etc.

¹⁸ *Dīwān*, p. 35.

He aquí mi consejo, si puedes tomar alguno.
 Los que recuerdan están siempre ausentes en su Amado,
 Pues nadie tiene vida salvo los que están cerca de Él.
 Entre ellos y la Verdad no hay ningún velo
 ¿Qué son para ellos las bendiciones del Paraíso?
 La pasión ha hecho fundirse a los siervos de Dios; ellos han bebido
 Y beben aún, Su Vino en la Eternidad atesorado,
 Filtro que les ha arrobado.
 ¡Ojalá pudieras beber un sólo sorbo de su copa!
 Esto ayudaría a tender un puente entre tú y yo.
 Un buen siervo es el que dice: «Estoy a Tu Servicio»,
 Al oír la Llamada de Dios que le dirijo.
 Si a Dios buscas, sé mi compañero:
 Para ti, ten por seguro, no hay otro camino.

8. LA ESTACIÓN SUPREMA¹⁹

Oh, tú que no comprendes
 Mis palabras, ¿por qué hablas contra mí?
 Tú estás vacío del Espiritu,
 No conoces la Divinidad.
 Si conocieras mi estado,
 Admitirías mi excelencia,
 Me verías entre los hombres
 Como un sol que ilumina la creación.

Mi Señor ha escuchado mi plegaria, ha satisfecho
 Mis necesidades: Él me guió, y ahora me ha vestido
 Con el ropaje de Su Beatitud,
 Ha aplacado mi sed dándome a beber de una copa rara
 Llena de un filtro más precioso que el elixir,
 Y me ha exaltado hasta un alto estado,
 Más elevado que las Pléyades.

¹⁹ *Dīwān*, 25-26.

Si me buscas, oh Santo,
 Pregunta al Señor por mí,
 Búscame más allá de todas las cimas,
 Quizá me descubrirás.
 Elevados, raros, secretos y extraños
 Son mis semejantes, pues he hallado
 El tesoro enterrado que era mío:
 Todas las cosas están ocultas dentro de mí.

Pero tú, ¿qué sabes tú de mis estados,
 Tú que no tienes el conocimiento de los elegidos?
 Crees que en mí no hay más que un vacío.
 Piensa lo que quieras: puesto que el Amado
 Es mío, no me ocupo más del mundo.
 Sea lo que sea lo que mis detractores pretendan
 En su oposición contra mí,
 Mi Corazón es mío, sigue siendo mío,
 Mis sentidos, se los doy.
 Todos mis días son serenos,
 No me aflijo de los males como hacen los demás.
 Quien conoce a Dios, aunque fuera a perder
 El mundo entero, no necesitaría consuelo.

Aquel cuya alma está vacía y es opaco su Corazón,
 No tiene ojos más que para esta vida efímera.
 Se arroja ciegamente al error.
 Para acumular algo en este mundo,
 No mira al fin ineluctable
 De todas las cosas, ni a la proximidad de su propia muerte,
 No tiene trato con ningún hombre perfecto,
 Está encerrado sin salida en la transgresión,
 Prendido en su espíritu de discordia.
 Luchando para siempre contra Dios.

Que mi Señor escuche mi plegaria,
 Para que, vuelto eternamente hacia Él, sea eternamente acogido.

Protégeme siempre, y protege
 A todo el pueblo de Muḥammad; y que Tu Belleza
 Fluya en Beatitud,
 Mientras haya fieles,
 Mientras haya Santos que La invoquen
 Para el más noble de los Profetas,
 Para sus Compañeros y para su Casa,
 Para aquéllos de entre sus herederos que dirigen, y para los que buscan,
 Y para todo hombre piadoso y santo.
 ¡Que la luz de mis votos les envuelva a todos!

