



Abu Madyan en el cambio de paradigma sufi

Abu Madyan in the Sufi paradigm shift

Francisco Sayáns Gómez

Cita bibliográfica: Sayáns Gómez, Francisco. «Abu Madyan en el cambio de paradigma sufi». *Revista Argelina* 24 (2026): 63-92. doi: [10.14198/RevArgel.33733](https://doi.org/10.14198/RevArgel.33733)

Resumen

El sufismo surge a finales del siglo VIII en el seno del islam suní de los omeyas y evoluciona hasta alcanzar sus más altos niveles de complejidad y excelencia a finales del siglo XII, cuando tiene lugar un cambio radical en sus esencias formales, así como en la vía y procedimiento seguidos tanto para acceder a la formación pertinente como para vivir socialmente su realidad sufi. Lo que, hasta el momento del cambio, era el resultado de un continuado y largo esfuerzo personal de perfeccionamiento espiritual, pasó a ser la consecuencia de un acotado y pautado proceso formativo en régimen conventual. A partir de aquí, con la desaparición de ese individualismo y la aparición de la grupalidad, el sufi lo será en tanto miembro del grupo religioso o cofradía a la que pertenece. La primera parte del trabajo aborda estas particularidades, mientras, la segunda, se centra sobre la persona de Abu Madyan, figura referente del sufismo magrebí en los términos que se contemplan para el pleno sufismo vigente a finales del siglo XII y fuente principal de la que se alimenta el sufismo institucional o de cofradía que surge en las primeras

Abstract

Sufism arose at the end of the eighth century in the heart of the Sunni Islam of the Umayyads and evolved until it reached its highest levels of complexity and excellence at the end of the twelfth century, when a radical change took place in its formal essences, as well as in the way and procedure followed both to access the relevant training and to live its Sufi reality socially. What, until the moment of the change, was the result of a continuous and long personal effort of spiritual perfection, became the consequence of a limited and patterned formation process in the monastic lifestyle. From this point on, with the disappearance of this individualism and the appearance of group dynamics, the Sufi will be a member of the religious group or brotherhood to which he belongs. The first part of the work deals with these particularities, while the second focuses on Abu Madyan, a leading figure in Maghrebi Sufism as understood in the context of the full-fledged Sufism prevalent at the end of the twelfth century, and the primary source that nourished the institutional or brotherhood-based Sufism that emerged in the

Autor: Francisco Sayáns Gómez, investigador independiente, franciscosayans@yahoo.es, <https://orcid.org/0000-0001-8155-8951>.

Recibido: 04/07/26 **Aceptado:** 08/07/2026

Conflicto de intereses: El autor declara que no hay conflicto de intereses.

Licencia:  Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

décadas del siglo siguiente y acaba haciendo desaparecer sus formas previas.

Palabras clave: Sufismo, Abu Madyan, cofradías sufíes, islam magrebí, shadili, Tremecén sufi.

early decades of the following century and ultimately led to the disappearance of its earlier forms.

Keywords: Sufism, Abu Madyan, Sufi brotherhoods, Maghrebi Islam, Shadili, Sufi Tlemcen.

Introducción

El sufismo es una vía de expresión religiosa que surge en el seno del islam ya en sus primeros tiempos y logra establecerse a pesar de las persecuciones, de que son objeto sus seguidores por parte de la ortodoxia representada por los *ulema*¹, llegando a expandirse y estar presente por toda la *umma*. El sufismo es una opción de carácter personal, de aquel que ha decidido seguir la Senda², que no queda satisfecha con el mero hecho de ser, sino que exige progresar en el ser, mediante un continuo perfeccionamiento espiritual fruto del esfuerzo individual. Como acabará demostrando al-Ghazali, el sufismo es una ciencia del islam viva y dinámica, que, a lo largo de su historia, ha presentado distintos grados de desarrollo y vigor; hasta que, llegado un momento, sufre un cambio radical.

Este cambio se caracteriza por múltiples aspectos referentes a la forma de ser sufi y de vivir el sufismo: la manera en que el devoto se incorpora a la secta³; la forma en que es instruido y formado en sus principios; los requisitos y cortesías a respetar en las relaciones internas y externas del, ahora, miembro de una institución sufi; el modo en el que ha de procurar la consecución de sus objetivos de perfeccionamiento espiritual, limitados con respecto a lo que fueron en la situación previa del sufismo; la manera de perseguir los fines materiales y temporales de la institución a la que pertenece que, como organización humana que es, tendrá inexorablemente.

Es este último cambio el que nos interesa en nuestro trabajo, pues, por causa de este, es por lo que a partir del siglo xiv el sufismo en el Magreb se muestra exclusivamente bajo la forma que adopta como consecuencia de aquel. Estas circunstancias tienen, en nuestra opinión, un protagonista fundamental

1 Nota de transcripción: Los términos árabes que aparecen en el texto se reproducen según versión fonética aproximada, generalmente aceptada en los campos de las Ciencias Sociales, de modo que cualquier investigador o académico con conocimientos de árabe pueda reconstruir su forma original. Este artículo es fruto de un trabajo de campo para la obtención de un doctorado en Antropología.

2 Camino y proceso que sigue el sufi en su progreso formativo espiritual.

3 Secta, sin las connotaciones peyorativas que se han incorporado al concepto y que suelen contemplarse popularmente al término; exclusivamente entendido como una peculiar doctrina dentro del islam.

que no es otro que la persona de Abu Madyan. El *xeij* de Bujía, desarrolla su escuela a caballo del cambio que nos ocupa. En los momentos álgidos del sufismo, Abu Madyan fue sufi acorde con la Senda tradicional y sus valores más representativos. Conoció el cambio, cuyas directrices procedían de los focos del sufismo bagdadí y se constituyó en faro y referente para el nuevo sufismo que nacía como consecuencia de este.

Lo anteriormente expuesto será lo que pretendemos explicar con los argumentos que siguen. Trataremos sintéticamente alguno de los item involucrados, aunque, posiblemente, no habría estado de más extenderse algo sobre ellos. Es posible que dejemos de mencionar algún protagonista de mayor o menor importancia o alguna circunstancia especial que pudo haber tenido un papel en lo que nos ocupa. Con todo y con los límites que nos impone la dimensión del espacio disponible, creemos que nuestra tesis queda suficientemente explicada.

Sufismo

El sufismo es una corriente religiosa musulmana que surge en el islam sunní alrededor del siglo VIII, aunque, fue en el siguiente cuando comenzaron a tomar cuerpo la filosofía y la doctrina que lo sustentan. A partir de estas últimas, se desarrolla como camino de espiritualidad que sigue el creyente, de manera propia e individual. Esta vía perfeccionista aparece como respuesta a una inquietud mística fundamentalmente apoyada en el ejercicio de una vida ascética. Aunque se han dado otras razones, muchos estudiosos convienen en aceptar que, la causa primera de su aparición fue el rechazo al modo de vida disipado que se había instalado en la sociedad omeya.

El ascetismo es una renuncia voluntaria a algo satisfactorio de lo que se puede disponer placenteramente. El objeto que persigue su práctica es crear, en uno mismo, la base sobre la que construir un espíritu místico. Como virtuoso modo de vida, el ascetismo solo puede darse desde la capacidad de lo contrario, teniendo a mano y disponibles los bienes de disfrute a los que se renuncia de modo voluntario. La mística musulmana que propugna el sufismo es una actitud dinámica de espiritualidad extrema, la cual, solamente, puede ponerse en acción una vez se ha llegado a un grado elevado de perfección moral en el marco del respeto total al islam convencional y ortodoxo; es un viaje que emprende el musulmán que ha creído haber alcanzado un grado de plenitud espiritual y busca ir más allá en un esfuerzo que le exigirá, entre otras muchas cosas, una continua introspección, pues Dios se encuentra en el interior de uno mismo.

Sufismo Primordial

Para algún estudioso, el sufismo nace promovido por el contacto con eremitas cristianos de Iraq y Siria⁴, otros, lejos de admitir influencias cristianas procedentes de lo eremítico, coinciden en resaltar que éstas son primordialmente islámicas. También los hay eclécticos que aceptan la existencia de una base islámica sin dejar fuera de lugar la presencia de ciertas influencias procedentes de sociedades con las que, en sus primeros tiempos, el islam estuvo en contacto.

Una porción de estos últimos encuentra el origen del sufismo en la cultura religiosa hindú, tamizada por la intermediación persa; estos estudiosos, detectan similitudes entre el supremo Absoluto que los hindúes denominan Brahman y las ideas mantenidas por ciertos sufíes partidarios del *wihda* o escuela monista⁵. Otros piensan que el sufismo tiene origen en la cultura griega, en especial en la filosofía neoplatónica. Finalmente, hay otros que creen que el sufismo incorpora algo que resulta similar a las máximas y doctrinas seguidas por los monjes cristianos, en especial, sobre aquellas que contribuían a resaltar los valores del ascetismo y la austeridad y la devoción piadosa. En general, aquellos que han dedicado sus esfuerzos a estudiar el sufismo, coinciden en calificarlo como la dimensión espiritual del islam.

En el crisol en el que se genera el primer sufismo, tanto la filosofía racionalista de la antigüedad griega como el particular enfoque cristiano del ascetismo eremítico, aportan elementos distintos a aquellos que proceden de la forma de interpretar la espiritualidad y la vida ascética provenientes del Indostán. Ambos focos extremos actúan dando lugar a teorías discrepantes a la hora de interpretar a Dios y la divinidad. Asumen la evolución que afecta al concepto del *fana* o autodisolución mística en Dios y del *baqa* o supervivencia mística que se da dentro de esa autoanulación, cuando, como explica al-Yunayd⁶, el sufí queda inmerso en un estado tal que le permite percibir distintas sensaciones espiritualmente deleitosas.

