

La terapia psico-espiritual *malāmāti*

Patrick Laude

“Pese a que es locura, aún hay método en ella.”

—HAMLET, PRÍNCIPE DE DINAMARCA
ACTO II, ESC. 2ª, 223.

Permítasenos comenzar con la premisa ingenua de que la medicina es una respuesta a la enfermedad y que la definición de enfermedad presupone la comprensión de lo que entendemos por salud. Sin duda, la salud puede ser considerada desde varios niveles, empezando por los dos diferentes planos de alma y cuerpo, que son, en la *Weltanschauung* islámica, dominios respectivos de la psicología espiritual y de la medicina. En el contexto del presente ensayo nos centraremos en el primero, específicamente en la relación entre el alma (*nafs*) y el espíritu (*ruh*), que yace en el corazón de la concepción mística islámica de la realidad más interior. Sin embargo, de entrada, se debería tener en cuenta que la enfermedad psíquica es, de acuerdo con Ibn Sinā— médico y filósofo persa, más conocido en occidente como Avicena—, y siguiendo a Empédocles e Hipócrates, el resultado de una ruptura del equilibrio entre los varios «humores» del cuerpo¹. Así pues, la enfermedad, o la salud, no pueden ser separadas de una comprensión cosmológica completa de la correlación entre el *ánima* y el organismo físico que, de muchas maneras, sugiere una cierta correspondencia entre los estados interiores y las afecciones corporales. En la medicina tradicional islámica, los cuatro «humores» del cuerpo se corresponden con los cuatro «elementos» cosmológicos: la bilis negra con la tierra, la flema con el agua, la sangre con el aire y la bilis amarilla con el fuego². Estas correspondencias destacan el fundamento «natural» de la salud como un conjunto ordenado de relaciones. Por tanto, la enfermedad está esencialmente ligada, directa o

indirectamente, a una pérdida de equilibrio que testimonia un alejamiento de la norma primordial del ser.

El mismo Qorán se refiere a los «hipócritas» (*munafiqun*) como aquellos que están «enfermos en sus corazones» (XXXIII, 60). Esto es, de por sí, un claro aviso de que la enfermedad es una condición que se origina en los estratos espirituales y anímicos del ser. Desde esta perspectiva, la salud corporal es inseparable de la salud del alma³. En el Qorán la «salud» se refiere más específicamente a un estado de integridad o totalidad⁴ que puede ser identificado, en un sentido muy general, con la *fitrah*, la norma primordial o el estado original de la humanidad. Desde un punto de vista coránico, la pérdida de la *fitrah* supone un alejamiento de la *shabāda*, el testimonio islámico de la fe, que en árabe reza *lā ilāha illā Llāh*, literalmente, «no hay divinidad sino la Divinidad». En otras palabras, lo que podríamos llamar «enfermedad ontológica» es semejante a *shirk*, que es la «asociación» de otras realidades a Dios, con todas las consecuencias espirituales y morales que esta asociación implica. En este sentido, es importante tener presente que, para los gnósticos sufíes, la *shabāda* no significa simplemente la afirmación de un Dios en tanto que opuesto a una pluralidad de dioses, que sería, como Henry Corbin ha apuntado, una idolatría como cualquier otra. (Corbin, 1.980). Se la considera, sobre todo, como el testimonio de que hay, únicamente, una Realidad y que todas las otras realidades «son», solamente en tanto en cuanto participan de la Realidad única, como gotas de agua en un vasto océano. Consecuentemente, cualquier falta,



vicio o transgresión, supone una *shirk*, o asociación, existencial que dirige su atención a las criaturas, al margen de la Realidad que las engendra.

Desde un punto de vista epistemológico, la *shabāda* es considerada por muchos místicos musulmanes como una expresión de la inteligencia como tal, o como un rayo de la luz divina. Esto se liga (*'aql*), o se identifica, en último extremo, con el Espíritu (*rūh*), puesto que solamente lo que «es» de alguna manera lo Uno puede afirmar la unicidad metafísica del Uno sin contradicción o hipocresía. En cuanto al agente central del rechazo de la verdad, es el alma tenebrosa (*nafs e-ammārah*), divorciada del espíritu o desconectada de la inteligencia, que «absolutiza» el estatus individual del hombre y las pasiones que de dicho estatus provienen, desuniéndolo, así, de su Creador al afirmar una independencia metafísica ilusoria. Todos los desórdenes, desequilibrios y formas de degeneración son el resultado de este error existencial y, aún más, todas las enfermedades son sus manifestaciones o símbolos.

El alma «enferma» debe ser restablecida en la salud espiritual. En términos generales, los místicos sufíes tienen dos prescripciones principales para la cura, dos remedios complementarios que son a menudo mencionados como *faqr* (reflexión) y *ẓeker* (continuo recuerdo de Dios). Algunos enfatizan este último, otros hacen hincapié en el primero, pero ningún viajero sufí consideraría a cualquiera de los dos como un mero accesorio para el restablecimiento de la salud. El *ẓeker* bien puede ser definido como la consciencia continua y, en último extremo, permanente de Dios, mediante la invocación metódica de uno o varios de Sus Nombres. Como tal, el *ẓeker* es mencionado a veces como una medicina⁵. Puesto que el Nombre *Allāh* fluye de la sustancia verbal y textual del Qorán, y puesto que el mensaje primario del Qorán es Dios, o la primacía de Dios, muchos místicos sufíes tienden a considerar este Nombre Supremo como la auténtica esencia del Qorán y, por tanto, como el corazón de la tradición islámica entera que fluye de él. Es importante entender, en efecto, que la mayoría de los

sufíes considera el Nombre Divino no solamente como un medio de referirse a Dios, o una forma de recordarle, sino como un vehículo para Su Gracia. Esto nos permite entender el *ẓeker* «como el lado divino» del camino espiritual. Aunque la repetición del Nombre de Dios es, al menos al principio, obviamente dependiente de los esfuerzos del místico, no es menos cierto que, desde el punto de vista más elevado, el Nombre Divino, repetido por el místico con la intención correcta en un contexto religioso y moral conveniente, deriva su efectividad espiritual de su «contenido» divino, del mismo modo que la eficacia ritual y transformadora de las palabras del Qorán proviene, no sólo de su significado y de su pronunciación, sino también, y por encima de todo, de su origen y su prototipo divinos (*umm al-kitāb*).

