

# La economía de la piedad femenina en el sufismo temprano

Publicación original:  
*Religions*, vol. 12, n° 7 (2021), art. 760

ARIN SALAMAH-QUDSI

57

Introducción: abordajes cambiantes de la pobreza,  
la riqueza y la renunciación en el sufismo temprano



as mujeres piadosas que vivieron y actuaron en Iraq y Siria durante los primeros siglos del islam no nos dejaron ningún documento propio. Todo lo que tenemos viene de compendios posteriores y de compilaciones biográficas escritas por historiadores y biógrafos hombres. Dada la noción extendida de que estudiar a las mujeres en el islam es casi imposible debido a la falta de fuentes escritas sobre mujeres o por autoras mujeres, Afsaneh Najmabadi ha mostrado que “si usamos el género analíticamente, las fuentes sobre los hombres resultan ser también fuentes sobre mujeres”.<sup>1</sup>

Antes de la fase temprana del *taṣawwuf*,<sup>i</sup> hubo mujeres ascetas que jugaron roles activos, en general a través del tejido social de la piedad islámica y de la temprana tradición de renunciación (*zuhd*). En su significativo artículo sobre las mujeres renunciantes que vivieron antes de la cristalización del sufismo clásico en el siglo IX [III AH], Christopher Melchert toma nota de que no sobrevive ninguna obra de la autoría de alguna sufi o renunciante mujer, y ni

Traducido al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Víctor Santiago Mayorga Reina, Luisa Fernanda Rojas Monroy y Melannie Julieth Vega Sánchez.

<sup>1</sup> Afsaneh Najmabadi, *Women with Moustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005), pág. 1.

siquiera sobreviven referencias a obras perdidas.<sup>2</sup> Lo que sí tenemos es datos del siglo X [IV AH] en adelante, en la forma de un corpus de dichos y anécdotas relacionadas con mujeres piadosas más tempranas aparecidas en biografías de sufíes, libros de manual y obras no sufíes de bellas letras (*adab*), historiografías y compilaciones de *ḥadīths* del siglo X [IV AH] en adelante. En este artículo, no me concentro en la cuestión de si las prácticas devocionales o la moralidad de estas mujeres constituía un modo común de piedad particular, ya fuera específica de su género o desprovista de especificidad de género. En lugar de esto, mi artículo se concentra en la economía de la participación de las mujeres en la piedad y en el *taṣawwuf* del islam temprano. El lapso temporal estudiado en este artículo transcurre entre los siglos IX [III AH] y XII [VI AH]. Este artículo es un intento más de plantear nuevas preguntas acerca del rol de las mujeres como agentes económicos. Lo hace pese a la falta de fuentes sobre las cuales pudiera apoyarse cualquier tipo de proceso reconstructivo completo. Nuestras principales fuentes son las hagiografías de sufíes y las biografías islámicas, que ofrecen algunas pistas y observaciones históricas.<sup>3</sup> Las hagiografías nos permiten observar las mentalidades, tendencias y abordajes de las mujeres piadosas en la sociedad medieval islámica, siempre cambiantes. Este enfoque positivo hacia las hagiografías de los sufíes como fuentes significativas que transmiten varias implicaciones socio-históricas está construido sobre varios empeños académicos llevados a cabo por Jürgen Paul, Vincent Cornell, Catherine Mayeur-Jaouen y Alexandre Papas, entre otros.

“La economía” trata sobre las condiciones y las percepciones de la riqueza: su producción, consumo y distribución. En su dimensión cultural, la economía también lidia con la manera en que la gente interactúa en términos de valores, ganancias y prosperidad. Las relaciones y los procesos culturales también pueden verse dentro de un ambiente económico y pueden ser interpretadas en términos económicos.<sup>4</sup>

Al ser un sistema sólido de creencias, costumbres y prácticas, el sufismo se identificó a sí mismo, desde sus inicios, mediante el establecimiento de un abordaje particular a la tenencia de propiedades, el trabajo para buscar dinero y ganarse la vida, el liderazgo y el poder.<sup>5</sup> La temprana institución sufi vinculó varias formas de transacción de propiedades entre sus miembros, sus maestros-guía y sus seguidores. En el curso de los siglos X [IV AH] y XI [V AH], el sufismo cristalizó su identidad colectiva mediante un proceso masivo de teorización (composición de libros de texto y de manuales abarcadores), así como mediante el

<sup>2</sup> Christopher Melchert, “Before *sufiyyat*: Female Muslim Renunciants in the 8<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> Centuries CE”, en *Journal of Sufi Studies*, n.º 5 (2016), pág. 116.

<sup>3</sup> John Curry & Erik Ohlander, *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World* (Abingdon, Oxon y Nueva York: Routledge, 2012), págs. 1-14; Arin Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety: Personal and Communal Dynamics* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2019), págs. 16-18; Laury Silver, “Early Pious, Mystic Sufi Women”, en Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism* (Nueva York: Cambridge University Press, 2015).

<sup>4</sup> David Throsby, *Economics and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pág. 10.

<sup>5</sup> Adam Sabra, “Economies of Sufism”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), pág. 27.

establecimiento de espacios públicos particulares como alojamientos y hospicios sufíes.<sup>6</sup> Este proceso estuvo acompañado de sesiones de aprendizaje y transmisión de las doctrinas sufíes, lo que ayudó inmensamente a quienes se adherían al sufismo a poner en práctica sus valores devocionales y su moral espiritual colectiva a lo largo de todo el paisaje islámico. Los libros de texto sufíes más tempranos presentan discusiones detalladas sobre los tipos de donaciones que los ricos y los nobles solían otorgarle a los sufíes.<sup>7</sup>

De acuerdo con un temprano ideal sufí que está bien documentado, la prosperidad económica no es indicador de ningún tipo de prosperidad espiritual; de hecho, podría ser un obstáculo para la experimentación de los más altos estados y revelaciones del camino sufí.<sup>8</sup> La búsqueda de riqueza se concibe muy frecuentemente como una manifestación de la subordinación de uno mismo a su alma más baja (*nafs*), es decir, las facultades internas, que están llenas de debilidad ante los lujos momentáneos y los placeres materiales. La pobreza (*faqr*), por tanto, constituye el valor preferido y el estilo de vida ideal, de acuerdo con el sistema de pensamiento del sufismo temprano. La pobreza es el aspecto esencial de la huida del mundo, que signa tanto la perfecta devoción a Dios como la dependencia radical de Él. La pobreza indica que uno fue escogido por Dios, que uno no necesita de los placeres materiales de este mundo y que uno alberga una búsqueda apasionada de la cercanía espiritual y las iluminaciones.

Más allá de esto, la sola búsqueda de riquezas contradice la necesidad de vivir el momento sufí (*waqt*). *Waqt* es un término técnico temprano del pensamiento sufí, e indica un estadio transitorio en que se experimentan revelaciones y observaciones espirituales. “El sufí vive en el momento presente” es un principio fundamental afirmado con frecuencia en los compendios sufíes más tempranos.<sup>9</sup> La vivencia de estos momentos místicos se logra mediante la separación de uno mismo tanto del pasado como del futuro. Por ejemplo, al-Ghazālī (muerto en 1111 [555 AH]) estaba siempre pronto a enfatizar que trabajar por la propia subsistencia, con mucha frecuencia, sometía al místico a asuntos dudosos (*shubuhūt*) cuyo origen y propósitos no eran legal o espiritualmente sinceros, y que podían incluso estar infectados por las ambiciones del alma baja.<sup>10</sup> Una de las anécdotas más famosas acerca de las hermanas de Bishr ibn al-Hārith (muerto *circa* 767-841), un renunciante místico temprano de Merv, relata la petición de estas de una opinión legal de Aḥmad ibn Ḥanbal con respecto a la legalidad de su trabajo de hilado en los techos de su casa. La cuestión aquí era si uno podía hacer uso de

<sup>6</sup> Ahmet Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2007), pág. 7; Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*, págs. 3-9.

<sup>7</sup> Hussain Ahmad Khan, “Donations to Sufis and Sufi Institutions”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), pág. 81.

<sup>8</sup> Louis Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane* (París: J. Vrin, 1954), págs. 258-260; Benedikt Reinert, *Die Lehre vom Tawakkul in der Klassischen Sufik* (Berlín: W. de Gruyter, 1968), pág. 40.

<sup>9</sup> Abu al-Hasan ‘Ali b. ‘Uthman al-Hujwiri al-Jullabi, *Kashf al-mahjub* (Leningrado: Matba’at-i Dar al-‘Ulum-i Ittihad-i Jamahir-i Shuravi-yi Susyalisti, 1926), págs. 480-484; Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim al-Qushayri, *al-Risala al-Qushairiyya* (el Cairo: al-Babi al-Halabi, 1940); Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi, *Kitab al-Luma’ fi al-Tasawwuf* (Leiden: Brill, 1914), pág. 396.

<sup>10</sup> Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya’ ulum al-din* (El Cairo: Dar al-Manar, s.f.), vol. 2, págs. 102 y ss.

las antorchas de los soldados que iluminaban el área, puesto que esos soldados eran representantes del estado y, por tanto, hacer uso de la luz de sus antorchas podría indicar algún tipo de dependencia del estado.<sup>11</sup>

En muchos libros de texto sufíes, la pobreza subyace como una de las condiciones elementales para embarcarse en el camino sufí, y como uno de los primeros pasos que toman aquellos que buscan a Dios. Estos libros de texto están llenos de anécdotas que tratan sobre místicos renunciando que solían celebrar públicamente su compromiso con la pobreza. En una ocasión en que un hombre intentó darle a Ibrāhīm b. Adham (muerto en 777 [161 AH]) una suma de dinero, este rechazó el regalo con dureza, diciéndole al hombre: “¿Quieres borrar mi nombre de la lista de los pobres por diez mil dirhams? No te lo permitiré”.<sup>12</sup>

Aunque la pobreza material era una de las costumbres renunciando que subyacían a la esencia misma de la base del *taṣawwuf* temprano,<sup>13</sup> se puede encontrar un debate acerca de qué es preferible para la vida del místico: la pobreza o la riqueza. Aparte del abordaje común que hemos citado, en el que se le da prelación a la pobreza, había quienes estaban en desacuerdo con esta posición y que daban prelación a la riqueza. Argumentaban estos que la riqueza era preferible sobre la pobreza, porque esta no tenía nada que ver con los atributos y los nombres de Dios.<sup>14</sup>

En tiempos del islam temprano, la pobreza derivaba su valor, a ojos de los ascetas, no de sí misma, sino “como una condición de la existencia que ha sido determinada por Dios, igual que la riqueza”. Esto significa que la pobreza voluntaria, el tipo material de pobreza que se esforzaban por obtener los ascetas, no era una práctica común, hecho que difiere de lo que se había pensado por mucho tiempo.<sup>15</sup> En el sufismo del siglo IX [III AH], la pobreza voluntaria se hizo ampliamente celebrada. El personaje de Abū Bakr al-Ṣiddīq, gran compañero del Profeta Mahoma que decidiera abandonar sus propiedades en favor de una comunidad de creyentes, sería retratado como el prototipo de la pobreza voluntaria.<sup>16</sup>

En los escritos sufíes de los siglos X [IV AH] y XI [V AH] ocurren dos dinámicas principales. La primera tiene que ver con un intento de hacer énfasis en la existencia de un estado sublime en que el místico abandona su propia voluntad y cumple la voluntad de Dios, sea lo que quiera ser esa voluntad. Si al místico se le otorgan riquezas, él o ella no la rechazarán, sino

<sup>11</sup> Al-Qushayri, *al-Risala al-Qushairiyya*, pág. 59.

