

ESTUDIO PRELIMINAR*

Aun siendo la hagiografía un género mayor dentro de la literatura sufí, no son muchas las obras medievales sobre santos de al-Ándalus y la región del Magreb que nos han llegado. La más antigua de ellas, *al-Sirr al-maṣūn fī mā kurrīma bihi al-mujliṣūn*, de Ṭāhir al-Ṣadafī (siglo VI/XII), es la obra cuya edición crítica y traducción española presentamos en este volumen y de cuyas características hablaremos en las siguientes líneas.¹

Antes de que aparecieran los primeros estudios sobre esta obra, la fuente hagiográfica más antigua del Occidente islámico que conocíamos era la célebre *Risālat Rūḥ al-quḍḍ fī muḥāsabat/munāṣaḥat al-naḥḥ* de Ibn ʿArabī (m. 638/1240), redactada en el año 600/1204.² Ligeramente posterior a *al-Sirr al-maṣūn* es también la obra de al-Tamīmī al-Fāsī (m. c. 604/1208) titulada *al-Mustafād fī manāqib al-ʿubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalīhā*

* El presente trabajo se enmarca en los resultados del proyecto de investigación «Literatura hagiográfica y cuestiones de identidad cultural y religiosa en el norte de Marruecos» (Cód. FFI2015-63938-P), financiado por MINECO-FEDER.

¹ Se tiene noticia de un tratado hagiográfico magrebí que quizá fuera anterior al escrito por al-Ṣadafī, titulado *Ajbār ṣāliḥ Ragrāga wa-ʿulamāʾ ihā* y actualmente perdido. Se desconoce el nombre de su autor, pero el título nos indica que se habría limitado a tratar únicamente la santidad en la tribu Regraga. Cf. J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder en Marruecos: milagros de Abū Yaʿzzā*, Cádiz, Quorum Editores, 2004, p. 44.

² Cf. H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et religion», *Hesperis-Tamuda*, vol. 24 (1986), p. 23. Editada en numerosas ocasiones, la parte dedicada a las biografías ha sido traducida al español, el inglés y el francés.

min al-bilād, consagrada a los santos de la ciudad de Fez y sus alrededores y que abarca más de un centenar de biografías en el único manuscrito conservado, que está incompleto.³ Poco tiempo después, en el año 617/1220-1, Ibn al-Zayyāt al-Tādilī (m. 627/1229) compuso su *Tašawwuf ilà riḡāl al-tašawwuf*, una de las fuentes hagiográficas magrebíes más importantes de aquella época, pues recoge noticias biográficas de 227 santos originarios de Marraquech, o residentes en aquella región, entre los siglos v/xi y vii/xiii.⁴ El resto de tratados hagiográficos magrebíes que conocemos son ya muy posteriores al siglo xii.⁵ Por todo ello, el tratado de al-Şadafī, cuya redacción situaremos en el último cuarto de dicho siglo, constituye la primera muestra conservada de la literatura hagiográfica andalusí-magrebí.⁶

³ Obra editada por Mohamed Cherif, a la que adjunta un extenso estudio; véase al-Tamīmī al-Fāsī, *Al-Mustafād fī manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalīhā min al-bilād*, 2 vols., ed. de Muḡammad al-Şarīf, Tiṭwān, Manşūrāt Kulliyyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya bi-Tiṭwān, 2002. Cherif estima que fue redactada en torno al año 598/1201-2 (al-Tamīmī al-Fāsī, *Al-Mustafād*, vol. 1, p. 131). Sobre esta obra y su autor, véase también M. Bencherifa, «Ḥawlā Kitāb al-Mustafād», *Da‘wat al-Ḥaqq*, n.º 259 (1986), pp. 26-30; y G. López Anguita, «al-Tamīmī al-Fāsī», *BA*, vol. 7 (2010), pp. 431a-436b [1755].

⁴ R. El Hour, «Ibn al-Zayyāt al-Tādilī», *Encyclopaedia of Islam – Three*, 2019-1, pp. 65-69; F. Rodríguez Mediano, «Biografías almohades en el *Tašawwuf* de al-Tādilī», en María Luisa Ávila y Maribel Fierro (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, X: Biografías almohades II*, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, pp. 190-191; J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, pp. 54-57; H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et religion», pp. 25-28 y R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté de la fondation à l’avènement du Protectorat (808-1912): Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, Rabat, Centre Jacques-Berque, 2014, pp. 65-67. La obra ha sido editada por Aḡmad al-Tawfiq (Rabat, Manşūrāt Kulliyyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1984, 1997²).

⁵ Un estudio sobre los principales exponentes de la literatura hagiográfica medieval en el Magreb puede verse en J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, pp. 33 y ss.

⁶ Nótese que, en nuestro caso, nos referimos a una tradición literaria «andalusí-magrebí» por coherencia con el contexto histórico de la obra, el de las épocas almorávide y almohade, puesto que el autor de *al-Sirr al-mašūn* encuadra en los mismos apartados tanto a los santos andalusíes como a aquellos originarios del noroeste africano. En otros estudios, sin embargo, sí se prefiere distinguir entre una literatura hagiográfica magrebí y otra propiamente andalusí,

1. RECENSIÓN DE LA OBRA

El libro de al-Şadafī nos es conocido únicamente por hallarse inserto, quizá parcialmente, en otra obra mayor y de la que nos han llegado varios manuscritos. Se trata del *Tawfīq ʿurà al-īmān fī tafđīl ḥabīb al-Raḥmān* de Ibn al-Bārīzī.

Perteneciente a una familia de cadíes, cargo que ejerció él mismo en Ḥamāt (Siria) durante cuarenta años, Şaraf al-Dīn Abū l-Qāsim Hibat Allāh b. ʿAbd al-Karīm b. Ibrāhīm Ibn al-Bārīzī al-Ḥamawī al-Şāfiʿī (m. 738/1338) fue un alto dignatario en la Siria bajo dominio de los mamelucos. Su vasta erudición y el prestigio de su biblioteca le reportaron una considerable celebridad y un importante número de discípulos.⁷ Autor de varias obras, su *Tawfīq ʿurà al-īmān* es una extensa recopilación de anécdotas edificantes sobre el Profeta, así como de milagros obrados por santos, actos prodigiosos que, en opinión del autor, deben atribuirse también al Profeta. Dividida en cuatro grandes partes (*arkān*, sing. *rukṅ*), el texto de al-Şadafī se encuentra en la última de ellas, junto con fragmentos de otras obras seleccionadas por él y que contienen noticias sobre los actos milagrosos del Profeta y los santos musulmanes. Así, la segunda sección (*qism*) del cuarto *rukṅ* incluye los siguientes textos:

— *Al-bāb al-awwāl fī karāmāt al-awliyāʾ min kitāb al-ʿItiqād li-l-Ḥāfiẓ Abī Bakr al-Bayhaqī.*⁸

de menor desarrollo; cf. A. Shafik Roushdy, «Miftāḥ al-saʿāda wa-taḥqīq taṛīq al-saʿāda (La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad) de Ibn al-ʿArīf (481/1088-536/1141)», tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid, 2010, pp. 18 y 33.

⁷ Sobre su biografía, véanse Ibn Ḥayār al-ʿAsqalānī, *Al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʿa al-tāmina*, 4 vols., Ḥaydarābād, Maṭbaʿat Maʿyīlis Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, 1348-50/1929-31, vol. 4, p. 401 e Ibn al-Ŷazarī, *Gāyat al-nihāya fī asmāʾ riṯāl al-qirāʾāt ūlā al-riwāya*, 4 vols., ed. de Abū Ibrāhīm ʿAmr b. ʿAbd Allāh, al-Qāhira, Dār al-Luʾluʾa, 2017, vol. 4, p. 53.

⁸ El célebre tradicionista fallecido en 458/1066. Puede referirse a su *K. al-ʿItiqād ʿalā maḏhab al-salaf ahl al-sunna wa-l-ŷamāʿa*, o bien a un *K. al-ʿItiqād wal-hidāya ilā sabīl al-raššād*, obras editadas en numerosas ocasiones y conteniendo ambas un breve capítulo sobre los milagros de los santos, de idéntico contenido.

- *Al-bāb al-tānī fī l-karāmāt min kitāb Abī l-Qāsim Hibat Allāh b. al-Ḥusayn b. Maṣūn al-Ṭabarī*.⁹
- *Al-bāb al-tālī fī l-karāmāt min kitāb al-Ḥāfiẓ Abī Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Jallāl*.¹⁰
- *Al-bāb al-rābiʿ fī karāmāt al-awliyāʾ min kitāb al-Risāla li-l-ustād Abī l-Qāsim al-Quṣayrī*.¹¹
- *Al-bāb al-jāmis [fī karāmāt al-awliyāʾ] min kitāb al-Sirr al-maṣūn fīmā kurrima bihi al-mujlisūn, taʿlīf Ṭāhir b. Muḥammad b. Ṭāhir al-Şadafi al-Āndalusī*.
- *Al-bāb al-sādis fī l-karāmāt min kitāb Laṭāʾif al-minan fī manāqib al-ṣayj Abī l-ʿAbbās wa-ṣayjihi Abī l-Ḥasan, taʿlīf al-ṣayj Tāy al-Dīn b. ʿAṭāʾ [Allāh]*.¹²
- *Al-bāb al-sābiʿ fī jāššiyat al-jawāšš al-ʿašara min al-ṣahāba al-ajyār al-kirām al-barara*.¹³
- *Al-bāb al-tāmin fī faḍl al-ṣalāt ʿalā Rasūl Allāh [...] min kitāb Anwār al-āṭār fī faḍl al-ṣalāt ʿalā al-nabī al-mujtār [...] li-l-ṣayj al-Ḥāfiẓ Aḥmad b. Maʿadd b. ʿĪsā Ibn Wakīl al-Najšabī tumma al-Uqlīšī*.¹⁴

⁹ Comúnmente conocido como al-Lālikāʾī (m. 418/1027-8) y autor de un *Kitāb Karāmāt awliyāʾ Allāh*, editado por Aḥmad Saʿd Ḥamdān al-Gāmidī en al-Riyāḍ, Dār Ṭayba, 1992.

