



Arquivo enviado em
15.12.2018
e aprovado em
27.04.2019.

V. 9 - N. 17 - 2019

*Doutora em literatura.
Professora na Universidad
de Puerto Rico-
Recinto de Río Piedras
(Departamento de Estudios
Hispanicos- Literatura
Española). E-mail:
ariatnarvaezcordova@
gmail.com

La Luz, el Castillo y el Sueño en la Espiritualidad de los Textos Aljamiados

The Light, the Castle and the Sleep
in Aljamiado texts' Spirituality

María Teresa Narváez*

Resumen:

Se analizan tres metáforas teológico-místicas: la luz, el alma como castillo y el sueño espiritual, en clave esotérica, tal y como aparecen en textos aljamiados (redactados en español transcrito en alfabeto árabe) del siglo XVI. Intentamos establecer la tradición islámica a la que pertenecen. También establecemos paralelos entre el motivo del alma como castillo en el pasaje aljamiado y la literatura mística de santa Teresa de Jesús. Los conocimientos de la mística islámica que conservaron los moriscos según revelan sus textos clandestinos pueden revelarnos posibles conexiones con la mística española. Y, más aún, son prueba fehaciente de cuánto atesoraba la comunidad morisca su identidad islámica y los saberes de sus antepasados, que se esforzaban por preservar a riesgo de sus vidas.

Palabras claves: Aljamiado. Mancebo de Arévalo. Simbología mística islámica. Mística española

Abstract:

Three theological and mystical metaphors are analyzed in their esoteric sense: the light,

the soul as a castle, and spiritual sleep, as they appear in some 16th century Aljamiado texts (written in Spanish using the Arabic alphabet). We discuss their Islamic tradition and also establish parallels between the soul as castle as seen in saint Theresa de Jesús' work and the Aljamiado text. The moriscos' Aljamiado works show that they preserved some knowledge of Islamic mysticism which could have been transmitted to Christian Spanish mystics. Even more, these Aljamiado texts show how the Morisco community cherished their Islamic cultural identity and the cultural heritage, which they struggled to maintain even if that meant risking their lives.

Keywords: Aljamiado. Arévalo's manbait. Islamic mystical symbolism. Spanish mysticism

1.1 Introducción. Los textos aljamiados

Un joven morisco (musulmán bautizado) asiste a una reunión secreta en Zaragoza y es testigo de las discusiones sobre la difícil situación de su comunidad, a la que se les ha prohibido toda práctica que remotamente se asocie al Islam. No sólo las oraciones y otras ceremonias religiosas, sino el uso de sus baños públicos, de seda, joyas, armas, música y zambras. Y lo más grave, el uso del árabe, sagrado para el Islam como lengua de la revelación coránica. No se les permite hablarlo, escribirlo, leerlo ni poseer siquiera un papel en esta lengua. Sus voces sagradas están a punto de silenciarse. Se enfrentan a la pérdida de su tradición y de las creencias religiosas de sus antepasados, sus libros, su saber, sus nombres y apellidos; en una palabra, su identidad. Nuestro joven, que se conoce bajo el seudónimo de El Mancebo de Arévalo recoge una minuta puntual de este encuentro clandestino en un texto escrito en castellano vertido a los caracteres árabes, la llamada literatura aljamiada. El pasaje se encuentra en el manuscrito titulado *Tafsira* [Tratado o Comentario]¹. Pensamos que sus obras son el resultado del encargo que en la citada reunión se le encomienda a nuestro morisco de recopilar los saberes preservados en secreto por

1. MANCEBO DE ARÉVALO. *Tratado [Tafsira]*. Edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdova, Madrid, Trotta, 2003.

los suyos. Pero el Mancebo va mucho mas allá: gracias a sus viajes y encuentros no solo con moriscos sabios sino también con criptojudíos y cristianos de quienes aprende y en cuyos libros se va formando, hoy podemos “escuchar” las voces silenciadas, reprimidas y prohibidas del siglo XVI español, escenario multicultural donde los haya. El Mancebo de Arévalo se caracteriza en el corpus aljamiado por incorporar la doctrina y prácticas del Islam junto a relatos sobre profetas que no coinciden con otras versiones conocidas de textos moriscos. Pero también se destaca por incluir textos y vocablos de origen hebreo, anécdotas personales y, lo que es muy significativo, textos esotéricos y místicos que resultan excepcionales en el contexto de las letras aljamiadas.

Buena parte de los manuscritos aljamiados que han llegado hasta nosotros han sido hallados en alacenas, pisos falsos o dentro de columnas de casas antiguas. Allí los dejaron ocultos sus poseedores al ser obligados al exilio tras el decreto de expulsión de 1609. De seguro que los manuscritos que se conservan son una ínfima parte del corpus que existiría en los siglos XVI y XVII, a los que pertenecen la mayoría. En cuanto a los temas que abordan, los más frecuentes, como era de esperar, son de carácter religioso islámico: exponen la doctrina y la jurisprudencia, describen los ritos, usos y costumbres. Pero también hallamos historias de Profetas, poemas piadosos, recetas médicas, conjuros mágicos, interpretación de sueños y pronósticos, además de cuentas comerciales y cartas. Hay algunos (estos son muy escasos) que incluyen anécdotas personales que nos permiten asomarnos a las vidas clandestinas de sus autores. De entre tan variada temática, importa destacar aquí un aspecto que resulta fascinante y del que aún no tenemos todas las claves: los elementos esotéricos y místicos. Se trata de unos términos, imágenes, metáforas y saberes secretos sólo conocidos por aquellos que han experimentado la unión con Dios o con el Absoluto. Es un saber iniciático, si se quiere, que en el Islam ha producido frutos de enorme profundidad y belleza.

1.2 El Mancebo de Arévalo

El Mancebo de Arévalo es el autor de aljamiado que más elementos esotéricos y místicos incorpora en su obra. Conservamos por lo menos tres manuscritos de su autoría. la citada *Tafsira* (Ms LXII de la “Junta”, CSIC de Madrid), el *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* (Ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional de Madrid)², y el *Breve Compendio* (que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Ms. Dd.9.49), escrito en colaboración con el alfaquí o jurisconsulto aragonés Baray (Ibrahim) de Reminyo (y que al presente estamos editando en Luis Bernabé Pons y yo misma para la editorial Brill de Leiden).

Sobre el Mancebo de Arévalo tenemos el testimonio que el propio Baray de Reminyo ofrece. “Y yo comencé esta obra ocho años después de la dicha conversión [se refiere a la de los moriscos de Aragón en 1525, por tanto la fecha del *Breve compendio* sería 1533], con ayuda de un escolano de buena doctrina, [...] natural de Arévalo [...] muy experto [...] en la lectura arábica, hebrea, griega y latina y en la aljamiada muy ladino” (fol. 1v)³. Su condición de “escolano” parece referirse a su carácter de estudiante en una escolanía, o acaso sacristán o acólito. El pretendido poliglottismo que Reminyo le adjudica al Mancebo debe matizarse. La obra del éste se encuentra entreverada de citas y frases en latín, que de seguro le otorgaban a su disertación una autoridad y un aire de erudición que impresionaría vivamente a sus lectores. Y aunque su manejo del hebreo y del griego es más bien modesto sería extraordinario en el contexto morisco y posiblemente contribuiría a su prestigio dentro de esta comunidad. A instancias de varios sabios, el morisco escolano se da a la tarea de recoger información sobre doctrina y ritual islámico. El Mancebo viaja extensamente por la Península durante la primera mitad del siglo XVI recopilando el saber conservado por la población morisca

2. *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por El Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*. Edición, estudio lingüístico y glosario por Gregorio Fonseca Antuña, Madrid, CLEAM, Fundación Menéndez Pidal, 2002.

3. Advierto que he modernizado la transcripción para facilitar su lectura.

e incluso criptojudía.

