

M^a Gloria Ríos Guardiola, M^a Belén Hernández
González, Encarna Esteban Bernabé (eds.)

Mujeres de letras: pioneras en el arte, el ensayismo y la educación



MUJERES DE LETRAS: PIONERAS EN EL ARTE, EL ENSAYISMO Y LA EDUCACIÓN

M^a Gloria Ríos Guardiola,
M^a Belén Hernández González,
Encarna Esteban Bernabé (eds.)

IX Congreso Internacional AUDEM

**Universidad de Murcia
Facultad de Letras**



Región de Murcia
Consejería de Educación
y Universidades



Región de Murcia
Consejería de Educación y Universidades

Con la colaboración de la fundación Séneca.
Agencia de ciencia y tecnología de la Región de Murcia.

f SéNeCa⁽⁺⁾

Agencia de Ciencia y Tecnología
Región de Murcia

Promueve:

- © Universidad de Murcia
Facultad de Letras
Dpto. de Filología Francesa, Románica, Italiana y Árabe y AUDEM

Edita:

- © Región de Murcia
Consejería de Educación y Universidades
Secretaría General. Servicio de Publicaciones y Estadística

www.educarm.es/publicaciones

Creative Commons License Deed



La obra está bajo una licencia Creative Commons License Deed. Reconocimiento-No comercial 3.0 España.

Se permite la libertad de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las condiciones de reconocimiento de autores, no usándola con fines comerciales. Al reutilizarla o distribuirla han de quedar bien claros los términos de esta licencia.

Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.

Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.

- © Textos: los autores
- © Ilustración de cubierta: Adriana Assini
- © Ilustraciones interiores: sus propietarios

Primera edición, octubre 2016, 300 unidades.

I.S.B.N.: 978-84-945433-7-1

D.L.: MU 1145-2016

Hecho en España - Made in Spain

Edición a cargo de Compobell, S.L.

Índice



Presentación	13
Las editoras	
Anna Ajmátova: poesía y destino	17
Dionisia García	

1 ENSAYISTAS Y LITERATAS

Fatima, Amat Al-Rahman y otras mujeres en el mundo del saber de Murcia en el siglo XII	27
Victoria Aguilar	
Mentalité provinciale e condizione femminile nella prosa di Carolina Rispoli	47
Angelo Azzilonna	
Christine de Pizan ou l'Écriture au féminin au Moyen Âge	67
Emma Bahillo Sphonix-Rust	
La intimidad como grito: Francesca Woodman y la búsqueda de la artista total.	79
Gema Baños Palacios	
Una voce dal passato: i versi in Titsch di Anna Maria Bacher.	91
Mattia Bianchi	
L'ironia dell'esistenza: una sensibile riflessione tra le pagine di anna marchesini.	105
Michele Carmone	
Marie de Gournay y la misógina república de las letras	117
Víctor Cases Martínez	
Alejandra Pizarnik, crítica y traductora. Sus textos en Sur.	135
Vicente Cervera Salinas	
Georges de peyrebrune et la cause des femmes	149
Lydia de Haro Hernández	
Gracia Nasi, la señora de la Consolação.	163
Alessandra Dolce – Antonia Martínez Pérez	
Carmen Laforet: una mujer avanzada a su tiempo	175
Santa Ferretti	

Sicilia esotérica de marinella fiume: una obra clave para comprender el concepto de «Sicilianidad»	185
José García Fernández	
Las mujeres toman la palabra: nuevas voces en la novela histórica italiana	201
Pablo García Valdés	
Jane Austen y la mente: cómo curar el exceso de emociones en Sense and sensibility	213
María Teresa González Mínguez	
La mordida profunda de Hanni Ossoff	221
Berta Guerrero Almagro	
Storie segrete: la vita delle donne raccontata da Hilary Mantel . .	233
Tiziana Ingravallo	
Mujer y poesía: compromiso poético en Olvido García Valdés . .	241
Natalia Noguera Martínez	
Lidia Ravera a metà strada tra il '68 e il '77. Viaggio tra le pagine di porci con le ali	257
Matteo Re	
Giulia Falletti di Barolo y su lucha por los derechos sociales de los desfavorecidos	273
Yolanda Romano Martín	
Las trobairitz en imágenes: aproximación a una lectura simbólica	291
Antonia Víñez Sánchez – Juan Sáez Durán	

2 PENSADORAS Y FILÓSOFAS

Visibilización de las pioneras del psicoanálisis en México	305
Irene Aguado Herrera – Andrea García Hernández	
Nellie Campobello: una mirada femenina sobre la revolución mexicana en Cartucho	321
Grecia Samai Cuamatzin Nieves	
Las mujeres pioneras de la heterodoxia: de las beguinas a Teresa de Jesús	339
Elena Fernández Treviño	
Robin Lakoff. Más allá de la Cortesía	355
Aldo Fresneda Ortiz	
Elizabeth Anscombe y la noción de acción intencional	365
María D. García-Arnaldos	
La mirada sensible y vanguardista de Teresa de La Parra en la I Conferencia sobre la <i>Influencia de las Mujeres en la formación del alma americana</i>	381
María Angélica Giordano Paredes	

De Rabi'a Al-'Adawiya (m. 801) a Fatima Al-Yaṣṣrutīyya (m. 1978): modelos de santidad y feminidad, mujeres de conocimiento y maestras sufíes en el orbe islámico	391
Amina González Costa	
Escribir "Como vivir en la tierra": Los escritos autobiográficos y ensayísticos de Natalia Ginzburg	423
Antonia Hernández Cantabella	
El desafío político de una congresista pionera: Edith Nourse Rogers	439
Antonio Daniel Juan Rubio – Isabel María García Conesa	
María Zambrano ed Elena Croce: quando una amicizia fa la politica	457
Elena Laurenzi	
Itinerari di formazione al femminile: l'editoria per l'infanzia italiana attraverso i contributi di Donatella Zilio e di Rosellina Archinto	475
Chiara Lepri	
Lo femenino en la ensayística de Rita Cetina Gutiérrez, escritora mexicana del siglo XIX	487
Claudia Adriana López Ramírez – Alicia Verónica Ramírez Olivares	
La visión ética de la política en María Zambrano	503
Francisco Martínez Albarracín	
Rosario de Acuña y Villanueva. Una mujer ilustrada en el infierno neocatólico español	517
Isidoro Neira Toboso	
De la dignidad y la capacidad intelectual de las mujeres Marie de Gournay y Concepción Arenal: analogías y divergencias	533
María Elena Ojea Fernández	
Emilia Peruzzi versus Maria Rattazzi	545
Carmela Panarello	
Literatura, arte y periodismo en la Italia contemporánea: el caso de Irene Brin	561
Victoriano Peña	
El conocimiento jurídico de Emily Jane Brontë	575
Ana Pérez Porras	
Sophie Germain saggista	591
Giuseppe Raguní	
Etica della persona e illusione del personaggio: un'idea analizzata attraverso la filosofia di María Zambrano, Simone Weil e Hannah Arendt	599
Adele Ricciotti	
Marguerite Porete: un pensamiento herético y vanguardista	617
M ^a Gloria Ríos Guardiola	
El discurso femenino en Inés Arredondo. "Ensayos de identidad"	635
Beatriz Saavedra Gastélum	



3 ACTIVISTAS DE LA HISTORIOGRAFÍA Y GENEALOGÍA FEMINISTA

Il caso di belgiojoso e di <i>ΕΦΗΜΕΡΙΣ ΤΩΝ ΚΥΠΙΩΝ</i> (<i>Giornale delle Signore</i>) di parren. Percorsi intertestuali.	651
Ada Boubara	
Fundadoras del nuevo feminismo: Betty Friedan y <i>la mística de la feminidad</i>	661
Elisa María Casero Osorio	
Gertrudis Gómez de Avellaneda: la voz de la emancipación femenina en <i>Sab</i>	679
Gabrielle Croguennec-Massol	
Border/s of the self: Inhabiting the “Other” in Chimamanda Ngozi Adichie’s <i>Americanah</i>.	689
Mar Gallego	
Los trinos que no se extinguen: reivindicación de María Polyduri y su papel para la literatura griega.	697
Enrique Íñiguez Rodríguez	
Mulier sine nomine.	719
Raffaella Lo Brutto	
<i>Je suis androgyne des lettres</i> (Rachilde, 1860-1953).	731
M ^a del Carmen Lojo Tizón	
André Léo, pionera del sufragismo de la segunda mitad del siglo XIX en Francia: del socialismo utópico a la defensa de la emancipación de las mujeres	745
Anna Mellado García	
Género y promoción académica ¿dónde está el freno para las mujeres?	761
Estrella Montes López	
Aspectos históricos y sociales de los inicios del feminismo en la prensa en española	775
Cristina Roda Alcantud	
Mujeres precursoras en la ciencia: un repaso histórico con perspectiva de género	785
María J. Rodríguez-Shadow	
Hubertine Auclert y su contribución a la causa feminista en <i>Le radical. Journal politique et litteraire</i>	799
Ángela Magdalena Romera Pintor	
Eugénie Niboyet: apóstol de la emancipación femenina	815
Sara Sánchez Calvo	
La trascendencia de enseñar el derecho penal y la criminología con perspectiva de género	829
Iris Rocío Santillán Ramírez	

4 ARTISTAS, MUJERES DE TEATRO Y ESPECTÁCULO

María Manzanera como ejemplo del desarrollo de la fotografía contemporánea en Murcia: fotógrafa, investigadora, docente, coleccionista y comisaria	845
Laura Cano Martínez	
“Fissando il mio occhio di avoltoio nelle latebre dell’anima sua”. Adelaide Ristori e la costruzione del personaggio di Elisabetta I d’Inghilterra	861
Mauro Canova	
“Más vale sudor de madre que leche de ama”. Imagen y percepción del ama de cría en la sociedad española (finales del siglo XIX y principios del XX)	877
Dolores Cantero	
La sfida di Zaha Hadid: arte versus architettura	893
Laura Ciccarelli	
Tamara de Łempicka, la imagen glamurosa de la mujer de entreguerras	905
Miguel Ángel Coronado Corchón	
Claude Cahun, creadora y observadora inconformista	925
Carmen Cortés Zaborras	
D^a Emilia Pardo Bazán (1851-1921), espectadora, dramaturga y crítica teatral. Confluencias y paradojas.	939
Concha Fernández Soto	
La Marquesa Casati, artista visionaria: modernidad y transgresión de una escultura viva	955
Pablo García Calvente	
Las dramaturgas republicanas: un movimiento existente sin derecho al canon literario.	967
Rocío González Naranjo	
Mujer, arte y sociedad minera contemporánea. El rostro femenino del arte contemporáneo de La Unión (Murcia, España)	985
Óscar González Vergara	
Adaptación, subversión y transgresión en tres artistas victorianas. Los casos de Elizabeth Siddal, Marie Spartali Stillman y Evelyn De Morgan.	1005
M ^a Cristina Hernández González	
Artistas precursoras en el arte español: de la edad media al siglo XVIII	1019
Pilar Muñoz López	
Santa Orlan. La subversión de la iconografía patriarcal cristiana asociada a la mujer virginal	1035
Joana Ortega Mota	

Leni Riefenstahl, la cineasta del III Reich.	1045
Salvador Pla Pérez – Montserrat Siso Monter	
Senza arte né parte. Il caso di Atena Farghadani. Iran	1053
Anna Grazia Russu	
Eterno femminile in Leonora Carrington, Leonor Fini, Kay Sage, Dorothea Tanning, Remedios Varo in relazione all'avanguardia surrealista.	1063
Alessandra Scappini	
Marga Gil Roësset, la fuerza de la artista innata	1079
Montserrat Siso Monter – Salvador Pla Pérez	
Mondi a confronto attraverso Shirin Neshat	1089
Marianna Stucchi	
Suso Cecchi d'Amico: palabras tras las imágenes	1099
Sara Velázquez García	

5 PROFESORAS Y PEDAGOGAS

La educación para mujeres en Marruecos.	1113
Fátima Aribou Mechtat	
La cruzada para la ciudadanía: activistas en la alfabetización de adultos	1119
María Luz Arroyo Vázquez	
María Montessori y su método educativo ¿es posible su aplicación en el aula de educación secundaria y superior?.	1135
Encarna Esteban Bernabé	
Zénaïde Fleuriot, une romancière choyée e à son époque et oubliée de nos jours.	1149
Magali Fernández	
De la libertad al placer: una propuesta para la ética y educación feminista	1161
María del Carmen García Aguilar	
Laura, María Enriqueta y un poco de Gabriela: maestras en América y en España.	1171
Lilia Granillo Vázquez	
Antonia Maymón por una cultura de acción en favor de la escuela racionalista.	1191
M. Belén Hernández González	
Emma Boghen Conigliani: docente e pioniera della critica letteraria fra ottocento e novecento	1207
Loredana Magazzeni	
Maria Montessori, molto più di un'educatrice	1219
M ^a Gracia Moreno Celeghin	

La “scrittura complessa” de Bianca Pitzorno, educadora de generaciones	1231
Eva Muñoz Raya	
Io accademica, io saggista, io donna: Marina Addis Saba, la ricercatrice detective	1247
Damiano Piras	
Maria Montessori: dalla medicina all’impegno in campo educativo	1263
Tiziana Pironi	
María de Maeztu, pedagogía y feminismo	1273
Ángel Serafín Porto Ucha – Raquel Vázquez Ramil	
Una firme promotora de la educación de la mujer afroamericana: Mary McLeod Bethune	1291
Antonia Sagredo Santos	
Apuntes para una lectura crítica del pensamiento educativo de Emma Perodi	1307
María Dolores Valencia	
RESÚMENES	1321
ÍNDICE DE AUTORES	1363





Presentación

Hemos crecido persuadidos de vivir en una sociedad que avanza a grandes pasos hacia la igualdad de oportunidades para ambos sexos; sin embargo, a pesar del largo camino recorrido, mirando atrás todavía es corto. Es un hecho reconocido en el ámbito intelectual la asimetría en la visibilidad social, cultural o educativa. Cuando abrimos una enciclopedia o un libro de historia para individuar a los representantes literarios, artísticos o filosóficos de cualquier época o cualquier cultura, aparecen infinidad de hombres insignes, pero muy raramente asoman a esos anaqueles eruditos nombres de mujer. Pareciera que la mujer y "sus labores" no hubieran contribuido a la evolución de las ideas y las artes, oscureciéndose su presencia y participación en estas. Podríamos pensar que muchas no tuvieron acceso a la cultura, sin embargo, dicho obstáculo tampoco justificaría tantas ausencias de escritoras, filósofas, pintoras... en la memoria lagunosa de nuestro tiempo.