Como hemos adelantado, los primeros brotes aparecen en el siglo VIII, en el seno de grupos de devotos de vida ascética, entre los que destaca al-Hasan

4 Schimmel, *Introducción al sufismo*, p.19.

5 De influencia presocrática, que postulaban un único principio constitutivo de las cosas, del que surge la pluralidad.

6 Abu al-Qasim ibn Muhammad al-Yunaid al-Baghdadi (m.910), de origen persa floreció en Bagdad. Referente final en la *silsila* de muchos de los famosos sufíes de la primera época. Al-Junaid es por todos reconocido como una de las más grandes figuras del sufismo de la primera época, fundador de una corriente de misticismo cuidadosamente respetuosa con la ortodoxia del Corán, a veces identificada con el término 'misticismo de *sharia*', una escuela con la que se identificaba explícitamente Abu Madyan.

al-Basri⁷. Las primeras manifestaciones sufíes, merced a la incorporación de conceptos de mayor espiritualidad, irán experimentando una creciente sofisticación. Desde el simple ascetismo o *zuhd*, como elemento primordial significativo, a otra manera más intelectualizada de religiosidad, como: el amor divino o *hubb*; la auto aniquilación como actitud previa y necesaria para disponer el alma hacia Dios o *fana*; la gnosis como adquisición del conocimiento de Dios a través de un proceso empirista o *ma'rifa*. La incorporación de nuevas opciones de expresividad religiosa, quedarán consolidadas con las aportaciones de Abu Yazid al-Bistami⁸; entre las que descuella, como particularismo identificativo, su doctrina sobre el *fana*. Posteriormente, será al-Yunayd quien aportará su particular interpretación del *tawhid* o dogma fundamental del islam que proclama el monoteísmo absoluto.

Este proceso alcanza su culmen con la trágica muerte de al-Hallaj⁹, suceso que representa el hito más elevado de la tensión político-religiosa existente entre el movimiento sufi de primera época y el de los *mutakalimun* o teólogos de la ortodoxia religiosa. Es en esta primera época del sufismo cuando la doctrina recibe e incorpora los conceptos interpretativos más importantes, aquellos que más contribuyen a hacer de esta corriente religiosa algo peculiar y distinto dentro del islam; así como, aquellos que llegan a situarla fuera de éste fundados en argumentos como la interpretación que al-Hallaj¹⁰ lleva a cabo del *hulul* o forma de entender la unión mística suprema como un acto de habitar por pasiva el espacio de la divinidad mediante el descenso del espíritu de Allah para morar en el alma purificada del devoto, como si de la encarnación de Dios en el cuerpo del sufi se tratara.

A partir del momento culminante que marca la muerte de al-Hallaj, la evolución del sufismo seguirá por tres cauces distintos: El primero de ellos, conocido como sufismo sunnita, acabará tomando consistencia a lo largo de los siglos XI y XII. Dentro de esta tendencia, en la que destaca al-Ghazali¹¹,

7 Abu Said Hasan al-Basri, nacido en Basora en 643 falleció en 728, intervino en todas las ramas del saber, pero influyó sobremanera en el sufismo primordial a través de la ejemplaridad de su ascesis.

8 Abu Yazid al-Bistami, nacido en Bistam de Jurasán en Persia falleció en 874. En distintos lugares lo veremos nombrado también como Bustami, nosotros utilizaremos una u otra forma según de donde proceda nuestra referencia en la confianza de que no será complicado determinar a quién nos referimos.

9 Husayn ibn Mansur al-Hallaj (m.922). Nacido en Fars fue discípulo de al-Yunayd con quien acabó rompiendo, así como enfrentado con la comunidad sufi de Bagdad. De raíz zoroastriana dio una importancia destacada a la ritualidad como vía de santificación personal y fue partidario de restringir la enseñanza a un limitado sector selecto. Sus planteamientos, heterodoxos en la heterodoxia sufi, le llevaron a la cárcel.

10 Abu Hanied, *Sufism and Sufi Orders*, p.45.

11 Abu Hamid al-Ghazali (n.1058 – m.1111), discípulo de al-Farmadhi (m.1084) que ha-

las figuras más relevantes se caracterizan por su intensa pretensión de hallar una fórmula capaz de conciliar, de manera convincente, la interiorización del conocimiento y el espíritu del sufismo con la ley islámica y sus formalidades ortodoxas. Esta corriente será capaz de producir importantes y reconocidos tratados de pensamiento y filosofía sufista, como los aportados por al-Qushayri¹². El segundo cauce se abre a partir del siglo XIII, cuando germinan las semillas plantadas a finales del siglo anterior y el sufismo evoluciona y se expande hasta nuestros días, al abrigo de una nueva fórmula o configuración estructural, las *turuq* o *tariqas* o cofradías religiosas¹³. Finalmente, el tercer cauce, que se desarrolla a lo largo de los siglos XIII y XIV, es paralelo al que sigue el sufismo institucional de *tariqa* y se caracteriza por la preocupación que muestra en profundizar sobre áreas y aspectos especialmente teóricos, como aquellos que se interesan por la trascendente Unidad de Existencia de Dios o *wihdat al-wuyud*; en esta corriente destacará Ibn Arabi¹⁴.

Sufismo Pleno

El primer sufismo se desarrolla y crece a lo largo de los siglos IX y X, incorporando nuevas perspectivas y ampliando sus espacios de existencia espiritual con nuevas aportaciones filosóficas, tales como, las que reciben desde el neoplatonismo o como los conceptos que toman del cristianismo antiguo, entre los que destacan la gnosis y la experiencia doctrinal del Divino Amor. En esta fase evolutiva del sufismo, el adepto sensibiliza su capacidad de dar valor a los 'estados' que experimenta dentro de sí, como: la alegría o la tristeza, la plenitud o la cólera, etc., y nota que estas percepciones que le vienen provocadas desde el exterior se muestran interdependientes. Es en este complejo

bía sido, a su vez, uno de los pocos discípulos que tuvo al-Qushayri. Fue el más influyente pensador religioso musulmán medieval. Su autobiográfico *al-Munqidh min al-Dalal* o 'Liberación del error', es uno de los documentos personales más importantes que nos han llegado sobre la civilización islámica. En él describe su proceso educativo y la crisis intelectual que sufrió y resultó desencadenante de su prodigioso cambio.

12 Abu al-Qasim Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qushayri, nació en la región de Ustawa del Jurasán, de linaje árabe, en el año 986. Discípulo predilecto de al-Daqqaq, se casó con su hija y le sucedió al frente de su escuela. Seguidor de los preceptos teológicos especulativos de la corriente Asharita sunní y de la escuela jurídica Shafi, escribió el tratado *Al-Risala al-Qushayriya fi ilm al-Tasawwuf*, probablemente el tratado más popular que se haya escrito sobre sufismo, utilizado por generaciones y generaciones hasta el presente como texto fundamental en la formación de sufíes.

13 Abu Hanied, *Sufism and Sufi Orders*, pp.19-23.

14 Abu Abd Allah Muhammad ibn Alí ibn Muhammad ibn Arabi al-Hatimi. Nacido en 1165 en Murcia y fallecido en 1240 en Siria.

proceso de aprendizaje y perfeccionamiento espiritual, en el que se hace evidente la necesidad de un guía experto, de un maestro que dirija el crecimiento espiritual del discípulo.

Sobre el proceso formativo del sufi, en este segundo ciclo del sufismo, Ibn Arabi¹⁵ nos relata pormenorizadamente su propia experiencia al respecto, es un ejemplo que resulta paradigmático para comprender las singularidades que caracterizan lo que denominamos 'pleno sufismo'. En su *Futuhāt* explica fidedignamente, entre otras muchas cosas, el camino seguido por un devoto sufi ávido de crecer espiritualmente. En el caso ejemplar de Ibn Arabi, de maestro en maestro, viajará de Sevilla a Écija, luego a Aljarafe, después a Marchena y finalmente a Córdoba. Un experto le instruirá en la técnica del examen de conciencia; otro en el control de los apetitos sexuales; éste en el valor del abandono y del aislamiento; ese en el de la limosna y en el de la vigilia; aquél en la excelencia de los raptos extáticos y las percepciones que se esperan sentir durante los mismos¹⁶. Poco después, considerando que en al-Andalus ya había recibido las enseñanzas de todos los maestros más insignes y que había aprendido todo aquello que en su tierra podía aprender procedente de estas fuentes, considera que había llegado el momento de dar el salto cualitativo que significaba buscar nuevos maestros de espíritu de mayor nivel. Conociendo la fama que tenía el maestro Abu Madyan, decidió viajar al norte de África.

Historiadores y estudiosos han planteado dudas y conjeturas sobre sí, pudo o no recibir enseñanzas de Abu Madyan. La duda parece proceder del hecho de que, para valorar esa incidencia, contemplan, como única visita realizada a Bujía, la segunda de estas que llevó a cabo en el año 1200.