Adelantándose por siglos al periodismo moderno, el joven peregrina por toda España con el fin de adoctrinarse y “entrevistar” a los sobrevivientes de la caída de Granada. La información que recopila es de una enorme importancia pues nos permite acceder por primera vez al testimonio directo de las víctimas del 1492 y de las minorías clandestinas moriscas y judías de la España del XVI. Elabora una curiosa teoría que considera a los musulmanes de España como elegidos de Dios que han recibido como castigo a sus pecados y transgresiones la destrucción y dispersión de su comunidad. Comparando a su pueblo con el judío, espera que el castigo no se prolongue más allá de 40 años (la duración del éxodo de Israel por el desierto). Mitifica al “Andaluzziyya” y se sirve de fuentes hebraicas que no sorprenden en el contexto de su obra, si bien resultan insólitas en otros textos aljamiados, basados casi exclusivamente en obras musulmanas⁴. El Mancebo, en cambio, incorpora en sus escritos las más variadas fuentes, desde Platón y San Pablo (a quienes utiliza para apoyar la condena islámica al vino), hasta el cadí sevillano Abu Bakr Ibn al-‘Arabi o el célebre Algacel (Al-Ghazzali), entre muchos otros. Incluso parece que nuestro morisco, en su obra *Sumario* adjudica a figuras musulmanas sentencias que provienen en realidad de la tradición católica y concretamente de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, según ha descubierto Gregorio Fonseca. Kempis le provee sentencias ascéticas que le resultan muy útiles para su disertación islámica y las incorpora, adjudicándoselas a prestigiosas figuras del mundo musulmán. Es innegable que nuestro morisco no fue ajeno a la tradición cristiana, hecho explicable por su condición de escolano. Recordemos, además que el Mancebo se comportaría públicamente como católico practicante: sabemos que en cierta ocasión hizo la misma confesión de pecados a diversos sacerdotes, cada uno de los cuales le

4. NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa. Mitificación de Andalucía como ‘nueva Israel’: el capítulo ‘Kaída del-Andaluzziya’ del manuscrito aljamiado la Tafçira del Mancebo de Arévalo”. Nueva Revista de Filología Hispánica, vol.30, n. 1, 1981: 143-167.

impuso una penitencia diferente. Esto le convenció del carácter arbitrario de esta práctica sacramental católica. Su obra, de estilo personalísimo, con un vocabulario sumamente difícil y un discurso complejo y en ocasiones indescifrable no tiene igual en el corpus aljamiado. Su disertación incluye doctrina, ritos, jurisprudencia, reglas de convivencia y modales, pasajes esotéricos, refranes y sobre todo innumerables testimonios personales que nos permiten atisbar al variado panorama humano de la España de su tiempo. Con auténticas dotes de “cronista” y autor “costumbrista” describe el físico, la personalidad, y la vivienda de muchos de sus “maestros” religiosos. En escenas de gran plasticidad, accedemos a encuentros, enseñanzas, discusiones y sobre todo, a la nostalgia de un mundo y una cultura en vías de desaparecer ante la represión de las autoridades cristianas.

2.1 El Mancebo de Arévalo,

¿eslabón entre la mística islámica y la cristiana?

En 1889, Eduardo Saavedra apuntaba que *el Sumario de la relación y ejercicio espiritual* del Mancebo de Arévalo seguía la doctrina sufí (o mística islámica) de Algacel, importante teólogo y místico persa que vivió entre los siglos XI y XII. Llamado el «Pilar del Islam», Algacel, tras intentar conciliar la fe con la razón, termina por destacar la importancia de la intuición mística por encima de la razón para unirse a Dios. Saavedra advierte asimismo ecos del misticismo cristiano en algunos pasajes de la obra del Mancebo. Acaso ésta sea la primera vez en que se asocia a un autor morisco con los escritores místicos del siglo XVI español. La importancia de dicha posible asociación es enorme.

Será Miguel Asín Palacios⁵ quien más contundentemente plantea el

5. Véanse, entre otros, sus estudios: *Huellas del Islam*. Madrid, Espasa-Calpe, 1941; *El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en santa Teresa*. Al-Andalus, vol. II, 1946: 263-274; *Sadilies y alumbrados*. Estudio introductorio de Luce López-Baralt, Madrid, Hipérior, 1990 y *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmana*. Madrid, Hipérior, 1992.

paralelismo entre la mística islámica andalusí (especialmente la de Ibn Abbad de Ronda e Ibn 'Arabi de Murcia) y la cristiano-española (ejemplificada en los carmelitas san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús). Miguel Asín pensaba que los moriscos podían constituir el eslabón que vinculara conceptos y motivos místicos entre el Islam peninsular tardío y el cristianismo del siglo XVI español. Pero su muerte no le permitió estudiar más a fondo esta cuestión. La puertorriqueña Luce López-Baralt se ha encargado de seguir explorando las huellas del Islam en la literatura española y tanto ella como yo misma hemos retomado en varias ocasiones la hipótesis de Asín de que los moriscos podían ser la clave para explicar dicha transmisión. A pesar de que en un primer momento descartamos esta teoría, pues los moriscos parecían manejar tan solo rudimentos del misticismo islámico, hoy creemos que el tema merece un análisis más profundo. Si bien aún no es posible verificar que los moriscos sean en efecto el eslabón entre ambas tradiciones espirituales lo cierto es que los estudios de textos aljamiados sí nos han ido revelando que estos conservan diversos términos técnicos y oraciones pertenecientes al sufismo y el análisis de estos elementos místicos en textos aljamiados constituye en sí mismo un importante objeto de exploración. Examinaremos algunos pasajes aljamiados del Mancebo de Arévalo donde se advierte una huella estos motivos y términos sufíes, si bien aun falta identificar a cuál rama o escuela mística pertenecen.

He publicado varios estudios de propósito sobre el posible manejo del Mancebo de Arévalo de términos místicos y esotéricos. Confieso que mi opinión al respecto ha ido evolucionando con el tiempo. De entrada, descifrar su oscuro discurso es en sí una proeza. A esto hay que añadir que nuestro morisco no tiene ningún escrúpulo en hacer pasar por islámicas las más diversas fuentes (además de Kempis, he decubierto que se apropia de buena parte del prólogo de *La Celestina*, para apoyar su

disertación musulmana⁶). Por décadas se ha asumido un amplio conocimiento místico de parte del Mancebo (dadas sus numerosas citas de Ibn 'Arabi y Algacel). Pero el asunto es complejo. Para empezar, el Ibn 'Arabi que cita no es el célebre místico murciano (como se ha señalado repetidamente) sino al importante cadí y jurisconsulto sevillano Abu Bakr ibn al-'Arabi, como demostré en su momento gracias a una sugerencia de Pablo Beneito⁷. El dato no deja de tener interés si consideramos que este Ibn al-'Arabi fue discípulo nada menos que de Algacel. No nos alejamos, pues del tema místico. Pero habría que examinar a fondo la obra de este Ibn 'Arabi (mayormente inédita) para dilucidar cuánto lo conoce y cita nuestro morisco.

2.2 Los conocimientos místicos de El Mancebo de Arévalo

En mis primeros acercamientos a los elementos místicos en la obra del Mancebo argumenté que sus conocimientos en esta área eran superficiales⁸. Poco a poco he ido descubriendo que no es así. Hoy no me cabe duda de que el autor morisco sí manejaba doctrinas y términos pertenecientes al discurso místico, y que, en efecto, algo de su doctrina se encuentra en Algacel. Lo que también debo confesar es que, tras más de treinta años estudiando al Mancebo, este sigue siendo para mí un enigma por resolver. Y que esto le hace aún más fascinante: no abandono la esperanza de descubrir algunos de sus secretos. Me importa de manera especial identificar y trazar sus lecturas místicas y explorar sus reelaboraciones de las mismas. No descarto que nuestro morisco enriquezca su discurso con pasajes de su propia autoría. El Mancebo

6. NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa. El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*. *The Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, vol. LXXII, núm. 3, July 1995: 255-272.

7. NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa. Notas a la presencia de Ibn al-'Arabi en la obra del Mancebo de Arévalo. A. TEMIMI (ed.). *Mélanges Lule López-Baralt*, FTERS, Zaghuan, Tunisie, 2001, vol. II: 529-533.

8. NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa. ¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos?. En: Luce LÓPEZ-BARALT y Lorenzo PIERA (eds.). *El sol a medianoche. La experiencia mística. Tradición y actualidad*. Madrid, Trotta, 1996..

es uno de los autores más originales del corpus aljamiado: su cómodo manejo de las tradiciones cristianas, judías y paganas y, ante todo, su estilo inconfundible, le convierten en un verdadero escritor con un estilo propio. No se limita a traducir y refundir obras ajenas: también las enriquece y las sazona con anécdotas personales, testimonios de moriscos y criptojudíos, refranes e interpretaciones muy suyas de la tragedia de su comunidad en lucha ante la amenaza de desaparecer culturalmente. No sería de extrañar que parte de su texto sea completamente original. Escuchemos esta voz tan particular. exploremos las imágenes lumínicas, los conceptos espirituales del “innas y el annas” (despertar y sueño o descanso) y el alma como alcázar en la obra de nuestro enigmático morisco.

3.1 La luz

En un esfuerzo por aferrarse al Islam y su libro revelado, el Mancebo incorpora una hermosa narración en el Sumario que destaca por su carácter lumínico.

Sin duda, el motivo de la luz, común a muchas religiones, adquiere en el Islam y en el sufismo un protagonismo muy particular. Su origen deriva del Corán y su célebre azora de la luz:

Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es a semejanza a una hornacina en la que hay una candileja, la candileja está en un recipiente de vidrio que parece un astro rutilante. Se enciende gracias a un árbol bendito, un olivo, ni oriental ni occidental, cuyo aceite casi reluce aunque no le toque el fuego. Luz sobre luz. Dios guía a quien quiere hacia su luz, y Dios moldea sus parábolas para los hombres. Dios es omnisciente de toda cosa. (Azora 24:35. VERNET, 1963: 365).

El Mancebo presenta en su *Sumario* una curiosa reescritura de la azora. Allah decide hacer una “jaleqación” [creación] antes de la del hombre y le encomienda al ángel Gabriel escribir. “una carta”. Este toma el cálamo y tras decir “Bismi-llahi il-rrahmani il-rrahimi” [En el nombre

de Dios, el Clemente, el Misericordioso, inicio del Corán], escribe en el alluh (Tabla que contiene todo lo que ha de pasar) hasta que el cálamo se detiene, por voluntad Divina. Entonces, Allah le ordena que despliegue este alluh por todos sus tronos y potestades. Luego, le encomienda abrir un recipiente de cristal para guardar dentro de él el alluh. Al abrirlo sale de este tanta claridad que el propio Gabriel se turba. Una vez cerrado, Allah le pide que ponga el cristal dentro de las enparas [cortinas, barreras o protecciones]. Todos los “almalakes” [ángeles] se admiran de la luz que desprende el alluh, que no era sino el “honrado Alcorán”. La asociación del Corán con la luz es motivo socorrido en el mundo islámico y aparece varias veces en el mismo (azoras 4:174; 5:15, 44 y 46; 6:91; 7:157; 21:48; 22:8; 31:20 y 64:8). Pero no hemos encontrado esta tradición tan particular que incluye el Mancebo, acaso de su propia autoría. **¿Podría nuestro morisco haber compuesto su propia versión de la creación del Corán? De ser así**, formaría parte de una larga lista de sufíes que reelaboran y comentan esta azora en sentido esotérico. Se destacan, entre otros, Ibn ‘Arabi de Murcia, Algazel, Kobra y Suhrawardi. Reconozco que mis pesquisas en torno al motivo lumínico no han revelado por lo pronto semejanzas significativas con el pasaje del Mancebo. Este, sin duda, presenta una versión de la célebre azora coránica cuya tradición **nos resulta** por ahora desconocida y parecería original.

3.2 El despertar y el sueño espiritual

Otros dos conceptos herméticos o esotéricos presentes en la obra del Mancebo son el innas [in’as] y el anas [nu’as] (o despertar y somnolencia espiritual, respectivamente), cuya exposición aparece en la *Tafsira* y de modo casi idéntico en el *Breve compendio*.

Veamos el pasaje en una versión que he modernizado aunque advierto que resulta tan extraña y confusa como la exposición original en aljamiado. Estamos, sin duda, ante una de las disquisiciones más enigmáticas de la obra del Mancebo y vale la pena citar el pasaje en su

totalidad:

[El innas] es una gota negra que está aposentada dentro del corazón [...] cuando nuestro primer padre [Adán] se vió despojado de la suprema gracia [...] sudó en gran abundancia; y como no era usado a tal accidente sintió grande algadab [sufrimiento] y [...] la pena que sentía de su gran desobediencia. Pues entre una y otra congoja refrióse su persona de tal manera que se desfeusó su faz que era más clara que el sol y así mismo su sangre que era más blanca que la leche, toda quedó tiznada. Cuando se tornó a refriar la sangre de nuestro padre Adán quedó la vascocidad encerrada en su cuerpo y apegada en su corazón y en sus entrañas[...] [El alnnas] es ya otra disposición de movimiento y otra tenor de sentido. Es una vascocidad que la destila la sangre y el calor natural [...] Este alnnas no nos fatiga sino en sueños pesados o cuando el cuerpo está molido de algún gran trabajo. Este alnnas no tiene lugar sabido; es como un vapor blanco que atapa la médula del sosiego del sueño. Hay dichos que afirman que este alnnas sale del cuerpo como hebra delgada y anda en torno del cuerpo dormido hasta que es pasada su embelesación. (*Breve Compendio*, fol. 237v-238v)

Estas curiosas descripciones del innas y el annas parecen referirse a algún concepto esotérico: el annas como hebra delgada que anda en torno al cuerpo dormido recuerda nociones propias del espiritismo y otras doctrinas ocultistas aún más antiguas que proponen que el cuerpo astral sale del cuerpo físico durante el sueño y éste puede incluso ser captado visualmente como atado a una especie de hilo que, a manera de cordón umbilical, conecta ambos cuerpos. También puede remitirnos al “cordón de plata” que en el Antiguo Testamento designa la vida. Llama la atención que el Mancebo describa estos fenómenos por medio de metáforas de tipo corporal (vascocidad, tizne, hilo delgado) sin detenerse a exponer el auténtico significado espiritual de dichos conceptos. Hasta hace poco, mis lecturas y consultas con especialistas en misticismo islámico como Annemarie Schimmel o William Chittick, entre otros, no lograron establecer una filiación definitiva para tales imágenes. Esto me llevó a

calificar de “discurso pseudo-místico” esta exposición del Mancebo en un ensayo de 1991. Hoy debo retractarme y me alegro de ello. Luce López-Baralt me puso sobre una pista más concreta al toparse con los conceptos “sueño” y “vapor” en sentido esotérico en la obra de Ibn ‘Arabi de Murcia y del persa Suhrawardi. **Más recientemente, expertos en sufismo como Mohammad Faghfoory, Carl E. Ernst, John Renard y Ahmad Karamustafa me señalaron por escrito que el origen del término “annas” era la frase coránica “al-nafs al-mutma’innah”, que se refiere al alma en estado de reposo o sosiego. Para los sufíes, este es el más alto grado espiritual y Dios exhorta al alma que se encuentra en tal estado con estas palabras:**

**¡Alma tranquila, vuelve a tu Señor, satisfecha, complacida!
¡Entra junto a mis servidores! ¡Entra en mi Paraíso! (Corán, azora 89: 27-30. VERNET, 1963: 663)**

El sufismo se sirve del mencionado término para desarrollar toda una teoría sobre los grados de evolución del ser humano. El Mancebo de Arévalo bien pudo tomar la frase de Algacel o de otro autor ya que se trata de un concepto muy utilizado en el sufismo y he logrado documentarlo en **épocas tan tempranas** como el siglo X. Tanto Hakin al-Tirmidhi en el *Tratado sobre el corazón*, que se le atribuye, como Algacel en el libro 21 de su obra cumbre, el *Ihya ulum al-din (Vivificación de las ciencias religiosas)*, señalan que este sosiego le viene al alma de su purificación. Ya está lista para unirse a Dios.

Examinemos más de cerca el pasaje del Mancebo para intentar establecer otras posibles fuentes de su exposición espiritual. Advierto una vez más que lo que he ido descubriendo en esta investigación de seguro no constituye sino el inicio de todo un universo de tradiciones esotéricas islámicas que subyacen y perviven a través de los siglos saliendo a la superficie en textos tan fascinantes y ricos como los del Mancebo de Arévalo.

