

La burda de al-B?.,s?r?

Luis Roger RODRÍGUEZ PANIAGUA

BIBLID [0544-408X]. (2002) 51; 245-272

Resumen: El presente artículo recoge la traducción al español del poema conocido como *al-Burda* (“el manto”), obra del poeta de inspiración mística Šaraf al-D?n al-B?.,s?r? (s. XIII). La *Burda*, dedicada al Profeta Mu.,hammad, ocupa un lugar de privilegio dentro de la poesía árabe por su esmerado estilo y por la abundante cantidad de datos biográficos acerca de la vida del Profeta recogidos en sus 160 versos. La traducción viene precedida por un breve estudio sobre la vida del autor, los antecedentes literarios del poema en cuestión, su estructura interna, y otros aspectos.

Abstract: The present article includes the Spanish translation of the poem known as *al-Burda* (“the shawl”), written by the mystic poet Šaraf al-D?n al-B?.,s?r? (13th century). The *Burda*, a composition dedicated to Prophet Mu.,hammad, has a preeminent place in Arabic poetry because of its accurate style, and the great amount of biographical information on the Prophet’s life contained in its 160 verses. In the article, the translation is preceded by a short study of its author’s life, the literary precedents of the main composition, its internal structure as well as other aspects.

Palabras clave: Poesía religiosa en alabanza de Mu.,hammad. Literatura egipcia siglo XIII.

Key words: Religious poetry in praise of Mu.,hammad. Egyptian literature 13th century.

Las composiciones en honor del Profeta constituyen una parte esencial de la poesía árabe-islámica de tema religioso, tanto por su cantidad como por la calidad y alcance cultural de algunas de sus muestras. Muchas de estas obras versan sobre la muerte de Mahoma, sobre las circunstancias extraordinarias que acompañaron a su nacimiento – las célebres *Mawl?diyy?t–*, o, simplemente, sobre sus excepcionales virtudes, muy superiores a las de los otros profetas. Dentro de estas últimas podríamos considerar la obra cuya traducción aquí se ofrece, la conocida *Burda* del šayj al-B?.,s?r?.

Los antecedentes más claros de esta composición son el célebre poema de Ka‘b b. Zuhayr titulado *B?nat Su‘?d* (“Su ‘ad se fue”), y la abundante poesía laudatoria de .H asan b. T?bit, contemporáneo como el anterior de Mahoma. Por lo que hoy sabemos, la poesía en alabanza del Profeta experimentó un notable auge entre los siglos IX y XIII, y

no parece descabellado afirmar que la *Burda* de B?s?r? es, casi con seguridad, una de las evidencias más manifiestas de esta moda literaria que, en realidad, se ha prolongado hasta nuestros días, adoptando fórmulas más o menos populares según los casos.

EL AUTOR

Šaraf al-D?n Mu.,hammad Ab? ‘Abd All?h b. Sa‘?d al-Sanh??? al-B?s?r?, egipcio de probable origen beréber, es una figura sobre la que no existen muchos datos biográficos¹. Parece que nació en marzo de 1212 (šaww?l de 608), y que murió mediada la última década del s. XIII; tal vez en 1296, si seguimos a al-Maqriz?, o en 1295, según al-Suy?t?. Se sabe también de él que su formación inicial fue de orientación mística – no en vano frecuentó las lecciones del š?dīl? Ab?-l-‘Abb?s al-Murs?–, y que tuvo poderosos patronos en la corte de los mamelucos egipcios.

De la fuerte impronta mística que rodea su vida y su actividad literaria nos dan buena cuenta las propias circunstancias en que redactó el presente poema: víctima de una hemiplejía, escribe estos versos con la esperanza de que el Profeta le conceda la gracia de una curación; una vez concluidos, cierta noche Mahoma se le presenta durante el sueño, extendiendo su manto sobre el lado paralizado de su cuerpo que, a la mañana siguiente, aparece completamente curado y útil. Huelga recordar que la noticia corre de boca en boca, como lo hará poco después la composición que aparentemente mereció tan gloriosa intercesión.

Aunque dejó a su muerte una producción literaria relativamente amplia, ninguno de sus otros textos alcanzará la difusión de este elogio del Profeta y su manto, obra que, junto con la *Hamziyya* o composición rimada en *hamza*, de tema similar, prácticamente resume todo el genio creativo del autor.

EL VALOR SIMBÓLICO DEL POEMA

1. Cfr. *E F*. Leiden: E. J. Brill, 1980, *supl.*, pp. 158-159; G. Gabrieli. *Al-burdat?n ovvero i due poemi arabi del mantello*. Roma, 1972, p. 21-22; R. Basset. *La bordah du cheikh el Bousiri*. Paris, 1894, pp. I-VI introd.; H. Ab? Bakr. *Al Burda (le manteau). Poème consacré à l’eloge du prophète de l’Islam*. Paris, 1980, pp. 5-7.

Aunque legada a la posteridad como *al-Burda* (“el manto”), el título completo de la composición es *al-Kaw?kib al-durriyya f? Mad.,h Jayr al-Bariyya*, lo que podría traducirse como “Los astros refulgentes en alabanza de la mejor de las criaturas”. El sobretítulo de *Burda* procede en realidad de un acontecimiento histórico anterior: la entrega simbólica que el Profeta hizo de su manto al poeta Ka‘b b. Zuhayr, después de que éste compusiera en su honor el célebre poema conocido como *B?nat Su‘?d*, tras convertirse al Islam; las circunstancias que rodearon a ambas obras hicieron que la de B?.,s?r? se ganara la denominación con la que hoy se la conoce más comúnmente. Con la excepción del tema y el metro empleado (*Bas?.,t* en ambos casos), son textos bien diferentes, no sólo por la época y el uso del lenguaje, sino también por la estructura y longitud misma: la primera contaba con apenas 60 versos de rima *l?m*, frente a los 160 en rima *m?m* del poema que nos ocupa; además, si los versos de Ka‘b representan todavía una forma genuina y original de hacer poesía, impregnada por completo de los modos literarios de la ??hiliyya, aunque ya en transición hacia la temática piadosa del Islam, el entorno que rodea a la *Burda* de B?.,s?r? es plenamente religioso –no olvidemos que el autor procede de círculos místicos š?dílíes, y que el s. XIII es el del apogeo del sufismo–, y su obra se realiza en un momento en que las imágenes y fórmulas poéticas resultan cada vez más alambicadas y confusas, en persecución de nuevos efectos literarios que permitieran superar los tópicos ya agotados de siempre.

A pesar de la procedencia cultural del autor, la presencia de simbología y elementos sufíes en la *Burda* es más bien limitada; como ya apuntaron en su día Basset o Gabrieli², su éxito no procede tanto de su inspiración mística como de su condición de compendio hagiográfico sobre la vida de Mahoma: la tradición según la cual la noche se iluminó con su oración (v. verso 29); los hechos extraordinarios previos a la defensa de Medina, cuando el profeta estuvo sin comer por espacio de tres días (verso 30); las señales sobrenaturales que anunciaban su nacimiento (versos 60-69); o las batallas que conoció (versos 70, 128), son algunos de los detalles que, junto con otros de inspiración coránica o popular, configuran el cuadro biográfico en que radica parte de la fama que el poema alcanzó.

2. Cfr. G. Gabrieli. *Op. cit.*, p. 23; R. Basset. *Op. cit.*, p. X introd.; H. Ab? Bakr. *Op. cit.*, pp. 7-8.

Por otra parte, es obligado recordar también el alto valor simbólico del objeto que da nombre a la composición: el manto de Mahoma. Este objeto gozó de especial veneración por parte de los más altos dignatarios árabes desde la muerte misma de su legítimo dueño; sabemos que Mu‘?wiya, fundador de la dinastía omeya, se hizo con él, y que de manos de esta dinastía pasó a la de los ‘abb?síes, para quienes cobró mayor valor si cabe, en la medida en que representaba su vinculación directa con la familia del Profeta; por eso era vestido por los califas durante sus ceremonias de investidura³. De éstos pasó a poder de los otomanos, hasta que la posterior revolución laica protagonizada por Atatürk lo relegó a la condición de reliquia de museo. El manto ha sido considerado por los musulmanes de todos los tiempos como un símbolo de la protección del Profeta sobre su portador, que solía obtener el privilegio de llevarlo sobre sus hombros temporalmente, en compensación por alguna muestra de especial adhesión a la fe verdadera.

A la percepción del manto como símbolo de cercanía al Profeta, ha de añadirse su idealización como objeto milagroso, de la que procede una de las facetas más interesantes del poema: el uso de muchos de sus versos como fórmulas curativas o dotadas de propiedades mágicas. A decir de Gabrieli⁴, la difusión que la composición ha alcanzado obedece en buena medida a los comentarios que al-Ba??r? y ‘Abd al-Sal?m al-Marr?kuš? dedicaron a sus pretendidas cualidades sobrenaturales y milagrosas. Así, por ejemplo los dos versos que abren la Qa.,s?da, escritos sobre una copa llena de agua, servirán para atemperar la renuencia de cualquier animal doméstico que beba de ella; grabados sobre una pieza de tela y anudada ésta al brazo de un esclavo especialmente indocto en el uso de la lengua árabe, pronto se operará en él una mejora sensible en el aprendizaje (!); los versos comprendidos entre el tercero y el octavo, permitirán conocer la verdad de la boca de una mujer dormida, siempre que sean escritos en unas hojas de limonero y puestas éstas en la mano izquierda de la persona a quien se pretende sonsacar, etc.⁵.

3. Cfr. C. Cahen. *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. Madrid: Siglo XXI, 1972, pp. 66-67.

4. Cfr. G. Gabrieli. *Op. cit.*, pp. 22-23.

5. Cfr. G. Gabrieli. *Op. cit.*, pp. 27-29.

ESTRUCTURA Y EXPRESIÓN DEL POEMA

En la *Burda* pueden distinguirse principalmente tres partes: la introducción, que comprende los versos 1 a 29; el elogio del Profeta, que constituye el elemento central de la composición, al extenderse desde el verso 30 al 151; y la súplica, integrada por los nueve *aby?t* finales. No obstante, cada una de estas partes posee una estructura más o menos compleja, dentro de la cual se observan tiradas de versos organizadas en torno a tópicos diferentes. Así, los doce versos iniciales de la introducción son consagrados al recuerdo de un amor perdido, mientras que los diecisiete siguientes comprenden el reconocimiento de la propia culpa y la contrición por la misma. Además, estos primeros *aby?t* nos presentan a un poeta desdoblado en dos personalidades que adoptan posturas antagónicas: la del censor y la del enamorado reprendido; entre ambas se establece un diálogo en el que la primera toma la palabra para abrir el poema (versos 1 a 7), haciéndole ver a su otro yo que cualquier precaución por ocultar su pasión es ya inútil; éste a su vez espera el momento de intervenir para justificar su actitud y reconocer lo impropio de su conducta (8 a 16); tras ello, el *yo racional* conmina a su interlocutor a adoptar una actitud piadosa (17 a 25). Dicho debate queda resuelto cuando el poeta reincorpora ambos *yo* a su primera persona, a su propia identidad, en el verso 26; entonces, pide perdón a Dios, reconoce que su vida ha estado muy lejos del ejemplo dado por Mu.,hammad, y se dispone a iniciar el panegírico del Profeta, que puede considerarse que comienza propiamente a partir del verso 29.

