

El maestro espiritual (I)

05/01/2002 - Autor: Martin Lings

Se han creado muchas leyendas en torno a esos pocos meses durante los cuales el Shayj visitó Túnez, Trípoli y Estambul. Así es cómo un artículo publicado en la Revue Afticaine (1) dos años después de su muerte declara que «pasó diez años de su vida en Oriente, viajando por Egipto, Siria, Persia y la India (2). 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 Shayj 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 Shayj Bin?‘Alîwa 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 medida en que las demandas de miles de discípulos le dejaban algún respiro, encontraba amplio alimento en la meditación del Qur’án y de las Tradiciones así como en el estudio de determinados tratados sufíes (5), en particular los de Ibn ‘Arabî y Yûlî. Era, además, un gran amante de la poesía, especialmente de las odas de ‘Umar Ibn al-Fârîd, 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 Shayj 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 falsas (6), 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 izquierda (7).

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 Al-lâh" (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 Shayj 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 Al-lâh.

La perspectiva islámica plena, es decir, la perspectiva Qur'ánica, es demasiado vasta para el musulmán medio. Las palabras: Para cada uno de vosotros hemos decretado una ley y trazado un camino, y si Al-lâh así lo hubiera querido habría 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 Al-lâh 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 Qur'án, no puede dejar de estar interesado, potencialmente, en todas las demás religiones de origen celestial en cuanto manifestaciones de la Divina Misericordia, en cuanto Signos (de Al-lâh) 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 Shayj 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 Shayj, después de abandonar la Tariqa ‘Îsawî, buscaba con su amigo Al?Hâyy Bin?‘Awda una vía espiritual, había va-rías ramas de la Tariqa Darqâwî (16) firmemente establecidas en la pro-vincia 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 Shayj Al?Bûzîdî, había todavía el mismo predominio de la cantidad sobre la calidad en-tre los que se presentaban como guías.

El Shayj declara en uno de sus poemas:

«Hubo un tiempo en que oculté la verdad (18) y la velé cuidadosamente,
Y quien guarda el Secreto de Al-lâh 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 Shayj a expresarse cada vez más abiertamente sobre su propia función e indirectamente —y a veces incluso directamente— sobre las pretensiones injustificadas de otros (20).

Sin duda, él tuvo conciencia de ser el renovador (muyaddid) que el Profeta prometió para cada siglo (21). El último había sido, indiscutiblemente, el gran Shayj Al?Darqâwî. El Shayj Al?‘Alawî dice: «Yo soy el escanciador, el renovador» (22), y: «Proclama, oh cronista, el nombre de ‘Alawî después del de Darqâwî, pues Al-lâh 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 manuscri-tos. Pero lo que despertó los celos de los jefes de varias zâwiyas fueron menos sus palabras o sus escritos que la deserción de sus propios discípulos.

El Shayj 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 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: «Hablaban 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 sí (27).

Como era de esperar, la mayor oposición hacia él vino primero de los jefes de las zâwiyas darqâwîs de los alrededores. Esta oposición alcanzó su punto culminante cuando el Shayj, al cabo de unos cinco años, decidió independizarse de la zâwiya madre de Marruecos, formando así una rama distinta de las otras ramas argelinas de la orden a la que denominó Al-Tarîqat al-Alawwîyyat al-Darqâwîyyat al-Shâdilîyya.

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 Al-lâh es el aspecto positivo o celestial de toda mística, su aspecto negativo o terrenal es el renunciamiento a todo lo que no sea Al-lâh. 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 tarîqa Jalwatî— era costumbre hacer retiro en una ermita especial. Pero en la Tarîqa Shâdilî 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 Abû'l-Hasan al-Shâdilî. Pero el Shayj 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.

‘Abd al-Karîm Jossot (28) cuenta que el Shayj 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 (Al-lâh), alargando en cada invocación la sílaba ah hasta que se le acaba el aliento.

»Previamente debe haber recitado la Shahâda (lâ ilâha il-la-L-lâh), 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 fuqarâ 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 faqîr 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 Shayj Al-Bûzîdî, 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 Shayj Al-Bûzîdî se apartaron efectivamente de él, nuevos discípulos comenzaron a afluir de todas partes, incluyendo uno o dos jefes de zâwiya con todos sus discípulos. Los darqâwis que se le oponían debieron quedar algo desconcertados cuando el propio bisnieto (30) de Mawlây Al-'Arabî al-Darqâwî vino de la zâwiya madre de Marruecos y tomó al Shayj por maestro. En una carta escribe:

«Lo que vi en el Shayj 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 Tariqa como un medio de realización directa y no como una simple vinculación a una cadena espiritual. Después de practicar la invocación del Nombre siguiendo las instrucciones del Shayj tuve ciertas experiencias que me impulsaron a perseverar y, poco tiempo después, obtuve el conocimiento directo de Al-lâh... Si sirviera al Shayj 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 Mawlây 'Alî Al-Yamal fue lo que me empujó a mí a seguir al Shayj Sidi Ahmad Bin-'Alîwa... 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 Mawlây 'Abd al-Rahmân (31), éste no se opuso en absoluto a que siguiera al Shayj. Al contrario, a menudo me dio a entender que no ponía ninguna objeción a ello» (32).

