

Análisis de un relato sufí de Mevlana Djalâl-od-Dîn Rumî desde el *Adab* sufí

Analysis of a Sufi Tale by Mavlânâ Yalâl ad-Dîn Muhammad Rûmî from the Perspective of the Sufi *Adab*

Tzitzí Janik Rojas Torres

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

janikrojas@filos.unam.mx

ORCID: 0000-0001-6480-5295

Resumen: En la tradición islámica el *adab* tiene distintos niveles de significación en los que se interrelacionan religión, sabiduría cultural, disciplinas intelectuales, normas sociales y de etiqueta. Aunque este fue asimilado por el *tasawwuf*—la mística islámica— desde la época clásica, las investigaciones más profundas acerca de la relación entre los dos dominios son más bien recientes. El presente artículo tiene como objetivo interpretar un relato del *Masnavi* de Djalâl-od-Dîn Rumî, bajo la luz de la idea sufí de *adab*, para explorar la posible relación entre las nociones de lo interno-esotérico (*batin*) y lo externo-exotérico (*zahir*) y la etiqueta de comportamiento del *adab* en su sentido clásico.

Palabras clave: *adab*, educación e islam, sufismo, *tasawwuf*, mística islámica, *Masnavi*, Mevlana, Djalâl-od-Dîn Rumî

Abstract: In the Islamic tradition the *adab* has different levels of significance that intertwine religion, cultural wisdom, intellectual disciplines, and social norms and etiquette. Although this was adopted by *tasawwuf*, Islamic mysticism, since classical times, the most profound researches about the relationship between the two domains are rather recent. The present paper aims to interpret a story of Mavlânâ Yalâl ad-Dîn Rûmî 's *Masnavi* in the light of the Sufi idea of the *adab*, to explore the possible link between the notions of the inner-esoteric (*batin*), and the outer-exoteric (*zahir*), and the behavioral etiquette of the *adab* in its classic sense.

Keywords: *adab*, education and islam, sufism, *tasawwuf*, islamic mysticism, *Masnavi*, Mavlânâ, Yalâl ad-Dîn Rûmî



Recibido: 3 de febrero de 2022

Aceptado: 9 de mayo de 2022

Introducción

Adab y *tasawwuf*¹ —o sufismo, mística islámica, como es denominado inexactamente en Occidente— son dos tradiciones en los mundos islámicos que corren paralelas, dialogan y convergen en muchos puntos a lo largo de su historia. De forma general, *adab* en su sentido clásico refiere a la educación moral e intelectual, y al conocimiento y refinamiento en ciertas normas y etiquetas sociales. El *tasawwuf*, por su parte, ha comprendido de manera especial al *adab* y ha recurrido a este para incorporarlo en su búsqueda espiritual en múltiples sentidos. Sin embargo, la relación entre ambas tradiciones no había sido estudiada a profundidad sino hasta hace relativamente poco tiempo, no solo por las dificultades de ambos campos, sino porque el *adab* en sí es, como veremos más adelante, un término complejo al que se puede entender de muchas formas y, según el acercamiento elegido, su relación con las otras disciplinas islámicas se comprende de manera distinta; pues no será lo mismo pensar *adab* únicamente como literatura, que pensarlo como proyecto educativo o como mero “espejo para príncipes”, por ejemplo. Así, para elucidar los matices de la relación entre *tasawwuf* y *adab* es necesario partir primero del reconocimiento en el *tasawwuf* de su sentido educativo y no solo místico; y en el *adab*, de una significación espiritual interna más allá de su comprensión exotérica “como mero manual de etiqueta de la corte”. Estas son, de hecho, posibilidades que ambos términos

¹ La transliteración de los términos del mundo islámico al español es ardua y compleja: no solo por la diferencia de alfabetos y la distancia lingüística, sino porque —contrario a lo que se piensa— el universo léxico del islam se conforma no solamente de términos del árabe, sino también del persa, turco y urdu, por mencionar los más recurrentes. Cada idioma con su propia morfología y fonética —en muchos casos muy distintas unas de otras—. En el caso del español, no hay un acuerdo unánime con respecto a las formas de transcripción, por lo que para el presente texto hemos recurrido a los usos más comunes por la academia hispanohablante, simplificando lo más posible las transcripciones con base en la consulta de los usos en Felipe Maíllo Salgado, *Vocabulario de historia árabe e islámica* (Madrid: Akal, 1996) y Luz de Gómez García, *Diccionario de islam e islamismo* (Madrid: Trotta, 2019). En especial, se eliminaron vocales largas y letras que no pertenecen al español sustituyéndolas por su equivalente fonético. En casos en los que el término no es común y no aparece en nuestras obras de referencia, hemos utilizado la transcripción de acuerdo con la fuente consultada, y lo indicamos en la referencia.

poseen, pero que muchas veces son dejadas de lado dependiendo desde dónde se les aproxime.²

El presente texto se sitúa en la postura antes mencionada, para proponer una posible interpretación de la relación entre *adab* y *tasawwuf* a partir de la lectura del relato “Historia del enfermo cuya curación desesperó al médico”,³ parte de la obra maestra *Masnaví* del reconocido sufi persa del siglo XIII, Mevlana Djalâl-od-Dîn Rumî. Para ello, haremos un esbozo conceptual tanto de *adab* como de *tasawwuf*, para luego acercarnos al relato de Mevlana y ensayar, a partir de su interpretación, una propuesta del *adab* sufi donde podamos poner en relevancia la especial relación que tienen estas dos tradiciones.

1. *Adab*: educación, refinamiento y etiqueta

La palabra *adab* resguarda dentro de sus letras una parte esencial de la historia de la educación en las civilizaciones islámicas. De hecho, hay quien afirma, como el islamólogo italiano Francesco Gabrieli, que la historia de esta palabra refleja incluso “mejor que la historia de *din*⁴ o ‘*ilm*⁵ —conocimiento o ciencia— la evolución de la cultura árabe desde sus orígenes preislámicos hasta el islam

² Una de las investigaciones más completas con respecto al *adab sufi* es relativamente reciente: se trata del gran proyecto de investigación europeo *L'adab en islam*, donde investigadores de varias instituciones se reunieron para proponer el *adab* como campo de investigación en sí mismo, y para explorar la compleja relación entre el *adab* y el *tasawwuf*. Entre muchos de los frutos de este proyecto que duró más de cinco años, se encuentra la publicación en dos volúmenes de *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab*, editada por expertos en estudios iraníes y de Medio Oriente. Se trata de una de las obras más completas donde se analiza profundamente la relación entre *adab*, *tasawwuf*, educación, ética y espiritualidad. Véase Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen y Luca Patrizi, eds., *Ethics and Spirituality in Islam* (Leiden: Brill, 2017), <https://doi.org/10.1163/9789004335134>

³ El relato de Mevlana fue consultado en la traducción al francés de Eva de Vitray Meyerovitch y Djamchid Mortazavi, a partir del original persa. La traducción al español es mía. Djalâl-od-Dîn Rumî, “Histoire du malade de la guérison duquel le médecin désespérait”, en *Mathnawi. La Quête de l'Absolu*, trad. Eva de Vitray Meyerovitch y Djamchid Mortazavi (Francia: Éditions du Rocher, 2014), 1293-1300.

⁴ “Din. Religión, creencia, costumbre, uso, retribución. Para el musulmán, la palabra *din* ‘religión’ evoca las prescripciones, los usos que Dios ha impuesto al hombre y a los que debe someterse para merecer la salvación y la felicidad futura”. Felipe Maíllo, *Vocabulario de historia árabe e islámica*, III.

⁵ “*Ilm*. Saber, ciencia; en un sentido más especializado, conocimientos de carácter religioso”. *Ibidem*.

de nuestros días”.⁶ Como una caja de muñecas rusas, cada aproximación al *adab* se abre a otro significado tan o más sorprendente que el anterior, de tal manera que dar una definición final del *adab* es una tarea sumamente difícil. En el árabe contemporáneo, se entiende *adab* como “literatura”⁷ en general, y en algunos usos como el equivalente a “*belles-lettres*”, la literatura clásica apreciada por su valor estético y/o erudito. Este significado es, sin embargo, uno dentro de una larga lista. En el islam clásico, *adab* se ha comprendido como “la tendencia humana y noble del carácter, y su expresión como conducta de vida e interacción social”.⁸ En el primer diccionario de árabe clásico, el *Kitab al-Ayn* de Khalil b. Ahmad al-Farahidi, se define al *adib* como quien enseña el *adab*: el educador en un sentido social, aquel que educa en las normas sociales y la etiqueta de la buena conducta; el comportamiento heredado por la tradición.⁹ Esta última caracterización es importante porque une el significado de *adab* con el de *sunna*, una de las dos fuentes principales del islam —siendo la otra el Corán—. El empate entre ambos conceptos es importante porque en estricto sentido la raíz de *adab*, *ADB*, no aparece en el Corán.¹⁰ Aunque algunos autores rastrear “B-‘-D” en cinco ocasiones, todas con el sentido de “Forma de actuar/costumbre”.¹¹ Lo que justificaría su relación semántica con la *sunna*. Aunque la *sunna* o tradición en el islam clásico se ha utilizado para hacer referencia a los relatos y anécdotas en torno al

⁶ Francesco Gabrieli, “Adab”, en *Encyclopaedia of Islam*, segunda edición, eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs, (Leiden: Brill, 2012). Consultada en línea http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0293. Original en inglés: “The history of this word reflects, parallel to and even better than the history of the words ‘ilm and dīn’, the evolution of Arab culture from its pre-Islamic origins to our own days”. Todas las traducciones son mías.

