

NUEVA REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

TOMO XXIV

NÚM 2

ANONIMIA Y POSIBLE FILIACION ESPIRITUAL ISLÁMICA DEL SONETO “NO ME MUEVE, MI DIOS, PARA QUERERTE”

Uno de los casos de anonimía más famosos de la literatura española, junto con el del *Lazarillo de Tormes* y el del segundo *Quijote*, es el del misterioso soneto “No me mueve, mi Dios, para quererte”. Anonimía tan famosa como debatida: el poema ha sido adjudicado a Santa Teresa, a fray Luis de León, a San Juan de la Cruz, a Pedro de los Reyes, a Lope de Vega, a San Ignacio, a San Francisco Xavier, al mexicano fray Miguel de Guevara. Su origen —italiano, latino, portugués, mexicano— y su posible fecha de redacción —fines del siglo xvi, principios del xvn— también han sido motivo de polémica. Teóricos más recientes, abandonando la ingrata búsqueda de un autor específico, se han ocupado de la filiación doctrinal del soneto. Así, LEO SPITZER advierte en el poema “el sobrio y riguroso carácter de un ejercicio espiritual en el sentido de San Ignacio de Loyola”¹. Carroll Johnson propone un autor converso, interesado en un enfoque religioso íntimo y deseoso, por razones obvias, de su salvaguardia personal². Helmut Hatzfeld

¹ LEO SPITZER, “No me mueve, mi Dios...”, *NRFH*, 7 (1953), p. 611.

² En su artículo “De nuevo sobre el soneto «No me mueve, mi Dios...»”, *NRFH*, 19 (1971), 383-388, CARROLL JOHNSON trata de conciliar las posiciones de Marcel Bataillon y de Leo Spitzer. Bataillon, como veremos más adelante, después de considerar como idea plausible que el soneto circulara anónimo por miedo a la acusación de iluminismo, parece concluir al final de su artículo (“El anónimo del soneto «No me mueve, mi Dios...»”, en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, 1964, pp. 419-440), que se trata más bien de una anonimía inocente que no hay que problematizar. No sabemos por qué Carroll Johnson sólo toma en cuenta la primera consideración teórica del crítico, desvirtuando en el fondo su pensamiento. En todo caso su proposición, conciliatoria de ambos hispanistas, no deja de ser sugestiva: ya se trate de un poeta relacionado con los alumbrados, ya se trate de un jesuita, en ambos casos el autor pudo haber sido converso, pues en ambas corrientes espirituales abundaban estos descastados.

rechaza los posibles orígenes islámicos del soneto, sugeridos por Asín Palacios (volveremos después sobre esta teoría), al proponer como fuente más directa al mallorquín Raimundo Lulio³. En su conocido estudio *The sonnet "no me mueve, mi Dios". Its theme in Spanish tradition*, Sister MARY CIRIA HUFF, haciéndose eco de Maurice Legendre y desestimando la peculiaridad del soneto, concluye que debe seguir considerándose anónimo⁴.

Según la autora, el anonimato del autor no es significativo, pues el poema celebra una doctrina ortodoxa y para colmo abundante en la literatura española. Aunque los críticos han defendido distintas filiaciones culturales o literarias para el soneto, es fácil advertir que la mayor parte de ellos coincide en no problematizar el anonimato bajo el cual se protegió el poeta. En uno de esos escasos esfuerzos por explicar el posible por qué del misterio que ha rodeado al autor por tantos siglos, el ilustre hispanista francés MARCEL BATAILLON, al comienzo de su ensayo, se hace una pregunta profundamente significativa: "¿Circularía anónima esta poesía por miedo a la acusación de iluminismo? No es del todo absurdo pensarlo, aun cuando el sentimiento del soneto sea intachablemente ortodoxo" (art. cit., p. 427). Pero Bataillon abandona rápidamente esta posibilidad para concluir que

... el velo que cubre la personalidad del autor puede explicarse de otro modo. El soneto anónimo es problema para nosotros no tanto por expresar un concepto excepcional como por ser expresión poéticamente bella del mismo ... Estas poesías [el soneto; poemas anónimos como los incluidos en el libro de fray Miguel de Guevara] nos remiten, más bien que a una personalidad de escritor, a una corriente viva de la espiritualidad católica. Poesía inspirada y utilitaria a un tiempo, puede decirse que versos de esta índole fueron el mejor vehículo del sentimiento religioso que alentaba en ellos. No es de extrañar que muchas poesías de estas, y no de las peores, circularan anónimas. Ni a los autores les interesó firmarlas ni les importaba el nombre del autor a los que copiaban o recitaban ... Quédese el autor en su anónimo, con tal que entendamos bien lo que significa. Es un momento de la espiritualidad "cristo-

³ HELMUT HATZFELD, "Influencia de Raimundo Lulio y Jan van Ruysbroeck en el lenguaje de los místicos españoles", en *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, 1968, pp. 35-119.

⁴ "The little work must still be considered anonymous, and it is not surprising that the author of this exquisite literary work should remain incognito; for, as Legendre words it so neatly, «quand un pays a été aussi profondément catholicisé que l'a été l'Espagne, il faut bien qu'il nous ait laissé quelque chef-d'œuvre que les historiens n'arrivent pas à attribuer à quelqu'un de ceux qu'ils connaissent». Sister MARY CIRIA HUFF, *The sonnet "No me mueve, mi Dios". Its theme in Spanish tradition*, Washington, 1948, pp. 37-38; cita a MAURICE LEGENDRE, *Littérature espagnole*, Mayenne, 1930, p. 83.

céntrica", un eslabón aviliano de la cadena que une la escuela italiana de los *spirituali* y del Beneficio de Cristo con la escuela del Puro Amor que florece en la Francia de Luis XIII. Es anónimo adrede, pero sin segunda intención. Y si tanto fascina el misterio de quiénes fuesen los autores de *La Celestina* y del *Lazarillo*, artistas muy conscientes de su aportación a la literatura, y quisiéramos adivinar por qué recataron su personalidad, importa mucho menos poner nombre de autor a un soneto compuesto sin más ambición literaria que la de dar fuerza comunicativa a un extremo de amor de Dios (*ibid.*, pp. 428, 439-440).

Bataillon, renuente al parecer a seguir indagando el porqué de la debatida anonimía (también los PP. Schurhammer y Wicki concluyen sin más: "Auctor ignotus est"⁵), se contenta con trazar la posible filiación doctrinal del poema y las corrientes ideológicas con las que se asocia. (Sobre los autores que manejan el tema y que Bataillon destaca —Juan de Valdés, Juan de Ávila— volveremos más adelante). ¿Se trata realmente de un caso de anonimato fortuito, "inocente"? ¿Es esta anonimía del soneto tan sin problemas? Creemos que no. Diversas razones permiten (casi obligan) a pensar que el autor pudo haber visto la necesidad de silenciar su nombre.

Consideremos, en primer lugar, el motivo religioso del soneto. El sorprendente extremo de amor que ilustra el poema —amar a Dios por Dios mismo y no por temor al castigo o por deseo de la recompensa— ha sido asimilado por la crítica en general y sin demasiado debate a una tradición indiscutiblemente ortodoxa. Marcel Bataillon, aunque admite la singularidad del tema, lo considera "intachablemente ortodoxo"; H. HATZFELD (*op. cit.*, p. 48) llama la atención sobre la forma concesivo-condicional que hace al soneto "tan aceptable teológicamente"; Sister Mary Ciria dedica largas páginas de su tesis a esclarecer la doctrina puramente católica del poema. Ante esta posición resulta sin duda más defendible lo "casual" de la anonimía del autor. Pero ¿zanja esta ortodoxia todos los problemas del soneto? Un breve examen de la historia crítica del poema nos deja ver que su posición teológica fue impugnada más de una vez. Alberto María Carreño⁶ proporciona un dato interesante que recoge brevemente también Sister Mary Ciria: en el siglo XVIII, el Arzobispo de México, consciente de lo polémico de la posición doctrinal del soneto, y queriendo averiguar si no contenía nada reprochable, consultó la opinión de los sacerdotes Juan de Miranda y José Ribera. El primero no encontró tendencias heterodoxas, el segundo, en cambio, consideró "que sus teorías eran de las repro-

⁵ GEORGIUS SCHURHAMMER, S. I., y IOSEPHUS WICKI, S. I., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, t. 2, Roma, 1945, p. 535.