En efecto, en esa fecha, el maestro hacía dos años que había fallecido. Pero, el primer viaje que Ibn Arabi hizo a Bujía fue alrededor de 1193 cuando se desplazó hasta Túnez. Abu Madyan murió seis años después por lo que, ese encuentro sí pudo haberse producido, como el propio autor lo afirma tanto en su *Futuhāt* como en su *Mohadara*¹⁷. La estancia en Túnez fue muy corta y decidió volver a Sevilla donde, por una temporada, se mostró interesado y ocupado en fortalecer su fe en los fenómenos místicos que encierra la comunicación telepática. Al año siguiente regresó al norte de África insistiendo en el progreso de su formación, retornando a Sevilla ese mismo año. En 1196, vol-

15 Muhi al-Din Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Arabi al-Tai al-Hatimi, nació en Murcia en 1165 y murió en Damasco en 1240. Su *Kitab al-Futuhāt al-Makkia* o 'Revelaciones de Meca' resulta definitivo para informarnos sobre el proceso formativo del sufi en esta segunda fase del sufismo.

16 *Futuhāt* I, en Asín, *El Islam Cristianizado*, p.361.

17 Asín, *El Islam Cristianizado*, p.60.

vió de nuevo a Fez donde siguió las enseñanzas de Benabdelcarim, imam de la mezquita Alázhar. Fue, entonces, cuando tuvo uno de sus primeros éxtasis que le llevó a un total abandono de sí mismo hasta quedar convertido en algo inmaterial y etéreo: “Alcancé yo este grado místico el año 593 en la ciudad de Fez, haciendo la oración ritual de la tarde”¹⁸.

A partir de estas experiencias, comienza a tener devotos que le frecuentan en el jardín de Abenhayún donde siguen sus sermones y enseñanzas. En una de estas ocasiones, mezclado con el grupo de sus ocasionales discípulos para escucharlo con disimulo, descubrió al *gotb* de la época (se refiere a Abu Madyan)¹⁹. Poco después de esta circunstancia daba por terminada su estancia en tierras marroquíes y volvía a Murcia para, desde allí, pasar a Almería donde frecuentó a los maestros sufíes locales de la escuela de al-Arif. En Almería tuvo la revelación que incluía un mandato divino ordenándole escribir un libro destinado a la instrucción de los novicios en la devoción sufi. En este libro, titulado *Mawaqi al-nuyum* o ‘Libro del descenso de los astros y ascensiones de los místicos’, expone las tres etapas en el *suluk* del sufi y las luces con las que Dios le ilumina en ese caminar la Senda.

Aunque es un texto destinado, especialmente, al devoto que pretende conseguir una formación sufista sin la ayuda directa de un maestro de espíritu es, también, según argumenta el autor, un libro imprescindible para el propio maestro de espíritu porque no todos gozan del mismo nivel para llevar a cabo su cometido: “este libro sirve para el más excelso grado místico a que puede aspirar cualquier maestro por eso todo el que se lo pueda procurar debe tomarlo por punto de apoyo”²⁰. Por medio de la revelación que tuvo en Almería, Ibn Arabi supo que, él, era el tesorero dispensador de esta ciencia y que estaba obligado a dar cumplimiento a tan excelso mandato divino.

En el año 1200, como ya hemos adelantado, Ibn Arabi viaja de nuevo a Marruecos y después a Túnez donde le sucederán otros prodigios, propios de su condición, confirmados como tales cuando se presenta ante el famoso santo Abu Mohammed Abdelaziz, quien ocho años antes se había mostrado displicente con él, la vez que pretendió visitarlo para seguir sus enseñanzas. Ahora, por el contrario, se honraba en recibirlo y hospedarlo en su propia casa, reconociéndole como un igual y pidiéndole que escribiera un tratado sobre

¹⁸ Asín, *El Islam Cristianizado*, pp. 68-69. Esta referencia Asín la toma de *Futuhat II*, tal y como señalada en la correspondiente nota de pie de página.

¹⁹ Ibn Arabi sitúa este suceso en 1197 luego no puede tratarse más que de Abu Madyan en persona al que ya debía conocer de su primer viaje por el norte de África y que identificaría por esta razón y no por una especial revelación divina.

²⁰ Asín, *El Islam Cristianizado*, pp. 378-432. Esta referencia de Ibn Arabi, Asín la toma de su *Mawaqi al-Nuyun*.

cosmogonía cabalística²¹. Todo lo anterior contribuye a informarnos que Ibn Arabi se encontraba ya en la tercera fase de su progreso espiritual.

El sufismo al que nos estamos refiriendo al describir el proceso formativo de Ibn Arabi, correspondería al vivido durante lo que definimos como 'pleno sufismo', período de tiempo comprendido entre comienzos del siglo XI y comienzos del siglo XIII, dicho sea con cierta flexibilidad. Esta etapa dio las figuras más relevantes de la espiritualidad mística musulmana, entre las cuales encontramos: a al-Qushayri y a al-Din Maybudi, a al-Ghazali y a al-Arif, a Ibn Arabi y a Ibn Ghalib, a Abu Yazza y a Ibn Hirzihim, a Abu Madyan y a Ibn Mashish. Solamente por citar algunos de los más importantes e influyentes maestros de espíritu que podríamos encajar en el período arriba citado. Son maestros que se identifican con una práctica de ser sufi marcada por su proceso formativo, individual e independiente, itinerante y exigente, de maestro en maestro de espíritu, superando distintas etapas en su instrucción personal, creciendo paso a paso hasta alcanzar el objetivo final de su fusión en la divinidad de Allah. Un proceso de moldeo y construcción espiritual que se prolongaría, frecuentemente, durante muchos años, y, en casos extremos, durante toda la vida del devoto sufi.

Sufismo Institucional

A mediados del siglo XI los turcos *selyúcidas* dieron un vuelco a la situación socio política en los territorios musulmanes de Oriente Medio. En 1055 derrocaron a la dinastía *búyida* que había venido controlando extensos territorios en lo que hoy es Irán e Iraq: bien de forma directa, mediante una confederación de propios; bien como emires de un poder tercero, tal es el caso del que ejercieron en Bagdad y en otros territorios del califato abasí. En 1171 lo hicieron con la dinastía *fatimí* que había venido gobernando, desde principios del siglo X, el norte de África y luego Egipto y el sur de Siria con Palestina.

A finales del siglo XII, mientras el centro del mundo islámico se encontraba en Iraq, el califato había dejado de ser el garante de la unidad de la *umma*. Los turcos *selyúcidas* dominantes, sunníes con fuerte tendencia al sufismo, habían creado las bases de un nuevo orden que se manifestaría a través del papel que asumiría el sufismo en los tiempos siguientes. En territorio de Iraq y especialmente en el entorno de la ciudad de Bagdad se estaban dando las circunstancias que facilitarían la aparición de lo que denominamos 'sufismo institucional'. Los devotos musulmanes aumentaron su interés por estotra forma de entender la religión, menos rigorista y más personal e intimista. Ávida

21 Asín, *El Islam Cristianizado*, pp. 77-80.

de sus enseñanzas, una parte importante de la población se mostró deseosa de unirse a aquellos que practicaban la vía de religiosidad sufi.

El sufismo, que, hasta aquellos momentos había sido una forma de vivir el islam practicada a título individual, había despertado una gran atención devocional cuya satisfacción exigía la adopción de un nuevo enfoque para el acceso al mismo. Las nuevas circunstancias exigían contemplar una manera distinta de adquirir la instrucción oportuna. Lo que, hasta el momento, había sido cosa personal que cada uno procuraba satisfacer de la manera que consideraba apropiada, a menudo siguiendo un camino que se alargaba en el tiempo, yendo de maestro de espíritu en maestro de espíritu, ahora se había convertido en poco menos que un fenómeno de masas con nuevas necesidades formativas que habían de ser atendidas de forma distinta.

Promovidas por los miembros de la dinastía Selyuq, había florecido un sin fin de *madrasas* como respuesta al interés por la formación y el desarrollo del conocimiento. Alrededor de estas *madrasas* operativas en las enseñanzas convencionales y propias de ellas, fueron surgiendo conventos donde se comenzó a ofrecer un tipo de instrucción sufi acomodada a las circunstancias. Lo que hasta el momento había consistido en un proceso formativo que se prolongaba a lo largo del tiempo, ahora daba un giro para condensar el modo de desarrollo anterior y ofrecer una formación sintetizada y rígida y formalista, con pretensiones de equivalencia y que se extendería por un período de tiempo acotado. Estos centros de enseñanza alcanzaron fama desigual, cada uno en función del prestigio del maestro titular respectivo. Las escuelas y sus maestros titulares quedaban ligados en una unidad inseparable, de modo que, el maestro era su escuela y la escuela era su maestro. Aunque los distintos conventos-escuela, *janqa* o *zauia*, compartían una gran parte del conjunto de las enseñanzas que impartían, cada uno de ellos aportaba sus aspectos particulares que lo diferenciaba y le daba el carácter que lo distinguía entre los demás, constituyendo, así y con ello, su particular estructura formativa, su senda o *tariqa*²² propia.

Los devotos que habían sido formados en un determinado convento o *janqa*, siguiendo la *tariqa* de su maestro titular respectivo, fueron desarrollando devociones y sentimientos relacionales entre ellos como grupo, así cómo, lealtades hacia sus maestros y sus congéneres y su institución, tales que, con todo ello, acabarían construyendo un edificio identitario en el que se sentirán acogidos y que comenzaría a ser reconocido como una cofradía, o, por abstracción, una *tariqa*.

22 Conjunto normativo que contiene su corpus doctrinal y sus particulares liturgias y procedimientos y objetivos. Su *dikr* o salmodia o jaculatoria que evoca a Dios y sus atributos, así como su *wird* o ritual, son característicos de cada cofradía o *tariqa* (por extensión).