<sup>12</sup> Al-Qushayri, *al-Risala al-Qushairiyya*, pág. 134.

<sup>13</sup> Acerca de las características esenciales de renunciación en el sufismo, véase Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2017), págs. 15-34.

<sup>14</sup> Al-Qushayri, *al-Risala al-Qushairiyya*, pág. 135; al-Sarraj al-Tusi, *Kitab al-Luma fi al-Tasawwuf*, págs. 411-413; ‘Abd al-Qahir b. ‘Abd Allah Abu al-Najib al-Suhrawardi, *Adam al-muridin* (Jerusalén: Instituto de Estudios Asiáticos y Africanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, 1977), págs. 6 y 7. Acerca de las actitudes positivas hacia la riqueza en el sufismo, véanse Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), pág. 146; y Sabra, “Economies of Sufism”, págs. 29-30.

<sup>15</sup> Rkia Cornell, *Rabi’a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam’s Most Famous Women Saint Raab’a al-‘Adawiyya* (Londres: OneWorld, 2019), págs. 114-120.

<sup>16</sup> Abu al-Hasan ‘Ali b. ‘Uthman al-Hujwiri al-Jullabi, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (Londres: Luzac and Company LTD, 1976), pág. 71.

que se someterán enteramente a la voluntad de Dios y las aceptarán.<sup>17</sup> La segunda dinámica tiene que ver con un interesante proceso en que el principio de pobreza adquiere gradualmente implicaciones más internas e incluso simbólicas. Idealmente, la pobreza espiritual haría que el místico prefiera dejar de lado en su mente la adquisición de propiedades y riqueza, incluso si posee riquezas. Se presentaban entonces distintos intentos de clasificar la pobreza material en diferentes estadios. Por ejemplo, de acuerdo con la clasificación hecha por al-Hujwīrī, hay dos niveles de pobreza: el primero es obligatorio, mientras que el segundo, más alto, es el de la pobreza voluntaria, escogida por el místico pese a que las circunstancias de su vida lo rodeen de riquezas.<sup>18</sup>

De acuerdo con varias discusiones tempranas, la pobreza sufi estaba dividida en tres grados, de los cuales el más alto solo podía ser conseguido por una pequeña élite de místicos verdaderos que “no poseían nada, ni eran poseídos por nada [originalmente, ¡nada los posee!]”.<sup>19</sup> Adam Sabra ha revisado las distintas doctrinas, empezando con los autores sufíes más tempranos, pasando por al-Ghazālī y terminando con el sobresaliente Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī (muerto en 1234 [632 AH]), el más influyente maestro de Bagdad durante finales del siglo XII [VI AH]. En lo que concierne a al-Suhrawardī, Sabrá afirma que su discusión de la pobreza es “breve y original”.<sup>20</sup> Aunque no pienso que al-Suhrawardī discuta la pobreza solo brevemente, si estoy de acuerdo en que este abordaje fue novedoso. Al-Suhrawardī llega al tema de la pobreza como parte de sus profundas discusiones sobre la renunciación (*zuhd*). Indica al-Suhrawardī que hay tres grados de *zuhd*, de los cuales el más alto es el *zuhd thālith* (el tercer grado de la renunciación), que le permite al místico tener riqueza material al tiempo que mantiene el título sublime de “pobre”, o *faqīr*. Esto significa que la adquisición de posesiones ya no puede hacer daño al místico, pues el místico ya no es controlado por esa riqueza ni por el acercamiento a esta ni por los compromisos que acarrea la riqueza. Esta noción explica el hecho de que los alojamientos de la orden Suhrawardiyya de India y Persia sean conocidos comúnmente como alojamientos muy lujosos en comparación con los de la orden Chishtīyya.<sup>21</sup>

Además de la cuestión de la pobreza y de su definición, sus constricciones y la realidad que se vivía de esta, la economía de los sufíes tempranos también se preocupa por el trabajo necesario para la subsistencia (*kasb*), la dádiva de las limosnas, la mendicidad y el apoyo financiero prestado a algún miembro de la familia, sea que esto ataña a recién iniciados o a

<sup>17</sup> Anónimo, *Adab al-muluk* (Beirut: Beirut Texts and Studies Herausgegeben vom Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1991), pág. 55; Abu Hafs ‘Umar al-Suhrawardī, “Awārif al-ma‘arīf”, en *Abu Ḥamid al-Ghazālī, Ihya’ ulum al-dīn* (El Cairo: al-Babī al-Halabī, 1967), pág. 364.

<sup>18</sup> Al-Hujwīrī al-Jullabī, *Kashf al-mahjūb*, pág. 71.

<sup>19</sup> Al-Sarraj al-Tūsī, *Kitāb al-Luma’ fī al-Tasawwuf*, pág. 25; Abu Talīb al-Makki, *Qut al-qulub fī Mu‘asalat al-Mahbūb Wa-Wasf Tariq al-Murīd ilā Maqām al-Tawhīd* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005), vol. 1, pág. 447.

<sup>20</sup> Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pág. 26.

<sup>21</sup> Simon Digby, “The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India”, en Marc Gaborieau (ed.), *Islam et Société en Asie du Sud* (París: Editions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986), pág. 64; Khaliq Ahmad Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (Bombay: P. S. Jaysinghe, Asia Publishing House, 1961), págs. 223 y 224.

maestros de comunidades sufíes. Este apoyo financiero incluye la institución del servicio, o *khidma*, es decir, la de dar descanso y garantizar el sostenimiento de un grupo de sufíes disciplinados que vivan juntos en un alojamiento sufi y que se comprometan a llevar una vida devota. Servir al “hermano” de uno significa que uno apoya sus actividades rituales, organiza cenas y entrega limosnas para sus familias. Todo esto se lleva a cabo mientras estos “hermanos” están comprometidos con una vida de viajes renunciando y de un constante deambular en busca de realizar el principio noble de *tawakkul* (absoluta dependencia de Dios). Volveré en un momento sobre este fenómeno, *khidma*, y sus dimensiones económicas.

### Entre el celibato y ganarse la vida

En el curso del siglo IX [III AH], el ámbito islámico presenciaba debates alrededor de la naturaleza controversial de ganarse uno mismo la vida, y los conflictos que esto tenía con el principio de la absoluta dependencia de Dios (*tawakkul*). En los territorios orientales del islam, estas discusiones pasaron a estar altamente influenciadas por la tendencia de los *karrāmīyya* de practicar un rígido modo de vida renunciatorio en el que el abandono del trabajo era una parte integral. M. Malamud señala las preguntas más comunes entre ascetas *karrāmī* y no-*karrāmī* de este periodo. Estas preguntas tienen su aparición en los escritos de los sufíes tempranos: ¿Cómo puede el *kasb* reconciliarse con una vida de renunciación total? ¿Es la pobreza voluntaria vista como mejor que ganarse la vida? El renunciante musulmán ¿tenía que reconciliar la base misma de su vida religiosa, es decir, la total dependencia de Dios, con el bien establecido camino de ganarse la vida y mantener a la familia y a los niños? ¿Cómo el renunciante había de entender el corpus completo de versos coránicos y tradiciones proféticas que hablaban en favor del *kasb*?

El principio de *tark al-kasb*, es decir, de no trabajar para ganarse la vida, tuvo una gran influencia sobre el sufismo en general en el periodo que está bajo discusión. También dejó su marca sobre aquellos sufíes que en efecto se ganaban la vida y mantenían a sus familias. Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (muerto en 1021 [412 AH]) hablará de un sufi de Nishapur, del siglo X [IV AH], de nombre Abū ‘Amr al-Zajjājī (muerto en 959 [348 AH]) que urgió a uno de sus compañeros a casarse, dado que la observancia de la tradición profética del matrimonio abriría para él las puertas de la obligación del sostenimiento económico (*rizq*).<sup>22</sup> Una noción tal implica que el temor por las responsabilidades económicas del matrimonio era una consideración seria para los místicos tempranos. Muy difícilmente podía pasarse por la experiencia del matrimonio sin ganarse la vida. La investigación reciente sobre la naturaleza de las relaciones maritales en el islam medieval se ha basado en varios tipos de fuentes tempranas para mostrar que la institución del matrimonio islámico medieval era, en efecto, “fluida”,

---

<sup>22</sup> Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami, *Jawami’ adab al-Sufiyya ad ‘uyub al-nafs Wa-Mudawatuha* (Jerusalén: Jerusalem Academic Press, 1976), pág. 27.

con altas tasas de divorcio y con un número cada vez mayor de mujeres solteras que se ganaban la vida por sí mismas, de manera independiente.<sup>23</sup> El asunto de las costosas dotes que se imponían a los hombres fue incluso traído a colación por Abū Ṭālib al-Makkī, autor sufi del siglo X [IV AH] (muerto en 996 [386 AH]), en un detallado capítulo de su libro de texto *Qūt al-qulūb* (El cuidado de los corazones) que él dedica al matrimonio y el celibato. A diferencia de las mujeres esclavizadas (*imā'*) que podían ser desposadas sin dote, desposar mujeres libres requería de grandes dotes. Esto, junto con el hecho de que debían soportar las inflexibles exigencias de los compromisos familiares y del sostenimiento económico, hace que *Qūt al-qulūb* presente una realidad en la que los sufíes pobres y jóvenes preferían mantenerse célibes por largos periodos de sus vidas.<sup>24</sup> A al-Makkī le parecía que el celibato era completamente aceptable, particularmente a la luz del hecho de que en sus días se estaba haciendo más y más difícil ganar dinero y mantener una familia sin involucrarse en actividades ilícitas.