Lo primero que salta a la vista en “La declaración del innas y el an-

nas” es la insistencia en manifestaciones corporales de estados interiores o espirituales. Por ejemplo, el “innas” como “una gota negra que está aposentada en el corazón”, imagen asociada al pecado original y a Adán , quien, al verse “despojado de la suprema gracia” sudó abundantemente y tras ello le sobrevino un enfriamiento que provocó que su sangre “que era más blanca que la leche”, quedara toda tiznada. El pasaje puede asociarse a las tradiciones relativas a los profetas (los llamados *Qisas al-anbiya*), concretamente a Thalabi. Éste narra que la piel de Adam, que era resplandeciente, se oscureció a consecuencia de su transgresión. Sólo quedó en la punta de sus dedos un poco del resplandor original, como recuerdo de su condición antes de su desobediencia⁹. Pero Thalabi nada dice del sudor de Adán ni que la mancha negra se situara en su corazón. Este motivo parece remitir más bien a otra tradición islámica que presenta esta pérdida de la gracia (que los cristianos denominan “pecado original”) como una gota negra en el corazón. Todos los humanos la poseen, con excepción de Mahoma, a quien Allah envió unos ángeles que abrieron su corazón y quitaron de allí la mancha. Se trata de una creencia clásica en el Islam y ha sido incorporada a casi todas las biografías del Profeta, según nos indica Pablo Beneito, citando a Annemarie Schimmel. Nos consta que se recoge en el *Kitab al-anwar (Libro de las luces)*, genealogía y biografía del profeta Mahoma, compuesta en el siglo XIII por el ulema de Basora, Abul-Haçan ‘Abdallah al-Bakri, cuya versión aljamiada ha sido publicada hace pocos años por María Luisa Lugo en una edición crítica¹⁰. Este es uno de los textos más traducidos y difundidos por los mudéjares y moriscos, a juzgar por la cantidad de textos aljamiados y en caracteres latinos que de él se conservan. Fuera de Mahoma, pues, todos los seres humanos nos hallamos “despiertos” al pecado, susceptibles de ser tentados y de perder la gracia divina.

9. BRINNER, WILLIAM M. *‘Ar’is al-Majalis fi Qisas al-anbiya’ or ‘Lives of the Prophets’*. As recounted by...Al-Thalabi. Translated and annotated by...Leiden, E.J. Brill, 2002.

10. *El Libro de las Luces. Leyenda Aljamiada sobre la genealogía de Mahoma*. Estudio y edición crítica de María Luisa LUGO ACEVEDO. Madrid:SIAL/Trivium, 2008.

Pablo Beneito me ha sugerido una posible conexión de parte del Mancebo entre los vocablos danas y su plural adnas. “suciedad, mancha, mácula, mancilla” con el término que el Mancebo denomina innas.

De otra parte, la interpretación esotérica del Corán, denominada ta'wil ofrece desde muy temprano curiosas lecturas del motivo de la gota negra en el corazón de Adán. Para Kasani, exegeta sufí persa del siglo XIII, Adán corresponde al corazón (qalb) y Eva al alma (ruh), mientras que Iblis (el Demonio) es asociado a la intuición sensorial. Según Sachiko Murata¹¹, el alma es la esposa del corazón y Kasani establece una relación etimológica entre el nombre árabe de Eva, Hawwa' y este mismo vocablo en su acepción de “rojo llegando a negro”, porque es inseparable del cuerpo oscuro. Igualmente, siguiendo la exposición de Kasani, el corazón se denomina adam, literalmente “tiznado o ennegrecido”, pues el cuerpo está impreso en el corazón y lo tizna o ennegrece. Cabe señalar asimismo que el Corán insiste en emplear la imagen de los rostros resplandecientes o ennegrecidos, de acuerdo a las obras de sus poseedores. En el día postrero “a aquellos cuyos rostros se ennegrezcan se les dirá [...] Gustad el tormento, porque fuistes infieles! [...] Aquellos cuyos rostros se blanqueen, gozarán de la misericordia de Dios” (*Corán*. 3: 106-107. VERNET: 65-66). Si bien he podido trazar estos elementos relativos a la gota negra en el corazón (si bien no en Adán), falta hallar la tradición de las lágrimas y el sudor de este, tal y como lo describe el Mancebo. Por lo pronto, sí puedo señalar que el propio Algacel habla del sudor de los pecadores en el Día del Juicio, en el libro 40 de su citado *Ihya*. Estos sufrirán en su corazón las llamas de la vergüenza y ello producirá un copioso sudor que emanará de cada poro de su cuerpo y de cada raíz de sus cabellos hasta cubrirlos completamente¹². No cabe duda de que el Mancebo de Arévalo se inserta dentro de la tradición esotérica de comentario coránico, con lo cual esta exposición en particular

11. *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. State University of New York Press, 1992: 274.

12. AL-GHAZZALI. *The remembrance of death and the afterlife*. Translation, introduction and notes by T.J. WINTER. Cambridge, U.K.: The Islamic Texts Society, 1995: 180.

relativa al “despertar y el sueño” no se limita al propósito doctrinal más usual en el corpus aljamiado, conservar el conocimiento de creencias y ritos del Islam. Vamos descubriendo que en su obra subyace una lectura mística que recoge nociones y términos propios del discurso cifrado de la tradición sufi.

Examinemos de cerca la exposición del “annas” o “sueño espiritual”, que presenta mucho más interés desde el punto de vista de la posible filiación mística del texto. Recordemos que el Mancebo describe este “annas” como una “vascicidad que la destila la sangre y el calor natural [...] no nos fatiga sino en sueños pesados [...] es como un vapor blanco que atapa la médula del sosiego del sueño”. Aquí parece que hemos topado con una riquísima tradición de carácter hermético. La misma tiene como base una azora coránica que asocian el sueño con la muerte y ambos con un estado propicio para obtener una revelación o iluminación de carácter espiritual. “Dios llama a las almas en el momento de su muerte y, durante su sueño, a aquellas que no mueren” (*Corán*, azora: 39:42. VERNET. 1963, p. 487). Según la tradición Mahoma dijo. “El sueño es hermano de la muerte”. De aquí surge una serie de discursos místicos que amplían el término “sueño” en sentido espiritual. Como ya he señalado, además de la noción de sueño propiamente, el Mancebo puede estar haciendo referencia al “descanso”, o “soul at rest”, motivo asimismo de innumerables escritos sufíes.

Por lo pronto, consigno la exposición de cuatro conocidos autores. Al Hakim al-Tirmidhi (muerto en el siglo X), los persas Algacel y Suhrawardi y el andalusí Ibn ‘Arabi de Murcia (estos últimos del siglo XIII). En el caso del texto atribuido a Al-Tirmidhi y que constituye un tratado sobre el corazón (o *qalb* , **término técnico sufi que se refiere al órgano de la gnosis mística, el asiento de la experiencia transformante o unitiva** se declara que el “nafs” o alma no es parte del corazón, sino una identidad separada de éste. Se describe como un humo caliente que es la fuente de los deseos malignos, la pasión y la apetencia. Si éstos no son controlados a través de disciplinas espirituales escapan del alma y entran al

pecho llenándolo de este humo, lo que a su vez oscurece la luz de la fe. No obstante, la luz que se encierra en el corazón no puede ser afectada por este humo. A través de la disciplina, el alma puede ir superando los diferentes estados espirituales hasta alcanzar la unidad del “alma en reposo” (al-nafs al-mutma’innah).

Algacel también se refiere a este humo negro en el libro 21 de su citado *Ihya*. Allí, Algacel compara los factores que pueden influenciar negativamente al corazón con un humo oscuro que sube sobre el espejo del corazón hasta ennegrecerlo y enturbiarlo, como un tupido velo que lo separa de Dios. El corazón se enmohece y corroe (términos que también utiliza el Mancebo), volviéndose ciego a la percepción de la realidad y alejándose de la práctica religiosa. Concluye diciendo que éste es el auténtico significado del ennegrecimiento del corazón a consecuencia de los pecados¹³.