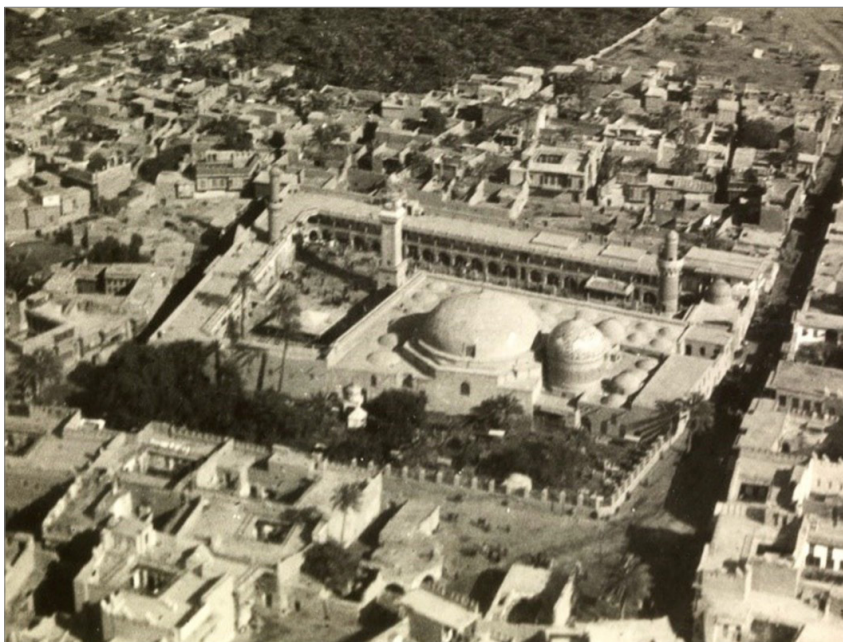


Fig. 1. Bagdad, *zauia* de Abd al-Qadir [dominio público]

En el grupo de cofradías pioneras que alcanzaron la más alta relevancia y la mayor difusión, destaca, por su importancia y por estar llamada a ser la única que acabaría teniendo influencia presencial en el Magreb, la fundada por los descendientes y herederos de al-Qadir²³. Con dieciocho años se traslada a vivir a Bagdad para formarse en las distintas ramas de la religión islámica, recibiendo instrucción del afamado jurisconsulto *hanbali* Ali al-Muharrami, fundador y *xeij* de una prestigiosa *madrasa*. Debido a que el fundador falleció sin herederos, la administración del califato se hizo cargo de la gestión de la misma a través del departamento del *awqab* o de legados encargado de administrar los bienes de los fallecidos en las circunstancias comentadas. Al-Qadir, que había alcanzado un gran prestigio descollando como predicador, en 1133 fue nombrado *xeij* de la *madrasa* de al-Muharrami.

Ser *xeij* de una importante *madrasa* como esta, comportaba no solamente un gran prestigio y consideración social, sino, también, otros beneficios relevantes de orden material. El *xeij* disponía de amplia y confortable vivienda en la propia *madrasa* y administraba sus ingresos y su patrimonio y sus bienes

23 Abd al-Qadir al-Yilani (1077-1166). Al-Qadir nació en Nayf, en la región persa de Jilan al sur del mar Caspio, alrededor de 1077. El nombre de su padre elimina cualquier duda acerca de su origen persa.

*habus*²⁴. Al llegar su último momento, dado que se mantenía activo y al frente de la institución que regentaba, sus restos recibieron sepultura en la misma. En el puesto de *xelj* fue sucedido por su hijo Abd al-Wahhab (m. 1197). Después de tantos años señoreando la *madrasa* y volcando sobre ella el prestigio de su propia excelencia, se había creado una simbiosis entre la persona y la institución, de manera que, de facto, la *madrasa* había pasado a ser propiedad de la familia. Fue su hijo Abd al-Razzaq (m. 1206-7) quien, con el concurso de seguidores y devotos próximos, fundó la *tariqa* que formalizaba la independencia de esta corriente sufi de la autoridad califal²⁵.

Otro importante protagonista de los tiempos primeros del sufismo institucional fue Abu Nayib al-Suhrawardi (m. 1168), persa como al-Yilani, formado también en Bagdad y que tomó como maestro a al-Ghazali. Su sobrino Umar siguió la regla de Abu Nayib y la desarrolló para crear la cofradía *Suhrawardiya*, la cual adquirió cierto prestigio intelectual y aristocrático al estar apoyada en la doctrina ideal de una hipotética caballería espiritual o *futuwa*. La cofradía que más rápidamente se estructuró como tal fue la *Rifa'iya*, fundada por Ahmad al-Rifai (m. 1182)²⁶ que había heredado de su tío el liderazgo de una comunidad ya constituida, en cuyas entrañas se hallaba el germen de la nueva orden. También mostró protagonismo Naym al-Din Kubra (m. 1221) nacido en una localidad próxima al lago Aral; inspirado en al-Yunaid, fundó la orden *Kubrawiyya*. Su estructura existencial tenía como mayor motivo de preocupación el estudio de los fenómenos suprasensibles.

Finalmente, y por razón de que algunos estudiosos la tuvieron en cuenta de forma especial, el núcleo de las cuatro más significadas se ampliaría con una más, la *Chishtiya*. Fundada por Muin al-Din Chisti (m. 1236), su obra viene influida por la de Kubra y algunos dicen que por la de al-Yilani. Caracterizada por su gran tolerancia con la cultura india, está considerada como propia del subcontinente²⁷.

24 Bienes *habus* con cuyos rendimientos se atendía las necesidades de operación y mantenimiento de la *madrasa* y de sostenimiento de sus administrativos, entre otros.

25 Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace*, pp. 86-88.

26 Ahmad al-Rifai (1118-1182), procede del mismo tronco doctrinal que al-Qadir al-Jilani que tienen por maestro común a al-Sanbaki oriundo del norte de Iraq. Su *dikr* ronco dio pie a que se les motejara con el apodo de 'derviches aulladores', sus prácticas extáticas alcanzaron fama de extravagantes. Caminaban sobre brasas, se atravesaban el cuerpo y tragaban serpientes..., etc., todo ello para poner a prueba la eficacia y el valor de su estado espiritual o *hal*.

27 Geoffroy, *La aparición de las sendas*, pp.57-65.

Cambio de paradigma sufi

En las nuevas circunstancias creadas con la aparición de las cofradías, el sufismo adquiría una forma de ser y un cauce de expresión, de ser vivido, distintos a lo que hasta entonces había sido lo propio del mismo. No fue un cambio que tuviera lugar de manera abrupta y que provocara una solución de continuidad entre una y otra manera de ser sufi. De hecho, durante un tiempo a partir de la aparición de las primeras cofradías en Bagdad y su entorno geográfico, las formas de proceder del sufismo que hemos descrito y definido en los apartados anteriores, se mantuvieron vigentes en muchas regiones del islam, especialmente en las periféricas, como podemos considerar al Magreb. Ibn Arabi, elegido como ejemplo arquetípico para describir lo que hemos definido como el 'pleno sufismo' falleció en 1240, cuando las primeras cofradías ya habían tomado cuerpo y comenzaban a desarrollarse con fuerza.

A lo largo del período en el que había estado vigente el 'pleno sufismo', la fase iniciática de acceso resultaba larga y difusa, sin un tránsito claro y definido entre la condición de profano al sufismo y de neófito de la secta. A lo largo de un tiempo que podría durar años, el pretendiente a sufi iría creciendo en formación y buscando la consecución de nuevas experiencias místicas de mayor entidad. En el caso comentado, tal vez podríamos considerar como momento de iniciación aquel en que recibe la *jerqa* del primer maestro que ha considerado aceptable el nivel que ha alcanzado su discípulo. Sin embargo, muy frecuentemente, éste irá a otro y luego a otro para seguir creciendo en grados de espiritualidad pudiendo recibir la *jerqa* de varios *xeij*, pues ello no implicaba el establecimiento de algún tipo de vinculación estrecha entre aquél que otorgaba y aquél que recibía.

Durante el tiempo que duraba su formación, la supeditación del educando al maestro de turno era extrema. A menudo alojado en su propia casa o en otra auxiliar dispuesta al efecto y próxima a su domicilio. El pupilo compensaba al maestro con algún tipo de servicio doméstico o personal o dinerario. Una vez transcurrido el tiempo de convivencia e instrucción, desde el punto de vista espiritual, la independencia del sufi era total. De todo esto se deduce que, la iniciación a la Senda no tuviera un momento álgido que ayudara a identificarla ni un tránsito brusco que la delimitara y definiera, quedando diluida en estos avatares. Otra cosa distinta era que, como consecuencia de ese aprendizaje, no naciera en el discípulo una especial admiración que evolucionara a una respetuosa devoción hacia la persona de aquél, y que, esa devoción, no se mantuviera en el tiempo hasta el punto de que siempre lo recordara como un factor fundamental en su educación.

La vía al sufismo que proponían las nuevas instituciones emergentes que tomaron el nombre de cofradías, contenía un proceso de admisión que esta-

ba perfectamente definido, muy distinto al seguido por los devotos durante el período previo. Este conjunto de fases sucesivas contemplaba cierta evaluación de carácter selectivo, de manera que, el progreso hacia la admisión definitiva en la hermandad exigía superar dos o tres pasos concretos. Cada uno de ellos venía gobernado por un tipo de ritualidad propia, de forma que podían distinguirse uno de otro mediante los detalles característicos que los identificaban; pudiendo hablar, aquí sí, de ritos de aceptación, de paso y de reconocimiento²⁸.