¹⁰ Abū Muḥammad al-Jallāl (m. 439/1047) tiene igualmente un *Kitāb Karāmāt al-awliyāʾ* editado por Usāma al-Şarīf en Bayrūt, Dār al-Mašārʿ, 2007.

¹¹ Abū l-Qāsim al-Quṣayrī (m. 465/1072), cuya célebre *Risāla* es uno de los más importantes compendios sobre los principios, prácticas y terminología del sufismo. Ha sido editada en numerosas ocasiones y traducida al inglés por Alexander D. Knysh (*Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Reading, Garnet, 2007).

¹² Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709/1309), en su célebre *Laṭāʾif al-minan*, describe la vida y enseñanzas de sus maestros Abū l-ʿAbbās al-Mursī (m. 686/1287) y Abū l-Ḥasan al-Şāḍilī (m. 656/1258). La obra ha sido editada en varias ocasiones y traducida al inglés (*The Subtle Blessings in the Saintly Lives of Abū al-ʿAbbās al-Mursī and his Master Abū al-Ḥasan*, trad. de Nancy N. Roberts, Louisville, KY, Fons Vitae, 2004), francés (*La sagesse des maîtres soufis*, trad. de É. Geoffroy, Paris, Bernard Grassset, 1998) y español (*La sabiduría de los maestros sufíes*, trad. de M. Tabuyo y A. López, Madrid, Mandala, 2003).

¹³ Este capítulo falta en el manuscrito base y tomamos el título de nuestro manuscrito B (Estambul).

¹⁴ Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Uqlīšī (m. 550/1155). La obra a la que hace referencia ha sido editada por Ḥusayn Muḥammad ʿAlī Šukrī en Medina, Dār al-Madīna al-Munawwara, 1996.

Aunque las obras que incluye Ibn al-Bārīzī en este capítulo han sido editadas, el corpus completo del *Tawṭīq ʿurā al-īmān* sigue inédito a fecha de hoy y son varios los manuscritos que se conservan.¹⁵

El fragmento que contiene *al-Sirr al-maṣūn* de Ṭāhir al-Ṣadafī fue, en primer lugar, objeto de una traducción alemana a cargo de Fritz Meier, para la que se basó en el manuscrito de Berlín, Sprenger 127b (= Ahlwardt, n.º 2569).¹⁶ Según Meier, las deficientes características de dicho manuscrito hicieron inviable la realización de una edición crítica y, de hecho, consideró su traducción un mero sumario de los contenidos del texto.¹⁷ Sin embargo, Halima Ferhat editó el manuscrito de Berlín en 1998, edición mejorable dadas las características mencionadas del manuscrito, además de algunas erratas tipográficas que aparecen en el texto.¹⁸

¹⁵ La lista de manuscritos que ofrece Brockelmann (*Geschichte der Arabischen Litteratur: Supplementbänden [GALS]*, Leiden, E. J. Brill, 1937-1942, vol. 2, p. 101) no es exhaustiva. Mientras redactamos estas líneas, la primera edición de la obra, en tres volúmenes, a cargo de Nizām b. Muḥammad Ṣāliḥ Yaʿqūbī está en prensa de la editorial beirutí Dār al-Ḥadīṯ al-Kattāniyya. Desconocemos en qué manuscrito o manuscritos se ha basado para la misma y la fecha prevista de su publicación.

¹⁶ F. Meier, «Ṭāhir aṣ-Ṣadafīs vergessene schrift über westliche heilige des 6./12. jahrhunderts», *Der Islam*, vol. 61, 1 (1984), pp. 14-90. Este artículo fue a su vez traducido al inglés por John O’Kane, en un volumen que recoge varios de los trabajos del autor alemán, «Ṭāhir al-Ṣadafī’s Forgotten Work on Western Saints of the 6th/12th Century», *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, trad. de por John O’Kane (asistencia editorial de Bernd Radtke), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 423-504. Es a esta versión inglesa del artículo a la que haremos referencia en adelante.

¹⁷ *Ibidem*, p. 434.

¹⁸ Ṭāhir as Ṣadafī, *As-Sirr al-Maṣūn Fī Mā Ukrīma Bihi al-Muḥliṣūn [sic.]*, Bayrūt, Dār al-Garb al-Islāmī, 1998. La edición va acompañada de un estudio en árabe y francés, que es ampliación de su artículo, previo a la edición, H. Ferhat, «*As-Sirr al-Maṣūn* de Ṭāhir aṣ-Ṣadafī: Un itinéraire mystique au xii^e siècle», *Al-Qanṭara*, vol. 16 (1995), pp. 273-288. La obra fue reseñada por Manuela Marín en la revista *Al-Qanṭara*, vol. 20 (1999), pp. 253-255. En adelante citaremos las páginas de su estudio introductorio en lengua francesa. Nótese que la lectura *ukrīma* aparece solo en el manuscrito con el que trabajaron Meier y Ferhat, mientras que en los tres manuscritos a nuestra disposición leemos *kurrīma*, y en esto coincidimos con Ḥāyṯī Jalīfa (*vid. infra*, nota 20). Al describir las características del manuscrito, Ferhat habla de una «anarquía diacrítica» por parte del copista (1998, p. 6). Por otro lado, Ferhat parece

2. EL AUTOR

El autor de *al-Sirr al-mašūn* es Ṭāhir b. Muḥammad b. Ṭāhir al-Šadaḫī al-Āndalusī, personaje de cuya biografía apenas conocemos lo más esencial.¹⁹ Su nombre no consta en ninguno de los repertorios bio-bibliográficos medievales o modernos disponibles, a excepción del *Kašf al-zunūn* de Ḥāȳyī Jalīfa, quien lo menciona sin aportar dato biográfico alguno, ni tan siquiera la fecha de fallecimiento.²⁰ Aparte de Ibn al-Bārizī, ningún otro autor cita o menciona *al-Sirr al-mašūn*, por lo que su difusión debió de ser muy limitada. Así pues, la única información disponible sobre la vida de al-Šadaḫī es la que puede extraerse de su propio tratado, a la sazón el único que se le atribuye.

Al-Šadaḫī no habla sobre su procedencia, pero está claro que era originario de al-Āndalus.²¹ Según afirma en cierto pasaje (biografía n.º 22), escribió su obra en vida del santo marroquí Abū Yaʿzā (m. 572/1177), por lo que estuvo activo en el último

malinterpretar la noticia bibliográfica que ofrece Brockelmann sobre la obra de Ibn al-Bārizī (*vid. supra*, nota 15), pues considera que el manuscrito de Berlín es la única copia que contiene el tratado de al-Šadaḫī; eso mismo parece indicar también M. Cherif, «Quelques aspects de la vie quotidienne des soufis andalous d'après un texte hagiographique inédit du XII^e siècle», *Al-Andalus - Magreb*, vol. 4 (1996), p. 65.

¹⁹ No está incluido en la *Biblioteca de al-Andalus [BA]*, pero sí se le dedica un espacio en la *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes [HATA]*, donde se lo supone vivo entre 552/1557 y 572/1577 («VI. Geografía. Historia», p. 207, n. 502).

²⁰ Ḥāȳyī Jalīfa, *Kašf al-zunūn can asāmī al-kutub wa-l-funūn*, 7 vols., ed. de Gustav Flügel, Leipzig, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835-1858 (reimpr. Beirut, Dār Sader, s. f.), vol. 3, p. 596, n.º 7150 [*al-Sirr al-mašūn...*], donde erróneamente dice ser obra de un tal Zāhir al-Šūfī, corregido en el vol. 7, p. 758 por Ṭāhir al-Šadaḫī. Lo más probable es que Ḥāȳyī Jalīfa tan solo lo conociera, precisamente, por la obra de Ibn al-Bārizī.

²¹ Mientras que todos los manuscritos añaden a su nombre el gentilicio «al-Āndalusī», el *nasab* de origen árabe «al-Šadaḫī» era bien común tanto en la península ibérica como en Ceuta; *cf.* F. Meier, «Ṭāhir al-Šadaḫī», p. 429 y H. Ferhat. «Étude et analyse», en Ṭāhir aš Šadaḫī, *As Sirr al Mašūn*, p. 9. Por otra parte, en un estudio anterior a su edición de la obra, Ferhat propuso ubicar sus orígenes en la región de Sevilla, hecho bien probable, pero que no podemos confirmar; véase H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles: les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, 1993, p. 15.

cuarto del siglo XII; y dado que rara vez menciona alguna localidad, es difícil saber en qué lugares residió. Con todo, si asumimos que su relato sigue un cierto orden cronológico, podemos deducir que pasó sus años de juventud en territorio andalusí, concretamente en Córdoba, donde asistió a las lecciones del cadí Ibn Masarra al-Yaḥsubī (n.º 6). Otros pasajes del texto parecen indicar que estuvo también en la comarca sevillana del Aljarafe, en Almería, y en alguna otra localidad costera del sur de la Península (n.ºs 4, 7, 10, 15 y 20).

