EL ISLAM ESPAÑOL Y LA INDIA MUSULMANA MODERNA

AZIZ AHMAD

LA OCUPACIÓN árabe de Sind¹ fue casi contemporánea del establecimiento del poder árabe en España. Durante los últimos Omeyas, España y Sind fueron, en extremos opuestos, las provincias fronterizas del califato que tenía su centro en Damasco. Más tarde, a través de Bagdad, el saber y las enseñanzas hindúes llegaron a la España árabe, en donde Ahmad Majriti (m. 1007) e Ibn Al Samh (m. 1035) escribieron los comentarios sobre *Siddhanta*,² obra que fue tema de controversia entre otros escritores españoles-árabes, como 'Adbullah bin Ahmad de Zaragoza y Ibn S'ad de Andalucía.³ Pero las relaciones entre la España musulmana y la India musulmana medieval, si acaso existieron, fueron escasas y se redujeron a viajes de geógrafos como Ibn Huqal,⁴ el cual visitó de un extremo a otro el *Dar ál Islam* (mundo musulmán). Además de la inmensa distancia geográfica y las vicisitudes que el viaje entrañaba en aquellos tiempos, otros factores en la historia islámica medieval hicieron difícil un contacto más estrecho, intelectual o político, entre estos dos dominios musulmanes apartados. Para comenzar, España, bajo los Omeyas, se separó del Califato abasí fundado en Bagdad, en tanto que Sind continuó siendo durante algún tiempo una provincia de Bagdad; más tarde pasó a formar parte de los estados que la sucedieron. Cuando el norte de India fue ocupado por musulmanes, cerca del año mil de la era cristiana, los conquistadores no fueron árabes sino turcos y poseían una orientación cultural netamente persa. Finalmente, la conquista y el control del centro del Islam por los mongoles paganos en el siglo XIII y XIV, hicieron que las relaciones entre India y el norte de África por una parte, y entre India y España, por otra, fueran extremadamente difíciles. No debe extrañar, por lo

tanto, que a pesar de que las primeras historias que escribieron los musulmanes en India fueron universales, en el sentido de que se proponían abarcar la extensión completa de la historia islámica, lo que se dice en ellas de España revela un conocimiento confuso del país. España aparece, a menudo, incluida en el término geográfico compuesto del Mogreb, junto con Marruecos y Argelia. En la escena indo-musulmana aparecen de vez en cuando los individuos del Mogreb como viajeros, aventureros o diplomáticos. Así, por ejemplo, era mogrebi⁵ el Imam Shams al-din Maghribi, enviado por el recién converso Khan de la Horda de Oro, del Volga, como mensajero de buena voluntad islámica a la corte del sultán Nasir al-din Mahmud (1246-1266), en Delhi. El más eminente de todos estos viajeros mogrebíes fue el ilustre Ibn Batutah, que dejó testimonios monumentales de la vida y las condiciones en India y en los otros países que visitó, y que desempeñó cargos importantes durante el período de Muhammad bin Taghlaq (1325-1351), incluso el de embajador ante las cortes de China.⁶ Sabemos por Ibn Batutah que muchos otros mogrebíes gozaron del favor real en India.⁷ Las relaciones fueron sólo entre individuos. Si bien Muhammad bin Tughiaq fue el primer monarca indo musulmán que mostró inclinaciones pan-islámicas en el sentido moderno, reconoció la soberanía espiritual del califa abasí exiliado en Cairo⁸ y llevó a cabo un intercambio de misiones diplomáticas con el Egipto de los Mamelucos y la Persia de Il Khanid,⁹ no pudo contemplar, ni siquiera con la imaginación, la posibilidad de enviar una embajada a la corte árabe de Andalucía. La India musulmana medieval, aunque profundamente sensible al desafío pagano mongol y a los movimientos indígenas hindúes de resistencia o de reconquista, en general parece no haberse dado cuenta, o por lo menos, no reaccionó ante el retiro y la extinción del Islam en España ni ante el desafío general de la Europa cristiana medieval, inclusive las Cruzadas.