⁷ De ahí se ha derivado el término para literatura en otras lenguas, como en el turco *Edebiyat* o en el farsi *Adabiyâte*, por mencionar algunas.

⁸ *The Encyclopaedia of Islam, a Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, eds. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset y R. Hartmann, (London: Brill, 1913), s. v. “adab”. Original en inglés: “The noble and human tendency of the character and its manifestation in the conduct of life and social intercourse”.

⁹ Al-Farahidi, *Kitab al-Ayn* i, 60, citado en Luca Patrizi, “Chapter 22: The Metaphor of the Divine Banquet and the Origin of the Notion of Adab”, en *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, ed. S. Günther, vol.5 (Leiden: Brill, 2020), 516.

¹⁰ Catherine Mayeur-Jaouen y Luca Patrizi, “Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab. An Introduction”, en *Ethics and Spirituality in Islam Sufi adab*, ed. Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek et al. (Leiden: Brill, 2017), 2.

¹¹ Francisco Ruiz Girela, “La literatura de Adab: tratados de paremiología in extenso”, *Paremia*, núm. 8 (1999): 469.

profeta Muhammad y a la *sahaba*, los primeros creyentes, el primer y más simple sentido de la *sunna* es “costumbre”. Los significados tanto de *adab* como *sunna* coinciden entonces tanto en tradición como costumbre: ambos son considerados como fuente del comportamiento loable que debe ser seguido por los musulmanes. Un comportamiento heredado por los antepasados que es una formación educativa pero también una fuente de conocimiento. Este comportamiento no es únicamente —como detallaremos más adelante— una mera forma de actuar externa, sino un ejercicio de formas aprendidas por medio del conocimiento, el fondo, alcanzadas a partir de la disciplina y el entrenamiento y por medio de las cuales se logra una interacción social refinada y armoniosa que permite alcanzar la virtud del individuo. Esta será tanto una virtud ética y social —en el sentido de una ética de las virtudes—, como una religiosa: pues la *sunna* es la tradición, y el *adab* es el comportamiento heredado de la tradición, como dice un reconocido hadiz: “se puede decir con seguridad que el *adab* equivale a dos tercios de la religión”.¹² Aunque con el tiempo el término *adab* se utilizó más para designar el tipo de educación para la vida civil y cotidiana de los ciudadanos musulmanes, mientras que el término de *sunna* se fue restringiendo a su sentido religioso.¹³ De acuerdo con Gabrieli, desde muy temprano, alrededor del primer siglo de la Hégira (622), el término *adab* incorporó al sentido de “tradición” o “costumbre” un sentido intelectual. La persona cultivada debía conocer las tradiciones poéticas y sus disciplinas: la retórica, la gramática, la métrica y la lexicografía; solo así se podía conocer a profundidad, comunicar y preservar en la comunidad no solo las epopeyas de las tribus árabes sino también los relatos hagiográficos.¹⁴

No obstante, el *adab* como “únicamente” árabe no duró mucho: al hablar desde occidente de *adab* como “árabe”, parece olvidarse que los mundos islámicos son un crisol de culturas, grupos étnicos, idiomas y tradiciones; un *continuum* cuyos límites nunca se establecen tajantemente, pero cuya unidad se da con base en la profesión de fe —una fe que al mismo tiempo se manifiesta de muchas formas dentro de su comunión con los pilares básicos del islam—. Este aspecto es importante porque el *adab* ha jugado un rol vital como proyecto educativo y cohesivo dentro de los mundos islámicos. En palabras de Barbara Metcalf: el

¹² *The Encyclopaedia of Islam*, s.v. “adab”. Original en inglés: “it can almost be asserted that *adab* equals two thirds of religion”.

¹³ Charles Pellat, “ADAB ii. Adab in Arabic Literature”, *Encyclopædia Iranica*, 1/4 (2014), 439-444, <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>

¹⁴ Catherine Mayeur-Jaouen y Luca Patrizi, “Ethics and Spirituality in Islam: Sufi *adab*. An Introduction”, 3.

adab “es el núcleo de lo que le ha dado a la tradición islámica su riqueza y su resiliencia a través de tiempos y espacios de tan incesante diversidad”.¹⁵ Si bien en su origen el *adab* recuperó nociones árabes preislámicas como *muruwwa*, “caballeridad”, o *futuwwa*, “generosidad”,¹⁶ el *adab* se enriqueció y se estableció en todo su esplendor gracias a los correlatos de educación y normas que fue encontrando en otras civilizaciones, conforme la dominación islámica se fue extendiendo y se fueron asimilando nuevos conocimientos, de acuerdo con la postura clásica del islam de la época de reconocer toda fuente de conocimiento como válida en tanto que el saber producido le sea útil al musulmán y no vaya en contra de los preceptos religiosos básicos —la *shahada* o profesión de fe y el *tawhid* o principio de la unidad de Dios—.

Si bien se pueden rastrear importantes influencias helénicas y de la India en el enriquecimiento del *adab*, la asimilación e incorporación más importante de todas sería la iraní durante la conquista del imperio sasánida por los musulmanes entre el 633 y el 654: ese fue el comienzo de un largo y complejo proceso de islamización de Irán, pero fue también un proceso de persianización del islam: pues *Persia capta ferum victorem cepit*, “Persia conquistada, conquistó al feroz vencedor”.¹⁷ Existió por parte del pueblo iraní, pero en especial por parte de las elites cultivadas, un importante y activo movimiento, conocido como *Shu’ubiyya*,¹⁸ para preservar sus exquisitas y refinadas lengua, cultura y erudición.

En la larga tradición iraní, el *adab*, cuyos términos equivalentes serían *frahang* o *farhang*,¹⁹ era comprendido como educación, cultura, cortesía y buen compor-

¹⁵ Barbara Metcalf Daly, ed., *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam* (Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1984), viii.

¹⁶ Transcripción de vocablos de Cyrus Ali Zargar. Para más información sobre los aspectos preislámicos el *adab* como ética islámica puede verse: Cyrus Ali Zargar, “Virtue and Manliness in Islamic Ethics”, *Journal of Islamic Ethics* 4, 1-2 (2020): 1-7, <https://doi.org/10.1163/24685542-12340047>

¹⁷ Pellat, “ADAB ii”.

¹⁸ El término *Shu’ubiyya* o *Shu’ubiyah*, cuyos partidarios serían “shubitas”, hace referencia al movimiento multiétnico en Irán y en Asia Central al interior de la *umma* que presentaba oposición frente a los privilegios de los que gozaba la fracción árabe. En el contexto iraní se utiliza de forma más específica para denominar el movimiento —especialmente de la elite intelectual que ocupaba cargos administrativos y gubernamentales— contra la arabización del islam y de Irán en los siglos IX y X. Transcripción de Karla Mallette, “Chapter 1. The Metropolis and its Languages: Baghdad and Venice”, en *Cosmopolitanism and the Middle Ages*, ed. Ganim J. M. y Aaron Legassie S. (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 21-38.

¹⁹ Término tomado de la transliteración al inglés en Dj. Khaleghi-Motlagh, “ADAB i. Adab in Iran”, en *Encyclopaedia Iranica* (1982), <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>

tamiento, todo en un sentido ético virtuoso: se trataba de un refinamiento del individuo tanto en el pensamiento —sentido intelectual— como en la palabra —sentido literario— y en el acto —sentido práctico/social—. Este refinamiento se alcanzaba a partir de ciertas reglas de conducta y del conocimiento preciso de los más finos matices en distintas disciplinas. Se incluían además saberes prácticos, técnicos y deportivos, pero también musicales, por mencionar algunos de una larga lista imposible de terminar aquí. La moderación y la proporción eran las dos directrices principales para las reglas de conducta: el discurso, la comunicación con los otros, las reglas de conducta en situaciones como la guerra o las invitaciones sociales, todos los actos debían ser mediados por la moderación —en un sentido muy cercano al del *aurea mediocritas* o “Dorada medianía” de la filosofía griega—: cuando te invitan a un banquete, por mencionar un ejemplo, no se debe ir ni lleno ni con demasiada hambre, sino con una apetencia correcta, pues al cuerpo no se le debía imponer el peso del exceso, sino mantenerlo en la ligereza de la proporción.²⁰

Los sentidos de moderación y proporción no podían aprenderse únicamente “de memoria” o “por imitación”; como base del refinamiento del actuar se tenía el refinamiento intelectual, el conocimiento de los matices y detalles dentro de un muy amplio rango de aspectos de la vida: solo conociendo las peculiaridades, las diferencias y las gradaciones de las cosas, se lograba tener un dominio de estas y alcanzar los juicios correctos para ser moderado y adecuado en actos. El *adab* incluiría el conocimiento de la religión —ya en el período islámico postsasánida—, pero también conocimientos de literatura, composición, historia, poesía y filosofía; conocimiento práctico sobre las vestimentas correctas, sus temporadas y usos; aspectos de la vida doméstica, como las telas adecuadas para cada necesidad en la casa o las formas de hacer más cómodas las estancias de residentes y visitantes; así como conocimiento de alimentos: carnes y cortes, aderezos y condimentos, postres y comidas adecuadas para cada ocasión, y un sinfín de otros aspectos domésticos cuyo dominio es muy cercano al *savoir-vivre* francés: un saber vivir de la mejor manera, conocer las reglas de *politesse*, los usos y costumbres culturales, y dominarlos.