Después lo encontramos en Ceuta, donde conoció al cadí principal de la ciudad (n.º 17), y es probable que recorriera otras regiones del Magreb. Desde Ceuta, creemos que embarcó con destino a Alejandría, trayecto habitual en la época, y que en esa ciudad se estableció durante un tiempo indeterminado, pero aparentemente largo (n.ºs 23 y 24). Tras ello, lo encontramos acompañando a uno de sus maestros en al-Fuṣṭāṭ y visitando regularmente el mausoleo del Imām al-Šāfi‘ī en al-Qarāfa, bendito lugar junto al cual decidió pasar un tiempo de retiro espiritual (n.º 25). Posteriormente se dirigió al puerto de Qūs, en el Alto Egipto, y desde allí cruzó el Mar Rojo para llegar al Hiṣyāz, donde cumplió con el rito de la Peregrinación (n.º 27). Es posible que la realizara en varias ocasiones, pero nos consta, al menos, que residió en La Meca durante cierto tiempo, donde siguió las enseñanzas de varios maestros (n.ºs 34-38). Por último, decidió regresar a Egipto y establecerse en la ciudad de Qinā, donde ofreció alojamiento a algún peregrino, si bien siguió viajando habitualmente a otras ciudades como Alejandría (n.º 30) y al-Fuṣṭāṭ (n.º 39). Ignoramos tanto el lugar como la fecha de su fallecimiento, pero esta última debería ser posterior al año 567/1171-2, según la ya mencionada referencia al santo Abū Ya‘zā.

Por todo ello, parece ser que al-Šadafi vivió, al menos durante algún tiempo, a la manera habitual de los místicos y ascetas de su época, es decir, en un constante peregrinar (*siyāḥa*) y en una continua búsqueda de sabiduría, dedicado plenamente al estudio y procurándose la compañía de distinguidos teólogos, tradicionalistas y santos en diferentes regiones. Uno de estos santos lo describe como un joven «cercano a la ciencia y alejado de toda opinión sospechosa» (n.º 10); y de su dominio del árabe, especialmente de su buen uso de la prosa rimada, se deduce que fue una persona

letrada. Por otra parte, aunque nuestro autor nunca aclara cuáles fueron sus medios de subsistencia, en los relatos tampoco aparece como alguien carente de recursos, pues en la etapa andalusí lo vemos en condiciones de vestir a un pobre (n.º 4) o a uno de sus maestros ascetas (n.º 10), y durante su estancia en Qina ofreció alojamiento, provisiones y montura a un peregrino (n.º 30), aun sin parecer acaudalado en ningún momento. Otro pasaje del texto, de sentido incierto, podría indicarnos que ocupó un cargo administrativo en la región de Alejandría, pero no nos es posible confirmar tal extremo.²²

Las localidades egipcias que menciona en su tratado nos permiten vincular a al-Şadafī con la «escuela» fundada por los maestros andalusíes Ibn al-ʿArīf (m. 536/1141) y Abū Madyan (m. 594/1198) o, más concretamente, con la trayectoria seguida por muchos de sus discípulos. En la misma época en que situamos a nuestro autor entre Egipto y el Ḥiḡāz (finales del siglo XII), un gran número de místicos andalusíes y magrebíes recorrieron las mismas rutas y residieron en los mismos lugares. El constante desplazamiento de estos grupos hacia Oriente tenía por objeto principal el cumplimiento del rito de la Peregrinación (*Ḥaḡḡ*), pero también el habitual viaje en busca de conocimientos (*riḡla li-ṭalab al-ʿilm*).²³ No obstante, su posterior permanencia en territorio egipcio se vio afianzada por la favorable acogida que tanto ayyubíes como mamelucos dispensaron a los ulemas y sufíes llegados del Magreb.²⁴

²² Vid. *infra*, nota 66 de la traducción y F. Meier, «Tāhir al-Şadafī's», p. 428.

²³ V. J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998, p. 62 y R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, pp. 56 y 156.

²⁴ E. Geoffroy, «La aparición de las sendas: las *jiṛqa* primitivas (siglo XII-principios del siglo XIII)», en Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (eds.), *Las sendas de Allah: Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1997, p. 68; D. Gril, «Introduction», en Ibn Zāfir, *La Riṣāla [...]*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1986, p. 26 y N. Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, pp. 187, 190-191 y 211.

Entre estos emigrados podemos destacar al célebre santo marroquí Abū Muḥammad Ṣāliḥ (m. c. 631/1233), discípulo de Abū Madyan y de quien las fuentes señalan que vivió en Alejandría durante veinte años (c. 570-590 h.).²⁵ Pero el principal responsable de consolidar la senda de Abū Madyan por aquella región fue °Abd al-Razzāq al-Ŷazūlī (m. c. 592/1196), fundador de un *ribāṭ* en la misma Alejandría, en el que se hospedaban los discípulos procedentes de al-Ándalus y el Magreb, y que se convirtió en centro para propagar sus doctrinas. Poco tiempo después, el santo ceutí °Abd al-Raḥīm al-Qināwī (m. 592/1195) fundó otro *ribāṭ* en Qinā, al que acudían los peregrinos norteafricanos en dirección a La Meca y cuya influencia se extendió por todo el Alto Egipto, sustituyendo, de hecho, al *ribāṭ* de Alejandría como foco principal para la difusión del sufismo andalusí-magrebí. El *ribāṭ* de Qinā sirvió, además, de modelo para la instauración de muchos otros centros en la misma región.²⁶ También hubo una fuerte presencia de místicos occidentales en la antigua capital de al-Fuṣṭāṭ, presencia que se mantuvo durante todo el siglo XIII y de lo cual dejó constancia en su *Risāla* el ṣayy egipcio Ṣafī al-Dīn Ibn Zāfir (m. 682/1283).²⁷

En definitiva, la trayectoria vital de al-Ṣadafī coincide en gran medida con la de otros muchos sufíes de al-Ándalus y el Magreb establecidos en Egipto por esa misma época, así que nos parece verosímil que nuestro autor fuera uno de aquellos discípulos o seguidores de Ibn al-°Arīf y Abū Madyan.²⁸

²⁵ Al-Māyirī, *Al-Minhāy al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abī Muḥammad Ṣāliḥ*, 2 vols., ed. de °Abd al-Salām al-Saʿīdī, [Rabat], Manšūrāt Wizārat al-Awqāf wal-Šuʿūn al-Islāmiyya, 2013, vol. 1, p. 56 y R. El Hour, «*Al-Minhāy al-wāḍiḥ* y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la *tāʿīfa* de Saḥīb», en Rachid El Hour (ed.), *Hagiografía, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península ibérica*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2020, p. 80.

²⁶ E. Geoffroy, «La aparición de las sendas», pp. 66-68; V. J. Cornell, *Realm of the Saint*, p. 139; D. Gril, «Introduction», pp. 28, 73-74 y N. Hofer, *The Popularisation of Sufism*, pp. 51-54.

²⁷ Cf. D. Gril, «Introduction», pp. 17-26.

²⁸ R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, pp. 202 y 475; R. El Hour, *Las sociedades del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XIV): Una mirada desde*

3. LA OBRA

TRANSMISIÓN Y ESTRUCTURA

Como ya dijimos, *al-Sirr al-maṣūn* nos es conocido por ser uno de los textos hagiográficos compilados en la obra de Ibn al-Bārizī. En la versión que nos ha llegado parece faltar una introducción o capítulo preliminar, comenzando directamente con los apartados sobre las noticias y biografías de los santos. Esta laguna textual resulta más evidente si tenemos en cuenta cuál era la estructura habitual de las obras hagiográficas compuestas en aquella época. Estas solían comenzar con un apartado teórico en el que los autores trataban de justificar la autenticidad de los prodigios y los milagros, para lo cual se apoyaban en la cita de diversas aleyas coránicas y hadices, así como de ciertos textos atribuidos a los primeros maestros de la mística musulmana. Con todo ello, los hagiógrafos pretendían conciliar con la ortodoxia este aspecto tan polémico de la santidad.²⁹ Por otra parte, observamos que Ibn al-Bārizī también omitió los apartados introductorios del resto de tratados incluidos en la sección segunda de su libro, cuyos títulos ya hemos mencionado.³⁰

las fuentes hagiográficas, Rabat, Bouregreg, 2010, p. 64 y N. Hofer, *The Popularisation of Sufism*, pp. 134-135.

²⁹ Cf. H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et religion», pp. 27 y 45; M. Cherif, «Quelques aspects», p. 67; M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, Gallimard, 1986, p. 50 y J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, pp. 40-41 y 47, quien señala que, en estos capítulos introductorios, los autores también solían dedicar algún apartado a la figura de al-Jaḍir, así como a la explicación del léxico «técnico» usado por los místicos. Sobre la referida polémica en torno a los milagros o *karāmāt* atribuidos a los santos, es de obligada referencia el trabajo de M. Fierro, «The Polemic About the *Karāmāt al-Awliyā'* and the Development of Šūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 55, 2 (1992), pp. 236-249, quien aborda la cuestión en el ámbito del incipiente sufismo andalusí.

³⁰ *Vid. supra*, notas 8 a 14.

Algunos investigadores suponen que la obra también carece de su apartado final,³¹ aun cuando sí podemos leer una fórmula de conclusión al finalizar el texto.³² En nuestra opinión, no podemos saber si, con dicha fórmula, al-Şadafī estaba dando por concluido su tratado o tan solo el correspondiente capítulo de hagiografías. En cualquier caso, la parte de la obra que nos ha llegado conserva su estructura y coherencia original, y las biografías parecen estar completas.