⁶ A. M. CARREÑO, *Fray Miguel de Guevara y el célebre soneto "No me mueve mi Dios, para quererte"*, México, 1915, p. 33.

badas por la Santa Sede". El debate siguió, ya que la opinión de Ribera motivó un opúsculo anónimo, encontrado a principios de siglo en el archivo del Colegio jesuita de San Ildefonso, que defiende con energía la ortodoxia del soneto. Naturalmente, nadie defiende lo que no se ataca. No cabe duda de que el soneto, ortodoxo o no, tiene un tema teológicamente controvertible. Algunos críticos, aunque defensores de la impecabilidad doctrinal del poema, no dejan de advertir su peligro: CARREÑO (*op. cit.*, p. 68) confiesa que "tal vez sería una herejía [*sic*], si no fuera un grito del más puro amor"; Menéndez Pelayo (nadie sabe exactamente por qué razones) considera que el soneto, "mal entendido por los quietistas franceses, les sirvió de texto para su teoría del amor puro y desinteresado"⁷. Y Sister Mary Ciria (*op. cit.*, p. 25), aunque llama a estas palabras de Menéndez Pelayo "surprising information", admite que "as early as the xvth century, probably because of quietism, France felt uneasy about the theme of this Spanish sonnet" (*ibid.*, p. 61) y que, a pesar de la teología aceptable del soneto, "for some reason, an act of perfect love and contrition, especially one containing an explicit statement of disinterestedness such as that of the sonnet, has come to be considered quite unusual and extraordinary" (*ibid.*, p. 60). Una vez más, si existen razones para considerar problemático el exabrupto de amor del anónimo poeta. Echemos un vistazo al tema del amor puro y desinteresado en la historia del pensamiento cristiano: al hacerlo caeremos en cuenta de que el tema bordea peligrosamente la herejía.

El motivo temático, como se sabe, comienza con la cristiandad misma. En la Biblia San Juan declara que "caritas foras mittit timorem". San Pablo medita sobre un sentimiento de amor tan desinteresado que con tal de no separarse de Cristo, prefiere perder los deleites del cielo o sumirse en los suplicios del infierno. La patrística elaborará el tema: es muy conocido el énfasis que le da San Clemente de Alejandría en el siglo ni en sus *Stromata*. Clasifica a los hombres en tres tipos: los esclavos (que obedecen a Dios por temor al infierno), los mercenarios (que obedecen a Dios por deseo del paraíso) y los hijos de Dios, que siguen a Dios por amor desinteresado a Él. Con todo, San Clemente no deja de admitir como legítimos y aun buenos los sentimientos de miedo y de esperanza, primeros móviles de la obediencia a Dios. El tema surge con frecuencia en la Patrística: San Ambrosio, San Jerónimo, el Pseudo-Dionisio, Isaac de Nínive, San Gregorio, San Juan Crisóstomo, San Basilio, y sobre todo San Agustín (Sermo 334, núm. 3; Sermo 385, núms. 4 y 5) lo exaltan. En la Edad Media, sin embargo, la

⁷ MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, "La poesía mística en España", en *Estudios de crítica histórica y literaria*, II, Buenos Aires, 1944, p. 93.

caridad o el amor perfecto comienza a constituir problema. En su excelente estudio "Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge"⁸, PIERRE ROUSSELOT advierte que ya desde el siglo XII comienzan las polémicas en torno al tema, adelantándose cinco siglos a las conocidas querellas de Bossuet y Fénelon en Francia. Abelardo exige para Dios un amor totalmente desinteresado mientras que Hugo de San Víctor, por el contrario, considera inimaginable un amor a Dios que no implique automáticamente un amor de sí mismo. El problema no se resuelve y seguirá constituyendo controversia en los siglos que siguen. Pero Santo Tomás, cuya obra es la expresión más perfecta de la ortodoxia católica, lleva a cabo un enorme esfuerzo teológico que tendrá larga fortuna y que ayudará a determinar sin duda la posición eclesiástica oficialmente sancionada: el de ofrecer una solución conciliadora al dilema entre el amor de Dios y el amor propio. Mediante una argumentación que no nos toca reexaminar aquí, concluye que ambos amores coinciden por naturaleza. No se puede, por lo tanto, descartar ninguno de ellos: el más elevado amor de Dios no puede anular el amor propio, que podría dictar un deseo del cielo o un rechazo del infierno.

La controversia del amor puro, que defienden con más o menos moderación en los siglos siguientes Duns Escoto, Gerson y Nicolás de Cusa (entre otros), culminará en las harto conocidas polémicas de la Francia del XVII. El jesuita San Francisco de Sales (recordémoslo para más adelante: pertenece a la Compañía de Jesús, recientemente fundada) parece escasamente escapar la condenación de la Iglesia en el enfoque doctrinal de la caridad desinteresada de su *Traité de l'amour de Dieu*. El *Dictionnaire de spiritualité* subraya el hecho. San Francisco de Sales entiende el amor puro como un acto psicológico. Ya vimos que ontológicamente, Santo Tomás había propuesto que el deseo del bien propio y el deseo de Dios son lo mismo. Considera el santo, sin duda desde un punto de vista psicológico o sentimental, que en el momento en que la voluntad hace un acto de amor, puede echar de lado momentáneamente todo motivo de interés. "Momentanément, car si c'était habituellement, ce serait l'état d'amour pur, excluant la vertu d'espérance et condamné par l'Église"⁹, se apresuran a aclarar los autores del citado diccionario. (Cabe la pregunta: ¿debe el deseo amoroso del soneto, para ser "católico", consistir en un pasajero instante?)

El discípulo leal de San Francisco de Sales, Jean-Pierre Camus, obispo de Belley, reproduce la defensa salesiana del amor puro en su *Défense du pur amour contre les attaques de l'amour-propre* de

⁸ En *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1908.

⁹ *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 2, París, 1953, p. 611.

1640. El amor puro acababa de ser atacado en una obrita ascética y anónima, probablemente de algún jesuita. Esta obrita, que motivó la defensa de Camus, provoca toda una controversia o debate, pues Antoine Sirmond se apresurará a refutar las doctrinas de Camus (*La défense de la vertu*, 1641). En su extensa *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...*¹⁰, HENRI BREMOND se ocupa en detalle de esta polémica, que él considera “pré-querelle du quiétisme”. Camus, discípulo —como vimos— de San Francisco de Sales y relativamente moderado, pues no llega a descartar del todo los sentimientos del temor y de la esperanza, se autoriza con un curioso pasaje del cronista de San Luis Rey de Francia, Joinville. En su célebre crónica sobre las cruzadas de San Luis, escrita en 1309 y a los 85 años de edad, el historiador nos revela que el hermano Yves, enviado por San Luis en una misión al soldán de Damasco, se encuentra en el camino a una anciana que portaba un brasero de fuego y una jarra de agua. Interrogada por Yves, contesta que con el fuego quería quemar el paraíso y con el agua apagar el infierno, a fin de que los fieles amasen a Dios por Él mismo. Camus bautiza a esta misteriosa mujer con el nombre de *Charité* y se la apropia como símbolo para su teoría del amor. Y a pesar de todos los ataques (Sirmond cuestiona la existencia real de esta “dame inconnue”), el obispo de Belley coloca en la portada de su libro *La Charité ou le portrait de la vraie charité, histoire dévote tirée de la vie du Saint Louis* (Paris, 1641) un grabado en el que Abraham de Bosse ilustra esta legendaria mujer.

El debate más famoso sobre el tema —el de Fénelon y Bossuet— termina, como se sabe, muy mal. Tratando de apoyarse en la Patrística (sobre todo en San Clemente), Fénelon defiende a toda ultranza el amor desinteresado. Su libro *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (París, 1697) fue atacado por el profundamente tomista obispo de Meaux, Bossuet, en su respuesta *Divers écrits ou mémoires sur le livre “Explication des maximes des saints”*. Pero fue impugnado mucho más duramente por la Iglesia, que terminó por condenarlo en el breve *Cum alias*, del 12 de marzo de 1699, de Inocencio XI. Se reprobaron 23 proposiciones del libro, entre ellas las que postulaban la doctrina del amor perfecto:

Fénelon considère comme légitime et comme normal, pour le chrétien parfait, l'état d'amour pur dans lequel tout motif intéressé tel que le désir de la récompense céleste et la crainte des châtements éternels, serait habituellement et même toujours exclu. Ce qui revient à rejeter de la vie spirituelle les actes d'espérance et de désir du salut; prétention illégitime. (*Dictionnaire de spiritualité*, p. 646).

¹⁰ ... *Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. 1, Paris, 1929.



FRONTISPICE DE A. DE BOSSE POUR LA « CARITÉE »
 DE J.-P. CAMUS.