Hay en el Qorán mismo un elemento de la presencia divina sin el cual no sería plenamente inteligible la insistencia religiosa en los beneficios de su recitación. Si hubiera que definir los modos de efectividad respectivos del Nombre Divino y del Qorán desde el punto de vista de la terapéutica espiritual, se podría afirmar que el Nombre *Allāh*, en virtud de su unicidad y consecuente simplicidad, debe entenderse principalmente como un tratamiento por medio del «centrar» y del «unificar». Constituye una forma de negación de la negación, un penetrar a través de la neblina del universo fenoménico, un rasgar el velo (*hijāb*) existencial que esconde lo Divino. La recitación coránica, que consta de numerosos versículos y palabras, debe ser entendida, claramente, como un medio de reintegración, en el sentido de que la pluralidad de su forma y contenido se dirige a la multiplicidad del alma, reintegrando, por ello, esta multiplicidad a la unidad de la cual procede.

En cuanto a la reflexión (*faqr*), puede ser definida como un estado de conciencia perfecta de la propia dependencia de la voluntad de Dios. La *faqr* es el estado de aquel que «se ha hecho a sí mismo independiente de todo salvo de Dios y que rehúsa cualquier cosa que le aparte del camino hacia Él» (Jean-Louis Michon,

1.973, p. 263). Quizá pueda ser más fácilmente inteligible el contenido espiritual de la *faqr* si lo relacionamos con el estado de *mudtarr*, o estado de «necesidad» o «limitación» espiritual. Y, quizá, *mudtarr* pueda ser definido mejor como el estado de hallarse en un filo existencial— extremo éste que provoca una conciencia de pobreza, o de carencia de control sobre la propia realidad. Como Sara Sviri ha dicho sugestivamente: «cuando el buscador abandona toda esperanza de mantener el control y, aún más, «sabe», conscientemente o en el corazón de su corazón, que está verticalmente alineado con una fuente de poder más elevada, saborea la rendición.» (Sviri, 1.997, p. 34). En algunos aspectos, la morada de la *faqr* se corresponde con el lado humano del trabajo espiritual, puesto que todo lo que el hombre puede hacer es reconocer su propia nadaidad. Sin embargo, la *faqr* sería impensable sin el *ẓeker*, al menos en el sentido de que la independencia de todo menos de Dios implica una perfecta rememoración de Él. En cuanto al *ẓeker*, su perfección es evidentemente incompatible con poner cualquier realidad al mismo nivel de conocimiento que el de Dios, lo cual es otra forma de decir que requiere la *faqr* como precondition. Así que, en cierto sentido, la psicología sufí nos presenta las dos caras de una misma realidad espiritual. En su nivel de manifestación más elemental, la *faqr* «externa» puede ser definida como una práctica religiosa social, que se define exclusivamente en términos de conformidad con la *shari'at*, donde el individuo se somete a la Ley de Dios, y esto es lo que significa, literalmente, *islām*; mientras que el *ẓeker* «externo» puede definirse como la realización de las diversas prescripciones devocionales obligatorias y supererogatorias.

Despertar, 1998. Cortesía de Ghulam Ali Farhat



Sin embargo, no profundizan en el significado espiritual más profundo de la existencia humana, tal y como Rābe'a al-'Adawyya lo expresó en este *koan* sufi tan frecuentemente citado: «Tu existencia es un pecado con el que ningún otro pecado puede compararse» (Lings, 1.993, p. 97). Este predicamento aparentemente absurdo es en el que se centra la espiritualidad *malāmāti* del modo más radical e inflexible.

Generalmente, sin relacionarla con ninguna *tariqah* (orden) en particular, se asocia la espiritualidad *malāmāti* con un desdén sistemático hacia las normas sociales, que incluye la tendencia a transgredir las costumbres y convenciones, y con el cultivo de actitudes provocadoras dirigidas a atraer sobre uno mismo el reproche de los otros. Ahora bien, pese a que una visión así está indudablemente basada en realidades psicológicas y sociales, no hace plena justicia al significado profundo y a los principios vocacionales de este procedimiento metódico de acción.

El término *malāmāti* se aplica a varios movimientos y personas. En sentido estricto, los *malāmāti* tienen su origen en el gran sufi persa Hamdun al-Qassār y sus discípulos, los *qassāriyyah*. Hamdun es mencionado también como uno de los *abdāl*, o «amigos de Dios ocultos», figuras apótroas que son citadas por Massignon como los pilares de la luz del mundo. Estos santos, cuarenta en la tradición sufi, son los testigos puros e invisibles de Dios en el mundo, que el mundo no conoce, ni a veces ellos mismos entre sí. Como lo aclararán las páginas siguientes, este principio de desconocimiento es una de las claves de la espiritualidad *malāmāti*.

La inspiración *malāmāti*, una de las principales tendencias del ambiente místico de Neshāpur (en el noreste de Irán) en los siglos tercero y cuarto de la hégira, constituye una senda que predica la distinción entre los niveles de la subjetividad humana. Hace hincapié en la discontinuidad entre los varios niveles del alma, siendo el del espíritu (*rub*) el más profundo. En su *Risālat* sobre el *malāmāti*, Sulami (m. 1.021) enumera cuatro niveles de consciencia que define como *nafs* (alma), *qalb* (corazón), *sér* (secreto), y *rub* (espíritu) (Deladrière, s.f., p. 10).

Estos cuatro niveles de consciencia han de ser entendidos como eslabones de una cadena jerárquica escalonada de lo más bajo a lo más elevado. Pese a que la unidad del ser humano no se ve alterada substancialmente por esta división en cuatro niveles, la psicología espiritual de los *malāmāti* tiende a enfatizar la discontinuidad que permite la diferenciación de los distintos niveles del alma. Esta discontinuidad permite entender que un nivel inferior no pueda identificarse con un nivel superior, pues, de hacerlo, reduciría el nivel superior a sus propias limitaciones. En otras palabras, la continuidad entre los varios niveles del alma, continuidad sin la cual la misma idea de una identidad subjetiva sería impensable, solamente puede ser considerada desde el punto de vista del nivel de consciencia más alto o más profundo, y no desde otro. La meta espiritual de la psicología *malāmāti* consiste en prevenir la apropiación de un estado espiritual de consciencia más elevado por otro más bajo.⁷ En rigor, el alma más baja (*nafs*) no puede experimentar un modo de consciencia espiritual: cualquier apropiación por el alma implica la desaparición de los destellos espirituales. La consciencia espiritual pertenece a las tres dimensiones más altas: el corazón, el secreto y el espíritu. Estos se refieren a numerosos estados de consciencia fundamentales que son, por así decirlo, cada vez más universales y «divinos» y cada vez menos individuales y humanos.