En la alabanza de Mu.,hammad se observan varios grupos temáticos: en los versos 30-33, el autor hace hincapié en el desdén de los bienes mundanos, tópico recurrente en la literatura de inspiración mística; en 34-48, intenta ajustar una descripción del lugar que el Profeta ocupa en el Universo; Mu.,hammad es ubicado en el mundo mediante un curioso procedimiento: en primer lugar, es situado por encima de todo lo conocido: esta vida y la del más allá, los seres materiales y los inmateriales, los hombres de raza árabe y los de otras naciones, el sí y el no (34-35); luego es caracterizado por su relación con Dios (36-37); después se establece la comparación con otros profetas (38-43); y finalmente se detalla su superioridad con respecto al género humano, al que se invita a proclamar la grandeza del homenajeado (44-48). De este modo, queda completado un primer círculo que enlaza sucesivamente la figura de Mahoma con el mundo, con Dios, con los profetas y con los hombres.

A partir del verso 49 son retomados algunos de los tópicos manejados en los versos anteriores, pero se barrunta la introducción de un nuevo elemento: la descripción del temperamento, la sabiduría y el físico de Mu.,hammad; en este *wa.,sf*, ocupa un puesto de preeminencia el empleo del símil o *tašb?h*; primero con el astro rey (49-53);

después con las flores, el plenilunio, la mar o el destino (55); más tarde con el jefe supremo de un ejército (56) y con una perla (57). Este nuevo tema aparece jalonado por otros *aby?t* que nos recuerdan la superioridad de su misión y de su razón de ser sobre los hombres (50), su condición de humano (51), y las excelencias de su aspecto y su carácter (54).

El verso 58 puede considerarse de transición hacia una nueva tirada temática: la de los signos que anunciaron su nacimiento. Ésta se prolonga desde el 58 al 69, y en ella se suceden terremotos en palacios (61), fuegos apagados (62, 64), trastornos en el curso de las aguas (62), desecación de lagos (63), fenómenos atmosféricos (64-66), oráculos (67) y, en fin, hasta cuerpos celestes cayendo sobre la Tierra (68).

En los versos comprendidos entre el 70 y 79 se percibe un nuevo grupo temático: el de la descripción de algunos de los milagros más notables obrados por él o acaecidos durante su vida; el fracaso incruento de la campaña del virrey Abraha y la desbandada producida por las piedras que arrojó el Profeta en Badr (70-71); los árboles doblándose a su paso (72-73), las nubes que le brindaron sombra (74), o el bello episodio de la araña que lo protegió de sus perseguidores qurayshíes (76-79), son los elementos que integran esta nueva unidad temática.

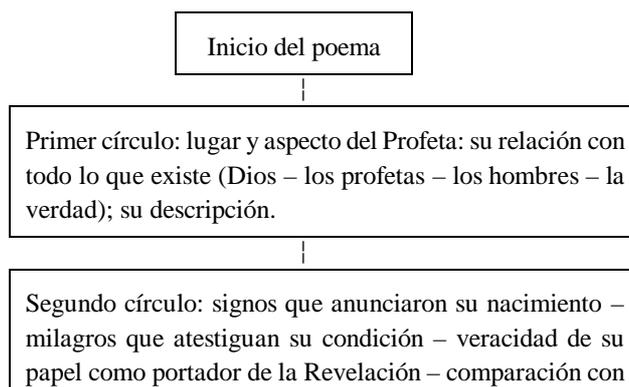
La conclusión que se sigue de los fenómenos antes narrados, es que Mahoma es el Profeta verdadero, y que no es posible dudar de su condición como tal. Así, los versos 80-87 marcan el meridiano de la composición manifestando un tenue cambio de dirección: el poeta pretende convencer al oyente/lector de la veracidad de la condición del elogiado, y para ello emplea recursos diferentes: confiesa que su relación con él le ha reportado beneficios inimaginables (80-81), que la revelación que dice portar es auténtica (82-84); y que ciertos fenómenos dan fe de su vinculación con Dios (85-87). La descripción de la naturaleza de esos fenómenos milagrosos y de otros es abordada con mayor detalle a partir del verso 88, no sin antes recordarnos la dificultad de dicha tarea, dada la excelencia del personaje en cuestión (89-90); para este nuevo objetivo, el poeta asocia las acciones de Mu.,hammad con las aleyas del Corán, cada una de las cuales ha de ser entendida como un milagro por excelencia para los creyentes. Esta asociación se prolonga a lo largo de los versos 91-104, espacio más que suficiente para que el poeta nos recuerde que los versículos de Libro Sagrado tienen valor intemporal (92); son superiores a cualquier maravilla obrada por profeta alguno (93); su sentido es recto, claro y preciso (94); no son refutables (95-96, 103-104); recogen inesperados y valiosos detalles (97); son milagros que en sí mismos encierran numerosos efectos beneficiosos (98-101); y además son la única justicia verdadera (102).

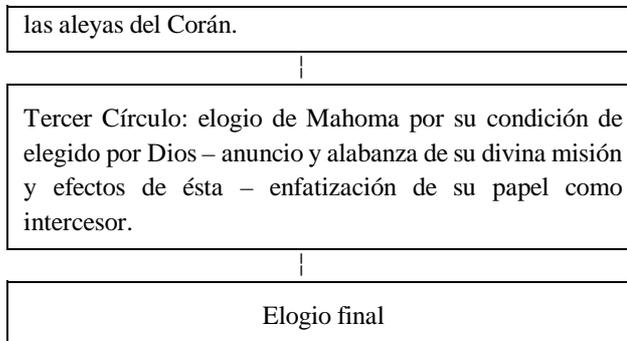
En el *bayt* 105 se inicia propiamente el elogio directo de la figura del Profeta, a la que el autor se dirige en segunda persona, con un *tú* que enfatiza la intención enco-

miástica de la composición; dicho elogio contiene algunos elementos propios de la imaginería mística sufi: el interés por el viaje que Mahoma hizo desde la Roca hasta la morada de Dios (107), la distancia desde la que vio a Dios (108), los siete cielos que atravesó en su ascensión espiritual (110), o la misma unión con Él (113). Este grupo de versos destinados a la alabanza directa del Enviado (105-115) deja paso al anuncio de la Buena Nueva de su misión, y al relato de los efectos de la misma sobre la Humanidad (116-139); en esta última parte, la relación de sus hazañas guerreras y del entusiasmo bélico que su misión despertó ocupa un lugar de preeminencia: tras en triunfo de la fe por medio de la palabra y del milagro, viene la victoria por la fuerza de las armas sobre quienes se resisten a acatar el mensaje divino; así, si desde el verso 80 se defiende la veracidad de la revelación reencarnada en la persona del Profeta, a partir del 90 se enfatiza especialmente el valor de la palabra, al aludir a la palabra de Dios; desde el 105 se aportan hechos concretos de carácter sobrenatural claramente inteligibles para los místicos y para los despiertos de alma en general; y por último, a partir del verso 115, una vez superados los razonamientos, las palabras y los hechos, no queda sino recordar el recurso de la fuerza, en cuyo empleo también Mahoma dio abundantes muestras de su misión divina.

En el verso 140 el poeta inicia una reflexión sobre su vida, haciendo balance de todo lo que de bueno y malo ha hecho a lo largo de ella; introduce como tema central el papel del Enviado de Dios como intercesor ante Él, y prolonga la expresión de su confianza hasta el verso 152, en que se entrega directamente a Mu.,hammad, encomendándole a él la difícil tarea de la salvación de su alma, e implorando el perdón divino.

De esta manera, la composición deja al descubierto una compleja estructura que podría esquematizarse del siguiente modo:





Por lo que se refiere al estilo de la composición, el hecho más destacado es la presencia de un cierto número de versos que parecen en exceso prolijos y retóricos, cuya traducción resulta complicada si se pretende mantener algún grado de lirismo en ella; obviamente, nuestros condicionamientos culturales y la pérdida de perspectiva histórica tienen también una parte importante de la responsabilidad en estos casos, de entre los que destacan versos como el 40, que dice: *wa-w?qif?na ladayhi 'inda .,haddi-him/min nuq.,tat al-'ilm wa-min šaklat al-.,hikam*, lo que debe interpretarse, más que traducirse literalmente, como: “Y se detuvieron ante él a causa de sus limitaciones/como los puntos diacríticos en los libros de ciencia, o las vocales en la sabiduría escrita”. El símil, relacionado con la escritura árabe, puede carecer para el lector occidental de hoy de cualquier tensión lírica, pero las alternativas no son muchas si se pretende respetar fielmente el texto original. Otro tanto sucede con el 112, en el que se lee: *jaf.,dta kulla maq?m bi-l-i.,d?fat/iḍ n?d?ta bi-l-raf' miṭla al-mufrad al-'alam*, a lo que corresponde una doble interpretación, según la cual el verso podría decir: “humillaste toda dignidad en comparación con la tuya, pues fuiste investido con el más alto rango, como jefe único”, o bien otra basada en un símil con aspectos gramaticales, que diría así: “Redujiste toda categoría al rango de lo poseído, pues tú fuiste elevado al de poseedor, como el nombre propio singular”. A estos ejemplos podrían añadirse muchos otros – versos 30, 75, 117, 120, 129, etc.– cuyo paso a un código occidental moderno entraña especial dificultad, bien porque algunos de los términos empleados en ellos tienen más de una interpretación posible, bien porque la recta interpretación de los mismos produce una traducción escasamente poética en nuestro idioma.

Igualmente frecuentes son en el autor los juegos de palabras, así como los símiles o comparaciones; de estas últimas pueden contarse alrededor de cuarenta, que encontramos en los versos número 16, 18, 20, 26, 49, 53, 55, 56, 57, 64, 70, 71, 73, 74, 79, 86, 87, 88, 89-90, 91, 101, 102, 104, 107, 109, 118, 119, 122, 125, 127, 130, 131,

132, 133, 137, 141 y 154. Se trata, en muchos de estos casos, de comparaciones explícitas que el autor establece sirviéndose de partículas como *ka-anna*, *miṭla*, *ka-*; en otras ocasiones, dichas comparaciones se encuentran implícitas, como ocurre con la del verso 26, en que puede leerse: *asta 'fir All?h min qawl bil? 'amal/laqad nasibtu bi-hi nasl liḏ? 'uqum* o con la del 53, que prescinde de partículas comparativas introductorias, pero que es ciertamente directa: *fa-inna-hu šams fa.,dl hum kaw?kibu-h?/yu.,zhirna anw?ra-h? li-l-n?sf? l-.,zulm*. Otros símiles son establecidos a través de un acusativo en función de *h?l*, esto es, estado o modo; así se percibe en el verso 71, por ejemplo: *nabḏ bi-hi ba'da tasb?.,h bi-ba.,tni-him?/nabḏa al-musabbi.,h min a.,hš?' multaqim*.

Estos recursos, junto con otros como los paralelismos, personificaciones, aliteraciones, etc, contribuyen a la composición de un lenguaje sumamente artificioso, en el que se alternan imágenes de indiscutible mérito, con otras estereotipadas y con algunas tal vez un poco forzadas para el gusto actual (versos 40, 64) configurando en conjunto una *qas?da* curiosa por sus rarezas, pero indudablemente meritoria por su significación cultural y por la abundancia de los tópicos en sus rimas recogidos.