9. EL PASTOR DEL PUEBLO²⁰

Oh tú que conduces al Pueblo, llévanos con tus cantos al redil,
 Y mientras vamos, en nombre de Dios, dignate mirarme;
 O lanza una flecha de tu voz:
 Dará en oídos vigilantes, y traspasará mi corazón.
 Los que me rodean no saben qué es el amor.
 Al verme tan herido dirán: «Está loco.»
 Si es locura amar a Aquél a quien deseo con ardor,
 Que Dios deje languidecer mi cuerpo con esta enfermedad devastadora.
 Si el negador prestara oídos a mis palabras,
 No se apartaría de mi enseñanza, sino que a mí vendría,
 Y se convertiría en mi seguidor.
 Pregúntales, *el día en que todos los rostros se humillan*
*Ante el Viviente eterno*²¹, si estuvieran conmigo.
 Aquel día es como aquél otro
 De ¿*No soy Yo vuestro Señor?*²²: Dije «sí» entonces,

²⁰ P. 33. *Hādiya-l-Qawm*. La palabra *ḥādī* (tanto más significativa cuanto que sugiere *hādī*, «guía») significa «aquel que hace avanzar a los camellos cantando». El pastor es aquí el Profeta, sus cantos son el Corán y las fórmulas tradicionales de donde están sacadas las letanías sufíes.

²¹ Corán, XX, 111. Referencia al Día del Juicio, del que se dice en el versículo 109: *En ese día no aprovecharás intercesión que la de aquel a quien el Misericordioso permita hablar y con cuyas palabras Él esté satisfecho*. Quiere decir que los que ahora se apartan de él desearán entonces haberle seguido para que hubiera podido interceder por ellos.

Y no he dejado de decir: «Señor, estoy a Tu Servicio.»
 Al Convocador de Dios respondí cuando llamó.
 ¿No responderás al Convocador, pueblo mío?
 Si buscáis consuelo en el amor, tal como a mí me veis
 Con él bendito, apartaos de los que de él mal hablan.
 Si quieres conocer el rango de los que aman,
 He aquí mi respuesta, que curará todas las dudas:
 Nosotros y los hombres que antaño lucharon en Badr²³
 Somos iguales: lo que es mío es suyo, y lo que es suyo es mío²⁴.

10. EL VINO²⁵

Amigos, si la verdad de mi estado habéis comprendido,
 Aquí está el camino ante vosotros: seguid mis pasos.
 Pues, por el Cielo, aquí no hay dudas, ni vagas imaginaciones:
 Conozco a Dios, con un conocimiento en parte secreto, en parte proclamado.
 Bebí la copa del amor, y luego la poseí,
 Y se ha convertido en mi posesión para siempre.
 Que Dios recompense al que me prodigó²⁶ su Secreto,
 Pues generosidad, verdadera generosidad, es conceder el Secreto.
 Hubo un tiempo en que oculté la Verdad, y La velé cuidadosamente,
 Y quien guarda el Secreto de Dios tendrá su recompensa.
 Luego, cuando el Donador me permitió proclamarla,
 Me hizo capaz —y cómo, no lo sé— de purificar²⁷ las almas,

²² Recuerda cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos, y dijo: «¿No soy Yo vuestro Señor?» Ellos dijeron: «Sí damos fe.» Esto fue así para que no dijerais el día de la Resurrección: «Eramos ignorantes de ello» (Corán, VII, 172). Quiere decir que en su caso el «sí» se ha prolongado y se prolongará hasta la Resurrección, mientras que para ellos se ha interrumpido y olvidado.

²³ Véase p. 145, n. 6.

²⁴ Se refiere a estas palabras del Profeta: «¿Cómo sabes que Dios no ha mirado a los hombres de Badr y ha dicho: “Haced lo que queráis, pues Yo os he perdonado?”» (Muslim, *Faḍā'il al-Ṣaḥāba*, 36).

²⁵ P. 35.

²⁶ El Šayj Al-Būzīdī.

Y me hizo ceñir la espada de la constancia,
 De la verdad y de la piedad, y me dio un Vino:
 Todo aquel que bebe de él no puede dejar de beberlo,
 Tal como un hombre ebrio que necesita embriagarse más.
 Me he convertido en su escanciador, más aún, soy yo quien Lo ha prensado.
 ¿Hay alguien más que Lo escancie en este tiempo?
 No te sorprendas de que hable así, pues nuestro Señor
 Mismo ha dicho que Él elige como objeto de Su Gracia
 A quien Él quiere, y da sin contar.
*Esta es la Gracia de Dios: Ella da a quien quiere*²⁸.
 ¡A Él toda Alabanza, Gloria y Acción de Gracias!