Otras fuentes sufíes tempranas dejan implícito que entre aquellos sufíes que se casaban había dos tipos de sufíes: un grupo cuyos miembros trabajaban según lo normal para ganarse así la vida, y otro cuyos miembros escogían abandonar el *kasb* y acogerse a la limosna y la caridad para sostener a sus familias. Además de al-Makkī, al-Sarrāj critica con severidad este fenómeno.<sup>25</sup> Ocasionalmente, este tipo de críticas encontraban oposición en algunos intentos de crear apoyo para esta opción entre los sufíes más tempranos. Ibrāhīm b. Adham, una de las pocas personalidades del sufismo temprano que probablemente se mantuvo célibe toda su vida, aparece en el *Tahdhīb al-asrār*, un libro de texto de Khargūshī (muerto *circa* 1016 [407 AH]), con la reputación de hacer énfasis en el alto rango de aquellos que trabajaban para ganarse la vida, que mantenían a sus familias y daban a sus hijos lo necesario para la crianza. Supuestamente, Ibrāhīm exhortaba a sus iguales a trabajar como héroes (*'alayka bi-'amal al-abṭūl*) por la manutención de sus hijos (*naḥaqa 'alū al-'iyūl*).<sup>26</sup> La desconexión entre su vida y estas afirmaciones hacen que sea altamente improbable que él realmente las haya hecho. Sin embargo, también Abū al-Ḥasan Shādhilī (muerto en 1258 [656 AH]) exhortaba a sus seguidores a seguir impulsando sus profesiones y a evitar aceptar limosnas y regalos.<sup>27</sup>

La crítica que recibió Ruwaym b. Aḥmad (muerto en 915 [303 AH]), místico temprano de la ciudad de Bagdad, de parte de sus compañeros sufíes contemporáneos estaba motivada, muy probablemente, por su involucramiento en los asuntos estatales y por su acepción de la posición de sustituto del *qāḍī* de Bagdad. Es bastante improbable que alguna crítica contra él fuera el resultado de sus enseñanzas únicas acerca del *tawakkul* y la vida familiar. No obstante, Ruwaym no creía que su participación en la administración del estado pudiera dañar

<sup>23</sup> Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Nueva York: Cambridge University Press, 2005), págs. 38-44.

<sup>24</sup> Al-Makki, *Qūt al-qulub*, vol. 2, págs. 398 y 399.

<sup>25</sup> Al-Sarrāj al-Tusi, *Kitāb al-Luma' fi al-Tasawwuf*, pág. 200; al-Makki, *Qūt al-qulub*, vol. 1, pág. 333.

<sup>26</sup> 'Abd al-Malik b. Muhammad al-Naysaburi al-Khargushi, *Tahdhīb al-asrar* (Abu zabi: Al-Majma' al-Thaqafi, 1999), pág. 299.

<sup>27</sup> Sabra, "Economies of Sufism", págs. 29 y 30.

su vida devocional. Para rechazar las críticas contra él, hizo pública su dedicación a sus hijos y a su sostenimiento. En respuesta a aquellos que afirmaban que, por esa razón, Ruwaym “había perdido de vista el más allá al escoger el camino de este mundo”, Ruwaym dijo: “Mis hermanos quieren que yo esté completamente comprometido con el principio de *tawakkul*, y que evite cuidar de mi hija, y evite criarla”. Más adelante, después de esta cita, Ruwaym hace énfasis en su éxito al lograr obtener estados espirituales tan encumbrados que ninguno de sus contemporáneos sufíes era capaz de alcanzar.<sup>28</sup>

A la luz de este enfoque ambivalente del sufismo temprano con respecto a ganarse la vida trabajando, el celibato temporal fue adoptado extensamente, al tiempo que se desarrolló en paralelo su apoyo teórico en la literatura sufi.<sup>29</sup> Se reportaron más y más referencias críticas al matrimonio y a la contradicción esencial que este imponía a los compromisos devocionales.<sup>30</sup> En algún punto de sus reglas éticas relativas a los sufíes casados y con familias, Abū Naṣr al-Sarrāj indica que incluso allí donde las esposas sean ricas, los verdaderos sufíes no pueden vivir a costa de sus esposas: “*Laysa min ādābihim an yatazawwajū dhawāt al-yaṣāri wa-yadkhulū fī rifqi nisā’ihim*” (No es una de sus reglas éticas esta de casarse con mujeres ricas y permitirse a sí mismos disfrutar de las riquezas de sus esposas).<sup>31</sup> Esta cita no tiene solamente la intención de disuadir a los sufíes de vivir de sus esposas, sino que también puede interpretarse como si los tratara de disuadir incluso de casarse con este tipo de mujeres. De acuerdo con al-Sarrāj, un verdadero sufi debería, preferiblemente, casarse con una mujer pobre; sin embargo, en el caso de que una mujer rica desee casarse con él, el sufi debería evitar sus riquezas por completo, y separarse a sí mismo de las propiedades y posesiones de esta. De hecho, esta noción fortalece el supuesto de que muchas mujeres ricas de este periodo deseaban alcanzar las bendiciones espirituales (*baraka*) de renombrados místicos mediante las ataduras del matrimonio. Algunas mujeres ricas incluso iniciaron las gestiones matrimoniales pidiéndole matrimonio explícitamente a varias figuras piadosas. Este fue el caso de Umm Alī Fāṭima de Balj, que, de acuerdo con al-Hujwiri, envió un mensajero a Aḥmad b. Khaḍrūya al-Balkhī (muerto en 854-855 [240 AH]), místico de Balj, a pedirle que le concediera el honor de casarse con ella y de permitirle a ella ocuparse financieramente de él y de sus compañeros. Al rechazar Aḥmad su propuesta, Umm Alī Fāṭima se molestó, y envió de vuelta al mensajero a decirle que, siendo él un místico de renombre, su responsabilidad era guiar a la gente con sinceridad, en lugar de ponerles obstáculos en sus caminos hacia Dios. Abramado por este argumento, Aḥmad cambió de opinión y se casó con ella.<sup>32</sup> Es de interés el señalamiento de Arezou Azad, que, al examinar a profundidad el caso de Umm ‘Alī, ha

<sup>28</sup> Abu al-Hasan ‘Alī b. Muhammad al-Daylami, *Strat al-shaykh al-kabir Abi ‘Abd Allah Muhammad ibn Khafif al-Shirazi* (El Cairo: al-Hay’a al-‘Ammā li-Shu’uh al-Matabi al-Amiriyya, 1977).

<sup>29</sup> Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*, págs. 39-44.

<sup>30</sup> Al-Hujwiri al-Jullabi, *Kashf al-mahjub*, pág. 364.

<sup>31</sup> Al-Sarrāj al-Tusi, *Kitab al-Luma’ fi al-Tasawwuf*, pág. 200.

<sup>32</sup> Al-Hujwiri al-Jullabi, *Kashf al-mahjub*, págs. 119 y 120.

mostrado que la práctica de esta última de casarse estratégicamente le permitió obtener acceso a las más altas fuentes de aprendizaje.<sup>33</sup>

Antes de al-Hujwīrī, al-Sulamī presentó a Umm ‘Alī, en su diccionario biográfico de mujeres sufíes tempranas (*Dhikr al-niswa*), como una mujer piadosa y rica, hija de nobleza, que había gastado todo su dinero ayudando a los sufíes pobres, así como a su marido Aḥmad, a sostener las exigencias de su vida devocional (*kānat mūsiratan fa-anfawat mālāhā kullahu ‘alā al-fuqarā’, wa-sā‘adat Aḥmad ‘alā mā huwa ‘alayhi*).<sup>34</sup>

Pese a lo limitado de su acceso al espacio público, las mujeres no eran agentes económicos pasivos en los inicios del islam medieval. Su participación en la vida económica es impresionante,<sup>35</sup> y el hecho de que eran agentes del crecimiento económico y social ha sido reconocido cada vez más por varios estudios recientes con enfoques sociohistóricos.<sup>36</sup> La prosperidad económica de buena parte de las mujeres sufíes, y el profundo interés que tuvieron en la caridad, llegaron a convertirse en una manera efectiva de llevar a cabo las dimensiones moralistas de la pobreza. Esta incluyó cada vez más a las mujeres piadosas y existió en paralelo con la más temprana forma material de pobreza de los hombres renunciantes sufíes. Pese a que muchos hombres sufíes prefirieron mantenerse en la pobreza material y abstenerse de trabajar, había un grupo de mujeres piadosas que controlaban una riqueza suficiente como para servir de sostén financiero para sus familiares hombres, sea que hablemos de esposos, hermanos o hijos. Fue mediante esta mentalidad dadivosa, así como a través de la efectiva institución de la caridad, que el ideal de la *faqr* espiritual llegó a su realización en la obra y la práctica de las mujeres místicas del islam.

### Prosperidad femenina, caridad y autoridad económica

Sigue en marcha un debate sobre la existencia o ausencia de una piedad distintivamente femenina durante el periodo clásico del sufismo. Académicas como Ruth Roded, Rkia Cornell, Arezou Azad y Maria Dakake hacen énfasis, cada una a su manera, en la existencia de virtudes y características de la piedad femenina en el islam: hay un “lenguaje común de domesti-

<sup>33</sup> Arezou Azad, “Female Mystics in Medieval Islam: The Quiet Legacy”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n.º 56 (2013), pág. 53.

<sup>34</sup> Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulamī, *Early Sufi Women: Dhikr An-niswa al-Muta’abbidat as-Sufiyyat* (Louisville: Fons Vitae, 1999), pág. 169.

<sup>35</sup> Maya Shatzmiller, “Aspects of Women’s Participations in the Economic Life of Later Medieval Islam: Occupations and Mentalities”, en *Arabica*, n.º 35 (1988), pág. 58.