LUGAR Y FECHA DE COMPOSICIÓN

Al-Şadafī no menciona ninguna fecha a lo largo de su obra, y en sus relatos tampoco encontramos algún acontecimiento reseñable que nos permita calcular el año de su redacción. No obstante, del texto podemos extraer algunos indicios significativos en este sentido: dado que al-Şadafī afirma que Ibn Masarra al-Yaḥsubī había fallecido y que Abū Yaʿzà contaba con ciento veinticinco años de edad, la obra debió de haber sido compuesta entre las fechas de fallecimiento de ambos personajes, es decir, entre 552/1157 y 572/1177. Son varias las fuentes que aseguran que Abū Yaʿzà falleció con ciento treinta años de edad en el 572/1177, por lo que podríamos suponer que la obra fue redactada cinco años antes de su muerte, en el 567/1171-2.³³ Sin embargo, las cifras sobre la avanzada edad de Abū Yaʿzà deben ser tomadas con precaución y, por otro lado, desconocemos si hubo un lapso de tiempo, quizá de algunas décadas, entre el momento en que al-Şadafī tomó sus notas sobre el santo marroquí y el año en que puso finalmente por escrito su biografía, toda vez que esta circunstancia nos parece bien probable. Es evidente que al-Şadafī

³¹ Cf. F. Meier, «Tāhir al-Şadafī's», p. 427 y M. Cherif, «Quelques aspects», p. 67. Opina lo contrario H. Ferhat, «Étude et analyse», p. 7.

³² En concreto, la cita de *Cor.* 83: 26 (*jītāmuḥu misk...*), fórmula de conclusión principalmente utilizada en copias del Corán; cf. A. Gacek, *The Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms and Bibliography – Supplement*, Leiden, Brill, 2008, p. 7 y F. Déroche, «Manuscripts of the Qurʾān», *EQ*, vol. 3 (2003), p. 266b.

³³ M. Cherif, «Quelques aspects», pp. 67-68 y F. Meier, «Tāhir al-Şadafī's», p. 427.

fue tomando notas sobre los personajes que biografiaba, ya que de varios de ellos reproduce literalmente algunos escritos y dichos; pero nuestro autor se basaba principalmente en sus recuerdos, y en ciertas ocasiones su memoria fallaba, pues confiesa no ser capaz de evocar algunos nombres, como el del cadí de Ceuta, y se equivoca al citar algunas anécdotas sobre los compañeros del Profeta. Por otra parte, como veremos, lo más probable es que al-Şadafi redactara su obra en Egipto, es decir, mucho tiempo después de su paso por el Magreb. Por todo ello, solo podemos afirmar con certeza que la obra fue terminada en el último cuarto del siglo XII.³⁴

Dónde redactó al-Şadafi su tratado es otra incógnita, cuya respuesta solo puede intuirse mediante algunos datos extraídos igualmente del texto. Ya adelantamos que la opción más plausible es la de una redacción egipcia, si bien nuestro autor parece estar a cierta distancia de todos los lugares que menciona. En este sentido, es destacable su recurrente uso de la expresión *bilād al-Magrib* para referirse concretamente a al-Āndalus: en época

³⁴ Para Ferhat («Étude et analyse», pp. 8-9), la biografía de uno de los santos con los que al-Şadafi se encontró en La Meca, concretamente Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ismāʿīl al-Fanakī al-Muqriʿ (n.º 35), permitiría precisar aún más la fecha de redacción. Ferhat cree que este personaje es el mismo que aparece biografiado en otras muchas fuentes, de nombre Abū Yaʿfar Aḥmad b. ʿAlī al-Fanakī, *muqriʿ*, conocido asceta, jurista y tradicionista originario de Córdoba, fallecido en Damasco en el año 596/1200, a quien al-Tamīmī al-Fāsī se encuentra también en La Meca —Al-Tamīmī al-Fāsī, *Al-Mustafād*, vol. 2, p. 155, n.º 65; el editor de esta obra, M. Cherif, también opina que se trata del mismo personaje; véase p. 155, n. 422—. Sin embargo, nosotros no vemos indicios suficientes que nos permitan corroborarlo, puesto que sus nombres y genealogía son bastante diferentes y, a excepción de su estancia en La Meca, no hay coincidencias notables entre la biografía del santo mencionado por al-Şadafi y la del personaje descrito en el resto de fuentes. Por ejemplo, al-Şadafi únicamente describe su faceta de maestro y recitador del Corán, pero no dice que también fuera un reconocido jurista y tradicionista, faceta más destacada por las fuentes que hablan de Abū Yaʿfar. Por otro lado, Ferhat se confunde al señalarlo como uno de los santos con los que al-Şadafi se encontró en Egipto y, probablemente, en Alejandría, pues, como dijimos, figura entre aquellos con los que se encontró en el Ḥiḡāz; y que, cuando nuestro autor se separó de él, ya había fallecido, pues se afirma lo contrario en el texto, lo que la lleva a suponer que la obra debió de ser compuesta después de su fallecimiento, esto es, a partir del año 596/1200.

almorávide y almohade era lógico y común considerar el sur de la península ibérica como parte del Magreb, pues ambos imperios se habían anexionado regiones del territorio andalusí. Esta misma noción se observa también en las crónicas históricas de la misma época y redactadas en el propio al-Ándalus. Pero al-Şadafi parece escribir para lectores que tienen una vaga idea del Occidente musulmán, por lo que son muy pocas las ocasiones en las que nombra las localidades donde ocurren los hechos narrados. Por ejemplo, en uno de esos pocos pasajes, y al mencionar la población de Rota, aclara que es «una ciudad costera en tierras de al-Ándalus».³⁵ Por ello, parece claro que al-Şadafi escribió su obra en Oriente. Del mismo modo, podemos descartar que fuera escrita durante su estancia en La Meca, puesto que al-Şadafi dice mantener correspondencia epistolar con uno de los santos que en dicha ciudad conoció (n.º 38). Así pues, todo indica que redactó la obra en Egipto, tras regresar del Ĥiĥāz, y quizá bajo los auspicios del último santo que describe (n.º 39), a quien dice visitar en una mezquita situada a las afueras de al-Fuṣṭāt.³⁶

FUENTES

Al margen de algunas citas coránicas y hadices, la obra carece totalmente de fuentes escritas. La mayor parte de la información expuesta por al-Şadafi es original y fruto de sus propias vivencias, anotaciones y recuerdos. Cuando no es así, le llega de diversas fuentes orales, esto es, de ciertos informantes a los que no suele identificar, sin aportar tampoco una cadena de transmisión (*isnād*) que sostenga la credibilidad de sus relatos, pero a quienes califica como dignos de confianza.

No obstante, en determinados pasajes sí se nombran los títulos de unas pocas obras, objeto de estudio para algunos de sus coetáneos andalusíes: *al-Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas (n.º 9) y las *Sunan* de Abū Dāwūd al-Siĥistānī, compendio este último del que realizó una valiosa copia el cordobés Ibn Masarra al-Yaḥṣubī

³⁵ Vid. *infra*, nota 70 de la traducción.

³⁶ Cf. M. Cherif, «Quelques aspects», pp. 68-69; F. Meier, «Ṭāhir al-Şadafi's», pp. 428-429 y H. Ferhat, «Étude et analyse», p. 11.

(n.º 7). De Ibn Masarra también se menciona su tratado de polémica anticristiana *al-Radd ʿalà al-našārà*, a propósito de la curiosa anécdota que lo llevó a redactarlo. Por otro lado, en lo que se refiere al ámbito espiritual o sufi, únicamente encontramos una vaga alusión a los escritos del místico oriental al-Muḥāsibī (m. 243/857), sin dar ningún título concreto (n.º 8), aunque es bien sabido que su *K. al-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh* tuvo una enorme difusión e influencia entre los místicos y ascetas andalusíes de la época que nos ocupa.³⁷ Con todo, resulta llamativo que en el texto no se mencionen ciertos nombres u obras de igual o mayor relevancia en este terreno, como pueden ser la *Risāla* de al-Qušayrī (m. 465/1072) o el *Iḥyāʿ ʿulūm al-dīn* de al-Gazālī (m. 505/1111).³⁸

A pesar de este silencio en relación con las fuentes escritas, algunos investigadores consideran que en los contenidos de *al-Sirr al-mašūn* se puede distinguir claramente el influjo de determinados autores y tendencias doctrinales. En concreto, se señala la influencia del alfaquí y tradicionista Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126 en Alejandría) y de los juristas de la corriente *šāfiʿí*, lo cual es coherente con la presencia de nuestro autor en Egipto. Y en cuanto a los maestros en sufismo, Ibn al-ʿArīf y el propio al-Gazālī parecen ser las referencias fundamentales.³⁹ A ello podríamos añadir, evidentemente, la influencia de la escuela *mālikí* predominante en al-Ándalus y el Magreb, cuya obra principal (*al-Muwaṭṭaʿ*) es mencionada en el texto, así como de las doctrinas del *šayj* Abū Madyan, según los datos ya expuestos, por no señalar directamente a los maestros con los que al-Šadafī se formó, siguiendo su propio relato.

³⁷ Cf. J. M. Vizcaíno Plaza, «Las obras de *zuhd* en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, vol. 12, 2 (1991), pp. 427-428 y Y. Casewit, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barraġān and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 32. Véase también lo dicho en la nota 48 de la traducción.

³⁸ Cf. R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 545 y F. Rodríguez Mediano, «Biografías almohades», pp. 174-177. En el caso del *Iḥyāʿ*, nótese, además, que uno de los centros más importantes para la difusión de esta obra fue precisamente la ciudad de Qīnā; véase H. Ferhat, «Étude et analyse», pp. 19 y 21.

³⁹ *Ibidem*, pp. 14-15 y 19-20.

