

EL LIBRO DEL VIAJE NOCTURNO Y LA ASCENSIÓN DEL PROFETA

Fernando Cisneros

Estudio introductorio y traducción



EL COLEGIO DE MÉXICO

EL LIBRO DEL VIAJE NOCTURNO
Y LA ASCENSIÓN DEL PROFETA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

EL LIBRO DEL VIAJE NOCTURNO Y LA ASCENSIÓN DEL PROFETA

Kitâb al-isrâ' wa-l-mi'râj
li-l-Imâm Ibn 'Abbâs

Estudio introductorio y traducción de
Fernando Cisneros

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



EL COLEGIO DE MÉXICO

297
L697

El libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta = Kitâb al-isrâ' wa-l-mi'râj li-l-Imâm Ibn 'Abbâs / estudio introductorio y traducción de Fernando Cisneros.— México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1998. 125 p. : il. ; 21 cm.

ISBN 968-12-0861-7

1. Neoplatonismo. 2. Islam. 3. Escatología. 4. Simbolismo. 5. Asín Palacios, Miguel, 1871-1944—Crítica e interpretación. 6. Cielo. 7. Religión y sociología. 8. Ángeles. I. Cisneros, Fernando, ed.

Portada de María Luisa Martínez

Primera edición, 1998

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.

ISBN 968-12-0861-7

Impreso en México

ÍNDICE

Reconocimientos	9
Nota preliminar	13
Bibliografía y abreviaturas	15
Introducción	
I. <i>Al-mi'râj</i> en el Corán y la tradición islámica	19
El <i>mi'râj</i> entre las <i>pruebas</i> de la revelación	20
El <i>mi'râj</i> en el género biográfico	23
II. Influencias e intercambios en la literatura del <i>mi'râj</i>	27
Inicios de la controversia sobre el origen islámico de la <i>Commedia</i> de Dante	27
Los viajes a las esferas en la antigüedad	30
III. La literatura del <i>mi'râj</i> y la presente versión	35
La clasificación en tres ciclos de Asín Palacios	35
La "versión de Ibn 'Abbâs"	39
a) El lenguaje y la traducción	41
b) La cosmología trascendente	46
c) El castigo y la recompensa ultramundanos	51
IV. Polémica y heterodoxia religiosa en el relato	55
La encrucijada apologética	55
La dimensión teológico-filosófica	57
El misticismo y las prácticas populares heterodoxas	60

El libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta, del Imâm Ibn 'Abbâs (<i>Kitâb al-isrâ' wa-l-mi'râj li-l-Imâm Ibn al-'Abbâs</i>)	67
Fórmula introductoria	69
Justificación	69
Introducción de Fâtima	70
Al-Burâq	71
Las tentaciones	74
Jerusalem	75
Al-Rafî'a	78
Al-Mâ'ûn	80
Al-Muzayyana	82
Al-Zâhira	83
Al-Munîra	87
Al-Khâlisha	95
Al-'Ajîba	96
Las <i>etapas marítimas</i>	98
La entrevista	100
El regateo	113
El jardín	114
El retorno a La Meca	117

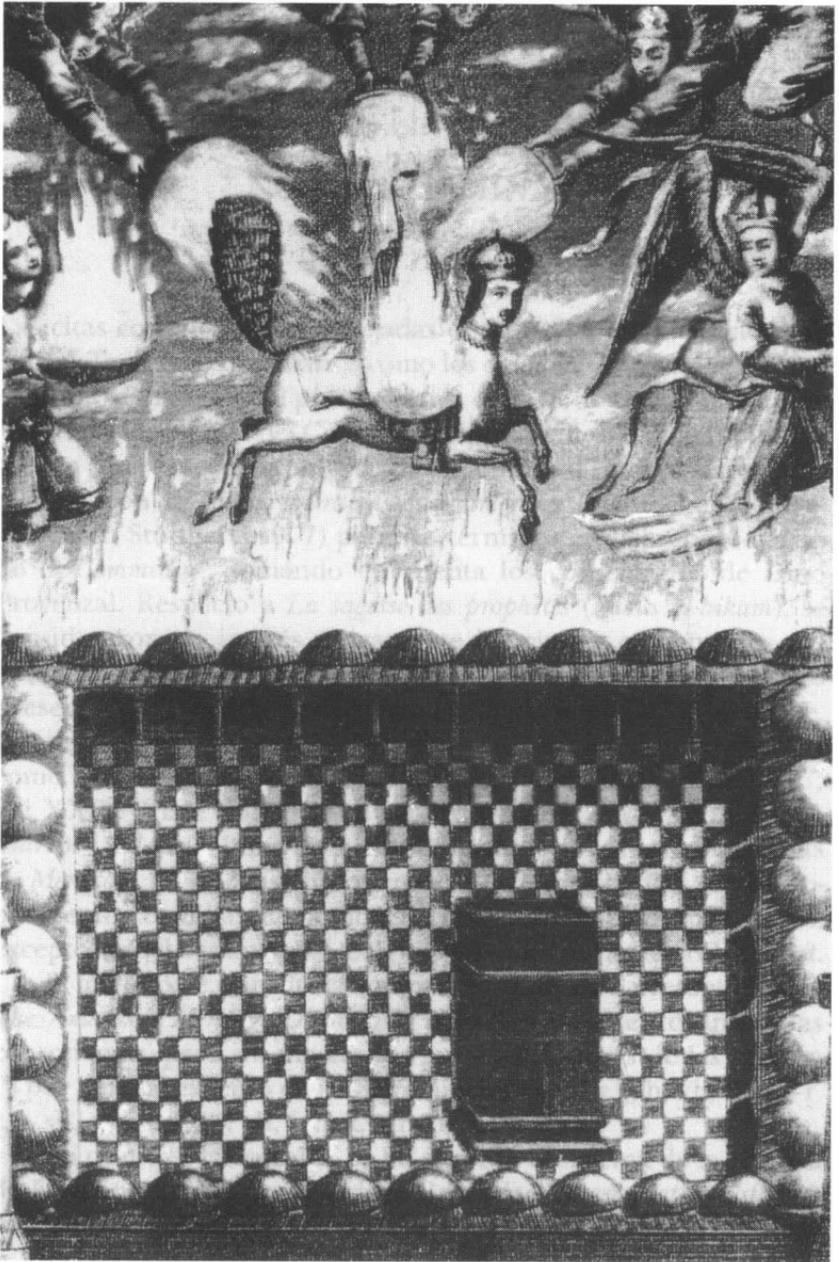
RECONOCIMIENTOS

Quiero expresar mi mayor agradecimiento al doctor Rubén Chuaqui, por sus valiosas e interesantes indicaciones desde la primera versión del presente texto. Asimismo, deseo reconocer el apoyo de Monique Legros, continuado por su sucesora en la coordinación del PFT, Carmen Arizmendi.

Debo mencionar, por otra parte, que la investigación relativa al texto fue posible gracias a los servicios de la biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México, además de los de la Biblioteca Paul Rivet del Instituto Francés de América Latina y del Instituto Cultural de la Embajada de Italia.

Escena alegórica de *al-isrâ'wa-al-mi'râj*. Grabado otomano del siglo XVIII. La influencia europea es manifiesta en los detalles al interior de las falsas perspectivas y, en especial, en el tratamiento de los personajes: las alas, la actitud de los cuerpos, los pliegues de las vestimentas y los rostros. La excepción la constituye la faz del Profeta, cubierta con un velo, aparte de las luminiscencias —representadas bajo la forma de flama— que le vierten los ángeles, con lo que se mantiene dentro de la tradición predominante en la obra plástica consagrada al tema. La disposición central sobre Ka'ba evoca el carácter de ésta como lugar de recepción del discurso divino, realzando el valor trascendental que posee para la piedad islámica.

Paul Gauguin, "En busca del paraíso", *MD en español*, vol. II, núm. 1, enero de 1987, p. 30.



NOTA PRELIMINAR

Las citas coránicas están cotejadas de acuerdo con la edición del *Tafsîr*.^{*} Tanto sus comentarios como los del *Jâmi'*^{*} y *Gharâ'ib* (escrito el último al margen del primero en la edición de Dâr al-Ma'rifa) se refieren a los pasajes del Corán correspondientes. Las citas bíblicas fueron cotejadas con la *Sagrada Biblia*, Editorial Herder, Barcelona, 1965, y con la *Biblia hebraica stuttgartensia* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1977) para los términos en hebreo; todas las de la *Commedia*^{*}, tomando en cuenta los comentarios de Dino Provenzal. Respecto a *La sagesse des prophètes (Fusûs al-hikam)*, se consideraron de interés únicamente las citas y comentarios del editor y traductor, Titus Burckhardt. De la *Sîra*^{*}, todas las citas presentes se han originado entre las páginas 268-272, inclusive. Las de *Théories*^{*} provienen de la introducción en su totalidad, así como las de *Court.*^{*}, del capítulo VII: "Los siete cielos"; las de *Irv.*^{*}, del XXII: "Viaje nocturno al séptimo cielo", del XXXII: las de *Martin*^{*}, y del V: "Italy, Dante and the anxieties of influence", las de *Menocal*^{*}. En las citas provenientes de las enciclopedias, se mencionará entre comillas el nombre del artículo del que provienen, excepto las del *Dictionnaire*^{*}, originarias todas del artículo *Mahomet*.

El método de transliteración para el árabe es el presentado por *The American Heritage Dictionary*, bajo "alphabet" en cuanto a las consonantes, pero sin marcar los puntos inferiores de las velares: (') por hamza, excepto en posición inicial, b, t, th, j, h, kh, d, dh, r, z, s, sh, s, d, t, z, ('), gh, f, q, k, l, m, n, h, w, y.

En cuanto a las vocales, se ha seguido el sistema de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada: *fatha*=a, *fatha alif tawîla*=â, *fatha alif maqsûra* = à, *damma*=u, *damma wâw* = û, *kasra* = i, *kasra*

^{*} Véase bibliografía y abreviaturas.

$yâ' = \hat{i}$. Se suprimen la nunación y las vocales de las terminaciones de caso, excepto, principalmente, en las citas coránicas, donde, al faltar un soporte alfabético y al no haber la posibilidad de asignarlos gracias a una ligazón (*wusla*) a la palabra subsecuente, se indicarán suprascritas.

Los términos híbridos se tratarán de ajustar al esquema de transliteración adoptado, pero sin subrayarlos: *vg.* shî'ís.

Todas las fechas se anotaron en la era común.

BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS*

- Bencheikh*-Le voyage nocturne de Mahomet/*Al-hulm al-wahhâj wa-l-hadîth al-hayyâj bi-mu'jizat al-isrâ' wa-qissat al-mi'râj*, versión y postfacio de Jamel Eddine Bencheikh, Imprimerie Nationale, París, 1988.
- Burckhardt*-Muhyi d-Dîn Ibn Arabî, *La sagesse des prophètes (Fusûs al-hikam)*, traducida y anotada por Titus Burckhardt, Albin Michel, París, 1955.
- Cer.*-Enrico Cerulli, "Conclusiones históricas sobre el «Libro de la Escala» y el conocimiento del Islam en Occidente", *Al-Andalus*, 37 (1972), pp. 77-86.
- Chel.*-J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Maisonneuve et Larose, París, 1986.
- Commedia*-Dante Alighieri, *La divina commedia*. Edizione a cura di Dino Provenzal, Mondadori, Milán, 1949-1950.
- Court.*-Ronald V. Courtenay Bodley, *El mensajero; la vida de Mahoma*, Claridad, Buenos Aires, 1949.
- Dict.*-J. A. S. Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, Éditions Gérard, Verviers, 1973.
- Esc.*-Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Hiperión, Madrid, 1984.
- EI*¹-M.T. Houtsma et al., *Encyclopædia of Islam/Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1913-1936.
- EI*²-H.A.R. Gibb et al., *Encyclopædia of Islam/ Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1960.
- EJ*-C. Bezalel Roth et al., *Encyclopædia Judaica*, Keter, Jerusalem, 1972.

* Los títulos presentes comprenden la bibliografía esencial consultada sobre el tema. Se abreviaron exclusivamente las obras citadas en más de una ocasión, ya sea en la introducción o en los comentarios.

- ER¹-James Hastings *et al.*, *Encyclopædia of Religions and Ethics*, T. & T. Clark/Schreibner's, Edimburgo-Nueva York, 1908-1926.
- ER²-Mircea Eliade *et al.*, *Encyclopedia of Religions and Ethics*, McMillan, Nueva York-Londres, 1987.
- Exégèse-Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Dar el-Machreq, Beirut, 1970.
- Ext.-Ioan P. Couliano, *Experiencia del éxtasis*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Gharâ'ib*-Nizâm al-Dîn al-Qummî Hasan al-Nisâbûrî, *Tafsîr gharâ'ib al-Qur'ân wa-raghâ'ib al-Furqân* (véase *Jâmi'*).
- G. Dem.-Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahoma*, UTEHA, México, 1960.
- Haykal-Muhammad Husayn Haykal, *Hayât Muhammad*, Dâr al-Ma'ârif, El Cairo, 1981.
- Hist.-Colleen Mc Dannel y Bernhard Lang, *Historia del cielo*, Taurus, Madrid, 1990.
- Irv.-Washington Irving, *Mahoma*, Barcelona, 1986.
- Isl.-Félix María Pareja C., *Islamologie*, Imprimerie Catholique, Beirut, 1964.
- IM*-*Al-isrâ' wa-l-mi'râj li-l-Imâm Ibn 'Abbâs*, Al-maktaba al-thaqafiyya/Maktabat Mudwâ, Beirut, s.f.
- Jabre-Farid Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*, Jacques Vrin, París, 1958.
- Jâmi'*-Muhammad Abû Ja'far ibn. Jarîr al-Tabarî, *Jâmi' al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, Dâr al-Ma'rifa, Beirut, ca. 1938.
- Liber-Groupe de recherche: "Histoire des idées et des lettres", École Normale Supérieure, Fontenay Saint-Cloud, *Liber scale Machometi*, Librairie Générale Française, París, 1991.
- Martin-Martin Lings, *Muhammad, his life based on the earliest sources*, Allen & Unwin, Londres, 1983.
- Masson-Denise Masson, *Le Coran et la révélation judeo-chrétienne*, Adrian Maisonneuve, París, 1958.
- Menocal-María R. Menocal, *The arabic role in european literary history*, University of Pennsylvania Press, 1987.

* IM denota una edición más reciente de la versión de Ibn 'Abbâs, con ligeras diferencias respecto a la que aquí se presenta; véase también la nota 55.

- Mil*-R. M. Burton, *The Book of the thousand nights and a night*, edición facsimilar de The Burton Club, s. l., 1885-1888.
- Mu*'*jam*-'Abd al-Mun'im al-Hifnî, *Mu'jam mustalahât al-sûfiyya*, Dâr al-Masîra, Beirut, 1980.
- Nab*.-Al-Shaykh 'Abd al-Ghânî l-Nâbulûsî, *Ta'tîr al-anâm fî ta'bîr al-manâm*, Dâr al-Maktab al-'Arabiyya al-Kubrâ, El Cairo, ca. 1916.
- Nom*.-Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Les Éditions du Cerf, París, 1988.
- Ol*.-Leonardo Olschki, "Mohammedan eschatology and Dante's other world", *Comparative Literature*, 3(1951), pp. 1-17.
- Otro*-Howard R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.
- Par*.-Ioan P. Couliano, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Pensée*-Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Jacques Vrin, París, 1951.
- Port*.-J. R. Porter, "Muhammad's journey to heaven", *NVMEN*, 21(1974), pp. 64-80.
- Polémique*-Adel T. Houry, *Polémique bizantine contre l'Islam (VIII-XIII siècles)*, E. J. Brill, Leiden, 1972.
- Qisas*-Muhammad ibn. 'Abd al-Lâh al-Kisâ'î Ridda, *Qisas al-anbiyâ'*, Isaac Eisenberg (ed.), E. J. Brill, Leiden, 1923.
- Qur*.-*Al-Qur'ân al-Karîm* (El Corán Excelente) (véase *Tafsîr*).
- Rel*.-Félix María Pareja C., *La religiosidad musulmana*, Editorial Católica, Madrid, 1975.
- Rod*.-Maxime Rodinson, *Mahoma*, Ediciones Era, México, 1974.
- Secret*-Michel Gall, *Le secret des mille et une nuits*, Robert Laffont, París, 1972.
- SeI*.-Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Presses Universitaires de France, París, 1975.
- Sîra*.-Ibn Hishâm, *Sîrat al-Nabî*, Maktabat M. A. Sabîh, El Cairo, 1971.
- Suf*.-Laleh Baktiar, *Sufî. Expressions of the Mystic Quest*, Thames and Hudson, Londres, 1976.
- Tafsîr*-Al-Jalâl al-Mahallî /Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *Tafsîr al-Jalâlayn*, Maktabat al-Mallâh, Damasco, 1978.
- Talm*.-A. Cohen, *Le Talmud*, Payot, París, 1970.

- Technique*-Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Jacques Vrin, París, 1954.
- Tendances*-Georges C. Anawati y Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Jacques Vrin, París, 1961.
- Théories*-Colette Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-Âge*, E. J. Brill, Leiden, 1969.
- Traité*-Ibn Atâ' Allâh, *Traité sur le nom Allâh*, edición de Maurice Gloton, Les Deux Océans, París, 1981.
- Venture*-Marshall C. Hodgson, *The Venture of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1974.

I. AL-MI'RÂJ EN EL CORÁN Y LA TRADICIÓN ISLÁMICA

La travesía nocturna (*isrâ'*), base del relato de la ascensión (*mi'râj*) a los cielos, es mencionada en el Corán al comienzo de la *sûra* XVII (llamada de los *Banî Isrâ'îl*, los israelitas), conocida por ello también como *sûrat al-isrâ'*. Aunque es el único lugar en que aparece explícitamente, tal mención no es en absoluto desdeñable: el viaje nocturno se cita en ella a la manera de las *pruebas* de la misión de Muhammad, como lo pueden ser en diversos pasajes los cuerpos y fenómenos atmosféricos y celestes (la aparición del sol o de la luna y sus trayectorias, la caída de la lluvia), biológicos (la formación genética del hombre), o bien de naturaleza trascendente *per se* (el día del Juicio y los trastornos apocalípticos simultáneos). Sin embargo, en el texto sagrado no aparecen mayores indicios correspondientes a semejante importancia que permitan ubicarla.¹ Maurice Gaudefroy Demombynes señala que los recuentos de hechos y citas del Profeta *-hadîth-*² separan la experiencia de *al-isrâ'*, el viaje nocturno entre La Meca y Jerusalem, del ascenso a las esferas celestes, *al-mi'râj*, propiamente dicho, pareciendo en ciertos reportes que suceden en noches diferentes, por lo que algunos autores hablan de más de una ascensión, asimilada a diferentes instancias. Las fechas que han sido posteriormente relacionadas con la ascensión son el 27 de *rajab*, y el 17 de *rabi' al-awwal*, de *rajab* o bien de *ramadân* (llegando con este último a identificarse con la

¹ Otros fragmentos que menciona Asín Palacios, comentados por los tradicionalistas a propósito del *mi'râj*, son LIII-1 a 10 y LXXXIV-19 —tal como encontramos en *Tafsîr—*, texto que aporta ciertas precisiones (véase *infra*).

² Tales citas, después de un examen crítico para determinar su veracidad, han conformado *corpus* considerados de validez canónica. Ésta se basa esencialmente en la continuidad de la cadena *-isnâd-* de sus transmisores y la credibilidad

“noche del poder” *laylat al-qadr*, festejada el 27 de *ramadân*, la “más valiosa que mil meses”,³ la noche de la revelación suprema, aquella del descenso *-nuzûl-* del Texto Sagrado.⁴

EL *MI'RÂJ* ENTRE LAS PRUEBAS DE LA REVELACIÓN

En la sociedad de la Arabia del siglo VII, al final de la *jâhiliyya* (“la edad de la ignorancia”) al ocurrir la predicación de Muhammad, los reticentes a aceptar su misión le exigen una *prueba*, que dentro de los parámetros de lo que han oído de los predicadores cristianos consistía en un milagro *-mu'jiza-*. Pero él no es un taumaturgo: “Que no sean pedidos milagros al Profeta, pues él no se reconoce ningún poder sobrehumano; es sencillamente un hombre que recibe comunicaciones divinas y tiene el deber de transmitir las...”⁵ y las circunstancias especiales en que desciende el Corán son tachadas de ataques de locura, de epilepsia, de magia o poesía. De ahí que en el Texto Sagrado se hable de signos *-âyât-* de la divinidad, en los

de éstos, necesaria para certificar la autenticidad de cada *hadîth*, razón por la cual los orientistas han otorgado la denominación de *externo* a este método de análisis.

³ G. Dem., pp. 72 y 73. Tal valoración procede de *Qur.*, XCVII-1, por ello denominada *sûrat al-qadr*, y XLIV-3, donde es llamada “bendita” *-layla mubâraka-*, siendo aquella en la que se manifestó la voluntad divina, la revelación. El concepto de *qadr* implica potencialidad y poder, relacionado con la predestinación; “la medida de potencia inherente a cada cosa” (*Burckhardt*, p. 237, *Mu'jam*, “*qadr*”).

⁴ El Texto Sagrado, en efecto, es considerado por la tradición —en síntesis compatible con el sufismo y la filosofía neoplatónica— como la manifestación de la inteligencia primigenia (*al-'aql al-awwal*), también llamada “esencia de la escritura”, “madre del libro” *-umm al-kitâb-* asentada primeramente en el Ser *-wujûd-*, para posteriormente descender sobre una “tabla preservada” *-lawh mahfûz-*, de la que el Corán es versión en árabe. (*Mu'jam*, “*umm al-kitâb*”, *EI*², “*lawh*”).

⁵ Jean Abd-el Jalil, *Cristianismo e Islam*, Madrid, 1954, p. 132 (*apud* Cristóbal Cuevas, *El pensamiento del Islam*, Istmo, Madrid, 1972, p. 60). La ausencia de prodigios continúa la tradición presente en el profetismo bíblico (I. Mattuck, *El pensamiento de los profetas*, FCE, México, 1962, p. 27), y el pensamiento de la *sunna* se mantiene dentro de una perspectiva semejante, racionalista y apegada a la historia, fundamentándola en *Qur.*, XXIX-45-51. Empero, la tradición popular produjo durante los siglos posteriores toda una literatura milagrosa alrededor del Profeta ligando hechos sobrenaturales a circunstancias de su vida, elaboraciones rechazadas por la élite intelectual y religiosa del Islam —los *'ulamâ*-, *Rel.*, p. 187.

que se evidencia lo ignorado *-ghayb-*,⁶ ya sea la forma en que se genera el embrión animal o el destino de las almas y el momento en que ha de cumplirse. Pero, sobre todo, es el Corán Excelente lo que constituye en sí mismo una *prueba*, la más grande que se pueda aportar: el milagro del discurso divino: el descenso de la revelación *-nuzûl-*. Cada sentencia del Corán es un *signo -âya-*, de manera que al interior de la misma compilación del mensaje se encuentran las *pruebas* de su elevada naturaleza.⁷ Según la tradición, Muhammad desafía a los incrédulos a crear un texto semejante, de lo que ellos se revelarían incapaces, pues el Corán es copia de la Tabla preservada *-lawh mahfûz-*. De esta manera, acorde con lo anterior,⁸ según la corriente predominante en el pensamiento del Islam, el verbo coránico no es una *obra*, sino el producto del *descenso -nuzûl-* del texto primigenio, ligado a la causa primera, y de ahí proviene su carácter insuperable: es el discurso consustancial a la divinidad, existente en árabe por una distinción especial a tal lengua, y la inimitabilidad del Corán adquiere tempranamente la categoría de dogma.⁹

⁶ El concepto de lo oculto pertenecía al vocabulario preislámico árabe, constituyendo el origen del poder de la autoridad *'arrâf* (adivino), capaz de prever el futuro y lo desconocido, lo que fue condenado por el Profeta, como actitud tanto como método, con lo que introduce una interpretación distinta del término, hasta desembocar en el concepto sūfí de lo no manifestado (*Exégèse*, pp. 38 y ss., *Traité*, p. 64).

⁷ El Corán es copia del texto primigenio *-umm al-kitâb-* (*Qur.*, III-76, XIII-39, XLIII-4), el cual descendió *-unzil-* hacia el Profeta. Su carácter de *prueba* consta en *Qur.*, XXIX-50-51. “—Y dijeron: —¿Por qué no descendien sobre él signos *-âyât-* de su Señor? Responde: —Los signos pertenecen al Señor, yo soy simplemente un admonitor *-nadhîr/* —¿Acaso no les basta que hiciéramos bajar el mensaje escrito *-kitâb-* que te hemos recitado?”

⁸ La condena a los poetas consta al final de la *sûra* XXVI, de manera textual (224/226), ligándolo al tema recurrente del rechazo a la idea de que el Corán sea una falsa inspiración. En XVII-88 se encuentra: “...Si se reunieran los hombres y los genios *-jinn-* con el fin de crear algo semejante al Corán, no lo lograrían por más que colaborasen unos con otros”, lo que es comprensible si tomamos en cuenta su carácter de copia del *lawh mahfûz* (LXXXV-21-22), identificado con el texto primigenio.

⁹ La reacción ortodoxa —reforzada en 847, al advenimiento de al-Mutawakkil—, precipitó la desgracia política de la escuela mu'tazilita, forzando la adopción, de manera ya generalizada, de la tesis del descenso coránico, misma que ha

Por otro lado, si bien la prueba en verdad concluyente la constituye en sí el divino discurso, en más de una ocasión aparecen en el Texto Sagrado indicios de que no era extraña la idea de un ascenso a las esferas para la mentalidad de la Arabia preislámica, a través de elementos familiares al judaísmo y el cristianismo oriental.¹⁰ Así, en determinado momento, Muhammad desafía a los incrédulos ante los *signos* que él invoca a proporcionar una respuesta a los fenómenos que aduce como pruebas, preguntándoles con ironía si "...acaso habéis conseguido una escala *-sullam-* hacia el cielo".¹¹ Pero con todo también recibe de la revelación, previniéndolo: "Y si te mortifica su rechazo [el de la gente de La Meca], podrías encontrar una fisura en [las entrañas de] la tierra, o una escala al cielo, para aportarles un *signo*"... "Ascenderás una capa tras otra...";¹² pero aunque ambos pasajes parecen sugerirle hacer tal cosa, finalmente sería inútil, pues "...Dios hubiera hecho a todos creer, si hubiera querido...";¹³ lo cual hace resaltar el valor del divino discurso como la prueba esencial, e incluso hace decir a los renuentes: "Y si poseyeses una mansión de oricalco o te elevaras a los cielos, no creeríamos en tu ascensión a menos que descienda sobre nosotros un escrito *-kitâb-* que leamos. Di: Gracias a mi Señor, no soy más que un enviado *-rasûl-* de entre los hombres".¹⁴ Mas el Profeta ha alcanzado el poder de contemplar las cosas desde un

mantenido su predominio a pesar de que algunos modernistas musulmanes a partir de M. 'Abduh hayan idealizado la mu'tazila y tratado de renovar la tesis del Corán creado, sostenida por ella.

¹⁰ Olschky menciona como posible influencia la angelología del Pseudo Dionisio -llamado el Areopagita- (*Ol.*, p. 15), *infra*, nota 36.

¹¹ *Qur.*, LII-29-38, rechaza que el Profeta sea un *kâhin* (brujo), *majnûn* (loco), o *shâ'ir* (poeta), para culminar desafiando la capacidad del *kâhin* o el *'arrâf* para ascender a escuchar la conversación de los ángeles y poder dilucidar ya sea lo oculto o los designios celestes: 38: *am lahum sullam yastami'ûn fihî fa-l-ya'tî mustami'ûn bi-sultân mubîn...* (¿Acaso poseen una escala sobre la que acudan a escuchar una evidente autoridad?, ver texto, nota 27).

¹² *Qur.*, VI-35: *...fa-'în istata'ta an tabtaghî nafâqa" fî-l-ard aw sullama" fî-l-samâ' fa-ta'thîhim bi-âya...*; *Qur.*, LXXXIV-19: "*La-tarkabunna tabaqan 'an tabaq...*", lo que desde las interpretaciones más remotas han correspondido a los grados celestes (*Jâmi'*), que en otra parte aparecen mencionados en número de siete (*infra*, nota 67).

¹³ *Ibid.*: *...wa law shâ' al-Lâh la-jama'ahum 'alâ l-hudâ fa-lâ takûnanna min al-jâhilîn...* *Qur.*, VI-35.

¹⁴ *Qur.*, XVII-85-93. El término que figura para el ascenso celeste es *ruqî*.

“claro horizonte” *-ufuq mubîn-*,¹⁵ y en la misma *sûra* XVII se hace referencia de forma evidente a una *visión* como *prueba* de la misión profética de Muhammad, la que será negada por los incrédulos y, en ese sentido, constituirá un motivo de escisión.¹⁶

EL MI'RÁJ EN EL GÉNERO BIOGRÁFICO

La narración del *isrâ* y el *mi'râj* aparece como un episodio en la vida del Profeta desde la formación del género biográfico en árabe, con lo que se introduce en la prosa cultivada y la literatura sacra a partir del inicio mismo del género, con la *Sîra* o “cuaderno de vida”, escrita por Ibn Hishâm (-828), el que las incluye como episodios en la vida de Muḥammad y reporta los transmisores inmediatos a partir de Ibn Ishâq (-768) hasta los contemporáneos del Profeta, con el mismo rango que el resto de la información histórica, actitud que guarda asimismo Tabarî (-923), quien anexó las diferentes tradiciones del *Isrâ' wa-l-mi'râj* a la exégesis de la *sûra* XVII en su *Jâmi' al-Bayân*. Los exégetas del Corán normalmente también incluyen alguna versión resumida —apuntando los transmisores— de la *sûra* de la que parte la literatura del *mi'râj*, tal como aparece en el *Tafsîr al-Jalâlayn*,¹⁷ obra que goza de gran difusión entre los comentarios coránicos.

La tendencia a incluir la narración del *mi'râj* como parte de la biografía de Muhammad fue continuada por los orientalistas en

¹⁵ *Qur.*, LXXXI-23. En LIII-6/7 se sugieren asimismo espacios superpuestos: “El de la firmeza [¿el ángel o el Señor?] se ha elevado hasta el más alto horizonte *-ufuq al-a'lâ-*”. De las frases subsiguientes, se colige que el Señor es quien después desciende para acercarse a Muhammad, aunque el fragmento sea generalmente citado por los tradicionistas a propósito del ascenso.

¹⁶ *Qur.*, XVII-60: “...inna rabbaka ahât^a bi-l-nâs wa-mâ ja'alnâ l-ru'yâ l-lâti araynâk^a illâ fitna li-l-nâs.” Los comentaristas, entre ellos los del *Tafsîr*, se muestran partidarios de que se trata del *mi'râj*, a pesar de que tal posición contraviene la idea de un ascenso en *cuerpo* y *alma*, como lo ha consagrado el dogma (véase *infra*).

¹⁷ Muhammad ibn Ahmad Jalâl al-Din al-Mahallî (-1459) y 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr Jalâl al-Din al-Jalâl al-Suyûtî (-1505), ambos en El Cairo, cuyos comentarios introducen una visión posterior del Islam, elaborada y compleja, como ocurre con los que escribió al-Hasan Muhammad al-Qamî l-Nizâm al-Nisâbûrî (-1446)- *Gharâ'ib*, para la obra de al-Tabarî.

el siglo XIX, y así la encontramos intercalada en la escrita por Washington Irving y en el artículo biográfico *Mahomet* del *Dictionnaire infernale* del volteriano Collin de Plancy —el cual, de alguna forma, se inscribe por su cinismo dentro de la tradición de Abû l-'Alâ al-Ma'arrî (*infra*)—. Sin embargo, por algunas de sus características, parece que ambos autores consultaron versiones del *mi'râj* provenientes de fuentes populares distintas, por lo que ambos relatos constituyen una importante referencia más cercana cronológicamente. Dentro del mismo tipo de relato, Bodley Courteney reclama el suyo como proveniente de la tradición oral —a través de su amigo Madanî—, a pesar de lo cual su versión se ajusta con bastante exactitud a la del *Tafsîr*.

Sin embargo, algunos autores han soslayado el viaje nocturno al tratar la vida del Profeta. Por ejemplo, Carlyle lo excluye al proponer una semblanza de Muhammad como figura heroica, y Tâhâ Husayn —más preocupado por la comedia humana que por la divina— lo ignora en sus apuntes al margen de la *sîra*.¹⁸ Mas, a pesar de que se trate de un episodio vacío de significado para una visión obstinada en buscar lo trascendente debajo del cielo, por el solo hecho de ser aludido en el Texto Sagrado, además de su mención en el *hadîth*, representa un suceso de la mayor importancia, el cual implica la vivencia espiritual relevante en la figura del Profeta, por lo que varios historiadores contemporáneos mencionan a *al-isrâ' wa-l-mi'râj* pretendiendo desentrañar su significado en el sobrevenir cotidiano de los acontecimientos.¹⁹ Al hacerlo, generalmente adoptan el parecer tradicional, el cual sitúa el evento al final del periodo de La Meca; anterior a la emigración a Medina: el “año de las tribulaciones” -*'âmm al-huzn-*, en que el Islam debió enfrentar el encono de la persecución de la élite mequí. Así, la ascensión desde las inmediaciones de la Ka'ba “idólatra” hacia el divino discurso ejemplifica metafóricamente un motivo que apare-

¹⁸ *'Alâ hâmiş al-sîra, Al-majmû'at al-kâmila li-mu'allafât Tâhâ Husayn III, Dâr al-kitâb al-Lubnânî, Beirut, 1981.*

¹⁹ Vg. M. Gaudetroy Demombynes, M. H. Haykal y Maxime Rodinson. La obra de *Martin*, que se inscribe en un intento de biografía contemporánea, incluye un relato particularmente prolijo y extenso, acorde con sus concepciones de musulmán convertido.

ce repetidas veces en el Corán: el Señor muestra la Luz *-nûr-* en medio de las tinieblas *-zulûmât-*.

Respecto de las circunstancias del *mi'râj*, el interés de la historia contemporánea por el viaje nocturno obliga a tomar en cuenta las tradiciones provenientes de 'Â'isha, la favorita entre las esposas de Muhammad, renovando la cuestión del tipo de *realidad* en que se verifica la ascensión: 'Â'isha reporta que el Profeta no abandonó su lecho durante el viaje nocturno, mientras que su sobrina -Umm Hâni'²⁰ reclama que desapareció la noche del *isrâ'* y no se le encontró sino a la mañana siguiente, a la puerta de la casa. La mayoría de los comentaristas sunnís y la totalidad de los shí'ís²¹ consideran el viaje dentro de la realidad física, en "*cuerpo y alma*" *-bi-l-nafs wa-l-jasad-*, basándose en la naturaleza del reporte, pues Muhammad no desposó a 'Â'isha sino en Medina, lo que refuerza la posición de Umm Hâni' dentro de la lógica de la tradición del *hadîth*. En cambio, los reportes favorables a la travesía como visión son sostenidos por un personaje poco prestigioso para los pietistas: Mu'âwiya, el primer califa omeya.²² Sin embargo, dada la dificultad de sostener la conclusión de la travesía nocturna en la realidad física,²³

²⁰ Fâkhita, hermana de 'Alí ibn Abî Tâlib, en ocasiones llamada también 'Âtiqa, Hind, e incluso Fâtima —nombre que se presta a confundirla con la hija predilecta de Muhammad—, aparece en *Liber* como esposa del Profeta, cosa que los comentaristas de la moderna traducción francesa se han preocupado por desmentir (*Liber*, p. 97, nota 4).

²¹ La posibilidad de la travesía a partir de La Meca encuentra, por otra parte, otras tradiciones que afirman que Muhammad yacía en las inmediaciones de la Ka'ba "en un estado intermedio entre la vigilia y el sueño —durmiendo con los ojos, en tanto que su corazón velaba—" a la llegada del ángel (Ibn Hishâm, *Sira*, Tabari, *Jâmi'*). Sin embargo, esta versión implica la dificultad de concebir al Profeta pernoctando —al raso— durante el año terrible *-âmm al-huzn-*.

²² El *hadîth* atribuido a Umm Hâni' implica exclusividad: "*Mâ usriyâ bi-Rasûl il-Lâh illâ wa-huwa fi bayti'*" (*Sira*). Los shí'ís execran a 'Â'isha, a quien 'Alí aconsejó al Profeta repudiar, y que además estaba en malos términos con Fâtima, por lo cual rechazan su reporte que presenta la dificultad adicional de situar el ascenso en un momento distinto del que le es asignado por la tradición.

²³ Existe, sin embargo, una literatura dudosa que se propone demostrar la verificación física del *mi'râj* "de acuerdo con los actuales adelantos científicos", patrocinada generalmente por los shí'ies, e imitando lo que algunos cristianos han propuesto para ciertos milagros y pasajes bíblicos, en donde encontramos al palafén celeste transformado en cápsula espacial, etcétera.

se ha sugerido incluso una solución intermedia: el traslado a Jerusalem *-al-isrâ'* se habría verificado en la realidad mundana, montado el Profeta sobre el Burâq, mientras la ascensión sucedería en espíritu *-bi-l-rûh wa-l-nafs*.²⁴ Algunos místicos sûfís, por otra parte —al mantener una actitud de distancia frente a los argumentos defendidos por la tradición, por ser, tanto en sus afirmaciones como en sus prácticas, los representantes de cierta heterodoxia— se ven favorecidos por el recurso de una visión profética, sostenida por el reporte de 'Â'isha y Mu'âwiya. Asimismo, J. R. Porter sugiere una experiencia chamánica, hipótesis que finalmente resulta compatible con la de una visión y el sentido que los místicos dan al *mi'râj*.²⁵

²⁴ *Rel.*, p. 188, *G. Dem.*, p. 73, *Haykal*, p. 203, *Jâmi'*, lo que demuestra que dicha explicación es bastante antigua —los reportes de Umm Hâni' se pueden interpretar en última instancia como referentes únicamente a *al-isrâ'*. La necesidad de una cabalgadura (*al-Burâq*, *infra*, notas 44, 64, y 10 en el texto) ha servido incluso como argumento para demostrar la tesis del transporte en “*cuerpo y alma*” por los partidarios de éste, pues una montura “sería necesaria para el transporte de un cuerpo, no el de las almas”.

²⁵ Porter afirma la presencia de siete grados en el éxtasis chamánico (véase *infra*), que se ajustarían al esquema séptuple de los cielos en la mayor parte de las variantes del *mi'râj*.