EDICIONES

Si tenemos en cuenta los trabajos de los antiguos comentaristas del poema, entre los que se cuentan al-Qastalan?, Ab? Sa'?'d, al-Azhar? y muchos otros, y también las traducciones y ediciones realizadas en tiempos modernos tanto en Oriente como en Occidente, la *Burda* ha sido comentada cerca de un centenar de ocasiones. Una de las primeras ediciones occidentales del texto parece haber sido la de J. Uri, que apareció en Leiden en 1761 acompañada de una traducción al latín. Al alemán existen al menos dos traducciones completas, la de Vincenz von Rosenzwaig-Schwannau, que data de 1824 y que fue publicada en Viena bajo el título de *Funkelnde wandelsterne zum lobe des besten der Geschöpfe*; y la de De Hammer, en su *Constantinople und Bosporos* (Budapest, 1822). También existe una traducción parcial en esta lengua, a cargo de C. A. Ralfs, quien aportó además una traducción al persa y al turco del poema allá por 1860, bajo el título de *Die Burda*, al mismo tiempo que aparecía el comentario al poema del teólogo Ibr?h?m al-Ba??r?. Igualmente lejanas en el tiempo son las versiones del Šayj Faizullah-bhai y de R. Basset; la primera apareció publicada en Bombay en 1893 con el título de *A Moslem Present, part I: the Poem of the Scarf*, e incluía una edición del texto original y su traducción al inglés, en la que aparecía una quincena de versos considerados espurios; la segunda es una excelente traducción al francés muy bien anotada, de la que nos hemos servido en cierta medida para la

comprensión y elaboración de nuestro trabajo, aunque es necesario reconocer que ya ha pasado más de un siglo por ella, dado que vio la luz en París en 1894.

Mucho más reciente e igualmente interesante resulta el trabajo realizado por G. Gabrieli con esta obra y con su predecesora *B?nat Su'?'d*, vertidas ambas al italiano, anotadas, comentadas con detalle y publicadas en por el Istituto per l'Oriente de Roma en 1972 bajo el epígrafe de *Al-Burdat?n ovvero I due poemi arabi del mantello in lode di Maometto*. Si salvamos el inconveniente formal de los escasos puntos en común existentes entre ambos textos, y el hecho de que en la *Burda* de B?s?r? se hayan tenido en cuenta los versos apócrifos –debidamente marcados como tales, eso sí–, el trabajo del arabista italiano es, tanto por la traducción en sí como por los comentarios y las anotaciones que incorpora, ciertamente útil. Gabrieli parece haber mostrado especial interés por los aspectos populares de la *Burda* –su uso en manifestaciones públicas de piedad o duelo, el empleo de algunos de sus versos como sortilegios, etc.– e incluye parte de las anotaciones de los más conocidos comentaristas musulmanes del poema.

Además de las obras de G. Gabrieli y R. Basset, nos ha sido de especial utilidad el trabajo del jeque Hamza Ab? Bakr, rector del Instituto musulmán de la mezquita de París, que editó, tradujo y comentó el poema en 1980. Se basó para ello en la edición de Ahmad al-Badaw? al-Am?r, de 1920, cuyos errores de impresión rectificó. La edición del texto en árabe de Hamza Ab? Bakr, junto con la prácticamente idéntica de al-Šamirl? (El Cairo, 1970/1389), son las dos que nos han servido de base para la presente traducción; la anotación del Šayj Ab? Bakr es también bastante precisa, aunque en ciertos momentos se puede echar de menos alguna información adicional; sin embargo, la traducción al francés que ofrece nos parece discutible en algunos puntos, por estimar que la lengua francesa posee la riqueza y flexibilidad suficientes como para recoger ciertos matices del árabe que el traductor decidió interpretar libremente.

Conscientes de las dificultades que entraña la interpretación de un texto poético de la naturaleza de la *Burda*, hemos intentado ofrecer una traducción al español –la primera completa– lo más fiel posible al sentido primigenio del original; en el caso de aquellos versos en que no ha sido posible, el lirismo de la composición original ha sido sacrificado en beneficio de la comprensibilidad de la obra en un lenguaje formal pero inteligible. Estimamos que queda así cubierto el vacío que provocaba hasta ahora la ausencia de una traducción árabe-español de esta insigne obra, cuyo contenido sin duda merece ser apreciado también en nuestra lengua.

LA BURDA DEL PROFETA

1 ¿Se debe acaso al recuerdo de los vecinos de D?-Sal?m⁶/que mezclaras con sangre las lágrimas que de tu pupila resbalaban?

6. R. Basset señala D? Salam como un topónimo relativamente frecuente en el mundo árabe; en este caso, el autor se refiere a una región situada entre la Meca y Medina, donde abunda un tipo de arbusto espinoso conocido como *Salam*. Los poetas árabes recurrían con insólita frecuencia a la mención de este lugar, sin que sepamos hoy a qué razón obedece este hecho. Cfr. Basset. *Op. cit.*, p. 2.

El *Nas?b* o introducción del poema comienza con un desdoblamiento del *yo* del autor, que se transforma a la vez en sujeto y objeto de la pregunta inicial: al-B?s?r? se interroga a sí mismo sobre las razones de su tristeza; el *yo* poético interroga a un *tú* protagonista de los versos, que en realidad es también el propio autor de los mismos. Una de las identidades procedentes de este desdoblamiento –a la que debemos suponer una actitud racional– adopta la función de amonestador, mientras que la otra –más pasional– desempeña el papel de amonestado, estableciéndose entre ellas un diálogo.

De acuerdo con las pautas de la poesía árabe preislámica y clásica, es frecuente que el poeta abra su composición en el escenario desolado de un campamento abandonado; ante el rescoldo de un fuego, o los restos de una tienda o de un animal, el autor suele evocar la vida que animaba aquel lugar cuando él lo frecuentó por última vez; su serenidad se desvanece cuando recuerda a la amada, y entonces se echa a llorar. Por esa razón es frecuente encontrar *qas?das* que comienzan con un imperativo, cuando el protagonista

intenta llamarse a sí mismo al orden o recriminarse su actitud impropia de un hombre.

MEAH, SECCIÓN ÁRABE-ISLAM 51 (2002), 245-272

2. ¿O a que sopla el viento del lado de K?.,zima/al tiempo que resplandecía el relámpago en las tinieblas de Idam⁷?
3. ¿Qué les ocurre a tus ojos, que tienes que decirles: “¡dejad de llorar!”?/¿Y qué le pasa a tu corazón, que has de gritarle: “¡cierra la puerta a las quimeras!”?
4. ¿Es que cree el enamorado que el amor puede permanecer oculto/mientras las lágrimas brotan de sus ojos y él se abrasa?⁸.

7. K?zima es un nuevo topónimo, que corresponde a un lugar situado entre Medina y Basra; Idam es el valle en que está situada la ciudad santa de Medina; cfr. R. Basset. *Op. Cit.* pp. 3-6; G. Gabrieli. *Op. cit.*, p. 27. El viento y el relámpago son elementos típicos de la poesía árabe más clásica; no obstante, al igual que ocurre con la poesía occidental, los clichés de la naturaleza suelen encerrar algún valor simbólico, por estereotipados que puedan parecer. En este caso, el abatimiento y la inquietud del poeta tienen su eco en el entorno tenebroso que rodea al valle de Idam, que alberga uno de los santos lugares.

8. El concepto de amor al que alude el poeta en este verso no debe llamar a equívoco: no se trata del amor-pasión que el galante rapsoda árabe siente por una mujer ya inalcanzable, sino del amor-emoción que se apodera del creyente al recordar el favor que el Profeta le ha concedido tan generosamente. El detonante de este sentimiento no es la tristeza, sino la gratitud.

En la poesía mística del Islam, el poeta es siempre consciente de que ha de ocultar el sentimiento de amor que le hace llorar, pero es normal que las lágrimas den cuenta de lo que él, mediante su silencio y su forzada impavidez, pretende velar. A este respecto, v. A. Schimmel. *As through a veil. Mystical poetry in Islam.*

5. Si no fuera por la pasión, no derramarías lágrimas sobre los restos de los campamentos abandonados/ni serías presa del insomnio, a causa de los recuerdos que en ti evocan el sauce o la piedra⁹.

Nueva York: Columbia University Press, 1982; pp. 27-28.

9. No parece haber una absoluta certeza acerca de la interpretación de estos dos nombres; según G. Gabrieli y R. Basset, *al-b?n* es una referencia al sauce llorón, o probablemente al árbol de la nuez moscada (*hyperanthera morunga*), al que se alude con frecuencia en la poesía árabe como metáfora de una figura estilizada y flexible; *alam* posee varios significados: puede ser algún tipo de jalón o señal en medio del

desierto, que marca una dirección determinada; o bien puede tratarse simplemente de una montaña. En tal caso, debería interpretarse que el protagonista recuerda con nostalgia el talle de la persona amada –o incluso su olor–, así como el lugar en que ésta residió. Una segunda posibilidad, por la que parece decantarse H. Ab? Bakr, es que se trate de dos topónimos, ambos correspondientes a sendas montañas del Hi??z de difícil localización. Cfr. G. Gabrieli. *Op. cit.*, p. 28; R. Basset. *Op. cit.*, pp. 7-8; H. Ab? Bakr. *Op. cit.*, pp.14-15.

6. ¿Y cómo vas a negar un amor, si testifican a su favor/dos testigos como las lágrimas y la enfermedad...
7. ...y el pesar ha surcado de lágrimas tus mejillas,/confiriéndoles una palidez como la del narciso o un color como el del 'anam?¹⁰.
8. Sí, el fantasma de aquella a quien amo ha acudido a mí de noche y me ha tenido en vela¹¹/¡el amor impugna los placeres con su sufrimiento!

10. El 'anam es un tipo de árbol que se da en el Hi??z, y cuyos frutos rojizos inspiran un símil estereotipado con las puntas de los dedos de las mujeres cuando las pintan con alheña. Cfr. R. Basset. *Op. cit.*, p. 9; A. Kazimirski. *Dictionnaire arabe-français*, Beirut, 1860, vol. II, p. 390.

11. La visita nocturna del fantasma o el recuerdo imaginario de la amada es también un lugar común de la literatura poética árabe clásica y medieval. En este caso, el poeta se desvela por la llegada de este visitante irreal, y acaba recriminándose a sí mismo sus sentimientos, de modo que su personalidad, desdoblada desde el principio de la composición, se reunifica momentáneamente en un único yo.

9. ¡Ah, tú que me reprendes por amar como un 'Udr?¹², te pido disculpas!/Si de verdad fueses justo, no me harías reproches.
10. ¿Correrás tú mi misma suerte? Ni mi secreto está al abrigo de quienes murmuran/ni mi enfermedad atajada.
11. Me prodigas los consejos, pero ni [tan siquiera] los escucho/¡verdaderamente, el amante hace oídos sordos a quienes le critican!
12. He sospechado ya de la sinceridad de mis canas por sus reproches/pero mis blancos cabellos están, por sus buenos consejos, lejos de toda duda¹³.

12. En este caso, el poeta se dirige a un detractor imaginario que le pide cuentas por su comportamiento. El amor 'udr? al que alude es todo un concepto poético, desacertadamente comparado en ocasiones con el amor platónico, tan frecuente en la Antigüedad clásica y en la literatura occidental; En el amor platónico el frecuente objeto de deseo era un joven efebo, y los sentimientos eran a menudo intelectualizados y canalizados hacia su plasmación en obras de arte; a diferencia de lo que ocurre con este tipo de amor, el amor 'udr? surge inicialmente vinculado a una tribu, los Ban? 'Udra, originaria probablemente del Yemen, cuyos miembros son conocidos por la vehemencia de sus sentimientos amorosos, a causa de los cuales a veces encontraban la muerte en edad muy joven. Por razones diversas, el amor 'udr? se suele presentar como un amor no consumado –la amada es una mujer casada, desdén a su amante, se aleja físicamente de él a causa de un viaje, o muere, etc.–, arrebatado en ocasiones, pero de expresión refinada siempre; no es extraño entonces que tal concepto triunfara entre los místicos, que lo adaptaron con facilidad a su apreciada y reconocida práctica de la castidad.

13. Las canas advierten al poeta de que ya no es un adolescente que pueda comportarse impropriamente a causa del enamoramiento; él pretende ignorar este hecho, pero al final tiene que rendirse a la evidencia. Este verso y el siguiente nos recuerdan el hecho de que al-B?s?r? tenía ya una edad avanzada cuando compuso la *Burda*.