HENRI BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1929, p. 169

Una vez más, advertimos lo peligroso del tema: si no hay el cuidado de salvaguardar como legítimos los sentimientos del temor y de la esperanza, se cae en la heterodoxia. Fénelon pecó de "exceso de caridad" al extremar la postura religiosa del soneto. El autor anónimo, que se cuida en los tercetos finales de no eliminar del todo la presencia del paraíso y del infierno, parece, en efecto —y como hemos visto que señala la crítica—, no rebasar los límites de la ortodoxia. Pero no hay duda de que la caridad extrema que postula se encuentra a un paso de la herejía. Su posición ante el amor puro no ha sido la más aceptada ni la más popular en la cristiandad tomista. De ahí la problemática legitimidad doctrinal del soneto, puesta en duda más de una vez. ¿Se podría explicar la anonimía del poema a la luz de sus ideas religiosas, obviamente equívocas y francamente peligrosas? Quizá sea esta una de las causas. Pero recordemos que cuando Fénelon es condenado (condena que seguramente hizo que el arzobispo de México cotejara la teología del poema) el soneto ya existía. Aunque algunos críticos lo llevan hasta el siglo xvi, hasta la fecha, la impresión más antigua es de 1628; aparece, entre otros poemas anónimos o hechos anónimos (sobre esto también volveremos), en la *Vida del espíritu para saber tener oración y unión con Dios*, del Dr. Antonio de Rojas. De manera que el soneto, aunque puede ser considerado ortodoxo y aunque se publica antes de las censuras oficiales de la Iglesia sobre el tema, empalma con una tradición ideológica sobre el amor que fue motivo de polémica ya desde la Edad Media y que en su versión extrema llegó a constituir herejía.

Pero es que existen otras circunstancias adicionales que muy bien pueden haber hecho que el tema del amor perfecto pasara a ser peligroso en la España del xvi o del xvn. Volvamos sobre el interesante dato del cronista Joinville, tantas veces citado pero tan poco trabajado por la crítica¹¹. La leyenda relatada por el historiador, que manifiesta la patente existencia del tema en el Islam, no pasaría de ser una mera curiosidad en Francia. Pero muy otra es la situación en España, que en los siglos xvi y xvn aún no había borrado las huellas del Islam. Oigamos, ante todo, a Joinville:

Tandis que il aloient de leur hostel à l'hostel du soudan, frères Yves vit une femme vieille qui traversoit parmi la rue, et portoit en sa main destre une escuellée pleine de feu, et en la senestre une phiole pleine d'yaue. Frères Yves li demanda: "Que veus-tu de

¹¹ Bataillon tiene razón cuando en su ensayo dice echar de menos un estudio más abarcador del asunto en el libro de Sister Mary Ciria: "Es curioso que Sister Mary sólo se refiera en una nota de su libro a esta aparición relatada por el cronista Joinville, pues es la expresión más gráfica del concepto del soneto" (*op. cit.*, p. 421).

ce faire?" Elle li respondi qu'elle voulait du feu ardoir paradis, que j'amaís [sic] n'en fust point, et de l'eau esteindre enfer, que jamaís [sic] n'en fust point. Et il li demanda: Pourquoy veus-tu ce faire? —Pour ce que ce je ne veuil que nulz face jamaís bien pour le guerredon de paradis avoir, ne pour la peur d'enfer; mais proprement pour l'amour de Dieu avoir, qui tant vaut, et qui tout le bien peut faire¹².

Aunque lamentablemente el cronista nos dice muy poco sobre este frère Yves le Breton, sí nos informa que era conocedor de la lengua y las costumbres sarracenas, razón por la cual San Luis lo envía a numerosas embajadas. En efecto, este conocedor del Islam se estaba enfrentando a una idea y a una leyenda extendidísima del mundo religioso árabe: la doctrina del amor puro o desinteresado. Émile Dermenghem nos confirma un dato que se hace evidente a cualquier lector de misticismo islámico: la Caritée de Camus con la que se encuentra Yves es en realidad Râbi'a, la mística de Basra (o, probablemente, su leyenda). Aflakî, en su biografía del célebre poeta místico persa Jalâl ad din Roûmî, repite la anécdota de Joinville, sólo que esta vez en labios de Roûmî y con la expresa identificación de la "femme inconnue":

Puis il [Roûmî] raconta comment une compagnie de mystiques vit un jour Râbi'a avec un brandon d'une main et une cruche d'eau de l'autre pour incendier le paradis et éteindre l'enfer afin de faire disparaître ces deux voiles qui nous coupent la route, afin qui le but soit désigné et que les serviteurs de Dieu le servent sans motifs d'espérance ou de crainte, car s'il n'y avait pas l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer, la plupart des gens n'adoreraient point Dieu ni ne se montreraient point obéissants¹³.

Al referirse al relato de Joinville, DERMENGHEM (*op. cit.*, p. 30), aclara que "c'est à cette sainte femme, qui vivait à Baçra au VIII^e siècle, que remonte l'allégorie fameuse..."

A. J. Arberry y Margaret Smith están de acuerdo en considerar a Râbi'a al-'Adawiyya de Basra, muerta probablemente hacia el 801 a los 80 años (recordemos que Yves habla de una "vieille femme") como la introductora del tema del amor puro entre los sufíes: "With her is generally associated the first enunciation in Sufism of the doctrine of Divine Love, which later came to be so

¹² ROBERT DE CLARI, VILLEHARDOUIN, JOINVILLE, FROISSART, COMMYNES, *Historiens et chroniqueurs du moyen âge*, Bruxelles, p. 299.

¹³ ÉMILE DERMENGHEM, "Essai sur la mystique musulmane" (prólogo a *L'Éloge du vin* o *Al Khamriya* de Ibn al Farid), Paris 1931, p. 31. También recoge la anécdota MARGARET SMITH, aunque sin asociarla al relato del hermano Yves, en su *Râbi'a the mystic and her fellow saints in Islam*, Cambridge University Press, 1928, pp. 98-99.

dominant a feature of the movement"¹⁴. Margaret Smith, en su estudio sobre *Râbi'a the mystic and her fellow saints in Islam*, subraya lo dudoso de muchos de los datos sobre la vida de esta enigmática asceta y mística. Muchos teólogos y poetas la historian, pero resulta difícil deslindar la leyenda de los hechos. En todo caso, es de interés advertir que Râbi'a, además de ser el centro de varias leyendas sobre el amor puro¹⁵, es la autora putativa de poemas sobre el mismo tema. Farid al-Din Attar, el célebre poeta persa, recoge uno de ellos¹⁶ en su *Tadhkirat al-Auliya'* [*Memorial de los Santos*]. Si bien no podemos confiar demasiado en el rigor literario o histórico del imaginativo Attar, es importante advertir lo aceptado y lo extendido del motivo religioso.

El tema había sido convertido en poesía muy temprano en el Islam. Es curioso que Asín Palacios, al citar varios poemas árabes sobre el amor puro, no mencione los atribuidos a Râbi'a. Aun otra fuente, Abū Tālib al-Makkī en su *Qūt al-Qulūb*, da una versión algo alterada del poema citado, atribuyéndoselo nuevamente a Râbi'a¹⁷. Pero Râbi'a no está sola: ya dijimos que en el Islam la caridad desinteresada constituye motivo teológico obsesivo. Con toda razón Asín comenta que "el tema hinche las páginas de los libros devotos con anécdotas y casos ejemplares de este amor heroico, cuyos protagonistas ... lo exaltan en prosa y verso. Imposible traerlos aquí todos a colación. Exigiría su estudio un libro de propósito"¹⁸. Por razones de espacio no podemos detenernos demasiado

¹⁴ A. J. ARBERRY, *Sufism. An account of the mystics of Islam*, London, 1968, p. 43.

¹⁵ He aquí algunas: "Once Rābe'a fell grievously sick. She was asked what the cause might be. «I gazed upon Paradise, she replied, and my Lord disciplined me»" (FARID AL-DIN ATTAR, *Muslim saints and mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya'. Memorial of the saints*, tr. A. J. Arberry, London, 1966, p. 48).—"When Rābi'a was asked what she had to say about Paradise she said, «First the neighbour, then the house»" (MARGARET SMITH, *op. cit.*, p. 71). (Respetamos las transcripciones fonéticas del árabe de los distintos críticos: de ahí las variantes).

¹⁶ O God [exclama Rābi'a], if I worship Thee for fear of Hell, burn me in Hell, and if I worship Thee in hope of Paradise, exclude me from Paradise; but if I worship Thee for Thy own sake, grudge me not Thy everlasting beauty (ATTAR, *op. cit.*, p. 51).

¹⁷ Sufyān al-Thawrī asked her once what was the basis of her faith, and her answer revealed the secret of her whole life and the essence of all her teaching, when she said, "I have not served God from fear of Hell, for I should be like a wretched hireling, if I did it for fear; nor from love of Paradise, for I should be a bad servant if I served for the sake of what was given, but I have served Him only for the love of Him". MARGARET SMITH (*op. cit.*, p. 102) cita el *Qūt al-Qulūb*, III, p. 57.