II. INFLUENCIAS E INTERCAMBIOS EN LA LITERATURA DEL *MI'RÂJ*

En el amplio espectro que representa la literatura del *mi'râj*, adicional a su inserción en el *hadîth* y la *sîra*, es necesario apuntar algunos de los elementos determinantes para la estructura de las versiones conocidas, incluyendo las influencias casi inextricables exteriores al Islam que acusa el relato, así como la célebre tesis de Asín Palacios sobre el origen de la *Divina Commedia* en la literatura del *mi'râj*, lo que sitúa el relato dentro de un género que rebasa el área de la civilización mediterránea.

Al respecto, revisar la evolución que ha seguido la tesis del origen musulmán de la escatología de Dante tiene la ventaja de permitir situar, al mismo tiempo, las influencias antiguas sobre esta literatura de ascunción, y el lugar que le corresponde con sus múltiples variantes.

INICIOS DE LA CONTROVERSIA SOBRE EL ORIGEN ISLÁMICO DE LA *COMMEDIA* DE DANTE

Al publicar Asín Palacios su obra sobre el origen de la *Commedia*, el efecto inmediato fue de escándalo en los medios orientalistas y literarios, pues el que la obra fundamental de la literatura italiana se hubiera visto influida por la de un musulmán español ha despertado por decenios rechazo y adhesión apasionados. Hubo quien llegara a sugerir que su aparición (en 1919) pretendía empañar las celebraciones del sexto centenario de la muerte de Dante (1921). El fascismo próximo a acceder al poder en Italia tampoco soportaría con facilidad la idea de que la inspiración "original sin par" del vate nacional fuera puesta en tela de juicio. Empero, desde una

primera instancia, muchos orientalistas se adhirieron a la propuesta del español con mayor o menor entusiasmo: T. W. Arnold y Alfred Guillaume, F. Babinger, Louis Massignon, M. Gaudefroy Demombynes, Duncan Mc. Donald e incluso G. Gabrieli, quien posteriormente la rechazó.²⁶

A pesar de que Asín Palacios encauzara sus esfuerzos hacia el establecimiento de un parentesco entre la obra de Ibn 'Arabî y la *Commedia*, la discusión siguió desarrollándose —principalmente por la necesidad de sustentar la posible influencia con información documentada— alrededor de una versión particular del *mi'râj*: el *Liber scale Machometi*. Se trata de una obra vertida en la época de Alfonso X el Sabio (siglo XIII) del árabe al castellano, y de éste al latín. Su ejecución por orden del ilustre monarca mantenía, primordialmente, el propósito de alimentar la controversia apologética contra el Islam²⁷ y, supuestamente, provendría de un solo original, pero diversas razones sugieren que más bien se trataba de una especie de compendio que pretendía informar a los europeos cristianos de todo aquello que deseaban saber acerca del *mi'râj*, al cual se agregaba información extraída de la literatura mística concerniente a temas escatológicos, o bien relativos a las concepciones del cosmos profesadas por los musulmanes de su época.²⁸ Ello explicaría, de paso, el que la versión original en árabe del *Liber* nunca se haya encontrado —aunque éste también sea el caso de la versión española intermedia.²⁹ Empero, lo anterior complica

²⁶ *Esc.*, Apéndice de “Historia y crítica de una polémica”, pp. 472 y ss.

²⁷ La *Collectio Toletana*, en la que se incluyó junto con el Corán al *Liber*, constaba de los libros sagrados del Islam, concepto en el que lo tenían los europeos, señalando además al Profeta como su autor, cosa que consideraban también respecto al mismo Texto Sagrado.

²⁸ Los agregados provenían de dos géneros cultivados: el de *qisas*, que narra los hechos de los profetas anteriores a Muhammad, y la literatura mística, de las que la obra de Ibn 'Arabî es un ejemplo y, por otra parte, de elementos del folclor. Maxime Rodinson ha apuntado que es un relato repetitivo, lleno de yuxtaposiciones e incongruencias (*apud Bencheikh*, p. 273). Este último, a pesar de haberlo tomado como base, también pone en duda la idea de una sola versión original (*ibid.*, p. 232).

²⁹ Subsisten dos manuscritos de la traducción al latín medieval debida a los monjes borgoñones en la Bibliotheca Vaticana y la Bibliothèque Nationale de París, siendo del último que se ha elaborado la actual edición bilingüe del grupo de Fontenay Saint-Cloud. Algunos extractos y fragmentos en castellano sobrevivieron

aun más los esfuerzos de los seguidores de la tesis de Asín Palacios por demostrar una línea de transmisión, la cual parece ciertamente posible, mas no del todo concluyente y, planteada de tal manera, la cuestión parece irresoluble por la dificultad de encontrar los documentos que la sustenten.³⁰

Por otro lado, el estudio del texto de la *Commedia* —dejando de lado las diferencias en cuanto al espíritu y la composición poética en dos lenguas distintas, y las divergencias en la significación que el poeta florentino asignara a episodios comparables—, a pesar de las “inquietantes semejanzas” en varios temas y símbolos recurrentes —en la medida que éstos podrían también transformar su significado—,³¹ se precisaría aun de un nuevo estudio que tomase en cuenta los paralelismos presentes en la literatura de asunción helenística y latina medieval. En cualquier caso, el relato del *mi'rāj* no sería la única influencia sobre el poema dantesco,³² y pueden ser de gran utilidad para su esclarecimiento los estudios y reseñas realizados en las últimas décadas sobre literatura apocalíptica donde aparecen determinados temas comunes tanto a la *Commedia* como al *mi'rāj*.

y fueron tomados en cuenta por Pareja (*Rel.*, pp. 179-187, e *Isl.*, pp. 794-804). De la traducción hecha al francés —atribuida a Buenaventura de Siena— subsiste el ejemplar de la Bodleian Library, en Oxford.

³⁰ Sobre las posibilidades de que Dante haya sabido de la existencia del *mi'rāj*, incluyendo fragmentos o bien resúmenes de alguna versión, se sabe de una “*Notizia*” llevada a Florencia por Ricoldo da Montecroce, antes de 1301 (*Cer.*, p. 79). Otro conducto posible proviene de Brunetto Latini, a quien Dante llamaba “*mio maestro*” —cosa que no le impidió consagrarle el canto XV en el infierno de los sodomitas. Asimismo, existe otro ejemplo de un poema que describe la travesía por el infierno y el cielo, escrito por Fazio degli Uberti en la Sicilia del siglo XIII, fuertemente influido por la cultura árabe, en que cita el ascenso del Profeta como un libro del que este último fuera el autor (*Menocal*, p. 126).

³¹ Un buen recuento de estos episodios aparece en Giorgio Levi della Vida, “Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia”, *Al-Andalus*, 14 (1949).

³² Entre los impugnadores irreductibles de la tesis de Asín Palacios que han señalado la importancia de la literatura apocalíptica occidental como fuente de la *Commedia* destaca Theodore Silverstein (“Dante and the legend of the *mi'rāj*: the problem of Islamic influence on the Christian literature of the underworld”, *Journal of Near Eastern Studies*, 11, 1952, pp. 89-110 y 187-197).

LOS VIAJES A LAS ESFERAS EN LA ANTIGÜEDAD

En los primeros siglos de la era común, había alcanzado un notable desarrollo en el área mediterránea una tradición literaria apocalíptica de fuerte inspiración gnóstica, la cual llegó finalmente a ser común a las tres religiones monoteístas, constituyendo la fuente en la que sin duda alguna abrevaron tanto el relato de la ascensión del Profeta como el de la *Commedia*,³³ independientemente de la influencia que el *mi'râj* haya ejercido sobre esta última. Así, entre los judíos, la experiencia de la asunción celeste suele ocurrir alrededor de alguno de los profetas: Enoc, Elías, Baruc o Isaías; o bien de los patriarcas: Moisés u otro personaje ejemplar, como el rabí 'Aqîba. Para la mística judía, Enoc es una presencia constante en estos relatos siendo tanto el protagonista como el guía en otras ocasiones —metamorfoseado en el Ángel Metatrôn—,³⁴ de la visita a las esferas *-hêkhâlôt-* (los palacios o mansiones), hasta alcanzar el Trono del Señor sobre un “carro” (o bien “el vehículo”, “la embarcación”: la *merkabâh*). Los personajes cristianos de este tipo de literatura son, en cambio, los apóstoles: Pablo, Santiago, Pedro o Juan, que ascienden en búsqueda del Cristo y en pos de la Jerusalem celestial. La figura de San Pablo posee para ello un antecedente bíblico importante, en *II Corintios* XXII-2/4, donde el apóstol menciona el ascenso celestial de “un hombre en Cristo” —sin reclamar que se trate de él mismo—, lo que no impide que a su alrededor se desarrollara una de las obras más importantes, representativa del género: el *Apocalipsis de Pablo*, o *Visio Sancti Pauli* (original en griego, siglo III), el cual además constituye una de las influencias que más probablemente se hayan extendido hasta el relato mismo del *mi'râj*.

Tal literatura no se desarrolla sin que la experiencia del ascenso sea al mismo tiempo buscada por los místicos tanto cristianos como judíos helenizados; lo que con toda probabilidad constituía

³³ J.J. Collin dirigió a fines de los años setenta un equipo para realizar el inventario exhaustivo de los apocalipsis judaicos, gnósticos griegos, cristianos primitivos y persas, que Couliano menciona (*Par.*, pp. 161-162). La influencia de esta literatura también es aparente en el *Apocalipsis* canónico; en el XXI capítulo encontramos la descripción de la Jerusalem celeste, los palacios y murallas de piedra preciosa que preceden la magnificencia del *mi'râj*.

³⁴ Véase *Ext.*, pp. 74-75, *EJ*, “visions”, “kabbalah” y “Metatron”.

una forma de ejercicio espiritual desaprobada en ambos casos por el *establishment* religioso,³⁵ pero que representaba el síntoma de una preocupación de la cual no podían sustraerse ni siquiera los doctores de la Iglesia —al menos como especulación. Así, los santos Jerónimo, Dionisio Areopagita e Isidoro de Sevilla dejaron escritos que revelan su interés por las esferas, en una búsqueda por determinar las denominaciones de los coros angélicos distribuidos en los correspondientes grados de la escala celestial. Empero, en ningún caso aparece un resultado en que coincida del todo el orden de las diversas categorías que proponían los santos doctores, ni el de la *Commedia*.³⁶

En resumen, existe una abundante literatura dentro de la misma tradición cristiana en la que Dante podría haberse inspirado para escribir su magna obra; y la tarea de probar la influencia musulmana sobre él continúa pendiente, basándose el punto esencial en determinar si las semejanzas de la *Commedia* con el *mi'rāj* —las cuales han gravitado en especial sobre determinados incidentes—, no provienen únicamente de la derivación de ambos textos de alguna fuente común, o identificar si existe influencia de algún texto de origen islámico sobre aquella. Para dilucidarlo, el primer obstáculo, como la misma lectura de la *Commedia* lo revela, lo representa el poeta que, a pesar de admirar la filosofía y la ciencia musulmanas, en cuestiones doctrinales o de credo se manifiesta abiertamente adverso al Islam —lo que además era la norma en un europeo cristiano de su época. Tal posición podría ser necesaria para no enfrentarse con los poderes políticos o eclesiásticos, pero en su caso debió ser auténtica, pues de haber recogido alguna

³⁵ En H. R. Patch (*Otro*, p. 100), se cita incluso la condena expresa del *Apocalipsis de Pablo* por parte de San Agustín, en tanto que I. P. Couliano menciona la práctica de escenificación teatral del ascenso (*Ext.*, pp. 84-87).

³⁶ La distribución de las esferas en siete grados angelicales aparece en San Jerónimo, y es de diez grados en los restantes autores. Hay coincidencia en las denominaciones, aunque no en el orden, entre Gregorio el Grande, San Juan Damasceno e Isidoro de Sevilla, y aún mayor cercanía del esquema del Pseudo Dionisio y de Santo Tomás de Aquino con el de Dante (véase Gustav Davidson, *A history of Angels, including the fallen Angels*, The Free Press-Collier, Nueva York y Londres, 1968, pp. 336-337).

influencia musulmana también se habría preocupado por anular cualquier mención de ella.³⁷

Con todo, la posibilidad de que ciertas imágenes o símbolos que aparecen tanto en la *Commedia* como en algún texto del *mi'râj* posean antecedentes en relatos cristianos tampoco prueba que Dante haya tomado forzosamente a estos últimos de manera exclusiva como fuente, aunque se encontrara más dispuesto a aceptarlos.³⁸ Por otra parte, la presencia súbita de las traducciones del *Liber* durante el siglo XIII revela el interés de la sociedad del occidente medieval por el *mi'râj*, al considerarlo un libro sagrado y *canónico* del Islam, atribuyéndole aun al mismo Profeta su autoría. La difusión alcanzada por el relato, al ser vertido a tres importantes lenguas vehiculares —ciertamente como un medio para alimentar la discusión apologética— es, al mismo tiempo, un indicio de la significación que el género había alcanzado entre los musulmanes. Al tener como base el propósito de controversia, el interés alcanzado por el *Liber* en la Europa medieval, para rebatir “las falsedades de su religión”, revela parte del ambiente religioso intelectual de la cristiandad occidental de ese siglo, por lo que no sería extraño que Dante se hubiera sentido atraído a escribir “la versión cristiana del *mi'râj*”,³⁹ tal como propone Cerulli. Al hacerlo, el florentino habría retomado una tradición tanto cristiana como musulmana, adaptán-

³⁷ La identificación de Dante con fuentes cristianas y la búsqueda de un referente literario de la antigüedad clásica se hace evidente en *Inferno* II-32 donde, al tratar de rechazar lo que se podría llamar *su misión*, afirma: “*Io non Enea, io non Paolo sono...*” Por otra parte, ilustra la actitud del cristianismo medieval ante el Islam al situar en el Baratro tanto a “*Maometto*” como a su sobrino “*Alí*” —revelando con la mención de este último que Dante conocía algo de las divisiones en el Islam, pues con él condena implícitamente a la *shî'a*— (*Ibid.* XXVIII-23/4). Empero, “*Avicenna*” (Ibn Sînâ, -1037) y “*Averroís*” (Ibn Rushd, -1126) hacen compañía en el limbo a Orfeo y los filósofos griegos (*Ibid.* IV-143/4), ubicados ahí por no haber podido conocer la fe cristiana, lo que no se puede pretender en el caso de los dos musulmanes.

³⁸ L. Olschki menciona a T. Silverstein, quien, para rebatir las afirmaciones de Asín Palacios respecto del origen islámico del símbolo de la rosa en la *Commedia*, señala como antecedente más probable un texto etiópico, cuyo conocimiento por parte de Dante es inseguro e implica relaciones aún más complejas que la tesis que se propone combatir, puesto que difícilmente se habría podido filtrar tal influencia por un medio diferente del Islam.

³⁹ *Cer.*, p. 86.

dola nuevamente a la doctrina de los padres de la Iglesia, y reintroduciendo a la vez imágenes de la antigüedad y la mitología clásica.⁴⁰

Podemos pues, a pesar de la ausencia de la identificación de una sola y determinada fuente islámica que influyera a la *Commedia*, coincidir con Jamel Eddine Bencheikh, cuando afirma la dificultad de enfrentar la visión del conjunto de los apocalipsis cristianos formando parte de una sola y única tradición dentro del cristianismo, desde sus orígenes hasta Dante, sin tomar en cuenta la tradición del *mi'râj*.⁴¹

⁴⁰ La presencia de figuras mitológicas, como el barquero Aqueronte, era un recurso para los escritores de relatos de ascenso cristianos de fines de la Antigüedad, época en que el paganismo aún se encontraba vivo. Además fue un recurso que se mantuvo bajo uso alegórico en la Edad Media, precediendo a la interpretación que le daría el Renacimiento, si bien para Dante se trata de personajes que pueblan primordialmente las regiones de su *Inferno*.

⁴¹ *Bencheikh*, pp. 231 y ss. Al respecto, en la presente edición consta cierto motivo en común con la *Commedia* y ausente en el *Liber*, el del relevo del guía (*infra*, notas 116 introducción, y 91 del texto).

III. LA LITERATURA DEL *MI'RÂJ* Y LA PRESENTE VERSIÓN

Al ser la travesía nocturna hacia Jerusalem y el ascenso a través de los siete cielos para realizar el intercambio de discurso con el Altísimo, una de las *pruebas* de lo *ignorado* por el hombre relacionadas con la revelación, vinculada particularmente al verbo divino —como el mismo Texto Sagrado—, el relato de *al-isrâ' wa-l-mi'râj*, sin separarse de la base culta presente en la tradición histórica mediante sus variantes, genera una literatura preocupada por lo trascendente, retomando influencias complejas de rastrear, para convertirse en un género esencial a la piedad popular, el cual conforma toda una cosmología preocupada por dar a la existencia humana un sentido trascendente en su diálogo con la divinidad; una *-divina- commedia* cuyas versiones diferirán según las tendencias y en los episodios, fácilmente identificables y provenientes de fuentes variadas desde sus orígenes (*hadîth* o literatura judeocristiana de ascunción), se acoplan y reacomodan de manera distinta en las diferentes versiones para reintegrarse en el trasfondo cultural. A partir de donde, y a pesar de la resistencia de los expertos en la ortodoxia religiosa a aceptar algunos de sus temas, la literatura sobre la ascensión se mantiene firme, haciendo además lo posible por ajustarse a la ortodoxia misma de los estudiosos de la religión: la *sunna* y sus exigencias.

LA CLASIFICACIÓN EN TRES CICLOS DE ASÍN PALACIOS

En su tesis sobre el origen de la *Commedia*, Asín Palacios propone una clasificación general del género *mi'râj*, sobre la base tanto de su aparición como de su desarrollo cronológico, así como en la naturaleza de los episodios.

Las primeras descripciones de la travesía nocturna hacia Jerusalem —señala— pertenecen a los recuentos de hechos atribuidos al Profeta *-hadîth-*. En el ciclo I, el más cercano a dichos reportes, únicamente aparecen de uno a tres personajes que despiertan a Muhammad⁴² para llevarlo de excursión a una escarpada ladera, la cual, para su sorpresa, asciende con suma facilidad —la montaña con la que en castellano se le relaciona proverbialmente— en cuya cima aparece una meseta donde contempla en primer lugar los suplicios infernales y después los goces paradisiacos, concluyendo con la visión, hacia lo alto, del Trono de Dios y, a sus pies, Abraham, Moisés y Jesús, quienes reciben al profeta del Islam y realizan una plegaria, dirigidos por él. Asíñ Palacios divide el ciclo en dos redacciones, *A* y *B*, la segunda más pormenorizada en cuanto a castigos ultramundanos y toponímicamente determinada con la mención de Jerusalem.

En el ciclo II, el traslado nocturno hacia Jerusalem *-isrâ'-* y la ascensión a las esferas *-mi'râj-* aparecen como dos relatos diferenciados, aunque sucesivos, en lo que se ajusta aún a los recuentos de *hadîth*. Por otra parte, aparece ya definido el Arcángel Gabriel como el guía principal —aunque no necesariamente el único—, quien somete al Profeta a una purificación, previa al ascenso, consistente en extraerle el corazón, lavarlo con el agua de la fuente de Zamzam para eliminar toda impureza y restituirlo en su lugar antes del traslado.⁴³ Aparece asimismo la mención de una cabalgadura extraordinaria, imprescindible para realizar la travesía: *al-Burâq*.⁴⁴ Los tres relatos que Asíñ Palacios agrupa en este ciclo

⁴² Estos personajes angelicales, mencionadas ya por Tabarî (*Jâmi'*) poseen un antecedente en Enoch II —bajo la forma de gigantes— (*Par.*, p. 166), con lo que la influencia de la literatura rabínica de asunción se encuentra presente en el *hadîth*, de la misma manera que el esquema septenario del universo aparece en el Texto Sagrado (véase *infra*).

⁴³ El episodio tiene como paralelo un relato de la infancia del Profeta, muy anterior a la fecha atribuida normalmente al *mi'râj* (véase *Rod.*, p. 58) al cual se ha relacionado *Qur.*, XCIV-1. A propósito de la balanza de los actos, Asíñ Palacios (*Esc.*, pp. 298 y ss.) menciona la ceremonia del pesaje del corazón en el *Libro de los Muertos* egipcio, la que podría constituir su antecedente. El Zamzam —o pozo de Ismael— en el recinto sagrado es objeto de una veneración particular (*EI*¹, “Zamzam”).

⁴⁴ *Al-Burâq*, cuya etimología podría relacionarse claramente en árabe con el relámpago y el rayo *-barq-*, como corresponde a un corcel cuya pezuña alcanza

(redacciones A, B, y C) acusan entre sí divergencias bastante profundas, pero poseen en común la separación de los dominios celestes en círculos bien definidos, presididos en alguna forma por determinados personajes emblemáticos de cada esfera planetaria. A la entrada de cada uno de ellos se repiten los saludos y formulismos "... con la rítmica monotonía tan del gusto de los orientales",⁴⁵ siendo además intercalada la visión de la gehena en uno de estos orbes celestes —una característica de las que más repugnan a este autor, por cierto. Después del ingreso al séptimo cielo aparece una serie de velos o barreras de luz que deben surcarse para llegar al Altísimo, a las que él denomina "etapas marítimas"⁴⁶ por tratarse de mares de luz. Al final, en lo más alto, se verifica la conversación y el regateo con el Señor.

En el ciclo III, pletórico de metáforas, Asín Palacios considera como característicos ciertos episodios que es posible catalogar de "tentaciones", al tiempo que restaura el orden consolador de tormentos hacia beatitudes; el esquema tomado por Dante en su travesía, de las torturas en los círculos infernales hacia el paraíso y

el punto del horizonte donde se pierde la vista a cada zancada (*Jâmi'*, *Tafsir, Liber*, p. 103, nota 10), a pesar de lo cual se ha propuesto un antecedente persa: *bârag* "corcel" (*El*¹, *El*², "*Burâk*"). Véase también la nota 64, *infra*. La cabalgadura celeste, que constituye uno de los temas originales de la imaginaria musulmana conectada con el *mi'râj*, aparece ya mencionada en Tabarî (*Jâmi'*), aunque nunca sea nombrada en los pasajes coránicos con que se le ha relacionado (XVIII-1, 62, LIII-1/18), por lo que se muestra producto temprano del *hadîth* y la tradición. Entre los relatos de ascensión de origen judeo-cristiano, el antecedente único, más lejano, de una montura transportando a su jinete al paraíso lo constituye la *Narración de Zósimo sobre la vida de los bienaventurados -ca. 250-* (Otro, pp. 102 y ss.): un camello desprovisto de alas que transporta al beato a un paraíso indudablemente terrenal. Por otra parte, Pareja refiere, entre las leyendas prodigiosas, la de un asno que le habría correspondido al Profeta en el reparto de *Khaybar*, descendiente de setenta generaciones de asnos que habrían pertenecido a su vez a los profetas bíblicos, jumento que, al fallecer Muhammad, se arrojara de cabeza en un pozo, sabedor de su carácter de "sello de los profetas" *-khâtim al-anbiyâ'*: (véase *infra*) con que había concluido el profetismo sobre la tierra (*Rel.*, p. 189, *Isl.*, p. 804), con el cual muestra cierto paralelismo el corcel celeste.

⁴⁵ *Esc.*, p. 19.

⁴⁶ *Esc.*, pp. 34-35.

sus recompensas. Sin embargo, la visión del destino de las almas precede al ascenso por las esferas, con lo que semeja al primer ciclo, al que se hubiera añadido un relato proveniente del segundo.

La agrupación anterior, elaborada con el fin de demostrar sus planteamientos sobre el origen de la *Commedia* en el *mi'râj*, puede sin embargo desviarnos si el objeto de nuestro interés es la escatología musulmana *per se*. Principalmente, la estructura de los episodios del ciclo tercero parece anterior y más rudimentaria que la del segundo, al cual el cura hispano encuentra de “gusto barroco”, calificándolo además de “hiperbólico” y “repetitivo”.⁴⁷ Empero, Asín Palacios menciona que las fuentes de ambos ciclos provienen de la misma época,⁴⁸ siendo esencial para él una serie de tormentos infernales a los que considera antecedentes de la *Commedia*, además de pretender que Ibn 'Arabî (-1240) —a quien en un principio propuso como la mayor influencia sobre Dante—, había prefigurado en su obra *al-Futûhât al-Makkiyya* la estructura del llamado ciclo III, para definirlo desde un comienzo como posterior y más logrado. Sin embargo, al comparar la sinopsis y los documentos citados por el mismo autor, se tiene más bien la impresión contraria: el episodio de las “tentaciones” posee antecedentes en el *hadîth*, y el ciclo III también muestra a los dominios celestes separados en zonas circulares, con la aparición de un personaje emblemático presidiendo cada orbe —lo que él mismo considera un rasgo distintivo del ciclo II— por la razón anterior, tomando en cuenta la diversidad al interior de este ciclo, podría incluso definirse el tercero dentro del propio esquema de Asín Palacios como su “redacción D”. A ello debemos agregar que no es necesariamente el desarrollo metafórico del llamado tercer ciclo el que acrisola la mentalidad y espiritualidad popular musulmana, sino, en cambio, el llamado segundo, que constituye la corriente predominante en los países del Islam, donde continúa formando parte del bagaje cultural de las diferentes clases sociales, cristalizándose bajo la forma de un relato que ha llegado hasta nosotros siguiendo su esquema, del cual se encuentran numerosos puntos en común con

⁴⁷ *Esc.*, p. 40.

⁴⁸ El siglo IX (*Esc.*, pp. 18 y 58).

la presente versión, al que sin duda corresponde.⁴⁹ De esta manera, el obstáculo que Miguel Asín Palacios tenía que superar para su demostración era el aspecto final consagrado por la tradición musulmana y el de la que consideraba su versión católica.

LA "VERSIÓN DE IBN 'ABBÂS"

El presente texto menciona a Ibn 'Abbâs como el transmisor del relato. 'Abd al-Lâh ibn 'Abbâs (-ca 687), llamado *hibr, bahr al-Islâm* (el doctor, el "mar de ciencia" del Islam), es considerado el originador del comentario coránico *-tafsîr-*, y es sin duda un importante tradicionista. Lo anterior se ha ligado al hecho de que sea el antepasado de la dinastía califal de los 'abbâsidas, a quienes se atribuye la voluntad de exaltar su importancia.⁵⁰ Sin embargo, si Ibn 'Abbâs ciertamente ha sido beneficiario de una propaganda favorable que ha subrayado su carácter intelectual como fundador de las ciencias teológicas, ello no explica por sí solo que se le atribuyan numerosas citas apócrifas, ni que se le relacione frecuentemente con temas ocultos —tomando en cuenta que los 'abbâsidas intentaban mostrarse como los campeones de la *sunna*. Ibn 'Abbâs es pues una figura a caballo entre la historia y el mito, que pertenece tanto a la ortodoxia religiosa como a la tradición popular, legitimando en cierta forma a esta última y, de tal manera, no es sorprendente su mención al comienzo del relato del *mi'râj*. Por otra parte, a pesar de que el carácter semiculto propiciaría cierta libertad, el texto parece fijo, establecido, constituyendo un ejemplo neto de tradición popular que se ha esforzado por asimilar elementos eruditos y canónicos. Así, Bencheikh considera como realidad una versión especial del *mi'râj*, que incluye todas aquellas introdu-

⁴⁹ La literatura del *mi'râj* ha sobrepasado el área del árabe, en que se ha originado el relato, para abarcar el Islam, en lenguas tan lejanas de su núcleo originario como el baluchi, hausa o malayo, bajo forma resumida o en fragmentos y pasajes con características de prosa religiosa, popular o educativa (*Isl.*, pp. 952 y ss.), paralela a su importancia en la imaginaria plástica (nota 64).

⁵⁰ Véase *Bencheikh*, pp. 235 y ss., Claude Gilliot, "Portrait mythique d'Ibn 'Abbâs", *Arabica*, 32(1985), pp. 127-184.

cidas por Ibn ‘Abbâs, a pesar de sus variantes,⁵¹ y ésta es la versión que se ha consagrado en el gusto popular.

Una de estas versiones consta como ejemplo del ciclo II en Asín Palacios, quien menciona a Ibn ‘Abbâs exclusivamente como la fuente de su redacción *B*,⁵² apegada a los relatos del género biográfico. No es de extrañar, por lo tanto, la semejanza de los relatos incluidos en ellas y en los comentarios con este ciclo, al que asimismo se puede asimilar el *Liber*,⁵³ obra que atestigua la existencia de una literatura de *mi‘râj* fuera del género *sîra* y los comentarios coránicos y en parte podría constituir un antecedente del presente texto, pero presenta mayores diferencias que los relatos biográficos, además de aportar interesantes puntos de comparación en sus detalles. Debido a su carácter compuesto posee gran extensión y forma la base de la versión de Bencheikh,⁵⁴ la que de hecho representa una nueva variante, ampliada y moderna del *Liber*; su auténtica sucesora en el afán por aportar una imagen completa e incluyente de todos los episodios y detalles de la literatura del *mi‘râj*.

⁵¹ Además del *Liber*, que el mismo Bencheikh incluye en la de Ibn ‘Abbâs, pp. 231-238, este autor utilizó otras versiones que considera distintas, pertenecientes a los siguientes autores: Abû l-Qâsim ‘Abd al-Karîm al-Qushayrî (-1072), Abû l-Hasan Ahmad al-Bakrî (-s. XIII), M. B. Ahmad al-Ghaytî, Jâ‘far ibn al-Hasan al-Barzanjî (-1187), M. Zalâm al-Bâbilî l-Halabî (?) (*Bencheikh*, pp. 238 y ss.).

⁵² (*Esc.*, p. 432), las fuentes de la redacción *A* serían a la vez históricas y del *hadîth* (Muslim, al-Bukhârî) —en lo que se asemejan al ciclo III (Tabarî). En cambio, la redacción *C* del segundo se origina en Ishâq bin Wahb, a través de una colección apócrifa de al-Suyûtî (-1505) (*Esc.*, 437 y ss.), es de un estilo totalmente ajeno, apuntando Asín Palacios que en él se manifiesta la influencia de los *ishrâqiyyûn* “el Oriente de las luces”.

⁵³ La identificación del *Liber* al interior de la versión de Ibn ‘Abbâs es realizada por Bencheikh, pp. 231-238, al presentarlo como base de su propia versión. Empero, el *Liber* comienza citando al mismo Profeta como *narrador* o fuente directa, cosa que sería imposible en un medio musulmán. Por otra parte, el esquema seguido por *al-Jalâlayn*, como el de la generalidad de los comentaristas, también se ajusta al llamado segundo ciclo de narraciones de Asín Palacios.

⁵⁴ Más que una traducción, la obra de Bencheikh constituye una nueva versión del *mi‘râj*, comparable al *Liber*, sobre el que está construida, en la medida en que trata de amalgamar a ella las distintas versiones del relato y aun agrega episodios provenientes de la literatura mística y religiosa —que le son normalmente ajenos, como el juicio final (*Bencheikh*, p. 219, nota 15)— para complementarlo.

La popularidad del género con las características del llamado ciclo II ha hecho posible su perdurabilidad, al grado de encontrarse ejemplares del todo semejantes al texto aquí traducido, editado por Maktabat Muhammad al-Halabî, en Sûq al-Miskiyya —Damasco, 1948—, entre las lecturas piadosas que se venden actualmente en las librerías cercanas a las mezquitas, con ligeras variantes.⁵⁵ Tal tipo de versiones, mostrando mayores divergencias pero igualmente asimilables a la “versión de Ibn ‘Abbâs”, habrían sido también la fuente probable de los relatos presentes en W. Irving y Collin de Plancy. El texto, notable desde diferentes puntos de vista, es susceptible a diversos análisis, en tres aspectos bien definidos —aun cuando se encuentren interrelacionados entre sí— que serán contemplados para presentar esta traducción: el del lenguaje y el aspecto narrativo; el del esquema del cosmos implícito en él, y los elementos de la polémica religiosa que contribuyeron a su conformación final, entretejido el conjunto con el contexto social.

a) *El lenguaje y la traducción*

Se trata de un texto en árabe clásico, donde las vocales han sido marcadas, pero muestra una puntuación sintáctica rudimentaria. En él se ha indicado el final de las frases, pero no su agrupación ni jerarquía alguna, constituyendo el presente arreglo parte de la traslación. La disposición del árabe original, que le confiere una

⁵⁵ *Bencheikh*, p. 23: “Es la versión más extendida, la más leída, la más reeditada en folletos de formato verde o rosa, en papel periódico, sin fecha. De Rabat a Túnez, de El Cairo a Damasco, desde Bahrayn hasta Dakar, siempre se encuentra en los puestos sobre las banquetas, o en las minúsculas librerías vecinas a las mezquitas...”. El ejemplar traducido fue cotejado con una versión reciente que corresponde también a esta descripción, designada como *IM*. Esta edición, distribuida por Al-Sayyid Mudwà l-Hâjj, de fecha incierta, pero que bien puede calificarse de contemporánea a juzgar por el tipo de imprenta y otras características, posee una vocalización defectiva, una diferenciación errática de los párrafos y varias correcciones no siempre afortunadas, además de modificaciones para actualizar el lenguaje por la vía de la facilitación. El empobrecimiento se evidencia también en que algunos pasajes han sido mutilados u omitidos incluso, lo que dificulta la comprensión, a pesar de lo cual, en su mayor parte corresponde letra por letra a la edición de 1947.

apariencia lineal, parece convenir a la recitación, por lo que es casi imposible excluir su adaptación para ser declamado en reuniones públicas, como las veladas nocturnas, incluso en los cafés, a la manera de los relatos fantásticos de *Las mil y una noches*, pero en ocasiones determinadas por el calendario religioso, como las noches de *ramadân*, a cargo de un recitador popular, o incluso de un estudiante de la mezquita. Estas características hacen pensar en los “predicadores” o “recitadores” (*qussâs*, en singular *qâss*) de los primeros siglos del Islam,⁵⁶ quienes gustaban mezclar los comentarios del Corán con leyendas del fondo judeo-cristiano e historias del repertorio de la *jâhiliyya*, los que quizás tuvieron influencia en la formación del género, y de los cuales los narradores más cercanos a nosotros serían una supervivencia. Sin embargo, no se menciona un “narrador”, sino que el “relator” *-mu'allif* es alguien que lo ha escrito o, antes bien, copiado, lo cual constituía, tanto como el simple hecho de escucharlo, una forma de práctica o ejercicio devocional bastante extendido.⁵⁷

A lo largo del relato, la utilización del vocabulario y de las construcciones no se muestra florida en exceso, a pesar de cierta apariencia general arcaizante, aportada en particular por la influencia del lenguaje coránico: del mismo Corán son incluidos varios fragmentos que podríamos definir como citas de longitud diversa, además de paráfrasis, alusiones, o citaciones parciales no muy exactas. En cuanto al estilo, aparecen algunos fragmentos en prosa rimada *-saj'*, semejantes a los pasajes del Texto Sagrado, cuya inclusión no es extraña en los relatos populares. La secuencia de frases de longitud variable, pero ajustándose a la rima, se encuentra en el origen de los diferentes metros de la poesía árabe,⁵⁸

⁵⁶ *Bencheikh*, pp. 246-251, *El²*, “*kâss*”. L. Massignon los menciona entre los grupos originadores del sufismo en la ciudad de Basra hacia fines del siglo VIII, un medio en el que aun los *'ulamâ'* letrados introducían especulaciones y alegorías en sus comentarios del Corán (*Technique*, pp. 167 y ss.).

⁵⁷ *Bencheikh*, pp. 240 y ss.

⁵⁸ Véase el apéndice que R. M. Burton consideró necesario escribir sobre el desarrollo de los metros árabes (*Mil*, X, 220-260) con objeto de justificar la introducción de las partes en *saj'* en fragmentos rimados y separados del texto en prosa dentro de su traducción. A pesar de que tal justificación constituya, antes bien, un indicio de que hace un siglo el empleo de la rima parecía ya de mal gusto a los angloparlantes educados, expone la diferencia en las letras árabes.

y en ella aparecen recursos de sonoridad, tales como el *jinâs* o *tajnîs* (aliteración): la repetición de ciertos sonidos consonánticos que tratan de crear un efecto determinado a lo largo de la frase, o en dos sustantivos correlacionados (paronomasia), recurso frecuentemente utilizado en el presente texto.⁵⁹ No exageradamente, por cierto, pues al pertenecer las obras completas en prosa rimada a la literatura culta, su empleo se encuentra limitado a ciertos personajes y situaciones en que se desea un efecto grave o solemne. Tales secuencias serán incluidas en la traducción sin destacarlas del bloque en prosa, tal como aparecen en el original, además de aparecer indicadas con una nota, así como los ejemplos de *jinâs*.

Otra influencia notable la constituye el vocabulario *sûfî*, cuyas fuentes son en su mayor parte, asimismo coránicas,⁶⁰ cosa que dificulta su identificación cabal, dado que el aporte *sûfî* puede consistir en múltiples ocasiones en un matiz de interpretación del vocabulario canónico tal como lo emplea la ortodoxia sunní, pretendiendo el sufismo un sentido exotérico —*zâhir*—, en coexistencia con otro esotérico —*bâtin*— al interior de cada expresión del Texto Sagrado. Ello ha constituido una fuente de fricciones con los expertos oficiales de la religión, a quienes los místicos atribuyen haber forjado una interpretación exclusivamente externa, exotérica, del Corán, sin contemplar la esencia oculta. Por otra parte, abundantes elementos son comunes al sufismo y a la piedad religiosa acorde con la *sunna*, así, por ejemplo, el empleo de los nombres hermosos *-al-asmâ' al-husna-*⁶¹ que son recitados con la

⁵⁹ Sobre la terminología empleada en las notas para los tipos de *jinâs*, véase A. J. Arberry, *Arabic Poetry. A Primer for Students*, Cambridge University Press, 1965, pp. 21-23.

⁶⁰ Así lo exponen Louis Massignon (*Technique*, pp. 45 y ss.), Gardet y Anawati (*Tendances*, pp. 13-21), y Paul Nwyia, *Exégèse*, cap. I, "Naissance d'un langage", pp. 19-108.