Durante ese proceso, el maestro decidía apartar o no al postulante de la comunidad de educandos sometiéndolo a un retiro aislado que duraba cuarenta días. Esta práctica estaba inspirada en el pasaje de Moisés en el monte Sinaí²⁹ que evoca el Corán: “Y nos dimos cita con Moisés durante treinta días, que complementamos con otros diez”³⁰. Confinado en un espacio oscuro de reducidas dimensiones, el *murid*³¹ quedaba sometido a un riguroso ayuno. Durante el tiempo de reclusión estaría bajo la estrecha supervisión de su maestro que continuamente se interesaría por su estado de ánimo y por sus personales percepciones. Con la información recogida, el *xeij* prepararía las oraciones que tendría que recitar el *murid* y las instrucciones que habría de seguir para continuar avanzando en la purificación de su alma³².

Ultimada la etapa inicial de su aprendizaje, se consagraba la iniciación y el educando pasaba a la categoría de *tilmidh*³³ o adepto recibiendo la investidura del *jerqa*, vestido de la piedad³⁴ que los primeros ascetas portaban en señal de la pobreza que ejercitaban y que significa jirón o trozo desgarrado del vestido despreciable y sin valor. En Iraq y en el mundo persa, esta vestidura quedó pronto asociada a un reconocimiento de la transición que el maestro llevaba a cabo sobre el *murid*. Con la investidura de la *jerqa* se consagraba ritualmente la aceptación o reconocimiento del *murid* como *talmidh*. La presencia de este acto ritual en una determinada cofradía nos informa de las influencias que la afectan³⁵. Esta investidura o *talqin* constituye un lazo entre el *xeij* y el *murid* sometiéndose éste a aquél, sin que la ley religiosa se oponga a ello, pues como

28 Archivo General de la Administración o AGA, 81/12714.6.5, pp. 20-s. Informe secreto sobre la cofradía *Darkawiya*.

29 Ex. 24,18.

30 Corán. 7,142.

31 *Murid* es ‘el que quiere’, discípulo de una cofradía, normalmente en su grado inicial, previo al de adepto.

32 Schimmel, *Introducción al Sufismo*, pp. 24-25.

33 *Talmidh* es el adepto de una cofradía, que ya ha sido iniciado en ella y en la que ha recibido la correspondiente *jerqa*.

34 Corán. 7.26.

35 Geoffroy, *La aparición de las Sendas*, p.57.

apostilló Abu Yazid al-Bistami: “Quien no tiene dueño (*oustadh*) tiene como *imam* al demonio”³⁶.

Al ser aceptado en el seno de la cofradía como un miembro más de la misma, el ya *fakih* asumía la obligación de someterse a la jurisdicción del *xeij*, acatando todas y cada una de sus decisiones o *taslim*. Además de cumplimentar los rezos preceptivos, a los que todo musulmán está obligado, el *fakih* debía llevar a cabo los particulares de la cofradía, su *wird* y su *dikr*.

Si, hasta el siglo XII, los *xeij* de reconocido prestigio se habían estado dedicando a atender la formación de los devotos como maestros de espíritu, tanto de pequeños grupos de estos en su instrucción básica como de puntuales sufíes avanzados en búsqueda de un perfeccionamiento concreto o de un progreso en uno de los ámbitos de su espiritualidad, ahora se trataba de dar respuesta a la demanda de instrucción de una marea de creyentes deseosos de formarse en esta doctrina.

La nueva situación exigía un enfoque distinto capaz de atender la diferente necesidad de formación que se había extendido por la sociedad, de manera rápida e importante. Los valores paradigmáticos del ser sufi habían cambiado sustancialmente y ello demandaba una modificación en las formas de llevar a cabo la necesaria instrucción; la cual, sin abandonar lo sustancial, exigía una evolución procedimental y de contenidos. Las formas que adopta el sufismo con la aparición de las cofradías están muy relacionadas con factores ajenos a lo religioso, puramente sociales, si eso se puede aceptar en una sociedad musulmana donde todo funciona impregnado y condicionado por lo religioso.

Abu Madyan

En la segunda década del siglo XII, en el occidente musulmán, cuando el ‘pleno sufismo’ se encontraba en su espléndida madurez, vino al mundo en tierras de al-Andalus el que con el tiempo sería tenido por: *Xeij Xiuji*, Imam de los Piadosos Ascetas, Señor de los Gnósticos y Parangón de los Espiritualistas. En la villa fuerte de Cantillana, en el camino de Sevilla a Córdoba, en 1115-16, nació Abu Madyan³⁷. Muy pronto quedó huérfano bajo el despótico control y explotación de sus hermanos mayores que lo pusieron a pastorear sus rebaños. Sabemos que, desde muy temprana edad, sintió la llamada de la vida piadosa y una gran admiración por aquellos que leían y recitaban el Corán; cuando veía a alguien en esta tesitura, se acercaba a él y sentía una profunda

³⁶ AGA 81/12695.3.3. Se trata de un estudio académico titulado “Las cofradías en Marruecos”, p.4.

³⁷ Abu Madyan Shuayb ibn al-Husayn al-Ansari.

desazón por no poder hacer lo mismo. Sabemos, también, que llevó a cabo varios intentos de escapar de las condiciones a las que estaba sometido para encontrar el lugar donde pudiera colmar sus anhelos de instrucción, pero que no lo consiguió, siendo capturado por sus hermanos que le devolvieron a su situación. En su última intentona frustrada, amenazado de muerte por uno de ellos, cuando este descargó un golpe de espada sobre él con intención de matarlo, logró neutralizarlo con un madero provocando la rotura de la espada en mil pedazos. Ante este hecho prodigioso, y dada su obstinación, el hermano lo dejó finalmente partir hacia su destino de santidad.

Después de un tiempo, durante el cual llevó a cabo alguna aproximación a su pretendido paso del estrecho de Gibraltar, para adquirir en Marruecos la formación que buscaba, logró llegar a Tánger y desde allí seguir viaje a Ceuta donde se estableció por un tiempo ganándose el sustento auxiliando en su cometido a los pescadores locales. Impaciente por progresar en su instrucción, viajó hasta Marrakech que en aquel momento era la capital del imperio almorávide. Allí fue reclutado para servir en la guarnición de la ciudad hasta que alguien, conocedor de sus deseos, le sugirió que marchara a Fez donde encontraría cómo y con quién crecer en su instrucción religiosa.



Fig. 2. Tremecén, puerta de acceso al complejo de edificios de Abu Madyan [del autor]

Todo lo que sabemos sobre los primeros tiempos de la vida de Abu Madyan es lo que nos ha transmitido Ibn al-Zayyat³⁸ que dice haberlo escuchado a Muhammad al-Asari a quien se lo había contado el propio protagonista. Al-Zayyat vivió en los años inmediatamente siguientes a aquellos que Madyan pasó en Marruecos y escribió las biografías de los santos más célebres de su época³⁹.

Iniciación y Formación

Una vez llegado a Fez, se incorporó a la mezquita-madrassa de Qarawiyyin. En ella comenzó su instrucción académica religiosa siguiendo las enseñanzas de los más conspicuos legistas y especialistas en *hadiz*. Según al-Tadili, es el propio Abu Madyan quien confiesa que, de aquellas primeras lecciones y enseñanzas, fue muy poco lo que logró comprender. Una situación que se prolongó hasta que escuchó al maestro ibn Hirzihim⁴⁰.

De Alí ibn Hirzihim recibió la doctrina de al-Ghazali en toda su esencia y profundidad pues había sido discípulo del sevillano al-Arabí⁴¹, quien, a su vez, lo había sido de al-Ghazali. Además, Alí era sobrino de Muhammad ibn Saalih ibn Hirzihim (m.1111), también fiel seguidor de la doctrina del maestro persa de quien había sido discípulo en Siria, según nos dice al-Tadili. Las enseñanzas recibidas en la universidad fueron consolidadas y ampliadas con las recibidas en la propia *zauia* del maestro, que frecuentó durante años, especialmente las contenidas en el tratado *Ihya ulum al-din* o *Renacimiento de las Ciencias Religiosas* que, años después, el cantillanero incluiría como texto obligatorio en el *curriculum* de su propia escuela de Bujía. Bajo las enseñanzas de Hirzihim tuvo, también, la oportunidad de familiarizarse con el *Tabaqat al-Sufiyya* de al-Sulami y con el *Risala* de al-Qushayri⁴².

38 Abu Yaqub Yusuf ibn Isa ibn Abd al-Rahaman al-Tadili, conocido por el nombre de ibn al-Zayyat. Fue jurista, cadí y letrado. Nació en Beni Mellal y murió Raqraqa en 727 H. Hagiógrafo de muchos santos sufíes; su obra más relevante es *al-Tashawwuf ila riyal at-tasawwuf*, escrita alrededor de 1220.

39 Toufiq, *Regard sur le Temps des Soufis*.

40 Abu al-Hasan Ali ibn Hirzihim (m.1162).

41 Abu Bakr ibn al-Arabi nacido en Sevilla en 1075 y fallecido en 1148-49. Jurista y teólogo y experto en *hadiz* y exégesis.