13. Mi naturaleza malévol, en razón de su ignorancia, no se deja corregir/por advertencias como la vejez y la decrepitud...
14. ... ni ha preparado, mediante buenas acciones, la acogida/de un huésped [tan] poco comedido [como el] que ha hecho alto en mi cabeza¹⁴.
15. Si hubiera sabido que no iba a poder honrarlo/habría ocultado con *Katam*¹⁵ el secreto que él me ha mostrado.
16. ¿Quién hay conmigo, para refrenar la terquedad de mi alma en el extravío/igual que se detiene al caballo con las bridas?
17. No intentes colmar sus deseos cometiendo pecados/ya que, en realidad, el comer espolea el apetito del glotón.
18. El alma es como un niño: si lo desatiendes, llega a la pubertad/habituado al seno materno, pero si le retiras el pecho, acepta sin más el destete.
19. ¡Aleja entonces de ti sus pasiones, y guárdate de ponerte en sus manos!/¡la pasión aniquila y corrompe todo aquello que gobierna!
20. Vigílala, pues es, por sus actos, semejante al ganado:/si encuentra de su gusto el pasto, ya no lo abandona.

14. El huésped al que se refiere el verso son precisamente los cabellos grises, las canas. Se trata de una metáfora largamente explotada por los poetas árabes; lo explotaron al menos Yahyà b. Ziy?d –tío del primer califa ‘abb?s? al-Saff?h–, y al-Mutanabb?, de cuyo diván recogen Hamza Ab? Bakr y R. Basset un verso– muy similar al de B?s?r?–. Cfr. H. Ab? Bakr. *Op. cit.*, pp. 19-20; R. Basset. *Op. cit.*, p. 18.

15. El *Katam* es una planta que se da en el Yemen, cuyas hojas, mezcladas con la alheña, sirven para teñir las canas; el autor juega aquí con el verbo “ocultar” en primera persona (*katamtu.*), y el nombre de dicha planta, el *Katam*.

21. ¡Cuántas veces hace aquélla deseable al hombre un placer mortal/sin que éste sepa que el veneno se puede ocultar en el manjar más apetecible!¹⁶.
22. Guárdate tanto de las maquinaciones que inspira el hambre como de las de la saciedad/ya que la necesidad es con frecuencia peor que el hartazgo.
23. Derrama las lágrimas de tu ojo saturado de visiones ilícitas/y entrégate a un régimen de arrepentimiento.
24. Opónte a tu propia alma, y al mismo Satanás, y rebélate contra ambos/y si pretenden darte consejos, desconfía.
25. Y no te prestes a su juego, se presenten como adversario o como mediador/pues tú bien conoces ya las tretas de la parte contraria y las del juez.
26. Pido perdón a Dios por hablar y no actuar/es como si con ello le atribuyese progenie a quien es estéril.
27. Te ordené hacer el bien, pero ni yo me di a ello/ni obré con rectitud; mi consejo para ti es, pues, ¡enderézate!

16. Se trata de un lugar común en toda la mística islámica y también en la cristiana. El alejamiento de los bienes, vanidades y dignidades mundanas es un requisito indispensable para el perfeccionamiento del alma, pero la tentación se presenta bajo diferentes formas; es habitual que se establezcan símiles entre las posesiones y oropeles de esta vida, y un manjar envenenado (una copa de miel, por ejemplo), o el agua salada, que en apariencia puede quitar la sed, pero no hace sino agravarla. Así, en el *Sir?? al-Mul?k*, obra emblemática de la parénética principesca elaborada por el místico Mu.,hammad b. al-Wal?d al-Turt?š?, puede leerse una anécdota en la que se dice: “El mundo es como la copa de miel en cuyo fondo hay veneno, pues quien se deleita en su dulzura encuentra al final una muerte repentina”. Cfr. M. Alarcón. *Lámpara de los príncipes por Abubéquer de Tortosa*. Madrid: Instituto de Valencia de don Juan, 1930; vol. I, p. 75; para la edición árabe, cfr. *Flambeau of kings (Sir?? al-mul?k)*. Ed. ?a‘far al-Bay?t?. Londres-Riad: El-Rayyes Books, p. 92.

28. No he hecho acopio alguno de acciones pías antes de la muerte/ni he rezado ni ayunado salvo conforme a los preceptos mínimos¹⁷.

17. Existen en el Islam dos tipos de prácticas religiosas: las obligatorias *ofard*, y las supererogatorias, que reciben el nombre de *w??ib* o *n?fil*; las primeras son aquellas consideradas indispensables en el buen creyente, y se subdividen a su vez en dos: las obligaciones individuales *ofard 'ayn* –las cinco oraciones del día, el ayuno en Ramadán, la *šah?da* o profesión de fe, la limosna y la peregrinación a la Meca– y las colectivas *ofard kif?ya*, esto es, aquellas en las que el fiel puede obtener dispensa si la presencia de otros de su condición hacen innecesaria su participación –la *?ih?d* o guerra santa, las oraciones de exequias, etc.–. Aunque no son imprescindibles, las acciones supererogatorias son deseables en el buen musulmán, y de acuerdo con la tradición musulmana, constituyen un viático que hace el tránsito por la otra vida más llevadero para el creyente.

29. Me desvié de la senda de aquel que iluminaba las tinieblas con su oración/hasta que sus pies enfermaban inflamados¹⁸.
30. De aquel que llegó a encoger sus entrañas a causa del hambre atroz/y a ocultar como bajo piedras una cintura de suave piel¹⁹.
31. Altas montañas de oro se le ofrecieron como soborno/¡Y qué arrogancia les mostró!²⁰.

18. De acuerdo con la tradición, Mahoma mostraba su fervor recitando el Corán de pie durante toda la noche, de manera que sus pies llegaban a inflamarse; a través de Gabriel, Dios le invita a deponer esa actitud de celo excesivo, anunciándole que el Corán no le ha sido revelado para que sufra, sino como amonestación para quien teme al Altísimo (*Corán*, XX,1-2). Al-Turt?š? nos refiere esta tradición en los siguientes términos: “Se cuenta que [en cierta ocasión] el Profeta se quedó de pie hasta que se le hincharon los pies, y le dijeron: ¿Por qué haces eso, si ya te han sido perdonados todos los pecados que cometiste y los que cometerás? Y respondió: ¿es que acaso no debo ser un siervo agradecido a Dios?”. Cfr. *Flambeau of kings (Sir?? al-mul?k)*. Ed. ?a?far al-Bay?t?. Londres-Riad: El-Rayyes Books; p. 318; M. Alarcón. *Lámpara de los príncipes por Abubéquer de Tortosa*; Madrid: Instituto de Valencia de don Juan, 1930, vol II, p. 10.

19. Alude al *Yawm al-Jandaq* o “Día del foso”; se trata del nombre con que se conoce a la batalla que tuvo lugar para la defensa de Medina; en los prolegómenos de ésta, el Profeta y sus partidarios cavaron un foso alrededor de la ciudad para defenderla, trabajando sin alimento ni descanso para finalizarlo a tiempo.

20. Este verso recuerda a la tentación de Cristo por parte de Satanás (Mateo 3, 4-11; Lucas 4, 1-13; Marcos I, 12-13); procede de una tradición recogida por al-Tirmid?, según la cual Dios envía a Gabriel para que

32. La necesidad reafirmó su temperanza/pues lo cierto es que ésta no está reñida con la impecabilidad.
33. Pero ¿cómo puede la necesidad incitar a la vida mundana/a aquel sin el que el mundo no habría salido de la nada?
34. Mu.,hammad es el Señor de los Dos Mundos, de las dos estirpes/y de los dos partidos de la especie humana: los árabes y los no árabes²¹.

ofrezca al Profeta la posibilidad de transformar en oro una montaña cercana a la Meca; éste rechaza el ofrecimiento valiéndose del consabido argumento de la fugacidad de los bienes mundanos.

21. Los dos Mundos: se refiere al mundo terrenal y al del más allá, o bien al mundo terrestre y al divino; las dos estirpes: los hombres y los *?inn*. Los *?inn* son una suerte de genios, seres creados a partir del fuego y dotados de inteligencia para adorar a Dios igual que los hombres; pueden ser fieles o infieles, y adoptan diferentes formas físicas—animales tales como una serpiente u otra clase de reptil— para realizar toda clase de hechos inverosímiles. Forman parte de las creencias populares, como atestiguan sus múltiples apariciones en las Mil y una noches, y fueron incorporados al Islam oficial a través de su integración en el Corán y en la Sunna, por lo que ha de suponerse que su existencia es dogma de fe. Aunque las tradiciones populares distinguen muchas clases de *?inn* (*g?l*, *'ifr?t*, etc.), en el Corán aparecen caracterizados básicamente como *'af?r?t*, pl. de *'ifr?t*. A este respecto, v. F. Maíllo Salgado. *Vocabulario de historia árabe e islámica*.

Madrid: Akal, 1996; pp. 294-295. Los dos partidos de la especie humana: los árabes (*al-‘arab*) y los demás (*al-‘a?am*); es tradición entre los árabes el clasificar a las gentes en función de su lengua, de modo que sólo se consideran dos grandes grupos: los que hablan árabe y, por tanto, son árabes, y los otros, persas, bizantinos, europeos, etíopes, chinos, etc.

MEAH, SECCIÓN ÁRABE-ISLAM 51 (2002), 245-272

35. Nuestro profeta es el Señor Absoluto, y nadie/es más veraz que él, ni cuando afirma ni cuando niega.
36. Él es el amado de Dios²², cuya intercesión se desea/ante cualquier horror que nos acomete.
37. Él invocó a Dios, y quienes a él se aferran/están asiendo un cabo que jamás se romperá²³.
38. Aventajó a los otros profetas tanto por su físico como por su conducta moral²⁴:/ éstos no fueron rivales para él ni en saber ni en generosidad.
39. Todos ellos pretendieron sacar agua del océano [de bondad] del Enviado de Dios/o apurar hasta la última gota de su mansa lluvia [de conocimientos].

22. El término en árabe es *hab?b*, que puede interpretarse como amado, amante o amigo; en la retórica poética de los sufíes, como en la de los místicos cristianos, era habitual la incorporación de términos de la poesía amorosa. Para los primeros místicos del Islam y los legalistas, el amor a Dios es casi sinónimo de la obediencia a Él; Mu.,hammad es caracterizado como el amante o amado de Dios por excelencia, de donde se debe entender que fue la criatura que más estricta obediencia le profesó.

23. Esta misma imagen aparece en *Corán* III,103 y también en II,257.

24. Las descripciones del Profeta son relativamente abundantes en la antigua literatura islámica; biógrafos y tradicioneros –sobre todo al-Buj?r? y al-Bayh?q?– lo han caracterizado como un hombre de estatura media, cabeza fuerte, complexión atlética, tez sonrosada y ojos y cabello negros; este último frecuentemente teñido de alheña. Sobre su carácter se sabe que era agradable (*Corán* LXVIII,4), cortés, resuelto, hospitalario y magnánimo. Ha trascendido también de él que tenía un modo de andar muy decidido. Cfr. al-Bayh?q?. *Da-l? 'il al-Nubuwwa*. El Cairo, 1970, pp. 142-319.

40. Y se detuvieron ante él a causa de sus limitaciones/como los puntos diacríticos en [los libros de] ciencia o las vocales en la sabiduría [escrita]²⁵.
41. No en vano él es quien alcanzó la plenitud en cuerpo y alma/y luego fue elegido como bienamado²⁶ por el Creador del género humano.
42. Inalcanzable en virtudes a cualquier rival/la esencia de su bondad es indivisible.
43. Olvida lo que los cristianos atribuyen a su profeta²⁷,/pronúnciate, y pronuncia tantos elogios como desees en loor de Mu.,hammad.