⁶¹ Práctica basada en *Qur.*, VII-180, XVII-110, XX-8 y LIX-24. Su origen e implicaciones aparecen descritas específicamente en *Tendances*, IV, pp. 185 y ss., y en *Suf.*, *passim*. Los nombres hermosos fueron determinados en número de noventa y nueve, a partir de un *hadîth* que atesta su uso (*Nom.*, pp. 51 y ss.). Las listas, con valor canónico, coinciden casi totalmente, con pequeñas diferencias, sobre todo en el orden, desde la versión de Walîd ibn Muslim (-810), introducida por al-Tirmidhî (-892), a las consideradas en los tratados de al-Bayhaqî (-1077), al-Râzî (-1210), Ibn 'Arabî (-1240) y al-Mutahhar al-Jîlî (-1309) (*Nom.*, p. 56, *El*², "al-asmâ' al-husnâ").

ayuda de un rosario *-masbah-*, siendo considerado este acto una forma de rememoración *-dhikr-*.⁶² Respecto del lenguaje súfí en general, a pesar de la dificultad inherente a la explicación de términos cuyo significado es por definición oscuro, han sido de gran utilidad para esclarecer ciertos conceptos las obras de vocabulario súfí disponibles, como el *Mu'jam*, glosario especializado en el tema, y las obras mencionadas de Titus Burckhardt, Paul Nwyia y Godefroy Demombynes, han permitido precisiones dentro del contexto del relato, cuya comprensión no podría ser completa sin hacer referencia a un elemento que ha permeado durante siglos la cultura musulmana.

El relato se realiza en primera persona, con la excepción de ciertos comentarios del relator (*mu'allif*) que muestran una precaución adicional, al tratarse de un tema trascendental, solicitando clemencia para sí mismo en tercera persona —mientras, por otro lado, abunda la incisiva “dijo” para las frases atribuidas a Muhammad en primera persona. El número final de narradores es bastante numeroso: Ibn ‘Abbâs, el Profeta, Fâtima, su amada hija, además del relator, pero es Muhammad quien aparece como el actor principal. Su personalidad no tiene forzosamente por qué coincidir con su figura histórica en algún rasgo determinado, sino que se adapta más bien a la imagen que de él ha forjado la tradición popular. De esta manera, encontramos un Muhammad identificable con el musulmán que actúa como oyente, haciendo además las preguntas necesarias para todo lo que éste desea saber, ya tenga que ver con el inventario de las almas o la caída de la lluvia, conformando una figura que, de pronto, no parece precisamente heroica: en algún momento experimenta vértigo y terror en otro —durante las etapas “marítimas”—, a lo que M. Haykal comenta: “...es así como debe comportarse el hombre ante la cercanía del Todopoderoso...”⁶³ En suma, la suya parece una personalidad en momentos

Los nombres divinos son considerados *incontables*, y expresión de los aspectos universales y permanentes del *Ser* (Burkhardt, p. 21, nota 1, *infra*, nota 144).

⁶² La rememoración *-dhikr-*, práctica súfí fuertemente arraigada hasta hoy en el Islam popular, donde se convoca a reuniones de recitación entonada del nombre de Dios y determinados versículos coránicos, encuentra su justificación en *Qur.*, XVIII-24, siendo ampliamente aceptada en los medios sunnís.

⁶³ *Haykal*, p. 205. *Al-dahash* (el terror) es, sin embargo, una de las etapas del amor en la terminología súfí (*Mu'jam*, “*ishq*”, “*mahabba*”).

ingenua o pueril, a veces quizá desconfiada e incluso impertinente, pero siempre con la proverbial timidez y encanto que la tradición le atribuye.

La presente versión —como corresponde al ser introducida por Ibn Hishâm— enumera al comienzo la cadena de sus transmisores, a la manera del *hadîth* y, por la calidad de éstos, se coloca dentro del tipo de relato que avala el viaje nocturno y el ascenso en *cuerpo y alma*. Empero la lectura del texto permite suponer la alternativa de una visión, ajustándose al esquema de una travesía física hasta Jerusalem, sobre *al-Burâq*,⁶⁴ y el *mi'râj* en la compañía —y quizás abrazado— del Ángel Gabriel, quien a su vez también se ve relevado en el círculo superior por el ángel de la trompeta, a pesar de que éste gozaría así de una ubicuidad que es allí mismo explícitamente negada, aunque el profeta avanza solo hasta el Trono de Dios.

Entre los episodios característicos de la literatura de la travesía nocturna omitidos en el texto, se ubican casi todos al comienzo del relato y corresponden a *al-isrâ'*, anterior al ascenso. Se ha mencionado el de la extracción —previa al viaje— del corazón,⁶⁵ empero, el episodio parece más bien ligado a los reportes que inician el relato durmiendo el Profeta en las inmediaciones de la Ka'ba, y aunque no lo encontremos en *Liber*, lo incluye Bencheikh. Además de éste, uno de los sucesos faltantes de mayor importancia lo constituye la oración dirigida por el Profeta, ahora a diferencia del *Liber*, donde sí es incluida —aunque esta obra por sus características apologéticas parece haberse propuesto abarcar todos los episodios posibles dentro de la literatura del *mi'râj*. Lo anterior a pesar

⁶⁴ La montura celeste, dada su importancia en la imaginería popular, pasó a ser uno de los temas favoritos de la pintura turco-persa, apareciendo tanto en episodios del *isrâ'* como del *mi'râj*, incluso en los episodios infernales y celestes, con cuerpo de pegaso y cabeza de mujer —su sexo generalmente es femenino, con raras excepciones, como la versión persa de Abû Fâtih al-Râzî (s. XII, *Par.*, p. 222). De esta manera —pero con las alas notablemente atrofiadas— aparece en las preciosas ilustraciones de la versión del *mi'râj* uigur (Herat, ca. 1436), de la Bibliothèque Nationale de París y las del *Khamsé-yé Nizâmî* (escuela de Tabriz, s. XVI), perteneciente al British Museum, que R. Paret cita como ejemplo de la más acabada factura adornando un tema diferente al *mi'râj* mismo (*EF*², “*Burâk*”).

⁶⁵ Véase *supra*, nota 17. Porter contempla su extracción como parte o símbolo del desmembramiento del chamán previo a la experiencia iniciática (*Port.*, p. 72).

de que Asín Palacios la considere un evento perteneciente al ciclo II de su clasificación, se encuentra asimismo presente en las primitivas compilaciones de *hadîth*. El problema que en él representa la presencia de tres personajes que se volverán a encontrar en alguna esfera celeste pudiera haber sido la causa de su eliminación, para conformarse a un plan que excluyera tal ubicuidad.⁶⁶ En cambio, encontramos en la presente versión el episodio de las tentaciones en el desierto, considerado por Asín Palacios como distintivo de su tercer ciclo.

b) *La cosmología trascendente*

El relato presenta un esquema de la organización del mundo que corresponde a la visión medieval del orden ptolemaico del universo,⁶⁷ comparable al de la *Commedia*.⁶⁸ El orden de las capas celestes, proveniente de la antigüedad, es común a la angelología cristiana. Pero si bien es perceptible la influencia de la literatura apócrifa —como es el caso del *Apocalipsis de Pablo*— y aun canónica —incli-

⁶⁶ La presencia de los profetas en ambos ámbitos aparece sin embargo en el relato de *Martin*, quien justifica la doble aparición aduciendo un elemento de diversidad: en Jerusalem Muhammad los habría visto bajo la forma que habían revestido en la tierra, mientras en los cielos, en su apariencia “espiritual”, dándole oportunidad de maravillarse con su transfiguración.

⁶⁷ La presencia de la héptada en el esquema cosmológico del Islam se sustenta en el Texto Sagrado mismo; la mención de siete grados superpuestos aparece en II-29, XVII-44. En LXXVIII-12, son incluso asignados a potencias identificables con los planetas (*shidâd*); LXVII-3 y LXXI-15 “*sab^g samawât tibâqa*”, en XLI-12: “...*awhâ fi kull samâ’ amrihâ*...”, a cada cielo se le ha otorgado un propósito, y en LXV-12 se menciona la existencia de otras tantas capas subterráneas: “*Allâh ul-lâdhî khalâq^g sab^g samawât wa-min al-ard mithlahunn^g*...”. En XXXVI-40, tanto el sol como la luna poseen su propio circuito inscrito cada uno en su esfera respectiva —*falak*—; y en LXVII-3/7 y LXVII-3, el orden de los cielos superpuestos es evidentemente perfecto: “...*tabâqa*” *‘an tabâq [...]* *fa-rji ‘il-basar hal turâ min futûr*...” En XXXVI-40, tanto el sol como la luna poseen su propio circuito inscrito cada uno en su esfera respectiva —*talak*—; y en XXIII-17, los grados celestes son demoninados “vías” o “pistas”, de acuerdo a la cosmovisión ptolemaica y, al igual que en los casos anteriores, es interpretado como *signo* o *prueba* del orden divino rigiendo el universo: “*wa-la-qad khalâq^g fawqakum sab^g tarâ’iq wa-mâ-kunnâ ‘an-il-khalq ghâfilîn*”.

⁶⁸ Ambos esquemas, septenario y decimal, coexisten en la angelología de los doctores cristianos (*supra*, nota 36).

dos los *Evangelios*— sobre la literatura del *mi'rāj* en general, respecto a la presente versión, la búsqueda se ha revelado especialmente prometedora a partir de los relatos del *Midrash*, el *Talmud*, incluyendo tanto la literatura rabínica como la relacionada con la piedad judía de la *merkabâh* que les son conexas.⁶⁹ Entre los textos cuya influencia es evidente por cuanto afecta a la estructura misma del relato y su sistema cosmológico es digno de mención el llamado *Libro eslavónico de Enoc*, o *Enoc II*, una traducción en lengua eslava de un original griego más antiguo.⁷⁰ Una posible influencia —aunque mucho menor en cualquier caso—, puede provenir del *Mênôk-é Khrat*, el “Libro de la sabiduría celeste” iranio, que sigue un esquema septenario.⁷¹

En común con los relatos descriptivos de las *hêkhalôt* de la mística judía, encontramos en especial los dominios celestes en septenario, la visión de enormes distancias que separan los cielos englobados unos al interior de otros, a partir del más pequeño (el que cubre nuestro bajo mundo) en capas sucesivas cada vez mayores, a la manera de muñecas empotradas una al interior de la otra, hasta llegar al Trono de Dios, el “contenedor supremo”. También posee en común la presencia de un guía angelical; la preocupación por describir la gloria y el esplendor celestiales, incluyendo la jerarquía de los ángeles y los cantos de alabanza que éstos entonan en honor del Creador; las crecientes dimensiones extraordinarias

⁶⁹ Entre los tratados de *hêkhalôt* se encuentran el *Testamento de los doce patriarcas*, el apocalipsis judeo-cristiano de la *Ascensión de Isaías* (s. I) y el séptimo libro del *Zohar*, y el *Libro de la visión de Ezequiel* (s. IV). Couliano (*Ext.*, p. 150) atribuye el traslado de la tradición de los siete mundos subterráneos a Ka'b al-Akhhbâr (-652), judío contemporáneo al Profeta, convertido al Islam, e importante vehículo de tradiciones, y es legítimo preguntarse si su transmisión de temas judaicos se limitó únicamente a eso. Las influencias no ocurren, sin embargo, en un solo sentido, y —como señala Colette Sirat— la filosofía musulmana extendió su influencia sobre el judaísmo místico a partir de la Edad Media (*Théories*).

⁷⁰ La traducción en eslavónico proviene aproximadamente de los siglos X-XI. Presumiblemente, el original griego sea mucho más antiguo, aunque parezca exagerada la datación de Ioan P. Couliano, quien lo hace remontar al primer siglo posterior a la destrucción del Segundo Templo (*Par.*, p. 166, *Ext.*, p. 212, nota 55).

⁷¹ Al ser un tratado maniqueo, los planetas y sus ángeles conforman entidades malignas *-awakhtars-*, similares a la versión perversa de los arcontes, como en el *Enoch I*, o etiópico (*Exp.*, p. 132), a diferencia de cualquier versión del *mi'rāj*. Couliano descarta la influencia persa (*ER*², “*ascension*”).

que culminan en Su proximidad,⁷² y la asignación de un personaje emblemático como el “aduanero” o “guardián”, el “*arconte*” de cada una de las esferas, asimilada a uno de los siete planetas tradicionales.⁷³ A ese respecto, sobre algunos temas o personajes simbólicos se han obtenido referencias que permiten observar la complementariedad y cohesión del sistema de creencias populares de diversos orígenes con el Corán y la *sunna*.

Al seguir el esquema septenario, una de las mayores divergencias con la disposición presente en el *Liber* —y *Bencheikh* por consiguiente—, la constituye la ubicación del paraíso y el infierno, pues en ellos los ambientes de castigo y recompensa ultramundanos se ubican en un plano totalmente distinto al de las esferas celestes, en tanto que aquí es posible identificarlas con las de determinados planetas.⁷⁴ En *Liber*, después de la ascensión y de la entrevista con el Altísimo, Muhammad visita primero el Jardín y posteriormente el fuego eterno, lo que permite a ambos relatos aportar ciertas precisiones cosmológicas;⁷⁵ las que no siempre

⁷² La grandeza de Dios, expresada en dimensiones, el llamado por Grätz “basileomorfismo”, a propósito de Enoch I -etiópico- (*Ext.*, p. 156).

⁷³ El término *arconte* (griego *árkhôn*), que designaba inicialmente a “los grandes del mundo” (*I Corintios*, II-6, con una connotación negativa), vino a designar a las potencias angélicas o sobrenaturales gobernantes de los planetas.

⁷⁴ Empero, en *Liber* son mencionados en el cielo de antesala, el Ángel de la Muerte y el Guardián del Averno. Por otra parte, en esa misma obra, la entrevista y el regateo con el Altísimo suceden durante la visita al paraíso, de donde el Profeta volvería al cielo del Trono, circunstancia confusa explicable por la introducción de episodios originarios de distintas fuentes (*infra*, nota 81).

⁷⁵ (*Esc.*, p. 27). El esquema del *Liber* encuentra también un paralelo en el folclor judío (*Talm.*, pp. 447-458). En la versión larga del *Zohar*, el final de los *Peqûdêh*, se incluyen los “siete palacios de la impureza”, correspondientes a las moradas infernales (*EJ*, “*Zohar*”), los cuales nos recuerdan las “tierras inferiores”.

Las moradas celestes e infernales, separadas del ámbito de las órbitas planetarias, adoptan nuevamente el simbolismo de la héptada. Existen siete paraísos y siete infiernos, los que se alcanzan según un esquema dispar, pues en los primeros la recompensa es por los actos, mientras en los últimos, los pecadores se encuentran asignados de acuerdo con la comunidad religiosa a la que pertenecían en vida, estando reservado, naturalmente, el averno inmediato —el menos horrible— para los condenados que seguían la religión de la que el texto proviene (*Mil*, V, pp. 240-241, 318-319; VIII, p. 111, nota). En Couliano (*Ext.*, p. 208, nota 38), es ostensible cómo los nombres de algunas mansiones infernales pasaron del judaísmo al Islam, cosa que es también probable respecto de algunas orbes celestes (*Texto*, notas 31 y 39).

contribuyen a la claridad, pues, al ampliarse el universo multiplicándose por tres, se ha complicado notablemente, aunque sin volverse por ello más congruente. En cambio, el presente texto incluye la visión de la gehena en una de las moradas celestiales,⁷⁶ y las retribuciones edénicas se pueden identificar fácilmente con alguna otra de las esferas, lo que encuentra también un paralelo en la literatura rabínica.⁷⁷ Su disposición puede dejar, empero, una impresión ambigua,⁷⁸ pues su esquema persigue un ajuste no muy coherente —pero posible— con el averno subterráneo, dada la ambivalencia ya apuntada por Asín Palacios de que por el hecho de que el lugar de tormento se vea en una esfera celeste, eso no implica que tal sea necesariamente su ubicación.⁷⁹

Otra diferencia consiste en el número de las esferas, que en el *Liber* son ocho, o incluso nueve *de facto*, a pesar de lo cual pretende ajustarse al esquema septenario. Así, el equivalente al cielo lunar y mundano de la presente versión funciona en *Liber* como antesala de los cielos, bajo la denominación de *al-Mawj al-Makfûf* (la onda tensada) —un espacio intermedio entre la tierra y el cielo, de acuerdo con la definición de al-Tha‘labî.⁸⁰ Con ello, el último cielo

⁷⁶ En el presente texto el infierno corresponde a la V esfera, que es el orbe del planeta Marte, durante el ascenso. Sin embargo, la identificación infernal no es completa, pues Muhammad contempla el suplicio de los condenados a través de una abertura —puerta o ventana—, comparable a una pantalla, identificándose el paraíso con la tercera esfera, en el descenso; con lo que, en ultratumba, se ven primero los castigos y después las beatitudes, según el orden de la *Commedia*.

⁷⁷ La asignación de los lugares de tormento y de las batallas celestes tiene su origen en el dualismo iranio o gnóstico, pero ha sido desarrollada por la tradición judaica, de la que no es privativo, pero sí característico. De acuerdo con él, cada pueblo posee un ángel, existiendo, por lo tanto, “ángeles enemigos”. Tal desarrollo desembocó en “el desplazamiento del infierno a los cielos”. Véase *Ext.*, cap. III, “Las guerras celestes y la gnosis”.

⁷⁸ La descripción del infierno corresponde a una esfera celeste, pero al mismo tiempo, el lugar en sí le es atribuido al esquema subterráneo, mencionado en más de una ocasión (texto, notas 51, 49, 58 y 59).

⁷⁹ (*Esc.*, p. 27). En otra versión, al descubrirse la abertura, la fetidez y la visión de espanto hacen a Muhammad pedir inmediatamente que se cierre (*Ibid.*, p. 32).

⁸⁰ (*Liber*, p. 275, nota 125). Empero, dentro de la cosmología del mismo *Liber* (289), y denominada “pradera”, el “*Marge Halmacfuf*” se convierte en un espacio intermedio entre el cielo y el averno, como una interpretación física de *al-a‘râf* coránico (VII-46).

planetario de la presente edición equivale al sexto del *Liber*, para el cual quedaría el VII como suplementario, pero agrega aún otro más, reservado para el *trono* y la presencia divina, lo que produce una distribución más próxima al esquema decimal de la *Commedia*.⁸¹ Al respecto, el comentador del *Liber* sugiere que la extrapolación *-décalage-* proviene de estar incluido el episodio de la plegaria de los profetas en Jerusalem; pero la referencia restante a que hace alusión son los gobernantes de cada círculo, a los que pretende atribuir una relación en que la antigüedad más remota debería representar una posición más elevada en las esferas, partiendo de Jesús hacia Adán —punto que tampoco parece tan evidente, puesto que se trata de personajes que poseen de alguna manera una función simbólica—. Se trata de los *arcontes*, sólo que dentro del imaginario piadoso musulmán. Incluso, es posible que desde un comienzo, el *Liber* haya tratado de ajustarse a un esquema cronológico, para lo cual, Jesús —el inmediato predecesor de Muhammad en la escala profética de acuerdo con el Islam— debía necesariamente presidir el cielo más bajo. Pero, a pesar de que esta preocupación por seguir *grosso modo* el orden histórico podría encontrarse finalmente en el origen de tal extrapolación, su esquema muestra además no pocas yuxtaposiciones e irregularidades.⁸²

⁸¹ El *Liber* es aparentemente excepcional dentro de la literatura del *mi'rāj* al situar al Trono en un cielo distinto, siendo su posición en los demás textos la zona en la parte superior del VII (*Bencheikh*, p. 192, nota 1). Ya Asín Palacios señalaba a las etapas marítimas como factibles de representar una transición que logre adaptar el septenario a la década para dar lugar al empíreo de Dante. Con todo, otros episodios en la región superior rica en eventos, podrían proporcionar una división válida del VII cielo en las partes suficientes para ajustarlo igualmente.

⁸² (*Liber*, p. 131, nota 28 y p. 149, nota 41). Al comparar la disposición de los gobernantes de las esferas presente en esta edición, y la predominante en la tradición histórica a partir de Ibn Hishām (*Sira*, seguido por *Tafsir, Dict., Court.*, Horovitz *Et*¹, “*mi'rāj*”), la cual incluiría al místico Ibn 'Arabī, *Al-futuhāt al-makkiyya*) confrontándolas con el *Liber* se hace patente el *décalage* de este último en cuanto a la posición de las esferas, así como la imposibilidad de ajustar a los *arcontes* a un simple orden cronológico; pues a pesar de la eliminación de David y Salomón, José violenta el esquema, además de Enoc y Elías —de diferentes épocas— compartiendo una misma esfera, mientras dos contemporáneos, Moisés y Aharón se suceden. Así encontramos, en orden descendente con sus nombres en español:

c) *El castigo y la recompensa ultramundanos*

El mayor punto de divergencia entre las concepciones musulmana y cristiana respecto a los goces paradisiacos aparece ejemplificada en la *Commedia* y las versiones musulmanas del *isrâ'*, especialmente en el llamado segundo ciclo —como la presente—, al grado de que el mismo Asín Palacios la veía como un obstáculo para la demostración de su tesis, criticando que se presenten los goces celestes de una manera “tan poco espiritual” que difícilmente se podría establecer relación con “un tan delicado y artístico poema como el dantesco”.⁸³ La diferencia, de hecho, toca uno de los puntos más agudos de la controversia apologética entre el cristianismo y el Islam, desarrollado desde los primeros contactos entre las dos religiones: para el cristianismo, los placeres sexuales, fuente del pecado original, son “demasiado groseros para combinarse con la visión divina”. Tal paraíso es un “...lugar de intemperancia, carnal y libidinoso”.⁸⁴ Empero, resulta igualmente notable el que para la iconografía cristiana los suplicios infernales sean expresados y representados

<i>Presente edición</i>	<i>Liber</i>	<i>Tafsír</i>
VII Adán	VI Abraham	VII Abraham
VI Moisés	V Moisés	VI Moisés
V -vacante-	IV Aharón	V Aharón
IV Enoc y Abraham	III Enoc y Elías	IV Enoc
III José, David y Salomón	II José	III José, David y Salomón
II Jesús y Juan	I Jesús y Juan	II Jesús y Juan
I Ismael	(al-mawj...) -vacante-	I Adán

↑
ascenso

La posición atípica de Abraham (Ibrâhîm), y la ausencia de un gobernante celeste en el V círculo en la presente versión, donde normalmente aparece Aharón (Hârûn) podría provenir de la resistencia a relacionar alguna personalidad venerable con la contemplación del infierno (Texto, notas 55 y 57).

⁸³ En *Esc.*, p. 40, Asín Palacios relaciona el paraíso sensual y grotesco exclusivamente con el segundo ciclo de su clasificación.

⁸⁴ Es el parecer del teólogo bizantino Teófilo (Polémique, p. 309). El que tal desenfreno se desarrolle frente a la presencia divina indicaba “que en el Islam, Dios no tenía vergüenza”, ese Dios concebido —a partir de falsas interpretaciones— como “esférico, denso y material”, era para él finalmente demoníaco, por “complacerse en la lujuria” (*ibid.*, pp. 307 y 330).

de manera sensorial, corporal, y no lo sean las beatitudes, tal como aparecen en Dante, cuyo amor por Beatriz, nunca realizado en este mundo, se sublima con la certidumbre de su cercanía ante la presencia de Dios, sin ir más lejos ni hacer mayor referencia respecto al placer físico; con lo que en su concepción parece perdurar el sentimentalismo donde el erotismo ya no tiene mención.⁸⁵ Al respecto, A. Bouhdiba, al presentar las relaciones sexuales en el más allá dentro del Islam, introduce la idea de que la estancia en el paraíso es la “realización de sí”, la cual encontraría en el amor la reconciliación del hombre consigo mismo anterior a la visión divina,⁸⁶ lo que quizá, en última instancia, pueda comprenderse como una ejemplificación metafórica del gozo celestial.

Si la situación y la descripción de las esferas proporcionan una imagen de la concepción del cosmos en el Islam popular, en las descripciones del paraíso y el infierno ciertamente se introduce el imaginario social de la comunidad de la fe musulmana tradicional: aquello que es elogiado o censurado por el consenso, ya sea que se encuentre formulado exactamente de la misma manera o no por la *sunna*, a cuyo modelo trata, sin embargo, de ajustarse. El mismo Bouhdiba señala la gran riqueza onírica del simbolismo de las delicias y los tormentos en ultratumba, el cual se ve implicado en la doble integración de ambas vertientes, de la vida y del más allá,⁸⁷ que también encontramos. Mas, aparte de la visión de la vida futura dentro de las mentalidades, en el presente texto se manifiesta una diferencia notable en el tratamiento de los valores entre ambos destinos finales: en una gehena de humor negro, donde pareciera

⁸⁵ En *Hist.*, a pesar de la actitud constantemente prejuiciosa y condenatoria por parte de sus autores en contra del Islam —con lo que se mantiene dentro de la tradición cristiana— se puede constatar (pp. 282, 443-453, *passim*) la introducción de este género de placeres en la concepción protestante del paraíso a partir del siglo XVIII, con C. M. Wieland, quien describió a hombres y mujeres desnudos haciendo allí el amor. Por su parte, el místico evangelista Swedenborg y sus seguidores afirman que en la morada de beatitud “la esposa recibe la viril inseminación de su marido”, los bienaventurados vivirían así en un “estado de potencia permanente”, sin fatiga y siempre en *crescendo*, gozando de placeres tan extraordinarios que no se pueden describir... aunque dentro de la más casta monogamia.

⁸⁶ *Sel.*, pp. 91 y ss., cap. VII, dedicado al más allá, cuyo título es, sintomáticamente “L’orgasme infini”.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

incluso que algunos que no se ven particularmente favorecidos en este mundo —las mujeres, por ejemplo, tal como se presenta ahí mismo su situación, o bien los homosexuales— continuarán en posición desgraciada en ultratumba. A los tipos de comportamiento ejemplificados como merecedores de una sanción —generalmente a partir de prohibiciones coránicas o provenientes de la *sunna*, tal como sucede en el llamado ciclo I por Asín Palacios, en Ibn Hishâm o en los comentadores—, con frecuencia se agregan matices acordes con la práctica social más que con la *sunna* misma, la cual finalmente es susceptible de adaptación o diversidad de interpretaciones en ese sentido. En general, la moral favorece a los hombres; así, se contemplan castigos para las mujeres intrigantes y chismosas, o díscolas con sus maridos —ejemplos que éstos pueden utilizar para afirmar su posición sobre ellas o vivir más confortablemente—, o bien aquellas que no acostumbran lavarse los menstruos se encontrarán encadenadas en una posición —incómoda, por cierto— en la que tendrían las narices forzosamente cerca de la parte que descuidaban y emanaba mal olor.⁸⁸ Asimismo, elementos que implican una valoración social, como el ser servido o el engendrar bellos infantes, vuelven a aparecer en la visión de los deleites sempiternos.

Es importante hacer notar una importante diferencia en cuanto a la ejemplificación de la moral con la *Commedia*, uno de cuyos rasgos más marcados es el encuentro del protagonista con personajes históricos, muchos de ellos sus contemporáneos, para mostrar la recompensa o el castigo en la gloria o el abismo, introduciendo un matiz partidista y político en los asuntos de su época.⁸⁹ Un posible antecedente de ello aparece en algún *hadith*, donde el Profeta afirma reconocer a uno de sus allegados en su visión,⁹⁰ pero la tradición musulmana ha relegado la posibilidad de conocer el destino de un individuo en el más allá como un asunto que no

⁸⁸ Texto, nota 65.

⁸⁹ Además de los ejemplos citados (*supra*, nota 45), en el infierno situó, entre otros, a los papas Bonifacio y Nicolás III (*Inferno*, XIX-53). A ellos se unen personajes mitológicos y otros, como Francesca da Rimini (*Ibid.*, V-74 y ss.), de origen histórico, mas transformados en legendarios.

⁹⁰ *Esc.*, p. 12.

compete al hombre.⁹¹ La excepción la provee el intelectual reputado de blasfemo Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî, al escribir su *Risâlat al-ghufrân* "la Epístola del perdón" —llamada así porque, con ella, supuestamente pretendía hacerse perdonar pasadas faltas, afanándose de paso por demostrar que se encontraban en el paraíso multitud de personas que se pensaría hallar en el infierno, y viceversa—,⁹² quien utiliza hasta el abuso el recurso de hacer aparecer tal o cual personaje ejemplificado por la tradición, en medio de los goces o tormentos del más allá.

De tal modo, a diferencia de la *Commedia*, en la que los grandes pecadores son grandes figuras, la moral del relato es una moral social, donde los mayores réprobos son hijos de vecino en los que la gente común puede reconocer o atribuir tales características.

En cambio, el énfasis sobre la virtud ensalzada para acceder al Jardín de las Delicias, resplandeciente, hermoso y fragante, no es tanto el apego a los preceptos ejemplificados negativamente con el castigo —pues su desviación encontrará quizás, en última instancia la indulgencia divina—, sino la práctica religiosa: la piedad basada en la fe; una moral donde los actos cuentan *per se* y pueden ser finalmente omitidos, mientras la práctica de la devoción logra multiplicar sus favores.

⁹¹ Véase *infra* y núm. 77, Texto.

⁹² Véase Juan Vernet (*Literatura árabe*, Labor, Madrid, 1966, p. 109). Uno de los pecados más escandalosos en que había incurrido consistía en pretender haber escrito una obra superior al Corán. Luwís 'Awad (*'Alâ hâmiş al-ghufrân*, El Cairo, 1966), por su parte, ha propuesto una influencia directa de al-Ma'arrî sobre Dante.

IV. POLÉMICA Y HETERODOXIA RELIGIOSA EN EL RELATO

LA ENCRUCIJADA APOLOGÉTICA

El texto se presenta, en conclusión, como un texto religioso popular, que trata de conformarse a los cánones de la religión oficial, con la cual presenta divergencias, a pesar de que trate de apoyarse en los fundamentos de la ortodoxia: el Corán y la tradición. Sin embargo, algunos puntos se manifiestan en contradicción con la *sunna*. Es notorio el tratamiento de la figura del Profeta, que a la vez se ve influido por la polémica religiosa: por ejemplo, la tendencia a atribuir a Muhammad hechos milagrosos que no aparecen en ningún registro histórico ni soportarían ningún examen crítico pertenece a la piedad popular, que en cierta forma se vuelve “mahometana”, término aplicado incorrectamente a la religión musulmana por los cristianos.⁹³ Estos relatos, que han influido en algunos puntos la presente versión, pertenecen a una literatura condenada por los ‘*ulamâ*’ —aunque es necesario decir que la repulsa de éstos nunca desembocó en una prohibición demasiado enérgica al respecto.⁹⁴ Por otra parte, tal exceso puede delatar un medio en el que se encuentra la presencia física de cristianos y judíos, como es el caso de la mayor parte de los países del Medio Oriente.

La intención de demostrar la superioridad del Islam sobre las otras dos religiones monoteístas acusa una importante diferencia en cuanto al tratamiento: frente al judaísmo la actitud es abierta-

⁹³ El uso de la palabra se encuentra tan extendido, que aun el orientalista H.A.R. Gibb tituló su introducción general al Islam: *Mohammedanism* (Oxford University Press, 1949).

⁹⁴ *Rel.*, p. 187.

mente polémica, tratando de rebatir puntos determinados del dogma y la doctrina, o haciendo énfasis en la situación desventajosa del judío en determinadas épocas como una muestra de la irritación divina, todo ello en términos aceptables para la *sunna*, e incluso compatibles con el Texto Sagrado;⁹⁵ mientras que la controversia contra los cristianos —los que apenas son aludidos dentro del texto como grupo o comunidad unida por la fe— se ubica en un nivel distinto y utiliza como recurso la apropiación de símbolos, especialmente algunos relativos a la personalidad de Jesús.⁹⁶ Dentro de una sociedad religiosamente variada y abigarrada en sus manifestaciones no es de extrañar que se desarrollen interrogantes y respuestas de una manera del todo diferente a la que los expertos oficiales de la religión se han preocupado por aportar; el papel de Jesucristo como intercesor e incluso juez para el cristianismo puede resultar atractivo, y estimular entre los musulmanes el deseo de poseer una figura equivalente. De ahí un exceso en el tratamiento de la figura de Muhammad con respecto a la *sunna*, para la cual no posee en absoluto el mismo papel mesiánico de salvador que Jesús entre los cristianos. La tradición musulmana suele otorgar al Profeta los títulos de *mundhir*, o bien *nadhîr* (“advertidor” o “admonitor”), *rasûl* (“enviado”, “nuncio”, “apóstol”), o *nabî* (“profeta”),⁹⁷ considerándolo además el sello de la profecía y los apóstoles —*khâtam al-anbiyâ'*, *khatam al-rusûl*—, superior a los profetas bíblicos, entre los que se incluye a Jesucristo, pero sin que por ello le correspondan apelaciones ni rasgos de redentor a Muhammad.⁹⁸

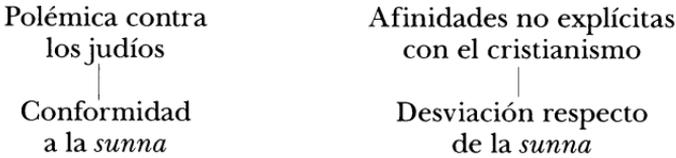
⁹⁵ Esta última característica se justifica en el bagaje culto, basándose en la interpretación de *Qur.* I-6-7: Dios se encuentra irritado contra los judíos (*maghdûb 'alayhim*), mientras que los cristianos están simplemente errados (*dâlin*).

⁹⁶ A pesar de que la suplantación simbólica podría ser interpretada por los doctos como una caída en el error, véase el texto, especialmente las notas 8, 15 y 139.

⁹⁷ La teología musulmana sostiene una diferencia entre el profeta *nabî*, encargado de exhortar a su pueblo a adorar al Dios único, y el enviado *rasûl*, portador de un mensaje consistente en una nueva ley basada en un texto sagrado. Un enviado es a su vez profeta, pero no todos los profetas poseen la dignidad de enviados (*Liber*, p. 103, nota 9; *Burckhardt*, p. 238).

⁹⁸ Pareja menciona la existencia de relatos sobre la intervención del Profeta por los fieles ya en el siglo XIII, fenómeno que considera *canónico de facto* en el Islam (*Rel.*, pp. 193 y ss.).

La actitud contrastante del texto, respecto al manejo de la *sunna* de las diferencias de trato para las otras dos comunidades monoteístas puede, por lo tanto, exponerse como sigue:



Respecto del shi'ismo, tradicionalmente de importancia numérica en Siria en los medios campesinos, el cual rinde adoración no tanto al Profeta como a todo Imâm del linaje de 'Alî,⁹⁹ a pesar de que el relato haga ciertas concesiones a su persona, éstas son limitadas y la figura central es sin lugar a dudas Muhammad, lo que trasluce una actitud identificable con la *sunna*. Es posible, sin embargo, que se haya pensado en limar asperezas ante una posible audiencia compuesta, lo que aunado a la posición social inferior de los shi'íes harían aceptable la versión para ellos.¹⁰⁰

LA DIMENSIÓN TEOLÓGICO-FILOSÓFICA

Las descripciones de los mundos superiores corren el grave riesgo de encontrar puntos de fricción con la concepción religiosa oficial, tanto dentro de la *sunna* como de la *shî'a*. Particularmente espinoso para su manejo por la religiosidad popular resulta el tratamiento otorgado a la figura divina, a causa del pesado bagaje del término "antropomorfismo" dentro de la teología musulmana:

⁹⁹ Las diferentes corrientes y sectas shi'ís muestran un amplio espectro dentro de su enorme valoración de 'Alî y los restantes imams, sus descendientes; desde simples depositarios legítimos del mensaje de Muhammad a superiores a éste, hasta asociarlos incluso con la divinidad, uno de los actos más condenados por la *sunna*.

¹⁰⁰ La mayor concesión hacia el shi'ismo, de cualquier manera, la constituye la elección de la cadena de *hadith* proveniente de Umm Hânî', pero ésta es atribuida inicialmente a Ibn 'Abbâs y aporta como ventaja el proporcionar garantes respetados tanto por la *sunna* como los shi'ís, cosa que no es evidente en el caso de las versiones restantes.

atribuir a Dios rasgos, e incluso actitudes o sentimientos comunes a los humanos (antropopatía), ha sido condenado e incluso llegó a ser motivo de persecución,¹⁰¹ de tal manera que el narrador se encuentra más presionado al respecto, tratándose de un tema que en algún momento podría enfrentarlo a los ‘ulamâ’ o a ciertos creyentes que hubieran adoptado una posición extrema. La presente actitud es respetuosa del modelo de la teología sunní: al llegar a la entrevista con el Altísimo se hacen inevitables elementos de una descripción. Ésta será, empero, en términos tales que su representación plástica sea imposible: el Verbo Creador aparece en ella como una *orden*, un *imperativo* con el que se ha vuelto identificable el principio de existencia -*amr*-, el cual viene a ligarse semánticamente en su desarrollo en la lengua árabe con “*asunto*”, “*cosa*”, o “*realidad*”, relación asimismo sustentable en el Texto Sagrado.¹⁰²

La concepción de divinidad trascendente y creadora tal como aparece en el texto se identifica con los conceptos de la filosofía neoplatónica, la que dentro del Islam tuvo su primer gran exponente en al-Fârâbî (m. 950), si bien fue retomada, por Avicena (Ibn Sînâ) y los heterodoxos “hermanos de la pureza” —*Ikhwân al-safâ*’ (finales del siglo IX)—, entre los más célebres, al interior de su sistema místico y filosófico. En ella se encuentra la identificación de Dios con el *Uno*¹⁰³ —en contraposición a la pluralidad—, ajeno a la forma y superior a su propia inteligencia. Siendo anterior a todos los seres, el *Uno* contiene la potencia —*qadr*— de todo lo existente, es lo *Único* subsistente en su misma esencia. Generada por él, la inteligencia misma del *Uno* engendra diversas inteligencias: los *eones* -‘*uqûl*’, singular ‘*aql*’, por medio del proceso de “*emanación*” -*fayd*-,¹⁰⁴ con el cual produce los intelectos rectores de

¹⁰¹ La condena provino de la escuela mu’tazilita (*supra*), y la persecución por cuenta de los almohades -*al-muwahhidûn*-, quienes se proclamaban partidarios de la unidad divina.

¹⁰² Burckhardt, p. 225, “*amr*”; *Qur.* XXXVI-82.

¹⁰³ Entre los nombres hermosos se hallan precisamente *al-Ahad*, el *Uno*, y *al-Wâhid*, el único (*Nom.*, pp. 196 y 197, *Traité*, pp. 27 y 82).