¹⁸ *El Islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931, p. 249.

en este amplísimo tema, que aún espera un libro. Vayan al menos unos ejemplos que den una idea de la densidad del motivo doctrinal en la cultura islámica.

En su *Diwan de Abu Bakr al-Shibli*, Kamil M. al-Shaibi¹⁹ cita las palabras de este extraño místico de Korasán que termina en un asilo. Al llegar a un alto grado de conciencia o de iluminación, Shibli exclama: "¡Oh Dios, esconde el paraíso y el fuego entre tus cosas escondidas, para que seas servido sin causas aparentes!". También advierte el profesor Shaibi, estudioso de este tema del amor puro en el Islam, que ATTAR (*op. cit.*, p. 281) atribuye a Shibli una anécdota muy parecida a la que vimos protagonizaba Râbi'a: una vez Shibli fue visto con un carbón encendido. Al preguntársele qué hacía con eso, contestó que quemaría la Kaaba para que sólo se adorara a Dios. Y otra vez fue visto con una tea encendida en los dos extremos. Se repitió la pregunta, y Shibli contestó que quemaría el infierno y el cielo con cada extremo para que los hombres adoraran sólo a Dios²⁰.

Harrâz hace teoría de las mismas ideas religiosas: "le gnostique a renoncé intérieurement au désir de la récompense (céleste)"²¹. La idea se repite en Yahya ben Mo'adz Râzi: "Quelle différence... entre celui qui va au festin pour le festin et celui qui y va pour le Bien-Aimé! Le paradis est la prison des gnostiques comme le bas-monde est la prison des croyants" (DERMENGHEN, *op. cit.*, pp. 31-32), y en el poeta al-Hallâj, crucificado y despedazado vivo por sus ideas: "Renoncer à ce bas monde, c'est l'ascèse des sens; renoncer aux joies créées du Paradis, c'est l'ascèse de l'esprit" (*ibid.*, p. 29). Abu 'l-Hasan Khurkani, poeta menos extremo, se acerca al enfoque doctrinal del soneto lo suficiente como para resultar "ortodoxo" dentro de la cristiandad:

No digo yo que el Paraíso y el Infierno no existan; digo que es como si no existieran para mí, porque ambos fueron creados por

¹⁹ Baghdad, 1967, p. 10. Agradecemos al autor, profesor visitante de la universidad de Harvard durante el año 1974-75, su valiosa ayuda en nuestro trabajo. Agradecemos también a nuestra antigua colega de Harvard, Wasmaa' Chorbachi, su ayuda con la bibliografía y con las traducciones.

²⁰ Once Shibli was observed running with a burning coal in his hand. "Where are you going?" they asked. "I am going to set fire on the Kaaba, he answered, so that men may henceforward care only for the Lord of the Kaaba". On another occasion he was holding in his hand a piece of wood alighted at both ends. "What are you going to do?" he was asked. "I am going to set Hell on fire with one end and Paradise with the other, he replied, so that men may concern themselves only with God".

²¹ PAUL NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970, p. 205.

Dios, y en el lugar donde yo estoy no hay espacio para ninguna cosa creada ²².

Entre los poemas relativos al amor perfecto que cita ASÍN PALACIOS en su *Islam cristianizado* y que relaciona de pasada con el anónimo soneto, recordemos uno que también guarda estrecha semejanza con el poema. Lo recoge Ibn-'Arabī en su *Fotuhāt* (II, 458) y lo atribuye a un joven discípulo de Dulmún el egipcio:

Todos ellos a Dios rendidos sirven
porque temen el fuego del infierno
y creen que librarse de esa pena
es ya para ellos beneficio inmenso.
Pero yo, que no pongo mis miradas
ni en el infierno ni en el paraíso,
en pago del amor que a mi Dios tengo,
ni quiero recompensa ni la pido.

ASÍN PALACIOS, *op. cit.*, p. 250.

Aunque el misticismo islámico no parece cuestionar la legitimidad y la deseabilidad de este extremo de amor, está consciente de su dificultad heroica ²³.

Importantes teóricos del sufismo como Ibn-'Arabī de Murcia no desdeñan el tema. Además de hacer antología de poemas tanto ajenos como suyos sobre la caridad perfecta, el místico hispano-musulmán pondera repetidas veces sobre los requisitos de este amor de Dios:

...[la faceta espiritual del amor] nos transporta ya a las perspectivas sublimes del desinterés y de la renuncia del propio bien en aras del Amado. Este amor espiritual a Dios, platónico del todo, desinteresado y romántico, consiste en darse enteramente a Él sin

²² REYNOLD NICHOLSON, *Poetas y místicos del Islam*, México, 1945, p. 116.

²³ Así lo advierte ATTAR (*op. cit.*, p. 37), en una anécdota atribuida al egipcio Dho 'l Nun: One day Dho 'l-Nun's companions came to him and found him weeping. "Why are you weeping?" they asked. "Last night when I was prostrating in prayer, he replied, my eyes closed in sleep. I saw the Lord, and He said to me, 'O Abu 'l-Faiz, I created all creatures and they separated into ten parts. I offered the material world to them; nine of those ten parts turned their faces to the material world. One part remained over. That one part divided also into ten parts. I offered Paradise to them; nine parts turned their faces to Paradise. One part remained over. That one part split likewise into ten parts. I brought Hell before them; all fled and were scattered for fear of Hell. Only one part remained over. Those who had not been lured by the material world, nor inclined after Paradise, neither were afraid of Hell, I said to them, «My servants, you looked not upon the material world, you inclined not after Paradise, you were not afraid of Hell. What do you seek?» All raised their heads and cried, «Thou knowest best what we desire»".

reservar el amante deseo alguno para sí ni para las criaturas. Es incompatible con cualquier apetito de lo que no es Dios mismo, lícito sea o ilícito. Excluye por eso el amor del cielo y el temor de infierno ²⁴.

Más significativas aún nos parecen las conjeturas de Algazel o Al-Ghazali, teólogo por excelencia del Islam y conciliador del sufismo con la ortodoxia islámica. En su *Ihyā' 'ulū al-dīn* [*Restauración de las ciencias religiosas*], donde el filósofo dedica largas meditaciones al estudio del amor en sus distintas etapas, propone que

... el que ama a Dios solamente como benefactor y no lo ama por Dios mismo, es evidente que lo amará con menos intensidad, pues que su amor dependerá tan sólo de los beneficios que de Él reciba, los cuales pueden ser muchos o pocos, y, además, en el momento de la tribulación no podrá amarlo como en el de la prosperidad y bienestar; en cambio, si ama a Dios por Dios mismo, es decir, porque merece ser amado en razón de sus perfecciones infinitas, por su hermosura, majestad y gloria, no aumentará ni amenguará su amor en función de los beneficios, muchos o pocos, que de Él reciba ²⁵.

Esto nos lleva a terreno relacionado con España: los šādīlies. A esta secta sufi hispanoaficana, que produce grandes figuras entre los siglos XIII y XV, dedica Asín su libro póstumo e inconcluso,

²⁴ ASÍN (*op. cit.*, p. 247) cita la *Tohfa* (4-6), de Ibn 'Arabi.

²⁵ *Ihyā'*, IV, 228-229, *apud* ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1935, p. 497. Algazel se sirve de numerosas leyendas o hadices para respaldar su posición doctrinal. A menudo Cristo es el protagonista. En este caso se trata de una simple devota: "Presentóse una devota ante Habán ben Hilal el de Basora, que estaba sentado en medio de sus discípulos, y le dijo: ... "¿Qué cosa es, a vuestro juicio, la generosidad?"—interrogó la devota. "Dar con liberalidad a los demás lo que se posee"—respondieron todos. "Eso es —replicó ella— la generosidad en las cosas de acá abajo. Pero, ¿qué es la generosidad en la vida espiritual?" "Servir a Dios con ánimo liberal, de buen grado y sin repugnancia". "Pero —volvió a replicar ella— ¿aspiráis a lograr por vuestro servicio alguna recompensa?" "¡Claro que sí!" —le respondieron. "¿Y por qué eso?" "Pues porque Dios mismo nos ha prometido premiar cada obra buena con su décuplo". "¡Loado sea Dios! —exclamó la devota. Si pues le dais uno y recibís diez, ¿en qué consiste vuestra generosidad para con Él?" "Entonces, ¿qué es a tu juicio la generosidad?" "Para mí, la generosidad consiste en que sirváis a Dios con ánimo grato, deleitándonos en su obediencia sin repugnancia alguna y sin aspirar por ello a recompensa ni premio, hasta tal punto, que os sea indiferente lo que vuestro Señor quiera hacer con vosotros. ¿No os da acaso vergüenza el pensar que Dios escudriña lo más íntimo de vuestros corazones y se entera de que aspiráis al *do ut des*? ¡Aun en las cosas de acá abajo es fea esta actitud!" (*Ihyā'*, III, p. 179, *apud* ASÍN PALACIOS, *op. cit.*, p. 250).