Quizás la fusión de aspectos iraníes y árabes se vio influenciada positivamente porque el *adab* reencontró en el sentido de regla de etiqueta y refinamiento social propio de la esplendorosa cultura iraní uno de sus significados originales. Como comentábamos, la definición de *adab* del *Kitab al-‘Ayn* de Khalil b. Ah-

²⁰ *Ibidem*.

mad al-Farahidi, el *adib* no es solo el educador, sino también el anfitrión en un banquete (*sahib al-ma'duba*):²¹ el banquete de la vida, del conocimiento, pero como todo banquete, su disfrute depende del conocimiento; del emparejamiento correcto de fragancias y sabores, de la correcta proporción en condimentos y sazones; de la moderación y medida. En el *adab*, moderación y medida son elegancia y refinamiento.²²

Se trataba, como podemos ver, de una formación integral del ser humano que abarcaba un minucioso conocimiento de todas las áreas de la vida y su correspondiente práctica de etiqueta social. Gracias a la resistencia de los iraníes en la preservación de su cultura dentro del islam, el *adab* árabe mamó —como el bebé del pecho de la madre— de la larga tradición iraní,²³ de tal manera que ahora sería imposible pensarlo de otra forma; no solo es seguro decir que su consolidación como género escrito se dio en imitación y gracias a la literatura iraní,²⁴ sino que, de hecho, el *adab* islámico nació como tal en Irán.²⁵

Otra influencia importante que tuvo lugar poco después de la iraní o casi paralelamente fue la helénica. Esta se dio especialmente en términos de lógica y métodos de razonamiento; es un hecho bien conocido que los trabajos de Aristóteles, su lógica, retórica, y propedéutica²⁶ fueron adoptados como parte básica de la enseñanza intelectual.²⁷ Sin embargo, se tiende a sobreestimar la influencia helénica queriendo en muchos casos pensar que el *adab* se conformó como copia de la *paideia*, cuando aquél en realidad pertenece a su propia tradición y se ha nutrido de forma mucho más importante de otras fuentes —como la

²¹ Al-Farahidi, *Kitab al-'Ayn* i, 60, citado en Patrizi, *Chapter 22: The Metaphor*, 516. El término está tomado directo de la transliteración al inglés.

²² Pellat, "ADAB ii".

²³ Para ahondar más sobre el tema, se puede ver la propuesta de Ryochi Naiki sobre la influencia iraní del *adab* en Ryoichi Naiki, "An Iranian Origin of Arabic 'adab'", *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 27, Issue 1 (1984): 39-53 <https://doi.org/10.5356/jorient.27.39>

²⁴ El tema en sí es un área de estudio imposible de abarcar aquí. Sería vital para comprender a profundidad la influencia iraní tanto en el *adab* como en la literatura y la cultura árabe de la época en general, hacer un estudio no solo sociocultural e histórico sino literario (donde se incluiría toda la variedad de géneros literarios que había de *adab*) y lingüístico, cuya labor nos sobrepasa metodológicamente para este artículo. Sin embargo, es importante mencionarlo, porque se tiende a invisibilizar que, así como los árabes dominaron espacios geográficos, ellos también fueron influenciados —por decir lo menos— por sus dominios en términos culturales y sociales.

²⁵ Mayeur-Jaouen y Patrizi, "Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab. An Introduction", 17.

²⁶ *The Encyclopaedia of Islam*, s. v. "adab".

²⁷ j. Khaleghi-Motlagh, "ADAB i. Adab in Iran".

iraní—. Una discusión interesante a este respecto es la de Peter Brown, quien en su célebre artículo “Antigüedad tardía e islam: paralelos y contrastes”²⁸ compara *paideia* y *adab*, para concluir que ambos son equivalentes, con la mínima distinción de que el *adab* incluye también preceptos religioso-espirituales mientras que, desde su perspectiva, la *paideia* griega es un ideal de secularidad. Aunque el sentido secular o no de la *paideia* ya se ha puesto en duda, para concluir que esta secularización es en realidad una interpretación herencia de la Ilustración, lo cierto es que más allá de tal discusión *adab* y *paideia* poseen muchos puntos en común: ambos tienen como objetivo la formación de un ciudadano ideal y la constitución del carácter virtuoso en el individuo a través de disciplina práctica, espiritual e intelectual; un ideal ético que no se daba en términos individualistas, sino en el marco de la sociedad a la que se pertenece y con la que se colabora.

Poco a poco se comenzó a escribir *adab* de forma cada vez más especializada alrededor de tres áreas temáticas que se fueron conformando como géneros literarios, que aunque distinguibles en muchos casos colindan: una primera categoría de corte ético-espiritual; una segunda, con compilaciones de poesías y relatos sobre el refinamiento cultural y las normas de etiqueta y buen comportamiento cuyo público era la clase alta y culta; y, por último, una tercera categoría consistente más bien en manuales profesionales con normas para los miembros de la administración y el gobierno: durante los siglos V al XI prosperaron géneros del *adab* relacionados con la gobernanza, como el *adab* del juez, o el reconocido género medieval de espejos para príncipes, textos instructivos que los ulemas daban a los príncipes para guiarlos en el arte del gobernar justo, tanto en un sentido religioso como político.²⁹

Dentro de las categorías literarias anteriores, pese a su diversidad, es posible identificar con claridad los tres niveles del *adab*: lo moral, lo social y lo intelectual. De acuerdo con el célebre editor de la *Enciclopedia del islam*, Charles Pellat, podríamos decir que el *adab* ejemplifica memoria, imaginación y razón: en su primera etapa como tradición oral, era memoria y erudición, mientras que en su segunda etapa fue un acto creativo que tomó ventaja de las prácticas y tradiciones históricas indias, persas, griegas y aquellas que estuvieran a su disposición para enriquecerse y convertirse en un genuino *adab* literario que apela

²⁸ Peter Brown, “Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts”, en *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara Daly Metcalf (Berkeley: University of California Press, 1984), 23-37.

²⁹ Mayeur-Jaouen y Patrizi, “Ethics and Spirituality”, 3.

a la imaginación en forma de *belle-lettres*.³⁰ Al mismo tiempo, que entreteje en sus versos y disimula de forma didáctica discusiones filosóficas, en torno a temas éticos y sociales. Una vez que el cuerpo de textos y tradiciones retenido en el *adab* fue demasiado grande, los autores comenzaron a seleccionar y a componer obras a partir de un entretejido de poesía, anécdotas, humor y educación; algunos escritos de *adab* llegaron a ser verdaderos tratados no solo de educación sino de psicología y filosofía.³¹

Se requeriría no solo un libro, sino quizás una enciclopedia si se quisiera abordar toda la historia del *adab*, sus influencias, cambios y asimilaciones desde su inicio hasta su consolidación como género y sinónimo de literatura, su competencia en su sentido ético con otros términos como el de *akhlâq*, especialmente en tiempos más modernos por los salafistas, o si se quisiera estudiar el extraño paso del *adab* medieval que aquí nos concierne al *adab* secular moderno. No siendo este el lugar para hacerlo, nos hemos contentado con hacer un breve panorama general que nos permita contextualizar la propuesta de lectura del *adab* sufi en el relato de Mevlana Djalâl-od-Dîn Rumî. Mas, antes de abordar esta aproximación, debemos hacer un breve recorrido por el *tasawwuf* y sus vías.

2. *Tasawwuf*: corazón espiritual del islam

Podríamos decir que tanto *tasawwuf* como *adab* son, más que palabras, puertas. Una vez que la curiosidad lleva a preguntarse por su significado, las palabras se abren como portales a otras tradiciones, a otras vías y otras formas de existir en lo humano. Es interesante notar que, así como *adab* no se encuentra como tal en el Corán, la palabra *tasawwuf* tampoco puede encontrarse directamente en las fuentes primarias del islam —lo que en un inicio fue motivo de crítica por parte de los orientistas que buscaban su origen fuera del islam—. Su etimología es también tema de discusión entre especialistas sin que se llegue a un consenso final sobre la misma: *tasawwuf* significa tener por oficio ser sufi o dedicarse a ser sufi.³² Sin embargo, el origen del término *sufî* tampoco es claro. A lo largo

³⁰ Pellat, “ADAB ii”.

³¹ *Ibidem*.