¹⁰⁴ “Emanación”, “efusión”, es el término más común. También se utilizan según las obras y los autores: *sudûr* “procesión”, *jûd* “flujo creador”, *inbijâs* “brote, irrupción”, comparables a la generación del pleroma (L. Gardet, *Pensée, passim*). Sobre el término eón (gr. *aiôn*) designando las inteligencias emanadas, *ER*¹, “*æons*”.

las esferas, desde la más elevada hasta la inferior *-al-dunyâ-*.¹⁰⁵ En la filosofía de Ibn Sînâ, los intelectos *-‘uqûl-*, las almas y los cuerpos de los orbes celestiales corresponden a lo que el dogma islámico denomina las potencias angélicas *-malâ’ika-*.¹⁰⁶ El número de estos intelectos varía de 10 a 12, según los textos y sus autores, y entre ellos están comprendidas las esferas planetarias (siguiendo el orden descendente, desde Saturno hasta la Luna), la inteligencia inferior que rige la vida vegetativa, la multiplicidad de las almas de nuestro bajo mundo, el “mundo sublunar”, en contraste con la unicidad de los demás intelectos.¹⁰⁷ Al respecto, Ibn ‘Arabî *-al-Futu-hât al-makkiya-* y Dante en la *Commedia* se ajustan más de cerca que la presente versión al esquema de Ibn Sînâ, al seguir un orden decimal.

El movimiento contrario al descenso de las emanaciones, la ascensión hacia el *Uno* se efectúa por medio del amor *-‘ishq-* “pasión”, “eros”. Los místicos son, en la terminología súfí, los apasionados *-al-‘âshiqîn-* de Dios, quienes remontan el esquema de la emanación *-fayd-* a contracorriente, para lo cual deben recorrer los diversos grados del amor, correspondientes a otras tantas etapas del retorno al *Uno*.¹⁰⁸ Así, la sola presencia de este sistema nos

¹⁰⁵ Osman E. Chahine, *L’originalité créatrice de la philosophie musulmane*, Adrien Maisonneuve, París, 1972 (cap III, pp. 83 y ss). Sobre la teoría del Uno *-Hên-* en Plotino, como también elementos que muestran no pocas afinidades sobre la teoría de las emanaciones en Jámblico y Proclo: José Alsina Clota, *El neoplatonismo*, Anthropos, Barcelona, 1984, pp. 60 y ss. Otras coincidencias evidentes las encontramos en la Cábala Luriánica originada en el siglo XVI (*Ej*, “Luria”, “kabbalah”, “zimzâm”). Sobre el término *dunyâ*, véase el texto, nota 22.

¹⁰⁶ *Pensée*, p. 53. Sobre el papel central de tal sistema como base de la concepción científica presente en el Islam, véase M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve Larose, París, 1973, pp. 22, 28 y ss.

¹⁰⁷ Los intelectos planetarios, simbolizados por sus gobernantes e identificables con los *arcontes*, son eternos y perfectos, mientras los seres del “mundo sublunar”, generados por la inteligencia lunar a través del *tajalli* (“irradiación” “reflejo”) a semejanza de la emanación de la inteligencia primera, están sujetos en su creación a los ritmos de la generación temporal, determinada por el peregrinar del sol y los demás astros por las constelaciones zodiacales (*Ibid.*, pp. 51-54).

¹⁰⁸ El grado supremo de identificación lo constituye el “aniquilamiento” *-fanâ-* en el amado (la divinidad). Dentro de la terminología súfí, el amor posee gradaciones de acercamiento al Amado (*Mu’jam*, “mahabba”, “*‘ishq*”), cuya alusión encontraremos, y que aparentemente no está en correspondencia estricta con las esferas.

revela en qué medida la concepción neoplatónica del universo ha llegado a tener la mentalidad popular musulmana hasta el advenimiento del apogeo forzado de las ideologías modernizantes impuestas en nuestro siglo.

Tomando en cuenta las implicaciones del sistema anterior, la descripción de los ángeles del Señor, en la que legítimamente se podría suponer mayor libertad que en el tratamiento de la figura divina misma, es donde encontramos implícita o explícita la aseveración de que al Profeta: “no le es lícito referir lo que vio, ni describir aquellos ángeles”.¹⁰⁹ Sin embargo, reprobar la presunción de algún conocimiento sobre lo que existe en los cielos parece aunado aquí a la condena de las representaciones anímicas. De tal manera, las especies angélicas son menos abundantes que en *Liber* y algunas otras fuentes, lo que puede implicar una restricción para conformarse a la *sunna*, poco inclinada a aceptar lo figurativo. Empero, en todas las versiones encontramos limitaciones al afán descriptivo, las cuales se recrudecen en cuanto a los moradores de los cielos superiores. Es así como ocurre con los cuatro arcángeles *-al-malâ'ika al-mukarrabîn-* y los que sostienen el trono y no son descritos *-al-qarûbiyûn-*, a pesar de que se trate de dos categorías asaz imprecisas para la teología sunní, que las acepta sin poner demasiado empeño en las especulaciones de los místicos mientras desdeña el interés de la fe popular al respecto.¹¹⁰

EL MISTICISMO Y LAS PRÁCTICAS POPULARES HETERODOXAS

La adaptación de la mística súfí a la ortodoxia dentro de la búsqueda de conformidad hacia la *sunna*, consagrada a partir de la conciliación operada por Algacel —al-Ghazzâlî (m. 1111)—, ciertamente exigió un esfuerzo de contemporización por ambas par-

¹⁰⁹ Vg. *Esc.*, p. 33 —redacción C—. En *Liber*, p. 145, se interrumpe la serie de ángeles zoomorfos de los cielos anteriores.

¹¹⁰ En *Liber*, p. 159, encontramos el conjunto tetramorfo de la visión de Ezequiel (*Ez.* I-6, *Isaías* VI-2, *Apocalipsis* IV-6-7): el de forma humana intercedería en el Día del Juicio por los hombres, el águila por los pájaros, el toro por los animales domésticos, y el león por los montaraces.

tes.¹¹¹ El texto, cuya identificación con el sufismo es paralela a la adherencia a la *sunna*, tiende a contener ambas visiones de la religión, que vuelven a manifestar sus divergencias a pesar de las múltiples concesiones mutuas.

Así, la mención explícita de las prácticas de *dhikr*¹¹² y la importancia que revisten en el desarrollo mismo de la ascensión los nombres hermosos, mencionados en determinados momentos, revela aún más que una influencia, la cual sería innegable, sino que además muestra la vinculación del texto con el misticismo del Islam y su conformación filosófica. Los *sûfís* conceden una importancia particular al ascenso de Muhammad por las siete esferas,¹¹³ al que consideran un patrón o modelo acorde a su doctrina: al entrevistarse con el Altísimo, Éste le habría revelado la mención *-dhikr-* de Su nombre oculto.¹¹⁴ El Profeta habría alcanzado las cualidades divinas y, partícipe de ellas, abarcado la creación entera en Su amor infinito: “El cielo y la tierra no bastan para comprender a *Allâh*,

¹¹¹ La mayor preocupación presente en su obra era la definición del conocimiento *-ma'rifa-*, término que normalmente se define como *gnosis*. Para al-Ghazâlî, adherente a la *batiniyya* (esoterismo), tanto la especulación filosófica como la práctica del misticismo representaban métodos válidos y legítimos, susceptibles de llevar a ese conocimiento considerado inherente al acercamiento a la divinidad. A diferencia de otros *sûfís*, no discute el valor del Islam dogmático y ritual, pues esas prácticas —afirmaba— constituían la base necesaria para el desarrollo espiritual. En consecuencia, tal sistema desembocó en una “reducción de lo cosmológico a lo psicológico, en función del credo sunní” (*Jabre*, pp. 193 y ss.), que permitió una sólida convivencia de ambos sistemas, *sunna* y sufismo, bajo cuya sombra prosperó la piedad popular hasta la irrupción de la modernidad. Ello implicó, por otra parte, que el misticismo *sûfí* se desligase del *shî'ísmo*, con el cual se había llegado a confundir, pero mantuvo rasgos de éste en su coexistencia al interior de la *sunna*.

¹¹² Véase *supra*, nota 62. De acuerdo con al-Tirmidhî, el *dhikr* es el corazón *-qalb-* acudiendo a Dios, abrazado de Su amor y del deseo de Él (*Exégèse*, p. 130).

¹¹³ Para al-Ghazzâlî: “...los astros serían substancias luminosas angélicas, distintas unas de otras por su grado de perfección” (*Jabre*, p. 203), lo que se adapta sin dificultad al esquema de Ibn Sînâ.

¹¹⁴ En el sistema de Ibn 'Arabî, la divina *esencia -dhât-* se relaciona con los seres del “mundo fenomenal” por medio de sus atributos, de los cuales los nombres hermosos representan sendas “concretizaciones” de Su ser; de ahí la importancia de un nombre oculto y de un *corpus* menor, entre los aceptados canónicamente, los “nombres de poder”, generalmente en número de siete (Ibrahim Tawfic y Arthur Sagadeev, *Classical Islamic Philosophy*, Progress, Moscú, 1990, p. 313).

pero el corazón de Muhammad lo comprende".¹¹⁵ Pero, de manera contradictoria, el texto se muestra restrictivo sobre la posibilidad de tratar el ascenso como una experiencia espiritual accesible para los místicos, lo cual renueva la condena ya emitida por la ortodoxia en el cristianismo. Desafiando lo anterior, algunos sùfís han osado tratar de emular el *mi'râj* como experiencia extática desde una época temprana: se tienen noticias de la figuración del ascenso nocturno por un místico a partir de al-Bistâmî (-875);¹¹⁶ es decir, del mismo siglo IX en que Asín Palacios ubica el origen de los dos últimos ciclos de su clasificación. Por ello la engorrosa insistencia con la que preguntan los guardianes de cada cielo la identidad del visitante y exigen saber si ha sido invitado constituye no sólo una advertencia para disuadir a aquellos que tengan la pretensión de recrear el viaje nocturno, sino también un medio para estigmatizarlo socialmente.

Al sufismo se encuentran asimismo ligados ciertos elementos heterogéneos pertenecientes a la herencia cultural: dentro del plan del cosmos implícito en el *mi'râj* destacan algunos símbolos perdurables en el imaginario de la cultura árabo-musulmana, como lo revela, por ejemplo, la inclusión en la obra de al-Nâbulûsî (-1731) de un artículo dedicado a las mansiones planetarias, además de otros consagrados a los personajes emblemáticos correspondientes

¹¹⁵ (*Rel.*, p. 192, *Isl.*, p. 806). Tanto para el sufismo y la *batiniyya* como en la filosofía de al-Ghazzâlî, el corazón es el "órgano del conocimiento" (*Jabre*, p. 203, *Mu'jam*, "qalb"). El corazón del Profeta habría cambiado durante el ascenso en *Jâmi'*; varios reportes hablan de su purificación previa (véase también *supra*, nota 27). Incluso en *Liber*, p. 237, durante la entrevista con el Altísimo en que le es entregado a Muhammad el Corán, la revelación suprema, haciendo una vez más coincidir la noche de la asunción con la del poder *-al-qadr-*.

¹¹⁶ (*ER*², "*mi'râj*"). La aparición temprana de tales prácticas sin duda se relaciona con las escenificaciones de los gnósticos y místicos judeocristianos de la ascensión. Los sùfís, por su parte, han producido incluso una clasificación de los grados y estadios del amor (*mahabba*, griego "*agâpè*") en el acercamiento hacia Dios (*Mu'jam*, "*ishq*", "*mahabba*", "*mahbûb*"). Al respecto, la presente versión y la *Commedia* poseen en común el episodio del relevo del guía para las esferas superiores (*Purgatorio*, XXX-34-57), en que Dante se aflige por la ausencia de Virgilio, pero es consolado por Beatriz, quien representa precisamente el amor, bajo cuya guía (del *eros*) realiza la asunción.

a las esferas,¹¹⁷ en que se manifiesta claramente la forma en que el simbolismo de la ascensión ha permeado la cultura del Islam. Por otra parte, no son de extrañar las alusiones a la astrología, cuya presencia no era exclusiva de los sistemas filosóficos, y la magia adivinatoria, ambas relacionadas en gran medida con el misticismo, todo ello a pesar de que cualquier magia fuera prohibida por Muhammad y condenada en varias ocasiones por algunos ilustres *'ulamâ'*, mientras otros se limitaban a aconsejar que se conocieran las artes prohibidas, si bien exclusivamente “para protegerse de ellas y defender el Islam”,¹¹⁸ y que además se introdujera desde temprano una serie de prácticas de ese tipo, revestidas con los ropajes de la piedad, llegando incluso a utilizar pasajes del Corán en la búsqueda de sus fines.¹¹⁹

* * *

Desarrollado a partir de la experiencia trascendente del Profeta, descrita por la tradición del *hadîth*; entroncándose en las fuentes de la tradición talmúdica y cristiana, abrevado en la gnosis y filosofía helenística; representando la supervivencia en el medio popular musulmán, hasta la época contemporánea, de motivos místicos —e

¹¹⁷ Tratándose de una verdadera enciclopedia de interpretación onírica, su repertorio comprende artículos como “*Manâzil al-kawâkib*”, e incluso algunos dedicados a los planetas en sí: “*al-Zuhara*”, “*al-Mirrih*” etc., que revelan la persistencia de temas cuyo seguimiento resulta posible, al menos, hasta la cultura helenística (*Nab., passim*).

¹¹⁸ Pareja (*Rel.*, p. 209). La filosofía de Ibn Sînâ propone correspondencias ontológicas entre el macrocosmos y el microcosmos relacionadas con la teoría de la emanación, las cuales constituirían la base de una “magia lícita” *-sihr halâl* (*Pensée*, p. 131).

¹¹⁹ Incluso un pensador materialista y ciertamente apegado a la *sunna* como Ibn Khaldûn (-1406), después de negar cualquier validez científica a la astrología, la alquimia y la filosofía, condena la magia —sin dudar por otra parte de su efectividad—, e incluso abunda que algunos sùfís dotados de virtudes particulares pueden actuar sobre las cosas de este mundo, sin que se pueda hablar de magia en ello, porque su actitud y “método” provienen del profetismo (*Al-Muqaddima*, VI, cap. “Sobre la magia y los talismanes”).

incluso de posibles prácticas—, presentes desde hace dos milenios en la zona mediterránea e incorporados a la imaginería musulmana; coexistiendo en la difícil connivencia del Islam de los doctores y mantenido por la religiosidad popular, el *mi'râj* se convierte en el relato no canónico cuyo empeño es aportar *pruebas* al Texto Sagrado, en un juego donde se alimentan y reproducen recíprocamente lo sacro y lo profano. Aun si se le tratase como falso sueño o ilusión, tal como han pretendido incrédulos de todas las épocas —con lo que se equipararía *mi'râj* a *mirage*—,¹²⁰ o bien se tratase de visión o sueño, de ascenso chamánico, o la circunstancia misma en que Muhammad recibe la misión profética,¹²¹ *al-mi'râj* seguirá siendo la obra de la noche, de una “noche oscura” *-layla dhât dujâ-*,¹²² en cuyo núcleo de sombras inicia la figura del Profeta en sus émulos del amor místico el periplo desde el corazón de las tinieblas hacia la luz, en una travesía pletórica de las aportaciones de la vivencia espiritual guardada por la tradición. Aun si se le considera como un sueño solamente, *al-isrâ' wa-l-mi'râj* representa la espiritualidad de la cultura islámica y el sueño de una civilización.

¹²⁰ Collin de Plancy no vacila en mofarse de algunas circunstancias respecto de la rapidez del viaje nocturno (*Dict.*).

¹²¹ A. Guillaume (*apud Port.*, p. 65) hace hincapié, en la frase del ángel al final del episodio de los vasos (de acuerdo con el *hadîth*), en que la palabra *fitra* implica “el meollo de la religión primigenia” (texto, nota 23).

¹²² *Jâmi'*, una noche oscura: *Wa-laylat dhât dujaⁿ saraytu...*, “*Le Livre de l'Échelle de Mahomet est une oeuvre de la nuit...*”, tal como afirma Mireille Demaules en su disertación introductoria consistente en una sobre el tema del viaje nocturno como visión inspirada (*Liber*, pp. 55 y ss). El tema de la obscuridad absoluta, *dâjⁱⁿ min al-zulm*, se vuelve a encontrar en Sharaf al-Dîn al-Bûsirî (s. XIII), en su panegírico del Profeta, *al-Burda*, en la sección del *mi'râj* (pp. 55-60, específicamente el verso 107 de la edición de Hamza Boubakeur, París, 1980).



Wâhid -el *Uno*-. Mural de la Mezquita Vieja -Eski Cami- de Edirne (Adrianópolis). El trazo envolvente de la letra *wâw* inicial, desprendiéndose en una curva, sugiere la evolución de lo no manifestado en sus concretizaciones. En realidad, considerándolo como separado, el signo *wâw* engloba otro nombre divino mencionado en los repertorios de Ibn 'Arabî y al-Jîlî: *-al-ahad-*. Ambos son sinónimos perfectos e intercambiables tanto de acuerdo con Abû l-Hasan al-Ash'arî (m. 936), como de al-Ghazzâlî; sin embargo, Abû Mansûr al-Baghdâdî (m. 1037) señala que *al-wâhid* posee un valor positivo —el cual se refiere a un *solo* creador inasociado— mientras *al-ahad* posee una connotación gramatical negativa, por lo que se referiría a la deidad sin principio ni fin, siendo Dios "*wâhid fî dhâtih, ahad fî sifâtih*", es decir único en su esencia, mas relacionado negativamente respecto a sus atributos y cualidades (*Nom.*, pp. 196-197).

Annemarie Schimmel, *Islamic Calligraphy, Iconography of Religions XXII-I*, E. J. Brill, Leiden, 1970, lámina XXIX.

EL VIAJE NOCTURNO Y LA ASCENSIÓN
DEL PROFETA
DEL IMÂM IBN 'ABBÂS

Texto

Kitâb
al-Isrâ' wa-l-mi'râj
li-l-Imâm Ibn-'Abbâs

[Fórmula introductoria]

En nombre del Dios clemente y misericordioso:

La alabanza sea a Dios y la bendición y la paz a Su enviado; El cual afirmara: [...] Exaltada sea la gloria de Aquel que hizo viajar por la noche a Su siervo del Sagrado Recinto de Plegaria al Recinto Consagrado Extremo, cuyos entornos hemos bendecido, con el objeto de mostrarle Nuestras sentencias. Él es El que escucha, El Vidente.¹

[Justificación]

Fue contado por Ibn 'Abbâs (Dios lo acoja satisfecho),² acerca del Profeta (Dios lo bendiga y salude): que encontrándose en casa de Umm Hâni' bint Abî Tâlib (Dios la acoja satisfecho), llamada Fâkhita,³

¹ Posterior al exhorto y la bendición al Profeta, la presente introducción la constituye el primer versículo de la *sûra* XVII del Corán, la fuente legitimadora del relato. Los puntos de la travesía del viaje son *al-Masjid al-Harâm* para la partida, nombre con el que se conoce desde tiempos preislámicos el recinto circundante a la *Ka'ba*, designando actualmente a la mezquita de La Meca, construida en torno suyo. En cuanto al destino *-al-Masjid al-Aqsâ-*, la mezquita "última" o "la extrema", aun cuando sea motivo de controversia (*EL*², "*mi'râd*"), el *Tafsîr* señala —acorde con la tradición popular— que tiene su emplazamiento en Jerusalem, donde ostenta ese nombre la mezquita aledaña al muro remanente del Templo, construida entre 705 y 709 y orientada hacia La Meca. La expresión "...cuyos entornos..." alude al rito de circunambulación *-tawâf-* (*infra*, nota 14).

Los epítetos finales *-al-Samî' al-Basîr-* pertenecientes a los nombres hermosos (*al-asmâ' al-husnâ*, introducción, nota 62), aparecen ligados en diez ocasiones en el Texto Sagrado, como aquí sucede, estando relacionada, de acuerdo con los tratadistas, tal combinación con la cualidad de omnisciencia y la denominación *-Alîm* (*Nom.*, p. 262).

² Los votos de bienaventuranza hacia ciertos personajes, particulares a los miembros del entorno del Profeta, o de alabanza a Dios, cuya recitación no obstruya la fluidez del original, serán colocados entre paréntesis para facilitar la lectura en español.

³ Es patente el deseo de justificar la credibilidad del relato de acuerdo con el recurso tradicional del *isnâd*, aun de manera breve, al menos comparada con la longitud normal de los reportes canónicos. Ibn 'Abbâs (*supra*, introducción, notas 51-52), a pesar de ser hijo del antepasado epónimo de la dinastía eminentemente sunnita de los 'Abbâsidas, combatió en Siffîn (657) al lado de 'Alî, por lo que un relato que le es atribuido resulta confiable, en última instancia, para los shî'ies. Ésta

durante la noche del lunes 27 del mes de *rajab*, del octavo año de la revelación, [conversaba] con Fâtima (la resplandeciente, Dios la acoga satisfecho),⁴ cuando ella tenía nueve años de edad y aún no estaba casada con ‘Alí (Dios lo acoga satisfecho), ya que él la desposó en Medina la refulgente,⁵ [lo siguiente]:

[Introducción de Fâtima]

Sobre la puerta resonó súbitamente un golpe, por lo que Fâtima salió a ver quién era, y se encontró con un personaje en traje talar y cubierto de alhajas, dotado de un par de alas verdes con las que cubría el oriente y el poniente. Tenía sobre la cabeza una corona recamada de joyas y perlas, y escrito sobre la frente: ‘*Lâ ilâha illâ l-Lâh, Muhammad rasûl ul-Lâh*’.⁶ Fâtima le preguntó: “—¿Qué quieres?” —“Busco

circunstancia es reforzada por la presencia de Fâtima, venerada por ellos. Además la mención de Umm Hâni’ —quien ciertamente, aliándose a su cuñada, debió sostener a ‘Alí ibn Abû Tâlib en contra de ‘Â’isha— avala el relato de manera indirecta, al ser contado en su casa, a pesar de no ser citada como fuente. Semejantes avales señalarían la presente como una de las versiones que sostienen al *isrâ’* y el *mi’râj* como realizados por Muhammad en cuerpo y espíritu —*bi-l-rûh wa-l-jasad*— y, por consiguiente, la inimitabilidad del trayecto.

⁴ De acuerdo con la edad de Fâtima, denominada *al-Zahrâ’* (la radiante, la luminosa, 605-632), se trataría del año 614. Sin embargo, la prédica de Muhammad comienza en 610, lo que implicaría que Ibn ‘Abbâs hubiera escuchado el relato alrededor de 618, circunstancia que contribuye poco a la verosimilitud de éste según los procedimientos críticos del *isnâd*, dado que se trata del año de su nacimiento. La fecha de la noche en que el *mi’râj* se había efectuado permanece por lo tanto, indeterminada, aunque ciertamente corresponda de todas maneras al periodo de La Meca.

⁵ *Al-Madinat al-Munâwara*, la ciudad de Medina, en la que la comunidad del Profeta buscó refugio en el año 622. La veracidad del relato parece además apoyarse en la presunción de que ‘Alí no podría haber influido en el relato a través de su esposa.

⁶ No hay divinidad sino Dios; Muhammad es enviado de Dios: la profesión de fe del Islam, la cual reaparece en otras ocasiones. La primera parte de la expresión suele traducirse comúnmente: “No hay Dios sino Dios”, lo que resulta tautológico, y a veces: “No hay Dios más que *al-Lâh*”. Empero, el concepto de deidad o divinidad, sin que implique nombre propio alguno, denota una esfera de significación amplia y vaga, en la que se encuentra un carácter trascendental, mítico y místico, atribuible a un dios determinado, lo mismo si es único (la deidad ininteligible -*Gottheit*-, de Meister Eckhart) o perteneciente a un panteón politeísta (*ER*², “*deity*”), sentido que también abarca en árabe de la palabra *ilâha*.

a Muhammad—” fue la respuesta. Entonces retornó al interior por el Profeta, diciéndole: “—¡Oh, padre!, hay a la puerta un personaje aterrador que me ha horripilado, pues nunca he visto a nadie semejante el cual me dijo que buscaba a Muhammad”. Entonces salió el Profeta (Dios lo bendiga y salude), y al verlo Jibríl (con él sea la paz)⁷ exclamó: “—La bendición y la paz sean contigo, ¡oh amante de *la Verdad*, excelencia de la creación!”.⁸ [...] Pregunté: “—¡Oh Jibríl, mi hermano!, ¿ha descendido una inspiración acaso, o un término ha caducado, o algo más ha sucedido?”, a lo que respondió: “—Caro mío, levántate,⁹ viste tus ropas, y sosiega tu corazón, porque en esta noche te entrevistarás con el Señor, Al que no afligen las edades ni el sueño”. Y al escuchar las palabras de mi hermano Jibríl (con él sea la paz) me levanté jubiloso y me puse mis vestidos —dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude).

[Al-Burâq]

Y salí al desierto, y ahí estaba el Burâq, conducido por Jibríl. Se trataba de una bestia como un cuadrúpedo, de alzada mayor al asno pero menor que la mula, enjalbegada; con un rostro semejante al

⁷ *Jibrâ'il* o bien *Jabrâ'il*, según las fuentes, el Arcángel Gabriel, al que la tradición hace el portador de la revelación al Profeta a partir de *Qur.*, II-97. De acuerdo con ciertas tradiciones reportadas por al-Ghazzâlî, solía aparecerse ante Muhammad bajo la forma de un hombre “aspecto bajo el cual se habría además presentado a la Virgen María (*Qur.*, XIX-17)”, excepto en dos ocasiones, en que el Profeta lo viera en su verdadera apariencia (*Jabre*, pp. 137, notas 1 y 211).

⁸ El título *sayyid al-khalq* puede significar literalmente “señor de la creación” o “de las criaturas”, lo cual sería abiertamente asociacionista. En cambio, se puede aceptar como referencia a alguien que se encuentra en una posición elevada respecto de los restantes seres de la creación, dado que siendo el receptáculo de la profecía es “el mejor entre los hombres” y “la excelencia del mundo”, implicando al conjunto de la humanidad. Por su parte, el título de “amante de la verdad” reitera implícitamente la filiación súfî del texto, véase *infra*, nota 11.

⁹ Siendo Gabriel el portador de la inspiración, es normal la pregunta de si ha descendido un signo *-âya-* del Corán. El uso de la voz levantarse y lo subsiguiente sugiere que el Profeta se encontraba en la posición yacente, descansando; por lo que concuerda mal con lo dicho antes por Fâtima, de que había llamado a Muhammad y éste acudió a la puerta —de igual manera, lo mencionado *supra* en la nota 7 va en detrimento de la aparición de Jibríl ante ella e iría más acorde, por ejemplo, con *Esc.*, p. 430 —segundo ciclo, redacción A—, donde se hiende el techo para permitir la entrada del ángel.

humano. Su cuerpo parecido al de la yegua, siendo la mejor montura del *mundo*, con sus crines de perlas entrelazadas en canutillos de coruscante circón, resplandecientes de luz, las orejas de esmeralda y sus ojos cual luceros, radiantes como el sol. Su color era el cenizo claro, albas las extremidades de sus patas, y aparejada arrastrando un jaez recamado de joyas y perlas, era indescriptible, excepto para Dios (exaltado sea), El Cual le había otorgado su soplo como a los Banî Âdam.¹⁰ El Profeta afirmó: “—Al contemplar el Burâq quedé asombrado, aunque Jibrîl me dijo: —Avanza, amado de Dios, y monta. Y me adelanté para montarlo, pero se estremeció como un pez atrapado en las redes”. Entonces dijo Jibrîl: “—Sosiégate, Burâq, y avergüénzate de querer escapar de entre las manos de la excelencia de las criaturas, el amado de *la Verdad*; de Quien te ha creado a ti y a mí,¹¹ ya que nadie más noble podría cabalgarte, por Dios (exaltado sea)”. Repuso el Burâq: “—Pues a mí me han montado Âdam (el íntimo del Señor), e Ibrahîm (Su querido)”.¹²—“Mira, Burâq, éste es el amado de Dios y enviado del Señor de los mundos,¹³ el mejor

¹⁰ Al compartir el soplo de los hijos de Adán, es decir poseedor de alma humana, es clásico en la iconografía su rostro femenino, y su deslumbrador arreo puede aparecer como una cola de pavorreal (*El*², “*Burâk*”), ave expulsada del paraíso, antes incluso que la serpiente, de acuerdo con el folclor (*Qisas*). La resistencia que opone el Burâq a ser montado por el Profeta y su final aquiescencia gracias a la argumentación del ángel aparece ya en Tabarî (*Jâmi*), siendo un tema común a la mayoría de las versiones.

¹¹ *La Verdad -al-Haqq-* es uno de los nombres sagrados, originado en *Qur.*, XXII-6 y 62, XXIV-25, XXXI-30: “...*al-Lâh huwa l-haqq*”, suele aparecer también, en compañía de otros nombres, mas con la implicación de “verdadero”. Nombre de esencia, de acuerdo con al-Jilî, tal denominación posee particular significación para el misticismo súfî, para el cual representa el aspecto o faceta de la naturaleza divina cognoscible para el ser humano, manejando la oposición entre los términos *al-haqq* y *al-khalq*, la Verdad y lo creado (*Nom.*, pp. 138-142 y *Traité*, p. 205, *Mu’jam*, art.). Sobre el término *mundo*, véase las notas 13 y 22, *infra*.

¹² El Burâq es la cabalgadura de Elías en Tabarî (*Jâmi*). Âdam, en la tradición islámica es el primer profeta, e íntimo forzosamente de Dios al ser creado por Él directamente. El título correspondiente a Abraham es *khalîl al-Lâh*, o simplemente *al-khalîl*, el querido, mientras el Profeta —*habîb al-Lâh*— será referido siempre como “el amado”, para mantener la diferencia en el tratamiento de ambos personajes.

¹³ *Al-âlamîn*, se refiere a una pluralidad de mundos existentes. Cada mundo (*âlam*) es concebido como un conjunto de criaturas de las que Dios conoce —*ya’lam*— sus caracteres y sus nombres (*Mu’jam*, “*âlam*”), concepto distinto por lo tanto, del *mundo* de la percepción humana corriente: *dunyâ* (*infra*, nota 22).

entre los habitantes de los cielos y las tierras, su fe es el Islam y su *foco*¹⁴ la Ka'ba, la creación entera suplicará a sus labios en el Día de la Resurrección; el *jardín* a su derecha y el *fuego* a su izquierda¹⁵ quien lo reivindicare entrará al *jardín*, quien lo infligiere con la mentira, al *fuego*". A lo que asintió el Burâq: "—Di pues a mi señor, el de la brillantísima faz, la frente resplandeciente y la rubicunda mejilla, el del *Hawd*, el *Kawthar*¹⁶ y la suprema intercesión, que me considere en su mediación, con el fin de que sobre mi lomo lo refuerce y a mis hijares lo afiance, para que aumente así mi renombre, siendo mi tesoro en la resurrección".¹⁷ El Profeta (Dios lo bendiga y salude) respondió: "—Tú estás incluido en mi mediación, y serás mi montura el Día de la Resurrección" [...].

¹⁴ *Qibla*, el punto focal del Islam, hacia el cual se dirigen los rostros de los musulmanes y en todas las regiones del mundo, durante la plegaria y alrededor del cual se realiza el rito de circunambulación *-tawâf-*, común a varias de las religiones de la antigüedad; del cual poseen supervivencias el judaísmo *-haqqanôt, haqqaphôt-*, *EJ* y los rituales ortodoxo y católico dentro del cristianismo (*ER*², "circumambulation"), sin poseer el rango que alcanza en el Islam, para el cual implica el acto de transmisión de signos entre el hombre y la divinidad (*supra*, nota 1).

¹⁵ El simbolismo espacial de la dirección diestra y siniestra relacionada con el destino ulterior de las almas aparece varias veces en el Texto Sagrado (especialmente XVII-15, XXXVII-28, 71 LVI 8/9, 27, 41, LXIX-19, LXXXIV-7, XC 18-19; *Chel.*, "L'espace et le temps sacrés", pp. 209 y ss, y *Masson*, pp. 738 y ss.). Empero, la posición del Profeta en el Día del Juicio aquí sugerida, semejante a la de Jesucristo en la imagería cristiana del pasaje escatológico del Evangelio según San Mateo XXV-31-46, carece de fundamento en el Corán. Se trata, pues, aparentemente, de una figuración incorporada por la piedad popular más que por la *sunna*; la cual, por otra parte, parece más bien refractaria al tema de la intercesión, basándose en *Qur.*, VI-165, XVII-15, XXXV-18, XXXIX-9, LIII-38-41, donde se afirma que "...nadie portará un fardo ajeno". Tal actitud se mantiene fiel a la tradición judaica, a diferencia del cristianismo, donde sería ampliamente desarrollada —con la excepción de algunas fuentes orientales que pudieron incluso haber influido en el Islam— (*Masson*, pp. 557 y ss., y Tor Andræ, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, A. Maisonneuve, París, 1955, "Ephrem", pp. 145 y ss.).

Véase *infra*, nota 103, sobre asignar la mentira al Profeta. El *jardín* y el *fuego*, las denominaciones más comunes en el Corán para el paraíso y el infierno, aparecerán en cursivas cuando guarden tal significado.

¹⁶ Las corrientes del paraíso, véase las notas 34 y 121, *infra*.

¹⁷ La respuesta del Burâq está rimada. Se observa además el *jinâs* imperfecto entre *dhuhr*, "bien", "reserva", en contraposición a *zahr* "lomo".

[Las tentaciones]

Entonces se me aproximó y lo monté. Y salió corriendo entre la tierra y el cielo. Mas [al poco] me dijo Jibríl: “—Desciende, y ora aquí en dos prosternaciones, amado de Dios”. Habiéndolo hecho, repuse: “—Nunca se me había ordenado orar así”,¹⁸ mas la respuesta fue: “—Amado de Dios, éste es el Abismo Profundo”.¹⁹ Luego volví a montar y continuamos avanzando lo que Dios quiso, cuando prorrumpió una voz a mi derecha, exclamando: “—¡Detente conmigo un tanto, Muhammad, que te voy a dar buenos consejos, tanto para ti como para tu pueblo!”,²⁰ mas seguí de largo sin trabar conversación, ello gracias a Dios (exaltado sea). Después seguimos cuanto fue Su voluntad; entonces, a la izquierda, un grito prorrumpió: “—¡Detente aquí, Muhammad, que te aconsejaré sobre ti y tu pueblo!”. Pero seguí de largo sin entablar conversación con él, lo cual fue una gracia de Dios (alabado sea). Seguimos avanzando lo que Dios quiso, y me encontré con una mujer desplegando su abundante cabellera sobre su

¹⁸ Sobre la oración nocturna en dos inflexiones, de carácter supererogatorio, forzosamente corta y la cual constituye un tema recurrente en el texto, véase además *infra*, nota 99.

¹⁹ *Wādi l-'Aqīq*, la hondonada cuyo nombre terrible evoca una garganta sumergida en la congoja, representa la estación intermedia entre La Meca y Jerusalem, identificable con el lugar en que los comentaristas islámicos sitúan el episodio bíblico de la zarza ardiente, donde Moisés escuchara el divino discurso (*Bencheikh*, pp. 17, 183, nota 7). En *Qur.* LXXIX-16 el sitio del incidente es denominado “el Valle de *Tuwā*”, en el cual, debido a su carácter sagrado, Dios le indica que se despoje de su calzado: “...*Anā rabbuk^a fa-khla' na'layk^a, innak^a bi-l-wād il-muqaddas Tuwā*” (XX-12). El suceso es omitido en *Liber*, en el que se insiste sobre una travesía directa —excepto por un alto fortuito— (véase *infra*, nota 22), mientras al-Barzanjī multiplica hasta cuatro las paradas. El mismo Bencheikh agrega la otra etapa más común, en Belén, la cuna de Jesús, la cual realza la filiación del Profeta con la tercera fe monoteísta. La estación única, similar al paraje horrendo en que se inicia el poema dantesco: “...*quella valle/ che mi aveva di paura il cor compunto*” (*Inferno* I, pp. 14-15), implicaría que de haber recogido la *Commedia* alguna influencia musulmana, ésta provendría necesariamente de una fuente adicional al *Liber*.

²⁰ El concepto de *ummat al-nabi*, la comunidad del Profeta, fluctúa entre varios conceptos, *vg.* *community/Gemeinde*, la “comuna” *fellowship/Gemeinschaft*, “hermandad”, y *society-Gesellschaft* 2/4, “sociedad” (como los define W. J. Koschnick, *Standard-wortebuch fur die sozial-wissenschaften/Standard dictionnary of the Social Sciences*, G. Saur, Munich, 1992), abarcando incluso el concepto de “pueblo” (que utiliza el *Liber* —*populus/peuple*—) en un sentido amplio, la “nación” del Islam, la “*matria*” por definición (al contener la palabra “madre”, —*umm*—).

cuerpo, mostrando toda su belleza. El Señor (exaltado sea) la había revestido de joyas, de alhajas y perlas, de zafiro. Su hermosura resplandecía, y me llamaba diciendo: “—¡Detente, Muhammad!, que quiero hablar contigo, para darte buenos consejos para ti y para tu pueblo”. Mas seguí de largo, por la gracia de Dios (majestuoso, omnipotente), hasta sentir un clamor ingente que me sobrecogió de terror, pero continué avanzando hasta que nos encontramos ante la Mansión Consagrada.²¹

[Jerusalem]

A mi derecha había un joven de bello rostro, espléndidamente vestido y de agradable aroma quien, al verme, me dio la bienvenida y saludándome me abrazó, y a mi vez yo lo abracé. Entonces desapareció de mi vista.

Pregunté a mi hermano Jibrîl: “—¿Quién fue ese que me reclamó durante el camino?” A lo cual respondió: “—El primero en invocarte era un propagador del cristianismo. Si hubieras respondido, tu comunidad se habría hecho cristiana después de ti. El segundo que llamó fue un propagador del judaísmo, y si hubieras respondido, tu comunidad se habría hecho judía después tuyo. En cuanto a la mujer que desplegaba sus hermosos cabellos, cubierta de joyas, es el *Mundo*,²² y si hubieses respondido a su llamado tu comunidad hubiera preferido el *mundo* al más allá; y en cuanto a aquello que emitió el clamor que escuchaste, fue una piedra que ha caído durante quinientos años y acaba de precipitarse en el infierno”.

Y pregunté: “—Mi hermano Jibrîl, ¿quién es ese joven que me saludó?” La respuesta fue: “Amado de Dios, es la religión de Dios (majestuoso omnipotente), y ciertamente tu comunidad permanecerá

²¹ *Bayt al-Maqdis*, “la casa o tienda de la consagración” en Jerusalem, denominada por los musulmanes haciendo resaltar siempre su carácter sagrado: *al-Quds*.