42 Muhammad ibn Husayn al-Sulami (m.1034), especialista en *hadiz* y *tafsir* y *tasawwuf*, escribió diversos tratados sufíes entre los que destaca: *Adab al-Sufiyya*, *Al-Futuwwa*, *Maqamat al-Awliya* y *Tabaqat al-Sufiyya*. Como queda dicho, Abu al-Qasim ibn Hawazin al-Qushayri (m.1072), nacido en Nishapur de Jurasán, especialista en *fiqh* y *tasawwuf*, escribió el más famoso tratado sobre sufismo: *al-Risala al-Qushayriyya fi ilm al-Tasawwuf*. Nosotros hemos utilizado este último ejemplar publicado por el Center for Muslim Contribution to Civiliza-

Después de seguir las enseñanzas de ibn Hirzihim y una vez alcanzado cierto desarrollo en su nivel formativo, compartió con otros educandos las que impartía el maestro ibn Ghalib en su *zauia*⁴³. Ibn Ghalib poseía otras habilidades y experiencias distintas y complementarias a las de ibn Hirzihim, especialmente sobre *hadiz* y Corán. Por cada una de estas dos distintas vías de instrucción, le llegó la doctrina del maestro *hurasani*⁴⁴. Además, Abu Madyan siguió las enseñanzas sufíes de otros dos maestros de espíritu marroquíes: ad-Daqqaq y as-Salawi. Sobre ad-Daqqaq, la información de que se dispone nos señala que fue un *malamati*⁴⁵ que se movió, con frecuencia, entre su lugar de procedencia en Siyilmasa y la ciudad de Fez mostrando una actitud pública que le ocasionó serios problemas con las autoridades laicas y religiosas; en tanto *malamati*, perseguía crear el catalizador de una extrema espiritualidad que tomaba vida en los ambientes contradictorios que provocaba cuando proclamaba su propia santidad.

Durante su estancia en Fez oyó las historias que se contaban sobre los asombrosos hechos que protagonizaba, en las montañas del Atlas Medio, un afamado maestro de espíritu bereber llamado Abu Yaza⁴⁶. Partió de Fez decidido a conocerlo. Abu Yaza, bereber *masmudi* iletrado de inconmensurable sensibilidad y espiritualidad sufi, había sido agraciado con una inteligencia natural asombrosa y un don especial para comprender la ciencia de la recitación del Corán, fue referente máximo del sufismo popular basado en el pasmo devocional que suscitaba en las mentes sencillas la contemplación de sus *karamat* o prodigios.

Abu Madyan, tal vez influido por sus primeras experiencias vitales tan similares a las que vio vivir al maestro de las montañas, sintió una gran afinidad por aquel santo de superior inteligencia intuitiva. El hecho de que Abu Yaza le evocara su propia realidad juvenil y sus orígenes en Cantillana pudo ser la causa de que ambos congeniaran desde el primer momento, hasta el punto de que, muy pronto, se convirtió en su portavoz e intérprete. Abu Yazza es la figura que mejor representa la tradición del sufismo rural en el Magreb; en él destaca la humildad y la total entrega al servicio de los demás, una vida de ascetismo extremo y de radical frugalidad vegetariana; con todo esto, su corpus

tion, dependiente del Ministerio de Educación de Qatar.

43 Abu al-Hasan Ali ibn Khalaf ibn Ghalib al-Qurashi (m. 1172-73) fue uno de los discípulos preferidos del maestro de espíritu andalusí Abu al-Abbas Ahmad ibn al-Arif (m. 1141), de la escuela de Almería heredera de las doctrinas de Ibn Masarra.

44 Cornell, *The Way of Abu Madyan*. p.21.

45 Practicante y seguidor de la Malamatiya, movimiento religioso del Jurasán. Afirmaba que el místico no debía buscar la consideración sino, por el contrario, la reprobación para dedicarse por entero a amar a Dios, con toda humildad y sin distracciones.

46 Abu Yaza Yalannur ibn Maymun ad-Dukkali (m. 1177).

doctrinal quedó prácticamente limitado a lo que representaba su ejemplo de vida y a la devoción que despertaba sus hechos prodigiosos, *karamat* o milagros. Finalmente, fungiendo de internuncio del *xeij*, devino en *moqaddem* de la *zauia* que abrió en Fez para atender a sus seguidores⁴⁷. En esta *zauia* enseñó *fiqh* y trató de explicar los aparentes escandalosos hábitos que se achacaban a su maestro, especialmente en el ejercicio de sus *karamat* medicinales femeninos. Para entonces, Abu Madyan había alcanzado el nivel de formación intelectual y espiritual que marcaba el momento en el que, el sufi, debía iniciar su propia andadura como maestro espiritual de nuevas generaciones.



Fig. 3. Tremecén, devotos *fokara* rezando ante el sepulcro de Abu Madyan [del autor]

Según un sector importante de sus hagiógrafos, debió ser en este momento cuando viajó para llevar a cabo su *hajj* en los Santos Lugares. Allí tendría la oportunidad de encontrarse con Sidi Abd al-Qadir al-Jilani, quien le introduciría en los principios de al-Junaidi y le investiría la *jerqa*. Según las mismas fuentes, una vez cumplimentada su peregrinación, viajaría a Palestina donde, acompañando a las tropas de Saladino participaría en una de las grandes ba-

⁴⁷ Las notas biográficas anteriormente expuestas han sido tomadas de *The Way of Abu Madyan*, Cornell Vincent J., 1996, The Islamic Texts Society, Cambridge.

tallas que, éste, dio a los cristianos cruzados. De vuelta al Magreb se establecería en Bujía, antigua capital de los Beni Hammad que, desde 1152, estaba gobernada por un representante del sultán almohade. En aquella época era conocida por el sobrenombre de la pequeña Meca. Allí se instaló en una *zauia* en la que comenzó a impartir enseñanza sobre teología y jurisprudencia y sufismo. Según las mismas fuentes, fueron sus extraordinarias condiciones intelectuales y sus singulares cualidades humanas, adornadas con la posesión de una oratoria excelente, las que le ayudaron a disponer de un número continuamente creciente de fieles seguidores entregados⁴⁸.

Respecto a su verdadera relación con Abd al-Qadir al-Yilani, el asunto es muy controvertido. Su biógrafo, ibn Maryam, en su *al-Bustan fi dikr al-awliya wa al-ulama bi Tilimsan*, afirma que fue en Arafa donde conoció al *xeij* quien le instruyó en *hadiz* y de quien recibió la *jerka* sufi, además de muchos de los importantes secretos de la secta junto con el broche de su iluminación. Ibn Maryam afirma que Abu Madyan se sentía orgulloso de estas circunstancias tan excepcionales, manifestando frecuentemente su admiración por al-Jilani al que consideraba el más grande y definitivo de sus *xeij*. Sin embargo, no existe mención alguna en los textos de Abu Madyan, ni en el de sus dos más inmediatos biógrafos: at-Tadili, que escribió solo treinta años después de su fallecimiento; ibn Qunfudh que lo hizo siglo y medio después de éste. Ninguno de ellos hace referencia al viaje del santo de Bujía a Oriente y afirman que lo más lejos donde llegó fue a Ifriqiya. De ello se deduce que el citado viaje hasta Arafa para allí encontrarse con al-Jilani, después de haber hecho su *haji*, es un dato apócrifo⁴⁹.

Por el procedimiento seguido en su personal formación, construido doctrinalmente sobre las enseñanzas sucesivas de los relevantes maestros de espíritu pertenecientes a la florida escuela del Fez del siglo XII, así como, por la manera en que el propio *xeij* estableció su escuela y difundió su pensamiento doctrinal, se deduce que, Abu Madyan fue un sufi del 'pleno sufismo' que complementó su formación *fasí* con las lecturas de los maestros orientales, especialmente de al-Sulami y de al-Qushayri.

Doctrina y fuentes

Se puede admitir que, es en la formación que recibe tanto de ibn Hirzihim como de ibn Ghalib, donde se encuentra la causa por la que la doctrina de Abu Madyan muestra la faceta de ortodoxia que la caracteriza, dentro de lo

⁴⁸ Benblad, *Tlemcen des Saints*, pp. 61-64.

⁴⁹ Cornell, *The Way of Abu Madyan*, pp. 5-15.

que podíamos denominar un misticismo respetuoso de la norma coránica. A pesar de que alguno de sus biógrafos afirme que fue ibn Hirzihim quien le indujo su exaltada devoción y quien le introdujo en los Secretos Divinos, otros, sin negar lo anterior y admitiéndolo implícitamente, afirman que también recibió la *jerka* de Abu Abdallah ad-Daqqaq y de Abu al-Hassan as-Salawi.

Todos los grandes *xeij* del islam occidental, en mayor o menor medida, estuvieron influidos y a menudo condicionados por la tradición esotérica del islam oriental. La profusa circulación de textos doctrinales, así como la directa toma de contacto con sus autores y escuelas originales, durante los preceptivos *hajj* y sus prolongaciones correspondientes, es la razón más importante de lo que afirmamos. En el caso de los escritos de al-Ghazali encontramos que su tratado *Ihya ulum al-din* era referencia doctrinal en el Magreb y en al-Andalus solamente un par de décadas después de que falleciera su autor⁵⁰.



Fig. 4. Tremecén, cámara sepulcral de Abu Madyan, el *fakir* guardián [del autor]

De Abu Yaza toma sus prácticas fundamentales (retiro, silencio, ayuno y vigilia) y sigue su praxis procedimental basada en la fusión entre el estudio y la práctica, entre *al-ilm* y *al-amal*. Respecto a la ascesis, Abu Madyan plantea que el sufi debe vivir el mundo que le rodea sin mostrar escrúpulos por el dis-

⁵⁰ Cornell, *The Way of Abu Madyan*, p.27.

frute de los placeres que ofrece, política que será seguida por sus discípulos y escolares; pues, el auténtico sufismo, aunque rechace el apego a estos, no es contrario a su disfrute⁵¹. Existe un tratado sobre sufismo que se le atribuye y se supone transcrito por sus seguidores, aunque, alguno, ha visto en él la mano de Abu Madyan⁵².