<sup>36</sup> Azad, “Female Mystics”; Manuela Marén & Randi Deguilhem, “Introduction: Visibility, Agency and the Consciousness of Women’s Actions: To What Extent?” y Nadia Maria El-Cheikh, “Women’s History: A Study of al-Tanukhi”, en Manuela Marén & Randi Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2002), págs. xv-xxvi y 129-148, respectivamente; Ruth Roded, *Women in Islam and the Middle East: A Reader* (Londres: I. B. Tauris, 1999).

ciudad”, según Dakake;<sup>37</sup> o una “teología común de la servidumbre”, en palabras de Cornell.<sup>38</sup> Laury Silvers señala que las obligaciones domésticas de las mujeres y las normas sociales construidas alrededor del género habrían afectado sus perspectivas teológicas y sus vidas rituales. Siguiendo a Silvers, si estamos refiriéndonos a la intersección de las narrativas sociohistóricas específicamente sobre las mujeres, podemos hablar de una espiritualidad particular de las mujeres.<sup>39</sup> Christopher Melchert se ha mostrado en desacuerdo con estas académicas y, apoyándose sobre el análisis de contenido del diccionario biográfico de Ibn al-Jawzī (muerto en 1201 [597 AH]), el *Ṣifat al-ṣafwa*, concluye que las renunciantes sufíes tenían, durante esta era temprana, características de santidad similares a las de sus contrapartes masculinas, y que tanto los hombres como las mujeres eran parte de una misma ideología piadosa predominante.<sup>40</sup> Aunque el argumento de Melchert sobre una ideología similar y predominante entre piadosos y piadosas está apoyado por algo de evidencia, no hay discusión sobre el hecho de que, en las historias y las afirmaciones citadas en los tempranos compendios sufíes, más mujeres que hombres sufíes se enfrentaban al conflicto entre la propia vida devocional sufí y los compromisos familiares y sociales, y estaban enfrentadas a este conflicto con más fuerza que los hombres sufíes. No hay libros de texto escritos por autoras tempranas, de manera que no podemos seguir de cerca su retórica, su lenguaje ni los recovecos de su estilo, de forma que podamos compararlos con los de sus contrapartes masculinas. Las más tempranas de las obras sufíes escritas por una mujer son las de ‘Ā’isha al-Bā’ūniyya de Damasco (muerta en 1517 [923 AH]). Su obra *Kitāb al-muntakhab fī uṣūl al-rutab fī ‘ilm al-taṣawwuf* (Selecciones sobre los principios de las estaciones de la ciencia del sufismo), igual que otros de sus escritos, nos proporcionan una ventana a través de la cual mirar la identidad femenina de su autora, y de hacerlo por medio de su retórica y su distinguida voz. Su uso de un lenguaje emocional-personal e, intensivamente, de metáforas poéticas difiere en esencia del de sus ancestros masculinos.<sup>41</sup>

El rol que jugaron las mujeres piadosas en el proceso de la integración de las prácticas renunciantes con las concepciones místicas de amor divino, anhelo y unidad a partir de finales del siglo VIII resalta la participación activa de las mujeres en el espacio público de la vida comunitaria sufí. Su rol puede sentirse en la enseñanza y el aprendizaje públicos, en la narración y la transmisión del sistema doctrinal y las tradiciones de *ḥadīths* sufíes, y al asumir ciertas responsabilidades financieras de individuos, grupos, o incluso centros o alojamientos sufíes establecidos.

Vale la pena anotar, por ejemplo, que si una anécdota se concentra en la recordación ritual del nombre de Dios (*dhikr*) e involucra una mujer, es bastante común que el marco general de la narración se refiera al rol de esta mujer como madre, hermana o esposa. Ḥukayma al-

<sup>37</sup> Maria Dakake, “Guest of the inmost Heart: Conceptions of the Divine Beloved among Early Sufi Women”, en *Comparative Islamic Studies*, vol. 3, n.º 1 (2007), pág. 72.

<sup>38</sup> Rkia Cornell, *Early Sufi Women* (Louisville: Fons Vitae, 1999), pág. 54.

<sup>39</sup> Silvers, “Early Pious”, pág. 29.

<sup>40</sup> Melchert, “Before *sufiyyat*”.

<sup>41</sup> Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety*, págs. 53-55.

Dimashqiyya fue el maestro de una famosa mística de Siria, Rābi‘a bint Ismā‘īl. Al-Sulamī, en su estudio sobre Ḥukayma, cita una crítica que esta recibió de parte del marido de Rābi‘a, y la decisión de este último de desposar a otra mujer.<sup>42</sup> En general, la obra de al-Sulamī exhibe el alto nivel de moralidad de la irreductible piedad femenina, y esboza la imagen icónica de una mujer que tuvo éxito al encontrar un equilibrio entre una profunda espiritualidad y un compromiso sincero con la maternidad y el matrimonio. A veces, el enfoque que se pone en las biografías de mujeres piadosas sobre asuntos y relaciones más familiares tomó formas menos icónicas. Leemos, por ejemplo, acerca de mujeres que conmemoraron la muerte de sus hijos. Ibn al-Jawzī describió la ocasión en que Mu‘ādha al-‘Adawiyya pidió a las mujeres que la visitaban que no la consolaran cuando el hijo de su esposo fuera asesinado, sino que, en lugar de esto, la felicitaran.<sup>43</sup> Entonces, Manfūsa bint Zayd al-Fawāris alabó la tenacidad de esta mujer, y declaró que soportar la muerte de un hijo es mejor que soportar el temor de perderlo.<sup>44</sup> Por otro lado, al-Sulamī cita a Nusiyya bint Salmān, esposa de Yūsuf b. Asbāt al-Shaybānī (muerto en 815 [199 AH]), que dijo tras parir un niño: “¡Oh, Dios! ¡No me ves como alguien digna de Adorarte, de manera que Has buscado absorber mi atención con un hijo!”.<sup>45</sup> Al-Sulamī también menciona a ‘Athāma bint Bilāl b. Abī al-Dardā‘ como una madre piadosa que le recordaba constantemente a su hijo los momentos para rezar.<sup>46</sup>

67

Aún si no usamos el estatus o los compromisos sociales de una mujer dada como indicador de un tipo distintivo de piedad femenina, estas referencias hagiográficas muestran que el comportamiento piadoso de una mujer tenía características que lo distinguían en sí mismo tanto en la realidad como en la expresión literaria. El ideal de la pobreza era afirmado con frecuencia en las biografías de los hombres sufíes y renunciantes. El mismo título de *faqīr* se convirtió en un sinónimo de “sufi” sin importar el estado real o percibido de la riqueza de este. Es bastante interesante tomar nota del hecho de que este título no aparece en ninguna biografía de mujer alguna, ni en el *Dhikr al-niswa* de al-Sulamī ni en el *Ṣifat al-ṣafwa* de Ibn al-Jawzī.<sup>47</sup> En lo que respecta a al-Sulamī, una de sus estrategias a la hora de celebrar el estatus devocional de muchas mujeres es la de afirmar que estas eran ricas y se habían hecho renombradas dadoras de limosna.

Antes de la segunda mitad del siglo XIII [VII AH], muchas comunidades sufíes operaban dentro de un marco basado en el *ribāt*; distintos centros sufíes, liderados por maestros carismáticos con grupos de sufíes disciplinados, estaban comprometidos con las prácticas colectivas del *dhikr* y la *samā‘*, es decir, de las sesiones de aprendizaje y de los ayunos y trayectos

<sup>42</sup> Al-Sulamī, *Dhikr An-niswa*, pág. 127.

<sup>43</sup> Abu al-Faraj ‘Abd al-Rahman b. ‘Ali Ibn al-Jawzi, *Ṣifat al-ṣafwa* (El Cairo: Dar al-Hadith, 2000), vol. 2, pág. 240.

<sup>44</sup> Ibn al-Jawzi, *Ṣifat al-ṣafwa*, pág. 499.

<sup>45</sup> Al-Sulamī, *Dhikr An-niswa*, pág. 93.

<sup>46</sup> Al-Sulamī, *Dhikr An-niswa*, pág. 111.

<sup>47</sup> En dos lugares de la obra de Ibn al-Jawzi aparece el título de “mujer pobre”; no obstante, este término no se usa allí como indicador de piedad sino más bien como un adjetivo usado para describir a dos mujeres mencionadas en recuentos biográficos de hombres piadosos. Véase Ibn al-Jawzi, *Ṣifat al-ṣafwa*, vol. 1, pág. 569, y vol. 2, pág. 298.

colectivos.<sup>48</sup> Durante el periodo mameluco<sup>ii</sup> se encuentran también alojamientos de mujeres que ofrecían lugares de residencia para mujeres divorciadas o que hubieran enviudado; sin embargo, para los tiempos de la conquista otomana, estos alojamientos desaparecieron.<sup>49</sup> Una función significativa que tuvo lugar dentro de los muros de los alojamientos sufíes en general es la función del *khādim* (literalmente, “sirviente”). El término mismo de *khidma* (servicio) acarrea consigo varios significados en los escritos sufíes tempranos. Comúnmente, este se refiere a las actividades domésticas y productivas de los discípulos sufíes que buscan beneficiar a sus maestros.<sup>50</sup> En algunas ocasiones, este término designa el simple acto de servirle a la gente,<sup>51</sup> o la voluntad sincera de adorar a Dios.<sup>52</sup> En el monumental manual de ‘Umar al-Suhrawardī (muerto en 1234 [632 AH]), escrito en el siglo XII [VI AH], *khidma* vino a señalar el deseo de los afiliados laicos de “dar reposo a los sufíes disciplinados y permitirles dedicarse a sus vidas internas con Dios, garantizándoles el sostenimiento”.<sup>53</sup> Algunos de estos afiliados laicos eran personas ricas que sentían una fuerte simpatía por el sufismo sin poder obedecer formal o regularmente todos los rituales y deberes sufíes. Por esta razón, estas personas decidían otorgar donaciones y estipendios a los sufíes.<sup>54</sup> Las biografías e historiografías del islam medieval temprano nos otorgan un gran número de referencias a figuras involucradas en el *khidma*, de manera que proveían el tan necesitado apoyo financiero esencial para la vida diaria a ciertas comunidades de *ribāt*. ‘Abd al-Karīm al-Sim‘ānī (muerto en 1166 [561 AH]), autor del *Kitāb al-Ansāb* (El libro de las genealogías) se refiere a Abū al-Ḥasan al-Turjumānī así: “[alguien] que sirvió a los sufíes por sesenta años y gastó todas las propiedades que heredó de su padre en ellos”.<sup>55</sup> En su *Historia*, el prolífico historiador y biógrafo Shams al-Dīn al-Dhahabī (muerto en 1346 [747 AH]) habla de Munīr b. Muḥammad (muerto en 1153 [548 AH]) en los siguientes términos: “[alguien que] solía servirle a los sufíes ganándose el dinero que gastaría en ellos” (*kāna yakhdimuhum wa-yuḥaṣṣilu al-amwāl wa-yunfiqu ‘alayhim*).<sup>56</sup>

El término *khidma* se usa con bastante frecuencia en las biografías de mujeres ricas que gastaron sus riquezas en suníes pobres que aparecen en el *Dhikr al-niswa*, de al-Sulamī. Este significado de *khidma* como apoyo financiero concedido a sufíes disciplinados podría también ser aplicado a muchas mujeres piadosas que aparecen en la obra de al-Sulamī. Por ejemplo, el recuento biográfico de la historia de Āmina al-Marjiyya abre con esta frase: “Ella se

<sup>48</sup> Nathan Hofer, “Sufi Outposts (*ribats*)”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 177 y 178.

<sup>49</sup> Sabra, “Economies of Sufism”, págs. 33 y 34.

<sup>50</sup> Rachida Chih, “The Social Role of Sufis”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), pág. 199.

<sup>51</sup> Abu Ya‘qub Yusuf b. Yahya al-Tadili Ibn al-Zayyat, *al-Tashawwuf ila Rijal al-Tasawwuf wa-Akhbar Abi al-‘Abbas al-Sabtī* (Casablanca: Manshurat Kulliyat al-Adab, 1997), pág. 161.