²² *Al-Dunyâ*, literalmente la “próxima”, la “cercana”, “inmediata”; el mundo material como experiencia o realización mundana (*Mu'jam*, “*dunyâ*” y “*âlam*”) identificable con la esfera inferior del esquema de Ibn Sînâ, será subrayado. En *Liber*, p. 105, el Profeta se detiene, pero cuando la mujer lo alcanza sigue su camino, expresando el mayor desdén al no responderle; por lo que la comunidad islámica sería aquella que obtendría el mayor goce de *este mundo*, pero sin perder por eso el más allá.

fiel". Después de eso Jibrîl me guió hacia la Mansión Consagrada. Lo seguí y me presentó tres vasos. En el primero había leche cuajada, vino en el segundo, y estaba el tercero lleno de agua. Y me solicitó a beber en cualquiera de ellos. Mi antojo fue hacia la leche, mas no bebí sino un poco. Profirió entonces Jibrîl: —Has escogido la victoria total; pues si hubieses escogido el vino, después de ti tu comunidad sucumbiría ante el infortunio, y de haber escogido el agua, tu comunidad habría de perecer después tuyo, y si hubieses bebido la leche en su totalidad, nadie de ella habría de entrar al *fuego*.

Repuse: —Hermano, devuélveme el vaso". Pero dijo: —¡Lástima, oh, Muhammad!, la cuestión ha sido resuelta, y la pluma seca tal como ha quedado".²³ Exclamé —¡Ya había sido prescrito así en el Libro!".²⁴ Luego Jibrîl (con él sea la paz) me llevó hacia una piedra, pues la ascensión comenzaría desde esa piedra hasta las nubes.²⁵ Nunca

²³ La pluma *-qalam-* con la que se escribió el acto o la sentencia: *al-maktûb*, es un tema desarrollado a partir de *Qur.*, XCVI-4. En tanto que el ofrecimiento de los vasos remonta a Ibn Hishâm (*Sîra*), en donde aparecen únicamente en número de dos, uno de vino y otro de leche cuajada. Al escoger el Profeta esta última, la respuesta del ángel es: —Has sido llevado a la *fitra* y conducido a tu nación, y el vino les será vedado en prohibición". A imitación de lo anterior, en *IM*, la palabra victoria *-zafar-* se encuentra substituida por *fitra*, realizando el valor del concepto, el cual abarca tanto la "manera" o la "forma" de la creación como el sentimiento religioso innato del hombre, con el que el Islam iría de acuerdo, residiendo en ello su superioridad respecto a las otras dos religiones del libro (*EI*¹, "*fitra*"). En *Liber*, el episodio ocurre en el paraíso, ligado a la entrevista con el Señor, con cuatro vasos, agregándose la miel. El Profeta los bebe ahí todos, menos el de vino, siendo alabado por el ángel, perdiendo en trascendencia el incidente más de lo que ha ganado en número.

²⁴ El Libro Sagrado es la "madre de la escritura" (XLIII-4), la "tabla preservada" *-lawh mahfûz-*, de la cual el Corán es la copia fiel en árabe (X-61, XIII-39 y LXXXV-22). En *Qur.*, XII: "Éste es el signo milagroso de la escritura que hemos enviado" (LVI-79). La expresión de "libro oculto" sugiere que éste predetermina los actos humanos; sin embargo, la referencia al libro en diferentes planos implica la existencia de varios libros o versiones diferentes. Así, en *Mu'jam*, "*lawh*", se menciona que existen cuatro libros, diferenciados en cuanto al grado de alcance de la "substancia primordial"—*al-hayyûliyya*— de las cosas en su registro (*hayyûliyya*, *Burkhardt*, p. 205, nota 2, *Conf. gr. hýlè*). Véase también *infra*, notas 49 y 51.

²⁵ La tradición popular identifica a esa piedra como la que se encuentra al centro de la mezquita sobre la explanada del templo (*Masjid al-Sakhra*), también llamada de 'Umar, a pesar de que su edificación fuera ordenada por el califa omeya 'Abd al-Malik (r. 685-705), vecina a la del *Aqsà*. Construcción octagonal, edificada

había visto nada comparable al ascenso: es una escala²⁶ de oro y de plata, es de cristal de roca, de carbunco. Y Jibrîl me abrazó contra su pecho, me envolvió con sus alas y me besó en el entrecejo, diciéndome: “—Ascende, oh Muhammad”. Comenzamos luego a ascender, y sufrí de vértigo al contemplar las sesiones de los bienaventurados, entre ángeles en número conocido solamente por Dios (exaltado sea), al Que bendecían sin interrupción, y vi las estrellas colgando a la manera de los candiles en las mezquitas,²⁷ desde las más pequeñas hasta las grandes como imponentes montañas.

tomando en cuenta las proporciones sagradas de la arquitectura antigua, posee en su planta dos galerías concéntricas para realizar el rito de circunambulación alrededor de la roca, con lo que es el ejemplo único de una mezquita —fuera de la Ka'ba— orientada sobre su propio eje (Henri Stierlin, *Arte y esplendor del mundo: Arabia*, Promexa, México, 1985, pp. 43-44), la cual es, además, considerada por la tradición judaica como el lugar del sacrificio de Isaac (*EJ*, “*Moriah*”) e incluso de la escala *-sullâm-* (*Génesis* XXVIII-12) de Jacob en Bet-El, ubicada normalmente en otro sitio cercano.

²⁶ *Mirqâ*, término aplicable a un cubo de escalera o de ascensor. En el Corán se encuentra la palabra *sullam* para designar la escala, pero también *ruqî* para la ascensión (introducción, nota 14).

²⁷ La referencia a los candiles de las mezquitas —proveniente del género *qisas*— constituye un anacronismo para que las mencionase el Profeta, a pesar de que durante la estancia en los cielos el tiempo tenga validez relativa, como se podrá apreciar más tarde (Muhammad contemplará ahí el destino de los creyentes posteriores a él).

En el Corán (*Qur.*, XLI-12) aparece la atestación de la idea del firmamento estrellado más cercano que las esferas planetarias, siendo las estrellas tanto el ornamento del cielo inferior como su resguardo: “...*wa-zayyannâ l-samâ' al-dunyâ bi-masâbih wa-hifz^{an}...*”. En XV-16-19 y LXXXV-1, las formaciones estelares son denominadas “torres”, o “constelaciones” *-burûj-*, tomándolas como barreras defensivas del cielo, acorde con la creencia —aún extendida en el folclor musulmán—, de que las estrellas fugaces son proyectiles lanzados por los espíritus celestes contra los demonios *-jinn-*, al pretender éstos atisbar las conversaciones angélicas; cosa que harían en provecho de algún *'arrâf*, del cual constituirían la fuente de conocimiento de lo oculto *-ghayb-*.

Las formaciones estelares mencionadas posiblemente aludían a las *anwâ'*, estrellas cuya aparición sobre la línea del horizonte y su consiguiente ocultamiento marcaba las estaciones, de acuerdo con la visión del cosmos de los contemporáneos del Profeta. Empero, las *anwâ'* pertenecen a las constelaciones del Zodiaco o bien les son cercanas, designando sus nombres a las “mansiones lunares”, con lo que terminan por identificarse con aquéllas. En *Jâmi'* no se menciona ningún conjunto. En cambio en *Tafsîr* y *Gharâ'ib* —mucho más tardíos— se asimila el término “*burûj*” a los signos del Zodiaco, agregando al-Nisâbüri que —de acuerdo con los astrólogos,

[Al-Rafī'a]

Continuamos el ascenso hasta el cielo inferior en un abrir y cerrar de ojos, recorriendo la distancia que la separa de la tierra, que es de quinientos años,²⁸ siendo su altura²⁹ otro tanto. Jibrīl tocó a la puerta; preguntaron “—¿Quién es?”, y respondió “—Jibrīl”. “—¿Y quién está contigo?”, agregaron, a lo que él repuso: “—Muhammad”, “—¿Se le ha mandado buscar?”, continuaron, y él respondió: “—Así es”.

Entonces dijeron: “—Bienvenido seas y quien te acompaña”.³⁰ Nuestra venida era aceptada y abrieron la puerta. Entramos, y éste era un cielo de humo, denominado al-Rafī'a,³¹ el cual no tiene lugar donde poner los pies, más que un ángel que lo cubre, siempre curvado y prostrado.³² En aquel cielo divisé dos enormes corrientes cuyas aguas

el cielo de las estrellas fijas se encuentra sobre las órbitas planetarias, tal como lo encontramos en el esquema de la *Commedia*, fiel al esquema original ptolemaico; por lo que la ubicación que aquí se les atribuye representaría una concesión al Texto Sagrado, a la par que a las concepciones de la Arabia preislámica.

²⁸ La expresión de distancia se realiza en términos de tiempo, tal como la moderna astronomía utiliza “años luz”. Aunque en este caso (con la excepción de *infra*, nota 88) no se encuentra especificado el medio que se utiliza para medir la travesía. Así, podríamos pensar que se trata de la velocidad media de una caravana, pero con mayor probabilidad, se trata de expresar una distancia incalculable a la que no se pretende dar una apreciación exacta, como ya aparece tal cifra aplicada a la altura que separa los orbes celestes en el *Libro de la visión de Ezequiel (Théories)*.

²⁹ Literalmente *sumk*, “grosor”. El término se adecúa a la perfección al esquema de un universo constituido en capas superpuestas, todas de la misma altura.

³⁰ Como se ha mencionado en la introducción, estos formulismos pretenden prevenir a los que intentasen entrar al cielo sin haber sido invitados, cosa que es normal en el género: el *mi'rāj* no estaría abierto a la experiencia mística, lo cual representa una concesión hacia la *sunna* en detrimento de los sūfís, hecho que parece contradictorio con el carácter general del texto.

³¹ La elevada —la palabra cielo en árabe (*samā*)— es del género femenino. Empero, puesto que no se trata de la esfera superior, es posible pensar en una adaptación del hebreo *raqi'āh* —*raqi'a* en árabe—: el firmamento, denominación del IIº cielo en el *Talmud (Talm., p. 74, originaria de Génesis I-7)*, dado que existen más ejemplos de intercambio entre *fā'* y *qāf* en nombres propios (*infra*, nota 127). El primer cielo, o cielo de la tierra, corresponde a la esfera lunar en la cosmogonía de Ptolomeo. En *Qur.*, XLI-11 y XLIV-10 se señala que el material celeste es el humo *-dukhān-*.

³² Posible reminiscencia de alguna figura alada en los mapas celestes de la antigüedad, o bien del “Jin Atlas”, el cual sostiene la tierra —o bien la bóveda celeste como su precedente de otros relatos cosmogónicos—, que ha llegado a *Las mil y una*

se bifurcaban, y pregunté: “—¿Cuáles son esos ríos, mi hermano Jibrîl?” a lo que respondió: “—Son el Nilo y el Éufrates, cuya fuente nace en el *jardín*”.³³ Después [encontramos] otra corriente más, sobre la cual [flotaba] un palacio de nácar y de cristal de roca. Toqué a su puerta y resultó de almizcle fragante, con lo que pregunté qué era, y fue la respuesta: “—El Kawthar, que Dios te ha reservado”.³⁴ Y vi un rey majestuoso cabalgando sobre una montura luminosa y envuelto en fulgurantes vestiduras, que era el comandante de siete mil ángeles, dotados de toda clase de ropajes y alhajas, portando cada uno un haz de luz en la mano como arma, pues son los soldados de Dios (alabado sea) [...] Entonces, sobre la tierra, alguien comenzó a invocar a Dios (exaltado sea), irritado contra Fulano hijo de Zutano y se irritaron contra él. Mas el fiel se rectificó, invocando el perdón de Dios, habiéndose reconciliado con Fulano hijo de Zutano, y satisfechos, se complacieron de su persona [...] Y pregunté: “—Hermano Jibrîl, ¿quién es ese rey majestuoso?” “—Es Ismâ'îl,³⁵ el Guardián del Cielo Mundano. Aproxímatele, y saludalo”. Me le acerqué y lo saludé. Él me respondió el saludo encomiándome por el honor recibido del Señor (majestuoso, omnipotente) y me dijo:

noches (*Secret*, p. 78) entremezclado con elementos extraños de procedencia difícil de determinar, los que hacen también su aparición en la cosmología contradictoria del *Liber* (pp. 249 y ss.; *Bencheikh*, pp. 121 y ss.).

³³ El tema de dos corrientes —*al-batinayn*— contempladas en los cielos por los místicos reaparece en otras versiones del *mi'râj* (*Liber*, p. 227, nota 89), asignadas aquí expresamente. El Éufrates es, además, uno de los ríos identificables geográficamente entre los que regaban el Jardín de las Delicias (*Gan-'Éden*). *Génesis* II-14 (véase *supra*, nota 16), mientras que la atribución del Gihôn, que riega la tierra de Kûsh —el África— (II-13) al Nilo, no se puede dar por totalmente asegurada.

³⁴ La fuente donde se origina este río celeste cuyo nombre sirve para designar a la azora CVIII: *sûrat al-Kawthar*, podría coincidir con el “río de pureza” de la Jerusalem celeste (*Apocalipsis*, XXII-1). El término, formado a partir de la raíz *k.th.r* implicaría “el abundante” (*EL*², “*Kawthar*”), pero es posible pensar en alguna asociación con la raíz hebrea de la palabra *kâsher* (*k.sh.r*), que a pesar de su empleo actual, casi exclusivamente gastronómico, posee la significación de “lo puro, adecuado”, lo “apropiado” para mantener la pureza en todos los ámbitos, tanto en el ritual como en lo cotidiano.

³⁵ Ismael, antepasado del Profeta además de ser el lazo que lo vincula con Abraham. Tratándose, tanto en la tradición musulmana como en la bíblica (*Génesis*, XXI-9/21, XXV-12/8, *I Paralipómenos*, I-29/31), del fundador del linaje de los árabes, cumpliría de alguna manera una función equivalente a Adán, quien ocupa el puesto de guardián del cielo lunar en la mayor parte de las versiones; mas se encontrará aquí en el cielo más elevado, al igual que en *Liber*. La interpolación, entre corchetes,

“—Contempla, oh Muhammad, cómo tú y tu pueblo tendrán lo mejor en el Día del Juicio”. Respondí: “—Con el Señor sean la gracia y la alabanza”.

Entonces continué avanzando, y me encontré con un ángel, una de cuyas mitades era de nieve y la otra de fuego, sin que el fuego fundiera la nieve ni la nieve apagara el fuego. Tenía mil cabezas y en cada cabeza un millón de rostros, en cada rostro un millón de lenguas bendiciendo a Dios (exaltado sea) en un millón de lenguajes diferentes, y la frase era: “—Alabado sea El Que unió la nieve y el fuego, pues Quien lo ha hecho ha unido a los creyentes con los ángeles”.³⁶ Y éstos agregaban: “—Amén”. Pregunté: “—¿Ése quién es?” “—Es el encargado de la custodia de los cielos, e informa a los ángeles sobre los asuntos de los Banî Âdam”.³⁷ Después de eso, los ángeles se distribuyeron en filas, con objeto de que Jibrîl me presentase, y realicé con ellos dos prosternaciones, por la estirpe de Ibrâhîm (el querido).³⁸

[Al-Mâ‘ûn]

Luego ascendimos hasta el segundo cielo, antes de un parpadeo, a pesar de que entre éste y el cielo de la tierra hubiera quinientos años

relativa al fiel, evoca la función apocalíptica del cielo de antesala correspondiente del *Liber*.

³⁶ La dicotomía presente en el ángel gélido e ígneo parece provenir del contraste de ambos elementos de algunos relatos judíos de ascensión (*Enoch III Ext.*, pp. 156-159). Entre los ángeles cuya extraordinaria multiplicidad de miembros posee un efecto teratológico apabullante, se le agregan otros, como el ordenador monstruoso de las lenguas. Coincidiendo en el cielo lunar en *Liber*, p. 127, reaparecerá en ambos casos en cielos superiores (*infra*; *Liber*, p. 179), agregándose a éste nuevos ejemplos: un ángel con setenta mil ojos en cada uno de sus setenta mil rostros, cada ojo con otras tantas pupilas que tiemblan por el temor de Dios, más unos cubiertos de pelos y plumas, alabando a Dios, cada pelo y cada pluma, de una manera indescriptible, ninguna semejante a la otra (*ibid.*, pp. 151 y 163); y también la bestia infernal multiplicará sus horrendos atributos de un modo comparable, para atormentar a los pecadores (*Liber*, p. 301, nota 144).

³⁷ Los hijos de Adán, la humanidad, véase nota 12, *supra*.

³⁸ *Millat Ibrâhîm*. Son primeramente los descendientes de Abraham, entre los cuales se encuentran árabes y judíos a través de Ismael y Jacob. De una manera más restringida aún, abarcaría únicamente el linaje donde la profecía se ha manifestado, pero interpretándose de una manera generalizada, bajo la acepción de la fe, incluiría a los creyentes de las tres religiones monoteístas. Sobre las formaciones angélicas, véase *infra*, notas 76 y 97.

y su altura fuera equivalente. Jibrîl tocó la puerta, y preguntaron “¿Quién es?” Respondió “—Jibrîl”, a lo que añadieron: “—¿Y quién viene contigo?”, y respondió: “Muhammad”. Después: “¿Ha sido mandado pedir por él?”, a lo que dijo: “—Sí”. Respondieron: “—¡Bienvenido seas con quien te acompaña!”, nos abrieron la puerta y entramos. Éste era un cielo totalmente de acero, sin soldaduras ni añadiduras, y su nombre es el Mâ'ûn.³⁹ En él vi ángeles montados sobre corceles, ornados de joyeles y dotados de lanzas y espadas. Pregunté: “—¿Quiénes son éstos, mi hermano Jibrîl?”, a lo que respondió: “—Son ángeles milicianos, creados por Dios (exaltado sea) para la victoria del Islam el Día de la Resurrección”. Y entre ellos había dos donceles parecidos entre sí, y pregunté: “—¿Quiénes son esos dos, mi hermano?”. A lo que respondió: “—Uno de ellos es Yahyà ibn Zakkariyyâ, y el otro 'Îsâ ibn Maryam⁴⁰ (la paz sea con ellos). Aproxímateles y saludalos”. Y me les acerqué y los saludé, y ellos respondieron. 'Îsâ es de abundante cabello lacio, de hermoso rostro y tez blanca matizada de rubor, mientras en el rostro de Yahyà se advertían las señales de la piedad.⁴¹ Los saludé y ambos me respondieron, congratulándome por el honor concedido por el Señor, y

³⁹ La continuidad del material de que están hechos los diferentes cielos es una constante en otras versiones (*Dict., Irv., Bencheikh*), sean de metal o de piedra preciosa, como en ésta, la correspondiente a Mercurio de acuerdo con la cosmología ptolemaica.

Bencheikh atribuye el nombre de esta esfera a una forma de acciones caritativas o benéficas, partiendo de *Qur.*, CVII-7 *-sûrat al-Mâ'ûn-*, donde el término se traduce con tal significado. Sin embargo, uno de los cielos de la tradición judaica (el V en el *Talmúd* y VI en el *Testamento de los doce patriarcas*), en donde se encuentran las milicias angélicas de oficientes nocturnos, se denomina *Mâ'ôn* (morada, a partir de *Deuteronomio* XXVI-15, en que se afirma que Dios tiene su morada en el cielo). Este significado parece más cercano al de “contenedor”, la acepción más común en árabe del término *mâ'ûn*.

⁴⁰ San Juan Bautista, hijo del sacerdote Zacarías (*Lucas*, I-5, *Qur.*, VI-85). El segundo, Jesús, hijo de María, es el único de los profetas cuya determinación genealógica, para el Islam, es una mujer, tal como lo han conocido los cristianos de Medio Oriente en lengua aramea: *Bar Nasâ'*, “el hijo de la mujer”. El dúo es una de las presencias más constantes en este cielo dentro de las diferentes versiones. Sin embargo, en *Liber*, la posición de Jesús es superior a la de Juan, mientras aquí, ambos personajes no sólo se encuentran en un mismo nivel, sino que son además semejantes (*mutashabbihân*), lo que podría ser una referencia al signo de los gemelos, regido por Mercurio.

⁴¹ O bien, la “humildad”, la “entrega”. No hay que olvidar que el Islam es la religión de la renuncia a las pasiones y la idolatría, de la “entrega” a Dios. En un tono más prosaico, posiblemente se refiera a la marca en la frente que poseen algunos fieles a fuerza de ejecutar las genuflexiones en las plegarias prescritas.

me dijeron: “—Observa, oh, Muhammad, cómo tú y tu comunidad tendrán lo mejor en el Día del Juicio”. Y les dije: “—Con el rostro del Señor sean la gracia y la alabanza”. Después me presentó Jibríl (con él sea la paz), y oré con ambos en dos genuflexiones por el linaje de Ibrâhîm (el querido, la paz sea con él).

[Al-Muzayyana]

Después de eso ascendimos al tercer cielo, más rápido que un abrir y cerrar de ojos, a pesar de que su distancia con el segundo cielo es de quinientos años, y su altura es otro tanto. Tocó Jibríl a la puerta, y preguntaron: “—¿Quién es?”, “—Jibríl”. “—¿Y quién está contigo?”, “—Muhammad”, respondió; y exclamaron: “—Bienvenido seas con tu acompañante”. Nos abrieron la puerta y entramos. Era un cielo de cobre, llamado al-Muzayyana,⁴² y vi en él ángeles con estandartes de color verde, e inquirí: “¿Esos quiénes son?, oh, Jibríl”, y él respondió: “—Son los ángeles de la Noche del Poder y el mes de *ramadân*, presentes en las sesiones de *dhikr*, en las asambleas de los mártires y en las convocatorias de los viernes, los cuales socorren a quienes realizan sus oraciones durante la noche”.

Entonces percibí a un hombre viejo y a otro joven, y pregunté: “—¿Ellos quiénes son, mi hermano Jibríl?”. Y él me respondió: “—Dâwûd y Sulaymân⁴³ (la paz sea con ellos). Aproxímateles y salúdalos”. Así, me les acerqué y saludé a ambos, que me respondieron, felicitándome por el honor que el Señor me había otorgado, y agregaron: “—Contempla, ioh Muhammad!, cómo tendrán tú y tu comunidad lo mejor para el Día de la Resurrección”. Luego ante ellos percibí a un joven sentado sobre un sitial de luz. Su figura y su rostro resplandecían como la luna llena, y pregunté “—¿Quién es ese joven?, mi hermano Jibríl”. A lo que respondió: “—Es Yûsuf ibn Ya‘qûb,⁴⁴ al que

⁴² La ornamentada, literalmente; corresponde a la esfera de Venus en el esquema ptolemaico. Algunas de sus características se encuentran en afinidad simbólica particular con el Islam: el color verde, el hecho de que en ella se encuentren la Noche del Poder y la del viernes, e incluso con el Islam místico, por la mención del *dhikr*, por su significación para el sufismo, cuya práctica aprueba así implícitamente (introducción, notas 61 y 62).

⁴³ David y Salomón, cuya conducta se puede clasificar justamente de venérea.

⁴⁴ José, hijo de Jacob, quien para el Islam representa la supremacía en belleza masculina, y que es el representante más aceptado por las diferentes versiones en este cielo, incluso sobre David y Salomón.

Dios ha concedido la apostura y belleza al igual que ha favorecido a la luna sobre las estrellas”. Me le acerqué y lo saludé. Él me respondió el saludo y me cumplimentó por el honor recibido del Señor (majestuoso, omnipotente), agregando: “—Bienvenido sea el hermano devoto y fidedigno profeta”. Después los ángeles se formaron en filas, y fui presentado por Jibrîl, y oré con ellos en dos genuflexiones, por la estirpe de Ibrâhîm (el querido, con él sea la paz).

[Al-Zâhira]

Luego ascendimos al cuarto cielo, más rápido que un abrir y cerrar de ojos, aunque entre éste y el tercer cielo hubiera quinientos años, y fuera semejante su altura. Jibrîl llamó a la puerta, y preguntaron: “—¿Quién es?”, y respondió “—Jibrîl”. Preguntaron “—¿Quién está contigo?”. Su respuesta fue: “—Muhammad”, a lo que dijeron: “—Bienvenido seas y el que te acompaña”. Nos abrieron la puerta y entramos.

Era un cielo de plata bruñida, llamada al-Zâhira,⁴⁵ y ahí contemplé portentos del Señor (majestuoso, omnipotente), [entre las] especies diversas de ángeles, y vi un hombre joven poseedor de un rostro radiante de luz y un corazón sumiso, y pregunté: “—Mi hermano Jibrîl, ¿quién es ése?”, a lo que respondió: “—Ése es tu hermano Idrîs (Dios lo ha elevado a una posición sublime),⁴⁶ acércatele y saludalo”.

⁴⁵ La relumbrante. Correspondiente, en la cosmología de Ptolomeo, a la esfera del sol, que ilumina con su fúnebre esplendor la sede del Ángel de la Muerte. Tal asociación con el inframundo puede parecer extraña y, de hecho, tanto para *Liber* como para *Bencheikh*, el episodio del Ángel de la Muerte, caracterizado de manera similar, se ubica en el *Mawj al-Makfîf*, el cual dentro de su esquema representa un cielo de antesala, relacionado por su vecindad con la esfera de la luna. Sin embargo, en la presente atribución se manifiestan ecos de la antigua cosmología árabe, para la que el astro rey, a pesar de poseer un innegable carácter celeste, al ser vomitado cada día de las profundidades cósmicas que lo vuelven a engullir cada anochecer, se vuelve el intermediario entre ambos mundos (*Chel.*, pp. 96 y ss.).

⁴⁶ Reconocido como profeta por el Islam y mencionado en dos ocasiones en el Corán (XIX 56-8, XXI 85-6), corresponde a la personalidad de Enoch —Hanûkh, Khanûkh, Ikhnûkh, o Ukhnûkh en las versiones de los cristianos árabes de la Biblia— a pesar de que no sea muy clara la forma en que pudo haberse derivado a Idrîs su nombre: podría muy bien tratarse de la confusión con Esdrás —al-Uzayr—, originada en fuentes bíblicas y talmúdicas apócrifas, e igualmente se le ha tratado de relacionar con el apóstol San Andrés o incluso con Hermes, aduciendo una fantásica cercanía fonética sustentada en sus misteriosas funciones (*El²*, “*Idrîs*”). En

Así, me le acerqué y lo saludé, y él me respondió el saludo, pidiendo ante Dios perdón por mí y por mi comunidad.⁴⁷

Luego percibí un ángel magnífico a la vista. Sus pies tocaban los bordes de la séptima tierra,⁴⁸ y su cabeza se encontraba bajo el *trono*. Estaba sentado sobre un sitial de luz, con ángeles a su derecha, a su izquierda y ante él, contemplando la voluntad de Dios (majestuoso, omnipotente). A su diestra se alzaba una *tabla*,⁴⁹ y a la siniestra un gran árbol. Solamente que jamás ríe. Pregunté: “—Mi hermano Jibríl, ¿quién es ése?”. A lo que dijo: “—Es el destructor de los placeres y el disgregador de las asambleas, el devastador de las casas y de las habitaciones, el vivificador de las tumbas, el que da orfandad a los niños y hace enviudar a las mujeres, el que concluye los amores y clausura las puertas, el ensombrecedor de los umbrales, el arrebatador de la juventud:⁵⁰ es el Rey de la Muerte, ‘Azrâ’íl, ni él ni el Amo Guardián del *Fuego*, ninguno de ellos jamás ríe. Aproxímatele y saludalo”. Me le acerqué y lo saludé, pero no respondió el saludo. Mas entonces protestó Jibríl: “—¿Por qué no respondes al saludo del mejor de los hombres, *el amado de la Verdad*?”. Y en cuanto oyó las palabras de Jibríl se irguió de un salto y respondió el saludo, encomiándome por el honor recibido del Señor, y agregó: “—Contempla, oh Muhammad, cómo tú y tu pueblo tendrán lo mejor en el Día de la Resurrección”. A lo que repuse: “—Mi hermano ‘Azrâ’íl, ¿es éste tu puesto?”, y respondió “—Así es, desde cuando el Señor me hubo creado hasta que suene la Hora”. Y pregunté: “—¿Cómo haces para tomar las almas y permanecer en tu lugar aquí?”.

efecto, para la imaginación musulmana se encuentra ligado a al-Khidr, “el verde”, portador de la revelación. El *Liber* cita al respecto al comentador al-Tha‘libî (m. 1035): “...su nombre era Ahnûkh, pero se le llamaba Idrís por la aplicación con que se dedicaba al estudio de los textos sagrados” —la forma *if’íl* sería empleada como intensivo de la raíz *d.r.s.* (estudiar)—, explicación que pudiera ser cierta o no, pero que si ha de ser aceptada, posee la ventaja de satisfacer la cuestión plenamente.

⁴⁷ *Umma*, véase *supra* nota 20. Es el único personaje titular de alguna de las órbitas celestes que intercede por el Profeta y su comunidad en lugar de felicitarlo.

⁴⁸ La mención de esta tierra inferior avala la concepción coránica (introducción, notas 67 y 75), y el esquema de infiernos subterráneos del *Liber*.

⁴⁹ *Lawha*, un ejemplar o versión particular de la *tabla preservada*, que llevaría la contabilidad de los actos de los seres vivientes con la ayuda del árbol, adoptando las funciones de ordenador.

⁵⁰ Hasta este punto viene la descripción en prosa rimada.

“—Dios me ha hecho capaz de eso dándome cinco mil divisiones de ángeles que distribuyo sobre la tierra. Así, cuando le llega a un fiel su término, se ha cumplido su sino y se ha extinguido el lapso de su vida, le envió cuarenta ángeles que se encargan de su alma, desgajándola de las venas, los nervios y carne, arrancándola de la punta de los dedos, para atarla a las rodillas. Luego la dejan descansar por una hora, después de lo cual la arrastran hacia el ombligo y la hacen descansar una hora más. Pasada ésta, la llevan a la garganta, donde se manifiesta en los estertores, ahí se apoderan de ella y la meten en una cesta. Cuando está separada del cuerpo, los ojos se endurecen y quedan fijos, pues siguen al alma. Entonces se le da a escoger una de estas dos dagas, y tiene así ante sus manos una daga de luz y una daga de inquina. El alma buena toma la daga de luz y la enarbola, mientras que el alma ruin toma la daga de inquina y se hunde hasta una prisión: una piedra oscura, tenebrosa, bajo la séptima tierra inferior,⁵¹ donde se encuentran las almas de los infieles y los depravados.”

Pregunté: “—¿Y cómo sabes si el destino del fiel se ha cumplido?”. A lo que respondió “—¡Oh, Muhammad!, el fiel no está en el cielo, sino que hay para él aquí dos aberturas: de una de ellas desciende su bien, y a la otra ascienden sus trabajos y penalidades. Y en este árbol a mi izquierda, que no posee ninguna hoja sin que sobre de ella esté registrado el nombre de alguno de los Baní Âdam, hombres o mujeres; cuando se acerca el fin de un individuo, la hoja en que está escrito su nombre se pone amarilla, y cae sobre la abertura de la cual desciende su bien, y sobre la *tabla* su nombre se ennegrece. Así sé que será arrebatado y le dirijo una mirada que lo estremece, haciendo que su corazón se indisponga de horror y caiga en el lecho. Entonces le envió los cuarenta ángeles que se ocuparán de su alma” [...] Tal fue su discurso, elevado sea (así, cuando a alguno de vosotros llegue a la muerte, sea acompañado por los profetas, que no dejen de asistirlo),⁵²

⁵¹ La prisión a que son enviados los réprobos —*Sijjîn*— es descrita en *Qur.*, LXXXIII-7-9, como un *libro* opuesto al de los elegidos: *Ilyûn* (*ibid.*, 18). La idea de un registro escrito, donde aparecen los vivientes y sus actos sobre la tierra, o bien el nombre de los elegidos es un tema recurrente en la tradición bíblica (*Éxodo*, XXXII-32 *Daniel* VII-10, XII-1, *Salmos* LXVIII-29, *Lucas* X-20, *Apocalipsis* III-5, XX-12, *Filipenses* IV-3), y aparece además en las escrituras judías y cristianas; el *Talmud* y la Liturgia latina (*Masson*, pp. 729-734). Mas, a pesar de ello, su mayor continuador, que lo haya adoptado como un desarrollo religioso que le sea identificable, ha sido el Islam por medio del “árbol de la vida”.

⁵² Paréntesis del texto original.

dicho [esto] por el Ángel de la Muerte [...] Agregué: “—Mi hermano ‘Azrâ’îl, muéstrame la forma en que te creó Dios para cuando arrancas las almas”. Dijo entonces: “—Mi amado, no podrás verla”. Repuse: “—He jurado que si no lo haces, no acataré el amado Muhammad la convocación de *lo Alto*”. Con eso, el Ángel de la Muerte se manifestó bajo la forma en que arranca las almas [...] El Profeta (Dios lo bendiga y salute), mencionó: “—cuando me alcanzó la mirada del Ángel de la Muerte sentí el *mundo* entre mis manos como podéis sentir entre las vuestras un *dirham*⁵³ dar vueltas a capricho; mi corazón estaba trémulo por él, mi seno estaba convulso. Entonces Jibrîl me puso la mano sobre el pecho y me volvió el alma, recuperando el discernimiento”. Jibrîl aseveró: “—Muhammad, no hay nada que sobrepase en horror, después de la tumba, más que su propia sombra y el terror pánico de Munkar y Nakîr”.⁵⁴

Continuó el Profeta (Dios lo bendiga y salute). Después me despedí y avancé un tanto, hasta encontrarme con un hombre de agraciado rostro e inteligencia lúcida, quien al verme rió complaciente. Y pregunté: “—¿Quién es éste?, mi hermano Jibrîl”. A lo que respondió: “—Ése es tu padre, Ibrâhîm el querido.⁵⁵ Acércatele y saludalo”. Así, me le acerqué y lo saludé. Respondió él el saludo, felicitándome por el honor concedido por el Señor, y agregó: “—¡Bienvenido sea el hijo

⁵³ Moneda de plata en la época del Islam clásico, de peso estable, ligeramente inferior a tres gramos. El mundo es aquí, como se ha advertido (*supra*, nota 22), la existencia mundana.

⁵⁴ Los dos ángeles que hacen la reprobación *-nahr-* de los actos de los muertos. Su presencia ejerciendo la opresión de las almas en la tumba consta en la tradición a partir de al-Tirmidhî (-892, en *Janâ'iz*, cap. 70, *EI*², “*munkar wa-nakîr*”).

⁵⁵ Sobre Ibrâhîm al-Khalîl, véase *supra*, nota 12. La posición de su figura, secundaria en este cielo, es atípica: tratándose del personaje que provee el enlace con la tradición mosaica y cristiana, su puesto se encuentra en un cielo más elevado en aquellas versiones donde se cuentan más esferas (*Liber, Bencheikh*). A pesar de que Paul Nwyia apunta, al examinar a al-Muqâtil, que no alcanza en la literatura mística primitiva un lugar comparable al que posee en el Corán (*Exégèse*, p. 83), es mencionado aquí varias veces en alusión a la comunidad del Islam (al final de los cielos del I al III y en el VI) y ocupa justo en el orbe del medio, equidistante del de Jesús y Moisés; siendo además el más risueño, colocado entre los dos personajes incapaces de reír. Como en los otros casos, el Profeta pregunta por el lugar o el asiento *-qu'ûd-* relativo a la función de su interlocutor, mas aquí es posible una alusión al Makâm Ibrâhîm, mencionado en *Qur.*, II-125, el cual se encuentra en la vecindad de la Ka'ba, incluido en el Masjîd al-Harâm, tema que será nuevamente aludido en la entrevista, *infra*.

devoto y fidedigno profeta! Contempla, oh Muhammad, cómo tú y tu comunidad tendrán lo mejor el Día de la Resurrección, y cómo tu hermano Jibrîl te elevará hasta el Señor para que te pondere y distinga". Agregué: "—¿Tienes aquí tu asiento?". Y aseveró: "—Yo contemplo los actos de los Banî Âdam, y nunca he visto más hermosos ni más perfectos, luminosos, bellos y puros que los de quien recita '*Lâ ilâha illâ l-Lâh, Muhammad rasûl ul-Lâh*'".⁵⁶ Mi corazón se regocijó y agradecí al Señor, y agregé Jibrîl: "—Ve y reza con él y los ángeles". Entonces me adelanté y oré en dos genuflexiones [...].

[Al-Munâra]

Después nos elevamos hasta el quinto cielo más rápido que un parpadeo, aunque el cuarto y el quinto cielo estuvieran separados por quinientos años, siendo la altura de este semejante. Jibrîl tocó a la puerta y preguntaron: "—¿Quién es?". Respondió: "—Jibrîl". Preguntaron: "—¿Quién está contigo?". Dijo: "—Muhammad". Respondieron: "—Bienvenido seas y el que te acompaña". Abrieron la puerta y entramos. Era un cielo de oro rojo, y su nombre es al-Munâra,⁵⁷ ahí encontré de las maravillas creadas por Dios (majestuoso, omnipotente) variedades diversas de ángeles, entre ellas un ángel magnífico, que si Dios le ordenase abarcar los siete cielos y las siete tierras, de un solo ímpetu lo haría sin darle importancia, tal es la magnitud de su constitución. Y aun él invoca: "—Mi Señor, mi patrón, desconoce Tu poder quien desafie Tu indulgencia, ni siquiera en sueños ha barruntado Tu esencia".⁵⁸

⁵⁶ La divisa del Islam se vuelve aquí garante de la determinación de las obras por medio de la fe.

⁵⁷ La resplandeciente, literalmente, que correspondería a la esfera de Marte. En la presente versión no posee gobernante, el cual en los demás textos suele ser Hârûn, el Aharón bíblico, cuyo carácter nefasto y belicoso correspondiente al planeta rojo se transluce en la interpretación de los sueños de Al-Nâbulûsi (*Nab.*, art. "Harûn"). Ibn Hishâm nos aporta sus señales particulares: es un hombre de edad mediana, de cabeza cana, muy apuesto con su barba oscura y terminada en punta -*Sîra*-, aspecto contrastante reafirmado en *Bencheikh*, p. 189, nota 25), quien siguiendo a al-Bâbilî, lo describe con una luenga barba aguda, la mitad negra de un lado y blanca del otro.