Tales historiografías huérfanas de mujeres todavía circulan en las escuelas y centros de enseñanza superior, es por ello que un libro sobre creadoras e intelectuales contribuye al reconocimiento de este inmerecido vacío. Con esta edición hemos querido aportar nuestro esfuerzo y entusiasmo a la inmensa tarea que aún queda por delante para incluir el trabajo intelectual de grandes mujeres en los materiales educativos y en las bibliotecas públicas.

El conjunto de temas reunidos aquí es variado y extenso, no obstante representa sólo una selección de los trabajos presentados al Congreso Internacional *Mujeres de Letras. Pioneras en el arte, el ensayismo y la educación*, celebrado en la Universidad de Murcia los días 20 y 21 de octubre 2016 en colaboración con la Asociación Universitaria de Estudios de Mujeres (AUDEM) y auspiciado por la Consejería de Educación de la Comunidad Autónoma de Murcia, el Ayuntamiento de Murcia y la Fundación Séneca. El encuentro ha reunido una nutrida participación de conferenciantes, estudiantes y agentes de la cultura en debate sobre la labor artística y literaria de mujeres para proponer su eficaz proyección social. Al mismo tiempo, éste ha contado con distintas actividades abiertas a la ciudad, entre ellas un montaje teatral, una exposición de fotografía y un concierto de piano que contribuyen a iluminar este reconocimiento.

Los contenidos aquí recogidos se estructuran en cinco bloques cuya temática está interrelacionada, en tanto la mayoría de las figuras estudiadas pertenecen a distintas áreas a la vez, así como a distintos siglos y culturas; de este modo el casi centenar de capítulos del volumen está agrupado en las siguientes secciones: 1) ensayistas y literatas, 2) pensadoras y filósofas, 3) activistas de la historiografía y genealogía feminista, 4) artistas, 5) profesoras y pedagogas. A modo de introducción hemos querido incluir la ponencia de apertura de Dionisia García, *Poesía y destino*, pues para la mayor parte de las autoras estudiadas la escritura y el arte ha constituido su forma natural de hacerse visible, de alumbrarse.

Los textos han sido elaborados por destacados investigadores y docentes de ámbito internacional procedentes de distintas universidades de Italia, Grecia, Francia, Irlanda, Letonia, Polonia, México, Brasil y España. El resultado es un panorama abierto e intercultural que describe la percepción de la realidad y las inquietudes de las mujeres de todos los tiempos, desde las traductoras de la Biblia del Aventino en época de San Jerónimo, a las artistas del espacio virtual del siglo XXI.

Os invitamos a disfrutar de su lectura teniendo presente otra expresión popular pues, si la mujer es *la sal de la Tierra*, es hora de cuestionar las genealogías culturales aprendidas. Revisémoslas *cum grano salis*, vinculando a los nombres ya esculpidos en piedra, otros tantos de mujeres excelentes que merecen formar parte de la historia.

Las editoras



De Rabi‘a Al-‘Adawiya (m. 801) a Fatima Al-YaŠrutiyya (m. 1978): modelos de santidad y feminidad, mujeres de conocimiento y maestras sufíes en el orbe islámico

Amina González Costa

Universidad de Murcia

Resumen: Desde los inicios del Sufismo la santidad femenina ha ocupado un papel central en su formación y en su transmisión, aunque no haya tenido tanta visibilidad. En la hagiografía islámica hallamos los nombres de grandes mujeres que fueron capaces de salvar los obstáculos puestos delante de ellas por la sociedad y de situarse, con su ciencia y su santidad, en el mismo plano que los hombres. Además de la célebre Rābi‘a al-‘Adawiyya (Basora, 714-801), santa sufi de los primeros tiempos del islam –quien eclipsó a pensadores coetáneos y posteriores, y cuyos poemas sobre el Amor divino sobrepasaron las fronteras geográficas y temporales–, es necesario reconocer la notoriedad de otras muchas mujeres sufíes de conocimiento que han dejado su huella indeleble en el legado espiritual islámico, ya sea a través de sus vidas ejemplificantes, anécdotas u obras escritas.

Palabras clave: Mujeres; Sufismo; Ibn ‘Arabī; Espiritualidad femenina; Misticismo.

1. Aproximación al concepto de lo femenino en la mística islámica

Sirva esta presentación como homenaje, por su valía, por su generosidad y por la grandeza de su legado, a todas las mujeres audaces del pasado y del presente, conocidas o desconocidas –aunque sólo a unas pocas podamos evocar–, cuya huella y cuya memoria perviven

en las diversas tradiciones espirituales, a pesar de que haya quienes lo hayan cuestionado. A todas aquellas que han luchado y perseverado, superando obstáculos y prejuicios sociales, a pesar de que hayan sido menospreciadas o marginadas a lo largo de la historia por el espíritu de una concepción patriarcal de la masculinidad, inconscientes del potencial del aspecto femenino.

Desde una perspectiva histórica¹ trataremos de recuperar en su justa medida la presencia y la significación de las figuras femeninas en la mística islámica. Hablaremos de «mujeres de conocimiento», «mujeres de espíritu», mujeres que han vivido y comunican la experiencia del Amor, mujeres receptivas y creativas que han realizado y trascendido el género como seres humanos completos, modelos de realización y que nada tienen que ver con algunos viejos estereotipos culturales.

Siempre tenemos la idea de que la mujer desde un punto de vista islámico es un elemento que se escondía detrás de velos y paredes, sin embargo, el sufismo, o dimensión mística y esotérica del islam, ha traído consigo el ejemplo y un lugar en la vida espiritual de muchas mujeres en la historia islámica. Es cierto que en el universo religioso la postura con respecto a las mujeres fuera ambivalente². Sin embargo, el sufismo suponía una perspectiva basada en la experiencia personal de unión y búsqueda de lo Divino, una llamada a un camino de conocimiento y de libertad, a contemplar la Belleza. Bajo esta tradición espiritual mujeres y hombres siempre han sido respetados como iguales en la senda espiritual³, sin albergar dudas al respecto, tal y como se refleja en las enseñanzas de los sufíes más relevantes. En ellos se afirma que cualquier persona, sea mujer u hombre, posee la misma capacidad en potencia para establecer su propia conexión directa con lo divino; para así alcanzar la meta de la mística, que es la extinción en la unicidad de Dios, sin “yo” ni “tú”, ni mujer ni hombre.

Por otro lado, desde un orden espiritual, metafísico y simbólico, el aspecto femenino no es un individuo sino un principio metafísico universal que se manifiesta en el ser humano en particular y en el cosmos, dominado por una dialéctica creativa de los contrarios en este mundo de la dualidad⁴ que, en última instancia, se integran en la Unidad

1 Cuando hablamos de mística femenina nos referimos a la mística de las mujeres y lo femenino en la mística como puede ser la presencia de rasgos propios de la feminidad de las mujeres en la historia de la mística.

2 Desde una visión externa y exotérica, el islam ha visto a la mujer como algo que podía ser peligroso, como foco atractivo de la concupiscencia. Aun así, la actitud no ha sido más misógina que la de la iglesia cristiana.

3 Es evidente que la pertenencia a un sexo no es una barrera para la inspiración y la gracia de Dios.

4 En el orden simbólico, las culturas tradicionales han vinculado en general lo femenino a la receptividad y a la pasividad y han identificado lo masculino con la actividad. Así todo agente es masculino con relación a todo ser femenino que recibe el influjo

esencial y trascendente del Ser. Es el reconocimiento de esta verdad dentro de la tradición sufí lo que ha estimulado la madurez espiritual de las mujeres, de una manera que no siempre ha sido posible en Occidente.

A este respecto, es sobre todo a Ibn 'Arabī, el maestro máximo, quizás el que expuso de forma más sistemática y coherente del misticismo islámico, a quien debemos recurrir. Así lo expresa en su concepción de la cosmología: en la divinidad están contenidos todos los significados del universo, es el lugar de unión de los contrarios, es activo/masculinidad y pasivo/feminidad al mismo tiempo; conocerLe es entender sus dos aspectos de actividad y receptividad. Y Él [Dios] sólo puede ser conocido a través de su manifestación en la creación. Por eso, el ser humano consta, pues, de un polo activo y un polo pasivo. Diremos, por ejemplo, que es pasivo y receptivo. El hombre que busca el conocimiento de Dios con el conocimiento de sí mismo⁵, sólo le conocerá en su aspecto pasivo, porque el hombre, al proceder de Dios, es pasivo en su relación con el Creador. Pero en su relación con la mujer⁶ es activo, como lo es Dios con el hombre. Así el ser humano integra y trasciende, en su unidad esencial de acción y pasión, masculinidad y feminidad. Gracias a que puede integrar dentro de sí la plena experiencia de su feminidad y de su masculinidad, el ser humano puede conocer la plenitud humana. De ese modo, Ibn 'Arabī refiere que masculinidad y feminidad son meros accidentes y no pertenecen a la esencia de la naturaleza humana. Y añade también que el Hombre perfecto puede ser un hombre o una mujer, podríamos decir un ser andrógino universal, y así lo declara en su obra *'Uqlat al-mustawfīz*⁷.

Esta relación creativa de opuestos nos la muestra gráficamente Ibn 'Arabī cuando expone las analogías entre pares que se da en la Creación y fuera de ella y que representan estas relaciones entre lo femenino y lo masculino: el día y la noche, el Cálamo⁸ y la Tabla Guardada, Adán y Eva, el cielo y la tierra⁹, manifestaciones de la dualidad que

de su acción. Pensemos en el símbolo chino del yin-yang: lo femenino y lo masculino son complementarios y se determinan mutuamente como la noche y el día.

5 El ser humano es la manifestación más perfecta de los atributos de Dios y está hecho a Su imagen.

6 También es activo en el ejercicio de su propia creatividad en el cosmos.

7 En el capítulo de ese libro titulado "La perfección del ser humano" (López Anguita 2010: 107-38).

8 El Corán menciona la Tabla y el Cálamo. El Cálamo es creado directamente por Dios y escribe en la Tabla, siguiendo el dictado divino, todo lo que está predestinado para todos los seres. El Cálamo (o Intelecto) tiene un carácter activo y luminoso y la Tabla (o Alma Universal) un carácter receptivo y necesariamente oscuro para que pueda percibirse la escritura sobre ella; ambos son los prototipos de lo masculino y lo femenino respectivamente, y entre ellos existe un matrimonio suprasensorial (López Anguita 2010: 16).

9 En el mismo pasaje que Ibn 'Arabī explica el cómo la noche y el día se desposan también hace referencia al matrimonio entre cielo y tierra: «El cielo es el compañero activo

gobierna el mundo. Y va más allá, afirmando que la alusión a la naturaleza sexual de la relación entre el Día y la Noche aparece en los versos coránicos que describen sus relaciones de manera que también es aplicable a las relaciones sexuales humanas (Murata 1992: 146), aunque el Corán no clarifica el género del Día y la Noche, contrastando, por ejemplo, con lo que se nos cuenta sobre el cielo y la tierra. Por ello, Ibn 'Arabī, recurre de nuevo al imaginerismo para establecer un género: la distinción está en aquel que "da a luz"; si el Día trae algo a la vida es entonces la madre y la Noche el padre; si es la Noche la que trae algo a la vida, entonces será la Noche la madre y el Día el padre (Futūhāt III 547. 31, Chittick 1998:131), para llegar a la conclusión de que cada uno tiene una naturaleza dual.

Desde esta óptica se entiende mejor que Ibn 'Arabī señale que el discípulo tiene que volverse femenino, receptivo y pasivo, con relación a su Señor¹⁰ y «hallarse, en toda condición espiritual y a cada momento, en una unión sexual perpetua en situación de mujer (*manhukan day-man*), como quedarse "embarazada de esta situación y dar a luz". Define a los discípulos como las "recién casadas de la Realidad Absoluta" (Hoffmann 2000: 318).

Por otro lado, el principio femenino es, asimismo, importante en el sufismo porque tiene que ver con la manifestación de la misericordia-compasión-indulgencia (*rahma*) de Dios. Ibn 'Arabī identifica la misericordia con la maternidad o con la dimensión femenina de la realidad en muchos pasajes de sus libros (por ejemplo *Futūhāt* IV 3 65.29) y esto es así porque también posee el sentido de "dar existencia a los seres"¹¹ y se relaciona con el sentimiento natural de la madre hacia el fruto de su seno. El nombre divino, *al-Rahmān*¹², se refiere a la benevolencia fundamental e inherente a la naturaleza divina, y *Rahīm*, que es otro nombre divino, indica la misericordia, la ternura particular que se manifiesta. Ambas palabras provienen de la misma raíz léxica, que significa "útero, matriz", donde se engendran a los seres. Encontramos, además,

en el acto del matrimonio mientras la tierra es la compañera receptiva. El que está más alto posee la masculinidad y éste es el cielo. El que está abajo posee la femineidad y es la tierra (*Futūhāt* IV 266.14).

10 Asimismo, los sufíes han dicho que el discípulo ha de ser con su maestro como un cadáver en las manos de quien lo lava, esto, esencialmente pasivo.