Por su parte, Suhrawardi e Ibn ‘Arabi de Murcia abordan el tema del sueño espiritual empleando imágenes y conceptos que el Mancebo de Arévalo parece haber heredado en su obra. Suhrawardi, en su texto *El libro del rayo de luz* explica que [traduzco libremente de la traducción francesa de Henry Corbin]:

la palabra ‘sueño’ (*khwab*) designa un estado en el cual el espíritu (*ruh*) se retira del exterior (*zahir*, lo exotérico) al interior (*batin*, lo esotérico) [...] entonces la imaginación activa persigue la meditación del Malakut [la Majestad Divina] [...] se esfuerza en espiritualizar su alma [...] en algunos momentos se proyectan Luces parecidas a la iluminación que extasía [...]¹⁴.

[...] durante el sueño [...] nuestras almas son iniciadas a los secretos del mundo del Misterio [...] porque en esos momentos [...] las ocupa-

13. AL-GHAZZALI. *The Marvels of the Heart. Book XXI of the Ihiya’...* Translation with introduction and notes by WALTER JAMES SKELLIE. Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2010.

14. CORBIN, Henry. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard, Vol. II, 1971: 146-147.

ciones propias de los sentidos se han relajado (Ibidem: 104).

Resulta curioso añadir que Suhrawardi también elabora una exposición que asocia los elementos a los sentidos corporales y espirituales. Según el contemplativo existen diversos Tronos. el de Agua (lo sensorial); el de Fuego, (la Imaginación representativa); el de Aire (la facultad estimativa) y el de Vapor (la Imaginación Activa). Vemos, pues que “vapor” y “sueño espiritual” quedan enlazados en el discurso místico del persa. Por cierto, debe haber una extensa tradición que elabora el tema de los elementos y los humores en sentido místico. Suhrawardi establece una relación entre lo que denomina el Verbo o alma pensante y el mundo sacrosanto y así mismo entre el Verbo y el cuerpo. Para él, el ser humano posee un cuerpo sutil de naturaleza **cálida que es el resultado** a su vez de la parte sutil en la complejión de los humores. El corazón constituye el principio que le da origen y es lo que los filósofos llaman “pneuma” (ruh, espíritu)... éste es el mediador entre Verbo y cuerpo (Ibidem:163). La elaboración de Suhrawardi parece formar parte de una cadena de textos en los que se asocian los elementos y los humores con las distintas facultades del espíritu y del alma y por consiguiente con las manifestaciones corporales de estados interiores o espirituales. Hemos hallado otro ejemplo de ello citado por Murata: Naym al-Din Razi (siglo XIII) sostiene que, para los sufíes, en términos técnicos, el alma es un sutil vapor cuyo origen es la forma del corazón¹⁵. Michel Chodkiewicz me ha señalado en carta personal un curioso pasaje en el que el místico marroquí ‘Abd al-‘Aziz al-Dabbagh (m. en 1132/1720) contaba que al sobrevenirle la iluminación se le manifestaban signos físicos como por ejemplo violentos temblores y que de él salía algo semejante a los vapores que se escapan de la marmita del couscous. Parece, pues, que existen más textos que constituyen una lectura hermética de términos propios de las ciencias o de la medicina (de Aristóteles a Avicena), junto a otros pertenecientes a la cotidianidad más prosaica. Estamos sobre la pista de esta tradición que parece representar un campo poco explorado

15. MURATA, S. Ibidem: 283.

que sin duda nos depara aún más hallazgos y sorpresas.

La asociación del sueño espiritual y el vapor aparece también, y mucho **más claramente desarrollada, en el *Fusus al-Hikam*** de Ibn 'Arabi. Al comentar este texto, William Chittick, establece que el estado en el que se producen los sueños [siempre en sentido espiritual] es mientras se duerme (nawm). La ausencia de manifestaciones sensoriales produce bienestar (raha) frente al agotamiento (ta'b) que le sobreviene al alma en este plano en el estado del “despertar”¹⁶. Advertimos de inmediato que tanto Ibn 'Arabi como el Mancebo de Arévalo manejan conceptos análogos, como sueño, despertar y agotamiento y les adjudican un carácter simbólico de tipo espiritual, lo cual sitúa a ambos autores dentro de una misma corriente discursiva que incorpora estas metáforas como parte de un discurso o trobar clus hermético sufí. Al igual que Suhrawardi, Ibn 'Arabi señala que durante el sueño los instrumentos del alma son transferidos desde el lado manifiesto de la percepción sensorial (zahir) hacia el lado no manifiesto u oculto (batin). Ambos términos técnicos son usuales en la exposición sufí de todos los tiempos y no sería de extrañar que así también lo sea la exposición esotérica sobre el despertar y el sueño. Ibn 'Arabi también emplea el tema del vapor como una manifestación propia del estado de sueño espiritual. Para el místico andalusí, el creyente puede recibir “trazos de profecía” o revelaciones tanto en su vigilia como en su sueño. Si su constitución es armoniosa y está preparada para experimentar tal fenómeno ocurre entonces el encuentro entre dos luces, la del espíritu humano y la de la forma imaginal. Traduzco libremente la cita de Chittick sobre el texto de Ibn 'Arabi:

La constitución se excita e inflama...su calor se acrecienta. El color del rostro cambia, y la humedad del cuerpo asciende a la superficie de éste como vapores; es por eso que los que están en este estado sudan. Una vez concluído dicho estado, la constitución se aquieta y va regresando a su temperatura normal. (Ibidem: 262)

16. CHITTICK, William C. *Ibn al-'arabi's Metaphysics of Imagination. The Sufi Path of Knowledge*. State University of New York Press, 1989: 120.

Parecería que la exposición del Mancebo, lejos de constituir una de carácter “pseudo místico”, entraña un manejo de términos técnicos suffes. Si bien el estilo discursivo del morisco abulense resulta complejo y difícil de entender, cuando lo examinamos de cerca, vamos descubriendo que posee un caudal de simbología secreta que subyace sumergida y que si no lo leemos tomando en cuenta su contextualidad sufí obligada, resulta innecesariamente enigmático.

Y volvamos a los sueños. Luce López-Baralt, en su completísimo estudio *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*¹⁷ dedica un capítulo a la oniromancia morisca. Aborda el manuscrito aljamiado anónimo J26, un tratado de “sortilegios y pronósticos”. Importa destacar este texto pues, según señala Luce López-Baralt, el pasaje teórico sobre los sueños parece ser una traducción bastante fiel de la *Risala al-Qusayriyya*, del célebre autor sufí Abu-l-Qasim ‘Abd al-Karim b. Hawazin al-Qusayri (muerto en el s. XI). El tema de los sueños es asimismo muy frecuente en textos suffes. Una vez más acudimos a Algacel que aborda el tema en el Libro 40 de su *Ihya*. Señala que mientras estamos despiertos, nuestros sentidos están alertas a lo terrenal y visible. Esto constituye un velo entre el ser humano y el Reino de Dios. Durante el sueño, los sentidos se aquietan y este velo se descorre, permitiendo vislumbrar parte de lo que está **escrito (en la Tabla Guardada). El corazón se torna una suerte de espejo que refleja** lo desconocido y lo porvenir. Aún así, puede que la imagen resulte borrosa, por estar intervenida por pensamientos mundanos. Pero, si el alma se disciplina y purifica, apartándose de lo visible y terreno, puede lograr estas visiones intuitivas incluso durante la vigilia, sin que medie el sueño. Tras la muerte, según Algacel, también es posible asomarse, ya sin velos, a la verdad desnuda.