⁵⁸ En prosa rimada, mencionando algunos de los atributos divinos, el ángel mismo de la naturaleza de Dios aparecerá al comienzo de la siguiente esfera. La visión del averno en el quinto cielo puede estar relacionada con *Apocalipsis* IX-1/2,

Vi luego una puerta, y sobre de ella dos sentencias escritas, resplandecientes: “*Lâ ilâha illâ l-Lâh, Muhammad rasûl ul-Lâh*”. Al leerlas cayó el cerrojo, abriéndose la puerta. Al través se alcanzó a vislumbrar el resplandor del quinto cielo llegar hasta los confines de la séptima tierra inferior; y entonces apercibí un infierno sombrío, amalgamado de la cólera divina, despidiendo humo en extraños fulgores.⁵⁹ Allí apareció un ángel descomunal e irreductible, aterrador a la vista, con un nudo en el entrecejo tal, que si despuntara sobre los habitantes de la tierra, perecería hasta el último de ellos, se consumirían los mares y se desgajarían las montañas [...] Prorrumpió el *relator*, Dios (exaltado sea) lo perdone: “—*Al-Lâhumma*,⁶⁰ te pedimos por Tu gran *verdad*, y la *verdad* de Tu Gran Nombre, no ver el rostro del Amo Guardián del Fuego con Tu fuerza y poder, ioh Majestad, Excelencia!” [...] El Profeta (Dios lo bendiga y salude) preguntó: “—Mi hermano Jibrîl, ¿quién es ése que me ha puesto la carne de gallina, e hizo que el corazón me diera un salto?”. Respondió: “—Es el Amo Guardián del Fuego, a quien Dios creó de Su cólera y Su ira, y desde que lo hubo creado permanece en el averno, multiplicando su ira contra Sus opositores. Él y el Ángel de la Muerte, ‘Azrâ’îl, ninguno de ambos jamás ríe. Aproxímatele y saludalo”. Me acerqué y lo saludé, pero no respondió el saludo. Pero le preguntó Jibrîl: “—¿Por qué no respondes al saludo del amado de Dios (el Señor de los mundos), la más querida entre las criaturas de Dios y *profeta de la indulgencia*?”. Cuando oyó eso, el Amo se puso de pie de un salto, y exclamó: “—Por Dios, la responsabilidad es tuya, amado de Dios”. Y le pedí: “—Muéstrame

donde al sonar la trompeta el quinto ángel de una serie de siete se “...abre el cárcamo del Abismo”, tras lo cual se derrama el infierno sobre la tierra. Asimismo, se entronca con el *Testamento de los doce patriarcas* y *Enoc II*, cuyo quinto cielo es el lugar de los ángeles que obedecen a Satanás, aquellos que se habrían unido a las hijas de los hombres. El *Enoc III* —o hebraico— coloca ahí a los ángeles glaciales e ígneos (*Ext.*, p. 57), y en la redacción C del II ciclo de Asín Palacios, es la sede del Ángel de la Muerte (*Esc.*, p. 438).

⁵⁹ Ésta sería la locación del infierno descrito en la presente versión (véase *supra*, nota 51), desdenando aparentemente los niveles superiores, pormenorizados en otras fuentes, entre ellas *Liber*.

⁶⁰ El paréntesis representa el discurso del narrador —*al-mu'allif*—. Respecto a la forma con la que se dirige al Señor —*cf.* hebreo *Elohîm*—, representa para el Islam el nombre de Dios que no es un epíteto relacionado con sus atributos ni se encuentra incluido en las recopilaciones tradicionales de los *nombres hermosos*, tratándose de un apelativo especialmente utilizado en juramentos y fórmulas jaculatorias, como en *Qur.* III-25 y XXIX-46, y cuyo exceso en su empleo puede ser reprehensible (*EI*¹, “*Allâhumma*”).

la gehena". Repuso: "—No es cuestión mía; puesto que proviene de la convocación de *lo Alto*, no contrariaré a mi amado Muhammad". Se deslizó la sobrefaz y se asomó aquello: negro, sombrío, infausto, pletórico de la ira del Señor, [...] —pues se dice que el fuego mundano resplandece porque fue bañado setenta veces en el Mar de la Potencia, hasta volverse luminoso y radiante— [...] Aparecieron setenta mil mares de lobreguez pestilencial, setenta mil mares de aguas de albañal y de letrina, setenta mil mares de pez y alquitrán y setenta mil mares de plomo fundido. A las orillas de cada mar había mil ciudades en llamas, en cada ciudad mil castillos incandescentes, en cada castillo setenta mil sarcófagos de brasa, en cada sarcófago setenta mil cofres ígneos, y en cada cofre setenta mil formas de suplicio. Ahí vi serpientes cual palmeras y escorpiones como acémilas junto a setenta mil pozos de algidez, y mujeres compungidas que lloraban, clamando sin que nadie respondiera, implorando sin despertar clemencia.

Pregunté: "—Quiénes son éstas, Jibrîl, mi hermano". Él respondió: "—Son las que se emperifollan para los hombres que no son sus maridos". Vi mujeres en bragas de alquitrán y el cuello cargado de hierros y cadenas, y pregunté: "—¿Quiénes son éstas, mi hermano Jibrîl?". Respondió: "—Son las que menosprecian a sus maridos, aquellas que les dicen: '¡Cuán feo es tu rostro!, ¡cuán repulsiva tu facha!'..., '¡cuán repugnante tu hedor!'" "¿Acaso ignoran que Quien las ha creado lo creó también a él, y que Él es Divinidad Única?".⁶¹ Vi mujeres cuyos rostros ardían y sus lenguas clamaban desde sus gargantas, y pregunté: "—¿Quiénes son éstas, mi hermano Jibrîl?". Y respondió: "—Son las que le decían a su esposo: "Repúdame sin pretexto";⁶² y mujeres colgadas de los cabellos, derramando lágrimas como ollas en hervor, y pregunté: "—¿Quiénes son éstas, mi hermano Jibrîl?". Respondió: "—Ésas son las que no ocultaban sus cabellos ante los hombres extraños". Vi a otras mujeres colgadas de los cabellos, retorciéndose frenéticas, con garfios de fuego [enganchados] en los

⁶¹ *Ilâha wâhida* (véase *supra*, n. 6). El moralismo del relato tiende a aterrorizar a las esposas que desafían al marido, lo que puede parecer injusto, tomando en cuenta que quizás no siempre han tenido ellas la oportunidad de escogerlo, y el que no se tome como atenuante que alguna pueda expresar sus sentimientos, a pesar de todo, de manera sincera. Resalta, por otra parte, el argumento teológico: las ofensas al marido se conviertan directamente en ofensas al Creador al insultar Su obra.

⁶² El procedimiento más fácil —y conveniente para ella al disponer de la dote— por el cual una mujer puede alcanzar la libertad, de acuerdo con la mayor parte de los doctores de la *sunna* (*Ef*², "*mahr*", "*talâq*").

senos, y pregunté: “—¿Quiénes son ésas, mi hermano Jibríl?”. Y respondió: “—Ésas amamantaron a los hijos de la gente sin el permiso de sus maridos”.⁶³ Vi a mujeres con los pies pegados a la lengua y las manos en la frente, y pregunté: “—¿Quiénes son ésas, mi hermano Jibríl?”. Respondió: “—Ésas fueron las que no atendían bien su matrimonio, ni practicaban las abluciones; andaban con el cuerpo y los vestidos sucios, pues no se lavaban la menstruación ni la impureza, desatendiendo sus oraciones al grado de no hacerlas más”.⁶⁴ Vi a mujeres sordas, cegadas y mudas al interior de un ataúd ardiente, llorando como odres, y despidiendo por sus narices y desde sus vientres fetidez de lepra, cosa que me hizo preguntar: “—¿Quiénes son ésas, mi hermano Jibríl?”. Respondió: “—Ésas tuvieron hijos de otros que no eran sus esposos, de la transgresión, y se los atribuyeron a ellos”. Luego vi a mujeres colgando de los pies dentro de un horno incandescente, y pregunté: “—¿Quiénes son ésas, mi hermano Jibríl?”. Respondió: “—Ésas eran lenguaraces, molestaban a sus maridos”. Vi a otras con el rostro ennegrecido devorándose los intestinos, y pregunté: “—¿Quiénes son ésas?, mi hermano Jibríl”. Respondió: “—Son las alcahuetas que conducían a las parejas a cometer lo prohibido”. Y vi a una mujer con cabeza de cerdo y vientre de asno, sufriendo un millón de tormentos, y pregunté: “—¿Quién es ésa, mi hermano Jibríl?”. Respondió: “—Era una calumniadora que fraguó la enemistad entre su esposo y los vecinos, propalando entre la gente la calumnia y la mentira”. Continué, y vi a una mujer con apariencia de perro, penetrándole el fuego por arriba y por debajo, mientras los ángeles⁶⁵ le golpeaban la cabeza

⁶³ *Jinâs* entre *mukallabât*, “rabiosas”, “frenéticas”, y *kalâlîb* (sing. *kalîb*), “ganchos”, “garfios”. En el Islam existe el parentesco de leche (definido a partir de *Qur.*, IV-23) y al mismo tiempo no hay la posibilidad de matrimonio en comunidad de bienes, con lo que el pago recibido pertenece a la mujer. Así, el hecho de necesitar del permiso del marido no sólo enfatiza autoridad de éste, sino que le asigna el control del parentesco.

⁶⁴ Las impurezas vienen de los humores del cuerpo (*mâ kharajâ min al-sabilayn: al qabl wa-l-dabr*, al-Sayyid al-Sâbiq, *Fiqh al-Sunna*, II, 52). En este caso *-al-janâba-*, se trata de una mancha de semen, prescribiendo la *sunna* la ablución total (*ghasal*) después del acto sexual antes de poder realizar la oración y los ritos del Islam, a cuyo piadoso cumplimiento se ven relacionadas directamente la limpieza personal y el respeto al cónyuge.

⁶⁵ En *Qur.*, XCVI-18, la denominación de los ángeles encomendados de los tormentos infernales es *al-zabânîyya*, sing. *zibnîya*, la que connota tanto la rebeldía como el condicionamiento. El Guardián del Fuego —cuyo nombre particular no es mencionado— es un ángel obediente al Señor y por ende merecedor de la mayor deferencia, y no el espíritu rebelde: Iblîs (*infra*, nota 70). La apariencia de las dos condenadas

con mazos de fuego, y pregunté: “—Mi hermano Jibrîl, ¿quién es ésa?”. Respondió: “—Ella sembró el odio entre la gente”. Y vi a hombres boca abajo, sobre sus rostros, con una roca candente sobre las espaldas, mientras los golpeaban unos ángeles con marros de fuego, y pregunté: “—¿Quiénes son éstos, mi hermano Jibrîl?”. Respondió: “—Ésos se ofrecían a los hombres sin mujer”.⁶⁶ Y vi a hombres y mujeres encadenados con grilletes ígneos, la frente ennegrecida y serpientes recorriéndoles el cuello, mordiéndoles las carnes y devorándoselas, retornándoles después un cuello nuevo, y pregunté: “—¿Quiénes son éstos, mi hermano Jibrîl?”. Respondió: “—Ésos son los que atesoran el oro y la plata, y no lo desembolsan por la causa de Dios”.⁶⁷ Y vi multitudes⁶⁸ que tenían en las manos carne buena y carne putrefacta, y comían ésta, dejando la buena, y pregunté: “—¿Quiénes son éstos?, mi hermano Jibrîl”. Y respondió: “—Ésos son de tu pueblo, cada uno tenía mujer, y la abandonó para ir hacia lo prohibido,⁶⁹ y también las mujeres que tenían lo permitido con sus maridos y se fueron a lo prohibido”.

puede ser el remanente de algún círculo subterráneo en la tradición judaica, abarrotado de cinocéfalos; y dentro de un infierno de tormento físico, representa el mayor ejemplo de castigo denigrante, consistente en poseer el aspecto de un animal impuro.

⁶⁶ La homosexualidad quizá sea la única práctica sexual reprobada en el Corán como una perversión de la libido (VII-80/1, cuando Lot reprocha a su pueblo llevar su deseo hacia los hombres, en lugar de las mujeres). A pesar de que lo anterior parece condenar más la actitud del homosexual “activo”: la condena se restringe en la cultura popular a la homosexualidad masculina “pasiva”, siendo concebida dicha relación como un acto dominante; licenciosa y quizás impropia para el que toma el “papel del hombre”, pero una deshonra para el que toma el papel “inferior”, comparable al de la mujer. Con todo, tradicionalmente se trata como una forma de “desviación” *-mujân-* común a varias capas sociales y extendida en varios medios, presente en la poesía amorosa y afianzada en la imaginación de la comunidad, al grado de resultar en determinado contexto más aceptable, para un hombre, descubrir sus relaciones con “jóvenes” que con mujeres, las que deberían supuestamente estar recluidas (*SeI*, p. 146, *Venture*, II, pp. 145 y 146).

⁶⁷ *Fî sabil il-Lâh*, se refiere a la limosna legal *-zaqât-*, uno de los cinco pilares *-arkân-* del Islam. La aparición de una nueva piel para reponer la que el fuego infernal ha consumido aparece en *Qur.*, IV-56, para que aquellos que no toman en serio las sentencias del *admonitor* “saboreen” siempre renovadamente el dolor. Véase también *infra*, nota 75, a propósito de la *ribâ*.

⁶⁸ *Aqwâm*, término que responde más bien a una definición étnica, que al sentido de “comunidad” (*infra*, nota 109), en contraste con la frase siguiente: “son de tu pueblo”, donde se utiliza la palabra *umma*.

⁶⁹ Este castigo, de simbolismo obvio, aparece ya en *Sîra* y *Jâmi'* para el mismo pecado. *Al-harâm*, “lo prohibido”, “el pecado”, se contrapone a *al-halâl*, “lo permitido”, entre las categorías de los actos que distinguen el Islam.

Vi a hombres y mujeres cuya parte delantera se había tornado trasera, atravesándose las púas de fuego, mientras unos ángeles les perforaban el rostro con dardos, prendiéndoles fuego a cada golpe, y pregunté: “¿Quiénes son éstos, mi hermano Jibríl?” Respondió: “—Ésos son los que halagan a la gente con mentiras, en contra de *la Verdad*, al igual que Iblís,⁷⁰ cuando loó a Ádam para afirmar después ‘—Yo soy mejor que él’, y sus alas se trozaron, quedando maldito”. Vi a hombres y mujeres recibiendo escupitajos de fuego, entrándoles por el trasero y saliéndoles por la boca, y pregunté: “—¿Quiénes son éstos, mi hermano Jibríl?” Respondió: “—Los mentirosos, los calumniadores”. Y vi hombres que eran blanco de lenguas de fuego, que les penetraban por los ojos y la boca, saliéndoles por la nuca, y pregunté: “—¿Mi hermano Jibríl, quiénes son éstos?” Respondió: “—Ésos son los que confunden a la gente, propagando el faccionalismo y la división”.⁷¹ Y vi a mujeres colgadas de los cabellos en el árbol de Zaqqûm,⁷² mientras les caían chorros de agua hirviendo, devorándoles las carnes, y pregunté: “—¿Quiénes son éstas?, mi hermano Jibríl”. Respondió: “—Ésas son las que tomaban medicamentos para matar a sus hijos, por el miedo de mantenerlos y educarlos; como si no

⁷⁰ El demonio. Su nombre proviene con toda probabilidad del apocopamiento del griego *diábolos*, pero ha sido explicado en árabe como posible intensivo *ifíl* (*supra*, nota 46) del vb. *ublis*⁴, por lo que significaría el confundido o perplejo, el desesperado (de la misericordia divina). Semejante a la tradición talmúdica, su condena no proviene de compararse con Dios, sino con el hombre, al negarse a saludar a la criatura de barro, haciendo resaltar Iblís que él ha sido creado del fuego. (*El*², “Iblís”, “Azázil”, R. Graves y R. Patai, *Los mitos hebreos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, cap. 13, “La rebelión de Samael”). En el Corán no aparece que lo haya hecho hipócritamente, como es la actitud reprensible en este caso.

⁷¹ La condena al enfrentamiento de facciones, que en el Corán es especialmente recriminada a judíos y cristianos, aparece bajo una caracterización sunní, puesto que la palabra utilizada es precisamente *shí'a*.

⁷² El “árbol de la consunción” rebosando cabezas de demonios como frutos es mencionado en el Corán, sin asignarlo a un tipo especial de pecador o, en último caso, a los denegadores *-mukadhdhibîn-* de la misión de Muhammad (*Qur.*, LXVI, 52-3, XXXVII, 60-70 y XLIV, 43-8) (*El*², “*djahannam*”). Las mujeres colgadas atestiguan la influencia de los relatos geográficos, de viajes y *mirabilia*, que hablan del país de Wâq-wâq (una isla remota, posiblemente el Japón —cuyo nombre en su pronunciación arcaica sería *wa-kwak*), en el que, según afirmaban, crecían “árboles con frutos como cabezas”, de cada una de las cuales surgía “el cuerpo de una mujer bien formada”. Éstas se encontraban dotadas de habla al madurar, y fenecían al caer del árbol, gritando: *wâq-wâq* (*El*¹, “*wâk-wâk*”).

supieran que Dios los alimenta. Acaso no saben que, [por] Dios (exaltado sea), no se arrastra la bestia sobre la tierra sin que de Él venga su sustento". Vi a mujeres aherrojadas con cadenas de hierro, despidiendo por sus bocas abiertas llamaradas que exhalaban desde sus vientres, y pregunté: "—¿Quiénes son ésas?, mi hermano Jibríl?". Respondió: "—Ésas son las cantoras que llegaron a la muerte sin arrepentirse". Vi a mujeres con la cabeza en alquitrán y mordidas por serpientes, y pregunté: "—¿Quiénes son ésas, mi hermano Jibríl?". Respondió: "—Ésas son las plañideras a sueldo, aquellas que ensalzan lo que Dios prohíbe, y son relapsas".⁷³ Y vi a hombres y mujeres en el fuego voraz del *sa'ir*, con un aro que les atravesaba el vientre, entrándoles por el trasero y saliéndoles por la boca, y pregunté: "—¿Quiénes son ésos, mi hermano Jibríl?". Respondió: "—Son los que devoraron inicuaamente los bienes de los huérfanos, así devoran ahora fuego y

El castigo no deja de revelar cierta paradoja, dado que para la *sunna*, a diferencia de lo que ocurre en el cristianismo, las prácticas sexuales encauzadas exclusivamente al placer poseen fundamentos legitimadores en el Texto Sagrado mismo, cuyo desarrollo sirve para autorizar la contracepción; la cual, de hecho, ha sido puesta tradicionalmente en práctica sin suscitar una condena exacerbada por parte de los *'ulamâ'* (*EP*², "azl", G. H. Bousquet, *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, vol. VII, 1948, pp. 95-104). La visión y el argumento esgrimido corresponden sobre todo al dominio popular y con toda probabilidad sufrieron la influencia cristiana.

La mención de la bestia *-dabbat al-ard-*, ligada a las mujeres que practican la anticoncepción parece indicar que Dios se ocupa aun de la criatura más ínfima, del último gusano, tal como aparece en *Qur.*, XXIV-14, sentido adoptado por *Bencheikh*, p. 160. Empero, en *Qur.*, XXXIV-14 y XX-82 *dabba min al-ard*, es la Bestia del Apocalipsis, poseedora de un falso discurso para desviar a la gente de la fe, siendo, de acuerdo con los comentadores, la encarnación del materialismo. Así, su mención recalca su naturaleza siniestra, no deleznable, a pesar de la cual se somete a la voluntad de Dios (*Bencheikh*, p. 147).

⁷³ *Al-nadhdhâbât*: las mujeres que, dotadas de una notable capacidad de improvisación poética pronuncian la elegía de los recién fallecidos. El *hadith* que las condena parece auténtico: el parecer del Profeta se debe haber basado en que se ignoraba si las virtudes que el difunto poseía en vida serían mantenidas en un estado futuro —con lo que podrían incurrir en falsedades al celebrarlas— (M. Gaudefroy Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Flammarion, París, 1953, p. 176, y E. W. Lane, *Arabian Societies in the Middle Ages*, Curzon Press, Londres, 1883, pp. 258 y ss.). Este último autor (*Manners & Customs of the Modern Egyptians*, J. M. Dent, Londres, 1908, p. 520), relata que el cortejo de mujeres, formado entre las de la familia y las del vecindario, suele acompañar la cadencia de los lamentos con un tamborcillo, a lo que agrega: "...es sorprendente cómo algunos de los preceptos del Profeta son violados a diario por musulmanes de todas las clases sociales".

ululan llamaradas”.⁷⁴ Y vi a hombres y mujeres bebiendo pus en descomposición, la que les desgarraba siempre la piel al tocar sus cuerpos, pero luego les retornaba una nueva garganta, y pregunté: “—¿Quiénes son éstos, mi hermano Jibríl?”. Respondió: “—Ésos comieron del interés”.⁷⁵ Vi a hombres y mujeres con la cabeza tiznada por el fuego infernal, recibiendo chorros de agua hirviendo, escorchándolos y carcomiéndoles las carnes la quemadura, y pregunté: “—¿Quiénes son éstos, mi hermano Jibríl?”. Respondió: “—Ésos son los que azuzaban la enemistad entre la gente”. Y vi a mujeres con el cuerpo deforme, ennegrecido como por alquitrán, y pregunté: “—¿Quiénes son éstas, mi hermano Jibríl?”. Respondió: “—Son las que se pintaban los cabellos, modificando la creación divina”.

Y vi el fuego y sus tremores, con sus cúspides horribles, sin andamios ni sillares, tan tremebundas que me hicieron temer por los débiles dentro de mi pueblo, especialmente las mujeres. Entonces la puerta quedó sellada, y contemplé el quinto cielo con los prodigios que contenía, y los ángeles ejecutaron una formación,⁷⁶ y avancé para orar con ellos en dos inflexiones [...].

⁷⁴ Paráfrasis de *Qur.*, IV-10, donde al igual que aquí, *al-sa'ir* aparece como una variedad de fuego, a diferencia de los relatos que dividen al infierno en capas, en que el término suele denominar a una de ellas. A su vez, el *jinâs* juega parafraseando la expresión *sâl il-jahîm* (*Qur.*, XXXVII-163) “la exhalación infernal”, la que “Dios sabe lo que es” (*Tafsîr*), basándose en la semejanza de los verbos orar e inflamar, y redunda en la posición de mecheros curvos a la que el tormento habría reducido a los condenados, comparada irónicamente a la de la plegaria, con lo cual sus oraciones se habrían convertido en suplicios infernales.

⁷⁵ *Ribâ*, “el incremento” que el Corán menciona en III-30: “No devoréis la *ribâ*...”, además en II-275-280, recomienda, en cambio, hacer la caridad, y IV-161 (*El*², “*ribâ*”).

⁷⁶ En *Liber*, pp. 151 y 163, las formaciones angélicas se combinan con las corrientes y otros fenómenos celestes en un conjunto concéntrico, produciendo un efecto cercano al de un arabesco de simetría radial en el que los batallones, ríos y barreras se contienen unos a otros, entrecruzando sus rutas. Véase *infra*, notas 98 y 101. La semejanza con ciertas figuras geométricas de la tradición hindú *-yantra* apunta hacia una herencia común indo-iranía. Así Palacios menciona los diagramas de Ibn ‘Arabî empleando círculos secantes, tangentes o excéntricos para la representación de las relaciones de la divinidad con la creación, apuntando su origen en el movimiento del “oriente de las luces”, *al-ishrâqiyyûn*, como el origen de tales formaciones luminosas concéntricas (*Esc.*, pp. 260 y ss.). Sobre tal corriente (*El*², “*ishrâk*” e “*ishrâkiyyûn*”), además de Henry Corbin, *En Islam Iranien*, Gallimard, París, vol II, 1971, pp. 40-140, aunque esté enfocado el último exclusivamente a su influencia sobre el misticismo shî‘í.

[Al-Khâlisa]

Luego ascendimos al sexto cielo, pese a que la distancia entre éste y el quinto era de quinientos años, siendo su altura otro tanto. Jibrîl tocó a su puerta, y los guardianes dijeron: “—¿Quién es?”. Él respondió: “Jibrîl”. Preguntaron: “—¿Y quién viene contigo?”, a lo que repuso: “—Muhammad”. Entonces exclamaron: “—Bienvenido seas, así como tu acompañante”. Abrieron y entramos. Era un cielo de berilo verdequeante, y es su nombre al-Khâlisa.⁷⁷ En él vi, de la naturaleza del Señor, exaltado sea, un ángel magnífico sentado sobre un sitial de luz; era mitad de nieve y mitad de fuego, sin que el fuego licuase la nieve, ni la nieve apagase el fuego. E invocaba: “—Alabado sea Aquel que ha unido el fuego y la nieve; *al-I.âhumma*, que has unido a Tu voluntad los corazones de tus adoradores, los creyentes”. Mientras los ángeles asentían: “—Amén”. Pregunté: “—¿Quién es ése?, mi hermano Jibrîl”. Respondió: “—Es el Ángel de la Naturaleza de Dios, su prodigio e investidura en el dominio celeste, el que aconseja a los demás ángeles por tu pueblo, y los convocará con esa frase el Día de la Resurrección”.

Después avancé hacia él y lo saludé, respondiéndome él el saludo agregando: “—Bienvenido sea el amado del Señor de los mundos”. Y vi un hombre de edad avanzada, alto, hirsuto e hispido, revestido con una casulla de lana blanca y apoyado en un báculo; sus cabellos eran tan largos que casi le cubrían su sayal y el cuerpo, el pecho bajo la blanca barba, y entonces pregunté: “—¿Quién es ése?, mi hermano Jibrîl”. A lo que él respondió: “—Es tu hermano, Mûsâ ibn 'Imrân,⁷⁸

⁷⁷ La “ipseidad”, la “mismidad” o “aseidad”. A pesar de que aparezca por lo menos otra esfera aún más elevada, la representación de la naturaleza divina se encuentra en el VI orbe, correspondiente al cielo de Júpiter en el sistema de Ptolomeo. Sin embargo, no será aquí sino más arriba que transcurra la entrevista con el Señor. Pareciera, por lo tanto, Su “esencia” *-dhât-* un concepto diferente o separado, residiendo por eso el ángel de Su naturaleza externa *-khalqa-* en la esfera inferior, posponiéndose el diálogo para cuando sea superada la barrera de la otredad *-huwiyya-*, o del “espejo del ser” *-mir'ât al-kawn-* (*Mu'jam*, “*dhât*”, *Sagesse*, pp. 21-22, notas 1, 4, 227, 231). Véase nota 95, *infra*, aunque desde él se llevará a cabo posteriormente el regateo.

⁷⁸ Moisés. En *Éxodo* VI, 18-20 y *Números* XXVI, 58-59 encontramos su filiación equivalente en la Biblia: *Ben-'Amrâm*. Su posición en este elevado orbe recuerda que en el Corán es el interlocutor de Dios por excelencia, gracias a la apertura *-sharh-* del corazón (*Qur.*, XX-25) circunstancia que lo hace equiparable a Muhammad, lo

a quien Dios privilegió con Su discurso, convirtiéndolo en Su misma palabra. Acércatele y saludalo”. Así, me acerqué a él y lo saludé, y cuando él me vio hacerlo prorrumpió en exclamaciones: “—Prendan los Banû Isrâ’îl que yo soy el mejor ante Dios, pero éste es mejor que yo ante el Señor,⁷⁹ el profeta de Quraysh, del linaje árabe real y venerable de Hâshim, el amado, el excelente, el magnífico, Muhammad el verídico, el hijo de ‘Abd al-Lâh ibn al-Mutallib”. Sólo después agregó: “—Bienvenido el hermano devoto y fidedigno profeta”, anunciando para mí y mi comunidad lo mejor y la bendición. Luego los ángeles se ordenaron en formación y oré con ellos dos genuflexiones por el linaje de Ibrâhîm el querido [...].

[Al-‘Ajîba]

Después ascendimos al séptimo cielo más rápido que un abrir y cerrar de ojos, aunque entre éste y el sexto haya una distancia de quinientos años, siendo igual su altura. Jibrîl tocó a la puerta, y preguntaron: “—¿Quién es?”. Respondió: “—Jibrîl”. Entonces preguntaron: “—¿Quién viene contigo?”. Dijo: “—Muhammad”. A lo que profirieron: “—¡Bienvenido seas y el que te acompaña, regocijémonos de su venida!”. Abrieron la puerta, y nos encontramos en un cielo de clarísima perla, cuyo nombre es al-‘Ajîba,⁸⁰ siendo superior a los otros, en donde aún no había escuchado el rasgar de las plumas.⁸¹ Ahí vi, entre los ángeles

que, retomado por la piedad musulmana, en mezcla con elementos judaicos, lo lleva a un diálogo nocturno, semejante al *mi‘râj* (*Tendences*, pp. 261 y ss.)

⁷⁹ En otras versiones (*Irv.*, *Bencheikh*), Moisés llora y se angustia al comprender que ha perdido la primacía entre los profetas, o bien su aflicción proviene de que Muhammad llevará a la salud espiritual una comunidad más numerosa (*Court.*). No parecen existir ejemplos en las diversas versiones de una conducta semejante en el caso de Jesús, situado, empero, más abajo.

⁸⁰ La portentosa. El cielo consagrado a Saturno en el sistema de Ptolomeo. A pesar de que se anuncia de un grosor similar al de los anteriores, las distancias se multiplican de tal manera —en las etapas marítimas, por ejemplo—, que fácilmente podemos suponer orbes suplementarios hasta el trono.

⁸¹ La pluma es el instrumento de la escritura divina *-al-qalam-*, *supra*, nota 24, aquí en plural *-aqlâm-*. Sin embargo, no volveremos a encontrar referencia a ella (ni a la Tabla sobre la que escribe más que la prescindible *infra*, nota 90), posiblemente por una laguna debida a omisión del copista. En cambio *Liber*, p. 157, describe ambas detalladamente: de enormes dimensiones, de esmeralda, luz y de rubí, próxima al Trono, se encuentra la versión más excelsa de la “tabla preservada” *-lawh mahfûz-*: Dios la mira cien veces al día, y cada vez que lo hace construye y destruye,

del Señor (exaltado sea), unos llamados los “*rûhâniyyûn*”,⁸² dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude). Y me volví a la derecha, y heme ahí frente a un viejo de bello rostro y engalanado en hermoso atuendo, sentado sobre un sitio de luz, cuyo respaldo daba hacia *bayt al-Ma'mûr*,⁸³ en alineación a la Ka'ba (que Dios —exaltado sea—, ha honrado). Pregunté: “—Mi hermano Jibrîl, ¿quién es ése?”. Respondió: “—Es tu padre Âdam⁸⁴ (sean con él las bendiciones de Dios), acércatele y saludalo”. Me le acerqué y lo saludé, y respondió a mi saludo, felicitándome por la gracia recibida de Dios (exaltado sea), a lo que agregé: “—Bienvenido sea el hijo virtuoso y prudente. Contempla, oh Muhammad, cómo tú y tu comunidad tendrán lo mejor el Día de la Resurrección, cuando el Señor te escogerá con el fin de elevarte y honrarte”.

Y vi la *bayt al-Ma'mûr* llena de candiles de joyas y luces alineadas a su alrededor, algunas de topacio, otras de verdeante crisolita, unas más de límpida perla, y los ángeles giraban a su alrededor. Entonces tuve la inquietud de dar siete vueltas con ellos, [...después de lo cual] pregunté a los ángeles “—¿Cuántos de entre vosotros podéis visitar esta casa?”. A lo que respondieron: “—Desde hacía dos mil años antes de que Dios creara a tu padre Âdam, la visitan a diario ciento setenta

elevando a unos hasta el pináculo, hundiendo a otros en el abismo. La mirada del Señor, equivalente a la pluma, se vuelve instrumento de escritura.

⁸² Categoría angélica cuya denominación proviene de *rûh*, alma, Véase también *infra*, nota 94.

⁸³ “La casa de aquello a lo que se le ha dado la vida”, de “lo construido”, “lo habitado”; la “Morada de la Vida”. Es común utilizar esta denominación para designar a La Meca y su santuario, siendo llamada “Jerusalem celeste” tanto por Couliano (*Ext.*, p. 162) como por Bencheikh (p. 190, nota 38). El Profeta efectúa un rito idéntico de circunambulación *-tawâf-* alrededor de esta casa, semejante al de los peregrinos alrededor de la Ka'ba durante el *haji*. Sin embargo, aquí se trata de un prodigio que juega un papel simétrico respecto a la Ka'ba (o su equivalente celestial), comparable al jugado por Jerusalem “*bayt al-Maqdis*”, la Mansión Consagrada, respecto a la Ka'ba terrestre en La Meca; lo que sugiere una relación bipolar del *axis mundi* sobre la tierra y el séptimo orbe.

⁸⁴ La figura de Adán en la esfera superior posee antecedentes en relatos del ascenso anteriores al *mi'râj*, donde es emblemático el hombre primordial *-Âdâm qadmôn-*, de la *Visión de Ezequiel* (*Ext.*, p. 156), semejante al *insân al-kâmil*, un “reflejo negativo de la luz divina” (*EJ*, “*Adam kadmon*”, “*kabbalah*”; *Mu'jam*, “*insân*”), “...una figura cósmica a la vez que profética” (*Exégese*, p. 79), cuyos ricos atuendos se contraponen aquí, simbólicamente, a la desnudez de la caída.

millones, sin que para el Día de la Resurrección vuelva a ser el turno del primero”.⁸⁵ Dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude).

Continué avanzando, y al no ver ya más a mi hermano Jibríl; exclamé: “—Oh, Jibríl, ¿en semejante lugar abandona el amante al amado y se separa el hermano del hermano? ¿Por qué me abandonaste y te has rezagado?”. Entonces me llamó Jibríl, quien me aprecia: “—¿Acaso te ha abandonado Quien te hizo profeta bajo la vocación de *la Verdad*? Entre nosotros no hay ninguno sin que le haya sido asignado su puesto, y si lo infringe se inflama en la luz”.⁸⁶ Y al oír tal discurso me puse la mano sobre el rostro, pues sentí estremecimientos y miedo, entonces Jibríl estrechó mi pecho y me envolvió con su ala, diciendo: “—No temas ni te aflijas, que tu Señor te ha hecho ascender porque te ha escogido para depurarte, agasajarte y honrarte”.

[Las etapas marítimas]

Al oír tales palabras se desvanecieron todos mis recelos, y la convocación ante Dios acució al amado Muhammad hacia la luz. Entre tanto, los ángeles me proveyeron de un almohadón verde,⁸⁷ el mismo color del asiento que cuatro de ellos portaban y pusieron ante mí pidiendo: “—¡Asciende, oh Muhammad!” Ocupé el asiento sobre el almohadón, y éste se elevó conmigo al igual que una flecha despedida por el arco

⁸⁵ En el interior de la casa de la eternidad algunos relatos colocan la presencia de una miríada de ángeles zoomorfos “uno para cada especie de las que habitan sobre la tierra” (*Dict.*), así como el loto del término *-sidrat al-muntahâ-* (*Irv.*) El segundo sitúa también ahí el episodio de los tres vasos. Así, volvemos a encontrar relacionados el movimiento circunambulatorio de los ángeles y el símbolo del loto.

⁸⁶ El amante *-muhibb-* es el término aplicado a Dios o al místico en la terminología súfi: “*al-muhibb wa-l-mahbûb shay' wâhid*” (*Mu'jam*, “*muhibb*” y “*mahabbâ*”). El calificativo de obediencia (*mutâ^{an} amîn*), presente en la aleya LXXXI-21 es asignado por los comentaristas a Gabriel, como el obediente a los decretos del Señor por excelencia, cosa que reafirma aquí con pormenores. La mención al orden dentro de las formaciones angélicas, más en relación con el día del juicio final, aparecen en *Qur.*, LXXVIII-38 y XCVII-4.

⁸⁷ Así Palacios (*Esc.*, p. 36, nota 1) menciona el origen coránico del término para designar este almohadón, como un cojín en forma de corona o guirnalda, a la manera de un salvavidas de llanta sobre el que el Profeta flotaría para ascender los cielos. *Bencheikh* (p. 192, nota 3) menciona que se puede tratar de un tapete volador, el medio privilegiado de transporte en *Las mil y una noches*. Ninguna de las dos explicaciones parece adecuarse a la presente versión, donde se habla a la vez de un asiento y un almohadón.

hacia un mar de luz blanca, hasta que me encontré con el ángel de ese mar, [tan enorme,] que si un ave veloz le sobrevolase a lo largo, apenas lograría recorrerlo en quinientos años.⁸⁸ Luego me arrojó hacia un mar verde relampagueante de luz, frente de un ángel sobre ese mar, el cual, si Dios se lo permitiese, bien podría engullir de un trago los siete cielos y las siete tierras; tan desmesurada era su constitución. Después salí de ese mar para entrar en otro de luz amarilla, con un ángel sobre de él, tal que Dios (magnificado sea) podría colocar todo lo creado en los cielos y en las tierras en su mano, como si fuera un grano de mostaza en una llanura. Después abandoné ese mar hacia un mar de color negro, que, tan sólo al verlo, caí de hinojos ante Dios (exaltado sea) y grité con todos mis pulmones: “¡Auxilio! ¡A mí, los socorros! ¡Oh, Señor de los mundos, Acompañante de los aterrados, Amo del Trono Sublime, Dios mío, Patrón afable, acompaña en esta hora a tu siervo y seme propicio!”.

Entonces oí un grito desde sus orillas: “¡Ven a mí, Muhammad!” Y hacia él fui, encontrándome con un ángel de grandiosa constitución, pesando el mar con una medida, en una báscula, y me le aproximé [diciendo]: “¡La paz sea contigo, la gracia de Dios y sus bendiciones, siervo de Dios!” A lo que respondió: “¡Que la paz sea contigo, amado de Dios!”. Mas agregué: “¡Enúnciame, ¡por Dios!, el porqué fuiste llamado Mikhâ'il, porque Jibrîl fue llamado de tal manera, así como Isrâfil y 'Azrâ'il”. Dijo: “¡Oh amado de Dios!, ¿no es acerca de Aquel cuyos portentos has visto, sino sobre estos ángeles que me haces preguntas en este lugar?”. Mas repuse: “¡Por el rostro del Señor, Su gracia e indulgencia!, mi hermano Mikhâ'il, no me gustaría, a mi retorno sobre la tierra, que nadie me preguntase nuevas del cielo sin que yo le aportara noticias sobre la potestad de Dios (magnificado sea)”. Afirmó: “¡Estás en lo justo. Sabe, ¡oh amado de Dios!, que he sido llamado Mikhâ'il porque me ocupó de la lluvia y de las plantas: peso las aguas con una medida, en una báscula, y la envió a las nubes, adonde quiera Él (exaltado sea)”.⁸⁹ Entonces dije: “¡Pero no del

⁸⁸ Único caso en que la distancia expresada en tiempo especifica el vehículo de medición. Cf. *supra*, nota 28.