³² El término de *sufî* convivió —y convive hasta ahora— con otras denominaciones como la de *dervish* o derviche, el pobre de dios o con *ârif* o gnóstico, el practicante del *irfan* o gnosis. Aunque en algunos contextos estas son equivalentes, como al hablar de los sufis de la orden Mevlevî que son igualmente conocidos como derviches, no siempre es el caso y es necesario poner atención al uso de los términos.

de la historia se han ofrecido diversas opciones: la postura más conocida es la que relaciona el término con la palabra “lana” en árabe, *suuf*, aludiendo a que las *hirkas* o largos mantos usados por los sufís eran hechos con este material. Sus características, aspereza e incomodidad, funcionan como símbolo externo de la humildad y renuncia que experimenta el sufi en su interior. Otra etimología relaciona al sufi con el vocablo *suufiya*, “purificado”, o con *safaa*, “pureza”, en relación con *tasawwuf* como una vía de purificación espiritual, de control de los *nafs*, el ego y la pasión individualista. Otra etimología propuesta intenta rastrear su origen en tiempos del profeta Muhammad y a la *Sahaba*, los primeros compañeros del profeta; ligando la etimología a *ahl al suffah* o “gente del sofá o de la banca”, en referencia al grupo de primeros creyentes que se reunían en una banca en el vestíbulo de la mezquita de Medina, donde rezaba el profeta Muhammad. Una última etimología, ya largamente probada como errónea, pero interesante por la intención de ligar la tradición islámica con la helénica, es la propuesta por el célebre filósofo y matemático Al Biruni, quien buscó relacionar el sufi *suufiya* con una arabización de la raíz griega *sophia*.³³

La pluralidad de posibles orígenes etimológicos, más que un problema puede servirnos como un primer boceto del sentido del *tasawwuf*: se trata de una vía espiritual que con base en el ejemplo muhamadiano y en la interpretación esotérica —*ta'wil*— del Corán y de la *sunna*, busca el perfeccionamiento interior para acercarse —acaso fundirse por medio del *fana*— con Dios. Se pueden rastrear sus orígenes hasta el movimiento ascético del *zuhd*,³⁴ mismo que se formó como reacción a las prácticas políticas y económicas de la dinastía Omeya que parecían alejarse del ejemplo espiritual del período dorado del islam —el de la vida del profeta Muhammad, la *sahaba* o primeros compañeros y el ejemplo de los califas bien guiados o *al Julafa al Rashidun*—. Este primer movimiento se nutrió de las prácticas ascéticas cristianas y de las ideas del neoplatismo de Plotino.³⁵ Los *zahid* o ascetas interpretaban al Corán y la tradición en clave de angustia: privilegiando el miedo a Dios y la zozobra por los pecados cometidos.³⁶ Este primer ascetismo del siglo VII dio un énfasis especial a la renuncia del mundo

³³ Titus Burckhardt, “Sufi Doctrine and Method”, en *Sufism: Love and Wisdom*, eds. Jean Louis Michon y Roger Gaetani (Indiana: World Wisdom, 2006), 1.

³⁴ Literalmente significa “renunciación”. Transcripción usada en Chiabotti, *et. al.*, *Ethics and Spirituality*.

³⁵ Éric Geoffroy, “Première partie: Le soufisme d’hier à aujourd’hui. Chapitre 1: C’est que le soufisme n’est pas”, en *Le soufisme* (Paris: Éditions Eyrolles, 2013), 14.

³⁶ Christopher Melchert, “1. Origins and Early Sufism”, en *The Cambridge Companion to Sufism*, Ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

material, al retiro de la sociedad, así como a la humildad y la pobreza como forma de acercamiento a Dios. Fueron ellos quienes comenzaron con la tradición de vestir las *hirkas* de lana, y practicaron el *dhikr*³⁷ como rezo repetitivo del Corán —aunque el sentido del *dhikr* cambiaría con el uso sufi—. Este ascetismo duro, sin embargo, no se extendió demasiado pues sus prácticas de renuncia, punición corporal y aislamiento no eran propias del islam, que celebra el cuerpo como signo de Dios —como veremos más adelante— y afirma la naturaleza social de la creación divina: pues ya en el Corán encontramos afirmaciones como: “No hay criatura viva que se mueva sobre la Tierra, ni ave que vuele con sus dos alas que no forme comunidades como las vuestras”.³⁸ Poco a poco la práctica del *zuhd* comenzó a encontrarse con devotos que propondrían otra forma de adoración: una no basada en la renuncia al mundo sino justamente en la vuelta a él. El mundo como teofanía sería, por ejemplo, la idea revolucionaria que practicaría una de las maestras sufis más tempranas: Rabia al Adawiyya. Esta vuelta al mundo como un signo de Dios no suprimiría de golpe las prácticas ascéticas, sino que las suavizaría y contextualizaría en otra forma de vivencia espiritual cuyo eje no sería el miedo y la renuncia, sino el amor a Dios y que buscaría “la integración de lo sagrado en todos los planos de la existencia”.³⁹

Como disciplina espiritual el *tasawwuf* se encontraría en el ámbito del *batin*, lo esotérico, el ámbito interior; por contraposición al *zahir*, lo externo o exotérico. Esta dicotomía interno-externo en realidad es tan solo aparente; pues lo interno y lo externo se complementan como los dos polos de una esfera. Ahí donde la *sharía* como ley revelada norma las prácticas externas, el *tasawwuf* trabaja para formar los aspectos internos del ser humano sin que uno anule al otro. De hecho, se ha hablado muchas veces del *tasawwuf* como el corazón del islam: como el motor espiritual que alimenta y mantiene viva la religión, como el corazón de una semilla es a su cáscara; sin la cáscara —la *sharía*, los aspectos exotéricos—, el corazón a la intemperie, sin protección, moriría, pero igualmente, sin su centro, la cáscara vacía carece de sentido. Esta relación dinámica entre *zahir* y *batin*, lo exotérico y lo esotérico, atraviesa al islam en muchos sentidos, como veremos más adelante.

³⁷ Transcripción utilizada en Chiabotti, *et. al.*, *Ethics and Spirituality*.

³⁸ Corán, 6: 38. Todas las referencias al Corán son de la edición: *El sagrado Corán y su interpretación comentada*, ed. Ali Ünal, trad. Ali Laraki, Juan Pedro Andújar García y Mehmet F. Siginir (New Jersey: Editorial la Fuente, 2009).

³⁹ Christian Bonaud, *Le soufisme. Al tasawwuf et la spiritualité islamique*, pref. Michel Chodkiewicz (Paris: Maison-neuve & Larose, 2002), 11.

La búsqueda espiritual del *tasawwuf* es la de la vuelta al origen: profundamente impregnada de nostalgia. El *tasawwuf* comprende que el mundo es la forma en la que Dios decidió manifestarse para ser conocido: creación y creador son un mismo concepto cuya división es solo ficticia, con el fin de que la creación vuelva los ojos al creador y le conozca, pues como afirma un importante hadiz *qudsi*:⁴⁰ “Yo era un tesoro desconocido que deseaba ser conocido, por ello he creado a las creaturas”.⁴¹ Así, Dios se conoce a sí mismo a través del ser humano que no es más que una manifestación de Él mismo, pues no hay división real entre creación y creador, siguiendo el principio de la unidad divina del *tawhid*. El ser humano solo ha olvidado que Dios lo es todo y cree erróneamente en su individualidad. Algo, sin embargo, una añoranza, una nostalgia de un estado primigenio donde no estaba separado del ser, lo mueve a buscar el camino de vuelta. El *tasawwuf* es un sendero, un camino que se recorre: la vía sufi es la que andan aquellos cuyo corazón comienza a recordar un momento inicial en el que todo era Dios: la metáfora del amante y el amado ha sido por excelencia el símbolo de la relación del ser humano con el Creador. Por eso la vía sufi es la vía del amor, pues es el amor de lo divino hacia sus criaturas quien las llama de vuelta; es el amor a Dios quien mueve a los seres humanos a recorrer la vía de regreso para darse cuenta al final del trayecto, en el salto que la razón no puede dar, que todo es Dios y que Dios es amor todo, pues como afirma el Corán: “Sin duda pertenecemos a Dios (como criaturas y siervos Suyos) y en verdad a Él hemos de retornar”.⁴²

El camino de retorno a la unidad divina no es pues alejarse del mundo, como el *zuhd* lo propuso en un inicio, sino volver los ojos a él para reconocer que con el conocimiento correcto y el estado de espíritu idóneo, el mundo es un signo de Dios pues: “Sobre la Tierra hay signos (claros) de la Unicidad de Dios como Señor y Soberano para aquellos que buscan certeza; y también en vosotros mismos. ¿No veréis entonces (la verdad)?”.⁴³ Amar el mundo es amar a Dios. Este encontrar a Dios en su creación toma en el *tasawwuf* la metáfora del libro: así como la revelación del Corán es el mensaje de Dios que debe ser leído con atención, el mundo es como otro libro revelado, cuyo mensaje no se expresa en palabras y

⁴⁰ Se trata de un hadiz *qudsi*, es decir, un hadiz en el que se acepta que Dios habla en primera persona por boca de un intermediario. El estatus de autenticidad de estos hadices varía de autor en autor. Son tratados como una revelación extracoránica.

⁴¹ Transcripción de Anwar Moustafa Ahmed A. Para ver un trabajo sobre la cadena de transmisión de este hadiz puede verse la tesis de Anwar Moustafa Ahmed Abdelfadeil, “Yo era un tesoro oculto y amé ser conocido” (tesis de grado, Universidad de Barcelona, 2020).