11 Esto tiene que ver con el movimiento de la renovación constante de la creación a cada instante que mantiene las cosas creadas es el "hálito o soplo del Todo Misericordioso" (*nafas al-Rahmān*). El concepto de *rahma* en el islam ocupa el lugar que el Amor en la teología cristiana: es el concepto de Misericordia omniabarcante que concede el favor de la existencia a los seres. Es el favor no condicionado y creativo de Dios, que da a luz a los seres "para que Le reconozcan".

12 El nombre divino *al-Rahmān* (el Omnicompasivo), que es uno de los nombres más importantes y engloba a otros. En la mística se hace mucho hincapié en este nombre porque los hadices insisten siempre en que la misericordia y la benevolencia de Dios son mayores que Su ira.

muchas tradiciones proféticas sientan la base para la sacralización del útero de la mujer y el acto de concebir (Murata 1992: 215-216).

Desde esta perspectiva se comprende mejor la exaltación de los atributos femeninos: la creatividad y la capacidad para amar, atender y ser pacientes con los demás hacen que la mujer se amolde tan bien al camino sufí de apertura a la relación con lo divino. En este sentido, algún maestro sufí contemporáneo describió en cierta ocasión al guía ideal como alguien que se comporta como una madre: ella siempre está ahí, sin exigir nada a cambio, dispuesta a instruir y a marcar los límites, pero también a permanecer despierta toda la noche para cuidar a un hijo que sufre.

Ibn 'Arabī otorgó a las mujeres una elevada posición y el elemento femenino está siempre de algún modo en su obra. Incluso en uno de los poemas de su *Diwān* alude a una teofanía bajo la forma de mujer, lo cual no sorprende si tenemos en cuenta que en su obra, *Fusūs*, Ibn 'Arabī declara que el hombre no ve la Verdad sino como Teofanía en las formas posibles, mientras que la mujer es el más perfecto y completo lugar de manifestación (*mazhar*) para la contemplación de Dios (Hakim 2001: 199). Del mismo modo, Rumi habla a menudo con gran belleza sobre lo femenino, presentando a la mujer como el ejemplo más perfecto del poder creador de Dios en la tierra. Como dice en su célebre *Maṅnawī*: "La mujer es un rayo de Dios. Ella no es tan solo la amada terrenal; ella es creadora, no creada." (Helminski 2013: 6).

Por tanto, en el sufismo, el lenguaje acerca del Amado y el reconocimiento de lo femenino cobra una dimensión especial. Y los poetas sufíes escandalizaron a muchos musulmanes piadosos al emplear las metáforas del amor¹³, la sexualidad¹⁴ y la amada¹⁵, para expresar la experiencia mística inefable: cuando se superan los deseos del cuerpo y

13 Ibn 'Arabī tuvo que defenderse de las suspicacias de las suspicacias provocadas entre los alfaquíes ante una poesía tan abiertamente erótica como la de su *diwān Tarjūmān al-ašwāq*, y tuvo que redactar un comentario donde revela que esos versos se refieren "a un conocimiento supremo, luces divinas, secretos espirituales, ciencias metafísicas y ciertas admoniciones referentes a la Ley Suprema," expresados en "la lengua del amor y del símil, a fin de que las almas se enamoren de estas alocuciones y a ellas presten cumplida atención los corazones (Varona 2002: 99-100).

14 La unión sexual produce tal placer que genera una pérdida de conciencia de sí mismos de los amantes y se "aniquilan" metafísicamente hablando; Ibn 'Arabī relaciona esta experiencia con la meta de la anulación en Dios es la unión de las almas, la anulación de la conciencia de dualidad. El valor espiritual de la unión sexual procede, por un lado, de esta reflexión cosmológica y, por otro, del placer de la unión sexual, que también trae consigo un estado elevado de perfección espiritual que no se puede obtener con la oración u otros actos de adoración. Véase (Hoffmann 1997 317-319).

15 La poesía espiritual toma las figuras arquetípicas de la amada -Laylā y Lubnā- de la tradición arraigada en la poesía amorosa y las canciones populares, como representación de la divinidad. Así encontramos numerosos maestros que dedicaron sus poemas a estas dos figuras. Véase más abajo el poema dedicado a Laylā por el maestro sufí al-Mursī.

las relaciones se basan en el espíritu, las barreras sociales establecidas se rompen y los maestros sufíes aceptan a mujeres como discípulas o algunas mujeres llegan a ser madres espirituales de ciertos hombres;

Con estos prolegómenos sobre la condición femenina en la tradición espiritual sufí podemos entender mejor la significación que tiene la mujer en la mística islámica.

2. Características de la santidad femenina

Entre los siglos VIII y IX el frecuente tránsito de caravanas comerciales facilitará el intercambio entre los centros espirituales de la zona de Basora, Bagdad, Damasco, El Cairo, el norte de Egipto, Nishapur y el Gran Jorasán, lo cual propició que surgieran un gran número de mujeres espirituales, la mayoría eran ascetas especialmente escrupulosas en su práctica.

Mujeres libres, esclavas, maestras espirituales, solteras, casadas, conocidas o desconocidas, místicas y ascetas permanecieron mucho tiempo en la memoria y en la tradición oral de la que luego beberían sus biógrafos. Algunas mujeres se entregaron al Espíritu a través de la ascesis, aislándose de la sociedad, como hizo la célebre Rābi'a; otras optaron por la labor benéfica y fomentaron los grupos de oración y de estudio. Otras fueron alumnas y compañeras espirituales de grandes maestros espirituales influyendo en su pensamiento y en su vida. Esposas y madres también apoyaron a los miembros de su familia, mientras continuaban su propio viaje para unirse con el Amado.

Una de las prácticas de las primeras mujeres sufíes es la teología de la servidumbre que consistía en una serie de prácticas como parte del compromiso que adquirirían consigo mismas y con Dios. Estas prácticas tenían una dimensión exterior y otra interior, por ejemplo, externamente llevaban a cabo prácticas conducentes a la disciplina y transformación del alma, se cultivaban los atributos sufíes de la abstinencia escrupulosa (*wara'*), la paciencia, la pobreza¹⁶ y la humildad, para liberarse de los caprichos del alma y la esclavitud del ego. A nivel interior, cultivaban los atributos del temor a Dios, la adoración reverencial y respetuosa, la gratitud, la confianza en Dios (*tawakkul*)¹⁷. Todos ellos atributos que conducen a la perfección en la religión, que se plasma en el famoso hadiz¹⁸: el *ihsān* (la perfección) es adorar a Dios como si Le vieras¹⁹ y, en verdad,

16 Podríamos llamarlo "indigencia espiritual" la conciencia de la necesidad de Dios, que es autosuficiente y el Rico (uno de los nombres divinos) y es a Él al que hay que pedir.

17 Es como el abandono en él, ponerse en sus manos.

18 Es uno de los dichos proféticos sobre los que se asientan las bases del sufismo.

19 Se recoge en el libro de hadices de *Bujārī, Ṣaḥīḥ*, capítulo del "*al-Īmān*", nº 50.

aunque no Le veas, Él te ve. La esencia de la práctica es trascender la parte del ego propio, “vendiendo” el alma a Dios. Una vez que el alma se ha despojado de sus ataduras egoicas, las almas humanas no pueden ser etiquetadas como femeninas ni masculinas. Los dichos y las enseñanzas de estas primeras mujeres sufíes no estaban inspiradas en el espíritu del alma egoica, sino que se movían de manera providencial bajo la guía divina del alma-espíritu, por lo que eran universales en su aplicación y proveían con una guía para todos los seres humanos, sin considerar el género.

Esta teología de la Servidumbre hizo verdaderamente libres a estas mujeres de las limitaciones impuestas a ellas en sus sociedades. Estas “siervas” de Dios elegidas se podían separar de la masa de mujeres que no compartían la misma vocación espiritual. Escogían una vida independiente como “mujeres dedicadas a la carrera del espíritu”, así podían viajar sin un chaperón o tutor legal, mezclarse socialmente con los hombres, enseñar a los hombres en asambleas públicas y desarrollarse intelectualmente de una manera que no era accesible a sus hermanas musulmanas no sufíes.

Entre las mujeres que siguieron la senda del Amor y de la Verdad, encontramos una tipología diversa: ascetas espontáneas, dedicadas a la oración y a la renuncia; mujeres poseedoras de visiones verdaderas y de una conducta ejemplar; mujeres extáticas que estaban en un raptó continuo en la Presencia divina; santas que mostraban su alegría y mujeres, que, por el contrario, lloraban continuamente por su anhelo de la Divinidad y reconocimiento de sus propios defectos. Nos dice Ibn ‘Arabī al respecto que “una de las clases de santos allegados de Dios (*awliyā*) son los que suspiran”²⁰, y concluye, a propósito de su maestra de Marchena, incluyéndola en esta categoría: “a ella pertenecen tanto hombres como mujeres” (Austin 2014: 25). Verdaderamente, era tan intensos sus estados espirituales que, no son pocos los casos en las historias referidas a ellas, de mujeres que caían muertas al instante al entrar en un trance o raptó espiritual, por una recitación o porque escuchan unos versos.

En ocasiones, las reseñas a estas mujeres son muy cortas y poco detalladas o tratan de alguna sierva de Dios desconocida (*‘ābida maḡhūla*) cuyo nombre no figura en el relato. Esta falta de protagonismo externo (como veremos en el caso de la mujer de Tirmidī) se muestra, a veces, a modo devota anónima o *sanctus abscondita*, o, en otros casos, como una ocultación a los ojos de las criaturas, presentándose tras el velo de la condición común. Este último tipo es el característicos de los sufíes *malāmiyya* (“las gentes de la reprobación”) quienes no mostraban sus

20 En el sentido de “gemir”.

virtudes espirituales ni sus actos de piedad, e incluso podían actuar, externamente, de forma que podía ser mal considerados, para que así fueran reprobados, humillados y criticados como una forma de trabajo interior y de lucha contra la autoafirmación del ego, un reto y una prueba de sinceridad en la Vía²¹, pues internamente no salían de su estado de concentración y devoción, y actuaban en cada situación de acuerdo a lo que Dios requería de ellos.

En cuanto a las moradas y estados espirituales, el sufismo y las fuentes escriturarias proclaman la igualdad del hombre y la mujer para alcanzar los grados más elevados de santidad. El Corán nos habla de mujeres perfectas y el hadiz insiste que entre los descendientes de los compañeros del Profeta se encuentran mujeres y hombres que entrarán en el Paraíso sin que se les pida cuentas, se entiende que por su elevada condición espiritual. Ibn 'Arabī subraya que todas las moradas y todos los niveles pertenecen a quien Dios desee, sean hombres y mujeres, hasta el grado más elevado de la santidad, el del Polo o Guía de la comunidad espiritual²² (Hakim 2001:190). Además, especifica que el término *riyāl* (hombres) no se refiere al género, ya que puede designar indistintamente a hombres y mujeres. Por eso mismo, la perfección de la *ru'yūliyya* (hombría) expresa la plenitud humana, que es sexualmente indiferenciable y está fuera de la masculinidad biológica: es para los que se han purificado a través de la luz del intelecto dejando atrás lo más bajo de la naturaleza (Murata 1992: 268). Tampoco duda, Ibn 'Arabī ni el sufí persa *Yāmī*, en admitir la posibilidad de que las mujeres puedan formar parte de los sustitutos (*abdāl*)²³, que constituyen una jerarquía espiritual dentro del sufismo (López Anguita 2010: 12; Tabuyo 2006: 48).

Un tema que generó posiciones encontradas fue el de si las mujeres podían tener conexión con una cadena de transmisión espiritual mediante el compromiso o vínculo iniciático (*baya*') y cómo debía el maestro iniciar a la mujer²⁴. Lo cierto es que hubo mujeres iniciadas y mujeres que también iniciaron a mujeres y hombres. Por otro lado, la relación maestra-discípulo también fue objeto de polémica y hubo eminentes maestros que aceptaron discípulas (*murīdāt*) y fueron vehementemente criticados y/ o denunciados, tanto es así que tuvieron que recurrir a los

21 Este tipo de práctica se basaba en las injusticias y acusaciones que se le hicieron al Profeta y a los primeros musulmanes hasta el punto de obligarle a emigrar a Medina.

22 Axis Mundi y Vicerregente de su Tiempo.

23 Estos *abdāl* o sustitutos son siete, para unos; otros elevan a cuarenta su número. Reciben este nombre porque, cuando están ocupados en la Presencia divina, pueden dejar en el lugar que desean, un sustituto con su apariencia.

24 Si se hacía como en el caso de los hombres poniendo la mano del aspirante sobre el maestro, o siguiendo el ejemplo del Profeta cuando estableció el pacto de Hudaybiyya con las mujeres creyentes, ellas colocaban sus manos en una vasija en la cual el Profeta tenía introducida su mano derecha.

actos carismáticos o los milagros para disculparse (Chodkiewicz 1995). En algunos poemas de su *Diwān*, Ibn 'Arabī relata la entrega del manto de la iniciación (*jirqa*) espiritual²⁵ a catorce discípulas mujeres (Addas 2000).

En realidad, el anhelo de la búsqueda ha estado presente desde los orígenes de la humanidad en todas las dimensiones místicas de las religiones monoteístas y de otras tradiciones religiosas. El sufismo nos habla de esa plenitud de nuestra propia naturaleza divina en la que ya no hay amante ni amado, sólo la Unidad del Ser. Se trata de morir poco a poco a lo que pensamos que somos para disolvernarnos en el Amor y convertirnos en amor, tal y como dice Rābi'a:

En el amor, nada existe entre el corazón y el Corazón.
El discurso nace del anhelo,
la auténtica descripción, de la verdadera experiencia.
Quien saborea, conoce;
quien habla, miente.
¿Cómo describir la verdadera forma de Algo
en cuya presencia desapareces,
en cuyo ser todavía existes,
y que vive como un signo de tu viaje? (Upton 1988: 3).