⁸⁹ Los cuatro arcángeles en el Islam *-al-malâ'ika al-mukarrabîn-* quienes por su función y apelativo no pueden disociarse de los querubines, a pesar de la renuencia de los teólogos de la *sunna*.

Entre las etimologías mencionadas, la única que resiste un análisis documentado sería la primera, al coincidir el hebreo *Geber-El* (el campeón de Dios) con la raíz aramea y árabe de *jabarût* (potencia, señorío), para el nombre de Jibrîl. Las

rayo ni del trueno?”. Agregó: “—¡Oh, amado de Dios!, cuando el rayo viene de nubes cargadas de agua, Dios ha enviado un ángel que lo precipita donde Él señala, asignado ya su fragor y estruendo; lo golpea con una fusta, arrancándole la luz, y he aquí el rayo. Jibríl fue así llamado porque se le otorgó la potencia señorial, y es dueño de abatir y aniquilar, de transformar y hechar abajo; del terremoto y el estrépito del trueno, y con él acabó Dios a las naciones pasadas. E Isráfil se llama así porque no hay entre los ángeles ninguno más áspero, ni con más alas ni plumas, y es el dueño de la trompeta. En cuanto a ‘Azrâ’íl, tiene ese nombre por ser el encargado de despojar a todo aquel que tenga un alma”.

[La entrevista]

Después, habiéndolo saludado, me despedí de él, que me bendijo y me saludó, anunciándome a mí y mi comunidad la mayor de las bendiciones, y no dejé de atravesar rangos y filas de ángeles hasta concluir con mi hermano Isráfil (la paz sea con él), quien desplegó sus alas, ocultando con ellas levante y poniente. Posee un millón de alas y un millón de cabezas, en cada cabeza un millón de rostros, y en cada rostro un millón de bocas, y en cada boca un millón de lenguas alabando a Dios (magnificado sea) en un millón de lenguajes, todos ellos diferentes. Sus pies están sobre el fundamento de la séptima tierra inferior, y el *trono* sobre sus espaldas, en sus labios la trompeta, con tantas horadaciones como es el número de las criaturas. Contemplé la trompeta en la boca de Isráfil, con el pie derecho entre sus manos y el izquierdo hacia atrás; está así inclinado, listo para cuando llegue la orden de soplarla, la *tabla preservada*⁹⁰ colgada entre sus ojos, aunque la extensión de ésta es semejante a la que hay entre el levante y el poniente. Y vi hacia la trompeta una vez más, y reparé que si

restantes son elaboraciones más o menos afortunadas a partir exclusivamente del árabe con el propósito de satisfacer el gusto popular: ‘Azrâ’íl se explica por el vb. ‘azar^a (reprimir), e Isráfil por *asraf^a* (excederse, exagerar, despilfarrar). En cuanto a Mikhâ’íl, llamado en ocasiones Mikâ’íl, e incluso Mikâl —y esto en *Qur.* II-98—, se relaciona ortográficamente con una medida de granos (*mikyâl*, pl. *makâyîl*), lo que corresponde a la función que aquí le es asignada, de “pesar” el agua —la cual hará posible el crecimiento del grano—. Mikhâ’íl y Jibríl, al igual que los ángeles gélidos e incandescentes, mantienen la dicotomía simbólica del agua y el fuego, proveniente de las especulaciones fabulosas sobre las esferas presentes en la literatura talmúdica (*Ext.*, p. 159, *Talm.*, pp. 92 y ss.).

⁹⁰ Última mención de *al-lawh al-mahfûz*, *supra*, nota 24.

colocaran la tierra y los cielos en ella, parecerían una anilla arrojada en un páramo. Dicho por el Profeta (Dios lo bendiga y salude). Entonces llamé: “—La paz sea contigo, la gracia de Dios y Sus bendiciones, mi hermano Isrâfil”. Y respondió: “Sean contigo la paz, Su gracia y Sus bendiciones, amado de Dios”. Y agregué: “—Mi hermano Isrâfil, ¿cómo es que te he encontrado así?”, a lo cual repuso: “—Éste es mi lugar, asignado desde cuando Dios me hubo creado (exaltado sea) hasta cuando llegue la hora, escuchando Su discurso”.⁹¹ Pregunté: “—¿Cómo escuchas el discurso de Dios (alabado sea)?”. Respondió: “—Lo escucho más fuerte que el viento borrascoso y el ofuscante trueno”. Pregunté: “—¿Y qué es lo que dice su Majestad Sublime?”. Respondió: “—Dice a algo ‘—¡Sé!’, y sucede que, al unirse la *kâf* y la *nûn*,⁹² es aquello que quiso Dios (exaltado sea)”. Y pregunté: “—Mi hermano Isrâfil, en qué lugar estoy”. Respondió: “—Oh, amado de Dios, levanta la cabeza”. Levanté la cabeza y me vi frente al *trono*, y todo aquello que había visto en los siete cielos y tierras eran ante él cual una anilla arrojada a una llanura, dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude), y me encontré con un ángel en forma de gallo, cuyo cuello estaba bajo el *trono*, y sus pies en el borde de la tierra, su cresta partida, entre amarilla y verde; repitiendo de hinojos: “—Alabanza a Dios supremo”, y entonces saludan a ese gallo todos los gallos de la tierra, replicando a lo que dice. Los gallos de la tierra estiran el cuello, aguzando el oído para escuchar la alabanza de ese gallo, agitando también sus alas como respuesta a la alabanza y consagración al Dios Único y Avasallador; cuando calla, ellos callan.⁹³

⁹¹ Empero, se diría que en adelante, Isrâfil es el nuevo guía, en lugar de Jibrîl, quien después de haberlo abandonado antes de la etapas marítimas, retomará su papel nuevamente al descenso, especialmente en la visita del Jardín, *infra*. En *Liber*, p. 153, Muhammad se percata del abandono, pero no experimenta angustia alguna, sino que es ejemplo de valor, avanzando sin guía, a diferencia de lo que le ocurre aquí y a Dante en la *Commedia*.

⁹² Las dos letras forman en árabe la palabra *sé* —*kun*—, el imperativo correspondiente a *shay'* (cosa). Se trata, asimismo, de una paráfrasis del 82º versículo de la *sûra* XXXVI, denominada *Yâ' sîn*, letras anotadas en su comienzo, cuya suma es igual a 70, número equivalente a la de las mismas letras *kâf* y *nûn* —y el de la letra *'ayn*—, caracteres que forman parte de los utilizados en operaciones cabalísticas para adivinar el futuro, comprendiéndose el acto como una búsqueda para descifrar los designios divinos, proveyendo el versículo el apoyo para la justificación de tal práctica (Louis Massignon, “L'arabe, langue liturgique de l'Islam”, *Cahiers du Sud*, 1947, p. 161).

⁹³ Este extraño ángel, que Asín Palacios considera el precursor del águila —para otros jupiterina— de la *Commedia* (*Par.* XVIII/XX, *Esc.*, pp. 50 y ss.), es el

Entre tanto, me vi rodeado de ángeles a pie, y pregunté: “—Mi hermano Isráfil, ¿éstos quiénes son?”. Respondió: “—Son los querubines *rûhâniyyûn*,⁹⁴ los que soportan el trono; aproxímateles y salúdalos”. Me les acerqué y los saludé, y respondieron el saludo, congratulándome por la gracia del Señor (magnificado sea).

Cuando hablaba con los ángeles, he aquí que un llamado resuena sobre mi cabeza: “—La paz sea contigo, oh Muhammad, la bendición y la paz”. Levanté la cabeza y me vi frente a un ángel de magna constitución, de un blanco más brillante que la nieve. Setenta miríadas de ángeles escoltaban su figura. Me besó y abrazó, diciendo: “—Ven, amado de Dios, la flor de la creación divina”. Caminé con esos ángeles a mi derecha, a mi izquierda, detrás mío y ante mí, los que me honraban y enaltecían, y continuamos surcando setenta mil velos de

único bajo forma animal en la presente versión. El episodio se encuentra mutilado en *IM*, siendo común a la mayoría de los ejemplos del *mi'raj*, y conserva reminiscencias paganas o bien gnósticas, dado que el gallo representaba a Abraxas y era el símbolo de la *phrónesis*, el pensamiento consciente. Empero, en las religiones monoteístas, y especialmente en el judaísmo, aparecen referencias más claras: en la liturgia cotidiana judía, Dios es llamado “gallo”, término en equívoco con “vidente” *-sêkhvi-* “porque posee la facultad de contemplar” (Gabrielle Sed-Rajna, *Commentaire sur la liturgie quotidienne d'Azriel de Gérone*, E. J. Brill, Leiden, 1974, p. 33, nota 6). Asimismo, en *Berakhot*, 60-B, a “la hora de gracia” —cerca de la media noche— cuando Dios visita el paraíso para departir con las almas piadosas, “se genera un fuego que alcanza las alas del gallo, el cual comienza entonces a alabar al Señor, invitando a los hombres a imitarlo”. Más tarde, el gallo celeste canta al alba: “Alabado seas, Señor Dios del Universo, que diste al gallo entendimiento para discernir entre el día y la noche” (parafraseando en respuesta a *Job XXXVIII:36*: [...] *mî natân la-s-sêkhvi binâh?*).

En el cristianismo armenio, hacia el alba, al canto del gallo, se dice que los coros celestes comienzan a entonar sus himnos... (*ER*¹, “Cock”). En *Liber*, p. 179, este ángel ignora dónde se encuentra Dios, aun siendo su soporte, y se la pasa alabándolo diciendo “bendito seas, señor Dios, donde sea que estés”, lo que no es de extrañar, si representa la inteligencia humana. Respecto a los epítetos Único y Avasallador, véase *infra*, nota 110.

⁹⁴ *al-kârûbiyyûn rûhâniyyûn*, “los querubines espirituales”. Aunque con toda probabilidad el árabe haya tomado tal orden angélico del hebreo, el origen de su denominación es akkadio, lengua donde la raíz *k.r.b* expresa la idea de algo elevado, en movimiento descendente (Friedrich Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1896). El término *karûbu*, originalmente adjetivo, con el significado de magnífico y potente, se sustantivó para designar a los toros alados de rostro humano, guardianes de las puertas de los monumentos asirio-babilónicos; figura en que aparecen determinados ángeles en *Liber*, p. 127, semejante a aquella —exclui-

límpida perla, setenta mil velos esmeraldinos, setenta mil velos relampagueantes, setenta mil velos adamascados, setenta mil velos de luz, setenta mil velos de sombra, setenta mil velos de almizcle, setenta mil velos de ámbar, setenta mil velos de realeza y setenta mil velos de señorío, con una distancia de quinientos años entre cada velo, hasta encontrar un velo de humo, un velo de luz, y de éste al velo de poder, de ahí al de perfección, al velo de victoria, al velo de magnificencia, al velo de la unidad, al velo de la eternidad; de éste al velo de inmutabilidad, al velo de la supremacía, al velo de la grandeza, y de ahí al velo mismo de la presencia divina, dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude), y al llegar al velo de la individualidad, contemplé la unicidad.⁹⁵ Se encontraban conmigo setenta mil filas de ángeles, y he ahí el llamado ante Dios (magnificado sea): “—Levantad todo velo que me separe aún de mi amado Muhammad”.⁹⁶ Y se levantaron velos que sólo Dios conoce (exaltado sea), y contemplé cien mil hileras de ángeles de pie, y cien mil hileras de ángeles prosternándose, y cien mil hileras de ángeles prostrados, los cuales no erguirán la cabeza sino el Día de la Resurrección.⁹⁷ Dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude).

das las alas— en que la Edad Media cristiana y Dante concebían al infernal minotauro (Jorge Luis Borges, *Manual de zoología fantástica*, FCE, México, 1957, p. 102). Forma además alejada ciertamente de los querubines de los altares barrocos, dotados de rostros de *putti* y carentes de cuerpo.

⁹⁵ La materia de los velos pasa sucesivamente de piedra preciosa a manifestaciones lumínicas o perfume, y al terminar su composición corresponde a los atributos divinos mismos. El último en ser mencionado *-al-fardâniyya-* proviene de la denominación de “el individuo” *-al-fard-*, y a diferencia de las restantes apelaciones no es originaria del Corán, sino de la posterior especulación teológica, que relaciona la “individualidad” como requisito de la “indivisibilidad” (a pesar de lo cual al-Jilî lo considera “nombre de esencia”). La aparición inmediata de la unicidad *-wahdâniyya-* resulta de alguna manera su corolario: siendo *al-ahad* (el solo) y *al-wâhid* (el único) nombres divinos casi sinónimos a la vez que complementarios de acuerdo con los comentaristas, al atravesar ese último velo se ha sobrepasado el “ámbito” de Sus atributos —representado por sus nombres innúmeros, pasando al de la esencia—, y se encuentra ahora, de hecho, “del otro lado del espejo” *-mir'ât al-kawn-*: ha sido franqueada la barrera que separa la hipóstasis neoplatónica del Uno -Hén- de la multiplicidad de las manifestaciones (*Nom.*, pp. 191-199, *Traité*, pp. 26-27, 225 y ss., *Mu'jam*, “*ahadiyya*”, “*wâhiddiyya*”, “*mir'â*”).

⁹⁶ La identidad del amante *-muhibb-* y el amado *-mahbûb-*, en la extinción *-fanâ'*, representa la última etapa del amor *-mahabba-*, corriéndose a la vez el último velo *-hijâb-*, que mantiene la separación entre ambos (*Mu'jam*, “*mahabba*”).

⁹⁷ La formación de estas tres filas de ángeles (véase *supra*, nota 76) semeja la disposición de la rosa en el *Paradiso* de la *Commedia*, XXXI 1-2, 7: *In forma dunque di candida rosa/ mi si mostrava la milizia santa/ come schiera d'api che s'infiora...* en el

Entretanto me alcanzaron los pensamientos y el terror de todo cuanto había visto en cuanto a majestad, belleza, perfección, esplendor, grandeza y temor de Dios (exaltado sea), y fui llamado: “—Avanza, ioh, Ahmad!,⁹⁸ aproxímate a Mí”. Di un paso, y con él avancé quinientos años.

Se me dijo entonces: “—No temas, ioh Ahmad!, ni te aflijas, que mi corazón permanece firme en lo que he elegido”. Y no cesaba de sentir ese aleteo sobre mí, aproximándome a la presencia del Señor; y contemplé un *Imperativo Supremo*, inalcanzable para las conjeturas y cuya exaltación no pueden turbar las inquietudes, más allá del alcance de toda vista u oído. Me continué acercando al Señor, hasta encontrarme a una distancia de dos arcos o menos. Se me dijo: “—Esos arcos son las cuerdas en que se define *lo Sin Par*”, y fue dicho: “—Su propósito lo son las dos alas aparejadas ante los ojos”⁹⁹ [...] Entonces dudó que

Empíreo, anteriormente a la presencia divina. Más tarde, *ibid.*, XXXVIII-16-39, los círculos concéntricos de las formaciones angélicas rodean un punto “*che raggiava luma*”. Tal formación conformaría la *sidrat al-muntahà*, el *loto* —o bien el azufeifo— del término mencionado en *Qur.*, LIII-14, sin que se mencione aquí bajo su nombre; el cual aparece en ciertas interpretaciones bastante burdas (*Jâmi'*, *Irv.*) como un árbol de hojas tan grandes como orejas de elefante, dotado de una función cercana a la del “árbol del registro” que aquí aparece en el cuarto cielo.

⁹⁸ Ahmad -como Mahmûd- es otra de las apelaciones del Profeta, encontrándose en ambas la misma raíz, *h.m.d.*, que en Muhammad, a cuyo significado se aproximan: “el altamente alabado, el recomendable”. Otro de los nombres más extendidos que se le asignan es Mustafâ —a partir de la raíz *s.f.w.*—: el elegido o purificado.

⁹⁹ Paráfrasis de *Qur.*, LIII-9, “a distancia de dos arcos” -*alà qâb qawsayn*-, —aunque el contexto sea discutible— para señalar la cercanía del Señor a Muhammad.

La duda, como el pasado temor, se origina en la impresión causada por el misterio divino. La presencia de Dios, su “misterio”, se expresa en términos geométricos; acorde con la tradición semítica para la cual los nombres y la esencia de los seres poseen una base numeral. Por lo que no es extraño que el Profeta dude de su misión al verse confrontado al *enigma*, quizás irresoluble. La presencia de estos dos arcos, mas basándose en *Génesis*, IX-11-14, y transformados en dos arcoiris concéntricos faltos de carácter gnómico, aluden a Noé y el fin del diluvio en la *Commedia (Paradiso, XII-19-21)*.

Por otra parte, la palabra *witr* designa, además de “cuerda”, una forma de oración suplementaria que puede realizarse en dos partes de la noche, en las que se realizan dos prosternaciones supererogatorias, a las que se atribuyen méritos e indulgencias especiales. Un tercer sentido del término, explica el agrado con que son acogidas tales plegarias gracias a un razonamiento que juega con la teología y

él (Dios lo bendiga y salude) fuera el más grande amado y el apóstol excelente, el amado cercano al Amado Absoluto [...] Dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude): –Mas luego depuso Su gloria y vino Su mano entre mis hombros, y la sensación de esa mano no era semejante a la de una criatura, sino una mano de poder y voluntad, y sentí su frío sobre el hígado.¹⁰⁰ Olvidé todas las maravillas que había visto, y me fue concedido el saber de *las primeras y las últimas*,¹⁰¹ llenándome una alegría y júbilo, y me tomó una serenidad y firmeza, y pensé que todo lo que estaba en los cielos y la tierra había muerto excepto yo, y no escuché en ese momento voz ni sonido o movimiento alguno.

Después recuperé el discernimiento, y estaba considerando el gran honor que me había sido concedido, cuando fui llamado: “¡Oh, Ahmad!, aproxímate a Mí”. Y dije: “¡Dios mío, mi Señor y Patrón, Tú eres la Paz y la paz es tuya!”. Y me llamó por segunda vez: “–Aproxímate a Mí”. Me aproximé y profirí: “–La paz sea contigo”. Había escuchado una voz como la de Abû Bakr al-Siddîq (Dios lo acoja satisfecho),¹⁰² y dije: “–Dios y Señor mío, ¿acaso Abû Bakr

la semántica: *witr* significa “non”, aplicado a los números. Siendo Dios inigualable, es decir “non”, así, de acuerdo con Ibn Hanbal: “Puesto que Dios es sin par *-witr-*, Él ama el *witr*”. *El*¹, “*witr*”.

¹⁰⁰ Respecto de simbolismo corporal, el hígado figura en la lengua árabe como centro del cuerpo, responsable de la vida vegetativa más que el corazón, el cual representa, como en la Biblia y entre los semitas arcaicos, el pensamiento y la voluntad; manteniéndose como sede del conocimiento *-ma'rifa-* en el sistema de al-Ghazzâlî (Introducción, nota 117), siendo además el órgano más citado en la misma instancia en otras versiones. Respecto a la “mano” de Dios, sus implicaciones antropomórficas harían su mención muy arriesgada, de no aparecer en *Qur.*, XLVIII-10 la expresión *yad ul-Lâh*, aun en un contexto disímbolo. El antecedente probable, dentro del esquema de rivalidad religiosa, bien puede constar en *Éxodo* XXXIII-22-23, al advertir a Moisés: “...te cubriré con Mi palma *-kâf-* hasta que haya pasado Mi gloria [...] después apartaré Mi palma y verás Mi parte trasera *-ahorây-*, pero Mi rostro *-[...] phânay-* no lo verás[...]”, lo que en sí constituye una figuración bastante física, aunque no podamos determinar si es antropomórfica, o por lo menos, bípoda.

¹⁰¹ La expresión, pletórica de sentidos, posee como implicación: “desde las primeras causas hasta los fines o efectos últimos”, cuya trascendencia recuerda el lugar que los súfís dan al ascenso como momento de la revelación.

¹⁰² Abû Bakr *al-Siddîq* “el sincero” muerto en 634, quien lleva el sobrenombre de al-Siddîq, fue uno de los primeros en adoptar el Islam y primer califa, además de padre de ‘Â’isha, y es en consecuencia vituperado por la *shî’a*. Al ser citado por la Naqshbandiyya como filiación espiritual del Profeta, rompe el monopolio shî’í sobre las órdenes de los súfís, haciendo su mención resaltar el carácter sunní del

se encuentra con nosotros?” Pero repuso: “—No, Muhammad, te encuentras en un lugar el cual Abû Bakr ni ningún otro alcanza, pero sé que no hay entre la gente nadie más querido por ti, y me hice oír como él para que no temieras y se sosegara tu corazón” dijo el Señor (majestuoso, omnipotente), y me inspiró. Y dije: “—Con el Señor sean las saluciones, la oración, las plegarias, y el agrado”. Dijo Dios (exaltado sea): “—La paz sea contigo, *profeta*, mi gracia y las bendiciones”. Respondí: “La paz sea contigo y con los fieles sinceros”. Y afirmaron los ángeles: “—Doy fe de que no hay divinidad sino Dios único, Inasociado”. Dijo Dios (exaltado sea): “—Doy fe de que Muhammad es Mi siervo y Mi enviado, aquel que te ame lo habré de amar, el que te infligiere con la mentira¹⁰³ afrontará Mi ira”. Y agregó Su excelsitud y alabanza: “—Amén. Por el Profeta y lo que a él fue hecho descender del Señor y por los creyentes todos. Amén por Dios y Sus ángeles, Sus escrituras y Sus enviados, no habremos de distinguir a ninguno entre Sus profetas”,¹⁰⁴ y fue agregado: —Hemos escuchado, y te entregamos el perdón del Señor, tuyo es el destino. Entonces repliqué: “—Nuestro Señor no nos reprochará si olvidamos o erramos,¹⁰⁵ ni castigará el olvido por negligencia o distracción;

relato. Por otra parte, la *siddîqiyya* es una de las etapas del acercamiento a la divinidad en la terminología súfí: la estación de la veracidad absoluta, si bien existen discrepancias entre Ibn-'Arabí y al-Ghazzâlî sobre si el término equivale o no a la estación de la proximidad *-maqâm al-qurba-* (Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, Gallimard, París, 1986, pp. 77 y 142).

¹⁰³ *-Kadhdhab^a*: “acusar o tratar de mentiroso”, “refutar”. Una de las palabras más utilizadas en el Corán para referirse a los enemigos del Profeta, los que niegan la misión de Muhammad.

¹⁰⁴ Paráfrasis del Corán, donde aparece el tema en II-136 y 285, y III-83. Lo que al Profeta descendió *-Mâ unzil^a*— es la revelación (introducción, nota 7). La frase subsiguiente implica un trato semejante para todos los creyentes de las “religiones del libro”, el cristianismo y el judaísmo además del Islam. Empero, acto seguido, Muhammad tratará de obtener la concesión de una indulgencia especial para su comunidad, privilegio que constituye un motivo recurrente tanto a nivel popular como en el de la teología musulmana. Tal defensa sigue *mutatis mutandis*, repitiendo y ampliando el esquema de *Qur.*, II-124-128, donde Abraham —durante la construcción de la Ka'ba— aboga por su descendencia, preocupado por su destino *-masîr-*, pidiendo que constituya una *comunidad* que se someta a la voluntad divina (*muslîma*), y termina pidiendo al Señor que la instruya sobre sus ritos.

¹⁰⁵ Paráfrasis del fragmento de *Qur.*, II-286: *rabbânâ lâ tu'âkhdnâ in nasînâ aw akhta'nâ*, utilizado como *dhîkr* de arrepentimiento por los súfís (*Traité*, p. 212). El concepto musulmán de “pecado” *-khata'*— está en su origen emparentado semánticamente más con la idea de “error” o “equivocación” que la de “transgresión”.

pues afirman los Banû Isrá'íl: 'Seremos castigados por olvidar algo de aquello que nos ha sido ordenado'. Al hacerlo han errado, y el castigo por esta falta les ha sido adelantado, con la falta de alguna comida o bebida a cuenta de ese mismo pecado, de aquello que han infringido u omitido [...] Y tal cosa de esta comunidad ha sido levantado, por bendición de nuestro señor,¹⁰⁶ Muhammad (Dios lo bendiga y salute). Añadió el *relator*, que Dios (exaltado sea) lo perdone: Si la infracción viene del olvido, ¿cómo se le podría imputar igual que a quien lo hace con intención e iniquidad, cuando después esa culpa se propaga sobre la humanidad con la sequía, la muerte de los frutos y las plagas, que por sus efectos nos obligan a pedir a Dios (exaltado sea) merced y perdón?¹⁰⁷ [...], dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salute): “—Nuestro Señor, ¡No nos consideres como a ellos, las naciones que nos han precedido!” Dios (exaltado sea), respondió: “—Mi amado, no os tomaremos como a ellos”. Y agregué: “—Nuestro Señor, tampoco nos exijas pago, es decir, ninguna pesada remuneración, ni convenio con el que no podamos cumplir, ni nos mortifiques por transgredirlo como afligiste a aquellos antes que nosotros, los judíos, haciendo de ellos simios y cerdos.¹⁰⁸ Pues, que el pacto implique que no seas severo con nosotros, ni nos trates duramente

¹⁰⁶ La mención del Profeta de la manera en la que los cristianos hablan de Jesucristo corre a cuenta del narrador, al cual se adjudican otras expresiones poco ortodoxas; sin embargo, el término sería compatible con la *sunna*; véase *infra*, nota 139. La controversia ritual con el judaísmo es, en gran medida, gastronómica, y sus restricciones alimenticias son criticadas varias veces en el Texto Sagrado, e incluso ya en *Qur.*, IV-160 representan un castigo en sí —al prohibírseles comer ciertos manjares por causa de sus innumerables pecados— de donde proviene la insistencia del Profeta para obtener un trato indulgente hacia su comunidad.

¹⁰⁷ La idea de que los pecados producen calamidades generales corresponde más bien a una sociedad agrícola que a una pastoral y comerciante, por lo que la podemos considerar una supervivencia pagana, presente en el cristianismo y, en este caso, en el Islam popular. Las naciones que incurrieron en Su ira y fueron afligidas por el castigo a las que alude enseguida son quizás las exterminadas por el diluvio bíblico, pero primordialmente las poblaciones míticas de 'Ád y Thamûd, mencionadas varias veces en el Corán. A ellas se unen los judíos, cuya mención recurrente contrasta con el tipo de trato que negociará el Profeta para los musulmanes.

¹⁰⁸ La equiparación injuriosa para los judíos tiene precedentes en los castigos mencionados en el Corán, consecuencia de sus contravenciones, siendo convertidos en “miserables simios” (*qirada khâsi'in*, *Qur.*, II-65), o bien V-60: “*ja'al^g minhum al-qirada wa-l-khanâzîr*”, aquí parafraseado. El tema, adaptado de la misma tradición

como a aquellos que nos precedieron, ni nos des de lo que alcanzó a los Banî Isrâ'îl como castigo, quedando la culpa escrita sobre sus habitaciones y aun, dicen, sobre sus frentes. Y agregué: —¡Señor, tampoco nos obligues a llevar grandes sumas a los príncipes!” Respondió Dios (exaltado sea): “—He levantado todos los obstáculos ante ti”. Agregué: “—Y perdóname”. Dios (exaltado sea), respondió: “—Te hemos perdonado y absuelto”. Aún agregué: “—Y perdónanos y danos tu compasión”. Dijo Dios (exaltado sea): “—Hemos condonado y exculpado”. Afirmé entonces: “—¡Eres tú Nuestro Señor!” É l dijo: “—Bien has dicho, Muhammad, Yo soy vuestro Señor”. Demandé: “—Y danos la victoria sobre la nación¹⁰⁹ de los infieles”. Dios (exaltado sea) dijo: “—Os he concedido la victoria sobre la nación de los infieles hasta el Día de la Resurrección. Y agregé su Exaltación y Alabanza: —¿Acaso me ves con tus ojos?” Dije: “—Tu Alabanza no es alcanzable para los ojos, ni contenible para las regiones, es inalterable para la noche y el día; eres el Único y Avasallador.¹¹⁰ Agregué: —Mi Dios, Señor y Patrón, tu luz, majestad y esplendor han confundido mi vista, pero con mi corazón te veo”. Ordenó Dios (exaltado sea): “—Describeme, Muhammad”. Dije: “—Tu Alabanza es indescriptible para los celebrantes, incalculable para los sapientes, inabarcable para el pensamiento. Eres El que vive, el Existente.”¹¹¹ Dijo Dios (exaltado sea): “—Sea pues magnificada Mi valía, sea Mi poder ensalzado y Mi dignidad enaltecida. No hay divinidad sino Yo, Rey de reyes y Juez de las cosas. Yo respondo a quien Me llama, al que Me contempla Yo otorgo, al que se Me ha confiado lo he colmado, hemos recibido a quien vino a Nuestra puerta, y de males y calamidades lo hemos librado.¹¹² Contempla, Muhammad, el lugar del cual te había habla-

judaica —como en la nota 118, *infra*—, es interpretar los comentaristas como la caída de la espiritualidad y la inmersión en los apetitos materiales, más que el estado de opresión abyecta aquí sugerido.

¹⁰⁹ *Qaum*, pl. *aqwâm*, palabra que en el Corán se refiere por lo general a los clanes y tribus que rehusaban la conversión, en contraposición a la *umma* de los creyentes, *supra*, nota 20.

¹¹⁰ En prosa rimada. Los dos epítetos finales, *al-Wâhid al-Qahhâr* (Único y Avasallador), pertenecientes a los nombres hermosos, se enuncian asociados en seis ocasiones en el Corán (*Nom.*, pp. 191-196 y 241-242).

¹¹¹ *Idem*. Los nombres hermosos *-al-Hayy al-Qayyûm-* en sucesión son mencionados sólo tres veces en el Corán, pero en una de ellas en el llamado “versículo” del Trono -II-255 (*Nom.*, pp. 229-233 y 188-192).

¹¹² *Idem*, prosa rimada.

do, y no hay tal entre Yo y tú, ni intérprete ni enviado.”¹¹³ Dijo el apóstol de Dios (Dios lo bendiga y salude). Levanté entonces la cabeza y pregunté: “—Señor, ¿dónde estoy?” Y dijo: “—Estás sobre *la alfombra de la intimidad*”. Entonces me vino la preocupación de descalzarme.¹¹⁴ Y volvió a llamarme el Señor, su Alabanza: “—Ven, pisa sobre Nuestra alfombra, ya que te hemos purificado, pues eres tú el preferido”. Me volví hacia la derecha, y he ahí la *espada vengadora*¹¹⁵ colgada de una de las patas del trono, chorreando de sangre, y exclamé: “—¡Dios, Patrón y Señor mío, retira la *espada* de mi comunidad!”. A lo que respondió: “—Oh, Muhammad, ya había determinado Mi juicio que no perecería tu comunidad sino por la espada, pero en última instancia, no fenecerán más por ella, sino por el flagelo y la peste”.¹¹⁶ Agregué: “—Dios mío, mi Señor y Patrón, te pido aún una cosa más”. Dijo Dios: “—Por Mi Excelsitud, Majestad y Poderío, desde dos mil años antes de la creación de Âdam, me había hecho Yo el

¹¹³ La eliminación de la distancia implica la identificación total, la “extinción” *-al-fanâ'*, la última gradación del amor, concepto caro a los súfís. Al mismo tiempo, la ausencia de cualquier intermediario reafirma, acorde con la *sunna*, el mensaje coránico como una revelación proveniente de *lo Alto* y no el fruto de la especulación o la adaptación a partir de elementos ya existentes.

¹¹⁴ Existe un paralelismo entre la presente instancia y el lugar sagrado donde Dios habló a Moisés (*supra*, nota 19), en el cual le pide despojarse de su calzado. La instancia es susceptible, además, de interpretarse en un sentido familiar y cotidiano: Burton en la nota de *Mil.*, IX, p. 121, reporta “estancia de la alfombra” como sinónimo de “salón del trono”, y tomando en cuenta la costumbre al pasar al interior de una casa en varias partes del moderno mundo árabe, sería además un gesto natural despojarse de los zapatos al hollar el recibidor.

¹¹⁵ *Sayf al-niqma*, mencionado también por *Bencheikh*, p. 194, nota 18. Uno de los objetos simbólicos aparentemente más sencillos en cuanto a lo que ejemplifica: la función del Señor como vengador aparece en el Corán en varias ocasiones, especialmente en III-3, V-95, XIV-47 y XXXIX-37, asociada al nombre divino *al-'Azîz*, ligado semánticamente a Su omnipotencia, pero no se menciona instrumento alguno de tal venganza. Posiblemente se trate de un elemento del gusto popular cuyo antecedente lejano se encuentra en *Ezequiel* XIV-17, asociado también al Ángel de la Venganza, presente tanto en *Court.* como en *Irv.*, en el quinto cielo; el cual constituye un claro equivalente del Amo Guardián del Fuego de la presente versión.

¹¹⁶ Aliteración (*jinâs ishtiqaq*) entre derivados de una misma raíz: *al-ta'n*, que bien puede designar la calumnia o cualquier arma arrojada o proyectil —la cual empero podría equivaler hoy en día a la espada—, además de “la peste, la plaga”: *al-tâ'ûn*— una forma de muerte bastante usual tradicionalmente y, en consecuencia, difícil de negar en cualquier medio de creyentes.

propósito de que no me pedirás nada sin que te lo conceda". Mas entonces repuse: "—Dios mío, mi Señor y Patrón, Tú que creaste a Âdam con tu mano, e insuflaste en él tu espíritu para que los ángeles lo reverenciaran, que has adoptado a Ibrâhîm como tu querido, tú que concediste a Mûsâ Tu palabra, y elevaste a Idrîs a dignidad enaltecida, que has dado a Dâwûd los Salmos¹¹⁷ y borraste sus grandes pecados, y a Sulaymân concediste un reino grandioso, sujetando a su dominio los genios y pájaros, y los hombres, las bestias salvajes y el viento,¹¹⁸ y has creado a Ísâ de Tu palabra, ¿en qué me has favorecido como a ellos?". Dijo Dios: "—Vamos, Muhammad, que si creé a Âdam con Mi mano, lo hice de barro, y te he creado a ti de la luz de Mi rostro."¹¹⁹ Y

¹¹⁷ "...*Wa-a'tayna Dâwûd^a zabûra*" (*Qur.*, XVII-57, XVII-58). Para el Islam, los Salmos son libros revelados, y su sacralidad semejante a la del Pentateuco *-al-Taurâ'* y los Evangelios *-Injil*, en lo que asemeja el concepto de la liturgia de los cristianos de Etiopía.

¹¹⁸ A Salomón, cuya sabiduría es proverbial en el Islam tanto como en la tradición bíblica, le fue concedido el lenguaje de los pájaros y se le ve comandando un ejército con tres divisiones: de genios *-jinn-*, de hombres y de aves (*Qur.*, XXVII-16-17). Se ve también relacionado con la magia, disciplina condenada como una forma de rebelión y herejía contra la voluntad divina —al ser la enseñanza de los ángeles rebeldes Hârût y Mârût— (*Qur.*, II-102, donde el rey es eximido del cargo de impiedad *-kufir-*, del cual en cambio son responsables los *jinn*, ¿caso los mismos que él conducía?). Su dominio sobre los genios, que aparece ya en fuentes apócrifas judías y gnósticas fue moldeado por el Islam popular. En todas ellas dirige diversos batallones de demonios (*shayâtîn*), machos y hembras, para la construcción del Templo. El castigo que practicaba con los rebeldes era confinarlos en botellas, sin mayor esperanza que la de ser liberados más tarde por algún personaje de *Las mil y una noches*.

A pesar de que el Corán continúe las tradiciones judaicas (XXXIV-14, XXXVIII-36-38), en la leyenda musulmana, durante la construcción del Templo, los *jinn*, siempre ávidos de apoderarse de los secretos del cielo (*supra*, nota 27), logran adueñarse de información preciosa. Mas como lo entienden todo al revés, Salomón, temiendo el daño que puedan provocar, confisca sus apuntes y los coloca fuera de su alcance. Empero, después de su muerte, los demonios revelan a los judíos el lugar del escondite y, al encontrarlos con éstos, elaboran "las falsedades de su religión". La combinación de elementos del mismo folclor talmúdico con el eco de extrañas influencias se muestra así propicio para alimentar los argumentos en la controversia religiosa. Véase Søren Giversen, "Solomon und die Dämonen", en: Martin Krause ed., *Essays on the Nag Hammadi Texts in honor of Alexander Bölig*, E. J. Brill, Leiden, 1972, pp. 16-21, *Tafsîr, Secret*, pp. 125-126.

¹¹⁹ Distinciones nada ortodoxas, pero que resaltan los méritos de Muhammad respecto de los restantes profetas, especialmente Jesús, su predecesor inmediato, formado de Su palabra *-Kalîma-* (*Qur.*, IV-171: cf. "el verbo hecho carne" del

si he escogido a Ibrâhîm como Mi querido, te he hecho a ti Mi amado, y el amado es superior al querido. Y si otorgué a Mûsà Mi palabra, lo hice en el Monte Sinaí, tras de un velo, y a ti te he hablado sobre *la alfombra de la intimidad*, sin velo, lo que no había alcanzado Mûsà ni nadie más. Y si enaltecí a Idrîs a una posición elevada, fue hasta el cuarto cielo, y a ti te he elevado a una altura a la que ningún otro ha llegado. Y si doté a Sulaymân de un dominio grandioso, pues te he dado la tierra como prosternación y el polvo en abstersión. Y si di a Dâwûd los Salmos, a ti te he concedido las *siete duplicadas*¹²⁰ y el grandioso Corán, y la azora de al-Fâtiha y la de la gente de 'Imrân, que no las recitará ninguno de tu comunidad sin que perdone sus faltas, aunque éstas fuesen como la espuma del mar y en el número de los granos de arena. Y si creé a 'Îsà de Mi palabra, he tomado para ti un nombre *de entre los Míos*, al Mío lo he ligado, sin que pronuncie

cristianismo, interpretación debatida en el Islam), la cual no debe confundirse con *qawl* (la “expresión” o el “discurso”), que constituye el origen y substancia del Corán. El rostro *-wajh-* de la divinidad, concepto altamente apreciado por los místicos y posible supervivencia de las hipóstasis neoplatónicas, es en el Texto Sagrado lo único *impercedero* entre todo lo existente (*Qur.*, LV-27), además del objetivo de los fieles creyentes (*Qur.*, XCII-20).