⁴² Corán 2: 156.

⁴³ *Ibidem* 51: 20.

frases a ser interpretadas, sino en el aire, en el agua, en los sonidos y fragancias que deben ser leídos para encontrar ahí a Dios. De forma tal que Corán se devela como un libro dentro del libro de la creación. Es aquí donde la exégesis esotérica o *ta'wil* toma un papel importante: así como el mensaje del libro revelado puede ser entendido de manera literal o esotérica, el mundo también: pero la interpretación esotérica solo puede darse a partir del *iytihad* o esfuerzo interpretativo, en el que la razón juega un papel central. Es a partir de símiles, analogías y razonamientos que se construye el conocimiento, la ciencia (*Ilm*). Como bien afirmaba la profesora Vera Yamuni, pionera del estudio del islam en México, en este razón y fe no se oponen, sino que se conjugan.⁴⁴ El sufí es aquel que sabe encontrar los sutiles signos de Dios y leerlos por debajo de los sentidos literales del texto sagrado, pero esta operación interpretativa la lleva a cabo no solo con el libro sagrado, sino también con el mundo. En este sentido, la capacidad de construir conocimiento a partir de las sutilezas de los signos es en sí una vía hacia Dios, tal y como lo afirma el Corán: “Les demostraremos Nuestras señales manifiestas (pruebas) en los horizontes del Universo y dentro de sí mismos, hasta que les sea patente que (el Corán) es sin duda alguna la verdad. ¿Acaso no es suficiente (como prueba) que tu Señor es testigo sobre todas las cosas (del mismo modo que a Él lo atestiguan todas cosas)?”.⁴⁵

Si bien podemos ubicar los inicios del *tasawwuf* como práctica separada del ascetismo duro del *zuhd* entre los siglos X y XI, no fue sino hasta los siglos XI y XII que el *tasawwuf* comenzó a consolidar su producción de manuscritos y tratados propiamente filosóficos y manuales iniciáticos.⁴⁶ Sin embargo, pese a la existencia de textos teóricos, el *tasawwuf* siempre fue, y es, una práctica experiencial que hace un énfasis en el comportamiento, en la práctica y en la forma del individuo de acercarse a su vida cotidiana y de encarnar los valores de la humildad, control del ego, renuncia y amor por el mundo en una vida colectiva dentro de la *umma* —la comunidad de creyentes—. El desarrollo de la virtud depende, pues, del fiel seguimiento de la guía del maestro *murshid* en la práctica de las *maqamat* o estaciones iniciáticas y los *ahwal*, o estados espirituales. El ascenso a través de las estaciones iniciáticas, un tipo de escalafón espiritual, se da a partir de la práctica de la virtud que permite su interiorización. Sólo a

⁴⁴ Vera Yamuni, “Filosofía y Religión en el Islam”, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 2 (octubre, 1965): 12-14.

⁴⁵ Corán, 41: 53.

⁴⁶ Saeko Yazaki, “Morality in Early Sufi Literature”, en *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (New York: Cambridge University Press, 2015).

partir del hábito se logra la virtud interior. Cada estación implica el desarrollo de una forma de comportamiento; de una norma de etiqueta. Es importante precisar que si bien las estaciones iniciáticas se alcanzan a partir del esfuerzo en la transformación personal por medio de la disciplina y el desarrollo de la virtud, los estados espirituales y la gnosis divina o *ma'rifa*, a la que se llega solo tras la *fana* o extinción de la individualidad, solo se pueden dar por gracia divina. El nombre y número tanto de *ahwal* como de *maqamat* varían de autor en autor y de escuela a escuela. Se suelen encontrar entre los más tradicionales el *zuhd* o “renuncia”, *faqr* o “pobreza”, *tawba* o “arrepentimiento”, la *wara* u “observancia”, *sabr* o “paciencia” y *rida*, la “aceptación de Dios”.⁴⁷ Si bien las prácticas son muy precisas, desde el rezo y la participación en las ceremonias colectivas hasta en el cumplimiento de tareas cotidianas en la *tariqa*, como la limpieza o la preparación de la comida, todas estas tienen un valor simbólico: no es el uso de la *hirka* de lana la que purifica en sí, sino que es un símbolo que expresa y hace presente en el cuerpo —en el áspero rozar de la lana en la piel— la virtud interior que no se ve. Como diría uno de los primeros maestros sufíes, Hasan al Basri: “La piedad no está en la ropa. Habita en el corazón y se confirma a través del trabajo y los actos”.⁴⁸ Cada estación implica prácticas cuyo objetivo es la limpieza del corazón de los egos y deseos desbordados, y la eliminación de ilusión de la individualidad, para que así el corazón quede vacío y todo él pueda ser ocupado por Dios.

Lo aquí presentado es solo un breve esbozo de la vía sufi cuyo tratamiento, al igual que el del *adab*, es un tema en sí mismo. Haría falta más espacio para describir a cabalidad los estados y estaciones de la forma en la que se da la guía del *murshid* al *murid*, de la aniquilación del yo en el *fana* y del regreso iluminado al mundo en el *baqa*, por mencionar tan solo algunos de los temas que nos gustaría tratar aquí y que nos es imposible. También estará muy relacionado con el *adab* una de las particularidades del *tasawwuf* como expresión espiritual: el arte sufi, la música, poesía, danza y pintura como formas de alabanza. Con todo lo anterior pendiente para futuros trabajos, nos conformamos con el esbozo logrado y continuamos este recorrido hacia el *adab* sufi en Mevlana.

⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, “V Los estados espirituales en el sufismo”, en *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del islam* (Barcelona: Herder, 2015), 85-104.

⁴⁸ Ahmad, *Zuhd*, 267, 327; Jāhiz, *Bayān*, 134, 144. Citado en Christopher Melchert, “1. Origins and Early Sufism”, en *The Cambridge Companion to Sufism*. La traducción del inglés al español es mía.

3. Mevlana: el pulso y el corazón

Mevlana Djalâl-od-Dîn Rumî es quizás el sufí más conocido en Occidente: la extraordinaria historia de su iniciación al *tasawwuf* y la fuerza de su poesía han hecho que su obra sea de las obras sufís más traducidas y que haya un sinnúmero de estudios tanto biográficos como literarios, históricos y filosóficos. Esta fama, sin embargo, no ha sido inocua. La mayor parte de su poesía presente en Occidente ha sido desislamizada. Se le ha sustraído su sentido espiritual profundamente islámico en una suerte de interpretación *new age* colonialista. Así mismo, es fácil encontrar citas y menciones respecto de la obra y vida de Mevlana sin ningún sustento riguroso ni referencia, lo que dificulta su estudio cuando no se tiene acceso a la obra original —hecho por demás complicado no solo por el idioma, cuestiones de edición y la amplitud de la obra, sino por la simple distancia geográfica—.

Djalâl-od-Dîn Rumî es conocido en Medio Oriente bajo el título de “nuestro maestro”: *Mowlana*, en persa o *Mevlana*,⁴⁹ en turco; y en Occidente como Rumi, “el de Rum”, la tierra de los romanos, en relación con su última ciudad de residencia, Konya, antigua Iconium, hoy en Turquía. Mevlana nació cerca de Balkh⁵⁰ en el 1207, en la misma región del Gran Irán de donde provienen otros grandes pensadores musulmanes, como Al Farabi, Al Biruni y Al Ghazali.

Proveniente de una familia de maestros religiosos, su padre Baha al Din Sultan Valad, quien fue teólogo hanafi y maestro asceta, recibió formación espiritual directamente del hermano de Muhammad Al Ghazali, Ahmad Ghazali.⁵¹ Tras un largo migrar, su familia se asentó en 1229 en Konya,⁵² y en su juventud fue mandado a estudiar a Alepo y Damasco, donde perfeccionó sus conocimientos en las disciplinas islámicas, así como en filosofía y ciencias.⁵³ A su regreso a Konya, en 1244, conoció a su maestro Shams de Tabrizi con cuyo encuentro se inició en la vía sufí.⁵⁴ La profundidad de esta breve coincidencia marcó profundamente a Mevlana, quien se inició en la vía extática del *tasawwuf*: con este encuentro, poesía, danza, amor y alegría de inspiración divina entraron a su alma y a su obra. La

⁴⁹ En el presente trabajo se ha elegido la grafía turca de *Mevlana* por considerarse más apropiada a la fonética del español y más accesible para los hispanohablantes.

⁵⁰ Leili Anvar, *Rumî, La religion de l'amour* (Paris: Éditions Médecis-Entrelacs, 2004), 19.

⁵¹ Eva de Vitray Meyerovitch, “Introduction”, en Djalâl-od-Dîn Rumî, *Mathnawi. La Quête de l'Absolu*, trad. Eva de Vitray Meyerovitch (Paris : Éditions du Rocher, 2014), 25.

⁵² Anvar, *Rumî, La religion de l'amour*, 24.

⁵³ *Ibidem*: 45.