Finalmente este lenguaje poético amoroso de las santas sufíes no es distinto al expresado en Santa Teresa²⁶; del mismo modo que figuras como Rābi'a o Nizām encuentran su contrapartida en la figura de la mística francesa Marguerite Porete.

3. Breve historia de la hagiografía islámica en femenino

La mayor parte de las palabras de las mujeres sufíes que se conservan de los siglos pasados proceden de crónicas tradicionales con sus comentarios, tratados con explicaciones sistemáticas o de poemas elaborados en torno a sus palabras o sobre sus experiencias místicas. Además, en los entornos sufíes, siempre ha existido una tendencia mayor a transmitir las enseñanzas oralmente, a lo que hay que añadir que las mujeres, en particular, pudieron haber sido menos propensas a escribir, prefiriendo en su lugar limitarse a vivir la experiencia. Actualmente dis-

25 A través de la imposición del manto el conocimiento espiritual y la bendición del maestro o guía pasa al aspirante.

26 Sobre la posible influencia del sufismo en la mística cristiana y sus paralelismos me remito a los trabajos de mística comparada de Luce López-Baralt.

ponemos de más traducciones a lenguas occidentales de obras sobre este género que nos ilustran mejor la historia del sufismo y de sus santas.

Desde luego, no hay duda en que las mujeres desempeñaron un importante papel en el desarrollo del sufismo. Tradicionalmente se entiende que esto comenzó con el Profeta Muhammad, quien transmitió un mensaje que combinaba el espíritu y la materia, la esencia y la forma, y el reconocimiento de lo femenino²⁷ y de lo masculino. Aunque las manifestaciones culturales han condicionado el mensaje original, las palabras del Corán expresan la igualdad de mujeres creyentes y hombres creyentes ante los ojos de Dios²⁸, en un tiempo en que las tribus árabes paganas adoraban diosas a las que ofrecían sacrificios y en el que se llegaba incluso a enterrar a las niñas recién nacidas para favorecer la descendencia masculina. Este nuevo mensajero de la tradición abrahámica intentó restablecer el reconocimiento de la Unidad del Ser, para así corregir los desequilibrios que habían surgido, aconsejando honrar y respetar lo femenino, la armonía de la naturaleza.

A pesar de que en el Corán se insiste mucho en la educación de hombres y mujeres, a veces estas últimas, en circunstancias similares a las de los hombres, dispusieron de menos oportunidades para educarse. La influencia de las culturas locales superpuestas y una jurisprudencia islámica dominada por los hombres pudo aumentar las restricciones sobre la mujer en diversas esferas, a pesar de que el mensaje coránico hablaba básicamente del respeto y el reconocimiento entre los seres humanos sin distinción de sexo o de condición social, y de la preponderancia que en las primeras generaciones habían mantenido las mujeres en la transmisión del conocimiento religioso. Pero parte de este movimiento sí que perduró en el sufismo.

En los primeros siglos de la hégira, las mujeres vivían en el centro del espacio público, participando plenamente en la vida de la comunidad²⁹. Un ejemplo claro de ello lo encontramos ilustrado en *Jadiya*, la primera y amada esposa de Muhammad, "la mejor de las mujeres", quien jugó un papel de gran importancia. Fue ella quien respaldó, fortaleció y apoyó al Profeta cuando a éste lo asaltaron las dudas y el desconcierto durante los primeros años de esta nueva Revelación. Estuvo

27 Hay un dicho profético que dice "Se me ha hecho amar de este mundo tres cosas: las mujeres, el perfume y la oración", recogido en la colección de Nisa'í, *Kitāb 'Ašara al-nisā'*, 36:1.

28 En el Corán hay muchas menciones específicas a "las musulmanas y los musulmanes", "los sinceros y las sinceras", "los pacientes, las pacientes". En su tiempo histórico fue un texto que reconocía el papel de la mujer muy por encima de lo habitual en su tiempo. Para los exegetas sufíes estas menciones son la prueba de que los caminos espirituales están abiertos a ambos sexos.

29 Al respecto hay mucho escrito, tan solo mencionaré aquí el libro de Fátima Mernissi . *El harén político: el Profeta y las mujeres*.

junto a él en medio de la dificultad y la angustia extremas, y ayudó a transmitir la luz de la nueva fe; fue conocida como *al-Tāhira* (la Pura), y fue una mujer de una gran integridad, inteligencia y profundidad espiritual, además de ser una comerciante rica. Además de ella, su hija Fátima también sobresalió como una gran mujer, de hecho, a menudo se la conoce como “la primera gnóstica del islam” y recibe el título honorífico de virgen (*al-batūl*), en referencia a la gran pureza de su alma; su matrimonio con ‘Alī³⁰ sembró en el mundo esta nueva manifestación de misticismo, y las semillas de su unión comenzaron a florecer. Tanto Fátima como *Jadīya* fueron las primeras en aceptar y comprender de una forma más profunda la nueva revelación que traía Muhammad. Dentro del entorno familiar del Profeta también destaca ‘Ā’iṣa, la esposa más joven del Profeta, a la que se remontan numerosos hadices, seguida por otras mujeres del entorno, totalmente entregadas a Dios y de las que se cuenta que incluso participaron en campañas guerreras, como Umm Haram, que murió en el curso de una batalla (649).

Es resaltable que los modelos de mujeres perfectas que aparecen en el Corán (66: 11-12) son: la virgen María (Maryam)³¹, como modelo de santidad en el sufismo también; y la esposa del Faraón, Asia³², como ejemplo de consuelo y estímulo para los creyentes, quien desafió la tiranía. Además de ellas, aunque no aparecen en el Corán, entran en esta consideración *Jadīya* y ‘Ā’iṣa. Las referencias en el Corán a la vida de María destacan su elevada estación espiritual (*maqām*) –como veremos–, su devoción, su renuncia, su tolerancia y su fuerza interior frente a aquéllos que la acusaban y de cómo se refugió en lo divino para recibir la inspiración divina dentro de la matriz de su ser³³. Este rango excepcional que el Corán y el hadiz confieren a María, por encima de muchos hombres, una condición de sierva especial elegida por Dios; incluso algunos exegetas mantienen que María llegó al grado de la profecía. Si el rango profético es accesible a una mujer, aun cuando María hubiera sido la única en conseguirlo, esto implica que el sexo femenino podía y puede, con mayor motivo, acceder a la santidad (*walāya*)³⁴.

Conforme se desarrolló la dimensión mística del islam, fue una mujer, *Rābi’a*³⁵ al-Adawiyya (714/17-801), la que expresó por prime-

30 El último de los cuatro califas de los comienzos del islam. Y es él con el que suelen comenzar muchas de las cadenas de transmisión iniciáticas de los órdenes sufíes.

31 Véase el estudio sobre María y su condición de mujer perfecta en el Corán (Gloton 2001: 173-186).

32 Su figura también aparece en otra referencia coránica (28: 9), en la que Asia pide al Faraón que dejen vivir a Moisés y lo acojan.

33 Tema al que hemos aludido al principio.

34 La figura de la virgen María aparece siempre asociada en Ibn ‘Arabī con la forma más completa de la santidad, basándose en los hadices que afirman su perfección.

35 Su nombre significa la “cuarta”, porque era la cuarta hija de un matrimonio pobre.

ra vez la relación con lo divino en un lenguaje propiamente místico, refiriéndose a Dios como el Amado. Proveniente de una familia muy pobre, quedó huérfana muy pequeña y fue vendida como esclava a un hombre; y se relata que cuando éste se asomó una noche a la habitación de la joven y comprobó que rezaba sin descanso y que de ella provenía una extraña y purísima luz, quedó tan impresionado que la dejó en libertad.

Esta santa sufí de los primeros tiempos del islam, representa por antonomasia la figura femenina en la hagiografía islámica, como ejemplo de la auténtica maestra del camino sufí del Amor. La excelencia de su piedad, su gnosis y ascesis-renuncia³⁶, su perfección y las virtudes de su alma siguieron resonando en los sufíes posteriores, reconociéndola con el título de "la corona de los hombres" (Smith 1984:4). Según nos atestigua una de sus estudiosas, Margaret Smith: «La elevada posición alcanzada por las mujeres sufíes es confirmado mayormente por el hecho de que los propios sufíes otorgaron a una mujer (Rābi'a al-'Adawiyya) el primer lugar entre los primeros místicos, habiéndola elegido como representante del primer desarrollo del misticismo en el islam» (Smith 1984: 3). La expresión de su Amor divino recogida en dichos, poemas y anécdotas eclipsó a todo el mundo musulmán y llegó a oídos de la Europa cristiana medieval, lo que condujo al olvido de otras muchas mujeres que lograron situarse, con su ciencia y su santidad, en un mismo plano que los hombres. Tanta fue su fama que el propio místico y poeta, Yāmī le dedicó unos famosos versos de admiración, a pesar de no ser especialmente favorable a las mujeres (Schimmel 2002: 454)

Si todas las mujeres fueran como las que he mencionado,
las mujeres serían preferibles a los hombres.
Pues el género femenino no es vergüenza para el sol
ni el masculino un honor para la luna³⁷.

Muchas de las anécdotas de esta mártir del Amor divino son recogidas por numerosos biógrafos y hagiógrafos como Aflāki (1978: 310-311) o Badawī (1962). Su historia está teñida de leyendas por lo que resulta difícil de discernir los datos auténticos de su vida; también se le atribuye múltiples dichos y poemas, entre ellos el que sería el primer antecedente del famoso poema anónimo castellano del siglo XVII «No me mueve mi Dios para quererte», que Rābi'a enuncia así: «Oh mi Señor, si yo te adoro por miedo al infierno, quémame, y si te adoro por esperanza del Paraíso, exclúyeme de él, pero si yo te adoro únicamente

36 Parece que vivió retirada primero en el desierto y luego en Basora.

37 En árabe la palabra "sol" es femenino y "luna" masculino.

por el amor de Ti solo, entonces no me apartes de mí Tu Eterna Belleza» (Smith 1984: 102). Este poema nos transmite la noción de un amor sin posesividad y sin expectativas de recibir nada a cambio y forma parte de la famosa historia en la que se cuenta que **Rābi'a** caminaba por la calle con una vela encendida en una mano y agua en la otra. Y alguien se acercó a preguntarla por qué llevaba fuego en una mano y agua en la otra, a lo que respondió diciendo que con el fuego iba a prender el paraíso y con el agua apagaría las llamas del infierno, en su afán de explicar que nadie había de actuar por miedo al castigo ni por el mero hecho de conseguir una recompensa, sino simplemente por amor a Dios.

Nos narra otro de sus biógrafos –'Attār³⁸–, el célebre poeta y místico persa, que cuando **Rābi'a** emprendió su viaje para realizar la peregrinación a La Meca, estaba el célebre asceta sufí **Ibrāhīm al-Adḥam** terminando su peregrinaje (*ḥajj*), que había llevado a cabo de la forma más devota y piadosa (realizaba a cada paso una oración con prostración tocando el suelo con la cabeza) y cuando llegó a La Meca, después de catorce años, descubrió que la Kaaba no estaba; ya que se había desplazado para salir al encuentro de **Rābi'a**, que ya se acercaba a La Meca. Sin embargo, al encontrarse **Rābi'a** con la Kaaba le dijo que había venido a ver al Señor de la casa, no la casa. Mientras tanto, el renombrado asceta **Ibrāhīm** se preguntaba dónde estaba la Kaaba hasta que le dijeron que había salido a recibir a una joven mujer. Él se quejó airadamente de que mientras que él, el gran asceta de su tiempo, había llegado a la Kaaba prácticamente andando sobre sus ojos, la Kaaba había salido a recibir a una "débil mujer". Esta reacción mostró a **Ibrāhīm** que su ascetismo no lo había purificado de su posesividad y, según sugieren muchos sufíes críticos del ascetismo, su ascetismo se había convertido en un elemento más en su sentimiento de apego y de sentirse con derechos (Sells 1996: 157-158).

En otros relatos se cuenta de ella que cuando estaba inmersa en actos de devoción se subía a su tejado y rezaba: «¡Dios mío! Todas las estrellas están en su sitio y todos los ojos están cerrados en el sueño. Los reyes han cerrado sus puertas, pero todavía Tu entrada está abierta. Cada amigo ha buscado la soledad con su Bienamado; y aquí permanezco yo ante Tu rostro» (Nurbakhsh 1990: 119).

Sus dichos y sus poemas quedaron recogidas en otras obras y su influencia siguió presente hasta el punto de que sus reflexiones extáticas se introdujeron en el extenso debate teológico en el S. XVII sobre el "puro Amor", candente en la Francia de Luis XIII y Luis XIV. Este recuerdo de mujer piadosa se guardó en tierras europeas y la convirtió en

38 Sobre la que escribió extensamente en su libro *Memorias de los Amigos de Dios*.

una santa dama, bautizada como "Caritée", en el sentido de buena cristiana³⁹. Dice Dorotea Sölle, gran teóloga cristiana, que ninguna religión ha expresado el descentramiento de sí con tanta osadía y ardor como las sufíes Rābi'a al-'Adawiyya y sus compañeras (Tabuyo 2006:51)

Sin embargo, su presencia en las biografías eclipsó con su brillo el aura de otras santas mujeres. Muchos de los nombres de otras santas sufíes quedaron recogidos en repertorios bio-bliográficos, algunos de ellos se fueron transmitiendo de generación en generación, y todavía en el siglo X/XVI se seguían estableciendo sus genealogías.