¹²⁰ *Sab' al-mathânî*, paráfrasis de *Qur.*, XV-87. Respecto de ellas, los comentaristas parecen acordes en que se trata de las siete aleyas que conforman la primera *sûra* del Corán, “por ser repetidas en cada prosternación” (*Tafsîr*). Empero resulta extraño que la *sûrat al-Fâtiha* se mencione enseguida como si se tratase de algo distinto; y a pesar de que la reedición moderna (*IM*) se apresure a realizar tal identificación, se esbozan otros posibles significados: Paul Nwyia las considera otros tantos favores de que goza en su personalidad el Profeta (*Exégèse*, p. 161). Por su parte, M. Rodinson (siguiendo a Bell y M. Watt, *Rod.*, pp. 121 y ss.), considera a las “siete duplicadas” coránicas los relatos de catástrofes sobre los pueblos que osan desafiar la advertencia de los profetas (véase *supra*, nota 107). Mas, aparte del interés de tal hipótesis en otros contextos —y de que no resulte tan claro el que sean siete historias—, nada parece resaltar aquí la ironía implicada al considerar un don el infortunio de sus adversarios. En cambio, el carácter musical y sacro de aquello con lo que fue dotado David, se relacionan con la lectura de la “gran recitación”, el Corán. Así, en la literatura del *hadîth* se señala la existencia de siete lecturas posibles del Texto Sagrado, todas correctas a pesar de sus diferencias: “*Unzil al-Qur'ân 'alâ sab'at ahruf li-kull harf minhâ zahr wa-batn wa-li-kull harf hadd wa-li-kull hadd matla*” (Ibn Mas'ûd). Lo que tomado por la vertiente racionalista de la *sunna*, se explicaría a partir de criterios exclusivamente lingüísticos y de variedad dialectal, pero posee para los súfîs implicaciones ocultas fundamentales: cada signo posee a la vez un aspecto exotérico *-zâhir-* y otro esotérico *-bâtin-*, de donde provendría su carácter *doble*. (Abû l-'Aynayn Badrân, *Dirâsât hawl al-Qur'ân*, Mu'assasat al-Jâmi'a, Iskandariyya, pp. 36 y ss).

un fiel ‘*Lâ ilâha illâ l-Lâh*’ (No hay divinidad sino Dios), y no agregue ‘*Muhammadun rasûl ul-Lâh*’ (Muhammad es enviado de Dios), y de quien no acepte tu mensaje no aceptaré sus *pruebas*, y se encontrará a la *última* entre los perdedores”. Dijo Dios (exaltado sea). “—Y te concedí el Kawthar, un río que arrastra joyas y perlas cual guijarros, y aguas más puras que la nieve y más dulces que la miel, y es su polvo oloroso a almizcle, su yerba el azafrán, y setenta mil millas su extensión. Además te di el copioso Hawd¹²¹ y la gran intercesión, la eminente dignidad y el ayuno del mes de *ramadân*, en el que fue hecho descender el Corán, y te he licitado el botín, cosa que no había hecho por ninguno antes de ti”.¹²² Continué: “—¡Oh, Señor!, todo eso es para mí, pero... ¿nada para mi comunidad?”. Entonces dijo: “—Oh, Muhammad, he redimido a setenta mil de tu comunidad que merecían el fuego”. Agregué: “—¡Oh, Señor, aumenta aún!” Dijo: “—Al contumaz y renuente de entre ellos, si se arrepiente un año antes de morir, lo perdonaremos”. Insistí: “—¡Oh, Señor, un año es demasiado!” Dijo: “—Si se arrepiente un mes antes de morir, lo perdonaremos”. Insistí: “—¡Oh, Señor, un mes es demasiado!” Dijo: “—Si se arrepiente una semana antes de morir, lo perdonamos”. Insistí: “—¡Oh, Señor, una semana es demasiado!” Dijo: “—Si se arrepiente un día antes de morir, lo perdonaremos”. Insistí: “—¡Oh, Señor, un día es demasiado!” Dijo: “—Si se arrepiente una hora antes de morir, lo perdonaremos”. Insistí: “—¡Oh, Señor, una hora es demasiado!” Dijo: “—Si se arrepiente en medio de los estertores de la agonía, aceptaremos su arrepentimiento, y con ello habremos sido complacientes”. Insistí: “—¡Oh, Señor; aún más!”. Dijo: “—Hemos de librar del fuego a cien mil de tu nación la noche de cada viernes”. Insistí: “—¡Oh, Señor, más aún!”. Dijo: “—Al advenimiento de la última noche de *ramadân* liberaremos el mismo número que habíamos absuelto los días desde el primero al último”. E insistí: “—¡Oh, Señor; más aún, dame todavía tres tragos!”¹²³ Dijo: “—¡Pues toma, toma y

¹²¹ La pila en cuyas aguas se purificarán los fieles para entrar al jardín, es tan grande, de acuerdo con algunos comentaristas, como el Mediterráneo Oriental. No se encuentra su mención en el Corán (*EF*², “Hawd”), por lo que fue introducida por la tradición. Al equipararla con el Kawthar se podría pensar también en una corriente.

¹²² Sin embargo, la licitación del botín aparece de manera explícita en *Números XXI-2-3* y *29-31*, describiendo la última incluso su “justa” repartición, y *Deuteronomio III-3* y ss.; sin mencionar las expediciones de Sansón, Saúl y David, inspiradas por el Señor.

¹²³ Referencia a los tres vasos que le fueran ofrecidos al llegar a Jerusalem, de los cuales el Profeta no había bebido lo suficiente el de su elección, lo que pretende

toma!” Pregunté: “—Señor, ¿cuál es su significado?” Dijo: “—Mi perdón, Mi tolerancia y misericordia”. Exclamé: “—¡De Tu rostro son la merced y la gracia, la excelencia, la perfección y la magnificencia!” —dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude)—; “y con todo, me afligió quedarme corto”.

Entonces me interpeló Su majestad y omnipotencia: “—Mi designio está por tu misión, y mi ordenanza es recompensar tu comunidad con la remisión, ¡oh Muhammad!; ¡Que entre al *jardín!* al que la reprima, cubrirlo con el polvo es mi intención, y torturarlo, si así me place”.¹²⁴ “He prescrito cincuenta oraciones cada día y noche para ti y para tu nación”. Repuse: “Hemos sido escuchados y nos ha sido concedido”. [...]

[El regateo]

Luego descendí, mientras Él me bendecía y saludaba, y no dejé de marchar hasta llegar con mi hermano Mûsà ibn 'Imrâm (con él sea la paz), quien al verme se puso de pie de un salto, diciendo “—Bienvenido sea el amado”. Y luego me preguntó: “—¿Vienes de la parte del Señor?”. A lo que respondí: “—Así es”. Preguntó: “—¿Y nada te ha acaso concedido?”. Respondí: “Sí que lo hizo, y me ha colmado”. Y preguntó: “—¿Qué le otorgó a tu nación?” Respondí: “—Les ha concedido y colmado, ordenándoles cincuenta oraciones durante el día y la noche”.

Exclamó Mûsà: “—Pídele una reducción, oh, Muhammad: tu nación llegará al fin de los tiempos con los cuerpos debilitados y la vida

hacer ahora. No es de extrañar su inclusión en este punto, si tomamos en cuenta que en *Liber* los vasos le son ofrecidos ante el Altísimo durante la entrevista en el paraíso (*supra*, nota 23). Pareja menciona, por otra parte, un texto baluchi del *mi'râj*, donde la entrevista incluye un banquete completo, separado Dios de su interlocutor por un velo, que atraviesa *la mano* (véase *supra*, nota 100) —descrita en términos antropomorfos— del primero (*Isl.*, p. 957).

¹²⁴ En *Bencheikh*, p. 71, éste es el destino de los musulmanes que no cumplen con las oraciones, suerte desviada aquí hacia los incrédulos, lo que revela una actitud generosa; por lo menos tomando en cuenta la actitud general de las religiones organizadas, absolutamente condenatoria hacia sus perseguidores, los que en cambio quedan bajo el arbitrio o capricho divino.

acortada si cumplen con tal cosa. Pídele al Señor que les sea aligerado”. Y pregunté: “¿Hermano mío, pero quién podría [volver a] franquear todos los velos que [hasta este lugar] he recorrido?” Dijo entonces Mûsà: “—Pídelo desde aquí, pues soy muy cercano y bien aceptado: me consultan cuando los reclamamos de lo *Alto*, y como te tengo en mi deferencia...”.

E invoqué: “—¡Oh, Señor: mi pueblo es débil, y no podrá cumplir con cincuenta oraciones!” —dijo (Dios lo bendiga y salude)—. Y redujo cinco para mí y mi nación, pero no dejé de reclamar al Señor (majestuoso, omnipotente), aconsejado por Mûsà, hasta que cedió en cuarenta y cinco, decretando cinco oraciones para mí y mi comunidad.¹²⁵ Mûsà continuaba: “—¡Pídele una rebaja!”. Pero repuse: “—Mi hermano; me da vergüenza con el Señor, pues me ha dicho: —Muhammad, las hemos transformado en cinco como obra, mas serán cincuenta sobre la balanza. Cada oración valdrá por diez, y mi palabra no cambiará. La plegaria bien realizada decuplicará su valor, mientras al que realice cualquier acto se le habrá de registrar como tal”. Así dijo.

[El jardín]

Después me despedí de mi hermano Mûsà y continué marchando hasta encontrarme con Jibrîl (la paz sea con él), y estaba tal como lo había dejado, de pie, sin haber avanzado ni retrocedido. En cuanto me vio, me abrazó diciendo: “—Bienvenido sea el amado del Señor de los mundos; ¿te ha sido otorgado algo de parte de Él?”. Respondí: “—Me ha concedido el Señor exorbitantes favores, distinciones y

¹²⁵ Símil a la visión del tormento eterno a control remoto, el regateo parece telefónico. El episodio, que de acuerdo con J. Horovitz, posee antecedentes bíblicos, aparece desde las versiones más antiguas del viaje nocturno (Ibn Hishâm, *sira*). El hecho más notable al respecto es el recurso al *mi'râj* como la instancia en que es determinado el número de las oraciones diarias *-salât-*, lo cual constituye uno de los pilares del Islam *-arkân-*; siendo además consagrada por su mención en el *Sahih* de al-Bukhârî (-870) y en el *Tafsîr*: el número de cinco oraciones al día fue sin duda considerado excesivo por muchos desde un principio, de ahí que al proponer cincuenta como un favor especial se trata de mostrar a los inconformes cuánto han salido ganando con el arreglo (*El*¹, “*mi'râj*”). La advertencia de Mûsà —aparentemente bien intencionada— se basa incluso desde *Jâmi'* en que el pueblo de Muhammad es el más débil, y que los judíos han provocado con mucho menos la cólera del Señor.

regalos, incomparables dones y abundantes honores”. A lo que continuó: “—He sabido que eres la criatura más amada por Dios (exaltado sea)”. Me tomó de la mano y avanzamos hasta llegar al *jardín*,¹²⁶ donde me encontré con un ángel de ingente apariencia y agraciado, de bello rostro radiante, sentado sobre un sitio de luz, en traje talar y cubierto de alhajas.

Pregunté: “—Mi hermano Jibrîl, ¿quién es éste?”. Respondió: “—Es Ridwân, el Guarda en jefe de los jardineros”.¹²⁷ Me adelanté y lo saludé, y al verme se irguió, y sonriente me respondió el saludo, diciendo: “—Bienvenido sea el hermano devoto y fidedigno profeta”. E intervino Jibrîl: “—Toma, oh Ridwân, la mano del amado de Dios, y muéstrale el *jardín*”. Y vi su suelo blanco como la plata, y pude apreciar que los guijarros eran perlas y coral, siendo su polvo de almizcle. La yerba era el azafrán, los árboles tenían hojas de plata y de oro, y sus frutos eran brillantes cual estrellas. El *trono* formaba su techo, era la indulgencia su contenido, los ángeles sus habitantes y el

¹²⁶ *Al-Janna*, el paraíso para los creyentes, podría parecer existente sobre otro plano como en *Liber*, de cualquier manera bajo el *trono*. Sin embargo, es necesario notar que también se encuentra bajo el sexto cielo —habiéndose despedido Muhammad de Mûsâ—, si bien no sabemos cuánto haya descendido, ni tampoco se menciona exactamente cuánto más descendería después de la visión de los goces paradisiacos, recorriendo empero con certeza más de un cielo (véase *infra*). Sin embargo, la abundancia del color verde y ciertos detalles pueden asimilarlo al tercer orbe, el venusino, que es además el intermedio de los cinco inferiores a Moisés, aun cuando su identificación no sea plena, como es el caso de los tormentos del *fuego*, espectáculo de la esfera marciana (véase *supra*, nota 58). En apoyo a esta hipótesis se encuentran posibles antecedentes en *Enoc II*, donde el Edén beatífico se encuentra asignado a esta esfera, siguiendo el mismo esquema del *Testamento de Levi* —perteneciente al *Testamento de los doce patriarcas*—, que incluye el averno asimismo tenebroso en su parte norte (*Par.*, pp. 166-167); como también hace el *Visio Sancti Pauli*, colocando al oeste, empero, el lugar de condenación (*Ibid.*, p. 216), con lo que todos sitúan en la esfera correspondiente en la cosmología ptolemaica a Venus-heb. *Nogah*-, tanto el placer -'oneg-, como el tormento -nega'-, que se escriben con las mismas letras ('ayn, gimel, nun) en diferente orden (Henri Sérouya, *La Kabbale*, PUF, 1972, p. 46).

¹²⁷ Ridwân Khâzin al-Jinân, su primer nombre es literalmente satisfacción o contento, y muestra una personalidad cercana a la de José; lo que obliga a pensar en Zulaykha, la mujer de Putifar (Qitfir), quien en algunas versiones (*v.g. Dict.*) aparece atada a la entrada del tercer cielo, y parece acudir aquí un poco más abajo, con posibles reminiscencias de la Venus pagana.

Misericordioso su vecino.¹²⁸ Ridwân me tomó de la mano,¹²⁹ y caminamos entre los árboles y todo cuanto que había ahí de goces y veneros, de vírgenes y huríes,¹³⁰ de fontanas, alfaguaras y encumbreados alcázares, de frutos del amor como lunas,¹³¹ de sirvientes, reverencias y honores, deleites y agasajos, de reuniones y eternidad, de beatitud y perdurabilidad, de la bienaventuranza de la vecindad del Rey Omnisapiente. Y reparé en un domo de blanca perla, suspendido sin cadenas, flotando sin ningún soporte, con mil puertas de oro rojo, y en cada puerta mil mucamas. Y vi al interior de la cúpula mil compartimentos, en cada compartimento mil habitaciones, en cada habitación mil literas, y en cada litera mil lechos de esplendor, discurriendo entre uno y otro un arrollo cristalino, y en cada lecho una hurí perturbando la vista y excitando los sentidos. Me detuve, maravillado, pero escuché la convocación de *lo Alto*: “¡Maravíllate, sí; Muhammad!, mira hacia el centro del domo y verás un portento”. Entonces contemplé una linternilla de esmeralda, y en su interior, un tálamo alabastrino de ámbar entreverado de perlas y joyeles, con una doncella de grandes ojos color azabache, resaltando éste del blanco; provocante, más hermosa que la luna y el sol, ¿pues de dónde han tomado el sol y la luna su encanto y belleza, si no de la reverberación de esa criatura? De los pies a las rodillas estaba hecha de blanco

¹²⁸ En prosa rimada. El misericordioso *-al-Rahim-* es uno de los nombres hermosos.

¹²⁹ El caminar de la mano y otras muestras de afecto entre hombres en la sociedad islámica tradicional implica evidente afecto, pero no necesariamente interés sexual (*Venture*, II, p. 146, nota 21).

¹³⁰ Las huríes, doncellas destinadas al deleite de los bienaventurados, son mencionadas en *Qur.*, XLIV-54, LII-20, LV-72 y LVI-22; su nombre (*hûriyya*; derivado de la raíz *h.w.r*) indica que en sus ojos el negro de la pupila se diferencia muy claramente del blanco. Su origen presumible es iranio: la *daena*, entidad que “se presenta al alma del muerto bajo el aspecto de una joven, en las praderas perfumadas”, así como las *apsaras* hindúes (Jean Duchesne-Guillemain, “Irán antiguo y Zoroastro”, *Historia de las religiones*, Siglo XXI; *Las religiones antiguas II*, vol. VI, pp. 407 y 443-444). Sin embargo, posiblemente fueron introducidas por fuentes cristianas heterodoxas (Ephrem, *G. Dem.*, p. 356). Los deleites sensuales del paraíso aparecen también varias veces en el texto coránico: XVI-67-70, LVI-11-37, LXXXVI-5-6.

¹³¹ La posibilidad de engendrar en el paraíso es negada por Tabarî, reporta A. T. Khoury (*Polémique*, p. 310, nota 84). Tal idea parece extraña para el cristianismo, donde, sin embargo, una corriente heterodoxa, la mormona, reclama esta posibilidad (*Hist.*, p. 402). La *Narración de Zósimo* presenta un paraíso donde los bienaventurados, que tienen también la posibilidad de engendrar, son santos, mas no inmortales (*Otro*, pp. 102-103).

alcanfor, de los muslos al pecho fue formada de almizcle, de su garganta al rostro, de luz radiante, esparciéndose sus cabellos en mil seiscientos regueros, y si tan sólo despuntara el simple destello de su dedo meñique sobre los habitantes de la tierra, éstos confundirían el alba con el ocaso, y si escupiera en el salado mar, éste se volvería dulce. Pregunté: “—Mi hermano Jibrîl, ¿para quién es esa enorme delicia y magnífico don?” A lo que respondió: “—Amado de Dios, es para quien muera afirmando sinceramente que no hay otra divinidad sino Dios, y eres tú Su enviado”. Así dijo, y continué contemplando deleites y riquezas inmensos, entre ellos siete ríos: Un río de agua y otro de leche, un río de vino y un río de miel, un río de *salsabil* y otro de *rahîq*, un río de *tasnîm*,¹³² y el *Kawthar*..., dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude).

[El retorno a La Meca]

Y continué descendiendo de cielo en cielo y no encontré nada en ellos que no dijera: ‘—*Lâ ilâha illâ l-Lâh, Muhammad rasûl ul-Lâh*’. Y al salir del cielo mundano era de noche, pues el tiempo no había avanzado ni se había retardado. Cabalgaba en dirección a La Meca (Dios exaltado sea, la ha encumbrado), descendí del Burâq y me despedí de Jibrîl, quien dijo: “—Oh, Muhammad, al despertar por la mañana cuenta a tu comunidad las maravillas que has visto esta noche, y da la nueva de la indulgencia del Señor (exaltado sea)”. Pero repuse: “—Mi hermano Jibrîl, tengo miedo de que me traten de mentiroso y nieguen que haya viajado esta noche”. Respondió Jibrîl: “—Si te calum-

¹³² Los tres últimos licores o fluidos —cuya definición puede sobrepasar el ámbito terrenal, a semejanza del néctar y la ambrosía, la *amrta* o el *soma*— son mencionados en *Qur.*: LXXVI-18 -*salsabil*-, LXXXIII-25, 27 -*rahîq maktûm*- (sellado, secreto), *tasnîm*. Abd al-Rahmân ibn. Ahmad al-Qâdi menciona una correspondencia entre las bebidas, que corren como ríos, y las jornadas paradisiacas: el sábado los elegidos toman agua del paraíso, miel el domingo, el lunes leche, y el martes un vino cuya embriaguez los eleva flotando durante mil años hacia una montaña de ámbar, donde tiene su fuente el *salsabil*, la bebida del miércoles. Su embriaguez voladora los transporta hacia un castillo donde se hartan de vino de jengibre (*zanjabil*) el jueves. Entonces se desprende una suave llovizna de perlas que se transforman en huríes. En medio de esta lánguida neblina una nueva travesía los conduce a la sede de la *sinceridad*, donde se sientan el viernes a la mesa de la *eternidad*, a la que se les sirve el *rahîq maktûm*, y ésa es la embriaguez final (*apud* Bouhdiba, *SeI*, pp. 93 y 94).

niasen, en cambio te reivindicará Abû Bakr. No des importancia a las objeciones”.

Dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salude): Dormí [después] en mi lecho hasta la oración de la mañana, luego me dirigí hacia la puerta de la mezquita, y ahí estaba como de costumbre el malvado Abû Jahl,¹³³ quien me dijo al pasar: “¿Cuál profecía se te ha revelado anoche?”, vino hacia mí y me preguntó, de acuerdo a su manera acostumbrada. A lo que respondí: “He viajado esta noche”. Entonces profirió: “—¿Hacia dónde?”. Contesté: “—A la Mansión Consagrada, luego a los cielos, después al *trono*, [ahí] hablé con *la Verdad*, y me fue declarado, concedido y honrado, y he contemplado el jardín y lo que Dios dispuso para su gente, en cuanto a deleites perennes, y he visto el *fuego* y lo que Dios dispuso para su gente a fin de ser devorados y consumidos”. Respondió Abû Jahl: “—Calla, Muhammad, déjate de cosas, no sigas con eso, que la gente te tildará de mentiroso”. Pero le respondí: “—¿Cómo podría callar lo que Dios me ha obsequiado, y a los que con él están? Pues dijo Dios (exaltado sea): —La gracia de tu Señor, refiérela”.¹³⁴ Repuso Abû Jahl: “¡Que lo maldiga su Dios! ¡Por Dios, el milagro de tu discurso predominará! cuenta a tu gente lo que me dijiste”.¹³⁵ Y respondí: “—Así será”. Y convocó el malvado a los habitantes de La Meca (Dios la ha encumbrado, exaltado sea): “¡Venid!”. Y se reunió toda la gente de La Meca, y el Enviado de Dios (Dios lo bendiga y salude) pronunció su alocución, concluyendo: “—¡Oh, el clan de Quraysh! Sabed que Dios (su Exaltación y Alabanza), me hizo viajar de noche a la Mansión Consagrada, después ascendí hasta el séptimo cielo y visité a los profetas (con ellos sea la bendición y la paz); arribé hasta el *trono* y pisé una alfombra de luz; me declaré a *la Verdad* y me declaró, y he contemplado el *jardín* y el *fuego*”. Y comencé a

¹³³ Enemigo de la naciente comunidad del Profeta, que le dio un nombre relacionado con la ignorancia, con el cual lo conoce la historia. Murió combatiendo la *umma* del Islam en la batalla de Badr (624). Nunca aparece explícitamente en el texto coránico, pero es citado por Ibn Hishâm y Tabarî en sus comentarios (*Jâmi‘, Sira*) como incrédulo a propósito del viaje nocturno.

¹³⁴ *Qur.*, XLIII-11: “*Wa-ammâ bi-ni‘mat rabbik^a fa-haddith*”. La palabra *ni‘ma*, que los comentaristas generalmente identifican con el Corán y la revelación, aparece en otros versículos en contextos ligados al rechazo de los epítetos de *shâ‘ir*, *kâhin* o *majnûn*, aplicados al Profeta por sus enemigos (LII-29 LXVIII-2).

¹³⁵ Abû Jahl, llevado por la cólera, se expresa en esta frase como un musulmán convencido, excluida la ironía —la que se podría suponer en otras ocasiones—: lo cual implica una forma extraña de contrariar o rebatir al profeta.

describir todo aquello, y afirmaba Abû Bakr: “—Bien has dicho, oh elegido de Dios, ¡cuán cierto, amado de Dios!”; pero replicaba el malvado Abû Jahl: “Muy cierto, sí, seguramente, todo lo que has descrito, mas no queremos nuevas del cielo, sino noticias de la Mansión Consagrada. Descríbenos cómo es, así sabremos si se puede confiar en tu discurso, si es digno de fe” [...] Entonces calló el Profeta (Dios lo bendiga y salude), y bajó la cabeza, pues había entrado en *Bayt al-Maqdis* de noche, como también había regresado, y no había visto ahí indicación ni señal alguna. Pero entonces Dios (exaltado sea) inspiró a Jibrîl tocar tierra en la Mansión Consagrada, recogiendo su suelo, sus montes y collados, sus valles, sus veredas y calles, sus mezquitas.¹³⁶ “Allana todo ante las manos de mi amado Muhammad”. Y el confiable Jibrîl descendió hacia el Profeta (Dios lo bendiga y salude), y en el acto tomó la Mansión Consagrada y la entregó entre las manos del enviado de Dios (Dios lo bendiga y salude), y comenzó a mostrar y describirle lugar por lugar, todos los emplazamientos, echando aquello por tierra. Y Abû Bakr al-Siddîq afirmó: “—Bien has dicho, amado de Dios”.

¹³⁶ En ese mapa o maqueta —tal como aparece en algunas ilustraciones del *mi‘râj*, pues de acuerdo con el texto se interpretaría como la auténtica Jerusalem reducida— que le es facilitada por el ángel —invisible para todos, menos para el Profeta (véase *supra*, notas 7 y 9)—, se mencionan mezquitas que no existían en la época de Muhammad como prueba. El episodio está provisto de antecedentes verosímiles en Ibn Hishâm (*Sîra*), quien reporta que al negarse la gente de Quraysh a creer que el Profeta hubiese ido de La Meca a Jerusalem y vuelto en una noche, van hacia alguno que conozca dicha ciudad para comparar las descripciones de Muhammad, para lo que escogen a Abû Bakr, quien había participado varias veces en la caravana de Siria. La primera reacción de éste es de incredulidad, y los acusa de urdir una calumnia contra el Profeta, pero después de escuchar las respuestas sobre la toponimia jerosolimitana, comprueba que éste ha estado ahí y sólo entonces acepta que haya efectuado el *isrâ’*.

Sin embargo, hay que hacer notar que el Muhammad histórico había participado también en la caravana de Siria (*Rod.*, pp. 59 y ss), y podría haber conocido la Ciudad Santa, aunque no haya ningún reporte al respecto. Existe, sin embargo, más de un *hadith* poco favorable en el fondo, *vg.*: Abû Bakr, al oír a alguien dudar del Profeta, habría exclamado: “¡De ello soy testigo!” “Pero has atestiguado” le dijo el Profeta sin ser llamado a declarar. —“Hemos creído en la historia del cielo, ¿cómo no creería en esto?”— (*G. Dem.*, p. 73). Como en el caso de la introducción concurrente de Fâtima *-supra-*, los agregados para sustentar la veracidad del relato se muestran bastante torpes.

Y el Profeta (Dios lo bendiga y salude) agregó: “—Cuando estuve con mi hermano Jibrîl por los aires percibí a algunos de los Banî Makh-zûm,¹³⁷ fulano y zutano, cabalgando sobre Jabal al-Arâk, donde se les había perdido un camello de color alazano, y les grité desde el aire: ‘—Vuestro camello se encuentra en la cañada de Wâdî l-Nakhl y no podrán llegar sino hasta mañana al alba con vosotros, preguntadles entonces”. Mas al despuntar el día, aún estaban los jinetes alejados, incapaces de alcanzar La Meca a la salida del sol. Pero Dios dijo, y entonces retuvo el sol por esa vez hasta que llegasen a La Meca, para honrar y acreditar las palabras de la excelencia del mundo y amado de Dios, nuestro señor Muhammad.¹³⁸ Cuando por fin salió el sol, ellos entraron a La Meca, y contaron que se les había perdido un camello: “—Estuvimos dando vueltas en su búsqueda, cuando alguien desde el aire nos gritó que estaba en Wâdî l-Nakhl. Fuimos a la hondonada y ahí lo encontramos, como nos había sido dicho”.

Al oír la gente lo anterior, se desató el regocijo, prorrumpiendo en algazara, aplaudiendo y ensalzando. A tal punto salió el enviado de Dios (Dios lo bendiga y salude), con los musulmanes cual estrellas a su alrededor, y él como la luna. Entonces se convirtieron al Islam, ese día, cuatro mil hombres, provocando el júbilo de los ángeles en el cielo, que aplaudieron y exultaron en honor del admonitor.¹³⁹ Y lo aborreció aún más Abû Jahl, enviándolo y odiándolo, por lo que

¹³⁷ El clan de Quraysh al cual pertenecía Abû Jahl, y del que era él representante (*shaykh*) en el consejo de La Meca. Este episodio —con variantes en cuanto al color del camello— pertenece a la clase de *hadith* en apoyo de Umm Hâni' que aportan una circunstancia a propósito para sostener que el recorrido se había realizado en cuerpo y alma; aparece en *Jâmi'*, y ha sido recogido en el *Tafsîr*. Resulta, empero, un tanto irónico que el acto de encontrar camellos, oficio por el que era socorrido normalmente el *arrâf* o el *kâhin* (*Rod.*, p. 68) sea utilizado como prueba.

¹³⁸ Se trata de resaltar la omnipotencia divina. El hecho anómalo pareciera gratuito, aun cuando pueda tener un antecedente igualmente antinatural en *Josué*, X-12-13. “Nuestro señor” refiriéndose al Profeta *-sayyidna-*, como en *supra*, nota 106, difiere de *Rabbuna*, el tratamiento hacia Dios, lo que no constituye una violación flagrante a los preceptos de la *sunna*.

¹³⁹ *Al-bashar al-nadhîr* se puede interpretar como “el hombre consagrado”, o bien, “el elegido”. El tratamiento posee extraños ecos del cristianismo: la anunciación es *al-bishâra* en árabe, y el hecho de que los ángeles celebren a un hombre, aunque encajaría en este caso dentro de la tradición musulmana, parece enaltecer a Muhammad a un nivel análogo al de Jesucristo para sus seguidores, resultando el tratamiento comparable al de “ungido” *-masîh* (mesías).

afirmaba: “—Eso fue evidente magia de tu parte, Muhammad”.¹⁴⁰ Pero el Profeta (Dios lo bendiga y salude) respondió a eso contando a sus allegados lo visto por él en los cielos y el trono en cuanto a maravillas, y todo lo que había visto en el *jardín* en cuanto a deleites sempiternos a los de su amor,¹⁴¹ y aquello que viera en el infierno y el *fuego* en cuanto a quemazón y agudos tormentos a sus enemigos. Y Dios bendijo a Muhammad, nuestro señor, y a su gente. Lo alabó y bendijo.

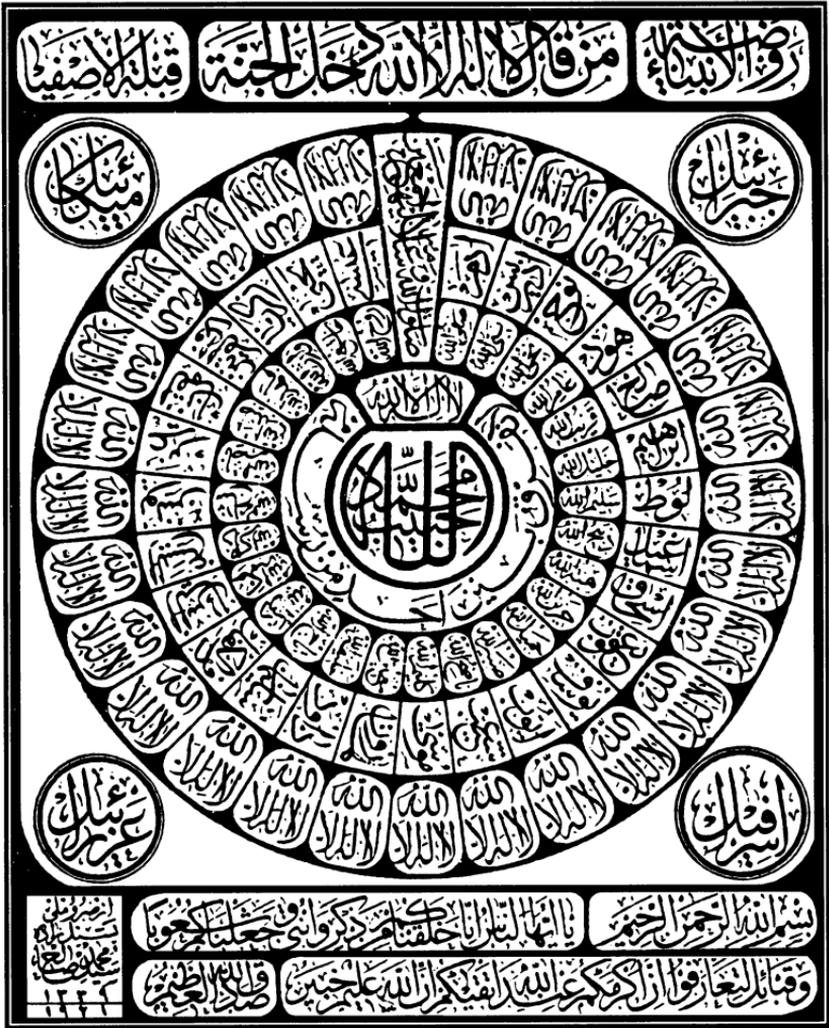
¹⁴⁰ Los denegadores de la misión del Profeta pretendían que era un poeta más *-shâ'ir-* o un mago *-kâhin-*, mas no profeta (véase *supra*, introducción); por lo que el tema de la reivindicación de la profecía para Muhammad y la condenación de la magia (relacionada con la impiedad *-kufîr-*), al ser la enseñanza de los ángeles réprobos Hârût y Mârût (*supra*, nota 118), son recurrentes en el Texto Sagrado, mientras se asigna la profecía —como aquí, *supra*, entrevista— a Muhammad.

¹⁴¹ Es decir, los fieles y familiares que lo rodean, en una actitud que consagra la sabiduría popular, pero que podría interpretarse como abarcando a aquellos que —sin ser sus contemporáneos—, lo han secundado en su vocación del amor *-ahl al-mahabba-* y en el recorrido de las esferas: los súfíes.



Caligrama que incluye de manera propicia a la recitación, los “nombres de poder” según la orden súfí *khalwatiyya*, mencionados en el episodio de la entrevista: *Huwa l-Lâh Haqq, Qayyûm Qahhâr Hayy, Lâ ilâha illâ huwa*. Obra de Jalil Rassouli (década de los sesenta).

Awhad al-Din al-Balyani, *Epístola sobre la Unicidad Absoluta*, presentación y traducción del árabe por Michel Chodkiewicz, Ediciones del Peregrino, Rosario, 1985, p. 86.



Composición caligráfica en escritura *thuluth*, con fecha de 1921 y firmada por Yeshîl Zâdeh Muhammad al-Sâlih, la cual constituye una verdadera síntesis que incluye simbólicamente los temas de la piedad del Islam místico. En los medallones de las esquinas aparecen los nombres de los cuatro arcángeles de acuerdo con la concepción musulmana; según el movimiento de las manecillas del reloj, aparecen: Jabrâ'îl, Isrâfîl, 'Azrâ'îl, Mikâ'îl. Sobre los segmentos del círculo en disposición que evoca la rosa o el *loto del término* (nota 97), se leen los nombres de los profetas árabes y

hebreos, de Adán a Jesús, quienes accedieron al divino discurso, e intercalado, *Dhû l-Qarnayn* (cuya presencia revela la influencia súfi por estar relacionado simbólicamente con el corazón *-qalb-* y el despertar a la luz *-Suf.*, p. 80), todos nombrados en un orden predecible históricamente, con sus atributos o denominaciones en los segmentos hacia el interior, seguidos además por la profesión de fe monoteísta *-Lâ ilâha illâ l-Lâh-* en el recuadro externo. En el medallón central, el caligrama *Muhammad habîb ul-Lâh*, es decir, el sello de la profecía seguido de su título preferido por los súfies, con el nombre de Dios en caracteres kûficos, excepcionalmente. Una inscripción lo rodea: "*Lâ nufarriq bayn ahad min rusulik*" (*Qur.*, II-285, véase *supra*, nota 104), excepto por la parte superior, donde aparece nuevamente la afirmación monoteísta, en un bloque más pequeño. Un rayo sale de ella hacia el exterior: *Salâ l-Lâh wa-salâm 'alayhim jami'in*, haciendo partícipes a todos estos personajes de la bendición acostumbrada al mencionar al Profeta.

(Nâjî Zayn al-Dîn al-Masrif, *Badâ'i' al-khatt al-'arabi*, Wizârat al-I'lâm, Mudiriyyat al-Thaqâfa al-'Âmma, Al-silsila al-fanniyya 19, Bagdad, 1971, p. 308.)

El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta
Kitâb al-isrâ' wa-l-mi'râj li-l-Imâm Ibn 'Abbâs

se terminó de imprimir en septiembre de 1998

en los talleres de Grupo Edición, S.A. de C.V.,

Xochicalco 619, Col. Vértiz Narvarte, 03600 México, D.F.

Se tiraron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Tipografía y formación a cargo de Ana María Hernández, Patricia Alfaro
y Ángeles Chávez. Cuidó la edición el Departamento de
Publicaciones de El Colegio de México.

Desarrollado a partir de los pasajes coránicos y los reportes de *hadith* alusivos a la experiencia trascendente de Muhammad, el *Libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta*, en cuyo origen confluyen a la vez el misticismo gnóstico judeocristiano —tanto a partir de los relatos de ascensión celeste del cristianismo antiguo como los del ascenso hacia las mansiones paradisiacas o celestes y la *merkabâh* judaicas—, representa la supervivencia de motivos místicos y de preocupaciones metafísicas presentes en la cuenca mediterránea hace dos milenios, las que se manifiestan a través de él por medio del Islam contemporáneo, como una vertiente vigorosa y continua.

Al respecto, la Edad Media occidental le otorgaba un lugar eminente, por considerar el *kitâb al-Isrâ' wa-l-mi`râj* uno de los libros sagrados del Islam, pues como tal llegó a ser incluida una de sus versiones: el llamado “Libro de la escala”, dentro de la *Collectio Toletana*, de Alfonso X el Sabio, sin que fuese reconocida su pertenencia a la tradición que en el mismo Occidente alcanzaría una de sus cumbres con la *Divina Comedia* —si acaso no es la privilegiada fuente directa e inmediata de esta obra—, tal como lo asegura la tesis de Miguel Asín Palacios.

El relato, mantenido por la religiosidad popular y asequible bajo la forma de “pequeños folletos empastados con cubiertas de color verde o rosa, a la venta en puestos o librerías cercanos a las mezquitas”, llega de esta manera a convertirse en el documento intermedio entre el misticismo súfi y el Islam formalista y legal de los expertos religiosos, los *`ulamâ'*, ocupando un lugar excepcional en esa difícil convivencia. El ascenso a través de las esferas hasta el trono del emípeo se convierte así en la instancia suprema aportadora de pruebas para el Texto Sagrado, en un juego en el que lo sagrado y lo profano se alimentan y reproducen mutuamente, constituyendo al mismo tiempo la travesía espiritual de una civilización, el periplo desde el corazón de las tinieblas, de la *noche obscura* hacia la luz.