La ciencia del desconocer que está en el corazón de la espiritualidad *malāmāti* puede definirse como una manera de colocar cada realidad en su propio nivel. Así pues, la salud espiritual consiste en prevenir la confusión de los distintos niveles. Tal confusión sería mortal, puesto que equivaldría a una «deificación» del individuo humano como tal, o de una de las capas más profundas de su ser. Ahora bien, este tipo de confusión está intrínsecamente conectada, de acuerdo con Sulami, a la misma noción de «consideración» profunda u «observación» de uno mismo (*naẓar*). Para el alma, «observar» es, en cierto sentido, «apropiarse» y, por tanto, «rebajar». El progreso espiritual requiere una cierta medida

de «desconocimiento», y cualquier intento de fiscalizar este progreso implica individualizar lo que pertenece, por definición, a lo universal. Los *malāmāti* identifican esta apropiación individualizada con el «polvo disperso» coránico (XXV, 23).

El «reproche», ya sea interior o exteriormente, es el modo óptimo de dificultar, si no de imposibilitar, tal identificación insidiosa. Se consigue rompiendo e interrumpiendo la «mirada» complaciente sobre el propio yo, teniendo en cuenta que el trabajo de los *malāmāti* está enfocado en los niveles más bajos del alma y que no afecta al Intelecto. Su actitud va también asociada a una desconfianza vigilante hacia cualquier clase de autosatisfacción o de placer que pudiera surgir de los actos de devoción o del comportamiento virtuoso. En su *Osul al-Malāmātiyyāt wa-Qiltāt al-sufiyah*, Sulami resalta este principio ascético de la espiritualidad *malāmāti* de una manera más radical:

Ellos (los *malāmāti*) creen que su sumisión no está en sus manos sino que pertenece al destino, y que no tienen elección al efectuar sus acciones. Llegaron a decir que les estaba prohibido encontrar cualquier dulzura en el culto y en la sumisión porque, cuando un hombre gusta de algo y encuentra placer en ello mientras lo busca con satisfacción, es señal de que no está en una posición elevada. Uno de ellos decía: «Lejos de ti el placer de la sumisión, pues es, sin duda, un veneno mortal».⁸

Tal determinación ascética ilustra muy claramente, una vez más, que la perspectiva *malāmāti* está, en cierto sentido, centrada en los niveles más bajos de la subjetividad humana, considerando que su punto de arranque, o principio, son las trabas congénitas del alma (*nafs*) concupiscente e individualista. En este aspecto, la espiritualidad *malāmāti* tiende a situarse en una perspectiva que puede considerarse discrepante con el clima religioso general del Islam. El Qorán centra sus recomendaciones en el uso de la inteligencia como medio de volver a conectar con Dios y apela repetidamente a esta inteligencia en el hombre. Pese a que los engaños del alma más baja son

también un tema coránico, el Qorán está lejos de definir al hombre identificándole exclusivamente con su *nafs*. Por el contrario, la inspiración *malāmātī* parece ser menos intelectual en su enfoque puesto que, como hemos visto, se desarrolla sobre la opacidad y el poder distorsionante del alma.

Desde esta perspectiva se despliegan dos métodos prácticos fundamentales: 1) la necesidad de esconder lo «bueno» y, 2) los beneficios de exhibir lo «malo». Hablando del hombre del reproche en su *Mi'rāṣ*, el *shādhilī* del s. XIX Ibn 'Aṣībā, le define como «uno que no manifiesta exteriormente ninguna cosa buena y no oculta ninguna cosa mala» (Michon, 1.973, p. 57). Como veremos, estas dos tendencias pueden dar origen a tipos de conducta aparentemente contradictorios, que son respectivamente «conformista» y «aberrante». Respecto de la primera de estas tendencias, Sara Sviri define al *malāmātī* como sigue: «La intención principal de la *Mālāmāṭīyah* es alcanzar un estado en el que todos los logros psicológicos y espirituales se vuelvan totalmente introvertidos» (Lewisohn, 1.999, p. 599). Esta ocultación total encuentra su modelo espiritual en el clima ascético del misticismo islámico de los primeros tiempos.

La figura de Uways Qarani⁹ es la más representativa a este respecto. Farid al-Din 'Attār nos dice de él: «durante su vida en este mundo, se escondía a los ojos de todos para realizar sus oraciones y sus actos de devoción.» ('Attār, 1.976, p. 28). También nos cuenta que el Profeta, en el momento de su muerte, había declarado que su manto debía ser entregado a Uways, a quien en su vida había visto. Cuando Omar le buscó durante su estancia en Kufa, preguntó a un vecino de Qarn, ciudad de residencia de Uways, que le respondió: «hubo un hombre así, pero era un loco, una persona insensata que a causa de su locura no vive entre sus conciudadanos (...) No se mezcla con nadie, no come ni bebe nada de lo que comen o beben los demás. No conoce la tristeza ni la alegría; cuando otros ríen, él solloza y cuando sollozan, ríe.» (Ibíd., p. 29). Podemos ya percibir aquí, en el caso de un místico de los primeros tiempos