La hostilidad de las zâwiyas hacia el Shayj 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 Tariqa 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 Shayj 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 Shayj, 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 publicación de ninguna de ellas (34) 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-Nayah (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 Al-lâh reconoce el bien en vuestros corazones, Él os retribuirá con bien (35). Pero si no, entonces remito mi caso a Al-lâh. En verdad, Al-lâh ve bien a Sus siervos» (36), (37).

Fue en este mismo año de 1920 cuando el Shayj escribió su primera defensa del Sufismo (38) 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 Shayj 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 antirreligiosos, 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 supratemporal de su ministerio 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 Al-lâh y la Costumbre de Su Enviado.» A esto el Shayj 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 Al-lâh se encuentra una Doctrina que está fuera del alcance de la mayoría de los hombres. El Sultán de los Enamorados (39) 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 Al-lâh 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 Al-lâh. 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 provechoso, y conocimiento en la lengua, que es el testimonio de Al-lâh contra Su servidor" (43). Esto demuestra que el conocimiento secreto es distinto del conocimiento que está en boca de todos.

»Abû Hurayra dijo: "He guardado como un tesoro en mi memoria dos depósitos de conocimiento que recibí del Mensajero de Al-lâh. 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 Al-lâh 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 Amigo (45) 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 Al-lâh 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 Du?l?Nûn al?Misrî (47) 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 Al-lâh'" (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 Carret (50). 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 poseen los árabes, una práctica tan simple y tan elemental como el dikr de los Darqâwî?‘Alawî podía haber cristalizado en una generación (51); y, una vez que estas prácticas hubieron quedado establecidas, como necesariamente debía ocurrir, en el curso natural de los acontecimientos, es comprensible que ciertos Shayjs, como, por ejemplo, Jalâl al?Dîn al?Rûmî, fundador de la orden sufí de los Mawlawî, 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 Shayj 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 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 ritmo (52) 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 tawâyud. En defensa de estas prácticas, el Shayj da cita a una de las más eminentes autoridades exotéricas del Islam, Ibn Qayyim al?Yawziyya (53):

«El Tawâyud 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 hal (realización parcial y transitoria de un grado espiritual) o un maqam (realización integral y permanente de un grado espiritual), está Justificado» (54).

Ibn Qayyim cita en defensa de un tawâyud 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 lamentarse (56) y a las modalidades similares de tawâyud en otras religiones. 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, tawâyud significa: «precipitarse al encuentro del éxtasis», y ésta es la razón por la que el Shayj no hace ninguna distinción entre el esfuerzo y el resultado en su respuesta a las

críticas del Espejo.

El Shayj dice: «Al-lâh ha loado a las Gentes del Libro (57) 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 Al-lâh y la audición de Sus palabras? No ha dicho Él, también: Si hubiéramos hecho des-cender este Qur'án sobre una montaña, habrías visto a la montaña, postrada de humildad, hendirse bajo el efecto del temor de Al-lâh... (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 Al-lâh y recitado Su Libro más que por simple rutina... El Imam Al-Shâfi`î 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 antepasados (62)... ¿No has leído u oído nunca aquellas Palabras Suyas en que dice: Sólo son creyentes aquellos cuyo corazón se estremece al recuerdo de Al-lâh (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 los que practican el Recuerdo? Sin duda, te dices a ti mismo que tú eres uno de ellos. Entonces respóndeme, tomando a Al-lâh por testigo: ¿Eres de aquellos que se acuerdan mucho de Al-lâh (65); o de aquellos a quien ni el trueque ni el negocio apartan del recuerdo de Al-lâh; o de aquellos a quien ni sus posesiones ni sus hijos apartan del recuerdo de Al-lâh (66); o de aquellos que se acuerdan de Al-lâh estando de pie, sentados o tendidos sobre su costado (67); o de aquellos cuyos corazones se estremecen de temor al recuerdo de Al-lâh; 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 Al-lâh" (68); o de aquellos que son llamados locos porque actúan de acuerdo con la exhortación del Profeta: "Multiplicad el recuerdo de Al-lâh hasta que digan: '¡Es un loco!'" (69); o de aquellos que son llamados simuladores porque actúan según su precepto: "Multiplicad el recuerdo de Al-lâh 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 Ya'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, Ya'far se puso a bailar delante del Profeta.