DESCRIPCIÓN DE SUS CONTENIDOS

Desde el punto de vista formal y estilístico, en el texto predomina el uso de una bella prosa rimada, en la que al-Şadafi intercala esporádicamente algunos versos que ha oído recitar a los protagonistas de sus relatos. Al mismo tiempo, dado que no estamos ante un tratado de carácter doctrinal, nuestro autor escribe con un lenguaje desprovisto del léxico técnico tan característico de los manuales sufíes, con alguna excepción aislada y puesta en boca de los santos.⁴⁰ Así pues, podemos decir que los intrincados conceptos filosóficos y místicos que impregnan la literatura sufi oriental están prácticamente ausentes en *al-Sirr al-maşūn*.⁴¹

En la versión que nos ha llegado, el tratado contiene las noticias y anécdotas de treinta y nueve santos, varios de ellos anónimos. Al-Şadafi siempre nos habla de personajes que le son contemporáneos, a los que ha conocido personalmente o de quienes ha oído hablar. Es por ello que la obra constituye una suerte de «diario hagiográfico»⁴² que abarca sus encuentros y noticias en la península ibérica, el Magreb, Egipto y el Hiyāz.

El conjunto del texto está dividido en cinco secciones sin numerar. En la primera de ellas, el autor incluye a los ulemas, juristas y santos que conoció «en tierras del Magreb», refiriéndose mayormente a al-Ándalus. Es la sección más extensa de la obra e incluye la biografía de nueve personajes con nombre propio. Entre ellos está una de las pocas autoridades conocidas por otras fuentes, el cadí Ibn Masarra al-Yaḥşubī (m. 552/1157), con quien al-Şadafi se encontró personalmente (n.º 6). En su correspondiente apartado encontramos la información más temprana que nos ha llegado sobre este cadí cordobés, así como los primeros y únicos

⁴⁰ Por ejemplo, *vid. infra*, nota 43 de la traducción.

⁴¹ M. Cherif, «Quelques aspects», p. 79. De hecho, en el texto tampoco encontramos el uso de los términos «sufismo» o «sufi», en lo cual coincide con otros tratados del género hagiográfico occidental, como el ya citado *al-Mustaḥād* de al-Tamīmī; *cf.* R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 59 y E. Geoffroy, «La aparición de las sendas», p. 66.

⁴² *Hagiographical journal* (ár. *kunnās*), en palabras de F. Meier, «Tāhir al-Şadafi's», p. 430.

dichos que se le atribuyen, supuestamente escritos en una misiva dirigida a uno de sus discípulos.

La segunda sección es también la segunda más extensa. En ella, nuestro autor habla de los devotos (*al-^cubbād*) y ascetas (*al-zuhhād*) de la misma región (*bilād al-Magrib*), es decir, hombres piadosos que no han recibido una educación teológica especial, en su mayoría procedentes de al-Ándalus. Son siete los personajes citados, cuyos nombres recuerda.

En estas dos primeras secciones, los relatos destacan por su realismo y viveza: al-Şadafi retrata animadas escenas de calles, zocos y jardines, disputas violentas, episodios de *yihād*, razias cristianas, etc. En medio de esas escenas, también destaca la curiosidad desmedida que guía a nuestro autor: sigue a los santos sin que estos se percaten, los aborda por sorpresa, perturba sus retiros espirituales y les lanza preguntas atrevidas.

En la tercera sección de la obra, al-Şadafi refiere las anécdotas que le han transmitido personas de confianza sobre personajes de aquellas mismas regiones. Es el capítulo más breve de la obra y consta de los hechos carismáticos y milagrosos protagonizados por seis personas, todas ellas anónimas, a excepción del célebre santo marroquí Abu Ya^czà (n.º 22), de quien igualmente nos brinda la información más temprana, si bien sorprende su aparente desinterés por conocerlo en persona.

La cuarta sección está consagrada a los ulemas y santos con los que al-Şadafi se encontró durante su estancia en Egipto. Son once los personajes referidos en este capítulo, la mayoría anónimos y objeto de breves noticias, aun cuando al-Şadafi dice haber conocido personalmente a varios de ellos. Nuestro autor muestra, en esta ocasión, una actitud diferente a la de sus etapas anteriores, su curiosidad parece haber disminuido y ya no lo vemos buscar o abordar a los protagonistas de los milagros. Por otra parte, algunas de las anécdotas que incluye en esta sección se deben al testimonio de terceras personas, destacando principalmente las apariciones de los «sustitutos» o *abdāl*.

En la quinta y última sección, al-Şadafi menciona a los santos que conoció en la región del Ḥiṣṣāz, concretamente, cinco personajes cuyo nombre completo nos da a conocer. Entre ellos, destaca un personaje al que llama «al-Mutalattim» («el que se cubre el rostro con el *liṭām*»), un príncipe almorávide instalado en La Meca

que se dedica a entregar en limosna cuantos bienes y ofrendas recibe del extranjero (n.º 38). Durante su estancia en el Ḥiḡāz, al-Ṣadaḡi frecuentó la compañía de este noble y, tras regresar a Egipto, se mantuvo en contacto con él por escrito.

Estas partes consagradas a los santos y ascetas de Oriente son menos pintorescas; al-Ṣadaḡi describe a los personajes con menor detalle y, en la mayoría de ocasiones, tampoco revela sus nombres ni los de sus informantes. Al-Ṣadaḡi recoge varias de estas anécdotas conversando con sus semejantes en las mezquitas, no preocupándose por conocer a los protagonistas de los relatos.

La obra concluye con una biografía suplementaria, que en rigor debería incluirse en la cuarta sección, dedicada a un asceta llamado °Abd Allāh al-Rudaynī, a quien al-Ṣadaḡi dice visitar en una mezquita a las afueras de al-Fuṣṭāṭ. No le atribuye ningún acto carismático en concreto, sino que lo describe como una persona de innumerables méritos. Al escribir sobre este personaje, nuestro autor emplea un estilo diferente al del resto de la obra, más estético y ornamentado, lo cual nos sugiere que al-Rudaynī pudo ser uno de sus maestros más estimados.

Como puede apreciarse, la parte dedicada a los santos del Magreb ocupa más de la mitad de la obra. Si aceptamos, de nuevo, que al-Ṣadaḡi redactó su tratado en Egipto, el predominio de las noticias y anécdotas sobre santos originarios del Magreb y al-Ándalus, desconocidos en Oriente, podría estar indicándonos el verdadero propósito de la obra, coincidiendo en ello con otras hagiografías magrebíes redactadas en la época.⁴³ Mientras que en Oriente ya se conocían varios tratados hagiográficos importantes a principios del siglo XI, en el extremo occidental del mundo islámico esta clase de obras no apareció hasta la segunda mitad del siglo XII. Tal carencia implicaba un cierto desconocimiento del sufismo andalusí-magrebí entre los musulmanes orientales y, en consecuencia, la noción de que por aquellas regiones no existía una corriente mística importante ni había santos dignos de mención. Convencidos de su alto nivel espiritual, del gran valor de sus santos

⁴³ Incluso en la parte de los santos con los que al-Ṣadaḡi se encontró en Egipto, echamos de menos algunos nombres ya célebres en su época y en las localidades que frecuentaba; véase H. Ferhat, «Étude et analyse», p. 14.

y de la importante tradición iniciática extendida en sus tierras, los autores magrebíes respondían a esa falta de reconocimiento mediante la elaboración de sus propias hagiografías. Se sabe que tal fue el caso, por ejemplo, de la *Risālat Rūḥ al-quds* de Ibn ʿArabī o del *Tašawwuf ilā riyāl al-tašawwuf* de Ibn al-Zayyāt al-Tādilī (m. 627/1229).⁴⁴ La obra de al-Şadaḫī parece compartir el mismo objetivo, esto es, afirmar la existencia de un sufismo propiamente andalusí-magrebí y reivindicar la grandeza de sus santos y maestros. En ese sentido, la aparición de esta voluntariosa tendencia magrebí en la literatura hagiográfica se ha interpretado como fruto del contexto político y religioso instaurado por almorávides y almohades, en ambos casos movimientos religiosos con un elevado componente de carácter étnico o regional, del cual habrían participado estos autores.⁴⁵

4. SUFISMO, SANTIDAD Y MILAGROS EN LA OBRA

Una caracterización detallada del sufismo andalusí en la época de nuestro autor rebasaría con mucho los objetivos que nos hemos trazado para este estudio preliminar. Sin embargo, en líneas muy generales y merced a los datos expuestos en los apartados anteriores, podemos decir que el sufismo retratado en *al-Sirr al-mašūn* se encuadra en la etapa final del dominio almorávide y, sobre todo, en plena época almohade (siglos XII-XIII). El periodo de ambos imperios norteafricanos ha sido definido como el del incipiente florecimiento de las corrientes místicas andalusíes. Con los almorávides en el poder, surgió la figura del ulema o sabio sufi, un nuevo modelo de autoridad religiosa que entraba en conflicto con los alfaquíes y ulemas vinculados al Gobierno, lo cual desembocó en la conocida persecución de las principales figuras sufíes por parte de las autoridades almorávides, incluyendo

⁴⁴ H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, p. 16; H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et religion», pp. 23 y 25; A. Shafik Roushdy, «Miftāḥ al-saʿāda», pp. 8, 10 y 33 y R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 210. Sobre estas dos obras, *vid. supra*, notas 2 y 4.