Señor, con el Espíritu del Amado²⁹, Tu Espíritu,
 Con el Espíritu de Santidad ayúdame, *facilita mi tarea*³⁰.
Desata mi lengua, Señor. Que alguien comparta mi carga,
 Alguien de entre Tus ayudantes verdaderos, y no me confundas
 El Día de la Reunión³¹. Señor, colma con Tu Presencia
 Y saluda con Tu Paz, bendice, magnifica, exalta
 Al Espíritu del Amado, en la Morada del Secreto.

11. LAYLĀ³²

Muy cerca fui de donde mora
 Laylā, cuando oí su llamada.
 Esa voz, ¡ojalá la oyera siempre!
 Ella me favoreció, y me atrajo hacia sí,

²⁷ *Taʿyrid*, literalmente «abstracción», «liberación». Probablemente se refiere a lo que se alude en la p. 54, con las palabras «luego el Šayj mostraría el camino a partir de este punto —es imposible expresar con palabras como lo hacía, etc.».

²⁸ Corán, y, 54.

²⁹ El Profeta.

³⁰ Esta cita y las siguientes están sacadas de la oración formulada por Moisés cuando se le ordenó que fuese a ver a Faraón (Corán, XX, 25-35).

³¹ El Día del Juicio.

³² P. 22. *Laylā*, nombre de mujer que significa «noche», representa aquí la Esencia Divina.

Me hizo entrar en su recinto,
 Con palabras de intimidación me habló.
 Me hizo sentar a su lado, y más todavía se acercó,
 Y retiró el manto que de mí la ocultaba,
 Sumiéndome en la maravilla,
 Confundiéndome con su belleza.
 Me tomó y me deslumbró,
 Y me ocultó en lo más secreto de sí,
 Hasta que pensé que ella era yo,
 Y mi vida tomó como tributo.
 Ella me cambió, me transfiguró,
 Y me marcó con su signo especial,
 Me estrechó contra sí, me concedió un privilegio único,
 Me nombró con su nombre.
 Después de matarme y desmenuzarme
 Empapó de su sangre los fragmentos.
 Luego, después de mi muerte, me resucitó:
 Mi estrella brilla en su firmamento.
 ¿Dónde está mi vida, dónde está mi cuerpo,
 Dónde mi alma obstinada? Su verdad,
 Desde ella, irradió hacia mí,
 Secretos que para mí estaban ocultos.
 Mis ojos nunca han visto más que a ella:
 No pueden dar fe de nada más.
 Todos los significados en ella están comprendidos.
 ¡Gloria a su Creador!

Para ti, que quisieras describir la belleza,
 Aquí hay algo de su resplandor.
 Tómallo de mí. Es mi arte.
 No lo tengas por cosa vana.
 Mi Corazón no mintió cuando divulgó
 El secreto de mi encuentro con ella.
 Aun si la proximidad se borra,
 En su subsistencia subsisto todavía.

12. LA FIRMA³³

Tú que quieres conocer mi sabiduría,
 A Dios dirige tus preguntas,
 Pues los hombres no me conocen.
 Ocultos para ellos están mis estados.
 Búscame acercándote
 A Él, más allá del estado de servidumbre,
 Pues en el universo creado
 De mí no queda ningún rastro.
 Soy una manifestación
 De la Presencia del Señor,
 Tal como mi estado claramente testimonia.
 Soy un río de la desbordante
 Misericordia del Misericordiosísimo
 Que inunda la tierra para que los hombres vean.
 Espíritu era antes de mi servidumbre,
 Ahora he regresado al hogar, soy libre de nuevo.
 No creas que soy yo lo que ves aquí
 Revestido de cualidades humanas,
 Pues más allá están los arquetipos
 La Vestidura Eterna del Espíritu.
 Si pudieras mirar a donde estoy,
 En la Presencia Santísima.
 Me verías Solo, y a nadie más;
 Pero la Verdad me ha cubierto con un manto
 Y tu mirada no puede alcanzarme.
 Me ves, pero no me ves,
 Con tu mirada negligente.
 Aguza el ojo de tu fe, y mira
 Con una mirada de la más pura visión.
 Luego, si tu fe se vuelve certidumbre,
 Puede ser que me descubras.
 Me encontrarás revestido de los Secretos

³³ Pp. 19, 20, 21.