25. Se trata de un símil un tanto forzado entre la escritura árabe y los profetas: Mu.,hammad es la grafía de los sonidos consonánticos propiamente, mientras que los otros profetas son los puntos diacríticos –que en árabe sirven para diferenciar unas letras de otras, por ejemplo *t?* de *t?* o de *b?*– o sencillamente las vocales, que se colocan por encima y por debajo de la línea de escritura, y de cuyo uso suele prescindirse excepto en el Corán.

26. Cfr. Nota 22.

27. De acuerdo con la teología cristiana, Jesucristo no sólo es profeta, sino que además es el hijo de Dios; por el contrario Mahoma pretendió en vida despejar toda duda acerca de su relación con la Divinidad, haciendo patente su condición exclusivamente humana, como se aprecia en *Corán*, XXIII,33 y muy especialmente en XLI,6. Además, los musulmanes inciden con frecuencia en que la verdadera naturaleza de Jesús es exclusivamente humana, pues se trata de un profeta más; así lo atestiguan pasajes coránicos como *Corán*, IV,169-172 y V,110-120. Como “Sello de la Profecía”, Mu.,hammad se encuentra en una posición de superioridad con respecto a todos los otros enviados de Dios y, por supuesto, con respecto a Cristo.

44. Atribuye a su persona cuanta nobleza quieras/y tanta grandeza como desees a su poder.
45. Puesto que el favor de Dios no conoce límites;/Que lo divulgue con claridad quien disponga del don de la palabra!
46. Si sus milagros fueran en grandeza proporcionales a su poder/la sola invocación de su nombre devolvería la vida a los esqueletos de huesos pulverulentos.
47. No nos puso a prueba, en aquello que escapa a nuestro entendimiento,/por consideración hacia nosotros; por eso ni vacilamos ni erramos.
48. La comprensión de su auténtica esencia escapa a los esfuerzos de la Humanidad/ a causa de lo cual no se ven, ni cerca ni lejos de él, sino gentes enmudecidas.
49. Él es como el sol, que, en la lejanía, aparece diminuto a los ojos/pero que ciega la vista al dar en la cara.
50. Mas, ¿cómo van a colegir su verdad en esta vida/unas gentes que están dormidas, y que se distraen de su presencia con sueños vanos?
51. Todo cuanto sabemos de él es que es humano/y que es la mejor de las criaturas de Dios.
52. Y que todo milagro obrado por los nobles enviados de Dios/más bien tuvo su origen en la luz con que él los iluminó²⁸.
53. Ya que él es el sol de la virtud, mientras que ellos son sus estrellas/que guían a las gentes sólo en las tinieblas nocturnas²⁹.

28. La luz (*n?r*) ocupa un lugar destacado dentro de la escatología sufi; aparece asociada al verdadero conocimiento de Dios, y existe un *had?t* en el que el Profeta deja constancia de ello diciendo: *awwal šay' jalaqa-hu All?h n?r?* "Lo primero que Dios creó fue mi luz". También es asociada a menudo con los milagros obrados por Dios, a través de cuya manifestación se guía la humanidad.

29. El símil recuerda mucho a aquel con que al-N?biga compara a al-Nu'm'n, rey de H?ra, con los otros reyes de su tiempo: *fa-inna-ka šams wa-l-mul?k kaw?kib/iḏ?* „tala'ta lam yabdu min-hum kawkab" "Ciertamente tú eres como el sol, y los otros reyes como las estrellas/pues a tu orto ningún otro cuerpo celeste resplandece".

Parece que se trata de un lugar común dentro de la poesía laudatoria árabe, ya que existen imágenes similares en alabanza de nobles y reyes anteriores a al-Nu'man; Cfr. R. Basset. *Op. cit.*, pp. 43-44; H. Ab?Bakr. *Op. cit.*, pp. 33-34.

54. ¡Honra el porte natural de un profeta, a quien [además] adorna un temperamento/
pleno de bondad e inconfundible por su alegría!
55. Es como las flores por su exquisitez, como la luna llena por su grandeza;/como la
mar por su abundancia y el destino por sus avatares.
56. Incluso cuando lo encuentres solo aparecerá, a causa de su divina majestuosidad/
como al frente de un ejército o de su séquito doméstico.
57. O como si fuera la perla que se oculta en una ostra./de la que proceden los mine-
rales de su elocuencia y su sonrisa.
58. Ningún perfume iguala a la tierra que sirve de lecho a sus huesos;/¡bendito aquel
que puede aspirar su aroma y frotarse con ella el rostro!³⁰.
59. Su mismo nacimiento reveló la excelencia de su estirpe³¹/¡alabados sean su prin-
cipio y su fin!

30. En los *Ah?d?i* se contempla la tumba como la antesala del más allá; cuando se ha sido justo en vida, el sepulcro sirve de acceso al Paraíso, por lo que el olor que de él se desprende es agradable en extremo; en consonancia con esta tradición está aquella otra que dice que Dios no permite que los cuerpos de los profetas se corrompan, y que además éstos despiden un excelente aroma cuando los recubre la tierra, que acaba impregnándose del mismo. Dicha creencia no nos es desconocida, sino que recuerda claramente a aquella antigua tradición clásica de acuerdo con la cual los cuerpos de los héroes griegos muertos eran embalsamados por los dioses mediante la aplicación de una leve dosis de ambrosía sobre su nariz o su cara.

31. El nacimiento y la muerte de santos, profetas e incluso héroes han ido tradicionalmente acompañados de signos admonitorios y acontecimientos extraordinarios en casi todas las culturas y civilizaciones conocidas; normalmente, estos fenómenos responden a una concepción armónica del universo, que se supone integrado

60. Fue aquella una jornada por cuyos augurios quedaron los persas/advertidos del advenimiento de infortunios y calamidades.

por un conjunto de elementos interrelacionados entre sí; un hecho extraordinario en alguna de estas partes—en este caso, en la especie humana— repercute inmediatamente en otros órdenes del mundo. El Islam no escapa a esta peculiar concepción, y tampoco a la relación de este tipo de fenómenos. Así, el 12 de *Rab? ' al-awwal*— fecha del nacimiento de Mahoma— se resquebrajaron las estructuras superiores del palacio de Ctesifón. Ha de recordarse que, con ocasión de la Natividad de Cristo, los animales adquirieron de manera pasajera el don de la palabra (algunos comentaristas atribuyen también este hecho a la jornada en que Mahoma vino al mundo), y que la de Moisés fue precedida de horribles pesadillas en el sueño de Faraón, que lo incitaron a ordenar el asesinato de todos los varones judíos recién nacidos. Incluso el nacimiento de héroes y grandes monarcas es a menudo adornado con este tipo de relatos; recuérdese que el de Alejandro Magno, tal y como lo refiere el *Libro de Alexandre*, fue acompañado de sobrecogedoras manifestaciones naturales más o menos convencionales (eclipses, cambios en el viento, galernas) y otras extraordinarias (piedras afiladas lloviendo del cielo, águilas que luchan entre sí, corderos que toman el don de la palabra, gallinas que paren serpientes, etc.). No debe olvidarse que, en la poesía religiosa del Islam, la relación de los signos fabulosos que acompañaron la llegada de Mahoma al mundo constituye todo un subgénero, igual que ocurre con los de su muerte o con los que describen determinados pasajes de su vida.

61. Cumplida la noche, el palacio de Cosroes amaneció resquebrajado³²/igual que su progenie fue dispersada sin remedio.

32. Ordenada su construcción por el rey persa Cosroes (*Kisrā*) Anšīrwān, que gobernó entre el 531 y el 578, fue erigido en Ctesifón o al-Madīn, como lo llamaban los árabes, y era conocido por su lujo y majestuosidad. Según las tradiciones, sus cúpulas y torres superiores aparecieron misteriosamente hendidas tras la llegada al mundo de Muḥammad, en lo que sin duda puede considerarse como una admonición sobre la próxima extinción del poder persa y de sus dinastías a manos de los musulmanes. No en vano, Cosroes Parviz –nieto de Cosroes Anšīrwān– fue asesinado por su propio hijo Chirōz (Qabūl II para los árabes), quien se contagió de peste y murió; Ardašīr (Artajerjes) III falleció siendo aún niño y, en consecuencia, sin apenas reinar, y tras él se produjeron feroces luchas internas por el poder. Los restos del debilitado imperio acabaron en manos de Yazdigerd III que, derrotado por los árabes sucesivamente en Qādisiyya y Nihavand, murió asesinado camino del exilio. Paradójicamente, las obsesiones sucesorias relatadas con todo detalle en el Testamento de Ardašīr Pāpakān se materializaron con el paso de los años, manifestándose como un factor más de la disgregación del poder persa. Para la consulta de este paradigmático espejo de príncipes, cfr. M. Grignaschi. “Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d’Istanbul”. *Journal Asiatique*, 254 (1966), pp. 46-90. Para los otros detalles, Cfr. R. Basset. *Op. cit.*, p. 51.

62. El fuego sagrado extinguió sus llamas por la pena que de él sintió/y el río Eúfrates (Oxus) olvidó el nacimiento de su curso por puro pesar³³.
63. La desecación de su lago causó un gran mal a S?wa³⁴/y todo aquel que allí acudía a apagar su sed, tuvo que regresar sobre sus pasos contrariado.

33. Se trata del fuego sagrado que adoraban los persas; tras arder durante mil años, se extinguió el día en que Nació Mahoma; las alteraciones en el curso del Eúfrates bien pueden corresponderse con las inundaciones en Persia por aquella época a las que alude Mas'?'d?. Cfr. C. Gabrieli. *Op. cit.*, p. 41.

34. La ciudad de S?wa, equidistante de otras dos grandes urbes persas, Ray y Ectabana, fue fundada por el fabuloso rey Tuhumurz; H. Ab? Bakr sigue a Yaq?t y al-Bakr? para recordarnos que el lago a cuyas orillas

64. Fue como si, a causa de la tristeza, el fuego se sofocase adquiriendo la humedad del agua/y como si ésta se evaporase tomando de aquél sus ascuas incandescentes.
65. Como si los genios gritasen, como si brillasen las luces;/como si, por su esencia y por su forma, en señales y en voces la verdad resplandeciese³⁵.

se encontraba dicha ciudad, se secó con ocasión del nacimiento de Mahoma; cfr. H. Ab? Bakr. *Op. cit.*, p. 38; de acuerdo con otras interpretaciones, la desecación de este lago simboliza el declive del saber zoroastro, de igual manera que el resquebrajamiento del palacio de Cosroes es el anuncio del fin del poder persa, o la extinción del fuego sagrado marca la decadencia del culto religioso de los seguidores de Zoroastro. Menos dudoso nos parece el otro terrible acontecimiento que se le atribuye a S?wa: su destrucción por los mongoles en 1221 (617 H.); cfr. H. H. Schaeder. "S?wa". *EF*. Leiden: E. J. Brill, 1998 vol. IX, pp. 89-90.

35. Las alusiones a la luz y el resplandor que contiene el verso se corresponden con las tradiciones sobre el parto de Am?na –la madre del Profeta– en el transcurso del cual una luz cegadora inundó la Meca de tal modo que algunos castillos de Siria quedaron iluminados por aquélla. Debe tenerse en cuenta que Mu.,hammad es caracterizado en el Corán como "Lámpara resplandeciente" (*sir?? mun?r*), puesto que él es como un faro que guía a las gentes; cfr. *Corán*, XXXIII,45. Con respecto a las señales y a las palabras o voces (*kalim*), los sacerdotes magos adoradores del fuego percibieron en ellas el fin de su culto, anunciándolo al resto del mundo. Dos de estos sacerdotes se llamaban Šiqq y S?.,ti.,h, y según se desprende de ciertas tradiciones, alcanzaron gran renombre en la antigüedad; cfr. R. Basset. *Op. cit.*, pp. 59-62.