⁴⁵ V. J. Cornell, *The Realm of the Saint*, p. 96 y J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, pp. 34-35.

la quema de libros como el *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* de al-Gazālī.⁴⁶ La posterior época de los almohades fue, sin duda, la de mayor esplendor del misticismo andalusí y la más relevante para una precisa contextualización del tratado de al-Ṣadaḡī. El maestro sufi ejercía entonces una influencia innegable tanto a nivel popular como institucional, y, por su prestigio social, los almohades trataban de ganarse el favor y la estima de los santos, en un apoyo que acabó siendo mutuo.⁴⁷ Con todo, en *al-Sirr al-maṣūn* no observamos una posición clara de su autor, ya sea favorable o contraria, con respecto a las esferas de poder, como trataremos de ilustrar más adelante.

En esa época, podría decirse que el fenómeno de la santidad era universal, no estaba reservada a una zona geográfica concreta ni pertenecía a una familia o a un tipo determinado de personas. Al igual que en las hagiografías de al-Tamīmī, al-Tādīlī e Ibn ʿArabī, los santos biografiados en la obra de al-Ṣadaḡī proceden de todas las regiones y pertenecen a todas las clases sociales:⁴⁸ ocupan puestos de relevancia en los ámbitos religioso y político o tienen trabajos modestos, pueden ser jóvenes, adultos o ancianos y, aunque suelen hacer gala de una considerable erudición, también los hay incultos o analfabetos.⁴⁹ Como ya adelantamos, al-Ṣadaḡī no presta atención a las fechas de nacimiento o fallecimiento de los santos, y tampoco suele dar importancia a sus orígenes étnicos, tribales o geográficos, ni a su eventual lugar de residencia.⁵⁰ Estos

⁴⁶ Cf. A. Shafik Roushdy, «Miftāḡ al-saʿāda», p. 62; H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, p. 141; F. Rodríguez Mediano, «Biografías almohades», p. 177; y M. Fierro, «Opposition to Sufism in al-Andalus», en Frederick de Jong y Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 206, con algunos matices sobre las causas que llevaron a esta persecución.

⁴⁷ V. J. Cornell, *Realm of the Saint*, p. 112; H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, p. 69, n. 17; R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 192 y A. Shafik Roushdy, «Miftāḡ al-saʿāda», pp. 32-33.

⁴⁸ Cf. H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, p. 16 y H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et religion», p. 41.

⁴⁹ Una tipología más detallada de los santos biografiados en *al-Sirr al-maṣūn* se encontrará en el citado trabajo de M. Cherif, «Quelques aspects».

⁵⁰ Incluso en los pocos casos en los que se vincula a los biografiados el nombre de alguna localidad, las anécdotas que protagonizan parecen ocurrir en lugares distintos; *vid. infra*, nota 46 de la traducción.

se encuentran en ciudades, aldeas, desiertos y playas. Si acaso, en la obra únicamente puede echarse en falta el protagonismo de alguna mujer entre los biografiados, lo cual seguramente se deba al número limitado de personajes que abarca. Sea como fuere, nuestro autor suele iniciar cada hagiografía con una breve relación de los méritos y virtudes espirituales del personaje en cuestión y, en su caso, de su bagaje intelectual y ocupación principal.

Es destacable el papel que desempeñan los jóvenes en algunas de las biografías del texto. Así, dos de los protagonistas dan señales de santidad siendo aún niños de corta edad (n.^{os} 9 y 15); y en otros relatos, los protagonistas se encuentran con jóvenes anónimos que ya han alcanzado el grado místico supremo y cuyo papel de iniciadores es determinante en el destino del santo principal, para después desaparecer misteriosamente (n.^{os} 7, 8, 14 y, especialmente, n.^o 10, donde un joven llamado Huḍayl, ya famoso por sus actos milagrosos, cura de lepra al protagonista de la biografía).

Casi todos los santos descritos en la obra tienen algún tipo de trabajo u ocupación, principalmente relacionado con el dominio o la enseñanza de las ciencias islámicas tradicionales, y solo en unos pocos casos encontramos personajes que parecen vivir en la pobreza. En general, los sufíes de la época concedían una gran importancia al trabajo y consideraban reprochable vivir del esfuerzo ajeno. El ascetismo no implica, por tanto, que quienes siguen esta vía deban carecer de medios para ganarse la vida; al contrario, esto se considera otra prueba de su humildad.⁵¹ Un claro ejemplo de tal actitud lo encontramos en las palabras del cadí Ibn Masarra al-Yaḥṣubī (n.^o 6) citadas en la obra, donde exhorta a uno de sus discípulos a procurarse el sustento mediante el trabajo y a no vivir de la caridad o del prestigio religioso.

En este sentido, como decimos, la ciencia y el conocimiento están muy presentes a lo largo de todo el tratado. Un buen número de los personajes biografiados son expertos en jurisprudencia, recitación coránica y ciencias del hadiz, materias que imparten

⁵¹ Cf. A. Shafik Roushdy, «Miftāḥ al-sa‘āda», p. 296; M. Marín, «Zuhūd de al-Andalus (300/912-420/1029)», *Al-Qanṭara*, vol. 12 (1991), p. 449; M. Cherif, «Quelques aspects», p. 73 y H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et religion», p. 42.

al público. Incluso podemos hablar de algunas autoridades intelectuales de la época. Diversos estudios señalan que la figura del santo jurista es bien común en las hagiografías magrebíes de esta época. También lo es la del santo tradicionista, cuya sabiduría en este campo le permite destacar en la imitación del Profeta y sus más píos seguidores. De este modo, los místicos se erigen como los auténticos transmisores de la espiritualidad profética, en contraste con los ulemas «exotéricos», quienes solo alcanzan a transmitir el aspecto más formal y superficial de las ciencias sagradas.⁵²

Esta difusa frontera entre sabiduría y santidad, entre conocimientos adquiridos e inspirados, hace que a menudo no podamos distinguir claramente entre el santo y el sabio, así como entre su papel de iniciador espiritual o el de transmisor de las ciencias religiosas.⁵³ Tanto al-Ṣadaḡī como el resto de hagiógrafos citados incluyen en sus obras a personajes de los que no se destacan hechos milagrosos: es por su condición de sabios excepcionales y por encarnar la autoridad de la ciencia sagrada por lo que aparecen en estas obras. En definitiva, su saber religioso constituye uno de los indicios de santidad, mientras que el analfabetismo se da en casos excepcionales, de los que seguramente el ejemplo más representativo sea el del célebre santo marroquí Abū Yaʿzà.⁵⁴

Los santos de *al-Sirr al-maṣūn* reciben los apelativos habituales de *walī* y *ṣāliḡ*, y a menudo son directamente referidos como ascetas (*zāhid*; pl. *zuhhād*) o devotos (*ʿābid*; pl. *ʿubbād*).⁵⁵ En su condición de maestros e iniciadores de la tradición mística, muchos de ellos aparecen rodeados de discípulos (*ṣāḡib*; pl. *aṣḡāb*)

⁵² Cf. R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, pp. 56 y 188-193; D. Urvoy, «The ʿUlamāʿ of al-Andalus», en Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E. J. Brill, 1992, pp. 866-867.

⁵³ Esto mismo, según Vimercati Sanseverino (*Fès et sainteté*, p. 210), sería una de las causas de la tardía aparición de una literatura específicamente hagiográfica en el Magreb.

⁵⁴ R. El Hour, «Reflexiones acerca de la formación intelectual de Abū Yaʿzà y al-Yuḡānisī: dos modelos de santidad en el Occidente Islámico medieval», *Al-Qanṡara*, 40, 1 (2019), pp. 108-118; R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, pp. 154, 455 y 485; M. Cherif, «Quelques aspects», pp. 71-73 y M. Fierro, «Opposition to Sufism», p. 194.

⁵⁵ Cf. R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, pp. 481-482.

—uno de ellos el propio al-Şadafi—, lo cual viene a confirmarnos que la institución de la *ṣuḥba* estaba bastante definida ya a finales del siglo XII, aun cuando no podemos hablar propiamente de órdenes sufíes hasta pasadas algunas décadas.⁵⁶ Del mismo modo, este vínculo entre maestro y pupilo aparece expresado ocasionalmente en términos de servidumbre, de donde puede observarse que ciertos discípulos aparecen caracterizados como sirvientes (*jādim*; pl. *juddām*) de tal o cual santo (n.^{os} 5, 6 y 10).⁵⁷ Por su parte, la unión entre discípulos del mismo maestro —y también entre diferentes maestros— representa una suerte de hermandad espiritual, como puede apreciarse en la recurrencia de la expresión «hermano mío» (*yā aḡī*) con la que suelen interpelarse los protagonistas de los relatos.⁵⁸ Por último, al-Şadafi otorga

⁵⁶ Nótese que, en rigor, el apelativo *ṣāhib* (pl. *aṣḥāb*) no tiene el significado de «discípulo, aprendiz», sino el de «compañero, acompañante, seguidor». A su vez, el término *ṣuḥba*, «compañía», no solo denota en este contexto la relación de un discípulo con su maestro, sino también el posible vínculo de compañerismo entre dos discípulos de un mismo o diferente maestro; véase D. Gril, «Introduction», pp. 42-43. En la época de nuestro autor, los místicos seguían las enseñanzas espirituales de varios maestros al mismo tiempo, mientras que con la práctica de la *ṣuḥba*, aún minoritaria y desorganizada, el discípulo dejaría de frecuentar a los diferentes santos para seguir las enseñanzas de un único maestro. Fue en el siglo XIII cuando la *ṣuḥba* adquirió un marcado carácter institucional y su práctica se impuso en las principales corrientes místicas, dando paso al posterior sistema de la *ṭarīqa* u orden sufi, más organizado y rígido; véanse A. Shafik Roushdy, «Miftāḥ al-sa‘āda», p. 26; R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, pp. 511-513; C. Addas, «Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabī», en Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E. J. Brill, 1992, p. 910; E. Geoffroy, «La aparición de las sendas», p. 66; Y. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, p. 74 y D. Gril, «Introduction», p. 42. No obstante, algunos autores sugieren que la práctica de la *ṣuḥba* ya estaba firmemente consolidada a finales del siglo X en los círculos sufíes del Jorasán; véase J.-J. Thibon, «*Adab* et éducation spirituelle (*tarbiya*) chez les maîtres de Nīshāpūr aux III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles», en Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen, Luca Patrizi (eds.), *Ethics and Spirituality in Islam: Sufī adab*, Leiden-Boston, Brill, [2017], p. 119.