Sadilīes y alumbrados, publicado por sus discípulos en ocho números consecutivos de la revista *Al-Andalus*. En la articulada y compleja doctrina mística šadilī nos encontramos con algo que ya podíamos esperar: para alcanzar el más alto grado de amor divino hay que dejar atrás las moradas o etapas inferiores del temor y la esperanza. Los ejemplos son copiosísimos. Vayan por ahora solo el de Ibn 'Ata' Allā (*Tanwir*, 16): "Y el más alto grado es aquél en que el devoto se entrega a Dios por la sola razón de que Dios merece tal entrega y dejamiento, y no por otros motivos que sean de provecho egoísta para el devoto"²⁶, y el de Ibn 'Abbād de Ronda (*Sarḥ Hikam*, I, 62):

Las buenas obras que los devotos practican con el fin de conseguir el premio o huir del castigo del Señor, son defectuosas y enfermas, al par que impropias de toda persona que posea talento y sagacidad. En efecto, si el devoto ha de cumplir los deberes que de él reclaman los excelsos atributos de su Señor, es indispensable que no obre el bien con el fin interesado de lograr premio o evitar castigo, pues el hombre es un esclavo que todo le debe a su Señor, mientras que Éste nada le debe a él ... Así pues, si el devoto ... practica el bien para conseguir su propio interés, no cumple con los deberes que le imponen los atributos de su Señor, y tal conducta es efecto de su ignorancia, de su negligencia y falta de amor a Dios²⁷.

Aunque el insigne arabista no lo señala directamente —las últimas partes del libro están muy incompletas—, el extremo de amor, tan característico del Islam, es piedra de toque también de los alumbrados, misteriosa secta cuya espiritualidad Asín asocia a la šadilī. Bataillon, aunque considera arbitrario relacionar el soneto con las opiniones de estos perseguidos, advierte de pasada la presencia de la caridad perfecta entre "los alumbrados del reino de Toledo, que negaban el infierno y lo consideraban inventado para espantar a los hombres como el coco a los niños"²⁸. En efecto, la primera proposición del Edicto de los alumbrados de Toledo, que publica Antonio Márquez al final de su reciente libro²⁹, dice así:

1º Que no hay infierno y si dicen que lo ay es por espantarnos como dicen a los niños "ávate el coco".

²⁶ ASÍN PALACIOS, "Šadilīes y alumbrados", *AlAn*, 14 (1949), p. 19.

²⁷ *Ibid.*, *AlAn*, 15 (1950), p. 22.

²⁸ M. BATAILLON, *op. cit.*, p. 427. Cita el *Edicto de los alumbrados de Toledo* (A.H.N.M., Madrid, Inquisición, lib. 1299, f. 552r, prop. núm. 1).

²⁹ *Los alumbrados. Orígenes y filosofía. 1525-1559*, Madrid, 1972, p. 275. El autor maneja el manuscrito núm. 14 del A.H.N.M., Sección de la Inquisición.

Esta proposición es herética, errónea y falsa; contradize el evangelio e orden de la divina justicia que dispone la punición sempiterna de las culpas mortales que penitencia en esta vida presente no se nos fueron quitadas.

La misma idea se repite, más modificada, en el Proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz, que es, al parecer, uno de los ideólogos principales del movimiento:

... niños son incipientes los que se espantan con el infierno, pues los varones heroicos, en cumbre de perfección puestos, no por temor de infierno, que es inicial o servil, mas por temor de ofender al amado, que es temor filial, de servir al Señor ³⁰.

Esta proposición de Alcaraz, que, entre otras, le costó la prisión perpetua, coincide perfectamente con la doctrina del "amor perfecto" de nuestro soneto. No cabe duda de que el tema, aun en su versión ortodoxa, se desacreditaba y se tornaba peligroso en aquellas primeras décadas del siglo xvi. Y es que los alumbrados insistieron mucho —quizás demasiado para que el tema permaneciera sin sospecha— en esta caridad desinteresada. Afirma Antonio Márquez que "el tema del amor... aparece con tal frecuencia y prominencia en los procesos de los alumbrados que bien podría decirse, sin exageraciones ni preciosismo, que todo ello es un proceso contra el amor" (*op. cit.*, p. 205). Entre otros, Isabel de la Cruz y María de Cazalla parecen compartir la insistencia en la caridad perfecta y el constante rechazo a obrar por merecer y por interés propio. Dada la sofisticación doctrinal de estos particulares alumbrados, compartimos la opinión de fray Domingo de Santa Teresa (*op. cit.*, p. 35) de que más bien que rechazar dogmáticamente el infierno, parecen rechazarlo prácticamente, "en cuanto al infierno, no debería entrar para nada en los motivos del obrar del cristiano; como si no existiese". Una vez más, la doctrina del soneto.

¿Quiénes eran estos alumbrados, tan misteriosos como perseguidos, y portavoces, como hemos visto, de una espiritualidad afín (cuando no idéntica) a la de nuestro anónimo poema? Es difícil establecerlo. Las doctrinas de los alumbrados, como bien señala Domingo Ricart ³¹, nos han llegado en forma de proposiciones fragmentarias, desglosadas del contexto, presentadas en la forma más perjudicial posible para ellos y para colmo basadas en declaracio-

³⁰ Fray DOMINGO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Juan de Valdés. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su época*, Roma, 1957, p. 35. El autor cita el artículo de SERRANO Y SANZ, "Pedro Ruiz de Alcaraz", *RABM*, 8, 1903.

³¹ *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos xvi y xvii*, México, 1958, p. 68.

nes extraídas a la fuerza (a menudo bajo tortura) en los procesos inquisitoriales. Antonio Márquez, que en su ya citado libro ofrece copiosas referencias a los estudios antiguos y modernos sobre el iluminismo, advierte que la crítica ha tratado homogéneamente movimientos en realidad dispares, como los de Toledo (1529) y Llerena (1575), y que ha considerado alumbrados a figuras tan diferentes como Pedro Ruiz de Alcaraz, Francisca Hernández, Ignacio de Loyola y fray Luis de Granada. Márquez deplora con razón la falta de estudios sobre tan importante tema. El suyo es el primer libro, propiamente hablando, sobre los alumbrados, cuyas doctrinas él considera "la única herejía original y persistentemente española" (*op. cit.*, p. 61) y cuya cuna coloca en Guadalajara, en el palacio de los Mendoza, que aglutinan bajo su amparo a Pedro Ruiz de Alcaraz, Isabel de la Cruz y María de Cazalla, todos condenados en el Edicto de Toledo. Tanto Ricart como Domingo de Santa Teresa, entre otros, comparten con Márquez la opinión de que es desacertada una visión homogénea de las múltiples manifestaciones del movimiento alumbrado, que recoge tendencias espirituales como la del dejamiento, la del recogimiento, la reformatorio-profetista, la del cristianismo interior. Haciéndose eco de las ideas de Jean Baruzi y de Marcel Bataillon, José Luis Abellán resume acertadamente la complejidad del fenómeno. En la primera mitad del siglo XVI

Los terrenos de la ortodoxia y de la heterodoxia no estaban tan delimitados como lo estarían después de Trento, lo que le ha llevado a hablar a Sáinz Rodríguez de "espiritualidad fluctuante". Efectivamente, erasmismo, franciscanismo e iluminismo se confundían entre sí ... y las delimitaciones que ahora vemos son más imposiciones *a posteriori* de los investigadores sobre la realidad que fiel reflejo de la misma; si a los movimientos anteriores unimos la influencia del reformismo y del espiritualismo italiano, la penetración luterana y la corriente de afición a la lectura y a los estudios bíblicos, que incidían sobre los tres movimientos anteriores, la cuestión de delimitar su campo y zona de influencia, precisando lo que se debe a uno u otro, parece que se sale de lo humanamente posible³².

Los alumbrados constituyen, en efecto, un movimiento prácticamente inclasificable. No han faltado, sin embargo, los intentos de esclarecer sus orígenes y sus filiaciones doctrinales y culturales. Menéndez Pelayo, que considera a los alumbrados conventículos de "pseudomisticismo enervador y enfermizo"³³, conjetura sobre su

³² "La espiritualidad española del siglo XVI. En torno a varios libros recientes sobre Miguel Servet y los alumbrados", *Ins*, 1974, núm. 325, p. 14.