Una de las primeras obras, *Dīkr al-niswā al-muta'abbidāt al-sufiyyāt*⁴⁰ (Sulamī, 1999), en el islam dedicada por completo a la espiritualidad de las mujeres fue escrita por el sufí persa 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (932-1021). En ella se hace un retrato de ochenta mujeres sufíes que vivieron en las centrales tierras entre los siglos VIII y IX. Como maestras espirituales y ejemplos de piedad islámica, sirvieron como respetables profesoras y guías de la misma manera que hicieron los hombres, a veces, sobrepasándoles en su comprensión de la doctrina sufí, el Corán y la espiritualidad islámica. No podríamos escribir una historia del islam sin ellas, a pesar de haber permanecido en parte como una "tradición velada" y oculta, poco a poco se ha ido recuperando gra-

39 El cronista del rey San Luis, Joinville, cuenta que un hermano dominico "que hablaba sarraceno", se había encontrado con una anciana mujer «que llevaba en su mano derecha un cuenco de fuego y en su mano izquierda un frasco de agua» (Joinville 1928: 160-161) y al preguntarle que iba a hacer con aquello, le contestó que quería incendiar el paraíso con fuego y apagar el infierno con agua, para que pudiera amar a Dios por Él mismo y no por deseo de Su paraíso o por miedo a Su infierno. Esta historia está claramente en consonancia con la que narran las fuentes hagiográficas islámicas. En la crónica de Joinville también aparece un grabado que muestra a una mujer vestida con atuendo oriental y llevando un cubo de agua en una mano y una antorcha en la otra.

Además, en 1640, el escritor Jean-Pierre Camus, obispo de Belley (Francia), amigo y discípulo de San Francisco de Sales, escribe, en defensa de esta santa sufí y respondiendo a las críticas del jesuita Antoine Sirmond (quien duda de la ortodoxia de "esta mujer desconocida"), una obra de setecientas páginas en la que defiende la memoria de esta «santa mujer» digna de confianza en la ciencia de la santidad y en la doctrina de la salvación que representa para él la «verdadera Caridad», el puro Amor, opuesta a «la esperanza mercenaria, la de aquellos que buscan el paraíso de Dios y olvidan al Dios del paraíso». En esta polémica también participó Fenelon (m. 1715), arzobispo de Cambrai quien defendía a los místicos contraponiéndose a Bossuet, obispo de Meaux. Ellos también se referirán a la figura de Rābi'a, y su figura asomará de vez en cuando en círculos sospechosos de quietismo. De hecho, Bossuet, aun siendo un feroz opositor a la doctrina del puro Amor, no dudó, en su Historia de Francia contada para su Alteza Real el Príncipe de la Corona, en pedir a su real discípulo que medite, como hizo su antecesor el rey Luis IX (San Luis), sobre el ejemplo de la gran santa de Basora.

40 Traducido al inglés como *Early sufi Women*. Este libro estuvo perdido en el mundo islámico más de 500 años, y sólo fue descubierto a principios de los años 90, en Arabia Saudí (paradójicamente en la Biblioteca de la Universidad Muhammad ibn Saud), en el centro del movimiento reformista islámico, opuesto a las tesis sufíes del islam.

cias a los trabajos de grandes orientalistas, también mujeres (Margaret Smith, Wiebke Walther, Annemarie Schimmel, Sachiko Murata, Rkia E. Cornell⁴¹ o Nelly Amri, entre otras).

Si observamos los casos de tales mujeres sufíes se trata de ejemplos de mujeres que han vencido exitosamente a los aspectos más bajos de la naturaleza humana a través de su servidumbre como la forma más auténtica de sometimiento a la Divinidad y acceden a los niveles más altos de conocimiento religioso. Este potencial sin límites se refleja en la afirmación de Umm 'Alī, una mujer sufí de Nishapur, cuyo hermano **Abū Mansūr ibn Hamšāq** (m. 998) fue un famoso predicador y cercano a Sulamī: «Aquel quien es confirmado en el conocimiento de la servidumbre pronto alcanzará el conocimiento de la señoría» (Sulamī 1999: 244). Esta perspectiva de la servidumbre se hace incluso más fuerte y patente en palabras de Surayra al-Šarqiyya, una discípula en Nishapur del maestro sufí **Abū Bakr al-Tamastanī al-Farisī** (m 951): «Finalmente, la servidumbre se desvanece y solo queda la señoría» (Sulamī 1999: 246).

Esta espiritualidad estaba centrada en una vocación muy fuerte, lo cual explica las palabras de la sufí Nusiyya bint Salman (de principios del s. IX) al nacer su hijo: «¡Oh, Señor! Tú no me consideras como alguien merecedor de tu adoración, puesto has hecho que esté preocupada con un hijo» (Sulamī 1999: 92). Es difícil esbozar una tipología para estas mujeres santas, pero algo recurrente es que están inevitablemente asociadas a un hombre, ya sea su padre, su marido, un hermano o un hijo, y suele coincidir que son hombres también de rango espiritual. En ese sentido, algunas de ellas son mencionadas en las reseñas de sus respectivos maridos.

Ahora bien, es cierto que no todas las hagiografías llevaron a cabo un reconocimiento a las mujeres por igual, dedicándoles como Sulamī un libro entero. Disponemos de otras famosas hagiografías como las compuestas por **Abū Nu'aym al-Isfahānī**, **Farid al-Dīn 'Attār**, **Ibn al-Ŷawzī**, **Ŷāmī**, **Ibn Jallikān**, **al-Munawī** o **Ŷa'far al-Kattānī**⁴² entre otras muchas. En ellas hay menciones a mujeres sufíes, sus vidas santas, sus buenas acciones y sus milagros. **Al-Isfahānī**, por ejemplo, se limita a las mujeres que fueron contemporáneas al Profeta (**Isfahānī**, 1932-38: 133-161). También se escribieron otras compilaciones biográficas dedicadas únicamente a la santidad masculina.

No obstante, hay que tener en cuenta que, además, de los nombres registrados en los repertorios de santos otro factor importante a la hora de canonización en el islam es la opinión popular. En el que se incluyen

41 Ella misma es una sufí contemporánea.

42 En su obra *Salwat al-anfās* recuerda a las personas rectas (*salihāt*) enterradas en Fez y menciona unas treinta mujeres virtuosas.

algunas mujeres de la familia del Profeta como Sayyida⁴³ Zaynab⁴⁴, Sayyida Nafīsa⁴⁵, o santas locales como Lallā Sitti de Tremecén, Lallā Mimuna en Marruecos⁴⁶ o Lallā/Sayyida 'A'īša al-Mannūbiyya de Túnez (Bois-sevain 2002), etc. Dichos nombres no figuran en las listas hagiográficas, pero sus tumbas son lugares de veneración y peregrinación en busca de su intercesión, pues la gente ve en ellas una fe y un amor espontáneo, inmediato y accesible.

Una de estas santas que aparece en estas biografías es Maryam de Basora, compañera y discípula de Rābi'a a quien sirvió y sobrevivió; focalizó su vida en la centralidad del amor divino. Acostumbraba como estaba a hablar sobre el amor (*maḥabba*), cada vez que oía discursos sobre la doctrina del amor caía en éxtasis. Se cuenta que en una ocasión asistió a la sesión de un predicador, y cuando éste empezó a hablar del amor, ella cayó en raptó místico y murió. Al-Sulamī cuenta de ella: «Yo nunca he estado preocupada por mi sustento, ni me he agotado buscándolo desde el día que escuché las palabras divinas, “Y en el cielo tenéis vuestro sustento y lo que se os ha prometido” (C. 51: 22)» (Lings, 1999: 84)⁴⁷.

Entre esta tipología de santas está por ejemplo, Munya bint Maymūn, (al-Tādīlī 1997: 316-318, biografía nº 160), la cual es descrita con el grado de los “singulares” (*afṛād*), el más alto rango en la jerarquía de las moradas de la santidad (*walāya*).

No podemos dejar de evocar el nombre de algunas de estas grandes mujeres inspiradoras y transmisoras de conocimiento espiritual. Por ejemplo, el renombrado maestro, Abū Yazīd al-Bistāmī (m. 874), habló, en cierta ocasión –al ser interpelado sobre quién había sido su maestro–, de una anciana mujer a quien conoció en el desierto. Esta mujer lo llamó “tirano vanidoso” por haber usado a un león para transportar un saco de harina, oprimiendo a una criatura a la que Dios mismo había aliviado de cargas, y por buscar reconocimiento en tales milagros, mostrando su vanidad. Las palabras de aquella mujer le ofrecieron guía espiritual durante algún tiempo.

43 El término *sayyida* o *lalla* –en el Magreb– es un título honorífico y de respeto que significa “señora” que se emplea delante de algunas personalidades.

44 Su tumba en El Cairo es tan visitada que ha proporcionado el marco a dos novelas egipcias modernas.

45 Cuya figura se distinguió por su virtud y su piedad. Su tumba está también en El Cairo.

46 Su leyenda es cuando menos conmovedora y cercana: «Era una pobre negra que pidió al capitán del barco que le enseñara la plegaria ritual, pero no podía recordar la fórmula correctamente. Para oírlo de nuevo y poder retenerla, salió corriendo, tras el barco que partía, caminando sobre las aguas. Su única oración era: “Mimunah conoce a Dios y Dios conoce a Mimunah” (Schimmel 2002: 448-449).

47 Esto ilustra la doctrina del *tawwakul*, “dejar toda iniciativa a Dios”, confiando en Dios para el sustento y apoyo.

Además, las mujeres desempeñaron papeles importantes en la historia del islam: sus nombres aparecen en las cadenas de transmisión de los hadices proféticos, forman parte del linaje espiritual, son ensalzadas como gnósticas y poetisas, sin olvidar a las que aparecen como amigas, maestras y discípulas de grandes espirituales musulmanes, como Fátima de Nishapur (m. 838), maestra de los grandes místicos Abū Yazīd al-Bistāmī, Dū I-Nūn al-Misrī (m. 861), al-Ŷunayd, y a la que Sulamī dedica encendidos elogios. Al-Bistāmī dijo de ella: «No había ninguna morada (en la Senda) de la que le hablara y en la que ella no hubiera estado ya». Al-Bistāmī y al-Ŷunayd admiraba sus expresiones carismáticas y su experiencia en las moradas espirituales más elevadas (Huŷwīrī 1911:120; al-Ša'aranī 1974: 66). Alguien le preguntó una vez al gran maestro sufí egipcio, Dū I-Nūn quién era, en su opinión, el más grande de los sufíes Él contestó: «Una dama en La Meca, llamada Fátima al-Niṣapurī, cuyas palabras demuestran un conocimiento profundo del sentido oculto del Corán». Cuando le insistieron para que dijera algo más sobre Fátima, añadió: «Es una santa de Dios, y mi maestra». En cierta ocasión, ella le aconsejó: «En todos tus actos, vigila que actúas con sinceridad y no por tu alma inferior (*nafs*)». Ella también dijo: «Todo aquel que no tenga a Dios en su conciencia está herrado y se engaña, no importa lo que diga o a quien frecuente. Sin embargo, quien se mantiene en compañía de Dios sólo habla con sinceridad y su conducta se rige por el pudor y una ferviente devoción» (Nurbakhsh 1990: 162).

Dū I-Nūn relata también su encuentro con una mujer anónima que le transmitió los atributos que había de tener un sufí que le recordó que la esencia del sufismo no se encuentra en los estados paranormales sino en la práctica espiritual; los verdaderos sufíes son musulmanes [aquellos que se han sometido] cuyos corazones vibran con la espiritualidad del Corán. Ellos se "levantan de sus camas a medianoche"⁴⁸, y están ocupados en el recuerdo de Dios (*djkr*)⁴⁹; ellos "invierten todas sus ambiciones en Dios" y no aspiran a nada más. Su meta es únicamente Dios (Sulamī 1999: 15-16).

Un ejemplo notable es el de la esposa gnóstica del sufí del siglo IX al-Ḥakīm al-Tirmidī, Umm 'Abd Allāh⁵⁰, acerca de ambos tenemos un excepcional documento autobiográfico: el *Budū' al-ša'n* de Tirmidī en su

48 Una de las acciones meritorias supererogatorias es mantenerse despierto rezando.

49 Es una de las prácticas esenciales dentro del sufismo. Consiste en recitar y repetir algunas letanías, como los Nombres divinos y el Nombre Supremo (*Allāh*) con el rosario. Esta invocación o "recuerdo" de Dios (*djkr Allāh*) tiene su origen en muchos versículos coránicos que instan a ese recuerdo e invocación. Esta repetición del nombre de Dios comprende, para los sufíes, todos los actos de adoración.

50 "La madre de 'Abd Allāh". Es corriente nombrar a las mujeres y hombres como "madre o padre de" y a continuación el nombre de su hijo mayor. En el caso de ella no sé la conoce otro nombre.

compendio *Jatm al-awliyā'* (Tirmidī 1956: 14-32). Es un caso de ósmosis espiritual y excepcional porque no aparece generalmente en los cánones islámicos. Esta santidad compartida puede ser ilustrada con el ejemplo de la visión en la que la esposa de Tirmidī vio un ángel trayéndoles una rama de mirto, símbolo de la inmortalidad. Y al preguntarle ella si era para su marido o para ella, el ángel le respondió que era para ambos pues ellos dos estaban en la misma morada (Tirmidī 1956: 23; Sviri 1997: 66-68). Un aspecto curioso de ella eran sus sueños instructivos⁵¹ le traían nuevo conocimientos y enseñanzas para su marido. Si bien gran parte de la mística sufi está basada en la reciprocidad del maestro y el estudiante, los buscadores pueden también recibir las enseñanzas directamente de la Divinidad a través de los sueños. En este sentido, Tirmidī no tuvo un maestro formal en esta senda, estudiando y meditando por su cuenta. En un cierto momento, su mujer comenzó a tener sueños que contestaban a sus preguntas cuando éstas surgían. Muchos de sus sueños incluían a un hombre mayor de pelo blanco y vestido de blanco, que representaba a la misteriosa figura islámica del *Jidr*⁵², símbolo del poseedor del conocimiento divino que instruye a aquellos que no tienen un maestro vivo. De este modo, a través de los sueños de Umm 'Abd Allāh, su marido recibía la guía de cómo proseguir al siguiente nivel de su camino y también le animaba a ser una guía para otros. Y estos sueños prosiguieron y así lo escribía Tirmidī: «Ahora mi mujer continúa soñando sobre mí, sueño tras sueño, siempre al amanecer. Es como si ella, o los sueños, fueran mensajeros para mí. No había necesidad de interpretación, porque su significado estaba claro» (Sviri 1997: 65). Una noche, *al-Jidr* le dijo que su marido debía proteger la pureza de su casa. Preocupada de que quizá se estuviera refiriendo a la falta de limpieza que a veces había a causa de sus hijos pequeños y de no poder mantener la pureza de su casa, le preguntó a *al-Jidr* durante su sueño, y éste le respondió señalándose la lengua; ella debía decirle a su marido que cuidara la pureza de sus palabras (Sviri 1997: 67).