⁵⁷ Cf. A. Shafik Roushdy, «Miftāḥ al-sa‘āda», pp. 103-104 y D. Gril, «Introduction», p. 41.

⁵⁸ Cf. D. Gril, «Introduction», pp. 38 y 43, quien aclara que esta fraternidad (*ujuwwa*) entre los místicos puede deberse a su relación como discípulos de un mismo maestro, o bien a cualquier otra afinidad espiritual.

notable relevancia al papel de los llamados «sustitutos» o *abdāl*, si bien este término está desprovisto del sentido técnico que adquiere, por ejemplo, en los textos hagiográficos del Magreb y, especialmente, en la obra de Ibn ʿArabī, donde se trata de personajes que ocupan un alto grado en la jerarquía sufi.⁵⁹ En nuestra obra, el término *abdāl* se usa para designar simplemente a gente de extremada piedad, lo cual constituye uno de los rasgos más propiamente andalusíes de *al-Sirr al-mašūn*, aun cuando todas las noticias sobre estos *abdāl* aparecen en los capítulos de anécdotas recogidas en Egipto y el Ḥiḡāz.⁶⁰

Como acabamos de señalar, el apelativo utilizado para la mayoría de santos biografiados es el de *zāhid* o asceta. Esto se debe, como es bien sabido, a que en los primeros tiempos del misticismo magrebí la tendencia ascética fue la predominante.⁶¹ Sin embargo, ya hemos visto que este ascetismo no era incompatible con un estilo de vida común, con el dominio y la enseñanza de las ciencias islámicas tradicionales o, incluso, con el ejercicio de cargos públicos.⁶² De este modo, por un lado nos encontramos con ascetas que viven plenamente integrados en la sociedad y con una ocupación ordinaria, si bien su conducta es modélica y objeto de veneración; y por otro, con aquellos que viven apartados del mundo o que están en constante desplazamiento. En cualquier caso, el aislamiento absoluto de estos ascetas no suele ser la conducta general.⁶³ Al contrario, en la mayoría de casos el santo

No parece, por lo tanto, acertado interpretar que uno de los informantes de al-Ṣadaḡi fuera su hermano carnal; cf. M. Cherif, «Quelques aspects», p. 69, donde también se menciona al padre de nuestro autor, aludiendo a un pasaje del texto que no he conseguido localizar.

⁵⁹ Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, pp. 129-130.

⁶⁰ Cf. M. Marín, «*Zuhād* de al-Andalus», p. 443 y A. Shafik Roushdy, «*Miftāḡ al-saʿāda*», pp. 21 y 34.

⁶¹ A. Shafik Roushdy, «*Miftāḡ al-saʿāda*», pp. 11-12 y R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 481.

⁶² A. Shafik Roushdy, «*Miftāḡ al-saʿāda*», pp. 96-97 y M. Cherif, «*Quelques aspects*», p. 79.

⁶³ A. Shafik Roushdy, «*Miftāḡ al-saʿāda*», p. 111; R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 482; H. Ferhat y H. Triki, «*Hagiographie et religion*», p. 42; M. Cherif, «*Quelques aspects*», p. 71 y S. Andezian, «*Argelia, Marruecos y Tunicia*», en Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (eds.), *Las*

aparece como una persona cuyo modo de vida es relativamente normal y que trata de esconder su estado de cercanía a la divinidad.⁶⁴ Ahora bien, uno de los tópicos que encontramos en la obra es el de los ascetas que entregan la mayoría o totalidad de sus posesiones a los pobres, si acaso quedándose con lo mínimo para subsistir, así como el de ciertas personas cercanas al poder, o que ejercen cargos públicos relevantes, que deciden renunciar a su posición acomodada para entregarse a una vida de espiritualidad y de incesantes peregrinaciones.⁶⁵

La vida errante es también característica de los santos de esta época. Practicada por el mismo Abū Madyan, esta tendencia se observa en varios de los personajes citados por al-Şadafī, así como en su propia trayectoria vital. El místico itinerante (*sā'ih*) busca al maestro o maestros que lo inicien en el sendero durante su etapa de formación espiritual. Posteriormente, una vez alcanzado el grado de santidad, sus constantes desplazamientos pueden responder a la necesidad de encontrar un espacio en el que le sea reconocida su autoridad.⁶⁶

Por otra parte, aunque el término concreto no se menciona en ningún pasaje del texto, la actitud adoptada por alguno de los santos biografiados parece corresponder a la de la tendencia llamada *malāmatiyya*, una conducta pública reprobable y contestataria con la que el santo, en realidad, trata de disimular su condición espiritual.⁶⁷

Dado que *al-Sirr al-maṣūn* pertenece al género de la literatura hagiográfica, cabría esperar que el texto estuviera plagado de relatos sobre milagros y obras carismáticas. Sin embargo, los santos biografiados por al-Şadafī no solo se caracterizan

sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1997, p. 479.

⁶⁴ R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 479 y M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 220.

⁶⁵ R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, pp. 56, 217 y 481.

⁶⁶ Cf. H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et religion», p. 41; H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, p. 63; J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, p. 110 y R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 184.

⁶⁷ *Vid. infra*, nota 113 de la traducción. Consta que uno de los santos conocidos por al-Şadafī, el marroquí Abū Ya'zà, adoptó este tipo de conducta; véase V. J. Cornell, *Realm of the Saint*, p. 69.

por la realización de actos milagrosos —que discutiremos a continuación— o por el ascetismo. En muchos casos, es el énfasis en sus prácticas religiosas y manifestaciones de piedad lo que los distingue del resto de creyentes. En concreto, nos referimos a una excesiva y prolongada dedicación a actividades tales como la oración, la lectura y recitación del Corán o el ayuno, así como a los consabidos ejercicios espirituales y demás conductas de extraordinaria devoción.⁶⁸

Uno de los aspectos más llamativos de los tratados hagiográficos es el de la relación de los santos con el poder. Tal cual aparece retratada en *al-Sirr al-mašūn*, dicha relación es compleja, ambigua y difícil de interpretar en un único sentido.⁶⁹ Por un lado, el abuso de poder y la violencia de los gobernantes y sus subordinados parecen un tópico en la obra, lo que presentaría un claro antagonismo entre los santos y los agentes del poder. En ciertos pasajes, tales abusos se manifiestan en el terreno fiscal (n.ºs 8, 12 y 36), lo cual supone otro de los tópicos más recurrentes de este tipo de literatura, el de los recaudadores de impuestos como opresores de la comunidad musulmana.⁷⁰ Los milagros de los santos res-

⁶⁸ M. Marín, «*Zuhhād* de al-Andalus», pp. 446-450; H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et religion», p. 42; M. Fierro, «Opposition to Sufism», p. 175; R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 508 y V. J. Cornell, *Realm of the Saint*, pp. 4-5 y 110, quien interpreta este «heroísmo piadoso» como resultado de la perspectiva ética propia de la escuela *mālikī* y de su énfasis en la estricta complementariedad entre fe y praxis religiosa. El mismo Cornell, al hablar de los santos biografiados en el *Tāṣawwuf* de al-Tādilī, los describe como «people who follow the prescriptions of Islamic law to a degree far surpassing that of the ordinary believer».

⁶⁹ En su estudio sobre el misticismo andalusí de las épocas almorávide y almohade, Addas («Andalusī Mysticism», p. 924) define tres tipos de actitud adoptadas por los santos con respecto a quienes detentaban el poder temporal: (1) alejamiento absoluto; (2) relación cordial con el objeto de controlar, mediar y orientar; y (3) relación distante que les permite censurar, tanto en privado como públicamente, las conductas inapropiadas de los príncipes, así como incitarlos a obrar según los dictados de la ley islámica. Para el caso concreto de *al-Sirr al-mašūn*, Cherif («Quelques aspects», pp. 74-76) señala que la relación entre los santos y el poder se presenta de dos maneras: una relación tensa y casi antagónica, y otra más bien caracterizada por el entendimiento y el compromiso mutuo.

⁷⁰ F. Rodríguez Mañas, «Hombres santos y recaudadores de impuestos en el occidente musulmán (siglos VI-VIII/XII-XIV)», *Al-Qanṭara*, vol. 12, 2 (1991),

ponden, por tanto, a dichas situaciones de injusticia, y aquellos poderosos que obran injustamente reciben su merecido en forma de insufribles tormentos, enfermedades bruscas y, en ocasiones, hasta la muerte.⁷¹ Entre los sufíes, la tendencia general es seguir el sendero místico alejado de los medios de poder (*al-inqibād 'an al-sulṭān*),⁷² por lo que vemos algunos casos en los que se rechazan cargos como el de cadí principal, o que, cuando se aceptan, es por la fuerza y a regañadientes (n.º 6), pues de tal responsabilidad habrán de rendir cuentas el Día del Juicio (n.º 32). Incluso vemos a algún príncipe renunciar a su posición social y a sus bienes para llevar una vida de ascetismo (n.º 38).