3.3 El sueño de al-Jadir

El Mancebo de Arévalo, por su parte, incorpora en su *Breve*

17. Madrid: Trotta, 2009: 293-346.

Compendio el capítulo sobre “El sueño que soñó al-Jadir” (folios 243v-244v). Una noche en que Al-Jadir estaba muy concentrado en realizar su devoción que consistía en hacer diez posternaciones y cien alabanzas (se trata del llamado dhikr, o letanía), no pudo evitar quedarse dormido sin lograr completar su ritual. Entonces soñó con dos visiones que señalaban a dos ramos de luz. La siguiente noche, tras hacer sus devociones, aun muy acongojado por no haberlas terminado la noche anterior, se duerme con un “annas de cuidado” y sueña que esos ramos ahora tenían flores que otoñaban, una blanca y una azul; las tomaba en sus manos y desprendían gran fragancia. La tercera noche, una vez realizadas sus devociones, vuelve a soñar. Esta vez vio los ramos con sus frutos y que estos recibían las posternaciones de los ángeles, el sol y la luna. Vio también dos alluhes (o tablas) con sus respectivos cálamos, pero nadie los sostenía. Una vez despierto, al-Jadir ora a Allah reconociendo Su grandeza y pidiéndole le revele sus faltas. Se le aparece el ángel Yibril (Gabriel) y al-Jadir le comunica su temor ante la visión en sueños de “círculos visibles de gran claridad”. Yibril le tranquiliza: sus sueños no tienen que ver con su descuido. Allah lo está preparando para algo muy alto. Al-Jadir, con todo, experimenta una temporada muy difícil tras esto, de la cual el Mancebo no ofrece más detalles. El pasaje es sumamente enigmático. ¿Es este al-Jadir (o al-Khidr), el “Verdesciente”, figura eterna que en el sufismo es el maestro espiritual del que no tiene maestro espiritual terrenal? Este personaje se asocia a la vida, el renacer y, por tanto, al verde. Resulta curioso que al-Jadir suele interpretar los sueños de profetas u otros fieles, pero no el él quien sueña, como nos confirma por correo electrónico la gran experta en los sueños en el Islam, Leah Kinberg. ¿Son estos sueños producto de la fértil imaginación de nuestro Mancebo? Sea como fuere, el pasaje tiene en sí mismo una importante carga simbólica. El motivo de la luz predomina en el capítulo. Estos haces o círculos de luz que “ve” al-Jadir en sueños bien pueden corresponder a los llamados “fotismos” o imágenes visuales de color producidas en el mundo imaginal o intermedio. Al final del camino espiritual

al místico se le presentan, en efecto, esferas o círculos de luz. Los ramos florecientes, por su parte, podrían remitir a la iluminación. Luce López-Baralt apunta que de la raíz árabe z-h-r provienen los significados iluminado y florido¹⁸. El color de las flores, blanco y azul, también constituye un poderoso elemento simbólico en el sufismo, como advierten Henry Corbin¹⁹ y Ana Crespo²⁰. Advertimos que cada *tariqa* o cofradía le otorga su propio significado a los colores. El **místico** Semnani da cuenta de sus fotismos y los elabora simbólicamente²¹ (Crespo, II:645). Para él, el azul se asocia con la inteligencia, y con el profeta Noé. El blanco, por su parte, con “el creyente perfecto”, y con Moisés. En cuanto al número tres presente en el sueño de al-Jadir, podemos analizarlo a la luz del estudio *The Mystery of Numbers* de Annemarie Schimmel²². La estudiosa señala que los sufíes dividen el camino de los mortales en la *shari'a* (ley divina), la *tariqa* (camino místico) y la *haqiqa* (realidad última). Estaríamos ante el ascenso espiritual de al-Jadir, apunta Wilnomy Zuleyka Pérez²³. Comprobamos que todos los elementos del sueño de al-Jadir son susceptibles de una lectura mística.

3.4 El alma como castillo

Para finalizar esta exposición, detengámonos en la imagen del alma como alcázar presente en el Mancebo ya que recuerda poderosamente la metáfora de los siete castillos concéntricos de santa Teresa de Jesús. El pasaje se encuentra en la *Tafsira*:

Dijo ‘Umarbey que el alma, hasta que la fortificó el Señor en un al-

18. *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Trotta, 1998: 222.

19. *The Man of Light in Iranian Sufism*. New York: Omega, 1994.

20. *Los bellos colores del corazón. Color y Sufismo*. Madrid: Mandala, vol. I., 2008 y vol. II, 2013.

21. CORBIN. *The Man of Light*: 121-139 y Ana CRESPO. *Ibidem*:. Vol. II: 645.

22. Oxford University Press, 1993: 67.

23. *Misterio de un texto secreto. Aproximaciones a los aspectos esotéricos y oníricos en un manuscrito aljamiado del siglo XVI*. Tesis inédita de Maestría. Tesis (Maestría). Río Piedras: Departamento de Estudios Hispánicos, Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, 2013: 86.

cázar real, que es el cuerpo y que la asentó en lo más fuerte, entre dos columnas, que son la fe y la esperanza; y estas [...] se sostienen sobre cuatro pilares de oro y de plata, que son el ayuno, el assala [oración] y el azzak'a [limosna] y el de plata es el amor que se ha de tener con Allah. Y estos pilares se sostienen en la abstinencia y en las obras y en los algos y en la rrahmma [misericordia]. Y el entendimiento es el señor de este alcázar y gobierna con libertad absoluta, es guarda contra todos los efectos dichos y todos van en su demanda; si no hallan resistencia **éntranse** dentro del alcázar. (*Tafsira*, fols. 355r-356v).²⁴

Toda vez que Miguel Asín Palacios y Luce López-Baralt²⁵ han demostrado el origen islámico de la alegoría del alma como castillos o moradas de metales y piedras preciosas, es difícil determinar si el Mancebo de Arévalo cita efectivamente un pasaje de 'Umar Bey (personaje sin identificar hasta ahora) o de algún otro autor espiritual musulmán o si conoció algún antecedente cristiano u Occidental de santa Teresa (recordemos que nuestro morisco redacta su texto hacia 1533, fecha en que Teresa apenas se iniciaba en su vida conventual). Asín Palacios descubrió en un texto anónimo sufí del siglo XVI, los *Nawadir*, el símil del alma como siete castillos de metales y piedras preciosas. Veamos algunos fragmentos de la imagen:

Puso Dios para todo hijo de Adán siete castillos, dentro de los cuales está Él y fuera de los cuales está Satanás [...] Cuando el hombre deja que se abra brecha en uno de ellos, entra por él Satanás [...] El primero de los castillos, que es de cándida perla, es la mortificación del alma sensitiva. Dentro de él hay un castillo de esmeralda, que es la pureza y sinceridad de intención. Dentro de él hay un castillo de brillante losa, que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios [...]. Dentro de él hay un castillo de piedra, que es la gratitud a los beneficios divinos y la con-

24. EL MANCEBO DE ARÉVALO. *Ibidem*: 349-350.

25. LÓPEZ-BARALT, Luce. En: P. BENEITO (ed.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta, 2000: 53-76 y ABU-L-HASAN AL_NURI DE BAGDAD. *Moradas de los corazones*. Traducción del árabe, introducción y notas de Luce LÓPEZ-BARALT. Madrid: Trotta, 1999.

formidad con el divino beneplácito. Dentro de él hay un castillo de hierro, que es el dejamiento en las manos de Dios. Dentro de él hay un castillo de plata, que es la fe mística. Dentro de él hay un castillo de oro, que es la contemplación de Dios.²⁶

Si bien el texto recuerda poderosamente al de las Moradas de santa Teresa de Jesús, su fecha tardía constituía un obstáculo para vincular ambas obras. Pero Luce López-Baralt logró trazar el símbolo en el sufismo hasta el siglo IX en Al-Hakim al-Tirmidhi en su *Gawr al-umur* (*Libro acerca de la profundidad de las cosas*), y en Nuri de Bagdad y sus *Maqamat al-qulub* (*Moradas de los corazones*), texto que tradujo al castellano López-Baralt. En Nuri, los castillos exteriores son materiales de calidad inferior: de barro cocido (la educación del alma sensitiva); de alumbre (el cumplimiento de los mandamientos de Dios); de bronce (la ejecución de las prescripciones de Dios) y de hierro (la conformidad con el divino beneplácito) mientras los más interiores son de plata (la pureza de intención), de oro (la fe en Dios) y de corindón o rubí (el conocimiento místico)²⁷. En al-Tirmidhi los estados espirituales interiores se equiparan a medinas o ciudadelas fortificadas pero no de coloridos elementos como los citados en los otros autores, sino que se trata, nos dice López-Baralt de “fortalezas resplandecientes hechas de luz pura”²⁸. La imagen lumínica nos acerca más a la santa carmelita. Otros autores sufíes desarrollan la imagen del alma como castillo, incluso Algazel utiliza el motivo del combate espiritual:

El corazón es una fortaleza, y Satán es el enemigo que quiere entrar en ella...no es posible librarse de sus asaltos sino guardando bien todos los postigos, entradas y brechas²⁹.