<sup>52</sup> Ibn al-Zayyat, *al-Tashawwuf*, pág. 183.

<sup>53</sup> Al-Suhrawardi, “Awarif al-ma‘arif”, pág. 118.

<sup>54</sup> Arin Salamah-Qudsi, “The Idea of *Tashabbuh* in Sufi Communities and Literature of the Late 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> and Early 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> Century in Baghdad”, en *Al-Qantara*, n.º 32 (2011), págs. 191 y 192.

<sup>55</sup> ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Sam‘ānī, *Kitāb al-Ansāb* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998), vol. 1, pág. 479.

<sup>56</sup> Shams al-Din Muhammad b. Ahmad Dhahabi, *Tarikh al-Islam wa-wafayat al-mashahir wa-l-a‘lam* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1989-2004), vol. 37, pág. 339.

consagró a sí misma al servicio de los sufíes”, y termina con una interesante afirmación de Āmina acerca del servicio a los sufíes (*khidmat al-fuqarā*) y sobre la iluminación del corazón que deriva de ese servicio.<sup>57</sup> Al-Sulamī también presentó a Fāṭima al-Khānqahīyya como una mujer piadosa “que se consagró a sí misma al servicio de los sufíes”, y cita una afirmación suya en que el término *khidma* se afirma claramente.<sup>58</sup> ‘Ā’isha bint Aḥmad al-Ṭawīl de Merv, esposa del reputado místico de Nishapur ‘Abd al-Wāḥid al-Sayyārī (muerto en 985 [375 AH]), es presentada en el diccionario de al-Sulamī como “aquella que gastó más de cinco mil dirhams en sufíes pobres”.<sup>59</sup> En el *al-Mintakhab min Kitāb al-Siyāq li-tārīkh Naysābūr*, célebre historiografía de Nishapur, se describe a otra mujer piadosa, llamada Sittīk bint Shaykh al-Islām Abī ‘Uthmān al-Ṣābūnī (muerta en 1097 [490 AH]), como una sufi pobre (*al-faqīra*) que “gastó toda su riqueza en los pobres y los sufíes”.<sup>60</sup>

En su introducción del *Dhikr al-niswa* de al-Sulamī, Rkia Cornell propone entender el carácter altruista de las mujeres, y su modo distintivo de piedad, con base en la servidumbre que constituye la esencia del sufismo de las mujeres. Cornell habla de una “ética femenina de caballeridad” que iría en paralelo a una tradición de caballeridad masculina conocida en la historia del islam medieval como *futuwwa*.<sup>61</sup> Siguiendo a Cornell, la manera en que la obra de al-Sulamī llama con frecuencia *niswān* a estas mujeres *futuwwa* funciona de manera tal que se corresponde con el término equivalente de *fityān*, es decir, los hombres practicantes de la caballeridad institucionalizada.<sup>62</sup> En realidad, el término *niswān* es simplemente un realce de la categoría general de *niswa*, que, tomada ampliamente, significa “mujer”. Cornell se apoya en otra obra significativa de al-Sulamī, su *Kitāb al-futuwwa*, para concluir que “al feminizar el término *fityān*, al-Sulamī buscaba impartir a las practicantes de la caballeridad femenina una identidad comunal propia”, pese a la falta de evidencia de que existiera alguna asociación formal de *niswān*.<sup>63</sup> Aunque estoy de acuerdo con la referencia de Cornell al nivel de realce hallado en el uso que hace al-Sulamī del término *niswān*, no creo que el argumento a favor de la simetría semántica entre los conceptos masculino y femenino haya sido establecido suficientemente. La forma plural *niswān* era usada extensamente en la literatura árabe clásica para transmitir el realce de ciertas cualidades de la mujer, tanto positivas como negativas, y el uso que al-Sulamī hace de la palabra casa con el uso más general que se halla en la literatura árabe. Faḍl, cantante esclava abasí, fue descrita como “*ash’ar niswān zamāniha*” (la poeta más habilidosa de entre sus *niswān* contemporáneas).<sup>64</sup> También son evidentes algunas implicaciones negativas de esta palabra.<sup>65</sup> Más allá de esto, entre las mujeres de al-

<sup>57</sup> Al-Sulamī, *Dhikr An-niswa*, págs. 254 y 255.

<sup>58</sup> Al-Sulamī, *Dhikr An-niswa*, págs. 256 y 257.

<sup>59</sup> Al-Sulamī, *Dhikr An-niswa*, págs. 257-259; véase también págs. 236 y 237 para la biografía de ‘Abdusa bint al-Harith, que “sirvió a los sufíes pobres de su pueblo por treinta años”.

<sup>60</sup> Abu Ishaq al-Sarifi, *al-Muntakhab min Kitāb al-Siyāq li-tārīkh Naysabir* (Damasco: Dar al-Fikr, 1993), pág. 268.

<sup>61</sup> Cornell, *Early Sufi Women*, págs. 63-70.

<sup>62</sup> Cornell, *Early Sufi Women*, págs. 66.

<sup>63</sup> Cornell, *Early Sufi Women*, págs. 67.

<sup>64</sup> Abu ‘Ubayd ‘Abd Allah al-Bakrī al-Andalusī, *Simt al-la’ali fi sharh amali al-Qali* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.f.), vol. 1, pág. 656.

<sup>65</sup> Dhahabī, *Tārīkh al-Islam*, vol. 33, pág. 30.

Sulamī hay muchos casos en que la dádiva de limosnas se afirma pese a la ausencia del término *niswān*.<sup>66</sup> La traducción que hace Cornell de la expresión “*min muta‘abbidāt al-niswān*” como “practicante de la caballería femenina”<sup>67</sup> no pertenece al contexto específico del texto de al-Sulamī. Es preferible la traducción que ofrece Laury Silvers del término *muta‘abbidāt* como “adoradoras vigorosas”.<sup>68</sup> Las mujeres del sufismo temprano no practicaban una forma distintiva de caballería: no tenían una forma organizada de iniciación ni una identidad colectiva autoconsciente. No obstante, sí compartían el mismo respeto por el apoyo económico y doméstico de sus correligionarios sufíes como medio de comprometerse de manera significativa con los ideales sufíes y de llevar una vida sufí.<sup>69</sup>

La riqueza de las mujeres les permitió ser altruistas y luchar efectivamente contra la bajeza de sus almas, que buscaban las propiedades y el control. Mediante la dádiva, estas mujeres ponen en entredicho la dicotomía mundo/no-mundo sugerida por el antropólogo belga Jacques Maquet y citada por Cornell para explicar el desarrollo del ascetismo islámico temprano.<sup>70</sup> De hecho, la riqueza y las donaciones muestran por antonomasia la participación social y económica en “este mundo”. En lugar de abstenerse de todos los asuntos del mundo, y de comprometerse con una reclusión devocional completa, ¡estas mujeres escogieron ser a un mismo tiempo mundanas y no-mundanas! Se consagraron a la piedad sufí al mismo tiempo que conservaron sus propiedades, usándolas como medios para obtener las bendiciones del camino sufí, así como para hacer una contribución efectiva y pragmática a la vida de los sufíes disciplinados. A través de esta impresionante institución de donaciones y caridad, las mujeres jugaron un rol fundamental en la configuración económica del sufismo temprano. El término *arfāq al-niswān* aparece con bastante frecuencia en los manuales y biografías de esta época temprana con el significado de regalos, alimentos, dinero y limosnas entregadas por las mujeres a los sufíes. Aunque esta famosa tradición de aceptar el apoyo de las mujeres es el tema de muchas advertencias dirigidas por los maestros sufíes a sus adherentes, pidiéndoles rechazar ese apoyo, estas advertencias indican también la popularidad de la costumbre. Las historias acerca de mujeres piadosas cuyas donaciones fueran rechazadas por maestros sufíes famosos son bastante comunes en la literatura sufí temprana. Este tipo de historias tienen frecuentemente una estructura narrativa similar que termina con una respuesta decisiva de las donantes, que denuncian la hipocresía que comete el hombre sufí al rechazar su apoyo al mismo tiempo que alardea de su autosuficiencia y su acto de abstenerse de recibir asistencia alguna. Un ejemplo de esto nos lo da una anécdota acerca de ‘Ā’isha bint Aḥmad al-Ṭawīl de Merv, esposa de ‘Abd al-Wāḥid al-Sayyārī. ‘Ā’isha “gastó más de cinco mil dirhams en los sufíes de su época”. Cuando le contaron que cierto sufí rechazó su regalo, dijo ella: “Cuando el esclavo busca gloria en su servidumbre, entonces se revela su estupidez”.<sup>71</sup> Una

<sup>66</sup> Al-Sulamī, *Dhikr An-niswān*, págs. 155 y 169.

<sup>67</sup> Cornell, *Early Sufi Women*, pág. 110.

<sup>68</sup> Silvers, “Early Pious”, pág. 26.

<sup>69</sup> Lloyd Ridgeon, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran* (Londres y Nueva York: Routledge, 2010), pág. 34.

<sup>70</sup> Cornell, *Rabī‘a from Narrative to Myth*, págs. 84-86.