³³ *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1944, p. 213.

relación con la mística flamenca o alemana; Ricart los asocia en cambio con la secta de los familistas o de la "Familia del Amor" del siglo xvi; Ángela Selke les atribuye orígenes erasmistas o luteranos, mientras que para Edward Boehmer constituyen un tipo de protestantismo español independiente del luterano. Como éstas, otras interpretaciones (secta judía, secta autónoma). Frente a todas estas disquisiciones sobre los orígenes del enigmático movimiento, conviene recordar la opinión del más grande de los erasmistas, el tantas veces citado Marcel Bataillon: "... el erasmismo se injertó en un iluminismo preexistente"³⁴. Márquez lo corrobora: el *De libero arbitrio* de Erasmo aparece en Basilea en 1524, cuando Alcaraz y su grupo llevaban ya seis meses de cárcel; la contestación de Lutero (*De servo arbitrio*) se publica en 1525, tres meses después del Edicto de Toledo. Respaldan también a Bataillon, entre otros, Serrano y Sanz, Boehmer y Ricardo García Villoslada. Nos interesa subrayar esta idea del erudito francés —la prioridad cronológica del movimiento alumbrado español sobre movimientos europeos análogos— porque parece estar respaldada por las investigaciones de Miguel Asín Palacios. Asín, con sólidas pruebas documentales, traza analogías doctrinales verdaderamente sorprendentes entre los *šādilīes* y los alumbrados, extendiendo a menudo las coincidencias a los reformadores carmelitas San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y Jerónimo Gracián. No intentamos proponer una exclusiva stirpe musulmana para el movimiento de los alumbrados (el movimiento es demasiado complejo y parece aceptar influencias posteriores como el erasmismo y el protestantismo) sino insistir una vez más en la profunda deuda que parece tener contraída con la secta sufi y con el misticismo islámico en general. No se nos escapan los ataques, a menudo injustos, que ha sufrido la tesis arabista de Asín (Jean Henri Probst, Helmut Hatzfeld, Mary Ciria Huff, Domingo de Santa Teresa, Antonio Márquez, José Luis Abellán) y que no hay espacio para detallar aquí. Se impone, sin embargo, volver sobre esta tesis que Asín apenas tuvo tiempo de elaborar en su libro póstumo. Hemos visto cómo en ambas escuelas o movimientos se consolida como núcleo doctrinal el amor desinteresado, tema obsesivo en el Islam y polémico, esporádico e inclusive peligroso en la cristiandad. ¿Se trata de una simple coincidencia? Es francamente dudoso: las analogías entre *šādilīes* y alumbrados son demasiado numerosas. Aunque no hay espacio para extendernos en ellas, sí es imperativo mencionar algunas. Por ejemplo, una coincidencia fundamental que ni siquiera Asín Palacios subraya: el nombre mismo de los *alumbrados*. La aparición del apelativo

³⁴ *Erasmo y España*, trad. de A. Alatorre, F.C.E., México-Buenos Aires, 1950, p. 572.

alumbrados o *iluminados*, adjudicado genéricamente a los perseguidos exponentes de esta compleja espiritualidad, es, como señala Márquez, difícil de precisar. Resulta interesante la declaración de María Cazalla, que se defiende de su acusación como alumbrada diciendo que en Guadalajara suelen apellidar con este calificativo a toda persona "recogida y devota". En sus *Lamentaciones*, Jerónimo Gracián, colaborador entrañable de Santa Teresa y acusado él mismo de iluminismo, trata de explicar el término: "... herejes que se llaman Alumbrados y Dexados, porque decían que los alumbraba Dios desde el cielo y daba luz en sus particulares espíritus, de lo que habían de hacer y que no habían de hacer obras, dejándose del todo en las manos de Dios..."³⁵. Estas palabras describen, con una precisión desconcertante, la espiritualidad *šādilī* de la iluminación y del abandono:

... en la iluminación [el método de conocimiento] consiste en la purificación del corazón, es decir, en limpiarlo de las cosas que lo preocupan y le sirven de estorbo. Tan pronto como Dios toma posesión absoluta del corazón y sobre él derrama su misericordia y en él hace brillar su luz, se le revela el misterio del mundo celestial y en él resplandecen las verdades esenciales de las cosas divinas... El devoto que al ser alumbrado tiene la intuición de la hermosura de Dios, le ama; el que tiene la intuición de la majestad de Dios, concibe temor reverencial; el que tiene la intuición de que Dios es la única causa de las acciones, se abandona y deja a Él; el que tiene intuición de su grandeza, pierde la conciencia de todo lo que no es Él³⁶.

La noción de estar alumbrado o iluminado se repite hasta la obsesión en los tratados *šādilīes*: "cuando Dios alumbr a este devoto con la luz de sus nombres" (Abū-l-Hasan al *šādilī*, *Tabaqāt Saʿrānī*, 11, 10-11; *ibid.*, p. 257). "Quien así obra [el dejado que todo lo abandona a Dios] es un verdadero contemplativo que conoce a Dios con su vista interior, sana y alumbrada" (Ibn-ʿAbbād de Ronda, *Sarḥ Hikam*, 1, 8)³⁷. En todos los casos, la iluminación se da en el contexto del dejamiento, exactamente igual a como sucede con los alumbrados. Este abandono o dejamiento es eje pivotal que comparten una vez más ambas espiritualidades. Las analogías que presenta Asín son tan convincentes y tan abundantes que hacen admitir a su detractor Antonio Márquez que este abandono espiritual de los iluminados tiene "posibles matices islámicos"³⁸. Las

³⁵ *Lamentaciones*, Bruselas, 1611, p. 174, *apud* ANTONIO MÁRQUEZ, *op. cit.*, página 82.

³⁶ ASÍN PALACIOS, art. cit., *AlAn*, 13 (1948), p. 267.

³⁷ *Ibid.*, 14 (1949), p. 8.

³⁸ *Op. cit.*, p. 255. Matices islámicos debe también tener —aunque no lo

coincidencias se repiten cuando repasamos otros aspectos de las doctrinas šādilī y alumbrada: la impecabilidad del hombre en estado de amor o iluminación; la oración mental, preferida sobre la vocal o ritual (y postulada mucho antes que Erasmo lo hiciese); la anulación de la voluntad propia como método para obtener la verdadera libertad; la concepción de la naturaleza humana como miserable y corrupta, con la consiguiente gratitud extrema a los beneficios divinos (recordemos la Escuela del Beneficio de Cristo); la predestinación; la idea de vivir y actuar como si Dios, constantemente presente en nosotros, nos estuviese mirando.

La curiosa costumbre de Alcaraz y su grupo, que rezaban y acudían a comulgar envueltos en capas o mantos ("con zamarro y paño de tocar", MÁRQUEZ, *op. cit.*, p. 149), también parecería tener estirpe šādilī. María de Cazalla se esfuerza por hacer inocente esta costumbre, que despierta la suspicacia de la Santa Hermandad: "Ha de tenerse en cuenta, afirma ante los Inquisidores, que en Guadalajara las mujeres católicas acostumbra a leer el libro de la Escritura en romance y cubrirse la cabeza de tal manera que casi no se les ve³⁹". Los šādilīes hispanomusulmanes son muy claros en su defensa de esta práctica:

... cuando se cierran las puertas de los sentidos, brotan de los estanques del reino de los cielos los manantiales de los misterios y fluyen hacia el corazón. De aquí que sea indispensable estar de asiento en un lugar oscuro, y si esto no es posible, cubrirse la cabeza con el hábito (ASÍN PALACIOS, art. cit., *AlAn*, 11, 1946, p. 170).

Otra proposición del Edicto de Toledo que recoge una idea herética que se repite constantemente entre los iluminados ("Que el amor de Dios en el hombre es Dios", "el corazón del hombre [es] Dios", "todo [es] Dios y del mismo Dios") recuerda las proposiciones del Abū-l-Hasan el šādilī:

La intención pura es una luz que procede de la luz de Dios y que Dios deposita en el corazón de su siervo creyente, con lo cual lo amputa de todo lo que no es Él (*Majāfir*, 65-66, cit., *ibid.*, 13, 1948, p. 258).

En cuanto al camino de los amados de Dios, que son sus elegidos, es una ascensión desde Él hacia Él por Él, pues es imposible

hemos visto señalado por ningún crítico— la notable presencia de la mujer en la espiritualidad española de los siglos de oro: alumbradas, beatas, santas canonizadas por la Iglesia. Es conocida la posición privilegiada de la mujer en la historia del misticismo islámico. Entre otros, véase el ya citado libro de MARGARET SMITH, *Rābi'a the mystic and her fellow saints in Islam*.