Pero la influencia intelectual del Islam español penetró profundamente y revolucionó la vida y el pensamiento religioso-místico de la India musulmana medieval. Sería más exacto describirla como la influencia individual de la dialéc-

tica mística del sufi murciano Muhy al-din ibn al'Arabi. Sus obras fueron introducidas a India a mediados del siglo XIII por el poeta místico Fakhr al-din 'Iraqi, que había vivido mucho tiempo en la India, en el hospicio Suchrawardi de Multán, y que conoció después, en Konya, a Sadr al-din, discípulo y comentador de Ibn al'Arabi. 'Iraqi envió el *Fusus al Hikam* (Los principios de la sabiduría)¹⁰ de Ibn al'Arabi a Multán, junto con un tratado de mística suyo, inspirado en la obra anterior. Dos órdenes sufíes indias recibieron la influencia profunda de Ibn al'Arabi, primero la de Suhrawardi y después la de Chishti, especialmente a través de dos puntos de su sistema místico.

El primero de ellos fue la idea que tenía 'Arabi de la estructura de la jerarquía sufí, con un *qutb* (polo) en el centro como santo eje en torno al cual giró el universo, fórmula que reforzó, en India, la actitud de la orden mística Chishti, al sostener el derecho a la soberanía espiritual del jefe de la orden; trasposición en la escena indomusulmana de la tensión que se registró durante el cristianismo medieval entre el Papa y el emperador. La segunda y más profunda influencia fue la de la explicación dialéctica de Ibn al'Arabi del monismo ontológico, punto de vista místico que contenía varios elementos extra islámicos y que fue objeto, por lo tanto, por parte de los místicos indomusulmanes, de numerosos comentarios que intentaban reconciliarlo con los dogmas esenciales de la fe islámica,¹¹ y fue denunciado con vigor por el más célebre de los pensadores místicos hindúes, el Shaikh Ahmad Sirhindi.¹² El monismo ontológico de Al'Arabi tenía, ciertamente, puntos de vista similares a los del monismo absoluto del místico hindú Shankracharya; y es posible que el monismo del Al'Arabi haya recibido influencias vedas a través de Asia Central.¹³ Así, su pensamiento místico fue especialmente atractivo para la mente hindú e hizo que la entidad político-religiosa de la última época de la India medieval se expusiera a lo que para los musulmanes ortodoxos era un riesgo creciente de sincretismo. Para controlar el crecimiento de este sincretismo, el Shaikh Ahmad Sirhindi creó, a principios del siglo XVII, dentro de la orden sufi Naqshbandi a la cual per-

tenecía, un sistema de monismo fenomenológico que los indomusulmanes aceptaron de modo general. Esta nueva reacción fue tan poderosa que en el siglo xx la obra *al Futuhat al Mkkiyyah (Conquistas de la Meca)*, de Ibn al 'Arabi, fue descrita por el filósofo-poeta Iqbal como "no otra cosa que herejía y arte mágico".¹⁴

UNO DE LOS aspectos del pensamiento de Ibn al-'Arabi, aunque no relacionado con su sistema místico, a saber, la formulación de una teoría básica sobre el pan-islamismo, no dejó huellas en la India musulmana medieval. Pero es posible que haya sido la fuente de la teoría moderna sobre el pan-islamismo, tal cual la expuso el iniciador de este movimiento en el siglo xix, Sayyid Jamal al-din Afghani.

Ibn al-'Arabi organizó, en el siglo xiii, la política anticruzada de las cortes musulmanas de Anatolia y Siria.¹⁵ Aconsejó a los musulmanes que emigraran de las regiones invadidas por los cruzados. Con esto y con su teoría general sobre el pan-islamismo, que aquí se cita tal como la resumió Miguel Asín Palacios, anticipó de manera precisa la postura y el método Jamal al din Afghani, en el mundo islámico del siglo xix.