66. Cegados fueron los demonios, y aniquilados sobre su propio sitio/pues ni se prestó oídos a su Buena Nueva, ni se atendió a los rayos de luz que en su nombre amonestaban.
67. Y todo después de que los oráculos avisaran a los pueblos/de que sus desviados credos no perdurarían.
68. Y tras contemplar con sus propios ojos bólicos celestes/abatiéndose sobre todos los falsos ídolos de la Tierra³⁶.
69. Hasta que, puestos en fuga y a la zaga unos de otros,/aquellos malos espíritus abandonaron de mañana el camino de la Revelación.
70. Como si, en su huida, fuesen las huestes de Abraha, o [mejor aún],/aquel ejército apedreado con guijarros lanzados por las manos del Profeta³⁷.

36. Alusión a *Corán*, XV,16-18; XXXVII,6-10, y LXXII,8-9; los demonios (*šay?.,t?n*) que se insinúan en el cielo intentando ganarse la atención de los hombres son puestos en fuga por los ángeles o aplastados por centellas y meteoros.

37. La historia de Abraha es un curioso tema habitual de la literatura sobre milagros en el Islam; la tradición subyacente (cfr. Ibn Hiš?m, *S?ra*, Ed. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1859-1860, vol. I, pp. 28-41) es que Abraha, virrey abisinio del Yemen, ordenó construir un enorme templo para restituir el cristianismo en aquellas tierras, haciendo así sombra al esplendor de la Meca como centro de peregrinación; sin embargo, dos

árabes de los Ban? Kin?na se llegaron hasta su interior y se aliviaron en él, lo que irritó a Abraha hasta tal punto que decidió partir en expedición y destruir la Ka'ba. Se hizo traer para ello su enorme elefante

blanco desde Etiopía, y reunió un ejército de 70.000 hombres, conocidos por esta circunstancia como *ash?b al-?l* o "compañeros del elefante". Sin embargo, el elefante se sentó sobre sus patas traseras, negándose tozudamente a enfilar la dirección de la Meca; después de aquello, Dios envió una enorme tormenta,

acompañada por una gigantesca bandada de pájaros que portaban en sus picos y garras guijarros de arcilla, que dejaron caer sobre las huestes abisinias. Los soldados fueron atravesados por aquellas bolas rojizas, que les causaron terribles heridas, y el propio Abraha quedó horriblemente mutilado, perdiendo sus dedos y sufriendo daños en sus articulaciones, y abdicando a su retorno en su hijo Yaks?m. El Corán recoge de manera sintética este episodio (*Corán*, CV), que con toda probabilidad es una versión legendaria y popular de lo que en realidad debió de ser una epidemia de viruela. Por otro lado, es conveniente recordar que todo este episodio no es sino un ejemplo más de atribución arbitraria de una leyenda a un personaje histórico célebre que, en realidad, nada tuvo que ver con los hechos referidos por la misma; para la auténtica historia de Abraha, cfr. A. F. L. Beeston. “*Abraha*”, en *EL*.², vol. I, pp. 102-104.

Por lo que se refiere al ejército apedreado por Mahoma, éste pudo ser el de los enemigos de los creyentes en la batalla de Badr (624), o quizás en la de Hunayn (630); se dice que el Profeta apuñó unos guijarros que comenzaron a alabar a Dios (!), pasándole después algunos de ellos a Ab? Bakr, que hizo lo propio con varios de sus partidarios. Cuando los musulmanes arrojaron los guijarros contra sus enemigos, éstos huyeron.

71. Guijarros arrojados por sus manos tras alabar a Dios/como Jonás al ser expulsado de las entrañas de la ballena³⁸.

38. El poeta establece un símil entre los gujarros que loaron a Dios antes de salir despedidos, y Jonás, que también realizó un *tasb?.,h* justo antes de que la ballena lo regurgitara (*Corán*, XXVII,139-148). Se establece así un juego de palabras entre el término alabanza (*tasb?.,h*) y el nombre con que es conocido Jonás (*al-Musabbi.,h*).

72. Los árboles acudieron a su llamada prosternándose/caminando hacia él sobre troncos sin raíces³⁹.
73. Igual que si trazaran renglones para la virtuosa caligrafía/que sus ramas desplegaban en medio del camino.
74. Como cuando aquella nube lo siguió/brindándole sombra contra el calor abrasador que se aviva al mediodía⁴⁰.
75. Juro solemnemente por la luna hendida/que existía parecido entre aquélla y su corazón⁴¹.
76. Y por todo lo excelso y noble que la gruta albergaba/que los ojos de quienes renegaban de él quedaron ciegos⁴².

39. Se trata de una leyenda de origen popular, posiblemente relacionada con anécdotas similares de los Evangelios Apócrifos, y que el poeta debió de recoger en atención a su notable grado de difusión en Egipto y otros lugares.

40. Dicho milagro es también un lugar común en las biografías de los fundadores de diferentes religiones e imperios: wahn?bíes, incas, cristianos, etc. En el caso de Mahoma, la tradición dice que su tío Ab? T?lib, en el transcurso de un viaje a Siria cuando Mahoma tenía apenas doce años, se percató de que una nube seguía por el cielo al muchacho, protegiéndolo de la intensidad del sol del mediodía. Gracias a ésta y a otras señales extraordinarias, Ab? T?lib pudo percibir en su sobrino los signos de su divina misión.

41. Probable alusión a los hechos que se relatan en *Corán*, LIV, 1-3 y XCIV; en el primer caso, se trata del prodigio obrado por Dios para demostrar a los infieles la veracidad de la misión de Mahoma y sus admoniciones; en el segundo, es una referencia a aquella tradición según la cual un ángel llegó hasta el Profeta, le abrió las entrañas, y se las limpió de pesares e impurezas. Esta última anécdota, sobre la que parecen existir sensibles variaciones, es similar a una tradición que los cristianos ortodoxos atribuyen a San Timoteo

77. Y que la verdad misma y el Verídico⁴³ no habían salido de la cueva/y, a pesar de ello, los infieles dijeron: “aquí no hay nadie”.
78. Pensaron que ni la araña tejería su tela/ni la paloma volaría sobre la mejor de las criaturas.
79. Pero la protección de Dios le sirvió como una doble adarga/como el más firme de los valladares.
80. Nunca me agravió el Destino con sus injusticias sin que yo buscara su protección/ y hallara en él a un anfitrión bajo cuyo palio jamás se sufre coacción.
81. Ni solicité de él riqueza alguna, para esta o para la otra vida/sin recibir abundantes prebendas de aquella mano, la más digna de ser besada.

Anacoreta.

42. Lo excelso (*jayr*) y lo noble (*karam*) son referencias a Mu.,hammad y a Ab? Bakr, respectivamente. Los versos 76-79 aluden a un episodio de la Hégira. Durante el año 622 el Profeta se ve forzado a huir de la Meca en dirección a Medina; en el camino se refugia tres días en una cueva del monte al-T?r, donde fue alimentado en secreto por un pastor. A este hecho los tradicioneros y comentaristas añaden algunos datos fantásticos; así, se dice que los perseguidores qurayshies se sirvieron de un experto en rastreo de huellas, que encontró señales que apuntaban hacia la cueva en cuestión, pero que una araña había tejido rápidamente su tela en la boca de entrada de la gruta, al tiempo que unas palomas establecían allí un nido e incluso empollaban huevos en él; ambos hechos habrían servido para persuadir a los enemigos del Profeta del registro del lugar, quedando así aquél y Ab? Bakr a salvo.

43. Esto es, el propio Mu.,hammad y su compañero Ab? Bakr.

82. ¡No niegues la revelación contenida en sus visiones nocturnas!/Ciertamente él tiene un corazón que vela mientras sus ojos duermen⁴⁴.
83. Pues aquélla tuvo lugar cuando él llegó a la edad de la profecía/y no puede negarse que él la recibió en sueños⁴⁵.
84. ¡Bendito sea Dios! No hay revelación susceptible de haber sido comprada/ni profeta libre de sospecha.

44. Alusión al *Corán*, LIII,11.

45. El *wa.,hy* o revelación procede de Dios, y se produce de modo indirecto –por medio del arcángel Gabriel– o directo, de Dios al profeta a través de un sueño, o desde detrás del velo divino, o sin intervención de ninguno de estos medios. El verso pretende defender la veracidad de la misión profética, frente a los comentarios de aquellos que pudieran pretender que todo fue producto de la imaginación de un simple hombre; por lo que respecta al primer hemistiquio, la edad de la *nubuwwa* o misión profética para Mahoma fueron los 40 años. En *Corán*, XCVII,1 se menciona el envío de la Revelación por parte de Dios mediante el verbo *anzala*, lo que apunta a que dicho fenómeno tuvo lugar de una sola vez ; para conciliar esta evidencia que la lengua árabe pone de manifiesto con las diferentes fases de la revelación que los teólogos describen, se acepta el hecho de que el Corán en su totalidad fue hecho descender a Mahoma durante la noche del Destino (26 a 27 de ramadán); inmediatamente le fue arrebatado para ir revelándose de nuevo poco a poco, según lo requiriesen las circunstancias; en un primer periodo de seis meses, lo recibió en sueños; luego, por mediación dea arcángel Gabriel.

85. ¡Cuántas enfermedades sanaron sus manos por simple imposición/y a cuántos desventurados liberó del oprobio de la locura!⁴⁶.
86. ¡Y cuántos años yermos tornó su invocación feraces,/hasta parecer [aquéllos] la luz de la aurora en medio de las edades oscuras!

46. Las curaciones milagrosas por imposición de manos suenan especialmente familiares a quien ha consultado los Evangelios; en el caso de Mu.,hammad fueron igualmente habituales; entre las más renombradas se cuentan la de Qat?da, quien, habiendo perdido un ojo en el transcurso de la batalla de Uhud, se llegó hasta el Profeta con él en la mano y éste se lo restituyó a su cuenca vacía; hombros y manos cortadas en combates, extremidades fracturadas o quemadas, etc, fueron sanadas por él en diversas ocasiones a lo largo de su vida, según los comentaristas. Como menciona G. Gabrieli (*Op. cit.*, p. 53), el “oprobio de la locura” (*ribqat al-lamam*) al que hace alusión el segundo hemistiquio debe entenderse como el furor diabólico o la posesión demoníaca, esto es, como un cuasi-sinónimo del término *?un?n*. La realidad que enmascaran estas expresiones es, muy probablemente, la de la epilepsia u otras dolencias parecidas de tipo neurológico o nervioso.

87. Gracias a que un denso nubarrón descargó tanta lluvia⁴⁷,/que uno diría que los lechos secos de los ríos se asemejaban a algún aluvión traído por el mar, o mejor aún, a la inundación de *al-‘Ar?m*⁴⁸.

47. Tradiciones referidas por al-Buj?r? y otros aseguran que en el transcurso de una *jutba*, un beduino le pidió al Profeta que hiciera llover, y éste provocó una lluvia torrencial de una semana de duración con sólo alzar los brazos al cielo.

48. El episodio es mencionado en *Corán*, XXXIV,15: se trata de la ruptura de la presa de Ma’rib, que retenía las aguas que regaban el reino de Saba; su desmoronamiento tuvo lugar en tiempos del rey ‘Amr b. ‘?mir, y provocó un desastre tal que obligó a varias tribus yemeníes a abandonar los lugares que habitaban.