Y de las Luces que pertenecen a nuestro Profeta.
 Verás Angeles celestiales,
 Ojos vigilantes a mi servicio. Descubrirás
 Que mi Señor me ha elegido.
 Desde mí resplandece a través de lo que hay en mí,
 Tú Le ves cuando me ves,
 Pero no percibes la verdad.
 Mi Señor me ha guiado,
 Y me ha concedido la visión más pura,
 Me ha enseñado a conocerme a mí mismo,
 Me ha enseñado a conocer la verdad del Espíritu.
 Si quieres, pues, captar mi sabiduría,
 Acompáñame y estate atento,
 Escúchame, repite mis palabras,
 Sin elevar tu voz por encima de la mía.
 No ves en el mundo más que a mí.
 No trates de mirar más allá de mí,
 Y no creas que de mí estás al abrigo:
 Tu estado no está oculto para mí.
 Así pues, sí eres verdaderamente mío,
 Siervo sincero de su Señor,
 Pruébalo, no con la lengua sólo,
 Porque la lengua es prodigiosamente falsa.
 Echa tu alma sobre la punta de la lanza,
 Y muere con una muerte total.
 Ocúpate de mí, no de ti,
 O si no, despídete y parte.

Te transmito lo que mi Maestro
 Būzīdī, muerto a la creación,
 Me transmitió antes de morir su cuerpo.
 Abandona aquí todo lo que es tuyo,
 Elévate hacia Dios, despójate de los mundos,
 Y no dejes en ellos rastro de ti.
 Iguales son este mundo y el otro;
 Contémpalos, pero con visión madura:
 El Mundo Creado y los mundos

Manifiestan Su Unidad.
Mira verdaderamente cara a cara,
No encontrarás nada que temer,
Pues todo está extinto desde ahora,
Salvo el Rostro Señorial.
Cuando conozcas nuestra experiencia,
Entonces, si quieres, prescinde de mí,
Pero no lo harás, por el Cielo, pues nadie,
Salvo un alma vana, podría olvidarme jamás.

Dios conoce mi estado.
Que Él me proteja por el resto
De mi vida, y proteja a todos mis hermanos
De las pruebas del corazón,
Que proteja a quien entra en mi casa,
A quien participa en nuestras sesiones,
A quien ve a uno de los que me han visto,
Si hubiera deseado verme.

Señor, haz de mi lengua el instrumento
De Tus Bendiciones sobre el Profeta.
Hazme caminar por todas sus vías.
Si Te obedezco, él me elogiará,
Si yerro, él intercederá.

He puesto mi firma
Al final de estos versos,
Pues así lo quisieron mis hermanos.
El linaje de mi cuerpo pertenece
A la tribu de 'Alawī.
Mi línea de descendencia espiritual
Pasa por la amable presencia de Būzīdī.
Ten Misericordia, Señor, de ambos linajes,
Y también de mi posteridad
En ambos, hasta el fin del mundo.

APÉNDICE A

LA OBRA

Los escritos del Šayj Al-‘Alawī pueden repartirse en dos grupos, según fueran o no publicados durante su vida. Los que no publicó, y que probablemente no deseaba publicar, o que quería revisar, son los siguientes:

1. *Miftāḥu-l-Šuhūd fī Mazāhiri-l-Wuḥūd.*

Manual de cosmología, y en particular de astronomía; moderno en cuanto a los hechos considerados, pero tradicional en el sentido de que la completa dependencia de la física con respecto de la metafísica nunca se pierde de vista. Sus numerosas citas están tomadas principalmente del Corán, del *Rūḥ al-Bayān* de Brūsawī, y de Gazzālī (véanse pp. 49 y ss).

2. *Tafsīru-l-Qur‘ān.*

Comentario coránico en el que cada versículo recibe cuatro interpretaciones, desde el sentido literal hasta el puramente espiritual. Sólo llega hasta el versículo 40 de la *Sūrat-al-Baqara*. La razón de esta interrupción viene expuesta en la p. 57. Todavía no se ha publicado, y el único manuscrito existente se halla en la Zāwiya de Mostagán.

3. *Al-Mawāddu-l-Gayṭiyya al-Nāš i‘u ‘ani-l-Ḥikami-l-Gawṭiyya.*

Comentario sobre los aforismos de Šu‘ayb Abū Madyan. Sidi Muḥammad al-Hāšimī me comunica su opinión de que este libro se escribió hacia 1910, es decir, poco después de la muerte del Šayj Al-Būzidī. Fue publicado parcialmente en 1942.