(Ibn al-'Arabi) "considera el Islam como una sola persona y a los musulmanes como si fueran los miembros de esta persona. Porque así es, efectivamente, pues el Islam no tiene realidad sino por los musulmanes, como el hombre no tiene realidad sino por sus miembros y potencias así exteriores como interiores".¹⁶

Ésta es, precisamente, la teoría política del pan-islamismo en la India musulmana moderna. La concepción unitaria de la sociedad musulmana, *la jama'at*, aparece en las obras del divino musulmán Shah Wali-ullah de principios del siglo xiii lo mismo que en las de los pensadores políticos del siglo xx, como Iqbal y Abul Kalam Azad. Ibn al-'Arabi ha sido muy raramente citado como una de las fuentes directas de esta teoría, aunque no cabe duda de que el Shah Wali-ullah recibió de él una profunda influencia y ha intentado, incluso, reconciliar los sistemas monistas del Ibn al-'Arabi y del Shaikh Ahmad Srihindi.

El descubrimiento del Islam español y de la España mora por los intelectuales indo-musulmanes del siglo XIX significa una nueva etapa. Este importante descubrimiento llegó a través del Occidente. En la medida en que los intelectuales musulmanes educados a la manera occidental leían las obras de los orientistas europeos después de la rebelión de 1857 en la India, una nueva perspectiva se abrió inmediatamente para ellos; y sobre todo para los eruditos musulmanes de India que habían recibido la educación clásica y tradicional, a saber, la de volver a las fuentes originales árabes de la filosofía, de la historia y de la literatura española-islámicas. Esta transformación fue casi instantánea: se cumplió en menos de una década, en los años 1860. Puesto que la imaginación histórica pan-islámica presentó al musulmán de la India la historia total del Islam como un solo proceso no atomista, aquél proclamó con orgullo que los éxitos del pensamiento y de la cultura hispano-musulmana eran parte de su propia herencia cultural. Para el orientalista occidental moderno que interprete la historia en términos de sectores geográficos aislados este "sentido propietario" del musulmán de la India le parecerá "bastante atrevido".¹⁷ Pero en el siglo XIX esta actitud histórica por parte de la mente musulmana fue entendida y estimulada con simpatía por algunos oficiales ingleses en India. Por ejemplo, en los primeros años del período 1860-1870, Sir Charles Trevelyan ofreció un premio al mejor ensayo sobre la comparación entre la influencia de la literatura griega en los árabes durante el reinado 'abasi y el omeya de España, con la influencia subsecuente de la literatura árabe en Europa.¹⁸ De manera parecida el virrey británico Lord Lytton hizo notar, al inaugurarse el Colegio Anglo-Oriental mahometano de Aligarh que:

Las mayores y más duraderas conquistas de las razas mahometanas se han obtenido en los campos de la ciencia, la literatura y el arte. No sólo estas razas han dado a una gran parte de este Continente una arquitectura que todavía sorprende y maravilla, sino que también, durante una época en que las sociedades cristianas europeas apenas habían salido de la oscuridad intelectual y el barbarismo social, cubrieron toda la península ibérica con

escuelas de medicina, de matemáticas y de filosofía, mucho más avanzadas que la ciencia de aquel entonces; y hasta hoy día la subsistencia de los habitantes de España y Portugal depende, principalmente, de los trabajos que en el pasado efectuaron los ingenieros moros.¹⁹

Tal fue el reconocimiento oficial de la dirección y actitud que tomó el saber indo-musulmán en la segunda mitad del siglo XIX. Así, no extraña saber que el primer escritor moro que se estudió en la India musulmana, durante la última parte del siglo XIX, fue Averroes, cuya influencia fue decisiva en el desarrollo del pensamiento europeo. Por los años de 1870, publicó 'Imad al-Mulk Bilgrami un estudio sobre este filósofo. Algunas décadas después de esta publicación apareció un estudio erudito sobre el mismo autor, escrito por Muhammed Yunus, de Firangi Mahal. La primera traducción al urdu del *Fusus al Hikam* de Ibn al-'Arabi se publicó en 1891-94. En 1901, se tradujo, también al urdu, la obra *Moorish Empire*, de Meakin. En 1904 aparecieron las biografías de Ibn Bajjah y de Abu Hayyan de Granada, y toda una serie de literatura popular sobre la historia y la cultura española-musulmanas. El Islam español, considerado especialmente desde el punto de vista de su valor humano y su papel de precursor en la civilización europea, pasó a ser el tema que entusiasmaba a los apologetas indo-musulmanes, como se nota, sobre todo, en los trabajos de Amir 'Ali y Chiragh 'Ali. Los eruditos religiosos del seminario de Deoband se ocuparon del tema de manera diferente. En los trabajos de estos últimos la contribución del Islam español fue presentada en una perspectiva adecuada al evaluarse el pensamiento y la cultura árabes en general. Una actitud parecida de erudición difusa caracterizó los trabajos de Shibli Nu'mani, historiador urdu de la cultura, la literatura y la religión, quien a través de sus numerosas obras familiarizó al lector urdu con muchos aspectos del saber teológico de los escritores moros. Se llevaron a cabo algunas investigaciones originales, publicadas en periódicos, como en el *Mu'arif*, o en libros como la *Historical Geography of Andalusia*, de 'Inayatullah. La importancia atribuida al estudio del Islam español y de la España mora