³⁹ DOMINGO DE SANTA TERESA (*op. cit.*, p. 40), citando a MELGARES MARÍN, *Procedimientos de la Inquisición*, II, 110.

llegar hasta Él por medio de cosa distinta a Él (*Tabaqāt Sa'rant*, II, 10-11, *ibid.*, 14, 1949, p. 11.)

Es verdaderamente reveladora una declaración de Alcaraz, que el mismo Márquez advierte "llenará de gozo a los arabistas":

Exponiendo aquel dicho del Apóstol a los Romanos, cap. 15, *Quaecumque enim scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus*, decía el reo que esta autoridad se ha de entender de todas las escrituras, incluso del Alcorán del mismo Mahoma y de todas buenas y malas escrituras⁴⁰.

El notorio alumbrado no solo está defendiendo el Corán, sino que está haciendo suya la idea islámica de la tolerancia para todas las revelaciones escritas⁴¹.

Pero hay otra coincidencia fundamental entre šādiliēs y alumbrados, que tampoco ha sido destacada por la crítica. La diversidad de posturas doctrinales que Márquez y otros han acertadamente advertido entre los espirituales que genéricamente se han venido a llamar alumbrados se da también entre los šādiliēs. Así, encontramos entre estos teóricos sufíes las actitudes contrarias de rechazo y aceptación de los carismas, las milagrerías y los éxtasis públicos; defensa y rechazo de la capacidad de actuar y de llevar a cabo buenas obras en el estado del dejamiento; defensa y aun celebración de la sexualidad como compatible con el misticismo (con el consiguiente rechazo al monacato), junto a la exaltación más tenaz de la castidad absoluta. Exactamente igual que en los diversos y contradictorios alumbrados.

Pero no perdamos de vista el soneto. Ante analogías tan abrumadoras entre šādiliēs y alumbrados, parece legítimo preguntarse: ¿heredan los iluminados de estos místicos sufíes la obsesión por un amor perfecto, abolidor de cielo e infierno, de la misma manera

⁴⁰ A. MÁRQUEZ (*op. cit.*, p. 104) cita la proposición 12 del Sumario de Alcaraz.

⁴¹ El movimiento alumbrado estaba constituido mayormente por conversos. Hay prueba documental de que Alcaraz era converso judío. ¿Por qué manejaría entonces ideas afines a la espiritualidad islámica? Es un problema que necesita reestudio. Adelantamos la posibilidad de que a estos marginados y conversos a medias les resultaría atractiva cualquier espiritualidad abierta y abarcadora. En este caso la sufi lo es, pues se ocupa de la relación del alma con Dios, prescindiendo de la ortodoxia estrecha y respetando todas las revelaciones. Posiblemente los conversos judíos acogen tempranamente estas ideas šādiliēs, como más tarde acogerán a Erasmo y aun a Lutero. Recordemos también que otra descendiente de judíos, Santa Teresa de Jesús, hará suyas alegorías šādiliēs como la de los castillos; cf. ASÍN, "El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y de Santa Teresa", *AlAn*, 15 (1950), 275-288.

como parecen heredar tantos otros motivos religiosos? Es una posibilidad que debe considerarse. Tampoco parece descabellado pensar que la tenaz presencia de esta caridad desinteresada entre los teólogos y místicos árabes (tanto sufíes en general como *šādīlīes*) hizo que el tema deviniese peligroso al darse en la espiritualidad española del Siglo de Oro. ¿Sonaría a "cosa de moros"? ¿Hicieron los musulmanes peligroso en España un tema que posiblemente heredaron ellos mismos del primitivo cristianismo? (Hijos de "la rígida doctrina de Clemente", los llama Asín, *El Islam cristianizado*, p. 249). De ser así, la historia de la idea del amor puro describe un curioso círculo histórico: del primitivo cristianismo al Islam, y del Islam de vuelta al cristianismo, en este caso el español, ya convertida en idea peligrosa. Sin duda, la transculturación sería muy fecunda y compleja pues los alumbrados (conversos casi todos) podrían acudir (y en efecto acuden) a remotas fuentes cristianas para justificar su pertinaz insistencia en esta caridad heroicamente desinteresada. Idea cristiana, pues, en su origen, pero tras ocho siglos de Islam y tras su elaboración en manos de los heréticos alumbrados probablemente desacreditada en España. ¿De ahí la necesaria anonimía del soneto?

Si pensamos que esta influencia islámica es un factor decisivo en la presencia del tema entre los alumbrados, quizá nos resulte más coherente otro fenómeno literario típicamente español: la superabundancia de la idea del amor puro en la literatura de los siglos xvi y xvii. El misterioso autor del soneto no está solo en España. Sister Mary Ciria dedica buena parte de su libro a probar esta presencia —sin duda muy curiosa— del tema en la literatura española. Sólo que ella, haciendo caso omiso de los posibles contactos culturales durante tantos siglos de Islam, trata de explicar el fenómeno, atípico en Europa, arguyendo que la cristiandad española, a la defensiva contra elementos foráneos, se aisló y subrayó como ninguna otra ciertas ideas doctrinales ya presentes en la cristiandad primitiva, como esta idea del amor puro. Nos parece que, a la luz de la profunda elaboración del tema entre los musulmanes, más bien se trata de una influencia cultural islámica en la espiritualidad española de los siglos de oro⁴². Y la pregunta surge inme-

⁴² El motivo del amor puro se da también en Italia: el apóstata fray Bernardino Ochino lo predica en el famoso sermón que tanto preocupa a la discípula de Valdés, Giulia Gonzaga. El problemático *Trattato utilissimo del Beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani* recoge asimismo ideas afines. El tema, según Bataillon, "culmina en Italia, entre los *spirituali* influidos por Juan de Valdés en lo que no sin razón se da en llamar la escuela del Beneficio de Cristo", *Varia lección...*, p. 423. ¿Importa Valdés (entre otros españoles) el tema a Italia, o encuentra una corriente espiritual afín que reconoce y que elabora entonces a su gusto? El problema aún necesita estudio.

diatamente: ¿Cómo se lograría este contacto cultural entre la espiritualidad islámica y la cristiana en pleno siglo xvi? Las teorías de Asín Palacios han adolecido de falta de pruebas documentales que las respalden. Críticos como Louis Massignon, Paul Nwyia, Reynold A. Nicholson y Jean Baruzi lo advierten. No ponen en verdadera duda las analogías que descubre Asín entre la mística cristiana (especialmente la de San Juan de la Cruz) y la musulmana, pero cuestionan la manera en que ocurriría el contacto histórico. Asín, sin respaldo documental, propone la idea de que en los siglos xvi y xvn existían aún en España grupos de moriscos convertidos —o convertidos a medias. Supone que, si la mística šadilī estaba viva entre los moros de Túnez, entre los de España también debería estarlo. Paul Nwyia no está tan seguro y se pregunta si, aun en el caso de que existieran estos grupos de moriscos, serían tan cultos como para conocer tales teorías místicas.

Pero las teorías de Asín Palacios están siendo puestas al día. En su libro *Islam and the Arabs in Spanish scholarship*⁴³, posterior y por lo tanto más al día con las últimas investigaciones, James T. Monroe nos da datos importantísimos sobre el fenómeno hispano-árabe. Subraya la idea de que el árabe, indispensable para predicar y convertir a los moriscos, se mantenía vivo en las órdenes religiosas tan tarde como hasta el siglo xviii (ya en el siglo xvi había desaparecido de las cátedras de Salamanca y Alcalá). Entre otros datos, Monroe espiga uno fundamental: J. Morgan, en el siglo xvm, tradujo un manuscrito aljamiado de Mahomet Rabadán, morisco aragonés (1605), en el que se habla nada menos que de la vida morisca y de las actividades sufíes en esa época tan tardía en España. Documentos como éste (aljamiados para mantener el forzoso secreto) han empezado a traducirse y a estudiarse hace relativamente poco tiempo —hay muchos sin clasificar en El Escorial— y en ellos funda Monroe la esperanza de muchos descubrimientos que aclaren y den una perspectiva más correcta de ese período histórico español. Datos como éste vienen a probar la suposición de Asín, negada o al menos puesta en duda por Massignon, Nwyia, Nicholson y Baruzi: grupos moriscos con conocimientos místicos sufíes sí existían en España para los siglos xvi y xvn. Sin pruebas como ésta, las teorías de Asín parecían casi exclusivamente intuitivas. Monroe supone que el estudio de los manuscritos aljamiados hará justicia a Asín y a la historia hispano-musulmana⁴⁴.