⁵⁴ El relato de este encuentro, cómo detonó el desarrollo espiritual de Mevlana y su misterioso desenlace con la muerte de Shams de Tabrizi, es tema de muchos estudios y por su profundidad no es posible abordarlo más a fondo.

amistad entre Shams y Mevlana sería recordada para la posteridad pues, gracias a ella, escribió todas sus obras reconocidas.

De entre estas, es innegable que la más importante por extensión —25 577 dísticos— y maestría es el *Masnavi* o *Mathnawi-i Ma'nawi*: “Las coplas de significación espiritual”. Su nombre hace referencia al tipo de poesía que encontramos en ella, pues el *masnavi* es de hecho la denominación de un género literario de origen persa que fue utilizado por escritores musulmanes de diversas culturas debido a su riqueza y versatilidad. Su característica distintiva era la presencia de rimas internas con la forma de versos dísticos o pareados del tipo aa/bb/cc. Frente a las formas estrictas de la monorrima en las convenciones poéticas árabes, el *masnavi* fue considerado como un género más flexible y dinámico, por lo que fue adoptado como una de las tantas formas literarias persas importadas a la literatura árabe, y posteriormente a otras culturas, pues encontramos *masnavis* no solo en persa y árabe, sino también en turco y urdu. Los *masnavis* tardíos, como la obra de Mevlana, tuvieron un sentido narrativo que entretejía enseñanzas morales y didácticas escondidas entre sus líneas. La literatura persa heredó al islam su rica tradición narrativa y didáctica literaria proveniente de su pasado preislámico.⁵⁵

El *Masnavi* de Mevlana es una obra compleja cuyos versos se desenvuelven en una narrativa a múltiples voces, en lo que podemos llamar un estilo de narrativa poética “polifónica”.⁵⁶ Su obra no es únicamente literaria, sino que sintetiza la tradición intelectual y espiritual de su época.⁵⁷ El *Masnavi*, sin ser un tratado filosófico ni teológico, aborda problemas éticos, espirituales y educativos a través de anécdotas y rimas, por medio de símbolos y alegorías, para conformarse en una obra maestra del género de la narrativa didáctica mística. En sus historias encontramos relatos de sufis, jueces, filósofos, teólogos, pero también gente común, viejos, enfermos y hasta amas de casa cuyas situaciones aparentemente comunes develan un aprendizaje espiritual profundo.

El relato que aquí nos compete pertenece al sexto libro y forma parte de una serie de relatos dentro del *Masnavi* cuyo tema es el cuerpo y la relación de lo visible y lo invisible. Se trata de la “Historia del enfermo cuya curación desesperó al

⁵⁵ J.T.P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry, An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems* (Richmond Surrey: Curzon, 1997), 84-85.

⁵⁶ Cyrus Ali Zargar, *The Polished Mirror. Story Telling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism* (London: Oneworld Academic, 2017), capítulo 10: “Virtue in the Narrative Poetry of Rumi, Kobo”.

⁵⁷ *Ibidem*.

médico”.⁵⁸ Cuenta la historia de un enfermo que se dirige al médico para pedirle que le tome el pulso: “Cierta paciente fue a ver a un médico y le dijo: ‘¡Tómame el pulso, oh hombre sabio! / De modo que por mi pulso puedas diagnosticar el estado de mi corazón, pues la vena de la mano está conectada con el corazón.’ / Ya que el corazón es invisible, si buscas su símbolo, búscalo en lo que está conectado al corazón”.⁵⁹

El enfermo busca al médico para que diagnostique su enfermedad a través del estado del cuerpo; no obstante, no se trata de la enfermedad únicamente como un estado corporal, en realidad es un síntoma, un signo del estado del corazón, del alma. El relato prosigue con una metáfora de cómo el pulso da cuenta del estado del corazón, pese a que el corazón, escondido dentro del cuerpo, no lo podemos ver: “El viento está oculto a los ojos, oh fiel amigo, pero percíbelo en el polvo y en el movimiento de las hojas. / Y observa su respiración desde la derecha o desde la izquierda: el movimiento de las hojas te indicará su condición. / Si no conoces la embriaguez del corazón y preguntas dónde está, busca la descripción del ojo embriagado”.⁶⁰

El viento, nos dice Rumi, es invisible a los ojos, pero si sigues el movimiento de las hojas en los árboles puedes comprender el estado del viento: puedes ver el viento a través del temblor de las ramas. La metáfora aquí es doble: en primer lugar, el estado del alma se manifiesta en el estado del cuerpo, la enfermedad no es una falla o una bajeza de la corporalidad, sino un correlato del estado espiritual interno que se expresa en los síntomas carnales; el lenguaje del alma es la carne que la recubre. En segundo lugar, el fragmento tiene una remembranza directa de los dichos del Corán, ya antes mencionados: “Les demostraremos Nuestras señales manifiestas [pruebas] en los horizontes del Universo y dentro de sí mismos...”.⁶¹ El cuerpo es una señal del alma, pero en última instancia toda materialidad, el mundo en sí, son una señal de Dios, y así prosigue el relato: “Dado que estás lejos de conocer la Esencia de Dios, puedes reconocer la descripción de la Esencia en el Profeta y sus Milagros”.⁶² Si bien el ser humano no puede ver

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ El texto original se encuentra en persa. Para este trabajo se consultó la traducción al francés de Eva de Vitray Meyerovitch y Djamchid Mortazavi en *Mathnawi. La Quête de l’Absolu*. La traducción al español es mía. Djalâl-od-Dîn Rumî, “Histoire du malade de la guérison duquel le médecin désespérait”, 1293-1295.

⁶⁰ Djalâl-od-Dîn Rumî, *ibidem*: 1296-1298.

⁶¹ Corán, 41: 53.

⁶² Djalâl-od-Dîn Rumî, “Histoire du malade”, 1299.

directamente a Dios y su esencia, sí puede verlo a través del profeta Muhammad, de su ejemplo y los milagros de la creación.

Aquí Mevlana pone en juego distintos niveles de significación que, sin embargo, apuntan en la misma dirección: la enfermedad del cuerpo, el estado del cuerpo, es un correlato directo del estado del espíritu. Diagnosticar el cuerpo y curarlo no puede darse sin diagnosticar el espíritu —y viceversa—. Este nivel de interpretación del relato tiene una relación profunda con la tradición sufi y su forma de implementar el *adab*. El sufi debía seguir una rigurosa etiqueta social: normas de comportamiento refinado y prácticas inspiradas en el ejemplo muhammadiano cuyo objetivo no era la mera forma ante la sociedad, la conducta externa, sino moldear desde el cuerpo el estado del alma. El cuerpo sano, armonioso y disciplinado, el cuerpo que sigue la vía de la virtud sufi, ayuda al alma a caminar por la senda de la virtud tanto como el alma virtuosa lleva al cuerpo en esa senda. Aquí sería importante detenernos a precisar que en la ética sufi los *nafs*, egos y deseos corporales desbordados, no son producto intrínseco del cuerpo, sino de la relación poco armoniosa entre el alma y su cuerpo; son los efectos necesarios de un alma que no puede disciplinarse, que no se lleva por el camino de la virtud y que afecta al cuerpo dejando que los deseos materiales y corporales desborden en él. El cuerpo en sí mismo no tiene la carga del pecado capital; lo material es lenguaje y signo por medio de los cuales se expresa lo espiritual.

El alma, a su vez, no debe ser comprendida como individual, esa sería una idea del ego, sino como parte de Dios. El vínculo entre Dios y el alma no es, nuevamente, visible, pues, nos dice Mevlana, si el milagro produce un efecto en el alma es únicamente porque esta tiene una relación con aquel que produce todo efecto —con Dios— por medio de un lazo invisible: “Si el milagro produce un efecto inmediato sobre el alma, es porque el alma está relacionada [con el que produce este efecto] por medio de un enlace oculto. / Los efectos que se producen sobre los objetos inanimados son meramente accesorios, se producen en realidad debido al espíritu invisible, / de modo que la parte más íntima del corazón puede ser tocada por medio de este objeto inanimado”.⁶³ El mundo material es tan solo un medio, un puente a la espiritualidad por medio del cual Dios se manifiesta y se expresa, a través del cual, por la vía correcta, podemos acercarnos espiritualmente a Dios.

En este relato, el hombre quiere conocer el estado de su alma a partir de la guía del médico que diagnostica su cuerpo. La narración continúa haciendo referencia a cómo Dios, causa de todos los efectos, se manifiesta al hombre que

⁶³ *Ibidem*: 1304.

sabe leerlos, así como al médico que sabe observar y diagnosticar. Aquí el médico es el *murshid*: el maestro sufi que guía. El ser humano no iniciado será como el pájaro terrestre que intenta sumergirse en la mar y perece; se necesita, nos dice Mevlana, un pájaro acuático que pueda sumergirse en la mar y experimentar en ella la presencia divina: “El milagro es parecido al mar, y el hombre descuidado, al pájaro terrestre [que perece en el mar]; pero el ave acuática está a salvo allí. / El milagro otorga la impotencia a los no iniciados, pero otorga el poder al espíritu del iniciado”.⁶⁴ El ser humano no puede encontrar la felicidad en su ego, encerrado en sí mismo, sino que debe volver la vista al mundo, al exterior, pues en este encontrará los signos del amor divino y la felicidad espiritual: “Ya que no experimentas esta dicha en el fondo de tu corazón sigue buscando su signo en el exterior; / porque los efectos son aparentes a los sentidos, y estos efectos traen información sobre aquel que los produce”.⁶⁵ Los efectos, los signos materiales son tan solo aparentes en su sentido externo, pues tan solo son portadores del mensaje de quien los produjo, es decir, de Dios.