continuó hasta 1947, año en el que India y Pakistán obtuvieron su independencia. En 1941 se escribió:

El interés que los habitantes musulmanes de la India tienen por el legado que les vino de la Península Ibérica ha aumentado recientemente, y en los últimos años han aparecido muchos libros, tanto compilaciones originales como traducciones, que se ocupan del tema.²⁰

La imaginación popular indo-musulmana ha recibido la influencia de la España mora sobre todo a través de su presentación en la literatura urdu. Altaf Husain Hali, considerado generalmente como el primer modernista de la poesía urdu, escribió en 1879 sus famosas *Musaddas*, que tratan de la decadencia de Islam y de las esperanzas de su renacimiento. En este poema dedicó a la gloria del Islam español tres emocionantes estrofas, en las que destaca el origen y la forma esencialmente árabes del Islam español y la grandeza que perdura en la arquitectura de éste. A causa de la grandísima popularidad del poema, los nombres de las ciudades españolas denotadas en su forma árabe en estas estrofas pasaron a ser palabras comunes y corrientes en la India musulmana.

Tal cosa preparó la escena mora en la novela histórica urdu. Un contemporáneo tardío de Hali, 'Abdul Halim Sharar, escribió en forma de novela varios episodios de la historia islámica, siguiendo, en urdu, el método y el tratamiento propios de Sir Walter Scott. Sharar escribió en 1890 *Shahid-i Wafa (El mártir de la fidelidad)*, obra teatral de tema histórico que se ocupa de la decadencia de la sociedad musulmana en Granada, que propició la caída de esta ciudad en manos de Fernando e Isabel. Después de esta obra apareció *Flora Florinda*, novela polémica e histórica, escrita por Sharar en 1896, en la que expone la tensión cristiana musulmana en la España mora. Esta obra carece de vida y color y sólo tuvo atractivo para el lector indomusulmán a causa del romanticismo polémico e histórico. Otra de las novelas históricas de Sharar en la que se ocupó de España fue *Fatih Maftuh (El conquistador conquistado)*, en la cual narra la historia de la lucha entre 'Abd al-Rahman y Carlos Martel, y la derrota del primero que puso fin a la expansión árabe en Europa. Esta

novela tiene el carácter de dignidad trágica y aparece en ella el sentido de la fatalidad histórica, ausentes en las obras anteriores de Sharar sobre España. Además de novelas, Sharar escribió, en los periódicos que editó, narraciones populares de acontecimientos e individuos de la historia del Islam y de la España mora. El gusto popular acogió bien, además de las novelas nativas de ambiente moro, las traducciones de libros similares de otras lenguas. Una novela del escritor copto Jurji Zaydan, que narra la historia de la invasión árabe de España, se tradujo del árabe al urdu, en 1906.