En los sueños posteriores, se le dieron signos de que había progresado de un nivel externo de adoración a otro en el que verdaderamente se comunicaba con la Divinidad. Asimismo, Umm 'Abd Allāh recibió el mensaje de que ella estaba a su mismo nivel espiritual y así continuaron en su camino, en una búsqueda espiritual unida. El nivel de reverencia y compañerismo espiritual –como ya hemos apuntado– que él describe

51 Los sueños son considerados representaciones de dimensiones espirituales, pertenecientes al mundo de la Imaginación. Lejos de ser una fantasía inútil, este tipo de imaginación tiene una elevada consideración, como intermediario entre el mundo visto y el no-visto.

52 Literalmente significa "el Verde" y es un personaje que aparece en el Corán (18: 65-82), donde acompaña al profeta Moisés, haciéndole pasar una serie de pruebas, en las que él simboliza la dimensión esotérica e interior (*haqiqā*), mientras que Moisés representaría la ley religiosa, exotérica y exterior (*šarī'a*).

en sus memorias no tiene, ciertamente, paralelismos en la historia de los escritos espirituales, hasta donde se conoce. No obstante, todo esto quedaba en la esfera privada –públicamente al-Tirmidī era el director espiritual y el maestro, mientras que su mujer se dedicaba a proteger y ayudar a extender sus enseñanzas fuera de los escenarios.

Otra de las mujeres que llegó a ser uno de los maestros más conocidos de su tiempo fue Ša'wana Gufayra, la persa. A sus sesiones acudían ascetas y maestros espirituales. Ella predicaba y recitaba el Corán a la gente. Hombres y mujeres se reunían a su alrededor para escuchar sus canciones y discursos. Ša'wana fue de las santas que lloraban⁵³, aunque no sólo estaba "cegada por las lágrimas de la penitencia y la devoción", sino que también vivía deslumbrada por la radiante gloria del Amado", experimentando, durante toda su vida, la cercanía íntima con el Amigo, o Dios. Esto influyó profundamente en su devoto esposo y en su hijo, el cual también se convirtió en santo (Smith 1984: 145-148, Helminski 2003). Por el contrario, una de las santas que mostraba su alegría fue Fidda. Ella enseñaba que «la alegría del corazón debe ser la felicidad basada en lo que sentimos en nuestro interior; por tanto, siempre debemos esforzarnos para que nuestros corazones estén alegres, hasta que todo el mundo a nuestro alrededor también esté alegre» (Nurbakhsh 1990: 165).

La gran estima que, como hemos visto, profesaba Ibn 'Arabī a las mujeres no se quedó en el plano teórico expuesto en su magna obra, sino que traspasó a su propia experiencia vivencial a través las muchas mujeres de las que recibió sus enseñanzas espirituales, entre las que destacan sus maestras, Šams Umm al-Fuqarā (Madre de los Pobres) de Marchena y Fatima b. Abī Muḡannā de Córdoba, a la que se refiere como "su madre espiritual":

Serví como discípulo de una de las amantes de Dios, una gnóstica⁵⁴, una dama que vivía en Sevilla, llamada Fátima bint Ibn al-Muḡannā (s. XIII) de Córdoba⁵⁵. Estuve a su servicio durante varios años, teniendo ella unos noventa y cinco años de edad [...] Le construí con mis propias manos una choza de juncos tan alta como ella, en la que vivió hasta su fallecimiento. Solía decirme: "Soy tu madre espiritual y

53 Ella solía decir: «Los ojos que no han podido contemplar al Amado y, sin embargo, están deseosos de hacerlo, no pueden ser aptos para esta visión si no se inundan de lágrimas».

54 Ella obraba milagros utilizando la azora de la *Fātiḥa* de El Corán y dominaba la "ciencia de las letras", el conocimiento por excelencia de los *awliyā'* o allegados de Dios. De tal modo había asumido la doctrina de la Unidad del Ser, por ello cualquier cosa era objeto de contemplación divina.

55 Es evidente que Ibn 'Arabī no entiende el concepto de *futuwwa* en un sentido masculino cuando afirma que "no conoció a nadie más caballeroso que ella en la época en la que vivió."

la luz de tu madre terrenal" Cuando mi madre vino a visitarla, Fátima le dijo: "¡Oh, luz! éste es mi hijo y él es tu padre, así que trátalo con amor filial y no lo disgustes" (Austin 1988: 26).

De Šams Umm al-Fuqarā' (Austin 1988: 142) nos dice que no había nadie que la superase en cuanto al control que ejercía sobre su alma. Tenía un corazón puro y fuerte y un noble poder espiritual. Solía ocultar el estado espiritual en el que se hallaba y poseía el don de oír los pensamientos de los demás. Otra de las mujeres objeto de reseña en su obra *Rūḥ al-quḍs* aparece tan sólo bajo el epígrafe "una esclava de Qasim al-Dawla" (Austin 1988: 154). Vivía en la Meca y tenía el don de cubrir largas distancias rápidamente. De ella nos dice Ibn 'Arabī que poseía las cualidades de la caballería espiritual (*futuwwa*)⁵⁶ y que practicaba una dura disciplina de asceta. Y por último Zaynab al-Qal'iyya (Austin 1988: 154) pertenecía a un grupo de sufíes instalados en la fortaleza de los Banu Ŷamad. "La mayor asceta de su tiempo" poseía una gran belleza y salud, pero quiso apartarse del mundo para ir a vivir a la región de la Meca. Ibn 'Arabī coincidió con ella en Sevilla y en la Meca desde donde la acompañó hasta Jerusalén. Cuando realizaba *ḍikr* se elevaba a cierta altura del suelo. Esta mujer, de quién Ibn 'Arabī decía ser una de las personas más inteligentes de su tiempo y la que con mayor celo observaba las horas de las oraciones canónicas, cierra la lista de las sufíes de *Rūḥ al-quḍs* (Austin 1988: 154).

Esta perfección espiritual por igual de hombres y mujeres de la que Ibn 'Arabī nos habla tiene también su paradigma en la joven persa *Nizām*, a quien encontró en La Meca cuando circunvalaba la Kaaba y de la que se enamoró. Ella supuso para Ibn 'Arabī una verdadera revelación divina y le dedicó la colección de poemas *Tarjūmān al-ašwāq* (*El intérprete de los deseos*). La *Nizām* de los poemas de Ibn 'Arabī trasciende la figura histórica para simbolizar el deseo del místico de unión extática con Dios. *Nizām* ("armonía" en árabe) es el soporte de la visión teofánica, es el reflejo de la dimensión femenina de la realidad. Al igual que Ibn 'Arabī canta a la bella *Nizām*, en la literatura árabe, Laylā, representa al arquetipo de la Amante que inicia a un amor superior, trascendido; y de ello se hace eco la mística musulmana, designando a veces a Dios, que Se vela y Se revela a la vez a la mirada de los hombres. Así por ejemplo el gran maestro murciano al-Mursī:

¿Has escuchado algunas palabras de Laylā?
Sus palabras devuelven la vida a los huesos resecos.
La alianza que he concluido con Ella es muy antigua;

⁵⁶ Ibn 'Arabī no lo entiende solamente en un sentido masculino.

Sea como fuere, no sé amarla como es debido.
¿Por qué su silueta, que antaño me visitaba
como una aparición, ha desaparecido ahora?
Hasta en el mundo imaginal se muestra esquivada.
¿O es que la imaginación no es capaz de darle forma?
El sol naciente toma su brillo del rostro de Laylā,
Sol que deslumbra la mirada de los humanos.
¡Sólo cuando levanta su velo está velada!
¡Qué extraño que sea Su manifestación lo que La oculta! (Ibn 'Atā'
Allāh 2008: 45).

Por otro lado, a través de algunos pasajes de *Futūḥāt* sabemos que compartió con su esposa Maryam bint 'Abdūn, de la que habla en términos de mujer santa su experiencia en común y sus aspiraciones en la vía espiritual (Austin 1988: 22-23).

En la obra de los *Latā'if al-minan*, descubrimos muchos ejemplos de santidad en femenino en el Magreb y el Egipto del siglo XIII: "mujeres santas" cuya disciplina ascética es a veces más rigurosa que la de los hombres y pueden alcanzar los grados superiores de la santidad. Por ejemplo, en virtud de su superioridad espiritual, se nos relata el caso de la "mujer gnóstica" de Alejandría que está al mismo nivel que el hombre realizado y, en ese estado de unión con Dios, ella le dice a su marido: «¿Quién de nosotros es el hombre y quién es la mujer?» En esos momentos, él no puede tener ninguna relación carnal con ella. Otra gnóstica de Alejandría –quizá se trate de la misma– dispensa sus bendiciones a dos discípulos del renombrado sufí al-Šādilī que van a visitarla; pero en la anécdota se relata que ella todavía se encontraba en el estado de perplejidad (*maqām al-ḥayra*) y sólo el maestro y polo espiritual de su tiempo –en este caso el šayj al-Šādilī⁵⁷– le dio su asistencia espiritual y la clave (la realización de la Unicidad divina) que le permitió superar la estación iniciática en la que se había detenido.

Gracias al asceta y conocido sufí yemení al-Yāfi'ī (m. 1367) tenemos recogidos una colección de quinientas anécdotas de santos en su obra *El jardín de los arrayanes sobre las historias*⁵⁸ de los virtuosos; en él aparecen alrededor de cincuenta y tres relatos que giran en torno a mujeres piadosas y excepcionales y en el hilo conductor, muchas veces, están los nombres de algunos de los grandes primeros místicos del islam (Ḍu l-Nūn, Sarī al-Saqatī) que incluso aparecen en un nivel espiritual por debajo de estas mujeres. Entre esas historias está el de

57 Él tenía el permiso con el que podía ayudar a todos los seres, hombres, mujeres, genios...

58 En árabe el término empleado hace más referencias a cuentos, pero dado que el autor les otorga un carácter verídico es más apropiado traducir como historias.

la mujer gnóstica que aparta a un león del camino de una caravana con solo hablarle (Yāfi't 2010:39); el de la esclava cantora que había sido encerrada en un manicomio cuando su locura sólo era su desgarror por Su amor (40-47); también hay recogida una historia de Rābi'a al-'Adawiyya⁵⁹ (63-64); o como el relato de la esclava persa, que era de los amigos de Dios⁶⁰, y cuyo Amor divino era tal que al ser liberada exclamó: «Ésta es la manumisión de mi señor menor, pero ¿cómo conseguiré la manumisión de mi Señor el mayor? Y a continuación cayó prosternada ante Dios muriendo» (65); o la historia de la hija devota en extremo del ṣayj al-Kirmānī que rechazaba tener asegurado el sustento de cada día, aunque sólo fuera un trozo de pan, y prefería dar lo poco que tenía en limosna (133-134).

Otro aspecto interesante es el de las madres en las biografías sufíes. La extrema importancia de la madre es un tema que está presente desde los comienzos del islam. Un dicho profético muy repetido dice: «El Paraíso se encuentra bajo los pies de las madres». Con este lema, son numerosas las historias del amor filial de los hijos con sus madres. Una historia que ilustra este punto es la de la revelación sobrenatural de Dabbiyya, la piadosa madre de Ibn Jaffī (m. 982) –el famoso maestro de Shiraz–, quien recibió la gracia de contemplar las deslumbrantes teofanías de la Noche del Poder (*Laylat al-qadr*)⁶¹, durante la que la luz celeste llena el mundo y se hace visible a los elegidos que han alcanzado la iluminación suprema. A pesar de sus incesantes prácticas, su hijo no recibió la gracia de esta visión (Schimmel 2002: 448). Como fueron también la madre y la tía del célebre sufí 'Abd al-Qādir Yīlānī (m. 1166). Además de las madres, no hay duda que muchas ancianas también han contribuido a la formación espiritual de algunos de los grandes maestros sufíes; en las leyendas sufíes el papel de la “anciana” es el de la mujer que surge repentinamente para ofrecer a los adeptos avisos o instrucciones sobre algunos problemas místicos.

Si avanzamos en el tiempo descubrimos a 'Ā'iṣa de Damasco, que fue una famosa gnóstica del siglo XV. Escribió un célebre comentario sobre la obra *Las estaciones del peregrino (Manāzil al-sā'iirīn)*, del reconocido místico persa al-Ansari, titulado *Las Alusiones ocultas en las esta-*

59 Mi espíritu y mi solaz están cuando estás presente,
Y si te ausentas el mundo es para mí una cárcel.
Si no compitiera por tu amor
Y no sintiera celos por Ti,
¿por quién podría competir?

60 En árabe el término para designar a una santa (*waliyya*) significa literalmente la que es amiga de Dios, está cerca de Él.

61 Según el Corán, esta noche ocurre cada año alrededor del vigésimo séptimo día del mes de Ramadán. Es una noche que vale más que mil meses y es una noche especial para los musulmanes, donde se conmemora la revelación del Corán.

ciones de los santos (*al-lšārāt al-jafīyya fī manāzil al-awliyā'*) (Nurbakash 1990: 147).