No estamos, pues, ante un símbolo aislado, sino ante diversas

26. ASÍN PALACIOS, Miguel. *Sadilíes y alumbrados*: 63.

27. ABU-L-HASAN AL-NURI: 90.

28. *Ibidem*: 69.

29. ASÍN PALACIOS, Miguel. *Algazel, dogmática, moral, ascética*. Zaragoza: Comas Hermanos, 1901, Tomol. I: 457.

reelaboraciones de este motivo espiritual dentro de la mística islámica. Volviendo al caso del Mancebo, salta a la vista que su **símbolo** del alma como alcázar es un tanto diferente a las de al-Tirmidhi, Nuri, los anónimos *Nawadir* o santa Teresa de Jesús. Nuestro morisco sólo habla de uno, y no de varios, pero sí se refiere a varias columnas y pilares que lo sostienen. Son **éstos a los** que les adjudica equivalencias parecidas a las de los elementos místicos que acabamos de ver. La imagen del Mancebo parece acercarse más a Ibn 'Arabi de Murcia. Según Pilar Garrido Clemente, **éste**, en el capítulo 272 de su *Futuhāt al-Makiyya (Iluminaciones de la Meca)* representa simbólicamente la "Unidad divina" (ahadiyya) "como una casa o habitación (manzil, o morada espiritual) impenetrable sostenida por cinco columnas o pilares, uno de los cuales está adherido a la pared exterior, pero fuera de la habitación."³⁰ El paralelo con la imagen del Mancebo reside en la mención de los cinco pilares (que en el caso del morisco remiten a las cinco obligaciones islámicas. profesión de fe, oración, ayuno, limosna y peregrinación a Meca). Pero Ibn 'Arabi realiza una complejísima elaboración de su símbolo, que en nada recuerda al de nuestro morisco. El paralelo se limita a la imagen del edificio sostenido por cinco pilares. Con todo, aún no estamos en condiciones de descartar que su variante aljamiada pertenezca a otra tradición sufí, aún no identificada. Una vez más estamos ante un enigma pero lo que sí parece seguro es que resulta cada vez más difícil sostener que nuestro autor no estuviera familiarizado con obras de carácter místico.

Ahora sí estamos en condiciones de afirmar la pervivencia de elementos propios del sufismo en los textos aljamiados. Parece que los moriscos conservaban nociones, metáforas y oraciones místicas. Antes consideraba que se trataba tan sólo de vagos y débiles reflejos. Hoy pienso que nos falta mucho por explorar antes de adelantar juicios categóricos sobre el tema. Con todo, y dada la riqueza, hondura y complejidad

30. GARIDO CLEMENTE, Pilar. "Sobre la morada de las cinco columnas mencionada en la obra *Futuhāt makiyya* de Ibn 'Arabi.". En: Pablo BENEITO y Pilar GARRIDO (eds.). El viaje interior entre Oriente y Occidente. La actualidad del pensamiento de Ibn 'Arabi. Madrid: Alquitara, 2008: 87.

del sufismo y de la mística cristiana española, he de reconocer que no he hallado en los textos aljamiados consultados paralelos y coincidencias verdaderamente cercanas. Soy consciente de que muchas veces este saber se transmite de manera personal, oralmente y más en las difíciles circunstancias inquisitoriales de la España del siglo XVI. En todo caso me sigue resultando fascinante cada descubrimiento que nos depara la literatura secreta de los moriscos. Llevo más de tres décadas estudiándola y concentrando mi atención en la obra del enigmático Mancebo de Arévalo. Confieso que aún no he logrado arrancarle todos sus secretos. ¿Quedaron las claves de su discurso destruidas por el fuego inquisitorial que devoró tantos textos árabes y aljamiados? ¿**O** permanecen encerradas en paredes, columnas y pisos falsos, en espera de ser descubiertas? ¿**Quedó ese saber oculto para siempre en el interior del** corazón los moriscos? Los manuscritos aljamiados nos descubren algunos de esos conocimientos que con tanta devoción intentaron preservar. A través de ellos escuchamos esas voces amenazadas, en trance de desaparecer y descubrimos con asombro y cierta nostalgia un mundo que permaneció sumergido por décadas. Hoy comenzamos a rescatarlo y a iluminar una parte de esa España multicultural aún por descubrir.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-L-HASAN AL_NURI DE BAGDAD. Moradas de los corazones. Traducción del árabe, introducción y notas de Luce LÓPEZ-BARALT. Madrid: Trotta, 1999
- AL-GHAZZALI. The Elaboration of the Marvels of the Heart. Translated by Jack Renard. NY: Paulist Press Classics. Vol. Knowledge of God in Classical Sufism, 2004.
- AL-GHAZZALI. The Niche of Lights. A parallel English-Arabic translated, introduced and annotated by David Buchman. Provo, Utah: Brigham Young University, 1998.
- AL-GHAZZALI. The Marvels of the Heart. Book XXI of the Ihiya'... Translation with introduction and notes by Walter James Skellie. Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2010.
- AL-GHAZZALI. The Remembrance of Death and the Afterlife. Introduction and

- notes by T.J. Winter. Cambridge, U.K.: The Islamic Texts Society, 1995.
- AL-GHAZZALI. Unspeakable doctrine of the soul. Unveiling the esoteric psychology and eschatology of the Ihya'. Translated by Timothy J. Granotti. Leiden: Brill, 2001.
- ASÍN PALACIOS, Miguel. Algazel, dogmática, moral y acética. Zaragoza: Comas Hermanos, 1901.
- ASÍN PALACIOS, MIGUEL: Huellas del Islam. Madrid: Espasa-Calpe, 1941.
- ASÍN PALACIOS, Miguel. El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia. 2nda. ed. Madrid: Hiperión, 1981.
- ASÍN PALACIOS, Miguel. Sadilies y alumbrados. Madrid: Hiperión, 1990.
- ASÍN PALACIOS, MIGUEL. El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en santa Teresa. Al-Andalus, vol. II, 1946.
- BAQLI, Ruzbihan. The Unveiling of Secrets. Diary of a Sufi Master. Translated by Carl W. Ernst. Chapel Hill: Parvardigar, 1997.
- BENEITO, Pablo. Consideraciones acerca de la literatura morisca: la traducción aljamiada de un opúsculo del sufí Ibn 'Abbad de Ronda. En: Pablo BENEITO y Fátima ROLDÁN (eds.). Al-Andalus y el norte de África. relaciones e influencias. Sevilla: Fundación El Monte, 2004 : 17-38.
- BENEITO, Pablo (ed.): Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística. Madrid: Trotta, 2000.
- BERNABÉ PONS, Luis F. Nota sobre una atribución al Mancebo de Arévalo. Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos. Teruel-Alicante, Núm. 18, 2003-2007: 165-171.
- BERNABÉ PONS, Luis F. Nueva hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminyo. Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos. Teruel-Alicante, Núm. 12, 1995: 299-314.
- BIOLCATI, Vicente Alberto. La luz. Símbolo y metafísica. Barcelona: Obelisco, 1992.
- BRINNER, WILLIAM M. 'Ar'is al-Majalis fi Qisas al-anbiya' or 'Lives of the Prophets". As recounted by...Al-Thalabi. Translated and annotated by... Leiden: E.J. Brill, 2002.
- CHITTICK, William C. .The Heart of Islamic Philosophy. The Quest for Self-knowledge in the teachings of Afdal al-Din Kashani. Oxford University Press, 2001.
- CHITTICK, William C. Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity. Albany: State University of New York Press, 1994.
- CHITTICK, William C. . Ibn al-'arabi's Metaphysics of Imagination. The Sufi Path