El estudio del Islam español, con su repercusión creativa, dejó sus huellas en el genio del gran poeta indo-musulmán Muhammad Iqbal (m. 1938). Transmitió dicha influencia a sus lectores, especialmente en forma simbólica. Tariq, el primer comandante árabe en España, que quemó sus barcos en Gibraltar es, por ejemplo, el símbolo de la determinación.²¹ 'Abd al-Rahmán I, de quien se dice que sembró el primer datilero en España, simboliza la estabilización de la vida árabe en España.²² El más importante de los símbolos es el de la Mezquita de Córdoba que Iqbal visitó en 1932, y que le inspiró uno de sus poemas más vigorosos, *Masjed-i Qurtaba* ("La mezquita de Córdoba"),²³ en el cual el culto de Andalucía, iniciado por Hali hace medio siglo, alcanza su culminación. El poema comienza con una serie de imágenes intelectuales que definen al tiempo como creador, examinador, eliminador y destructor. Sólo la actividad creadora del "hombre de fe" (el hombre perfecto) tiene la suerte, al ser inspirada por el Amor Creador, de sobrevivir. Este Amor Creador se manifiesta, también, en el gran arte, del cual es ejemplo la Mezquita de Córdoba. Iqbal señala y refuerza, entonces, los caracteres esencialmente árabes e islámicos de su estructura artística. También elogia la supervivencia del genio creador de la España árabe en la cultura, y la apariencia y el modo de vida de los españoles del presente. Este poema y otros más del mismo autor, han sido últimamente traducidos al español.²⁴

Los poemas urdus que tienen por tema la España mora han conmovido hasta tal punto a los musulmanes cultos de la India y de Paquistán, que para éstos visitar Andalucía signi-

fica llevar a cabo una peregrinación cultural. Y aunque en el presente las influencias europeas conducen la poesía urdu por otra vía, la novela histórica urdu no ha descuidado el ambiente moro-español, como lo atestigua la popularidad de *Yusuf bin Tashifin*, obra escrita en 1952, por Nasim Hijazi, en Paquistán.

UN CONJUNTO de actitudes políticas y psicológicas han respaldado la atracción que los indo-musulmanes han sentido por la grandeza cultural e histórica del Islam español. Esas actitudes fueron reacciones a la retirada rápida del Islam, en el siglo XIX, frente al avance veloz de los Imperios Occidentales y su civilización. Los intelectuales indo-musulmanes reaccionaron desarrollando un sentimiento de orgullo con respecto a dos puntos del contacto victorioso, militar y político del mundo musulmán con el Occidente: el de la España medieval y el del Imperio otomano. El orgullo que inspiraba el patrimonio musulmán, común a ellos y al Imperio Otomano, originó una actitud turcófila que culminó con el movimiento khilafat (califal) de los años posteriores a 1920. Pero el ejemplo de la Turquía decadente del siglo XIX apenas podía ofrecer una respuesta psicológica satisfactoria al desafío que significó, para los indo-musulmanes, la civilización occidental y el liberalismo tolerante de ésta. El humanismo de la España árabe, que generalmente, mentes objetivas entre los orientalistas occidentales reconocen como superior a la sociedad occidental de entonces en cuanto a la creación de valores intelectuales y humanos, satisfizo netamente la necesidad psicológica de la India musulmana del siglo XIX. Esto fue así especialmente porque las relaciones de la España musulmana con la Europa cristiana fueron en sentido opuesto a las que llevó la Europa del siglo XIX con las del mundo musulmán; en aquella época, la antorcha del saber se extendió de la sociedad musulmana a la cristiana. En los estudios indo-musulmanes de la España árabe, en consecuencia, destaca sobre todo esta situación, y por la misma razón, sobresalen la tolerancia mora y la caballerosidad de los árabes, sus progresos técnicos, el papel específico que desempeñaron en la preservación y la transmisión del pen-

samiento griego al Occidente, el esplendor de su arquitectura y la comparación de todos estos valores con el celo excesivo, el fanatismo y la crueldad de la reconquista, que hizo desaparecer la civilización islámica de España. Los intelectuales indo-musulmanes que conocían, a través de los ingleses, los valores de la civilización occidental, fueron tema de muchas polémicas entre misioneros y objeto de críticas orientalistas, así como del yugo de una actitud general de superioridad cultural y racial. Se consolaron recordando que la España musulmana fue el centro cultural que transmitió el saber a Europa, durante los siglos en que esta última permanecía en la oscuridad. La actitud apologética tuvo que subrayar especialmente el elemento humanístico de la cultura hispano-arábiga y necesitó mencionar rasgos tales como el de la inclusión de las mujeres moras en las profesiones doctas, como por ejemplo, en medicina.²⁵ En las referencias a la España árabe, la apologética se rozó con la renovación moderna.