como Uways, la vocación espiritual dual y aparentemente contradictoria, de «oscuridad» y de «excentricidad». La figura modesta de Uways¹⁰ es, al mismo tiempo, descaradamente discordante con su contexto social. Esta posición discordante, a la que a menudo tachan de «locura», es la marca de la irrupción de una perspectiva trascendente, vertical, en un mundo de horizontalidad terrenal. Es semejante a una negación de la negación: el Espíritu «niega» las nociones distorsionadas del alma, los prejuicios y consuelos.¹¹ Cuando, por fin, se encuentran Omar y Uways, éste le dice que sería mejor para él que «nadie (sino Dios) supiera de él ni tuviera conocimiento de quién era». Mantenerse incógnito puede ser considerado como el fermento de la espiritualidad *malāmātī*.¹² Sin embargo, el *malāmātī* tenderá a aplicar este principio de una manera que supone optar por el «desierto de soledad» espiritual entre los hombres, antes que elegir la huida hacia el «desierto» físico de la naturaleza. En este sentido, la orientación *malāmātī* se manifiesta como aparentemente implicada en las ciencias exotéricas, en la *sharī'at* y el *adab*.¹³ Como dijo Ibn 'Arabi: «Dios ha aprisionado sus estados externos (los de los *malāmātī*) en la tienda de las costumbres y de los cultos de las acciones externas.» (*Futuhāt*, I, 141). En este sentido, la práctica *malāmātī* aparecerá primariamente bajo los aspectos del rigor y la separación. Sus manifestaciones externas son un testimonio de la Majestad divina (*ḡalāb*), que encuentra un receptáculo humano en un modo extremo de servidumbre (*'ubudīyya*). Así, leemos en el *Osul* de Sulami:

Quando (los *malāmātī*) lograron un grado elevado y fueron llamados la gente de la cercanía, de la reunión y la unión, la Verdad tuvo celos de que su ser fuera desvelado a otras personas, así que Ella mostró a los seres humanos sólo su aspecto exterior, que lleva el signo de la separación, para que su estado de cercanía a la Verdad fuera preservado.

Es importante apuntar que los *malāmātī*, tal como Sulami los

presenta, siguen un único llamamiento espiritual— siendo Dios el agente que convoca la orientación *malāmātī*— que excluye cualquier otra clase de alternativa experimental o de antojo personal.

Su inclinación original a ocultar sus estados puede transformarse, por ello mismo, en abierta manifestación de los estados. La «locura» de los *malāmātī* no ha de ser entendida como un método calculado, puesto que manifiesta un elemento de inspiración, de «disposición» o «estado» (*ḥāl*).¹⁴ El místico es llevado a comportarse de una manera que puede no tener sentido para él o para otros, como si se tratara de representar el núcleo ininteligible de relatividad vivo en el mundo. En consecuencia, Ibn 'Aṣībā define al *malāmātī* como alguien que «oculta su toque de santidad y despliega estados que hacen a la gente rehuir su compañía» (Sulami, 1.985, p. 263). Este tipo de manifestación tenderá a situar al místico en una posición aparentemente ofensiva hacia la *sharī'at*, y en una situación provocadora frente a las prácticas sociales tradicionales (*adab*).

Las formas, ya sean psicológicas, morales o sociales, son vistas como inadecuadas en relación a las realidades espirituales. El mundo de las formas, incluso siendo convencional, es un «escándalo» que debe ser escandalizado con objeto de sugerir la normalidad «real». Lo corriente que suelen ser los *malāmātī* puede terminar, de hecho, en una mala reputación. De acuerdo con Mohammad Pārsa, figura Naqshbandi del siglo noveno / décimo, el hecho de que el Profeta fuera llamado mentiroso, loco y poeta era una clase de velo con el que Dios le ocultaba a los ojos del mundo.¹⁵ En esta línea, el *malāmātī* basa su perspectiva en la idea de que la santidad puede solamente ser «anormal» y «chocante» en un mundo que es definido por la ley de la gravedad espiritual. En otras palabras, en un mundo enfermo la salud solamente puede aparecer bajo forma de enfermedad. Es más, en el nivel microcósmico el espíritu aparece en toda su «pobreza» y «enfermedad» desde la altiva perspectiva del alma. Titus Burckhardt ilustra esto en los términos del manido tema mitológico

del «héroe real que regresa a su reino bajo la apariencia de un pobre extranjero, o incluso de un charlatán o de un mendigo.» (Burckhardt, 1.980, p. 39). En una vena similar, Sulami cita el comentario de Abo-I Hasan al Hosri de que «si fuera posible que hubiera un profeta en nuestros días (después de Mohammad), sería uno de ellos (de los *malāmātī*)». (Deladrière, s.f., p. 13). Un profeta solo podría ser oculto o escandaloso en este tiempo en el que el mundo ha llegado a ser un páramo espiritual. Pasaría inadvertido, o sería tan diferente y marginal que desconcertaría y sacaría de sus casillas incluso a aquellos— particularmente a aquellos— que se declaran religiosos.

Los *malāmātī* son fundamentalmente santos «en el mundo» y no «santos mundanales». Como Ibn 'Arabi los describe:

Los *malāmātī* no se diferencian en nada del resto de las criaturas de Dios, son aquellos a los que se ignora. Su estado es el estado de la gente corriente, y es por esta razón por la que han escogido este nombre para ellos y sus discípulos: no cesan de hacer reproches a sus almas por causa de Dios, y no realizan ninguna acción en una forma en que sus almas pudieran regocijarse, y esto lo hacen con objeto de ser perdonados por Dios. (*Futuhāt*, III, 53.)

El *malāmātī* no escapa del mundo sino que trabaja en él, como un guerrero oculto, en la «*yihād* mayor». Puede tener una cierta inclinación a la soledad y el retiro, pero su misión consiste en ser una presencia espiritual en el mundo. De hecho, en contraste con las prácticas sufíes habituales, el camino de los *malāmātī* tiende a restar importancia al papel de las estructuras comunitarias, organizaciones y prácticas colectivas, incluidos *majāles* (reuniones) y *samā'* (audición espiritual), en la vida espiritual. Podría incluso decirse que la espiritualidad *malāmātī* es afín al sufismo «sin nombre» presente en los primeros días del Islam, antes de hacerse «reconocible» como conjunto de instituciones y prácticas colectivas específicas. Los órdenes Naqshbandi y Shādhili son los ejemplos más representativos de esta orientación en el mundo del

sufismo, puesto que tienden a poner el énfasis en el *zōker* interior y en no llamar la atención en la sociedad.¹⁶ En este sentido, el *malāmātī* encarna uno de los principios más fundamentales de la espiritualidad islámica, espiritualidad que irradia a través de una presencia ordinaria en el mundo. El esplendor del *malāmātī* es puramente interior y no se revela exteriormente de manera espectacular. El místico es como el Profeta, que «habla con la gente y va a los mercados». Esta forma de ser va emparejada con una firme desconfianza hacia los soportes metódicos más representativos del sufismo: el retiro espiritual (*jalwā*) y la audición espiritual (*samā'*). Estas prácticas son puestas bajo sospecha por muchos *malāmātī*. A este respecto es importante entender que las objeciones *malāmātī* al retiro y a la audición espiritual no tienen nada que ver con los valores intrínsecos y las metas de estos elementos metódicos. Se dirigen exclusivamente a los peligros y abusos de dichas prácticas, pero el mero hecho de que los *malāmātī* enfocaran esos peligros y abusos es indicativo de su enfoque pesimista del alma humana. En su *Osul*, Sulami critica a los discípulos sufíes que cometen el error de vivir en «aislamiento»:

Se engañan a ellos mismos pensando que aislarse y vivir en cuevas, montañas y desiertos les protegerá del demonio de su *nafs* y que su retiro puede permitirles alcanzar el grado de la santidad, porque no saben que la razón de los retiros y aislamientos de los Maestros era su conocimiento y la fuerza de sus estados. Es la atracción divina la que les liga a Él y los hace ricos e independientes de todo lo que no es Él; así, quien no puede compararse a ellos en cuanto a su fuerza interior y profundidad de devoción puede solamente simular el aislamiento, y, por tanto, es infiel consigo mismo y se daña a sí mismo. (Sulami, 1.985, p. 182)

Y en la misma vena, la audición musical presupone requisitos espirituales que no se encuentran en la mayoría de los practicantes sufíes:

(Piensan) que el sufismo es cante, baile, música, poesía y asistir a

reuniones porque vieron almas sinceras disfrutando de la audición espiritual; pero yerran de nuevo, porque no saben que aquellos corazones contaminados por las cosas mundanas y aquellas almas cargadas con alguna pereza y falta de inteligencia no tienen derecho a la audición y no deberían asistir a la audición. Yoneid dice: «Si ves que a un discípulo le gusta la audición puedes estar seguro de que hay pereza en su corazón.» (Ibíd. p. 184)

Los peligros del retiro y de la audición son enfocados desde el punto de vista de la *faqr* o de su carencia. En otras palabras, la valoración *malāmātī* está, una vez más, basada en la distancia que separa al alma del Espíritu, al hombre de Dios. La capacidad natural de auto-engañó del alma puede revelarse tanto en el reino del rigor como en el de la belleza y misericordia. Un aislamiento ascético que no esté firmemente enraizado en la *faqr* ni en el resultado de la atracción Divina, solamente puede fomentar la pretenciosidad o la auto-glorificación. La participación en la audición puede también estimular la pasividad espiritual y el exceso de confianza en los soportes externos y comunitarios, cuando no está solidamente asentada en la vigilancia espiritual.

En la tradición sufí se han suscitado varias cuestiones, u objeciones, relativas a la legitimidad de la senda *malāmātī* desde el punto de vista místico. Primera, la relación *malāmātī* con el reproche parece implicar un enfoque del individuo en su vertiente más sombría (*nafs e-ammāreh*), y se puede considerar que confina al individuo en un tipo de ejercicio egocéntrico. ¿Por qué concentrarse en el alma cuando la espiritualidad consiste en la concentración en Dios? Este examen «centrado en el *nafs*» apunta a una senda que parece basarse mucho más en la voluntad que en la inteligencia, puesto que la inteligencia podría, presumiblemente, ser suficiente para dispersar las ilusiones del *nafs*. Puede, incluso, argüirse que el enfoque *malāmātī* sobre la corrupción del alma

lleva, paradójicamente, a la *shirk* por la esmerada atención que se le presta, en vez de enfocarse exclusivamente en Dios. En su *Kashf al-Mahjûb*, Hoÿwiri ha propuesto una crítica del *malâmâti* que está fundada en este mismo hilo argumental:

En mi opinión, buscar el reproche es mera ostentación, y la ostentación es mera hipocresía. El hombre ostentoso actúa intencionadamente de manera a ganar popularidad, mientras que el *malâmâti* actúa intencionadamente de manera que la gente lo rechace. Ambos tienen sus pensamientos fijos en la humanidad y no pasan de esta esfera. (Hoÿwiri, s.f., p. 67).

En otras palabras, se juzga que la senda *malâmâti* es incompatible con una metafísica genuina de la Unidad esencial, *wahdât al-wojud*, puesto que absolutiza *de facto* la singularidad negativa del alma complaciente, en vez de enfocarse en la Unidad esencial de la *wojud*. Encontramos similares reservas relativas al *malâmâti* en el *Nafabât al-Ons* de Ýâmi:

Por loable y digno de estima que sea el estado de los *malâmâti* es, no obstante, cierto que el velo de la existencia de las criaturas no ha sido completamente alzado para ellos, y que por esta misma razón, son incapaces de ver claramente la belleza de la doctrina de la unidad, y de contemplar en toda su pureza la naturaleza de la única Realidad. Pues ocultar a los hombres las propias acciones y estados sobrenaturales es manifestar que aún se consideran la existencia de las criaturas y la propia existencia, algo que es irreconciliable con lo que significa la doctrina de la unidad. (Ýâmi, 1.977, pp. 102-3)

La noción misma de ocultamiento presupone la realidad de la separación del velo y el velado, mientras que tal dualidad es excluida por la Unidad esencial. Siguiendo argumentaciones teológicas más estrictas, este punto de vista puede considerarse incompatible con la naturaleza teomórfica del hombre en su calidad de vicario de Dios (*jalifatollâh*), por sugerir una corrupción fundamental del alma humana, más cercana al concepto cristiano de pecado original que a la

noción islámica de *fitrah*. Un desprecio místico extremo del yo parece ir contra el ideal islámico del equilibrio interior y exterior. En segundo lugar, la senda *malâmâti* parece colocar el «interés» místico del viajero espiritual por encima de las demandas colectivas de la comunidad religiosa, sentando así un mal ejemplo al escandalizar a la gente corriente hasta el punto de crearles problemas en su fe. En otras palabras, coloca los beneficios espirituales subjetivos por encima del equilibrio objetivo del colectivo,¹⁷ dando así una importancia al elemento místico, poco conforme con lo islámico, a expensas de la salud religiosa global del pueblo.