⁴³ *Islam and the Arabs in Spanish scholarship (sixteenth century to the present)*, Leiden, 1970.

⁴⁴ Ampliamos el estudio de las probabilidades de estos contactos históricos y temáticos hispano-musulmanes en nuestro estudio *San Juan de la Cruz y la concepción semítica del lenguaje poético* (tesis, Universidad de Harvard, 1974). La influencia árabe sobre San Juan parece mucho más pro-

Volvamos una vez más al soneto. Los numerosos escritores que comparten su idea doctrinal no hacen sino aumentar el peligro que posiblemente llevó a su autor al anonimato defensivo. Mencionan el tema un número verdaderamente impresionante de autores, tanto religiosos como laicos —y casi siempre conversos o sospechosos de serlo—, entre los que se cuentan Diego de Estella, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, el P. Nieremberg, fray Luis de Granada, Juan de Zumárraga, fray Austín Antolínez, San Ignacio de Loyola y hasta Cervantes. Pero hay que señalar que algunos de los que más se destacan como portavoces de la caridad perfecta —Juan de Osuna y el enigmático Juan de Valdés— fueron singularmente perseguidos por la Inquisición y se encontraban indiscutiblemente relacionados con el movimiento de los alumbrados, de quienes posiblemente heredan el interés por el tema. Valdés, que parece esperar a su exilio italiano para poder exponer con libertad su espiritualidad de alumbrado, fue criado del marqués de Villena, don Diego López Pacheco, en cuyo palacio oyó las predicaciones de Alcaraz, también criado del marqués. Significativamente, a este mismo marqués de Villena, protector entusiasta de los franciscanos observantes, dedicará Osuna su *Tercer abecedario espiritual*. Juan de Ávila, a quien tanto destaca Bataillon como exponente de esta espiritualidad del amor perfecto, seguro converso y procesado en la Inquisición como sospechoso de iluminismo, lleva a cabo prácticas de oración mental y a oscuras⁴⁵ que recuerdan profundamente las de los šādīlīs. En el caso de Raimundo Lulio, muy anterior al iluminismo, no hay ni que insistir: en el ensayo citado Hatzfeld lo señala como posible fuente principal del soneto. A nosotros nos parece, en cambio, un arabizado más exponiendo el lugar común doctrinal. A nadie se le oculta que Lulio, en el prólogo a su *Libre de amic e amat* incrustado en el largo relato *Blanquerna*, testimonia claramente la deuda que tiene con los sufíes, en cuya poesía mística se inspira. Además de la ya señalada coincidencia del amor puro, estos autores —y muchos de los antes mencionados— observan analogías adicionales con los iluminados. Son tantas que constituirían un estudio aparte, y no hay lugar para explorarlas aquí.

Aunque no pase de simple conjetura, cabe la posibilidad de relacionar la superabundancia del tema del amor perfecto en España con el resurgimiento del tema en la Francia del siglo xvn, que

funda de lo que había propuesto Asín: su concepción del lenguaje poético (en su conjunto de poesía y prosa aclaratoria) coincide con la de los poetas sufíes, que comentan de la misma manera sus poemas erótico-místicos.

⁴⁵ Véase JUAN DE ÁVILA, *Obras completas*, 2 ts., Madrid, 1952. Bataillon destaca la idea del amor perfecto en el *Audi*, filia de Ávila, a quien debió serle muy querida la idea, que prodiga también en sus cartas personales.

culmina con las ya mencionadas disputas entre Camus y Sirmond, Fénelon y Bossuet. El problema del contacto, complejísimo sin duda, merece estudio. Quizá sean útiles como punto de partida las palabras de HENRI BREMOND (*op. cit.*, p. 70) sobre el Edicto de 1623, que condena un nuevo foco de alumbrados: "Si je me suis étendu si longuement sur l'Édit qui les stigmatise, c'est qu'une fois traduite et répandue de ce côté-ci des Pyrénées, cette bizarre pièce, fumeuse, mais fulgurante, va présider, pour ainsi dire, à toute l'histoire de l'illuminiisme, ou de quiétisme, ou de semiquiétisme français, pendant tout le xvii^e siècle..."

Los sobrevivientes del proceso inquisitorial de Sevilla se refugian en Flandes, donde, según se dice, "ils avoient infecté bientôt, d'abord la Picardie, Paris ensuite et toute la France" (*ibid.*, pp. 57-58)⁴⁶.

También conviene recordar que Camus, el primer gran defensor francés del amor desinteresado, es el discípulo predilecto de Francisco de Sales, cuyas doctrinas hereda. Y Francisco de Sales fue jesuita. Aunque muchos jesuitas (sobre todo franceses) atacarán la posición de Camus, es cierto que la regla núm. 17 de las Constituciones de la Compañía defiende claramente el amor perfecto: "servir Dieu plutôt pour l'amour de lui-même que par la crainte des châtimens ou l'espoir de la récompense" (*ibid.*, p. 214). Bajo esta luz no es tan extraña la acusación de alumbrado que pesa sobre San Ignacio.

La anonimidad de nuestro soneto podría pues ser explicable. Los hermosos versos celebran un extremo de amor cristiano, pero posiblemente desacreditado a través de su profusa elaboración entre los musulmanes y los alumbrados. Anonimidad por lo tanto intencional y culpable, como tantas otras anonimidades de la literatura española. Culpablemente anónimo sale en 1529 el *Diálogo de doctrina cristiana* del aristocrático alumbrado Juan de Valdés. Culpable también es la relativa anonimidad del converso Fernando de Rojas, cuya vida de alienado social tan bien enmarca STEPHEN GILMAN en su reciente *The Spain of Fernando de Rojas*. Culpable asimismo parece la tenaz anonimidad del autor del *Lazarillo de Tormes*, y la maliciosa y maldiciente de Avellaneda. Salen anónimas —y no es de extrañar— las comprometedoras *Coplas de Mingo Revulgo*. Anónimo a pesar suyo hacen a San Juan de la Cruz, que aparentemente deviene peligroso —como casi cualquier escritor devoto— en las primeras décadas del siglo xvn. Sus poemas aparecen sin firma en la *Vida del espíritu para saber tener oración y unión*

⁴⁶ Quizá Menéndez Pelayo no estuvo tan desacertado al pensar que el soneto en cierto modo les fue útil a los ideólogos del quietismo francés.

con *Dios* de Antonio de Rojas⁴⁷, que también recoge la hasta hoy primera versión del soneto. Fray Agustín Antolínez, que comenta de nuevo los poemas principales del carmelita, parece no atreverse a mencionar su nombre, como tampoco lo hace nunca otra imitadora cercana, Sor Cecilia del Nacimiento.

No es mejor la suerte de muchos de los que firman sus testimonios sobre temas religiosos controversiales: el mismo Bataillon explica cómo la espiritualidad de vanguardia de Juan de Ávila, fray Luis de Granada y Juan de Valdés fue la gran víctima del Índice de 1559. El peligro continúa —a veces parece acentuarse— en el siglo xvn. En 1616 el P. Jerónimo de la Madre de Dios tuvo que abjurar *de vehementi* de las acusaciones de alumbrado que pesaban sobre él por prohijar un tratado místico mucho menos extremo que cualquiera de los de San Juan o Santa Teresa⁴⁸.

Nuestro anónimo autor, ya haya sido alumbrado, converso, jesuita (quizá todo ello) o simple escritor ortodoxo, posiblemente tuvo buenas razones para escamotearnos —quizá para siempre— su nombre. El poema bien pudo haberle sido fuente de inquietud y motivo de cautela. Pese a su misterio y quizá a su peligro, este poema, que al dirigir el extremo de amor a Cristo crucificado parece españolizar el *leitmotiv* islámico, es nuevo ejemplo de “arte mudéjar” y nuevo testimonio de la fecundidad artística y cultural de esta España difícil de los siglos de oro.

LUCE LÓPEZ-BARALT

Universidad de Puerto Rico.

⁴⁷ La primera edición es de 1628. Bataillon maneja la reimpresión de Madrid de 1630, donde también aparece el soneto. En la edición de Lisboa de 1645 vuelve a aparecer. Es eliminado, sin embargo, de la edición parisina francesa de 1616, según observa Bataillon, y de la de 1670. Al gran hispanista le parece increíble que nadie intentase traducir el poema en Francia. Nos preguntamos si ante las polémicas de Camus y Sirmond, Fénelon y Bossuet no hubiese resultado peligroso (o al menos incómodo) el intentarlo. Quizá la ausencia del soneto en estas ediciones francesas sea elocuente.

⁴⁸ Cf. GERALD BRENAN, “The alumbrados”, apéndice II de su libro *Saint John of the Cross. His life and poetry*. Cambridge University Press, 1973, p. 198.