Uno de los últimos preceptos que el Shayj Al-Darqâwî recibió de su Maestro, el Shayj 'Alî al-Yamal, fue que él y sus discípulos continuaran siguiendo el ejemplo de Ya'far ibn Abî Tâlib danzando a la Gloria de Al-lâh (72).

En respuesta a la afirmación del Espejo, según la cual «el que considera que la danza es legal es un infiel», el Shayj Al-'Alawî cita la danza de Ya'far, así como la que en una 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 Al-lâh ha permitido.»

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

«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 Shayj prosigue: «Todo enamorado se conmueve con la mención (dzikr) de su amada... y si el amor te penetrara hasta la médula de los huesos, languidecerías a causa del deseo de oír la mención de Al-lâh, 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 Al-lâh 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 Al-lâh! Éste no es un ser humano" (74). Entonces, si una cosa así puede 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 Al-lâh. El Profeta dijo: "La circunvalación alrededor de la Casa Sagrada, las idas y venidas entre Safá y Marwa (75) y el lanzamiento de los guijarros fueron ordenados tan sólo para favorecer el recuerdo de Al-lâh" (76); y Al-lâh mismo ha dicho: "Acordaos de Al-lâh junto al Monumento Sagrado" (77). Así sabemos que el tito 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 Al-lâh 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 Al-lâh 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 Al-lâh." Luego, cuando le preguntaron, respecto de los que ayunan, cuáles tendrían la mayor recompensa, dijo: "Aquellos que se hayan acordado más de Al-lâh", y cuando se mencionaron la oración, la limosna, la peregrinación y las obras de caridad, dijo cada vez: "El más rico en recuerdo de Al-lâh es el más rico en recompensas".»

Notas

- (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 Shayj era esencialmente muy conservador. Su supuesto «modernismo» no parece haber sido otra cosa que la gran amplitud de sus intereses espirituales.
- (2) Sidi Muhammad al-Hâshimi me escribe diciéndome que el Shayj 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 Meka y Medina, siguió hasta Jerusalén y Damasco y de allí regresó a Mostagán.
- (3) *Ibid.*, p. 963.
- (4) *Al-Minah al-Quddûsiyya*, 23.
- (5) Dice: «no creo exagerar afirmando que, entre los sufíes, hay hombres cuya sola in-teligencia casi contrapesaría la suma de las inteligencias de todos los escritores de nuestra época» (*Risâlat al-Nasir Ma'rûf*, p. 20)
- (6) A menos que uno quiera creer que Al-lâh es un monstruo de injusticia, arbitrariedad e ineficacia, las palabras «Nadie llega al Padre si no 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 Toráh y el Qur'án 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, *De l'Unité transcendante des Religions*, cap. II, Éd. du Seuil, París. *De la unidad transcendente de las religiones*, ed. Olañeta), y el que el musulmán corriente, aunque no niegue las demás religiones, se incline a relegar su validez a los tiempos pre-islámicos.
- (7) A no ser que uno esté obligado a hacerlo en virtud de alguna función especial u otras circunstancias excepcionales. Un gran contemporáneo del Shayj, 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 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, 75-76, p. 261 (Florencia, 1954).

- (8) Qur'án, II, 115.
- (9) Dîwân, p. 10.
- (10) Qur'án, V, 48.
- (11) Qur'án, X, 47.
- (12) Los musulmanes.
- (13) Qur'án, V, 69.
- (14) "Les mostraremos Nuestros Signos en los horizontes y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que Él es la Verdad" (Qur'án, XLI, 5 3).
- (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 zâwiyas darqâwîs, y sin duda la oposición que el Shayj Al?Bûzîdî encontró a su regreso de Marruecos partió de una o de varias de ellas. Berque afirma erróneamente que, el Shayj Al? Bûzîdî era miembro de la rama Habrî. En realidad no era descendiente del Shayj Muhammad al?Habrî, sino más bien su hermano menor, pues ambos eran discípulos de Muhammad ibn Qaddûr de Marruecos.
- (17) Rawda, p. 12.
- (18) La verdad de su realización espiritual suprema.
- (19) Dîwân, p. 35.
- (20) Para los versos que dirigió a un impostor espiritual, véase cap. XIV.
- (21) «Al-lâh enviará a esta comunidad, al frente de cada siglo, a alguien que renovará para ella su religión» (Abû Dâ' wûd, Malâhim, 1).
- (22) Dîwân, p. 30, 1.6.
- (23) Dîwân, p. 45, 1.6.
- (24) Un mystique Moderniste pp. 692?693.
- (25) Shahâ'id, p. 137.
- (26) Shahâ'id, p. 141.
- (27) Ibid., p. 95.
- (28) Véase cap. I, n. 10.
- (29) Berque, pp. 753?754, citando un artículo de Jossot, Le Sentier dAllah, que no he podido localizar.
- (30) Muhammad Ibn Al?Tayyib al?Darqâwî.
- (31) El jefe de la zâwiya madre.
- (32) Shahâ'id, pp, 151?153. Cuando partió de Mostagán, el Shayj 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) Shahâ'id, p, 56, nota 1.