<sup>71</sup> Al-Sulamī, *Dhikr An-niswān*, pág. 259.

anécdota similar nos da un relato acerca de la donación que hizo Fāṭima de Nishapur al admirado místico egipcio Dhū al-Nūn al-Miṣrī (muerto en 861 [246 AH]), rechazada y enviada de vuelta.<sup>72</sup>

Aunque, a primera vista, este tipo de comportamiento tan tajante puede verse como misógino –concepto cuyo uso con respecto a los antiguos modelos islámicos es problemático<sup>73</sup>– de parte de los hombres sufíes, hay que ver este comportamiento como parte de un abordaje económico sufi más amplio, sin especificidad de género, que ve “la satisfacción por medio de una determinada fuente de subsistencia” (*istināma ilā ma ‘lūm*) como una posible enfermedad (*ūfa*) para el místico. Trabajar para ganarse la vida, pedir limosnas y aceptar caridad son acciones vistas como expresiones de la voluntad del sufi de garantizar permanentemente sus medios de vida, lo cual puede poner en entredicho la sinceridad de su propia dependencia de Dios (*tawakkul*).<sup>74</sup>

Descontando su estatus económico, con el que podían aumentar el poder y autoridad de que gozaban sobre sus hijos, las madres habidas en ambientes sufíes disfrutaban de una gran influencia y podían, ocasionalmente, navegar las decisiones religiosas y económicas de su descendencia, incluso en asuntos como hacer la peregrinación o decidirse por la errancia. Las madres de ciertos sufíes tuvieron que lidiar con la decisión de sus hijos de llevar una vida de renunciación extrema caracterizada por una pobreza muy real y por duras condiciones físicas. Incluso cuando estas madres eran piadosas ellas mismas, se les hacía muy difícil ver a su descendencia sufrir la austeridad y las brutales exigencias del camino sufi. Se dice de Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Masrūq, aquél místico temprano de Bagdad (muerto en 911-912 [299 AH]), que decía que su madre lloraba los sábados por la noche al ver el cansancio de su hijo debido a sus extenuantes ejercicios devocionales.<sup>75</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī relata otra anécdota sobre Ibn Masrūq y su madre:

Se oyó a Abū al-‘Abbās b. Masrūq decir: “Tuve la intención de embarcarme en un viaje, así que me despedí de mi madre y dejé mi hogar. Un día, me hallé a mí mismo deteniéndome en mi sitio y, de manera inexplicable, no pude dar un paso más. Inmediatamente, volví a casa. Cuando la sirvienta abrió la puerta, me di cuenta de que mi madre estaba parada en el estrecho pasillo, vistiendo ropas negras. Me asusté al verla en esta situación y le pregunté: “¡Oh, madre! ¿qué ocurrió?”. Respondió ella: “¡Oh, hijo! ¡Cuando partiste, decidí permanecer parada en el pasadizo estrecho para ayunar y evitar entrar de nuevo en la casa hasta que tú volvieras!”. Supe entonces que la razón por la cual no pude continuar con mi viaje era el beneficio de ella.”<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Al-Sulami, *Dhikr An-niswa*, pág. 143.

<sup>73</sup> Azad, “Female Mystics”, págs. 61 y 62.

<sup>74</sup> Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim al-Qushayri, *al-Risala al-Qushayriyya* (El Cairo: al-Babi al-Halabi, 1940), pág. 202; acerca de los debates entre los primeros sufíes sobre la aceptación de las donaciones en general, véase Khan, “Donations to Sufis”, págs. 81 y 82.

<sup>75</sup> ‘Abd Allah Ansari Haravi, *Tabaqat al-sufiyya* (Teherán: sin editor, s.f.), pág. 72.

<sup>76</sup> Ahmad b. ‘Ali al-Khatib al-Baghdadi, *Ta’rikh Baghdad* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2001), vol. 6, pág. 279.

Esta anécdota es un ejemplo entre muchos otros que demuestran la veneración de las madres, incluso cuando esta se lleva a cabo a costa de la carrera devocional propia. Cumplir con el deber hacia las madres no era solo una afirmación de acatamiento de la ley religiosa islámica y de la *sunna*, sino que era también un elemento del amplio sistema de la autodisciplina del místico (*mujāhada*). Uno de los recuentos biográficos del *Hilyat al-awliyā* de Abū Nu‘aym al-Isfahānī (muerto en 1038 [430 AH]) está dedicado al hombre pío de nombre Abū ‘Abd Allāh Kahmas b. al-Ḥasan, conocido por su sentido del deber único con respecto a su madre. Al venir un grupo de entre sus compañías a visitarlo en casa, su madre, que no gustaba de ellos, le pidió a su hijo que no siguiera andando con estos. Como resultado, a su vez, este les pidió a sus compañeros no venir más.<sup>77</sup> De acuerdo con Abū Nu‘aym e Ibn al-Jawzī, Kahmas no se fue de peregrinaje mientras su madre siguiera viva, sino que solo fue a La Meca una vez murió ella, y vivió allí el resto de su vida.<sup>78</sup> Muchos jeques le ordenaban a sus discípulos no irse de peregrinaje ni viajar por ningún otro propósito mientras aún tuvieran que cuidar a sus padres. Por ejemplo, Abū ‘Uthmān al-Ḥirī (muerto en 910 [298 AH]) criticó a Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Farghānī por no pedirle permiso para viajar a su madre, y por asumir que ella no deseaba que él viajara. Como resultado, Farghānī decidió no viajar mientras su madre siguiera viva. Al morir ella, Farghānī viajó a Nishapur a visitar a Abū ‘Uthmān y se convirtió en discípulo cercano suyo.<sup>79</sup> El término *ḥaqq al-wālida* (literalmente, el derecho de la madre) aparece frecuentemente en los primeros escritos sufíes, con un uso que indica los estreñimientos familiares a los que tienen que prestar atención los sufíes al avanzar por el camino sufí y aproximarse a la necesidad crucial de viajar.<sup>80</sup> Este es el caso de ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (muerto en 1166 [561 AH]), bien conocido maestro sufí del siglo XIII [VI AH], de quien se dice que rogó a su madre, Umm al-Khayr, que lo dejara ir a Bagdad. Su madre le permitió ir, pese a insistir en que no volvería a verlo nuevamente hasta el Día del Juicio.<sup>81</sup>

Las implicaciones de los derechos de una madre no parecen haberse limitado a las necesidades espirituales de los sufíes, sino que tenían que ver también con la autoridad e influencia económicas de las madres. Uno de los casos más interesantes a este respecto es el de Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, ese prolífico autor sufí del Nishapur del siglo X [IV AH]. Los biógrafos de al-Sulamī reportan que sus padres eran sufíes y que al-Sulamī recibió su primer

<sup>77</sup> Abu Nu‘aym al-Isfahani, *Hilyat al-Awliya’ wa-Tabaqat al-Asfiya’* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997), vol. 6, pág. 230.

<sup>78</sup> Al-Isfahani, *Hilyat al-Awliya’*, pág. 229; para más anécdotas acerca de la dedicación de los pietistas a sus madres, véase, por ejemplo, Abu al-Faraj ‘Abd al-Rahman b. ‘Ali Ibn al-Jawzi, *Akhbar al-nisa’ (incorrectly attributed to Ibn Qayyim al-Jawziyya)* (El Cairo: Dar al-Manar, 1998), págs. 55 y 56; Yahya b. Sharaf-al-Din al-Nawawi, *Riyad al-Salihin min Kalam Sayyid al-Mursalin* (El Cairo: Maktabat Masr, 1995), pág. 102; y Muhammad b. ‘Isa al-Tirmidhi, *al-Jami’ al-kabir* (Beirut: Dal al-Gharb al-Islami, 1998), vol. 3, págs. 465 y 466.

<sup>79</sup> Al-Khargushi, *Tahdhib al-asrar*, pág. 328; véase la anécdota sobre Uways al-Qarani (muerto en 657 [37 AH]), un contemporáneo yemení del Profeta que era considerado por al-Hujwiri como un místico cuyo sincero deseo de honrar sus deberes hacia su madre le impidió encontrarse alguna vez con el Profeta: al-Hujwiri al-Jullabi, *Kashf al-mahjub*, págs. 99 y 100.

<sup>80</sup> Al-Hujwiri al-Jullabi, *Kashf al-mahjub*, pág. 111; ‘Abd al-Rahman Jami, *Nafahat al-uns* (Teherán: Intisharat Kitabdurushi Mahmudi, 1918), págs. 191 y 322; Abu ‘Abd Allah Muhammad b. ‘Abd al-Karim al-Tamimi al-Fasi, *al-Mustafad fi Manuqib al-‘ubbad bi-Madinar Fas wa-ma Yaliha min al-Bilad* (Tatwan: Kulliyat al-Adab wa-l-‘Ulum al-Insaniyya, 2002), vol. 2, págs. 106 y 129.

<sup>81</sup> Jami, *Nafahat al-uns*, pág. 507.

entrenamiento sufi de ellos, hasta que su padre murió y su abuelo materno, Ismā‘īl b. Nujayd al-Sulamī (muerto en 976 [465 AH]) se hizo responsable de llevarlo por el camino sufi. La *nisba* de al-Sulamī (*nisba* es un término cuyo significado se refiere a la adscripción de un individuo a un grupo, un lugar, un concepto o una profesión) fue también tomada de la tribu árabe de Sulaym por vía de su abuelo materno. Al-Sulamī menciona esta *nisba* en su *Ṭabaqāt*.<sup>82</sup> También se ha reportado que el abuelo de al-Sulamī le dejó a este una gran herencia que le permitió viajar mucho, componer libros e incluso construir un pequeño *duwayra* (alojamiento sufi) para los sufíes de Nishapur.

Siguiendo una anécdota transmitida por el famoso historiador y biógrafo Shams al-Dīn al-Dhahabī con referencia a la autoridad<sup>iii</sup> de Muhammad b. ‘Alī al-Khashshāb, discípulo íntimo de al-Sulamī,<sup>83</sup> se dice que al-Sulamī dijo que, al morir su abuelo materno, este dejó en herencia amplias áreas de tierra, y que este no tenía sino una heredera, su hija, la madre de al-Sulamī. El siguiente es el pasaje de al-Sulamī citado por Dhahabī en su obra, a través de Khashshāb:

Un hombre imperioso quedó a cargo de este legado. Gracias a la protección de Dios, este hombre no pudo hacerse con nada de lo que pertenecía a ese legado, y me lo entregó todo a mí. Cuando Abū al-Qāsim al-Naṣrābādhī [muerto en 977-978 (367 AH)] empezó los preparativos para su viaje de peregrinación, pedí a mi madre permiso para llevar a cabo la peregrinación [también]. Vendí un *sahm* [es decir, ¡un espacio específico de tierra!], y después tuve la intención de irme [a la Meca] en el año 366. Mi madre me dijo: “Si deseas ir al santo lugar de Dios, entonces deberías protegerte a ti mismo por completo de hacer que tus dos ángeles guardianes (*ḥāfiẓāk*) escriban [en el libro de las acciones de los hombres, de acuerdo con la fe musulmana] cosa alguna que pueda avergonzarte después”.<sup>84</sup>

Aunque pedirle permiso a la madre de uno antes de llevar a cabo el *hajj* es una norma muy bien documentada en el islam medieval, tal cual muestran los ejemplos de más arriba, es muy posible que el permiso que pide aquí al-Sulamī en el pasaje citado esté más relacionado con la necesidad de vender la tierra heredada para conseguir el dinero necesario para su largo viaje. Debe notarse también que, al morir Ibn Nujayd, al-Sulamī tenía entre treinta y dos y cuarenta años,<sup>85</sup> lo cual hace bastante posible que su madre mantuviera el mando sobre las propiedades de su padre, y que su hijo necesitara siempre su permiso antes de hacer uso de estas propiedades.

Ocasionalmente, este poder económico de las madres sufíes era abrumador. En sus *al-Mustafād*, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Tamīmī de Fez (muerto en 1206 o 1207 [603 o 604 AH]) hace una revisión de la piedad sufi marroquí en el periodo entre los siglos X [IV AH]

<sup>82</sup> Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami, *Ṭabaqāt al-sufiyya* (Leiden: Brill, 1960), pág. 476; S. Sh. Kh. Hussaini, “Abu ‘Abd-Al-Rahman Solami”, en *Encyclopaedia Iranica* I/3 (2011), págs. 249-250.