88. Déjame que describa los milagros que, gracias a él, se tornaron visibles/como los fuegos de los hogares hospitalarios durante la noche⁴⁹.
89. De la misma manera que las perlas incrementan su belleza al ir ensartadas/pero no se devalúan en nada si están sueltas...
90. ...es imposible albergar esperanzas de poder alabar debidamente/toda su nobleza de carácter y su temperamento.
91. Son [sus milagros] verdaderas aleyas procedentes del Misericordioso, creadas,/ pero eternas, en tanto que atributos de quien es Eterno⁵⁰.
92. No se remontan a ningún tiempo en particular, sino que nos aleccionan/sobre la Resurrección, sobre 'ʿd y sobre *Iram*⁵¹.

49. Símil establecido a partir de una antigua costumbre beduina: cuando un hombre quería mostrar su hospitalidad, al caer la noche encendía un fuego ante su tienda o en algún lugar que permitiera señalar el camino hacia su campamento, con el fin de orientar hacia él a posibles viajeros.

50. Las aleyas –esto es, cada uno de versículos que componen el Corán– son en sí mismas signos de Dios; acerca de su naturaleza eterna o creada existió un enconado y largo debate que se prolongó del s. VIII al X, entre un grupo de teólogos partidarios de la especulación racional (los célebres mu'tazilíes) y los dogmáticos (mutakallimíes). Para los primeros, el Corán ha sido creado, no existe desde siempre, y ha de ser aprehendido racionalmente; en consecuencia, las aleyas que lo integran son también creadas. Para los *mutakallim?n*, la temporalidad que implican la forma o la expresión contenidas en el Libro Sagrado no es obstáculo para reconocer que la esencia de su mensaje es eterna e intemporal.

Este debate pasó a segundo plano cuando los mu'tazilíes cayeron en desgracia allá por el 234/848, en tiempos del califa al-Mutawakkil, y fueron objeto de una depuración ideológico-teológica a través de los mismos mecanismos y métodos que ellos habían instituido. Cfr. F. Maíllo Salgado. *Op. cit.*, pp. 169-171.

51. El Corán contiene más de una alusión al pueblo de 'ʿd (*Corán*, VII,63-70; LIV,18-21, etc.). Como ya apuntara en su día el profesor Basset, la historia de 'ʿd es, con toda probabilidad, una recreación del mito de Babel. Se trata de un antiguo pueblo árabe del sur, cuyo jefe, Šadd?d b. al-'ʿd, desoye las recomendaciones piadosas del profeta H?d y ordena construir una hermosa ciudad –Iram– que pueda competir en belleza y

93. Perduraron entre nosotros, y destacaron sobre todos los milagros/obrados por los profetas [anteriores], pues aquéllos llegaron, pero se fueron.
94. Claramente definidas, ni dejan margen al cismático/ni requieren intérprete alguno.
95. Jamás fueron combatidas sin que el más acérrimo de sus enemigos/abandonara la batalla demandando un arreglo pacífico.
96. Su elocuencia desbarata las aseveraciones de quienes a ellas se oponen/igual que el marido celoso sale al paso de quien a sus esposas ronda.

esplendor con el Paraíso. Como castigo, Dios envía una tormenta que los aniquila y destruye la ciudad. Las explicaciones que recoge Basset a propósito de este asunto son especialmente prolijas; Cfr. *Op. cit.*, pp. 97-104.

97. Los matices que atesoran se suceden como las olas del mar/y son superiores en belleza y valor a las perlas que hay en él⁵².
98. sus milagros no pueden contarse ni ponderarse/ni recibirse con desagrado por su [sostenido] ascenso.
99. sobre ellas se apacigua la mirada del lector, y yo le digo:/"puesto que acabas de agarrar un cabo que te ha lanzado Dios, ¡sujétalo bien!"⁵³.
100. Si las lees en voz alta por temor al ardiente fuego del infierno/sofocarás su calor con el frescor de tan divina lectura⁵⁴.
101. Es como si fueran ese estanque en que se tornan blancos los rostros⁵⁵/de los rebeldes a Dios, pese a haber llegado hasta allí negros como tizones.
102. Son, por su equidad, como el puente *Sir?t* o como la Balanza⁵⁶/ya que fuera de ellas, no hay justicia que perdure entre las gentes.

52. Existe un *had?t* según el cual el Profeta atribuye a cada versículo coránico un sentido exotérico o visible y otro esotérico u oculto; este último a su vez puede recoger entre siete y setenta matices.

53. Alusión al *Corán*, III,103.

54. De acuerdo con Muslim y otros tradicioneros, la lectura del Libro Sagrado será un acto favorablemente considerado el Día del Juicio; según cierta tradición, las s?ras II y III (La Vaca y La Familia de 'Imr?n) serán como dos nubes que apaguen con su lluvia el fuego del infierno para quienes las hayan recitado.

55. Según las creencias populares musulmanas, cada profeta tendrá un estanque en su tránsito a la otra vida. En él beberá, junto con su pueblo, antes de entrar en el Paraíso.

56. El *Sir?.,t* aparece en el Corán como el camino que conduce a la salvación o al infierno (*Corán*, I,5-6; XXVII,23; XXXVI, 67); a partir de este concepto, y por intermedio de las tradiciones avésticas persas, el *Sir?.,t* acaba convirtiéndose para los musulmanes en el puente que atraviesa el Infierno; éste es afilado como una espada, y todos los hombres deberán atravesarlo; los profetas lo cruzarán como el relámpago; los hombres piadosos como caballos al galope, y los virtuosos, como caballos al trote. Quienes tengan que dar cuenta de numerosos pecados, los llevarán cargados sobre sus espaldas, con lo que su marcha sobre el *Sir?t* será lenta y

103. No te asombres de que algún envidioso dé en desaprobarlas/fingiéndose ignorante, aunque esté dotado de un agudo intelecto.
104. Igual que puede ocurrir que el ojo afectado por la oftalmía rechace la luz del sol/o que la boca enferma rehuya el gusto del agua⁵⁷.
105. ¡Oh, tú, la mejor de las criaturas, a cuyo campo acuden quienes suplican perdón corriendo/y a lomos de camellos de firme zancada!
106. ¡Oh, tú, el mayor de los milagros para quien reflexiona! ¡La gracia suprema para quien sabe aprovecharla!

penosa; por último, habrá también quienes pierdan pie y caigan al fuego del *ahannam* (infierno) a causa de su impiedad en vida.

La Balanza (*M?z?n*) es el instrumento del que se servirá Dios el Día del Juicio para pesar los actos vituperables y los dignos de elogio de cada hombre (*Corán*, XXIII,104, 109; CII,5-6).

57. El símil no es casual: quienes niegan la veracidad del mensaje contenido en las aleyas del Corán son como los enfermos que rechazan ciertos elementos naturales reconocidos por el resto de los hombres.

107. De noche viajaste de santuario a santuario⁵⁸/como viaja la luna llena en lo oscuro de las tinieblas.
108. Y seguiste ascendiendo hasta alcanzar un puesto/nunca antes logrado ni imaginado, a sólo dos arcos del trono de Dios⁵⁹.
109. Profetas y enviados te cedieron el liderazgo/igual que la servidumbre deja paso a su señor.
110. Y tú atravesaste siete cielos a la cabeza de ellos⁶⁰/en calidad de portaestandarte.
111. Hasta no dejar a tus competidores posibilidad alguna de alcanzarte/ni resquicio en que hacer pie a quienes superarte pretendían.

58. El episodio de la ascensión del Profeta dio lugar también a todo un subgénero poético entre los autores más devotos, que fue conocido como *mi'r??iyya*; dicho viaje fue realizado por el Profeta desde la Meca a Jerusalén, y desde esta ciudad –concretamente desde la cúpula de su templo– hasta el trono de Dios, atravesando todos los cielos a lomos de un animal fantástico conocido como el Bur?q. Según los comentaristas, este viaje fue tan breve que cuando retornó de él, la ropa de su lecho estaba todavía templada; Se dice también que invirtió en él menos tiempo del que tarda un cubo de agua en quedar vacío cuando se vierte todo su contenido. Este acontecimiento es entendido por los sufíes como un símbolo de la liberación del alma respecto de las ataduras materiales, y de su ascenso hasta la unión con Dios. Cfr. R. Basset. *Op. cit.*, pp. 110-114; F. Maíllo Salgado. *Op. cit.*, p.158, “*Mi'r??*”.

59. La distancia desde la que se supone que Mahoma vio a Dios es otro tópico de la imaginería ascético-mística, que aparece incorporado a este poema; está inspirado en el Corán, donde puede leerse: verso (LIII,9).

60. El cielo está compuesto por siete estancias, de acuerdo con el Corán (*Corán*, LXVII,3); la liberación del alma y su elevación a través de esos diferentes estratos celestes hasta la unión con Dios es un objetivo que requiere toda una vida de sacrificio y consagración a la purificación espiritual, según los sufíes ; a Mahoma, en virtud de su perfección, se le supone la capacidad de llevar a cabo este tránsito sin mayor esfuerzo.

112. Humillaste toda dignidad en comparación con la tuya/pues fuiste investido con el más alto rango, como jefe único⁶¹.
113. Para alcanzar una unión con Dios –¡qué oscura/a los ojos de los hombres!– y [colegir] un secreto –¡qué oculto a ellos!–
114. No en vano alcanzaste glorias sin parangón/y atravesaste estadios de dignidad nunca antes frecuentados.
115. ¡Qué excelso poder el del rango que te fue conferido!/¡Y qué sublime logro, el de las gracias con que fuiste regalado!
116. ¡Congratulaos de la Buena Nueva, Comunidad del Islam!/¡La Divina Providencia nos ha otorgado un pilar que jamás se derrumbará!

61. El verso encierra un símil gramatical de casi imposible traducción: el verbo *jafa..da* significa rebajar o humillar, pero también anexionar gramaticalmente mediante genitivo; además de este verbo, el poeta introduce varios términos que encierran acepciones metalingüísticas; así, *l..d?fa* debe entenderse como adición, pero también como aneión gramatical; *raf?*, como elevación o declinación en nominativo, y *'alam* como jefe o como nombre propio; así, en el verso puede entenderse que dice: anexionaste mediante genitivo toda jerarquía/mientras que tú mantenías el nominativo, como el nombre propio".

117. Desde el momento en que Dios distinguió como “el más noble de los profetas” a quien nos llamaba a su sumisión/nosotros nos convertimos en la más ilustre de las naciones⁶².
118. Las noticias sobre su misión llenaron de espanto los corazones de los enemigos/ igual que el rugido de un león pone en fuga a todo un tropel de corderos desprevenidos.
119. Jamás dejó de salirles al paso en cada campo de batalla/hasta hacerlos parecer –a causa de los lanzazos– carne sobre el tajo de un matarife.
120. Desearon escapar, y casi envidiaron la suerte/de los miembros destazados que fueron llevados al vuelo por águilas y buitres.
121. Pasaban las noches sin que acertasen a contarlas/a menos que fuesen las de los meses sagrados⁶³.
122. La religión era como un huésped que tomase posesión de la plaza enemiga/en compañía de un séquito de jefes ávidos de la sangre de sus moradores.
123. arrastrando tras de sí un mar de ejércitos montados en veleros/lanzando una ola encabritada de héroes.
124. Era lugarteniente de todos los convocados por Dios que, exterminadores y aniquiladores/se lanzaban sobre los infieles.

62. Los creyentes son la más noble de las comunidades según el Corán (III,110). En un estadio inferior se encuentran las Gentes del Libro (*Ahl al-Kit?b*), esto es, los cristianos y los judíos, sobre los cuales el Corán encierra mensajes ambiguos; por último están todos los otros credos de la tierra, que caen dentro de la categoría de los *mušrik?n* (asociadores) o, simplemente, *kuff?r* o *kafara* (infieles).