Con otra perspectiva distinta, Abu Madyan defendía que el sufi había de ser un hombre del mundo que le tocaba vivir, sin tener que someterse a estrictas restricciones excluyentes que le llevasen a tener que rechazar de plano todo aquello que contribuyese a hacerle la vida más placentera. Un enfoque que pretendía hacer compatible la mística y la ascesis, propia del 'sufismo pleno', con el desempeño de una vida normal. Una perspectiva que marcaba distancia con la estricta visión mantenida hasta el momento por el sufismo y chocaba, aparentemente, con las directrices formativas que había desarrollado para los novicios en su *Bidayat al-murid*⁵³. Ese distinto tratamiento supone que, el *murid*, con la disciplina seguida al respecto durante el período formativo, forja su carácter y templea su espíritu, de tal manera, que, llegado el momento de desenvolverse en la vida como *faqir*, sabrá mantenerse contenido en cualquier expansión al respecto.

Sus normas básicas de conducta se refieren al comportamiento debido para con personas de distinta índole pero que tienen en común el hecho de que ocupan un lugar de importancia en el seno de la estructura religiosa o del conocimiento, son el tipo de reglas y recomendaciones que se dan y que se exigen a educandos que forman grupo y están sometidos a una misma disciplina⁵⁴. No son recomendaciones que hubieran debido ser dadas a un sufi del 'pleno sufismo' que pretende seguir la vía de forma individual, progresando en ella paso a paso, nivel a nivel, siguiendo un impulso íntimo; pues ya, en la propia esencia de ese impulso, se encuentran integrados esos mandatos básicos.

El aparato doctrinal de Abu Madyan aparece apoyado en la filosofía de al-Ghazali, especialmente en los contenidos de sus textos: *al-Ihya ulum al-din* o *El Renacimiento de las Ciencias Religiosas*, texto de referencia en la escuela de Fez y en el levante andalusí; el *al-Maqsid al-asna fi sarh asma Allah al-husna* o *Fin sublime del comentario de los bellos nombres de la Divinidad*; el *Min-hay al-abidin ila yannat rabb al-alamin* o *Método de los devotos hacia el Paraíso*

51 Shafik, *La Doctrina de Abu Madyan*, pp. 379-411.

52 Se trata del manuscrito 1019D, conservado en la Biblioteca General de Rabat, que se reproduce como Apéndice II en *The Way of Abu Madyan*, Vincent J., Cornell. 1996, The Islamic Texts Society, Cambridge: pp. 180 – 187.

53 Cornell, *The Way of Abu Madyan*, en el *Bidayat al-murid* de Madyan, pp. 56-57.

54 Cornell, *The Way of Abu Madyan*, en el *Uns al-wahid wa nuzhat al-murid* 162, de Madyan, pp. 148-149. La traducción es nuestra.

del Señor de los mundos que es una guía de perfección en la que expone ordenadamente las siete barreras que debe superar el sufi en su camino espiritual.

Algunos estudiosos han visto, en él, una conjunción del sufismo oriental y occidental. Sería esta circunstancia la que traería, como consecuencia, el aligeramiento que muestra en la rigidez interpretativa de la ascesis y la austeridad como valores inexcusables e irrenunciables del sufismo. También sería achacable a ella, la entrada que da al gozo de los sentidos en la ejecución de algunos de los estadios de la Vía y el acomodo que hace su discurso doctrinal a las circunstancias intelectuales del auditorio del momento, así como la incorporación de sus máximas y aforismos a la estructura de textos soporte de su doctrina.

Se puede afirmar que, además de la formación básicamente occidental propia del sufismo magrebí, en la que relucen los nombres de maestros de espíritu tales como ibn Hirzihim y Abu Yaza o la doctrina de maestros pretéritos tales como ibn al-Arif o ibn al-Arabi o al-Ghazzali, Abu Madyan bebió de las fuentes de los maestros orientales al-Sulami y al-Qushayri, de quienes llega a copiar textualmente algunas de sus máximas y sentencias y aforismos doctrinales para incluirlos en su *Bidayat al-murid* o *Principios del novicio* y en su *Uns al-murid* o *Intimidad del novicio*.



Fig. 5. Tremecén, acceso a la mezquita del complejo del santo [del autor]

Escribe diversos tratados donde expone su doctrina espiritualista, así como poemas alegóricos de elevado contenido cuyo sentido solamente queda al alcance de los espíritus más excelsos. Él mismo, define su misticismo del siguiente modo:

Es el sentimiento de la Grandeza de la Omnipotencia divina que exalta mi ánimo, preside mis pensamientos más íntimos, ampara toda mi alma al igual que todos los actos que tengo a bien realizar, tanto en la intimidad como a la vista de todos. ¿Quién se alimenta del amor de Dios? Aquél que le conoce y que le busca para todo y además aquél que, con el corazón dispuesto, se resigna totalmente a la voluntad de Dios. Sabedlo bien y tenedlo en cuenta, aquél que se eleva de lo que todo el ser se absorbe en la contemplación del Más Alto. Dios no concede valor al rezo si, su nombre, no es invocado. El corazón de aquél que le contempla, reposa en paz en un mundo invisible. Esto es lo que se puede decir de aquél, «Verás montañas que crees sólidamente fijas marchar como marchan las nubes. Esta será la obra de Dios que dispone todas las cosas con su sabiduría»⁵⁵.

Constató que el imam al-Ghazali propugnaba por un justo equilibrio entre el *dzahir* y el *batin*, entre lo exotérico y lo esotérico, y siguió su praxis procedimental basada en la fusión entre el estudio y la práctica, entre *al-ilm* y *al-amal*. Con Abu Madyan se produjo un cambio sustancial en la metodología espiritual de la enseñanza con respecto a la que se venía siguiendo hasta entonces por los distintos maestros de espíritu. Supo sintetizar y compaginar las corrientes y enseñanzas del sufismo culto con las del sufismo popular: las primeras, especialmente basadas en las enseñanzas aprendidas de Hirzihim; las segundas, particularmente fundadas en la ejemplaridad de los hechos prodigiosos propios de los karamat de Yazza⁵⁶. Con él, la orientación de la formación doctrinal recupera la perspectiva habitual seguida en Oriente de la que es paradigmática la escuela de al-Ghazzali cuyo eje principal gira en torno a la educación y al embellecimiento del alma por medio de los buenos modales⁵⁷.

En sus epístolas, de manera equilibrada y sintética, repartió su atención entre la metafísica del ser y las reglas de la Senda. Dos son los campos en los que más ha destacado nuestro *xeij* como referente en el sufismo occidental: el primero de ellos pertenece al ámbito de la estructura formativa sufi, especialmente, ordenando las disciplinas ascéticas que deben formar parte del mismo, así como su desarrollo; el segundo está relacionado con lo doctrinal y fundamentalmente con lo que atañe a la estancia o morada en la que trata la

⁵⁵ Benblad, *Tlemcen des Saints*, pp. 61-64. La traducción es nuestra.

⁵⁶ Shafik, *La Doctrina*, pp. 380-388.

⁵⁷ Shafik, *La Doctrina*, p. 386. Es lo que se conoce en el sufismo como *al-tajliya wa al-tahliya* o despojo y embellecimiento.

esencia del *tawakul* o confianza en Dios, de acuerdo con su propia expresión al respecto: “Confundiéndolo en lo que está garantizado y transformando el movimiento en reposo”. Siguiendo este precepto, lo que propone Abu Madyan es que el *murid* debe esforzarse por abandonar toda actividad de la inteligencia racional que venga motivada por una intencionalidad mundana y sustituirla por una actitud pasiva lista para recibir lo que Dios provea, una vez alcanzado el *fana*.

Cauces de su doctrina

Instalado en Bujía, a caballo del momento en que se produce el cambio de paradigma en el mundo religioso sufi y participando tanto del que está alcanzando su ocaso como del que está avisando de su orto, Abu Madyan se constituye en foco místico y fuente principal del sufismo magrebí. Algunos estudiosos y hagiógrafos, como Az-Zarnuji, han convenido en considerar a nuestro *xeij* como el ‘Yunaid occidental’⁵⁸. El hecho de que los discípulos y seguidores del *xeij* se contaran por millares, a la circunstancia del esfuerzo que el maestro de Bujía puso en acomodar su discurso a las características del circunstancial auditorio del momento⁵⁹ y en recomendar hacer lo propio a todo aquel que quiera llegar a otros con su mensaje; una actitud que deberá seguir con independencia de la instrucción y de la categoría de aquellos a los que se dirige, manejando el nivel del contenido y el estilo de la exposición según la ocasión y el fin que pretenda, pues:

El lenguaje puntilloso nos advierte de una coyuntural idolatría, el lenguaje de la piedad nos mantiene en la mortificación, el lenguaje del amor nos incita al embelesado arrebato y al corazón derretido, el lenguaje gnóstico nos guía hacia la renunciación y la autoanulación⁶⁰.

Con esta otra faceta de su proceder, nos muestra su disposición a la comunicación propagandística enfocada a la consecución de adeptos y seguidores, más propia de los *xiuj* misioneros característicos de una cofradía en expansión que de los *xiuj* maestros de espíritu a la expectativa del individualista sufi en progreso. Junto con los aspectos propios de una formación característica de los procesos habituales durante el período del ‘pleno sufismo’, Abu Madyan muestra la influencia doctrinal de los maestros orientales y la funcional operativa de al-Qadir al-Yilani, de ahí que, en muchos aspectos, su escuela de

58 Az-Zarnuji, *Instrucción del estudiante*.

59 Shafik, *La doctrina de Abu Madyan*, pp. 379-412.

60 Cornell, *The Way of Abu Madyan*, Abu Madyan, en el *Uns al-wahid wa nuzhat al-murid* 88 de Madyan, pp. 132-133. Nuestra traducción.