Por otro lado, para algunos santos, el alejamiento del poder no debe ser absoluto, por lo que cultivan la amistad de los príncipes o se benefician de sus favores para ayudar a los más necesitados. Es, por tanto, un papel también de intercesión el que ejercen, explotando de esta manera el prestigio de su santidad para tal tarea. En este contexto es donde observamos a ciertos santos ejerciendo todo su poder y autoridad, hasta el punto de que son los príncipes quienes acaban pidiendo perdón y arrepintiéndose por sus excesos y conductas pecaminosas.⁷³

Este acercamiento se produce, igualmente, por iniciativa de los poderosos, pues es destacable la cantidad de santos biografiados por al-Şadafī de quienes se afirma que eran enormemente respetados y venerados por la clase gobernante. Numerosos príncipes trataban de procurarse la bendición de aquellos maestros místicos y no tomaban ninguna decisión importante sin antes pedir su consejo u obtener su aprobación (n.ºs 1, 4, 5, etc.). De esta manera, se nos muestra la autoridad terrenal —y temporal— de los mo-

p. 472 y H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, pp. 128, 134, 136 y 141. No obstante, una de las anécdotas recogidas por al-Şadafī nos presenta a cierto santo intercediendo por uno de estos agentes fiscales (n.º 12); véase F. Rodríguez Mañas, «Hombres santos y recaudadores de impuestos», p. 486.

⁷¹ R. El Hour, *Las sociedades del Magreb*, p. 113.

⁷² Y. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, pp. 28 y 113 y, especialmente, M. Marín, «*Inqibād 'an al-sulṭān: 'ulamā' and Political Power in al-Andalus*», *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional, Granada, 15-18 octubre 1991*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, pp. 127-139.

⁷³ H. Ferhat y H. Triki, «Hagiographie et religion», p. 42.

narcas realmente subordinada a la autoridad espiritual de los santos.⁷⁴

Por último, uno de los aspectos fundamentales, si no el que más, para el estudio de la literatura hagiográfica es, evidentemente, el de los actos milagrosos. Frente a los milagros de los profetas (*mu'ġizāt*), aquellos que les son atribuidos a los santos reciben el nombre de *karāmāt*. Se trata de carismas que Dios concede a sus elegidos para «honrarlos» y confirmar su piedad,⁷⁵ idea que encontramos claramente expresada en el título de la obra.

En líneas generales, los estudios dedicados a la hagiografía musulmana señalan que los milagros obrados por santos pueden dividirse, *grosso modo*, en dos categorías, división perfectamente aplicable a nuestro texto.⁷⁶ En concreto, se habla de los llamados «milagros epistemológicos» o de conocimiento, frente a los milagros de poder sobrenatural.⁷⁷

Los milagros epistemológicos son aquellos orientados al conocimiento de lo esotérico y lo oculto, o bien, que implican una extraordinaria perspicacia e intuición por parte del santo. Ello incluye adivinar el pensamiento, conocer hechos ignorados por el resto de personas, predecir el futuro o ser instruido por visiones en las que aparecen el Profeta, sus compañeros, los santos o los ángeles. Tales visiones suelen producirse en sueños, pero también en estado de vigilia. Del mismo modo, a esta categoría pertenecen las extraordinarias habilidades para el aprendizaje y la enseñanza de las ciencias religiosas.

Por su parte, los milagros de poder implican el control sobre las personas, los animales y los elementos naturales. En esta categoría encontramos motivos hagiográficos bien conocidos y,

⁷⁴ Cf. D. Gril, «Introduction», pp. 69-70.

⁷⁵ M. Fierro, «The Polemic About the *Karāmāt*», p. 240; J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, p. 96 y R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 58.

⁷⁶ Una excelente y más detallada tipología de las *karāmāt* puede encontrarse en D. Gril, «Introduction», pp. 57 y ss.

⁷⁷ Cf. J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, p. 99; B. Boloix Gallardo, *Prodigios del maestro sufi Abū Marwān al-Yuhānisī de Almería: Estudio crítico y traducción de la Tuḥfat al-muġtarib de Aḥmad al-Qaštālī*, Madrid, Mandala, 2010, p. 63; R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 425 y A. Shafik Roushdy, «Miftāḥ al-sa'āda», p. 109.

seguramente, comunes en otras tradiciones religiosas: curación de enfermedades, victorias épicas sobre los enemigos, caminantes sobre las aguas, etc. En general, estos milagros ilustran mejor el papel social del santo.

En las hagiografías magrebíes predominan los milagros epistemológicos, en coherencia con la estrecha relación existente entre santidad y conocimiento, previamente discutida.⁷⁸ Sin embargo, en *al-Sirr al-maṣūn* ambos tipos de milagros aparecen en una proporción pareja, quizá destacando ligeramente los que corresponden a la segunda categoría. No obstante, el tratado de al-ŞadaĪ comparte con otras obras del mismo género su credulidad respecto a la narrativa de los milagros: aunque sus informadores son para él gente digna de confianza, nuestro autor refleja una cierta falta de actitud crítica ante el fenómeno taumatúrgico, y ello a pesar de su extrema curiosidad por el mismo.⁷⁹ En cualquier caso, muchos de los milagros que relata son poco impresionantes en comparación con los que la literatura hagiográfica tardía produjo.⁸⁰

Las apariciones de al-Jaḍir, bien en sueños o en estado de vigilia, son otros de los motivos hagiográficos comunes en este tipo de obras. Iniciador por excelencia de los santos, los encuentros con este legendario personaje son tenidos por uno de los mayores signos de santidad.⁸¹ Sin embargo, en *al-Sirr al-maṣūn* es remarkable que al-Jaḍir parece ser bastante más accesible a como lo describen otras fuentes, se muestra como un santo más al que se ve en diferentes regiones, con el que se puede hablar fácilmente o encargarle un mensaje, y hasta él mismo pide que se ruegue a Dios por su alma (n.^{os} 13, 14 y 36). Lamentablemente, ninguna

⁷⁸ V. J. Cornell, *Realm of the Saint*, p. 275; J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, pp. 40-41 y B. Boloix Gallardo, *Prodigios del maestro sufi*, pp. 63-64.

⁷⁹ F. Meier, «Tāhir al-ŞadaĪ's», pp. 431-432.

⁸⁰ Cf. R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 182.

⁸¹ Vid. *infra*, nota 23 de la traducción; H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, pp. 41-50; D. Gril, «Introduction», p. 67 y H. Elboudrari, «Entre le symbolique et l'historique: Khadir im-mémorial», *Studia Islamica*, vol. 76 (1992), pp. 36-38.

de las noticias recogidas por al-Şadafī incluye su descripción física.

Uno de los aspectos relevantes de la santidad que hemos subrayado previamente es el empeño de los místicos por presentarse en público como personas normales y disimular su condición espiritual. El santo oculto es uno de los temas favoritos de la hagiografía musulmana, pues corresponde al más alto grado de la jerarquía iniciática; en el contexto de los milagros, la ocultación es también la actitud preferida por algunos de sus protagonistas. Al-Şadafī incluye algunas anécdotas en las que los santos piden a los testigos de sus acciones milagrosas que no las relaten a nadie, al menos hasta después de su muerte (n.^{os} 1, 11 y 25). No pasa inadvertido que este secretismo de los santos implica una cierta contradicción, dado que los milagros son la prueba más fehaciente de su cercanía a la divinidad, están en relación directa con su papel social y, en consecuencia, de ellos depende, en buena medida, su reconocimiento público. Sin embargo, la ocultación de los milagros podría estar reflejando la persistencia en aquella época de ciertas voces críticas entre algunos sectores de la ortodoxia islámica con respecto a este controvertido fenómeno, al tiempo que serviría a los santos como prueba de su gran humildad.⁸²

Con todo, el reconocimiento popular de los santos es al final evidente por la magnífica concurrencia que suele caracterizar sus entierros. Esta es precisamente una de las singularidades más destacadas de la obra: el interés que se muestra por las exequias de los santos biografiados, en las que suelen producirse hechos milagrosos, de modo que casi se convierten en el momento que certifica la santidad del fallecido. Al-Şadafī trata de acudir a los

⁸² M. Fierro, «The Polemic About the *Karāmāt*», pp. 239-240 y 249; F. Rodríguez Mediano, «L'amour, la justice et la crainte dans les récits hagiographiques marocains», *Studia Islamica*, vol. 90 (2000), p. 88; J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder*, pp. 63, 97-98; M. Marín, «*Zuhhād* de al-Andalus», p. 451; A. Shafik Roushdy, «*Miftāḥ al-sa'āda*», pp. 40 y 107; D. Gril, «Introduction», pp. 59 y 79 y R. Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 158, quien ve en todo ello una de las posibles causas para explicar la escasa información disponible sobre santos magrebíes de los siglos precedentes a la época de nuestro autor.

entierros de aquellos santos a los que ha frecuentado, y cuando ello no le es posible, a menudo recibe noticias de los hechos maravillosos acaecidos en los mismos (n.^{os} 1, 2, 5, 9, 11, 25 y 34).

Por todo lo dicho, podemos concluir afirmando que *al-Sirr al-maṣūn* constituye una valiosísima fuente de información sobre los ascetas y místicos de al-Ándalus y el Magreb, su espiritualidad, su vida cotidiana, su vestimenta y su alimentación,⁸³ además de contener las únicas noticias disponibles de un buen número de santos del siglo XII.

⁸³ Sobre este último aspecto, véase R. El Hour, «La alimentación de los sufíes-santos en las fuentes hagiográficas magrebíes. El caso de Marruecos», en Manuela Marín y Cristina de la Puente (eds.), *El banquete de las palabras: la alimentación de los textos árabes*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pp. 207-235.