Conforme esta historia queda al descubierto, vamos conociendo la vida y la obra de muchas mujeres sufíes. Entre ellas se encuentra la princesa Fátima Yahanara, la hija favorita del sha Yahan, el emperador mongol de la India (1592-1666). Fátima escribió un relato sobre su iniciación titulado *Risāla-i Sahibiyya*, considerado una bella y docta exposición del florecimiento del sufismo en su corazón (Ernst 1999: 194-196). U otras como la poeta persa Bib Hayati Kermānī (de principios del S. XIX) quien perteneció a una familia inmersa en la tradición sufí. Su hermano era un šayj (maestro) de la orden Ni'matullahi, y ella se casó con un maestro de la misma y fue iniciada en esa orden. Tras su matrimonio, compuso un diván (colección de poemas erótico-místicos) que revelaba la combinación de sus conocimientos internos y externos sobre el sufismo (Ernst 1999: 194-195, 169-199).

Se habla siempre de la nómima de mujeres santas en la época medieval, sin embargo, son muchas las mujeres sufíes de todo el mundo continúan enseñando y compartiendo sus experiencias por medio oral y escrito. Desde los primeros tiempos se citan mujeres piadosas ricas como benefactoras de algunos maestros sufíes o de algunas instituciones, *janqah*⁶² o grupos de derviches. A cambio se las invitaba a las sesiones místicas donde encontraban consuelo espiritual.

En la época otomana sobresale Zeynep Jatun, una firme mujer sufí, alrededor de la cual la gente se reunía para pedir luz y guía en la región de Ankara; y cuyos poemas y canciones han seguido inspirando a personas de dentro y fuera de Turquía.

Encontramos maestras sufíes en África, en Sudán –especialmente hábiles en las artes curativas (Helminski 2013: 5)– y en otros muchos lugares. Destaca la alta estima que dispensan a las mujeres en todas las provincias de la India musulmana, especialmente en la provincia de Sind y en el Punyab, así como en Pakistán, donde pueden verse capillas dedicadas a santas en la que no se admite a los hombres (Schimmel 2002: 452).

En Oriente Medio, las mujeres siguen madurando en muchas órdenes sufíes⁶³; las se reunían entre ellas, en sus propios círculos, recordando a Dios; o bien podían participar dentro de algunos círculos sufíes junto a los hombres en las ceremonias, aunque no en todos tuviesen autorización para entrar en los santuarios, el amor y el entusiasmo de las

62 Designa al edificio construido para las reuniones de las hermandades sufíes, un lugar para hacer retiros espirituales. Era un lugar donde se ofrecía hospedaje al viajero sufí o a estudiantes del ámbito religioso.

63 Los nombres que portan cada una de las órdenes se deben al santo fundador de la misma. Sobre las órdenes sufíes (Popovic 1997).

afiliadas siempre era muy ardiente (Schimmel 2002: 451). En Turquía, en particular, las enseñanzas continúan transmitiéndose a través de mujeres y de hombres por igual, quizá incluso más en el presente que en el pasado, pues la prohibición de las órdenes sufíes por parte de Atatürk a comienzos del siglo XX condujo a que las prácticas sufíes se trasladaran a los domicilios particulares. Así una luminosa dama, **Samihā Ayverdi**⁶⁴, se encargó de la rama mística Rifa'ī en Estambul hasta su muerte a comienzos de los años noventa. La traductora y especialista en la tradición *mevlevi* del sufismo C. Helminski relata:

En el centro de Turquía, la madre de un amigo nuestro recibió un día la visita de un hombre con un mensaje. Aquel hombre había venido a pedirle que encabezara a un grupo de mujeres de la orden *naqšbandī*. Le explicó que su *šayj*, que vivía bastante lejos, había soñado con ella y por eso le había enviado el mensaje al lugar indicado en el sueño. Cuando ella protestó diciendo que no conocía a ese *šayj* y que no se sentía capacitada para asumir una responsabilidad semejante, el hombre respondió: "No te preocupes. Nuestro *šayj* ha visto tu pureza. Dice que siempre que tengas una pregunta, debes mantenerla en tu corazón, y él te traerá la respuesta durante tus sueños." De este modo comenzó su aprendizaje⁶⁵.

Una de las cofradías mística que condecía mayores posibilidades a las mujeres fue la *Bektašīyya*. En ella las mujeres participaban por igual junto a los hombres en las ceremonias, y muchas mujeres han seguido la tradición de componer canciones sagradas (*illahis*). En 1987, un libro de canciones titulado *Gul deste* ("Un ramo de rosas") fue publicado en Turquía. En él se recogen himnos sagrados compuestos por mujeres y hombres de la tradición *bektašī*, desde el siglo XIX hasta la actualidad.

Una rama del sufismo que ha llegado a ser muy conocida en Occidente en los últimos años es la *Mevlevi*. Dentro de esta tradición, basada en el ejemplo de Mevlana *Yalaluddin Rumi*, las mujeres siempre han sido muy respetadas y se las ha invitado a participar en todos los aspectos de la senda espiritual (Helminski 2013, capítulo sobre *mevlevi women*). La propia familia de Rumi había reconocido desde antiguo la belleza y la sabiduría espirituales de las mujeres. Fue su abuela, la princesa de Jorasán, la primera que prendió la chispa del anhelo espiritual en el padre de Rumi, Bahaeddin Weled. Bajo los cuidados de esta mujer, Bahaeddin

⁶⁴ Para más información (Ilker Aytörk 2013).

⁶⁵ Este episodio narrado aquí puede resultar raro e ingenuo a los ojos de nuestra mentalidad moderna occidental, pero indica bien el tipo de fuerzas psicológicas y/o espirituales que se han desarrollado durante siglos en el ámbito del sufismo tradicional; y la importancia de los sueños y las visiones en el sufismo y en el mundo islámico.

creció hasta llegar a ser el "sultán de los sabios" y una luz espiritual en su época. La madre de Rumi, Mu'mina Jatun, una dama santa y devota, fue muy importante para él. Murió poco después del matrimonio de Rumi con Gevher Jatun, la hija de uno de los discípulos más cercanos a Bahaeddin. Gevher Jatun había crecido junto a Rumi, escuchando los sermones del padre de éste. Esta hermosa mujer, conocida por tener "el corazón de un ángel", fue la madre de Sultán Weled, a quien el propio maestro de Rumi, Šams al-Tabrīz, le confió muchos misterios de la Senda. En sus *Conversaciones (Maqālat)*, Šams mismo subraya que hombres y mujeres tienen idéntica capacidad para intimar con el Inefable y para "morir antes de morir"⁶⁶.

Las *šayjas* mevlevi han guiado a menudo tanto a mujeres como a hombres. Rumi tuvo muchas discípulas y también se fomentó la participación de las mujeres en el *sema*⁶⁷, la ceremonia musical y de danza de los Mevlevi⁶⁸. Una de las principales discípulas de Rumi fue Fajr al-Nisā', conocida como "la Rābi'a de su época". Hace unos años, siete siglos después de su muerte, se decidió reconstruir su tumba.

En pleno S. XX descubrimos⁶⁹ una santa sufí, Fátima al-Yašrutiyā (1891 Acre-1978 Beirut) que llegó a ser una reconocida maestra sufí en Palestina. Cuando ella tenía dos años, su padre el maestro de la orden sufí *šādili* 'Alī Nūr al-Dīn al-Yašrutī empezó a llevarla con él⁷⁰ para que atendiera a los encuentros con teólogos y sufíes. Su padre, aunque originario de Túnez se estableció en Acre y fundó allí su *zāwiya*⁷¹ y la orden sufí (*tarīqa*) al-Yašrutiyā⁷², como una rama de la *šādiliyya*. Cuando su padre murió, sólo tenía 8 años y decidió seguir profundizando en las ciencias del sufismo e islam. Asumió el leerse cuantos libros pudiera para aumentar su ciencia sobre el tema. Después de la muerte de su padre los estudiosos y sufíes que habían sido parte del grupo de estudio de su padre estuvieron siempre atentos con Fátima y su hermana, sus vínculos

66 Esta expresión hace referencia a un hadiz que dice "morir antes de morir", para referirse a la renuncia a este mundo.

67 La *sema* en turco o *samā'* en árabe, se refiere a la audición espiritual, a la ceremonia de recitaciones y cantos que acompaña las reuniones de las hermandades sufíes.

68 Las mujeres solían tener sus propios *sema*, aunque a veces los llevaban a cabo junto a los hombres

69 En los últimos años su figura ha sido estudiada y parte de su obra traducida al inglés.

70 Ella fue una de los pocos hijos que le sobrevivieron y era objeto de mucha atención y afecto por su parte.

71 Literalmente significa "rincón, esquina" y es el término que se usa para designar el lugar donde se reúnen los sufíes para recitar sus letanías y hacer sus encuentros y prácticas espirituales grupales, que puede ser una casa, una habitación o una sala.

72 Tenía muchos discípulos a lo largo de Palestina, Líbano, Siria, así como África oriental y en Sudamérica. Sayyida Fátima escribió que la *tarīqa* se extendió por «Zanzibar y sus costas, las islas Comores, Madagascar, Kenia, Nueva Guinea y Tanganica. Por toda esta región las *zāwiyas* fueron construidas por los seguidores de la noble *tarīqa* y por nuestros hermanos en Dios» (traducido de Cadavid 2005: XX).

se volvieron más fuertes y ella pudo seguir yendo a las reuniones que celebraban y seguir aprendiendo de ellos. Si es cierto que, aunque más de un *šayj* (maestro sufí) fue elegido para suceder al *Šayj al-Yašrutī* durante la vida de Fátima, fue ella quien llevó la *baraka* (bendición espiritual) de la orden, estaba autorizada a iniciar a otros y recibía visitas de discípulos de todas las partes. Uno de los discípulos de su padre, *Ḥayy Salīm*, fue quien la enseñó a escribir cuando era joven. Fátima enfermó de niña y los médicos les recomendaron que alternaran áreas costeras y de interior para cambiar de clima⁷³ y así lo hicieron hasta que la guerra estalló en Libano occidental. Después de la guerra Acre, su ciudad, quedó en precario, hasta que estalla la Primera Guerra Mundial, y la familia de Fátima se exilio a Damasco. Mientras estuvieron allí Fátima recibió enseñanzas de eruditos en las ciencias religiosas, teólogos y sufíes de todo Medio Oriente, de forma que amplió y profundizó su conocimiento en diversas materias. Después de la guerra su familia volvió a su hogar en Acre y permaneció allí. Ella viajó a ciudades como Damasco y El Cairo para encontrarse con eruditos, manteniendo su contacto las figuras y las instituciones de conocimiento. Durante la II Guerra Mundial Fátima, su madre y su hermana se fueron a Beirut y al final del tercer año de guerra, Fátima empezó a escribir su primer libro *Un viaje hacia la Verdad*, que le llevó catorce años terminarlo.

Después de la guerra decidieron permanecer en Beirut y tener allí su casa de forma permanente. Fátima todavía sufría episodios de su enfermedad y su salud era delicada, a pesar de ello aún era capaz de seguir con sus actividades intelectuales⁷⁴. Nunca se casó y escribió cuatro libros en total: El ya mencionado *Camino hacia la Verdad (Rihla ilà al-Ḥaqq)*⁷⁵, *Mi viaje hacia el camino de la Verdad (Maširafī fī tariq al-Ḥaqq)*⁷⁶, *Dones de la Verdad (Muwāhib al-Ḥaqq)*⁷⁷, y *Los presentes de la Verdad (Nafahāt al-Ḥaqq)*. Sus obras son especialmente valiosas como un ejemplo de escritos de una mujer sufí y de la espiritualidad femenina contemporánea en el islam, ya que es raro encontrar entre los sufíes una mujer que haya escrito sobre su camino hacia Dios. La mayor parte de las veces hemos de contentarnos con escritos tardíos de sus seguidores y admiradores, y no el propio relato de una mujer volcada de

73 Estuvieron viajando en la primavera y el verano a Palestina, Líbano y Damasco.

74 Beirut fue conocida por sus importantes centros de enseñanza y pensamiento en el mundo árabe.

75 En este libro recoge la historia de la vida de su padre, desde su nacimiento en Túnez hasta su muerte en Acre. Tal vez no lo hubiera escrito si no fuera por el hecho de que amigos y discípulos se lo pidieran.

76 Este fue el último libro que escribió y contiene la historia de su vida, así como descripciones de muchos miembros de su familia. En él alaba el camino espiritual y habla de cómo seguirlo.

77 En él nos habla de la vida de la *tariqa* y recoge numerosos milagros con los que fueron agraciados el *Šayj* y otros discípulos

corazón a buscar el conocimiento y la realización espiritual como una prioridad en su vida (Cadavid 2007: 175-199). El islamólogo, H. Nasr, nos cuenta como tuvo la fortuna de encontrarse con ella en Beirut en los años sesenta. Sintió como si un profundo vínculo de amistad hubiera surgido entre ambos:

La primera vez que me encontré con ella era una mujer biológicamente mayor, pero tenía la presencia de una bella mujer joven. Ibn 'Arabī escribió de una de sus maestras espirituales en al-Andalus que, aun siendo muy mayor, tenía la apariencia de una hermosa mujer joven como me ocurrió con sayyida Fatima. Ella desprendía una presencia de extraordinaria dulzura, finura y humildad combinada con una belleza marcada por la luminosidad de la sinceridad, receptividad y transparencia ante la Verdad. Ejemplificaba en un nivel elevado la santidad femenina cuyo ejemplo supremo es el islam es la hija del Profeta, Fátima, con cuyo nombre había sido llamada. Uno sentía en la presencia de sayyida Fatima Yašrutiyya un perfume distintivo de espiritualidad femenina, además, de una omnipresente baraka que envuelve a aquellos dedicados al recuerdo de Dios (traducido de Cadavid 2005: Viii)⁷⁸.