Obras publicadas en vida del Šayj:

4. *Al-Minaḥu-l-Quddūsiyya fī Šarḥi-l-Muṣṣidi-l-Mu‘īni bi-Tarīqi-l-Šūfiyya.*

(Véanse p. 50, n. 17, y pp. 160 y ss.)

5. *Al-Unmūḍaʿu-l-Farīd.*

Escrito hacia 1910. (Véanse pp. 133-141).

6. *Al-Qawlu-l-Maqbūl fi-mā tatawaṣṣalu ilayhi-l-‘Uqūl.*

Breve exposición de *Islām*, *Imān* e *Iḥsān*. Escrito en 1913.

7. *Lubābū-l-Ilm fī Sūratī Wa-l-Naʿm.*

Comentario del capítulo LIII del Corán. Escrito en 1915. (Véanse pp. 156-158).

8. *Dawḥatu-l-Asrār fī Ma’na-l-Ṣalāti ‘ala-l-Nabiyyi-l-Mujtār.*

Breve tratado sobre la invocación de bendiciones para el Profeta. Escrito en 1917. (Véase p. 153, n. 35).

9. *Dīwān.*

Publicado por primera vez en 1921. (Véanse pp. 195-213).

10. *Nūru-l-Itmid fī Sunnati Waḍ’i-l-Yaḍi ‘ala-l-Yad.*

Opúsculo escrito para demostrar que el Imam Mālik, al igual que los otros tres imams, sostenía que el fiel debe juntar las manos sobre el pecho, la derecha sobre la izquierda, durante la recitación de la *Fātiḥa* en la oración ritual. En consecuencia, los ‘Alawīs adoptaron esta práctica, que han conservado, mientras que casi todos los demás seguidores de la escuela Mālikī mantienen las manos a los lados del cuerpo durante esta recitación. Esta es la única obra del Šayj que se limita al ámbito de la jurisprudencia.

11. *Al-Risālatu-l-‘Alawiyya.*

Exposición, en mil versos, de teología, ritual y mística islámicas, compuesta en la línea de la obra de Ibn 'Āšir *Al-Murš id al-Mu'īn*, pero con un lenguaje más sencillo.

12. *Al-Qawlu-l-Ma'rūf fī-l-Raddi 'alā man ankara-l-Taṣawwuf*.

Publicado por primera vez en 1920. (Véanse pp. 77-91).

13. *Mabādi' u-l-Ta'yīd fī ba'di mā yaḥtaḥū ilayhi-l-Murīd*.

Exposición muy sencilla en prosa del mínimo de instrucción necesaria para un novicio de la *Tarīqa 'Alawī*, en la línea de (11). La 1ª Parte, que comprende la teología y los ritos de purificación, fue terminada en 1926, pero el conjunto no se llegó a completar nunca.

14. *Tafsīru Sūрати Wa-l-'Asr*.

Comentario del Capítulo CIII del Corán. Mientras que la mayoría de comentaristas entienden las palabras *En verdad, el hombre está en un estado de ruina* como referencia a la degeneración de los árabes, persas y otros pueblos preislámicos, el Šayj las entiende como referencia al estado corporal del hombre en la tierra en comparación con un estado puramente espiritual en el Cielo después de ser «creado» (*majlūq*), pero antes de ser «formado» (*muṣawwar*).

15. *Allāh: al-Qawlu-l-Mu'tamad fī Maš ru'iyati-l-Ḍikri bi-l-Ismi-l-Mufrad*.

Escrito hacia 1927. (Véanse pp. 99-101).

16. *Risālatu-l-Nāšir Ma'rūf fī-l-Ḍabbi'an Maydi-l-Taṣawwuf*.

Escrito hacia 1927. (Véanse pp. 96-98).

APÉNDICE B

LA CADENA ESPIRITUAL

Este árbol de la genealogía espiritual¹ de los ‘Alawīs ha sido tomado principalmente de *Iršad al-Rāgibīn* de Ḥasan ibn ‘Abd al-Azīz, un discípulo del Šayj, y completado a partir de un árbol manuscrito perteneciente a otro discípulo, y de la obra de Muḥammad Zāfir al-Madanī, *Al-Anwār al-Qudsiyya*, pp. 9, 35.

¹ Véase p. 72, n. 50.