Bujía y posteriormente la que crean sus seguidores en Tremecén, luzca los elementos propios de una cofradía sufi de primera época.

Entre los discípulos de Abu Madyan apreciamos cierta dualidad en la tipología y en la esencia de los contenidos doctrinales de su formación, así como dos direcciones geográficas opuestas hacia las cuales se encaminan los mismos.

Por un lado, encontramos algunos, aunque pocos, en los que podemos reconocer los rasgos típicos de la formación propia del sufismo pleno identificado por la formación individual y por la manera de progresar místicamente, superando estados y perfeccionando el espíritu con el ejercicio de nuevas moradas y exigencias. Adquirida la formación apropiada, la mayor parte de los discípulos abandonarían Bujía en demanda de sus respectivos lugares de procedencia, los unos hacia Oriente y los otros hacia Occidente, unas veces de manera directa y otras después de haber llevado a cabo el preceptivo *hajj* en Meca, con la circunstancial extensión a otros centros religiosos y la visita a escuelas de referencia para seguir las lecciones de sus maestros respectivos.



Fig. 6. Tremecén, patio de la madrasa donde se encuentran los cuartos de los *talmidh* [del autor]

Entre los que se movieron hacia poniente debemos destacar, al *xeij* Abu Muhammad Salih al-Magiri (m. 1233) a quien primero envió al Oriente a crecer con las enseñanzas de al-Yilani para luego establecerse en Alejandría durante veinte años y posteriormente en Safi, donde fundó un *ribat* y creó escuela, pero no cofradía, aunque el momento y sus circunstancias particulares lo hubieran considerado como apropiado⁶¹. Es posiblemente con el *xeij* de Safi con quien Abu Madyan realiza la formación de uno de los últimos sufíes de referencia en el reino de Marruecos. Otros sufíes relevantes, originarios de la zona rifeña, también recibieron formación de Abu Madyan como Abu Dawud (m. 1182), quien, una vez cumplimentada su formación en Bujía, volvió a sus tierras de Tensaman. Con Dawud se inicia un período de presencia sufi en la región que duraría hasta la muerte de Abu Yaqub al-Badisi, en la primera mitad del siglo xiv; el Rif fue una comarca poco islamizada donde el sufismo tuvo una pobre presencia.

Tal vez el más relevante de los discípulos de Abu Madyan, a poniente de Bujía, fuera ibn Mashish (m. 1227) quien nació en tierras de Gomara en una aldea próxima a Yebel Aalam, en algún lugar denominado Yebel Salam. Tuvo diferentes maestros, pero el último y definitivo fue el de Bujía de quien recibió la doctrina, fuertemente impregnada por la filosofía de al-Qadir. Su privilegiada genealogía, pues era un contrastado *xorfa idrist*⁶², contribuyó a engrandecer su figura y a aumentar el prestigio que como asceta y místico singular había alcanzado; llegó a ser considerado el *qutb* de Occidente tal y como al-Jilani lo había sido de Oriente. Ibn Mashish tuvo como principal discípulo a al-Shadili, quien, de su mano, recibió la doctrina de Abu Madyan y el primer contacto con la filosofía de al-Qadir.

Entre los que se movieron hacia levante destacan Abd al-Razzaq (m. 1198) que llevó su doctrina hasta Alejandría donde tuvo como seguidor a Abd al-Rahim (m. 1195), maestro de Abu al-Hallay (m. 1244) que también lo sería de al-Shadili⁶³. Esta es la segunda línea por la que llegaría, a este último, la doctrina de Abu Madyan, aunque, para él, siempre prevaleciera la de su maestro ibn Mashish. Otro discípulo de Abu Madyan, fue Abu Said al-Bayi quien se estableció en Túnez y tuvo también contacto con al-Shadili, cuando este estuvo en esa ciudad, después de su estancia en Yebel Salam con ibn Mashish y antes de su definitiva instalación en Alejandría. Sidi Bu Said, como era conocido,

61 En algún lugar hemos visto referencias a una potencial cofradía *Magiriyya*, no de manera explícita sino a través de notas sobre los *magiriyyun*. Entiendo que con esto último se refieren a los seguidores de la escuela o a los frequentadores del *ribat* de al-Magiri pero no a los pertenecientes de una cofradía de ese nombre.

62 De la genealogía del Profeta, a través de Mohammed ibn Idris II.

63 Grill, *El santo fundador*, p. 141.

había peregrinado a Oriente en varias ocasiones y se había relacionado con Abu al-Fath al-Wasiti, fiel seguidor de Ahmad al-Rifai fundador de la cofradía Rifaiya.

Por otro lado, constatamos la existencia de una gran cantidad de discípulos que tuvieron que ser instruidos de una manera distinta, similar a la que, en esos momentos, se estaba poniendo en práctica en las nuevas instituciones que surgían en el entorno religioso de Bagdad y entre las que, la creada por al-Qadiri al-Yilani, sería la que luciría como faro referente para los nuevos sufíes en los territorios del Magreb al-Aqsa. Con respecto a las cofradías religiosas sobresale el hecho de que, en ellas, se da una calidad de instrucción distinta en amplitud y profundidad a la que podían alcanzar los sufíes del período previo al cambio de paradigma. Mientras, la de los nombrados arriba, estaba centrada en la persona y era de tipo abierto y sin la existencia de una limitación en el tiempo y enfocada a la consecución de un objetivo supremo, la de éstas, pasaba a estar enfocada en el grupo, limitada en su amplitud y estructurada sobre determinadas materias formativas y preferentemente centrada en el hecho litúrgico de una ritualidad repetitiva. Circunstancias y condiciones, estas últimas, que alteraban el procedimiento de la instrucción habitual seguido durante el período del 'pleno sufismo' para configurar otra tipología distinta de la de aquel, la correspondiente al sufismo institucional o de cofradía.

Abu Madyan marca un cambio sustancial en la metodología espiritual de la enseñanza con respecto a la que se venía siguiendo hasta entonces por los distintos maestros de espíritu. Con él, la orientación de la formación doctrinal recupera la perspectiva habitual seguida en Oriente de la que es paradigmática la escuela de al-Ghazali cuyo eje principal gira en torno a la educación y al embellecimiento del alma por medio de los buenos modales⁶⁴. Al-Tadili nos dice haber oído a Ali ibn abd Allah que Abu Madyan formó más de mil discípulos, de los cuales, surgió alguno de cierta trascendencia.

En algún lugar hemos descubierto referencias a una potencial cofradía Madyniya que desde Túnez se habría extendido por Siria y después por Turquía. Es una información que no viene avalada por algún tipo de dato confirmativo o, al menos, que no hemos encontrado en ninguno de los trabajos que sobre el particular hemos consultado. Más parece una especulación como las que tanto abundan en la historiografía disponible sobre estas instituciones religiosas musulmanas y que no merecen mayor crédito ni dedicación⁶⁵.

⁶⁴ Es lo que se conoce en el sufismo como *al-tajliya wa al-tahliya* o despojo y embellecimiento. Shafik, *La Doctrina*, p. 386.

⁶⁵ Geoffroy, *La «segunda ola»*, p.85.



Fig. 7. Tremecén, alojamientos de maestros en la madrasa [del autor]

Referencias

- ABU HANIED, HASSAN. *Sufism and Sufi Orders*. Amman: F.E.S. Economic Printing Press, 2011.
- ABUN-NASR, JAMIL M. *Muslim Communities of Grace*. Londres: C. Hurst&Co Publishers, 2007.
- AL-QUSHAYRI, ABU AL-QASIM. *Al-Risala al-Qushayriyya fi ilm al-Tasawwuf*. Qatar: Center for Muslim Contribution to Civilization, 2003.
- AMIR-MOEZZI, MOHAMMED ALI. *Le Coran des Historiens*. Paris: Les editions du Cerf, 2019.
- ASÍN PALACIOS, MIGUEL. *El Islam Cristianizado*. Madrid: Editorial Plutarco, 1931.
- AZ-ZARNUJI, BURHANAD-DIN. *Instrucción del estudiante. El método de aprender*. Madrid: Hiperion, 1991.

- BENBLAD, RACHID. *Tlemcen des Saints et des Savants*. Orán: Dar el Gharb, 2003.
- CORNELL, VINCENT J. *The Way of Abu Madyan*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996.
- DEPONT, OCTAVE. *Les confreries religieuses musulmanes*. Alger: Adolphe Jourdan, 1897.
- GEOFFROY, ERIC. “La aparición de las sendas: las *jirqa* primitivas (siglo XII – principios del siglo XIII)”. En *Las Sendas de Allah*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1997.
- GEOFFROY, ERIC. “La «segunda ola» finales del siglo XIII-siglo XV”. En *Las Sendas de Allah*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1997.
- GRILL, DENIS. “El santo fundador”. En *Las Sendas de Allah*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1977.
- KANE, OUSMANE. “La Tiyaniya”. En *Las Sendas Allah*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1997.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE. *Introducción al sufismo*, 1ªed. Barcelona: Kairós, 2007.
- SHAFIK, AHMED. La doctrina de Abū Madyan: Síntesis del sufismo oriental y occidental en el siglo XII. *Al-Andalus MAGREB* 19 (2012): 379-411.
- TOUFIQ, AHMED. *Regard sur le Temps des Soufis. Vie des Saints du Sud Marocain des V, VI, VII Siecles de L'Hégire*. Rabat: Editions Eddif, 1995.