La mente indo-musulmana moderna ha encontrado pertinente el ejemplo de la España mora para justificar otra actitud psicológica-política. Los musulmanes de la India manifestaron, con la llegada inevitable de la democracia, un sentimiento de inseguridad, de posible amenaza para su futuro político y económico, pues se encontraban en medio de una mayoría importante de hindúes. Los musulmanes de India habían gobernado, al igual que los de España, una gran extensión de tierra durante más de setecientos años. ¿Tendrían ellos la misma suerte que los de España? Trazar la analogía entre los musulmanes de España y los de India fue algo relativamente tardío. La idea se desarrolló lenta, pero vigorosamente. El temor de ser absorbidos por la mayoría hindú y de ser eliminados culturalmente, dominó el pensamiento político-religioso de la India musulmana desde que el poder musulmán se estableció en Delhi, a principios del siglo XII; pero la perspectiva de que el poder inglés pasara a manos de la mayoría hindú en el siglo XX fue lo que puso en evidencia la España mora, y lo que contribuyó a dar al separatismo musulmán de la India moderna una razón histórica convincente a favor del movimiento de donde nació Paquistán.

NOTAS

- ¹ Región situada en la cuenca meridional del Río Indo y que coincide, poco más o menos, con lo que es hoy Paquistán. (N. de la T.)
- ² SAYYID SULAIMÁN NADVI, "Literary Relations between Arabia and India", *Islamic Culture*, Haiderabad Decán, 1932, 631.
- ³ *Op. cit.*, 631.
- ⁴ *Kitab al-Masalik w'al-Mamalik* (*Libro de los caminos y los reinos*).
- ⁵ MINHAJ AL-SIRAJ AL-JAUZJANI, *Tabqat-i Nasiri* (*Relatos sucesivos*), Calcuta, 1864, 451.
- ⁶ IBN BATUTAH, *Voyages*, traducción al francés de Defrémery y Sanguinetti, Vol. III, 448-9.
- ⁷ *Op. cit.*, III, 229.
- ⁸ La nota autobiográfica de Muhammed bin Tughlaq se encuentra en el Museo Británico. Add. Ms. 25785, ff. 316a-317b. ZIA AL-DIN BARNI, *Tarikh-i Firuz Shahi* (*Historia de Firuz Shahi*), Calcuta, 1862, 491-6.
- ⁹ MAQRIZI, 836; *Majma'l-Fasihi* (*Compendio de fasihi*), Bankipore Ms. f. 209. ISHWARI PRASAD, *History of Qaraunah Turks*, Allahabad, 1936, 118-126.
- ¹⁰ *Fadhl-Allah Jamali, Siyar al-'Arifin* (*Vidas de sabios*), India Office London Persian, Ms. Núm. 1313, ff. 29a-b.
- ¹¹ Como los comentarios escritos por Sayyid 'Ali Hamdani, Shaikh 'Ali Mahaimi y Muhammad Gesudaraz.
- ¹² SHAIKH AHMAD SIRHINDI, *Maktubat* (*Escritos*), Lucknow, 1877, Vol. I, 41, 68, 121-2, 311, 316, 410-4; Vol. II, 6-7, etc.
- ¹³ MIGUEL ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, 196.
- ¹⁴ IQBAL, *Makatib* (*Cartas*), Lahore, 1943.
- ¹⁵ MIGUEL ASÍN PALACIOS, *op. cit.*, 93-5.
- ¹⁶ *Op. cit.*, 94.
- ¹⁷ W. CANTWELL SMITH, *Modern Islam in India*, Londres, 1946, 61.
- ¹⁸ G.F.I. GRAHAM, *Syed Ahmad Khan*, Londres, 1885, 78.
- ¹⁹ *Op. cit.*, 278.
- ²⁰ *Review in Islamic Culture*, XV, i, enero, 1941, 136.
- ²¹ IQBAL, *Payam-i Mashriq*, Lahore, 1953.
- ²² IQBAL, *Bal-i Jibril*, Lahore, 1953.
- ²³ *Op. cit.*
- ²⁴ Se publicaron en Madrid en 1956.
- ²⁵ W. CANTWELL SMITH, *op. cit.*, 60.