<sup>83</sup> Muerto en el año 456 según Dhahabī; véase Shams al-Dīn Muḥammad b. Ahmad Dhahabī, *Siyar a‘lam al-nubala* (Beirut: Dar al-Risala, 1982-1988), vol. 18, págs. 150-152.

<sup>84</sup> Dhahabī, *Siyar a‘lam al-nubala*, vol. 17, pág. 249.

<sup>85</sup> Ibn Nujayd murió en 365 o 366. Al-Sulami nació en el año 325, o, si se siguen otros recuentos citados por Dhahabī, en el año 330.

y XII [VI AH]. Uno de los sufíes de Fez mencionado por al-Tamīmī fue Ibn al-‘Abbās ibn Rashīd, cuya madre se rehusó a permitirle irse de peregrinación durante los primeros años de su juventud. Se reporta allí que su madre escuchó en sueños una voz diciéndole que le permitiera a su hijo dejar Fez para ir a la Meca. Entonces, la madre le pidió dejar todas sus propiedades y su dinero como condición para concederle el permiso. El joven dejó a su madre todo lo que había recibido en herencia, trabajó varios días en un servicio doméstico, y, con el dinero que se ganó, logró dejar la ciudad.<sup>86</sup>

Muchas hermanas tenían un poder económico enorme, cosa que permitió a sus hermanos persistir en sus vidas devocionales. En las hagiografías sufíes tempranas, leemos acerca de hermanas que actuaron como apoyo sólido para sus renombrados hermanos sufíes, al tiempo que seguían sus propias carreras espirituales.<sup>87</sup> Vale la pena anotar que en las sociedades matriarcales antiguas eran los hermanos, y no los padres o los esposos, los protectores y proveedores naturales de sus hermanas y de las familias y descendencias de estas. Esta característica básica de las sociedades primitivas ha sobrevivido en distintas formas tanto en las sociedades antiguas como en las civilizaciones modernas, incluso pese al hecho de que el patriarcado ha reemplazado al matriarcado.<sup>88</sup> Hermanas y madres, en lugar de esposas e hijas, han sido vistas por los estudios antropológicos sobre distintas culturas, incluido el islam, como mujeres que tendrían un estatus social alto y que, por tanto, podrían jugar roles notorios e influyentes.<sup>89</sup> Podemos basar un ejemplo de la fuerte influencia que las hermanas tenían en sus familias a inicios de la historia musulmana en la biografía que Ibn ‘Asākir escribió sobre la hermana de ‘Abd Allāh b. ‘Āmir b. Kurayz. Allí se menciona que la hermana habría maldecido a su hermano ante el *khalīfa* omeya Mu‘āwiya. Al final de la historia, al querer Mu‘āwiya montar su caballo, ‘Abd Allāh le previno contra aquella mujer que podía detener al *khalīfa* y abrumarlo con un argumento.<sup>90</sup>

Uno de los personajes más francos del islam sufi de este periodo es el de Bishr ibn al-Hārith, retratado tanto en fuentes sufíes como no sufíes como un místico recluido que, debido a su estilo de vida extremadamente austero, resolvió mantenerse célibe toda su vida; también se dice que vivió por temporadas cerca de la casa de su hermana, y que ella y los hijos de ella ayudaban a mantenerlo.<sup>91</sup> Como mencioné antes, Bishr tenía tres hermanas piadosas que trabajaban hilando en la rueca, en el techo de su casa. Bishr incluso trabajó con ellas por un tiempo, hasta que uno de sus contemporáneos, Ishāq al-Maghāzilī, le envió una carta en que

<sup>86</sup> Al-Tamimi al-Fasi, *al-Mustafad fi Manuqib*, vol. 2, págs. 118-120.

<sup>87</sup> Al-Sulami, *Dhikr An-niswa*, págs. 123, 193, 195 y 217.

<sup>88</sup> Robert Briffault, *The Mothers: A Study on the Origins of Sentiments and Institutions* (Nueva York: Macmillan, 1927), vol. 1, pág. 498; Margaret Smith, *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam* (Oxford: OneWorld, 2001), págs. 141 y 142; y W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Oosterhout: Anthropological Publications, 1966), págs. 194 y 195.

<sup>89</sup> Susan Sered, "Mothers and Icons", en *Nashim: Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, n.º 3 (2000), pág. 11.

<sup>90</sup> ‘Ali b. al-Hasan Ibn ‘Asakir, *Ta'rikh Madinat Dimashq* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995-1998), vol. 70, págs. 277 y 278.

<sup>91</sup> Al-Khatib al-Baghdadi, *Ta'rikh Baghdad*, vol. 7, pág. 556. Sobre el estilo de piedad de Bishr, véase Michael Cooperson, "Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A Case Study in Biographical Traditions", en *Studia Islamica*, n.º 86 (1997), págs. 71-101.

lo criticaba por buscar los placeres mundanos en lugar de llevar una vida devocional sincera.<sup>92</sup> En las fuentes, existen varias historias acerca de hermanas que compartían la vida devocional de sus hermanos al tiempo que los dos se apoyaban financieramente. La hermana de Sarī al-Saqatī, renombrado místico temprano (muerto en 867 [253 AH]) también trabajó la rueca y apoyó a su hermano sufí cuando este abandonó el oficio.<sup>93</sup> Maymūna, la hermana de Ibrāhīm al-Khawwās (muerto en 903-904 [291 AH]), compartió tanto su casa como su vida devocional con él.<sup>94</sup> Jāmī (muerto en 1492 [898 AH]) reporta que Khawāja Muḥammad b. Abī Aḥmad al-Chishtī (muerto aproximadamente en 1020 [411 AH]) retrasó el matrimonio hasta la edad de los sesenta y cinco años, y tuvo una hermana que le servía y que trabajaba duro en la rueca para mantenerlo. Esta hermana se mantuvo bajo celibato hasta la edad de los cuarenta años.<sup>95</sup>

De hecho, después de que un matrimonio terminara con la viudez o el divorcio (y había abundantes divorcios en la sociedad islámica medieval), muchas mujeres escogían seguir solteras por un largo periodo de tiempo, incluso hasta la muerte.<sup>96</sup> Pese a que la inmensa mayoría de estas mujeres trabajadoras laboraban en casa en la industria textil, otras profesiones específicas del género femenino eran las profesiones de las parteras, las peluqueras y las lavadoras de muertos.<sup>97</sup> Algunas de estas mujeres, ahora solteras, buscaban mejorar sus relaciones socioeconómicas con sus hermanos para con ello dar cumplimiento a sus propias inclinaciones favorables a la piedad sufí.

## Conclusiones

Pese a que las mujeres han sido siempre parte integral de la tradición ascético-mística del islam, su involucramiento en la economía de la vida sufí asumió diferentes formas. Además de la famosa figura de la mujer asceta cuya pobreza y difícil austeridad es afirmada por autores y biografías más tardíos, hubo muchas mujeres piadosas que pudieron ser incluidas en círculos sufíes, a veces parcialmente como patronas que buscaban la *baraka*, y a veces por completo, como sufíes ellas mismas, mediante la institución de las donaciones y la caridad. Para estas mujeres, la pobreza, aunque era una condición principal de la piedad sufí, parece no haber sido algo en sí mismo a conseguir mediante esfuerzo, ni un ideal reforzado que constriña al místico a no practicar un altruismo activo.

---

<sup>92</sup> Al-Sarraj al-Tusi, *Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf*, pág. 195.

<sup>93</sup> Al-Khargushi, *Tahdhib al-asrar*, pág. 367.

<sup>94</sup> Al-Khatib al-Baghdadi, *Ta'rikh Baghdad*, vol. 16, págs. 626 y 627.

<sup>95</sup> Jami, *Nafahat al-uns*, pág. 325.

<sup>96</sup> Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*, págs. 31-50.

<sup>97</sup> Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*, pág. 34; S. D. Goitien, *A Mediterranean Society* (Berkeley: University of California Press, 1999), vol. 1, pág. 128; Shatzmiller, "Aspects of Women's Participation".

Aunque muchos hombres sufíes preferían mantenerse en pobreza material absteniéndose de trabajar para ganarse la vida, había un grupo de mujeres piadosas suficientemente ricas como para servirle a sus parientes masculinos de fuerte apoyo financiero. Muy frecuentemente, este apoyo era llamado *khidma*. Con esto quiero decir que las mujeres sufíes de que trata este artículo tenían una comprensión muy profunda de aquella genuina expresión sufí que describe al verdadero sufí como aquél que, pese a ser capaz de poseerlo todo en este mundo, no puede ser poseído por nada.

El poder económico de las mujeres sufíes se manifestaba mayormente en el dominio de las relaciones familiares y la parentela. Algunas hermanas de figuras sufíes de renombre eran mujeres trabajadoras que lograron conseguir los medios para proporcionar un fuerte apoyo a sus hermanos, mientras que las madres disfrutaron, en el islam medieval, de una gran veneración que no dependía de ninguna capacidad económica. En contextos sufíes, las madres tenían una influencia impresionante sobre sus hijos sufíes, y podían incluso afectar el progreso espiritual de estos, así como la cronología de sus decisiones de vida.

## Referencias

76

### Fuentes primarias:

Abū ‘Ubayd ‘Abd Allāh AL-BAKRĪ AL-ANDALUSĪ, *Simṭ al-la’ālī fī sharḥ amālī al-Qālī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s. f.).

Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad AL-DAYLAMĪ, *Strat al-shaykh al-kabīr Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Khafīf al-Shīrāzī* (El Cairo: al-Ḥay’a al-‘Āmma li-Shu’ūn al-Maṭābi’ al-Amīriyya, 1977).

Abū Ḥāmid Muḥammad AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā’ ulūm al-dīn* (El Cairo: Dār al-Manār, s.f.).

Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Uthmān AL-HUJWĪRĪ AL-JULLĀBĪ, *Kashf al-maḥjūb* (Leningrado: Maṭba’at-i Dār al-‘Ulūm-i Ittiḥād-i Jamāhīr-i Shūravī-yi Sūsyālīstī, 1926).

Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Uthmān AL-HUJWĪRĪ AL-JULLĀBĪ, *The Kashf al-Maḥjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (Londres: Luzac and Company LTD, 1976).

Abū Nu‘aym AL-IṢFAHĀNĪ, *Ḥilyat al-Awliyā’ wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997).

‘Abd al-Malik b. Muḥammad al-Naysābūrī AL-KHARGŪSHĪ, *Tahdhīb al-asrār* (Abū ḡabī: Al-Majma’ al-Thaqāfī, 1999).