Al final, el relato se cierra con una reafirmación de cómo todas las cosas revelan su esencia a través de los efectos, y cómo causas y efectos son como la cáscara y su centro, uno mismo: “Ya que todas estas cosas se te revelan por medio de sus efectos ¿cómo no se te revela Dios por la producción de efectos? / Las causas y los efectos, la concha y el núcleo... no lo son del todo, sino cuando los consideras, efectos producidos por Él?”.⁶⁶

El pulso aquí pasa de un sentido médico a un sentido espiritual, y el doctor y el enfermo son metáforas tanto del maestro *murshid* y del lego, como de Dios y del ser humano en su búsqueda espiritual. Sin embargo, otra interpretación también es posible: el ejemplo muhammadiano y el *adab* dan lineamientos para las formas de comportarse del sufi. Encontramos una pista del *adab* que se despliega nuevamente en términos de las dos dimensiones de lo externo y lo interno, el *zahir* y el *batin*: el pulso devela el estado del alma, así como las formas de comportarse, el refinamiento en movimiento, hablar y actuar, develan el desarrollo espiritual del ser humano. Así como la persona cultivada en el *adab* debe tener un conocimiento refinado de la vida para poder actuar acorde, el sufi debe poseer ese conocimiento refinado y llevarlo un paso más allá hacia su interpretación espiritual, para con base en él reconocer a Dios en todo signo exterior y actuar acorde. Nos acercamos pues al *adab* sufi.

⁶⁴ *Ibidem*: 1309-1310.

⁶⁵ *Ibidem*: 1311-1312.

⁶⁶ *Ibidem*: 1317-1318.

4. El *adab* sufi: una etiqueta espiritual

En el relato de Mevlana, las normas de comportamiento del *adab* toman una dimensión espiritual: solo por medio de los actos, de los signos externos del cuerpo, del comportamiento, el alma puede expresarse. La virtud interior, entonces, se hace visible por medio de las normas de etiqueta y refinamiento. En realidad, las normas del *adab* nunca fueron desconocidas para los sufís, especialmente para los sufís del Gran Irán, como es el caso de Mevlana, quienes se encontraban embebidos de la cultura y ética iraní de los siglos VIII al XIII, misma en la que florece el *adab* islámico. Aunque el *Masnawi* no puede catalogarse como un tratado de *adab* escrito por sufís, como podrían ser otros trabajos de Jami at-Tirmidhi o Junayd de Bagdad, otro sufi iraní, lo cierto es que para la época de Mevlana el *adab*, su noción de *zarf* o refinamiento, y el *tasawwuf* ya llevaban mucho tiempo en contacto; de manera tal que autores como Al Ghazali habían adoptado el *adab* como una serie de reglas de etiqueta y actitudes incorporadas completamente en la variante sunní del sufismo.⁶⁷ Incluso, después de la persecución de mártires sufís como el célebre Hallaj, la incorporación del *adab* normativo de las cortes a las prácticas sufís aseguró la permanencia dentro del islam. Para el siglo XI ya había autores que dedicaban capítulos y obras completas al *adab* como parte de la vía sufi.⁶⁸

Sin embargo, la incorporación del *adab* a la jerga sufi no significó que el *tasawwuf* se desespiritualizara al asimilar una práctica educativa social. Al contrario: el *adab* se vivificó con una nueva carga espiritual, a partir de la práctica de la virtud sufi interior que implica un correlato en el comportamiento. Esta unión de *adab* y *tasawwuf* jugó también a favor del *tasawwuf* en otro sentido: así como el relato sufi posee una primera significación literal, religiosa, este también tiene una segunda lectura, escondida a los ojos del lego y cuya profunda carga espiritual requiere de la guía del *murshid*. Estos dos niveles de significación implicaron que las enseñanzas sufís pudieran dirigirse también, al menos en uno de sus sentidos, al público en general, sin que estas perdieran su sentido profundo destinado únicamente a las personas cultivadas y sufís iniciados.⁶⁹

El *adab* sufi incorporó aún más el ejemplo de modelo muhammadiano como guía espiritual de las acciones: comportarse según el ejemplo del profeta Muhammad ayuda al alma a entrenarse en la virtud, pero también al revés; solo

⁶⁷ Catherine Mayeur-Jaouen y Luca Patrizi, "Ethics and Spirituality", 8.

⁶⁸ *Ibidem*: 10.

⁶⁹ *Ibidem*: 9.

cuando se logra cierto refinamiento espiritual, cierto nivel de virtud espiritual, puede una persona comportarse realmente bajo el ejemplo del profeta. Así mismo, la lectura sufí del *adab* comprendió que el refinamiento de la vida cotidiana en cosas tan simples como la vestimenta, la comida, el cuidado personal, por ejemplo, es signo de un estado espiritual interno. Cultivar la etiqueta social virtuosa es efecto de un alma disciplinada y armoniosa, y no puede ser visto como un ocio por la apariencia. Se trata por supuesto de una etiqueta austera, humilde pero llena de amor por el mundo; porque justamente refleja el estado de espíritu humilde pero enamorado de Dios.

Cierto es, sin embargo, que así cuan larga es la historia del *tasawwuf*; así de distintos son los significados que podemos encontrar del *adab* sufí, algunas veces codificado únicamente en términos y reglas de etiqueta entre maestro y alumno dentro de la *tariqa*, y otras veces, como lo comentábamos anteriormente, cargado de un sentido espiritual profundo y complejo.⁷⁰

En el relato de Mevlana encontramos este sentido profundo del *adab* sufí: de la virtud interna que se expresa en las acciones del cuerpo. La educación, espiritual en este caso, pero en general todo acto formativo que tenga como fin el desarrollo de la virtud en el ser humano, es un acto invisible: una vez que se ha llevado al cabo un acto educativo, que se ha formado a un joven o a un niño, no se puede ver más ese acto si no es en el comportamiento de esa persona. Así como no vemos el corazón y solo sentimos el pulso, así no vemos los esfuerzos educativo-espirituales sino en la elegancia del comportamiento. A este respecto Ali Zargar afirma: “No hay acceso al corazón sino a través del cuerpo. Los movimientos del cuerpo, sus momentos de quietud y de nutrición, así como su función como vehículo de la palabra, la violencia y, de hecho, de toda acción, lo sitúan en el centro de la perfección ética y espiritual, tanto para el control como para el diagnóstico del corazón”.⁷¹

De acuerdo con Zargar, el relato de Mevlana tiene un claro mensaje pedagógico en términos de *adab*: “Uno altera y perfecciona lo interno controlando lo externo. Para empezar a hacerlo, hay que diagnosticar lo interno, conocer las propias deficiencias de carácter y los males espirituales. Para ello, se puede ob-

⁷⁰ *Ibidem*: 10.

⁷¹ Zargar, *The Polished Mirror*, capítulo 10, “Virtue in the Narrative Poetry of Rumi”. Original en inglés: “There is no access to the heart but through the body. The body’s movements, moments of stillness, and consumption, as well as its function as a vehicle of speech, violence, and indeed all action, put it at the center of ethical and spiritual perfection, both for monitoring and for diagnosing the heart”.

servar lo externo, es decir, las acciones, las palabras, los hábitos e incluso los efectos corporales que resultan del estado del corazón”.⁷² Una vez observado esto, la cura es también una forma de actuar: el rezo, el ayuno, los actos de disciplina, renuncia y obediencia, todo ello comienza con el cuerpo, pero tiene como último fin la educación del alma, el desarrollo de la virtud interior. Este perfeccionamiento espiritual no se puede dar únicamente de manera teórica, no se encuentra solo en los libros; se requiere de la comunidad espiritual y del maestro que pueda transmitir el conocimiento, guiar y corregir. La cadena discipular de transmisión del conocimiento espiritual del *tasawwuf* se aplica aquí también al *adab* sufi: el médico que toma el pulso es el maestro que diagnostica el mal y que cura. El paciente debe confiarse a él.

Sin embargo, es importante considerar que el *adab* sufi tiene por último objetivo la cercanía con Dios: no se trata de ser virtuosos por ser virtuoso en sí, ni importa la felicidad que la virtud nos pueda traer, nos dice Zargar, en una clara distinción con las éticas de la virtud helénicas. El objetivo final es acercarse a Dios, al conocimiento de lo divino y acaso a la gnosis mística.⁷³ Aunque en la tradición sufi, la virtud y la gnosis divina solo se alcanzan por gracia de Dios, el esfuerzo debe ser realizado aún si no hay garantía de nada. Esta característica diferencia al *adab* en términos meramente pedagógicos y de etiqueta, del *adab* sufi; si bien el primero podría relacionarse con aspectos religiosos, la máxima profundidad del objetivo espiritual se dará solo en la vía del *tasawwuf*. Esto es importante frente a afirmaciones que sugieren que la formación del *adab* sufi se dio únicamente como respuesta a la institucionalización del *tasawwuf* en cofradías establecidas y a la adquisición de un fuerte poder político, económico y cultural al final del califato en 1258;⁷⁴ ello implicaría nuevamente reducir el *adab* sufi a un *adab* vacío de contenido espiritual, limitado a regular la administración de bienes y la interacción en la orden. La posibilidad de leer las obras maestras del *tasawwuf* en clave del *adab* sufi nos revela que éste está ahí, que el *adab* sufi reside al interior de estas obras espirituales como un puente entre la práctica interior invisible y las formas externas.