Estas objeciones, al menos, pueden ser parcialmente refutadas mediante la consideración de dos dimensiones fundamentales de la espiritualidad *malâmâti*: primero, el énfasis en el *ẓeker* interior y su íntima conexión con la conducta *malâmâti*; segundo, los beneficios espirituales y colectivos de la función *malâmâti* del «equilibrio a través del desequilibrio».

Definir la espiritualidad *malâmâti* como una concentración ascética en el yo perdiendo de vista al Yo Divino real, equivale a separar las manifestaciones externas de la espiritualidad *malâmâti* del cultivo interno del recuerdo de Dios, como medio de concentración en el Uno. En otras palabras, el énfasis en el combate contra el alma tenebrosa (*nafs e-ammâreh*) no puede ser disociado del *ẓeker*. Desde este punto de vista, se puede decir que el *ẓeker* es un acto de inteligencia, o que el *ẓeker* en sí es la identificación con el Intelecto. Puesto que la ascesis *malâmâti* funciona en el nivel del alma, podría también decirse que el *ẓeker* es un medio para la unión, y que la práctica *malâmâti* es un medio de discriminación en base a esta unión. En otras palabras, el *ẓeker* es un camino para desvelar la naturaleza «divina» del hombre mientras que las prácticas *malâmâti* tienen el objetivo de prevenir la confusión entre esta naturaleza «divina» y las contingencias humanas.¹⁸ Consecuentemente, en la espiritualidad *malâmâti*, el *ẓeker* es fuertemente identificado con la interioridad, con las zonas más profundas del alma: el *sér* (el secreto) o, incluso, el *ruh* (el espíritu). A diferencia de otras órdenes sufíes,

tales como la Mevlevi, que exteriorizan el *ẓeker* mediante la danza en la *samâ'* y la repetición, vocal o cantada, del Nombre y de letanías sagradas, el *ẓeker malâmâti* es puramente silente y oculto. Desde esta perspectiva, el *ẓeker* silente es, de hecho, menos susceptible de que se lo apropie el alma inferior, puesto que solo involucra mínimamente, si acaso, a este nivel inferior.

Es cierto que la espiritualidad *malâmâti* no puede considerarse un camino fundamentalmente intelectual, como también es verdad que presupone algún sentido de dualidad. En muchos aspectos no puede identificarse con el estado del *may'zûb*, el «loco santo», raptado por el amor de Dios. Es más, no puede señalarse como un mero sendero de acción, en el sentido de un camino de conformidad observante y atenta con la *shari'at*. De hecho, sea cual sea el nivel que se quiera asignar al sendero del reproche, la perspectiva *malâmâti* suscita la importante cuestión de saber hasta qué punto el hombre *en cuanto* hombre, o el yo individual, se puede identificar con la inteligencia pura. Desde el momento en que se asume que algunas áreas del alma permanecen relativamente sin iluminación del Espíritu, se puede concluir que su integración habrá de tomar lugar de una forma que el mero camino del discernimiento y de la unidad intelectuales no podría ser capaz generalmente de lograr por sí mismo. Para ciertos individuos, o en determinadas circunstancias, la espiritualidad *malâmâti*, una entre varios senderos y métodos, tiende a dirigir esos niveles más bajos del alma sin descuidar necesariamente el enfoque intelectual de la Unidad esencial, ni ser incompatible con ella; y lo hace así en un camino que, sin ser una norma universal, puede tener un atractivo especial para ciertos temperamentos espirituales.

Desde un punto de vista colectivo, la espiritualidad *malâmâti* postula una distancia entre los valores y prácticas mundanales, incluso los de origen religioso, y la autenticidad o sinceridad espiritual (*ejlâs*). Como el Hamlet de Shakespeare, la espiritualidad *malâmâti* tiende a proclamar una antropología pesimista, y los místicos *malâmâti* no

dudarían en estar de acuerdo con el príncipe de Elsinore, aunque sólo en sentido espiritual, en que «el tiempo está desquiciado» y que es, sin duda, «un rencor de la maldición» haber «nacido para enderezarlo.» (Acto I, esc. 5, vv. 215-6). Como Hamlet, un *malāmātī* típico no haría ascos a confesar: «Yo mismo soy medianamente honesto, pero aun así podría acusarme de tales cosas que hubiera sido mejor que mi madre no me hubiera parido.» (Acto III, esc. 1, vv. 130-4). La oscilación entre «la conformidad invisible» y la «locura escandalosa» es una expresión de este conocimiento sagaz de las posibilidades más bajas del hombre, una advertencia de la gravedad de su enfermedad. Como tal, constituye una estrategia de dos filos para la «humillación» del *nafs*. Aun más, esta elevada sensibilidad hacia los defectos y fracasos humanos está relacionada íntimamente con un conocimiento místico intenso de la perfección y de la presencia de Dios. La definición medieval de la santa locura como el estado de aquél cuyo cuerpo está en el mundo mientras que su alma está ya en el cielo da testimonio de esto.¹⁹ La tensión que resulta de esta dicotomía parece cristalizarse místicamente en la locura, real o fingida. Como en la locura fingida de Hamlet, hay en los caminos alocados y escandalosos del *malāmātī*, simultáneamente, aspectos de «tristeza» y de «ocultación».

Adicionalmente, este punto de vista psico-espiritual corresponde a una valoración negativa de la humanidad en sociedad. En un mundo enloquecido que proclama ser sano, hay sabiduría en la locura y locura en la sabiduría («Pese a que es locura, aún hay método en ella.» *Hamlet, príncipe de Dinamarca*. Acto II, esc. 2ª, 223). Cualquier sistema formal representa un equilibrio sutil que apunta a un grado más alto de Realidad equilibrada que lo trasciende y, así pues, debe romperse en algunos casos para impedirle cerrarse sobre sí mismo, o llegar a petrificarse hasta el punto de obstruir el acceso a su referente espiritual. De acuerdo con esto, los aspectos más discordantes y chocantes de la espiritualidad *malāmātī* tienen la intención de provocar una disolución alquímica que pueda ser

el preludeo de una cristalización más elevada. En un nivel espiritual, esta es la práctica que consiste en «romper los hábitos» forzando al alma, de esta manera, a traer a un primer término lo que, hasta entonces, se había mantenido inconsciente. Conducirse de manera *malāmātī* no es, simplemente, una táctica para atraer sobre sí mismo los reproches morales y sociales, que guardarán a uno de la autoindulgencia y autosobreestimación, es, también, un modo de destruir el falso equilibrio del alma, llevándola así a un estado de impotencia, incómoda pero estimulante, que resultará en una transparencia más clara de los nudos interiores que ayudará a objetivar sus contenidos latentes. Esta es, claramente, la meta de un Maestro sufi como el *sheij* ‘Ali al-Ŷamāl quien, según su discípulo al-‘Arabi ad-Darqawi, parece que enseñaba a sus discípulos cómo romper los hábitos de sus almas usando los estimulantes medios de la humillación y la exposición social y psicológica.²⁰ En una de las cartas del *sheij* al-‘Arabi ad-Darqawi, escribe sobre la aplicación de esas tácticas. ‘Ali al-Ŷamāl ordena a su joven discípulo recorrer la ciudad, cargando con dos cestos de ciruelas a las espaldas. En otro lugar leemos:

Él (el *sheij* ‘Ali al-Ŷamāl) cogió mi *haik* con sus nobles manos, lo quitó de mi cabeza y lo retorció varias veces alrededor de mi cuello. (Darqawi, 1.987, p. 33)

Este «verás lo que es bueno» hace al discípulo sentirse «angustiado de muerte»: ir por la ciudad con dos cestos de ciruelas en el cogote, o con el propio *haik* retorcido en el pescuezo, es probable que atraiga las miradas de los conocidos; como Titus Burckhardt anota en su comentario sobre este episodio, las intenciones y los sentimientos reales de la mayoría de la gente solamente aparecen «bajo presión» y una vez que las máscaras convencionales han caído. En otras palabras, esta estrategia es una forma de «aumentar la tensión» en los otros y en uno mismo, para conseguir un conocimiento total de las capas inconscientes y de los nudos del alma. Este tratamiento

psico-espiritual se parece mucho a la medicina homeopática, en la medida en que cura la enfermedad interior mediante una exacerbación inicial de sus síntomas, «sacando» el veneno del alma a base de exponerla a su propio «veneno». En este caso, presentándose como un «extravagante» entre transeúntes y conocidos, en una sociedad donde las excentricidades no son la norma, es probable que cree en el alma una gran desazón, pero facilita a cambio a la persona una oportunidad dorada, aunque amarga, para el auto-conocimiento y la auto-transcendencia. La conclusión del consejo del *sheij* ad-Darqawi es: «Ay del *faqir* (...) que ve la forma de su propia alma (...) tal como es y no la estrangula hasta que muera.» Tal consejo nos permite captar algo de la estrategia *malāmātī*. La mortificación actúa como un catalizador excelente para el deshacimiento del ego y, consecuentemente, como medio para una transmutación alquímica. Al discípulo se le enseña como «ver» su alma, lo que significa que se vuelve incómodamente consciente de ella, con el propósito de objetivar su naturaleza. Pero esta «objetivación» también es una manera de «matar» al alma. A la cuestión de saber cómo puede ser conseguida esta «estrangulación» del alma, se debe asumir que la respuesta está, por una parte, en la capacidad del practicante para resistirse a su alma y por otra, en contar con el poder de Dios mediante el *ẓeker*, pues nadie puede dar la muerte salvo Aquél que da la vida. Sólo el Espíritu puede «matar» al alma, pero este «matar» es también un acto de «amor»: *mors* y *amor* son las dos caras del mismo misterio, y la «objetivación» que mencionamos antes es la otra cara de una «identificación»,²¹ o «unión», en la que el Nombre de Dios, mediante el *ẓeker*, «aniquila» al alma en su «abrazo», para «hacerla revivir» en una vida más verdadera, más profunda y más abundante.

Referencias

—Attār. 1.976, 18. Cf. *Le mémorial des saints*, traducido por Pavet de Courteille, París.

—Burckhardt, T. 1.980. «Le retour d’Ulysse», en *Symboles*, Milán.

—Corbin, H. 1.980. *Le paradoxe du*

sur trois mouvements mystiques musulmans, editado por Natalie Clayer, Alexandre Popovic y Thierry Zarcone, Les Editions Isis. Estambul.

—Dols, M. W. 1992. *Majnun: the Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford.

—Fazlur Rahmān. 1987. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, Nueva York, Crossroad.

—Graham, T. 1999. «Abu Sa'īd ibn Abu'l-Khayr and the School of Khurāsān», en *The Heritage of Sufism*, volumen I, editado por Leonard Lewisohn. Boston.

—Hujwiri, 'Alī bin 'Uthmān. S.f. *The Kashf al-Mahjub*, traducido por Reynold A. Nicholson.

—Jāmi, 'Abd-ar Rahmān. 1977. *Nafabāt al-uns*, París.

—Knysh, A. 2000. *Islamic Mysticism, A Short History*.

Nota

1.- Como indican Michael W. Dols (1992) y S. H. Nasr (1968), capítulo VII.

2.- Los médicos hipocráticos tomaron prestado el concepto de los cuatro elementos de la naturaleza – aire, tierra, fuego y agua – y los consideraron los elementos esenciales del cuerpo humano. Estos elementos correspondían, en teoría, a los cuatro humores que se creían producidos en varios órganos del cuerpo: sangre, bilis negra, bilis amarilla y flema. (...) Se suponía que el médico manipularía de varias maneras estos humores por sus cualidades para mantener un equilibrio humoral, que significaba salud, o rectificar sus desequilibrios, que significaban enfermedad. (Michael W. Dols, p. 18, 1992)

3.- El Qorán no podría haber asumido una noción del alma como ser saludable y del cuerpo como ser enfermo o viceversa. Por ello se dice de Saúl, por ejemplo, *Le dimos amplitud en cuerpo y en conocimiento* (II/247). (Fazlur Rahmān, p. 21, 1987)

4.- Permítasenos recalcar que la palabra inglesa «health» deriva de la antigua «*hab*», que connota totalidad.