Aḥmad b. ‘Alī AL-KHAṬĪB AL-BAGHDĀDĪ, *Ta’rīkh Baghdād* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001).

Abū Ṭālib AL-MAKKĪ, *Qūt al-qulūb fī Mu‘āmalat al-Maḥbūb Wa-Wasf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005).

Yahyā b. Sharaf-al-Dīn AL-NAWAWĪ, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn* (El Cairo: Maktabat Maṣr, 1995).

Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm AL-QUSHAYRĪ, *al-Risāla al-Qushayriyya* (El Cairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1940).

‘Abd al-Karīm b. Muḥammad AL-SAM‘ĀNĪ, *Kitāb al-Ansāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998).

Abū Ishāq AL-ṢARĪFĪNĪ, *al-Muntakhab min Kitāb al-Siyāq li-tārīkh Naysābūr* (Damasco: Dār al-Fikr, 1993).

Abū Naṣr AL-SARRĀJ AL-ṬUSĪ, *Kitāb al-Luma’ fī al-Taṣawwuf* (Leiden: Brill, 1914).

Abū Ḥaṣṣ ‘Umar AL-SUHRAWARDĪ, “‘Awārif al-ma‘ārif”, en *Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ulūm al-dīn* (El Cairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1967).

‘Abd al-Qāhir b. ‘Abd Allāh Abū al-Najīb AL-SUHRAWARDĪ, *Ādāb al-murīdīn* (Jerusalén: Instituto de Estudios Asiáticos y Africanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, 1977).

Abū ‘Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ, *Tabaqāt al-ṣūfiyya* (Leiden: Brill, 1960).

Abū ‘Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ, *Jawāmi‘ ādāb al-Ṣūfiyya ad ‘uyūb al-naḥs Wa-Mudāwātuhā* (Jerusalén: Jerusalem Academic Press, 1976).

Abū ‘Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ, *Early Sufi Women: Dhikr An-niswā al-Muta’abbidāt aṣ-Ṣūfiyyāt* (Louisville: Fons Vitae, 1999).

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm AL-TAMĪMĪ AL-FĀSĪ, *al-Mustafād fī Manūqib al-‘ubbād bi-Madīnat Fās wa-mā Yalīhā min al-Bilād* (Taṭwān: Kulīyyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 2002).

Muḥammad b. ‘Īsā AL-TIRMIDHĪ, *al-Jāmi‘ al-kabīr* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998).

ANÓNIMO, *Adab al-mulūk* (Beirut: Beirut Texts and Studies Herausgegeben vom Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1991).

‘Abd Allāh ANṢĀRĪ HARAVĪ, *Tabaqāt al-ṣūfiyya* (Teherán: sin editor, s. f.).

Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad DHAHABĪ, *Siyar a’lām al-nubalā’* (Beirut: Dār al-Risāla, 1982-1988).

Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad DHAHABĪ, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-a’lām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1989-2004).

Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī IBN AL-JAWZĪ, *Akhbār al-nisā’* (incorrectly attributed to Ibn Qayyim al-Jawziyya) (El Cairo: Dār al-Manār, 1998).

Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī IBN AL-JAWZĪ, *Ṣifat al-ṣafwa* (El Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2000).

Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Yaḥyā al-Tādilī IBN AL-ZAYYĀT, *al-Tashawwuf ilā Rijāl al-Taṣawwuf wa-Akhbār Abī al-‘Abbās al-Sabī* (Casablanca: Manshūrāt Kulliyyat al-Ādāb, 1997).

‘Alī b. al-Ḥasan IBN ‘ASĀKIR, *Ta’rīkh Madīnat Dimashq* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995-1998).

‘Abd al-Raḥmān JĀMĪ, *Nafaḥāt al-uns* (Teherán: Intishārāt Kitābdurūshī Maḥmūdī, 1918).

### Bibliografía:

Arezou AZAD, “Female Mystics in Medieval Islam: The Quiet Legacy”, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n.º 56 (2013), págs. 53-88.

Robert BRIFFAULT, *The Mothers: A Study on the Origins of Sentiments and Institutions* (Nueva York: Macmillan, 1927).

Rachida CHIH, “The Social Role of Sūfīs”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 187-217.

Micheal COOPERSON, “Ibn Ḥanbal and Bishr al-Ḥāfi: A Case Study in Biographical Traditions”, en *Studia Islamica*, n.º 86 (1997), págs. 71-101.

Rkia CORNELL, *Early Sufi Women* (Louisville: Fons Vitae, 1999).

Rkia CORNELL, *Rabī’a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam’s Most Famous Women Saint Rabī’a al-‘Adawiyya* (Londres: OneWorld, 2019).

John CURRY & Erik Ohlander, *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World* (Abingdon, Oxon y Nueva York: Routledge, 2012).

Maria DAKAKE, “Guest of the inmost Heart: Conceptions of the Divine Beloved among Early Sufi Women”, en *Comparative Islamic Studies*, vol. 3, n.º 1 (2007), págs. 72-97.

Simon DIGBY, “The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India”, en Marc Gaborieau (ed.), *Islam et Société en Asie du Sud* (París: Editions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986), págs. 57-77.

Nadia Maria EL-CHEIKH, “Women’s History: A Study of al-Tanūkhī”, en Manuela Marén & Randi Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2002), págs. 129-148.

S. D. GOITEN, *A Mediterranean Society* (Berkeley: University of California Press, 1999).

Nathan HOFER, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

Nathan HOFER, “Šūfī Outposts (*ribāṭs*)”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 174-183.

S. Sh. Kh. HUSSAINI, “Abū ‘Abd-Al-Raḥmān Solamī”, en *Encyclopaedia Iranica* I/3 (2011), págs. 249-250.

Ahmet KARAMUSTAFA, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2007).

Hussain Ahmad KHAN, “Donations to Šūfīs and Šūfī Institutions”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 81-88.

Alexander KNYSH, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2017).

Manuela MARÉN & Randi Deguilhem, “Introduction: Visibility, Agency and the Consciousness of Women’s Actions: To What Extent?”, en Manuela Marén & Randi Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2002), págs. xv-xxvi.

79)

Louis MASSIGNON, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane* (París: J. Vrin, 1954).

Christopher MELCHERT, “Before *ṣūfiyyāt*: Female Muslim Renunciants in the 8<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> Centuries CE”, en *Journal of Sufi Studies*, n.º 5 (2016), págs. 115-139.

Afsaneh NAJMABADI, *Women with Moustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005).

Khaliq Ahmad NIZAMI, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (Bombay: P. S. Jayasinghe, Asia Publishing House, 1961).

Yossef RAPOPORT, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Nueva York: Cambridge University Press, 2005).

Benedikt REINERT, *Die Lehre vom Tawakkul in der Klassischen Sufik* (Berlín: W. de Gruyter, 1968).

Lloyd RIDGEON, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran* (Londres y Nueva York: Routledge, 2010).

Ruth RODED, *Women in Islam and the Middle East: A Reader* (Londres: I. B. Tauris, 1999).

Adam SABRA, *Poverty and Charity in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Adam SABRA, “Economies of Sufism”, en Alexandre Papas (ed.), *Sufi Institutions* (Leiden y Boston: Brill, 2021), págs. 27-57.

Arin SALAMAH-QUDSI, “The Idea of *Tashabbuh* in Sufi Communities and Literature of the Late 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> and Early 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> Century in Baghdad”, en *Al-Qantara*, n.º 32 (2011), págs. 175-197.

Arin SALAMAH-QUDSI, *Sufism and Early Islamic Piety: Personal and Communal Dynamics* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2019).

Susan SERED, “Mothers and Icons”, en *Nashim: Journal of Jewish Women’s Studies and Gender Issues*, n.º 3 (2000), págs. 5-14.

Maya SHATZMILLER, “Aspects of Women’s Participation in the Economic Life of Later Medieval Islam: Occupations and Mentalities”, en *Arabica*, n.º 35 (1988), págs. 36-58.

Laury SILVERS, “Early Pious, Mystic Sufi Women”, en Lloyd Ridgeon (ed.), *The Cambridge Companion to Sufism* (Nueva York: Cambridge University Press, 2015).

Margaret SMITH, *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rābi’a and Other Women Mystics in Islam* (Oxford: OneWorld, 2001).

W. Robertson SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Oosterhout: Anthropological Publications, 1966).

David THROSBY, *Economics and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

## Notas del traductor

<sup>i</sup> *Taşawwuf* es uno de los términos árabes con los cuales se designa al sufismo.

<sup>ii</sup> “Periodo mameluco de Egipto” se refiere aquí al periodo de tiempo (1250-1517) en que Egipto y el Levante, con base en El Cairo, estuvieron gobernadas de manera unificada por líderes de la casta de esclavos militares conocida con este nombre, llegados al poder tras el matrimonio de Shajar al-Durr, la viuda del último de los sultanes ayubíes (y, por esa razón, sultana), con Izz al-Din Aybak, fundador de la primera dinastía mameluca, la dinastía bahrí. El periodo se caracterizó por 1) el fin de la presencia de los cruzados en Palestina, finiquitados por los mamelucos después de sus derrotas ante las campañas de Saladino, 2) por la guerra casi perpetua entre los mamelucos y los mongoles del Ilkhanato de Irán, 3) por el intensivo comercio que suscitó en el Mediterráneo oriental, y 4) por un florecimiento tal en El Cairo y Damasco que esta ha sido llamada la era de oro del Egipto musulmán. Finalmente, los mamelucos perderían el poder de Egipto tras su derrota ante los otomanos en la guerra otomano-mameluca de 1516-1517, dando paso al ascenso del Imperio Otomano, un hecho fundamental de la temprana edad moderna.

<sup>iii</sup> En la tradición islámica, las historias acerca de las personas ejemplares que no hayan sido dejadas por escrito por esta persona o en vida de esta, sobre todo si estas historias encierran en sí mismas alguna enseñanza, deben relatarse mediante recurso o referencia a la autoridad de alguien cercano. En todos los casos, se trata de una imitación del principal género de escritura islámica después de la reflexión acerca del Corán: el *hadith*. El *hadith* presenta algo que dijo Mahoma que no haya sido incluido en el Corán, o alguna de sus obras o acciones, tal cual aquellas y estas hayan sido relatadas al autor del *hadith* por uno de sus acompañantes, o por algún conocido de uno de sus acompañantes, o por el conocido de un conocido de uno de sus acompañantes (la cadena puede ser tan larga como sea necesario, siempre y cuando los encuentros entre los distintos eslabones de la cadena, y la identidad de esas personas, se autenticquen). El *hadith* es juzgado con varios criterios, principalmente: a) la coincidencia entre el *hadith* y los principios coránicos establecidos, y b) la confiabilidad o credibilidad de las personas que reportan el *hadith* a lo largo de la cadena.