63. Los enemigos de la fe, acongojados por el poder y el fervor bélico de los creyentes, son presa de los nervios durante largo tiempo, y sólo encuentran algo de calma en los meses tradicionalmente considerados de tregua. En la época preislámica se observaba la costumbre de cesar toda actividad guerrera durante los meses de *ḏ?-l-qa'da*, *ḏ?-l-hi??a*, *muharram* y *ra?ab*; o lo que es lo mismo, en los meses undécimo, duodécimo, primero y séptimo del calendario musulmán. Dicho hábito desapareció con el advenimiento del Islam.

125. Hasta que la doctrina del Islam, tras su largo extrañamiento/llegó a unírseles como con lazos de consanguinidad.
126. Tutelada siempre por el mejor padre y esposo posible/jamás conoció el desamparo ni la viudedad⁶⁴.
127. Pues [los llamados por Dios] eran como las montañas/¡pregunta a sus oponentes con qué se encontraban a cada acometida!

64. En este verso el poeta establece un curioso *tašb?h* o comparación entre la fe del Islam y una mujer. Es sabido que, de acuerdo con el derecho islámico, la mujer requiere un tutor en todo momento, pudiendo ser éste su padre, su marido, su hermano mayor u otro hombre, según dicten las circunstancias. La ausencia de un tutor conlleva un grave riesgo moral y social para la mujer, que puede desviarse del buen camino a causa de su propia naturaleza o de la intervención de segundas personas. Mu.,hammad es para la doctrina del Islam, un tutor infalible, con el cual aquélla siempre se encontrará en la mejor situación posible.

128. ¡Y pregúntale a „Hunayn; pregunta a Badr, y a U.,hud⁶⁵/por aquellas épocas de muerte, que fueron más terribles para ellos que la peste misma!
129. Los creyentes se retiraban, rojos los sables blancos tras abreviar/de [la sangre de] todos aquellos enemigos de negra cabellera⁶⁶.
130. Cual escribanos cuyas oscuras lanzas, igual que los cálamos⁶⁷, no dejaran por marcar/ni un solo punto diacrítico en el cuerpo [del rival].

65. En la batalla de Badr, librada el día viernes 17 de ramadán del año 2 de la Hégira (año 624 de la era cristiana), un pequeño grupo de musulmanes salió al encuentro de una caravana de qurayšies y dio muerte a más de medio centenar de ellos; aunque el valor militar de tal victoria fue en realidad modesto, el hecho en sí fue interpretado como una prueba de la santidad de Mahoma y de la gracia con que Dios lo había distinguido para dirigir a la comunidad. La batalla de Badr se transformó de este modo en un símbolo literario y poético para los creyentes. Cfr. A. Schimmel. *Op. cit.*, pp. 172-173; R. Basset. *Op. cit.*, pp. 120-121; en Uhud, que tuvo lugar el 7 de šaww?l del tercer año de la Hégira (marzo de 625), los qurayšies tomaron cumplida venganza dando muerte a un elevado número de creyentes y compañeros de Mahoma, entre ellos su propio tío Hamza, cuyo cadáver fue mutilado según la tradición por Hind, mujer de Ab? Sufy?n y madre del futuro califa Mu?wiya. La batalla de Hunayn puede considerarse de alguna manera la de la consolidación del poder de los musulmanes: en el año 630, un ejército de tribus paganas aliadas (Ṭ?qif, Haw?zin) se dirigió a la Meca, tomada por los musulmanes, con el objetivo de reconquistarla. Confiados los infieles en su número y en la desbandada inicial en las filas de los musulmanes, no contaron con el poder de Mu.,hammad, quien repite el milagro de Badr, al recoger y lanzar contra el enemigo un puñado de guijarros que lo pone en fuga milagrosamente. Cfr. Nota 37.

66. La expresión *Kull muswaddin min al-limam* (“todo aquel de negra cabellera”) habla aquí de la juventud de los adversarios del Profeta.

67. El verso encierra un complejo juego de palabras; el término *ja.,t.,t* significa escritura o línea, pero también es el topónimo correspondiente a un lugar célebre por la calidad de las lanzas fabricadas en él.

131. Armados de pies a cabeza, portan una insignia que los distingue⁶⁸/como se destaca la rosa entre las zarzas por su peculiar impronta.
132. Los vientos de la victoria traen hasta ti su aroma/de modo que dirías que cada guerrero es una flor abierta.
133. Como si aquéllos, a lomos de sus caballos, fuesen como la vegetación de las cumbres/y no por la fortaleza de su tallo⁶⁹, sino por su firmeza inquebrantable.
134. Volaron, aterrorizados por su arrojo, los corazones de los enemigos/incapaces de distinguir entre un rebaño de corderos y una partida de valientes.
135. Pues quien se halla bajo el amán del enviado de Dios,/ [logra que] los leones, si se tropiezan con él, permanezcan mudos de terror en la espesura.
136. Y jamás verás a un aliado suyo privado de la victoria/ni a un adversario libre de la destrucción;
137. Acogió a la comunidad en el baluarte de su recto dogma/a semejanza del león que busca con sus cachorros el refugio de las zarzas.
138. ¡A cuánto hábil polemista desarmaron sus palabras!/¡A cuántos querellantes derrotaron sus argumentos!

68. El verso está probablemente inspirado en *Corán*, XLVIII,29; en este caso, los seguidores de Mu. .hammad se asemejan a sus enemigos en las armas y el uniforme, pero el particular porte que les confiere su fe permite distinguirlos claramente.

69. Al-B?.,s?r? supone que la vegetación que crece en las alturas es más fuerte y resistente.

139. Bástete como milagro tanta sabiduría en un analfabeto/de la ??*hiliyya*, y tan esmerada educación en un huérfano⁷⁰.
140. Le he servido con este panegírico, a través del cual asumo/los pecados de una vida dilapidada entre poemas y pleitesías⁷¹.
141. Pues ambas cosas me han impuesto cargas cuyas consecuencias asustan/es como si yo, por culpa de aquéllas, fuese un camello destinado al sacrificio.
142. En ambos aspectos me rendí a los extravíos de la juventud/y no obtuve sino pecados y arrepentimiento.
143. ¡Qué pérdida la de mi alma en este trapicheo!/ni sirvió para adquirir la fe a cambio de la vida mundana⁷², ni tan siquiera para tasar aquélla...
144. Y es que quien troca la eternidad por lo efímero/pronto descubre el fraude tanto en la venta como en el pago por adelantado.
145. Aunque por cometer algún pecado no queda invalidado mi pacto con el Profeta/ ni se rompe la cuerda que me une a él.
146. Ya que yo me he acogido a su amparo al pronunciar su nombre/y él es, en su tutela, la más perfecta de las criaturas.
147. Si el Día del Juicio no me tomara de la mano por benevolencia⁷³/bien podrías decir: “¡vaya caída!”
148. No se concibe en él que niegue sus favores a quien los implora/ni que se aleje su vecino de él sin haber recibido honores.

70. El verso pretende que Mu.,hammad no sabía leer ni escribir; aunque probablemente no era así, él siempre intentó hacerse pasar por analfabeto.

71. Parece que al-B?.,s?r? frecuentó la compañía de los poderosos durante alguna etapa de su vida, como el visir mameluco Bah? al-D?n. El autor considera que la servidumbre prestada a esos personajes es una actitud blasfema o impía, pues el verdadero creyente sólo muestra admiración hacia el Profeta, Dios y sus milagros.

72. Alusión a *Corán*, II, 15.

73. La idea de la intercesión de Mu.,hammad el Día del Juicio, identificada entre los místicos musulmanes mediante el término *Šaf?‘a*, es un tópico más sancionado por las creencias populares que por la literatura escatológica musulmana; de acuerdo con el verso de al-B?s?r?, el Profeta le tomará de la mano en el momento de atravesar el *sir?..t* para que no caiga a las profundidades del fuego eterno (v. nota 5).

149. Desde que entregué mis pensamientos a alabarlo/hallé en él el más grato requisito para mi salvación.
150. Nunca escapará su riqueza de una mano necesitada:/la lluvia también hace que nazcan flores en un otero pelado.
151. [De hecho], yo he rechazado las flores de este mundo/que recogió Zubayr por elogiar a Harim⁷⁴.
152. ¡Oh, la más noble de las criaturas! ¡No tengo a quién recurrir/cuando tenga lugar el Último Evento⁷⁵, sino a ti!
153. ¡Y no sufrirá tu gloria menoscabo alguno por mi culpa/cuando el Generoso se vista con el nombre de el Vengador!⁷⁶.
154. Pues tanto esta vida como sus bienes se deben a tu largueza/como se deben a tu sapiencia la ciencia de la Tabla y el Cálamo⁷⁷.
155. ¡Ah, alma, no desesperes por ominosa que sea una falta!⁷⁸/para su magnanimidad, los más nefandos crímenes resultan pequeñeces.
156. [ya que] es probable que la misericordia de Mi Señor sea, cuando Él la imparta/proporcional a la rebeldía mostrada.
157. ¡Oh Señor, haz que mi súplica tenga efecto/y que mis cuentas no caigan en saco roto!
158. Y sé benevolente con tu siervo en esta morada y en la otra/ya que su entereza huye espantada cuando cualquier horror acude invocando su nombre.

74. Zuhayr b. Ab? Salm? fue un célebre poeta de la ??hiliyya, autor de una de las siete *Mu'allaq?t*. Harim b. Sin?n era el jefe de una tribu conocida como los Ban? Gataf?n, y era tanta la consideración en que tenía a Zuhayr, que había prometido hacerle un regalo valioso cada vez que el poeta le saludara. Este último, no queriendo abusar de la generosidad de su benefactor, cuando se encontraba ante un grupo de gente en el que estaba aquel hombre, acostumbraba a decir: "os saludo a todos excepto a Harim, que sin embargo es el mejor de entre vosotros". Zuhayr es también conocido por ser el padre del celeberrimo Ka'b b. Zuhayr, autor del poema *B?nat Su'?d*, panegírico en honor de Mahoma.

En el verso, hemos de entender que las flores de este mundo (*zahrat al-duny?*) son los presentes, las dádivas y las distinciones que se pueden conseguir durante la vida terrenal.

75. El evento en cuestión será el Día del Juicio y la Resurrección. *Corán*, LVI.

76. Dos de los noventa y nueve nombres de Dios, de acuerdo con la teología islámica; cada uno de ellos es una cuenta de la *misba..ha* o rosario musulmán. El crédito de Mu..hammad ante la divinidad es tan grande que no menguará si intercede por el poeta cuando Dios decida imponer definitivamente su justicia a los hombres.

77. Dios ha encomendado a un ángel la tarea de tomar nota con una pluma o cálamo de las acciones de los hombres, anotándolas en un libro que se abrirá definitivamente el Día del Juicio; la Tabla se encuentra en el séptimo cielo, y sus dimensiones superan al Cielo y la Tierra juntos. Alusiones a todo ello pueden encontrarse, entre otras citas, en *Corán* XXXVI, 12 y LXVIII.

78. Como los cristianos, los musulmanes tienen siete pecados considerados de gravedad capital, a saber: asociar alguien a Dios; desertar del ejército en *?ih?d*; desobedecer a los padres; matar injustamente; robar a un creyente; cometer adulterio y, por último, beber vino.

159. Deja que las nubes cargadas con tu bendición arrojen siempre/sobre el Profeta una lluvia intensa y abundante...
160. ... mientras el viento del este hace cimbrarse las ramas de los sauces llorones/y el canto del camellero estremece a su recua⁷⁹.

79. Cfr. H. Ab? Bakr. *Op. cit.*, p. 74.