5.- «El corazón es sanado por el recuerdo permanente de Dios.» (Sviri, p. 124, 1997)

6.- La importancia de la tendencia *malāmātī* en el sufismo del Jorāsān, que constituye un desarrollo evolutivo del ascetismo puro de la primera generación, retoma el precedente de Hamdūn Qassār (m. 271/884), maestro de Neshāpur, que dejó su impronta en la práctica sufi de la región y resaltó la importancia de la sinceridad al declarar: «Lo que sabe Dios de ti es mejor que lo que sabe la gente.» (Terry Graham, p. 128, 1999)

7.- El misticismo islámico presenta diversas clasificaciones de los diferentes niveles de consciencia, no todas ellas acordes con la

de Sulamī. De acuerdo con Ibn 'Aṣṣiba, *riḥ* es el lugar donde ocurren las epifanías del Reino (*al-malakūt*), mientras *sér* se refiere a un plano más alto, al nivel del Todopoderoso (*al-ḡabarūt*). Este último se refiere a la infinidad Divina mientras el primero pertenece al reino de los arquetipos inteligibles (*asrār al-ma'ānī*). Recordemos, a este respecto, que la gnosis shiíta identifica *malakūt* con los reinos intermedios o anímicos, y *ḡabarūt* con el nivel de realidad angélico y arquetípico. Cf. H. Corbin, (1986) p. 192.

8.- Sulamī, (1985) p. 106, la versión inglesa que cito es una traducción inédita de Amira El-Zein y Patrick Laude.

9.- En su *Kitāb 'Uqalā' al-maḡānīn*, Naysāburi jerarquiza a Uways como uno de los cuatro «docos sabios», con Maḡnun, Sa'dun y Buhlul. Cf. Dols, p. 355.

10.- Uways es también, lo cual llama bastante la atención, el «patrón» de los sufíes que no tienen un maestro vivo. «La tradición sufi ha distinguido un grupo especial de buscadores, aquellos cuyo solo enlace con las enseñanzas es a través del mismo Jezr. Son de aquellos raros sufíes que no tienen un enseñante encarnado. (...) Se les ha dado un nombre especial: *umaysiyyun*.» Sara Sviri (1997), p. 98.

11.- Esta «locura» se relaciona también con la función del «contrario» entre los indios americanos, el *beyoka* sioux o el *kocharé* hopi, o el «gris» de los apaches, que encarnaban el reverso aparentemente sin sentido de las normas de conducta terrenales y sociales.

12.- Es interesante anotar que Uways al-Qarani es simultáneamente una norma y una excepción chocante en el mundo del Islam primitivo. Es una excepción chocante en cuanto que su perspectiva asocial y su disposición ascética le apartan de la comunidad de la ummah que es, en cierto sentido, la auténtica identidad del Islam. Pero, al mismo tiempo, al menos dos *hadīth* se refieren a Uways y hacen de él el polo espiritual de la comunidad. En este sentido deben comentarse dos hechos interesantes: primero, el Profeta declaró que en el Día del Juicio y más tarde en el Paraíso, Dios daría la forma de Uways a 70.000 ángeles para que nadie pudiera saber, incluso en el más allá, quien era el verdadero Uways. Esta manifestación hiperbólica y simbólica de anonimato sugiere bien el principio de «invisibilidad» que preside el camino *malāmātī*. En segundo lugar, cuando se refiere a Uways en conexión con 'Omar, 'Attār evita cuidadosamente cualquier expresión que pareciera dar precedencia a Uways sobre 'Omar: «Debes saber que Uways al-Qarani no era superior a 'Omar, sino que era un hombre alejado de las cosas de este mundo. 'Omar, por su parte, era de una cumplida perfección en todos sus trabajos.» (op. cit., p. 31) La perfección de 'Omar es definida en términos de presencia y acción en el mundo de los hombres, mientras que la perfección

de Uways es entendida en términos de separación del mundo. Dado su énfasis en el equilibrio entre los dos mundos, el Islam no puede exaltar las virtudes de Uways al punto de «ser del otro mundo». Más aun, la ropa del Profeta es sin duda una clase de investidura diferente de la línea de sucesión en el califato: apunta a una autoridad espiritual como la *jirqa*, el manto del *sheij* sufi; pero este tipo de investidura y de prestigio debe permanecer oculto.

13.- Esta implicación aparente puede también ser un camino para atraer sobre uno mismo el reproche de la «élite» religiosa de aquellos sufíes que se consideran a sí mismos de diferente calidad a la de los fieles comunes.

14.- Leemos, por ejemplo, en unas cartas del *sheij* Darqawī, que solía llevar tres gorros de oración en la cabeza, pues «tal era mi disposición» en aquel tiempo. Darqawī (1987), véase el n° 53 de la revista Sufi en su edición inglesa.

15.- Esta asociación de la condición profética y la locura no es nada extraordinaria. En el Qorán, por ejemplo, el Faraón acusa a Moisés de ser «un mago o un poseso». (LI, 39)

16.- «Otros rasgos de la práctica Naqshbandi primitiva estaban también ligados a la vinculación a la sobriedad y el anonimato implícitos en la elección del *ḡeḡer* silente. (...) Como en la *Shādhiliya*, todos estos rasgos tienen grandes reminiscencias del movimiento *malāmātī* de Neyshāpur, y puede sugerirse que Bahā' al-Din Naqshband era seguidor de las tradiciones de la *Malāmātiyah*, aunque no en un sentido formal e iniciático.» Alexander Knysh, (2000), p. 221.

17.- Este punto de vista ha sido expresado por Frithjof Schuon en su capítulo «Sinceridad: qué es y qué no es», en Schuon (1981), pp. 123-7.

18.- El camino del conocimiento puramente gnóstico consideraría simplemente estas contingencias como «irreales». Como dice Qazālī: «Cada cosa tiene una doble faz, una propia y otra de su Señor; con respecto a su faz propia es nidad, y con respecto a la Faz de Dios es Ser.» *Meshkāt al-Anwār*, citado en Martín Lings (1993), p. 169. El *malāmātī* aplica esta distinción al nivel de la voluntad y del alma.

19.- «(En la Edad Media) (...) la locura se explicaba por el hecho de que el cuerpo debilitado del demente permitía al alma escapar parcialmente.» Dols, p. 369.

20.- Esto no apunta necesariamente a la naturaleza orgullosa del discípulo, pues puede también funcionar en un nivel más impersonal como el golpe moralmente neutral del «palo de alerta» del zen.

21.- Esta se realiza mediante la «mezcla» alquímica de la «materia» psíquica y la «forma» espiritual, las «emociones» y el *ḡeḡer*.