- of Knowledge. Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imaginations. Albany: State University of New York Press, 1989.
- CHODKIEWICZ, Michel. Seal of the Saints. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi. Cambridge: The Islamic Texts Society-Golden Palm Series, 1993.
- CORBIN, Henry. Alone with the Alone. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Preface by Harold Bloom. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- CORBIN, Henry. Avicenna and the Visionary Recital. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- CORBIN, Henry. Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Madrid: Siruela, 1996.
- CORBIN, Henry. En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Paris: Gallimard, Vol. I, 1971.
- CORBIN, Henry. La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi. Barcelona: Destino, 1993.
- CORBIN, Henry. The Man of Light in Iranian Sufism. New York: Omega, 1994.
- CORBIN, Henry. Visionary Dreams in Islamic Spirituality. En: E.G. VON GRUNEBaum and Roger CAILLOIS. The Dream and Human Societies. Berkeley: University of California Press, 1966: 381-408.
- CRESPO, Ana. Los bellos colores del corazón. Color y Sufismo. Madrid: Mandala, Vol. 1, 2008; Vol. 2, 2013.
- ERNST, Carl W. . Ruzbihan Baqli. Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism. Surrey, Great Britain: Curzon, 1996.
- FELEK, Özgen and Alexander D. Knysh (eds.). Dreams and Visions in Islamic Societies. SUNY Press, 201.
- FONSECA, Gregorio. Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal (CLEAM, 12), 2002.
- GARRIDO CLEMENTE, Pilar. Sobre la morada de las cinco columnas mencionada en la obra Futuhat makiyya de Ibn 'Arabi. En: Pablo BENEITO y Pilar GARRIDO (eds.). El viaje interior entre Oriente y Occidente. La actualidad del pensamiento de Ibn 'Arabi. Madrid: Alquitara, 2008.
- GUIJARRO, Andrés. La constitución invisible del ser humano según el sufismo. Madrid: Los Libros del Olivo, La Fuente, 2013.
- HARVEY, L. P. El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y el Breve Compendio de nuestra ssanta ley y sunna. Actas de las II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica. Teruel, 1988. Teruel: Instituto Occidental de Cultura

- Islámica, Al-Fadila, 1989.
- HARVEY, L. P. *Islamic Spain. 1250 to 1500*. London-Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- HARVEY, L. P. *The Literary Culture of the Moriscos, 1492-1609. A Study based on the Extant Manuscripts in Arabic and Aljamía*. 2 t. Tesis (Doctorado). Oxford University, 1958. (Fotocopia)
- HARVEY, L. P. *El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada*. Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca. Madrid, Gredos: Colección de Literatura Aljamiado-Morisca (CLEAM), 1978: 21-42.
- HARVEY, L. P. *Un manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge*. Al-Andalus, XXIII, 1958: 49-74.
- HARVEY, L. P. *Muslims in Spain. 1500 to 1614*. The University of Chicago Press, 2005.
- IBN AL-‘ARABI. *Guía espiritual. Plegaria de la Salvación. Lo imprescindible. Terminología sufí*. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1992.
- IBN AL-‘ARABI. *Las contemplaciones de los misterios*. Introducción, edición, traducción y notas de Suad Hakim y Pablo Beneito. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1994.
- ISFARAYINI, Naruddin. *Le revelateur des mysteres.Traité de soufisme*. Paris: Verdier, 1986.
- JABRA Jurji, Edward. *Illumination in Islamic Mysticism*. Princeton University Press, 1938.
- KINBERG, Leah. *Ibn Abi al-Dunya. Moraity in the Guise of Dreams*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- KINBERG, Leah. *Literal Dreams and Prophetic Hadits in Classical Islam-a comparisson of two ways of legitimation*. Der Islam, 70, 2, 1993: 279-300.
- LEWISOHN, Lewis (ed.). *The Heritage of Sufism. Vol I. Classical Persian Sufism from Origins to Rumi (700-1300)*. Oxford: Oneworld, 1999.
- LÓPEZ-BARALT, Luce. *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid: Trotta, 1998.
- LÓPEZ-BARALT, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión, 1989.
- LÓPEZ-BARALT, Luce. *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Trotta, 2009.
- LÓPEZ-BARALT, Luce y María Teresa NARVÁEZ. *Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La Mora de Ubeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz*. Revista de

- Dialectología y Tradiciones Populares (Instituto Miguel de Cervantes), CSIC, 1981, XXXVI: 17-51.
- LUGO ACEVEDO, María Luisa. El Libro de las Luces. Leyenda Aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica de...Madrid, SIAL/ Trivium, 2008.
- MAHOMA. El Corán. Traducción, introducción y notas de Juan Vernet. Barcelona: Planeta, 1963.
- MANCEBO DE ARÉVALO, EL. Breve Compendio de nuestra santa ley y sunna [tradición]. Escrito por el Mancebo de Arévalo y Baray de Reminyo (Ms. Dd. 9.49 de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge), siglo XVI, 253 folios. (Micropelícula).
- MANCEBO DE ARÉVALO, EL. Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por El Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana. Edición, estudio lingüístico y glosario por Gregorio Fonseca Antuña, Madrid: CLEAM, Fundación Menéndez Pidal, 2002.
- MARLOW, Louise (ed.). *Dreaming Across Boundaries*. Harvard University Press, 2008.
- MURATA, Sachiko. *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- MURATA, Sachiko y William C. CHITTICK. *The Vision of Islam*. Minnesota: Paragon House, 1994.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa. El Mancebo de Arévalo, lector morisco de La Celestina. *The Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, LXXII, 3, July 1995: 255-272.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa. Mitificación de Andalucía como 'nueva Israel' . el capítulo 'Kaída del-Andaluzziyya' del manuscrito aljamiado la Tafçira del Mancebo de Arévalo. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Tomo XXX, Núm. 1, 1981:143-167.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa. Notas a la presencia de Ibn Al-'Arabi en la obra del Mancebo de Arévalo En: A. TEMIMI (ed.). *Mélanges Luce López-Baralt*. Zaghouan, Tunisie: FTERSI, 2001, Tome deuxieme.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa. ¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos? Luce LÓPEZ-BARALT y Lorenzo PIERA (eds.). *El sol a medianoche. La experiencia mística. Tradición y actualidad*. Madrid,: Trotta, 1996.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa. *Mancebo de Arévalo . Tratado*. [Tafsira]. Madrid: Trotta, 2003.
- PÉREZ PÉREZ, Wilnomy Zuleika. *Misterios de un texto secreto. Aproximaciones*

- a los aspectos esotéricos y oníricos de un manuscrito aljamiado del siglo XVI. Tesis (Maestría). Río Piedras: Departamento de Estudios Hispánicos, Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, 2013.
- RAZI, Najm al-din. *The Path of God's Bondsmen. From Origin to Return.* Translated by Hamid Algar. North Haledon, NJ: Islamic Publications International, 1980.
- SAAVEDRA Eduardo. *Literatura aljamiada. Discurso de recepción en la Real Academia Española. Memorias de la Real Academia Española, vol. VI, 1889.140-192 y 237-328.*
- SCHIMMEL, Annemarie. *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam.* University of New York Press, 1994.
- SCHIMMEL, Annemarie. *The Mystery of Numbers.* Oxford University Press, 1993.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill: The University of Carolina, 1975.
- SIRRIYEH, Elizabeth. *Dreams and Visions in the World of Islam.* London-NewYork: I.B. Tauris, 2015.
- SMITH, Jane I. *The Understanding of Nafs and Ruh in Contemporary Muslim Considerations of the Nature of Sleep and Death.* *The Muslim World*, 69, 1979.151-161.
- SUHRAWARDI. *The Book of Radiance.* Costa Mesa, California: Mazda, 1998.
- Suhrawardi, Sheik Shahabuddin. *A Dervish Textbook.* (Translated from Arabic to Persian by Al-Kashani, from Persian into English by L. Col. H. Wilberforce Clarke). London: The Octagon Press, 1980, reprint 1990.
- SUHRAWARDI. *The Philosophy of Illumination.* Brigham Young University, 1999.
- SUHRAWARDI, Shihaboddin Yahya (Shaykh al-Ishraq). *L'Archange Empourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe. Présent's et annotés par Henry Corbin.* París: Fayard, 1976.
- The Study Quran.* Editor in Chief. Seyyed Hossein Nasr. New York: Harper One, 2015.
- SVIRI, Sara. *The Taste of Hidden Things. Images on the Sufi Path.* California: The Golden Sufi Center, 1997.
- TOTTOLI, Roberto. *The Qisas al-anbiya' of Ibn Mutarrif al-Tarafi (d. 454/1062). Stories of the Prophets from Al-Andalus.* *Al-Qantara*, XIX, 1, 1998 : 131-160.