Otro aspecto interesante es el papel de algunas mujeres en la introducción del sufismo en Europa. Como la rusa Irina Tweedie (m. 1999), autora de *Daughter of Fire* (El abismo de fuego), llevó desde la India hasta Inglaterra una rama de la Našqhandiyya, para convertirse en una maestra sufí de la orden Naqšbandiyya-Muʿaddiyya. Su trabajo ha sido continuado en Estados Unidos a través del Golden Sufi Center de California. O la labor de Murshida⁷⁹ Vera Corda, discípula del indio Hazrat Inayat Khan⁸⁰, quien fundó la orden sufí Ni'matullāh en Estados Unidos.

Otro caso de sufismo contemporáneo femenino es el movimiento de la Qubaysiyya, que aparece evocado en diferentes trabajos sobre el despertar islámico o el devenir del sufismo femenino en Siria (Böttcher 1998: 125-139). La Qubaysiyya representaba una especie de cofradía sufí bastante amplia (llegando a contar con 100.000 mujeres), dicho movimiento se encontraba ligado a la actividad del maestro sufí y gran muftí de Siria, Kuffaro. Hoy en día, con la situación actual en Siria, no

78 Una anécdota similar nos relata Jean-Louis Michon, un erudito de los temas islámicos y arquitecto suizo, cuando la visitó (Cadavid 2005: XX).

79 "Quién guía por el camino recto", título que se le da al guía espiritual.

80 Éste musulmán sufí proveniente de la orden *chisti* que fundó el movimiento "sufismo universal", convirtiéndose en una de las primeras tentativas de introducir y dar a conocer el sufismo en Occidente. Disponemos de varias obras del autor traducidas al castellano en la Editorial Mandala.

disponemos de datos sobre la evolución de dicho movimiento. A pesar de ser un movimiento de tipo sufi, las mujeres que pertenecían a este grupo se distinguían por su práctica religiosa más estricta, su tendencia a aislarse y a crear círculos compuestos únicamente por mujeres. Numerosos son los que seguían el ejemplo Munīra al-Qubays, fundadora del movimiento, y que exportó su mensaje y sus actividades a numerosos países árabes. En Damasco, los círculos de la Qubaysiyya, proponían un modelo de organización cuya unidad residía en la *rābīta*, la conexión espiritual, el vínculo sufi fundado en la confianza sobre la confianza y la familiaridad hacia su enseñante; y se construía por la ascendencia personal e individual que ella tenía en la conducta de la vía de sus discípulas. Su forma de actuar podía recordar a una congregación de religiosas cristianas. Las qubaysiyyas vestían igual, tipo uniformadas y con un pañuelo en la cabeza azul. Muchas de ellas, estaban tan dedicadas al estudio que no se casan ni formaban familia.

Por último, quería referir que, en el curso de este trabajo, leía la noticia de la muerte de otra maestra espiritual en Fez a los 108 años: *šayja* Bahiyya bint Hāšim al-Qutbiyya al-Filāliyya (1908-23 de mayo de 2016) fue una de las pocas y grandes eruditas que todavía quedaron de la generación anterior, una gran inspiración para hombres y mujeres por igual. A los catorce años había memorizado el Corán de la mano de un famoso Qādī y estudió varias ciencias islámicas de la mano de renombrados eruditos de su región. Hizo la peregrinación a los dieciocho y estudió con sabios de la zona del Ḥiḡāz (Arabia Saudí). En 1955 viajó a Túnez y estudió durante cinco años en la famosa universidad religiosa Zaytūna, siendo la única mujer allí en esa época. Allí fue la estudiante del gran erudito religioso del S. XX el *šayj* Ibn 'Āšūr (m. 1973) y recibió una *ijāza*⁸¹ (licencia de estudios) de él. Después de graduarse con distinción, se le pidió que permaneciera allí, pero ella prefirió volver a su país.

Lo más sorprendente es que *šayja* Bahiyya era ciega pero eso no la limitó ni la disuadió de sus intereses. Es más, ella tenía una copia del Corán en braille que había escrito ella misma con su puño y letra. Había memorizado el Corán, algún libro de hadices y de derecho islámico de la escuela de *mālikī* entre otros.

Llevó una vida de relativa pobreza, apartada de la fama, y fue relativamente desconocida hasta que fue descubierta en los últimos años por los grandes eruditos *šayj* Ḥasan 'Alī al-Kattānī y *šayj* Muḥammad Daniel Muḥāyir. Desde entonces, muchos han viajado para visitarla y beneficiarse espiritualmente de ella y se han maravillado de su memoria prodigiosa a los 108 años. Entre sus hábitos estaba el ayunar los lunes y jueves,

81 Es el otorgamiento de permiso o autoridad generalmente representada por un certificado que indica que uno ha sido autorizado por una autoridad superior para transmitir determinada material o texto sobre conocimiento islámico.

hacer *djkr*⁸² y el rezar en la Gran mezquita de Meknés; por eso, se sabía que cualquiera que quisiera encontrarse con ella debía ir a la mezquita para encontrarla. Hasta sus últimos días su casa permaneció abierta a todos sus estudiantes. Como era ciega, su forma de otorgar la *iyāza*⁸³ era estampando la huella de su dedo en lugar de poner su firma. Los que tuvieron ocasión de conocerla, recuerdan que las únicas palabras que salían de su boca era la repetición del nombre de Allāh, plegarias sobre el Profeta, súplicas para los estudiantes y palabras de consejo extraídas del Corán y la sunna (costumbres proféticas).

Esta vocación espiritual de algunas mujeres sigue viva en la modernidad y daría, sin lugar a dudas, para muchos trabajos. Es obvio que la mística islámica atrajo y atrae a mujeres⁸⁴ de todo el mundo, mujeres que escriben bajo una inspiración común y actúan con un solo anhelo, algunas auténticas representantes de esa tradición, otras maestras espirituales por doquier⁸⁵, a las que acuden los fieles en busca de consuelo y ayuda espiritual.

Bibliografía

- ADDAS, C. (2000): *Le livre de la filiation spirituelle* (de Ibn 'Arabī). Casablanca: Al Quobba Zarqua. Ed. Bilingüe.
- AFLĀKĪ (1978): *Les Saints des derviches tourneurs (Manāqib al-'arīfīn)*. Trad. Clément Huart. París: Éditions Orientales (2ª ed).
- AMRI, Nelly; AMRI, Laroussi (1992): *Les femmes soufies où la passion de Dieu*. Saint-Jean-de-Braye: Dangles.
- AL-'AṬṬĀR, Farīd al-Dīn (1905-1907): *Ṭaḍkirāt al-awliyā'* (*Memoirs of the Saints*). Ed. R. A. Nicholson. Londres-Leiden: Luzac-Brill.
- AUSTIN, R.W.J. (2014): *Sufis of Andalusia (Rūḥ al- quds)*. Londres- Nueva York: Beshara Publications-Routledge.
- AYṬḌRK, İlker ; MIGNON, Laurent (2013): "Paradoxes of a Cold War Sufi woman: Samiha Ayverdi between Islam, nationalism, and modernity". *New Perspectives on Turkey*. Vol. 49: 57-89.
- BADAWI, Abd al-Raḥmān (1962): *Rābi'a al-'Adawiyya. Šahida al-'išq al-ilāhi*. El Cairo.
- (2014). *Rabia al-Adawiyya, Martyr of Divine Love*. Trad. Milena Rampoldi. Berlín: EPUBLI.
- BOISSEVAIN, K. (2002): *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannūbiya ou les*

82 Véase nota 38.

83 Véase nota 70.

84 Por ser una expresión más cercana, relajada, una forma más poética del sentimiento religioso, que se adapta mejor a cada tiempo.

85 Por poner un ejemplo actual, la representante de la *ṭarīqa* (orden sufi) *Yerrahiyya* en México la dirige una conocida maestra, Amina Teslima *Yerrahi*.

- recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine. Paris: Maisonneuve & Larose.
- BÖTTCHER, A. (1995): "L'élite féminine kurde de la Kuffariyya: une confrérie Naqshabandi Damascène". *Islam des Kurdes*. Ed. M. Van Bruinessen. Paris: ERISM, 125-139.
- CADAVID, Leslie. (2007): "Fatima al-Yashrutiyya: The Life and Practice of a Sufi Woman and a Teacher". *Voices of Islam*. Ed. Cornell, V.J. Vol 2: 175-199.
- (2005): *Two Who Attained. Twentieth-Century Sufi Saints: Shaykh Ahmad al-'Alawi & Fatima al-Yashrutiyya*. Louisville: Fons Vitae.
- CHITTICK, W. (1998): *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn 'Arabi's Cosmology*. Nueva York: SUNY Press.
- CHODKIEWICZ, M. (1995): "La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique". Ed. D. Aigle. *Saints orientaux*. Paris, 99-115.
- ERNST, Carl. W. (1999): *Teachings of Sufism*. Boston: Shambhala Publications.
- GLOTON, M. (2001). "María en el Corán". *Mujeres de Luz*. Ed. P. Beneito. Madrid: Trotta, 173-186.
- HAKIM, S. (2001): "Santidad y feminidad en la obra de Ibn Arabi". *Mujeres de Luz*. Ed. P. Beneito. Madrid: Trotta, 187-200.
- HELMINSKI, Camille A. (2013): *Women of Sufism: A Hidden Treasure. Writings and Stories of Mystic Poets, Scholars & Saints*. Boston – Londres: Shambhala Publications.
- HOFFMANN, Valérie J. (1997): "El sufismo, la mujer y la sexualidad", *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, coord. A. Popovic y G. Veinsteink, Barcelona: Bellaterra, 317-319.
- AL-HUŶWĪRĪ (1911): *Kašf al-mahyūb*. Trad. R. A. Nicholson. Londres-Leiden.
- IBN 'ARABI, (1972-): *Futuhat al-makkiyya*. Ed. Osman Yahya. El Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitab; (s.d.) ed. Beirut: Dar Sadir (reimpresión de la ed. De El Cairo, 1911).
- (2014), *Ruh al-Quds (Sufis of Andalusia)*. Trad. R.W.J. Austin. Londres-Nueva York Beshara Publications-Routledge.
- IBN AL-ŶAWZĪ (1986): *Šifat al-šafwa*. Beirut. 4 vols.
- IBN 'AṬĀ ALLĀH (1990): *La enseñanza de los maestros sufíes (Laṭā'if al-minan fī manāqib al-šayj Abī l-'Abbās al-Mursī wa-šayji-hi al-Šādilī Abī l-Ḥasan)*. Trad. M. Tabuyo y A. López. Madrid: Mandala Ediciones.
- AL-ISFAHĀNĪ, Abū Nu'aym (1932-38): *Ḥilyat al-awliyā'* (*El adorno de los santos*). El Cairo. 2 vols.
- JOINVILLE, J. (1928): *Le livre des saintes paroles et de bons faits de notre saint roi Louis*, Paris.
- AL-KATTĀNĪ, Ŷ. (2004): *Salwat al-an-anfās wa-muḥādaṭa al-akyās*. Casa-blanca: Dār al-Ṭaqafa, 4 vols.
- LINGS, M. (1999): *What Is Sufism?* Cambridge: Islamic Texts Society.

- MERNISSI, F. (2002): *El harén político: el Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- AL-MUNĀWĪ. 'Abd al-Ra'ūf (2007): *Al-Kawākib al-durriyya fī tarāyim al-sāda al-ṣūfiyya*. Ed. M. A. al-Jādir. Beirut: Dār Ṣādir, 5 vols en 6.
- MURATA, S. (1992): *The Tao of Islam. A sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Nueva York: SUNY Press.
- NURBAKHSH, Javad (1990): *Sufi Women*. Trad. Leonard Lewisohn. Londres: Khaniqah-Nimatullahi Publications, Londres.
- LÓPEZ ANGUIA, G. (2010): "El principio femenino en los textos cosmológicos del sufí Muhyiddin Ibn Arabi (1165-1240 d. C)". *La mujer musulmana desde la traducción a la realidad*. Sevilla: Arcibel, 107-138.
- POPOVIC, A.; VEINSTEIN, G. (1997): *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- AL-ŠA'ARANĪ (1974): *Al-ṭabaqāt al-kubrā*. El Cairo, vol 1.
- SCHIMMEL, Annemarie (2002): *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Editorial Trotta.
- SELLS, M. (1996): *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Miraj, Poetic and Theological Writings (Classics of Western Spirituality)*. Nueva York: Paulist Press.
- SMITH, Margaret (1984): *Rābi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SULAMĪ, Abd al-Raḥmān (1999): *Ḍikr al-niswa al-muta'abbidāt al-ṣūfiyyāt (Early Sufi Women)*. Trad. Rkia E. Cornell. Louisville: Fons Vitae.
- SVIRI, Sara. (1997): *The Taste of Hidden Things: Images of the Sufi Path*. California: Golden Sufi Center Publishing.
- TABUYO ORTEGA, M. (2006): *Rābi'a al-'Adawiyya. Dichos y canciones de una mística sufí (siglo VIII)*. Palma de Mallorca: Olañeta.
- AL-TĀDILĪ, Ibn al-Zayyāt (1997): *Al-tašawwūf ilā riḡāl al-tašawwūf wa-ajbār abī al-'Abbās al-Sabtī*. Ed. A. al-Tawfiq. Rabat.
- AL-TIRMIDĪ, H. (1956): *Jatm al-awliyā'*. Ed. O. Yahia. Beirut.
- UPTON, C. (1988): *Doorkeeper of the Heart: Versions of Rabi'a-* Putney, VT: Threshold Books.
- VARONA, C. (2002): *El intérprete de los deseos (Tarḡumān al-ašwāq de Ibn 'Arabī)* Murcia: Editora Regional de Murcia.
- AL-YĀFI'Ī (2010): *Rawḍ al-rayāḥīn fī ḥikāyāt al-šāliḥīn*. Trad. parcial. *Historias de sufíes*. Madrid: Mandala Ediciones.
- YĀMĪ (1919): *Nafahāt al-uns*. Teherán.