(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 mu-sulmanes notables y con autoridad pertenecientes a diversos países islámicos, así como muchos extractos de cartas de alabanza hacia él y hacia la Tarîqa ‘Alawî en general. Estos documentos fueron reunidos por Muhammad ibn ‘Abd al?Bâri’, bajo el título de Kitâb al?Shahâ’id wa?l?Fatâwî, y se publicó en Túnez en 1925.(35) Qur’án, VIII, 70.

(36) Qur’án, XL, 44.

(37) Shahâ’id, p. 214, nota 1. Esto se publicó en el propio Al?Nayâh, que más tarde publicó un largo artículo de alabanza al Shayj y a sus discípulos (Shahâ’id, pp. 55?61).

(38) Al?Qawl al?Marûf Las citas que siguen son de las pp. 38?76, con omisiones.

(39) El sufí egipcio ‘Umar ibn al-Fârid (1181-1235).

(40) Al?Tâ’iyyat al?Kubrâ, 1, 675.

(41) Qur’án, XI, 17.

(42) Suyûtî, Al?Yâmi’ al?Sagîr.

(43) Ibid.

(44) Bujâri, ‘Ilm, 42.

(45) Abraham.

(46) Esta Tradición la refiere Suyûtî (Al?Yâmi’ al?Sagîr) en una forma ligeramente distinta.

(47) Sufí egipcio, muerto en 860.

(48) Qur’án, XXXII, 16.

(49) Qur’án, XXIV, 36.

(50) Véase cap. I.

(51) Me convencí de esta posibilidad por el siguiente incidente. Viajaba en coche de Meka 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 Shayj Hasan al?Bannâ’, 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 dzikr 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 zâwiya y el mismo aire vibra con el perpetuo murmullo del Qur’án 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».

(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 Qur'án, 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-Âlûsî, Vida de Ibn Qayyim, citado por Rashîd Ridâ en su prefacio a Madâriy al Sâlikîn, II, p. 6).

(54) Esto es una paráfrasis de Ibn Qayyim. El texto íntegro en cuestión se encuentra en la edición Mañâr de los Madâriy, p. 43 de la tercera parte.

(55) Ibn Mâyâ, Iqâma, 176.

(56) Un místico contemporáneo del Shayj, 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 pieles rojas: «Hasta entonces sólo había tratado de llorar, pero ahora lloraba realmente... » (Black Elk Speaks, por J. G. Neihardt, p. 187 Alce Negro habla, ed. Olañeta.)

(57) Los judíos y los cristianos.

(58) Qur'án, V, 83.

(59) Qur'án, LIX, 21.

(60) Qur'án, II, 84.

(61) Qur'án, LXXVII, 35-36.

(62) Véase Huywîrî, Kashf al-Mahyûb, cap. XXV; en la traducción de Nicholson, pp. 396-397.

(63) Qur'án, VIII, 2.

(64) Muslim, Yanna, 27; Ibn Hanbal, II, 331.

(65) Qur'án, XXXIII, 35.

(66) Qur'án, LXII, 9.

(67) Qur'án, III, 191.

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

(69) Ibn Hanbal, III, pp. 68 y 73.

(70) Suyûtî, Al-Yâmi' al-Sagîr.

(71) Ibn Hanbal, I, 108.

(72) Para la lista de estos preceptos, véase Rinn, Marabouts et Khouan, p. 233.

(73) Mîmîyya de Ibn al'Fârid que comienza Adir dikra man ahwâ, 1.3.

(74) Qur'ân, XII, 31. El Qur'ân cuenta aquí como 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.

(75) Dos rocas de Meka (el muro de la Gran Mezquita queda cerca de Safâ, 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) Tirmidî, Hayy, 64.

(77) Qur'ân 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 al Shaytân, representado por tres pilares de piedra en el valle de Muna (entre Arafat y Meka), donde pasan los tres días siguientes.

(78) Qur'ân, II, 203.

(79) Qur'ân, XX, 14.