⁷² *Ibidem*. Original en inglés: “One alters and perfects the internal by controlling the external. To begin to do this, one must diagnose the internal —one must know one’s own character deficiencies and spritual ills. To do that, one can observe the externals, namely, the actions, words, habits and even bodily effects that result from the state of the heart”.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Mayeur-Jaouen y Patrizi, “Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab. An Introduction”, 14.

Conclusiones

El objetivo del presente trabajo era presentar un relato del *Masnawi* de Djalâl-od-Dîn Rumî e interpretarlo bajo la luz de la idea sufí de *adab*, explorando los fundamentos de un tipo de sabiduría y didáctica espiritual. La “Historia del enfermo cuya curación desesperó al médico”⁷⁵ nos ha servido como pretexto para adentrarnos en las laberínticas significaciones del *adab* y el *tasawwuf*; para viajar a otro tiempo y espacio, y embebernos de las riquezas culturales, literarias y espirituales de Irán y el Medio Oriente. La interpretación en clave de *adab* del relato sufí de Mevlana nos permite comprender de forma más profunda cómo el pulso del cuerpo puede ser un reflejo de la educación espiritual del corazón: el corazón virtuoso latirá sano, y la sangre fluirá con alegría, y el pulso sano será en su ritmo, repetitivo y continuo, una forma de *dhikr*; una oración a Dios.

Esta oración, cuyo sonido es material, y sus vocablos resuenan en nuestros oídos, no es mero sonido sino un puente a un espacio espiritual. Esta unión entre el intelecto (el conocimiento de la oración), el mundo material (su sonido) y el mundo espiritual (su significación sagrada), son un símil de la relación entre *adab* y *tasawwuf*. En el *tasawwuf*, el refinamiento del conocimiento propio del *adab* se vuelve una educación que permite encontrar a Dios en todos sus signos. En el *adab* sufí el proyecto educativo social adquiere una profundidad espiritual, que resignifica el refinamiento y las normas de etiqueta del *adab* como *savoir-vivre*.

Pero sería imposible comunicar las enseñanzas espirituales del *adab* sufí sin una de las características principales de la literatura iraní: su tendencia a entretejer, entre su narrativa y sus versos, enseñanzas éticas y reflexiones filosóficas. En tiempos preislámicos estas fueron de corte secular para luego, tras la dominación islámica, tener un innegable sentido religioso.⁷⁶ Debido al valor educativo de las obras, muchos poetas iraníes fueron considerados sabios pues la profundidad de sus enseñanzas éticas se volvió sabiduría común.

Esta sabiduría propia de la literatura iraní, y que dio su esencia al *adab* árabe, revivificándolo, fue también tierra fértil para que el *tasawwuf* hundiera sus raíces en ella, y floreciera allí esta didáctica mística. Para la segunda mitad del siglo XI,⁷⁷ comenzaron a surgir los primeros *masnavis* sufíes, mismos que sin ser catalogados categóricamente como literatura de *adab*, sí se van a nutrir de tal tradición para resignificarla.

⁷⁵ Djalâl-od-Dîn Rumî, “Histoire du malade”, 1293-1300.

⁷⁶ De Bruijn, *Persian Sufi Poetry*, 86.

⁷⁷ *Ibidem*: 87.

Finalmente, es importante traer a colación en esta conclusión que una de las apuestas principales del presente trabajo es poner en evidencia cómo la comprensión del *tasawwuf* debe pasar necesariamente por la visibilización de las intrincadas relaciones culturales, espirituales y sociales sobre las que floreció como fenómeno religioso, intelectual y humano, para reivindicar la riqueza y aportación de esos otros mundos no árabes, pero sí islámicos, o islamizados. En el caso del *tasawwuf*, y en específico de la obra de Mevlana, su estudio implica no solo un reconocimiento de la profunda espiritualidad islámica que contiene, sino también un esfuerzo por sacar a la luz esos otros espacios, agentes y fenómenos humanos que los conforman y que no pueden reducirse a los prejuicios simplistas que buscan equivaler mundo islámico con mundo e idioma árabe — términos por demás ambiguos en sí mismos—. *Adab* y *tasawwuf* son dos grandes ejemplos de términos que, perteneciendo al mundo islámico, pueden dar cuenta de la complejidad y diversidad de culturas que han colaborado en la construcción de un proyecto educativo y espiritual común a los mundos islámicos.⁷⁸

Bibliografía

- ANVAR, Leili. *Rûmî: La religion de l'amour*. Paris: Éditions Médecins-Entrelacs, 2004.
- BURCKHARDT, Titus. "Sufi Doctrine and Method", en *Sufism: Love and Wisdom*, eds. Michon Jean Louis y Gaetani Roger, 1-20. Indiana: World Wisdom, 2006.
- CHIABOTTI, Francesco, Eve FEUILLEBOIS-PIERUNEK, Catherine MAYEUR-JAOUEN y Luca PATRIZI, eds. *Ethics and Spirituality in Islam*. Leiden: Brill, 2017. <https://doi.org/10.1163/9789004335134>
- DE BRUIJN, J. T. P. *Persian Sufi Poetry, An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems*, 84-123. Richmond Surrey: Curzon, 1997.
- DE VITRAY MEYEROVITCH, Eva. "Introduction", en Djalâl-od-Dîn Rumî. *Mathnawi. La Quête de l'Absolu*, trad. Eva de Vitray Meyerovitch, 9-48. Paris: Éditions du Rocher, 2014.
- DJ. KHALEGHI-MOTLAGH. "ADAB i. Adab in Iran", en *Encyclopaedia Iranica*, 1982. <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>
- DJALÂL-OD-DÎN RUMÎ. "Histoire du malade de la guérison duquel le médecin désespérait", en *Mathnawi. La Quête de l'Absolu*, trad. Eva de Vitray Meyerovitch y Djamchid Mortazavi, 1293-1300. Paris: Editions du Rocher, 2014.
- El sagrado Corán y su interpretación comentada*, ed. Ali Ünal, trad. Ali Laraki, Juan Pedro Andújar García, F. Siginir Mehmet. New Jersey: Editorial la Fuente, 2009.

⁷⁸ Agradezco a mi colega José Fernando Canché Benítez por su tiempo, paciencia y valiosos comentarios durante la redacción del presente artículo.

- GABRIELI, F. "Adab", en *Encyclopaedia of Islam*, 2da ed., ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0293
- GEOFFROY, Éric. *Le soufisme*. Paris: Éditions Eyrolles, 2013.
- GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Trotta, 2019.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe. *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*. Madrid: Akal, 1996.
- MALLETTE, Karla. "Chapter 1. The Metropolis and its Languages: Baghdad and Venice", en *Cosmopolitanism and the Middle Ages*, eds. Ganim J. M. y Aaron Legassie S., 21-38. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- MAYEUR-JAUOEN, Catherine y Luca PATRIZI. "Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab. An Introduction", en *Ethics and Spirituality in Islam Sufi adab*, eds. Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek *et al.*, 1-45. Leiden: Brill, 2017.
- METCALF DALY, Barbara. *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- PATRIZI, Luca. "Chapter 22. The Metaphor of the Divine Banquet and the Origin of the Notion of Adab", en *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, ed. S. Günther, vol. 5, 516-538. Leiden: Brill, 2020.
- PELLAT, Charles. "ADAB ii. Adab in Arabic Literature", en *Encyclopædia Iranica*, 1/4, 439-444, 2014. <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>
- RUIZ GIRELA, Francisco. "La Literatura de Adab: tratados de paremiología in extenso", *Paremia*, núm. 8 (1991): 469-474.
- The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- The Encyclopaedia of Islam, a Dictionary of the Geography Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, eds. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset y R. Hartmann. Leiden: Brill, 1913.
- ZARGAR, Cyrus Ali. *The Polished Mirror. Story Telling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism*. London: Oneworld Academic, 2017.

Tzitzí Janik Rojas Torres

Obtuvo la licenciatura en Filosofía por la UNAM, donde también se graduó de maestría con la tesis: "El concepto de al Insan al Kamil en el pensamiento de Yalal al Din Rumi". Entre las distintas estancias académicas que ha realizado destacan su participación en el programa "Yunus Emre" en la Universidad de Ankara, Turquía, así como una estancia de investigación en el Departamento de Estudios Árabes, Hebraicos, Indios e Iraníes de la Universidad de la Nueva Sorbona, París 3 en Francia. Sus áreas de estudio son la filosofía islámica, la estética, la ética y los estudios decoloniales. Actualmente es profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Música, ambas de la UNAM.