



SUFÍ

NÚMERO 1 PRIMAVERA 2001

Dr. Javad Nurbakhsh

EL SUFISMO Y LA
CABALLERÍA

Raimon Panikkar

AMOR Y NO-DUALIDAD

Emilio Galindo Aguilar

LA TOLERANCIA Y EL
DIÁLOGO

*De todo cuanto fuimos o no fuimos, nos liberamos, con amor,
el corazón dejamos atado a Tu pasión, con amor;
sólo el amor fue meta de nuestro camino,
libres de todo nos sentamos, con amor.*

Diwan de Nurbakhsh

از محبت خارها گل شود

*A través del amor las espinas se transforman en rosas, y
a través del amor, el vinagre en puro vino se transforma.
A través del amor la pira se transforma en trono,
a través del amor, el reverso de la fortuna parece buena suerte.*

Masnawi de Rumi

SUFÍ

NÚMERO 1 PRIMAVERA 2001

DIRECTOR
Mahmud Piruz
REDACTOR JEFE
Gérman Ancochea

REDACCIÓN
María Toscano,
José María Bermejo, Carlos
Diego, Gustavo de Lama,
Ana Ancochea

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

PUBLICACIONES DE
JĀNAQĀH NEMATOLLĀHI
C/ Abedul, 11
28036 Madrid - España
Tel: 91 350 20 86
fax: 91 350 20 86
nematullahi@retemail.es

INGLATERRA:
41 Chepstow Place
London W2 4TS
Tel: (020) 7221 11 29
Fax: (020) 7229 0769
Alireza@Sufism.demon.co.uk

ESTADOS UNIDOS:
306 West 11th Street
New York, New York 10014
Tel: (212) 924 7739
Fax: (212) 924 5479

La revista SUFÍ se publica
semestralmente por el centro Sufí
Nematollāhi, organización no
lucrativa, N° Reg. R 7800909 I.

Se autoriza la reproducción
parcial o total de un artículo,
siempre que se cite la proceden-
cia y se remita un ejemplar de la
publicación.

Las opiniones expresadas en
los artículos representan el punto
de vista de su autor y no necesaria-
mente la del Editor.

Precio de unidad: 750 pts.

ISSN: 1577-5747
Depósito Legal: M-12.862-2001
Impreso en España por: EFCA S.A.

PORTADA DE:
ANNETTE HAUG

ÍNDICE

DISCURSO

- El sufismo y la caballería 4
Dr. Javad Nurbakhsh

ARTICULOS

- La Orden Nematollāhi 6
Alireza Nurbakhsh

- Texto itinerario de la tolerancia y el diálogo 8
Emilio Galindo Aguilar

- La psicoterapia sufi 12
Dr. Javad Nurbakhsh

- Amor y no-dualidad 14
Raimon Panikkar

- Las mujeres en el misticismo cristiano (I) 19
María Toscano y Germán Ancochea

- Bāyazid Bastāmi 26
Mahmud Piruz

- El vino en la simbología sufi 33

NARRACIÓN

- La isla 40
Llewellyn Smith

- Servir, servir, servir... 46
Hosein Shoai Niya

POESÍA

- Revelación 17
Gerardo Diego

- Magnificat 20

- La carta de la Copera 24
Dr. Javad Nurbakhsh

- Noche oscura del alma 30
San Juan de la Cruz

LOS AUTORES

2

EDITORIAL

3

LOS AUTORES

EMILIO GALINDO AGUILAR, P.B. (Granada 1927) teólogo y doctor en filosofía en Roma (1956), y estudios de Arabe e Islamología en Túnez. Fundador-Director de «DAREK - NYUMBA», de Encuentro Islamo-Cristiano, de Pliegos de Encuentro y de Crislam. Profesor invitado de Islamología en el Instituto Superior de Ciencias Catequéticas San Pío X de la Universidad Pontificia de Salamanca, en el Pontificio Instituto di Studi Arabi e d'Íslamista de Roma y en la Universidad Pontificia de Comillas. Autor de numerosas obras entre las que cabe destacar: *La antropología de Avicena a la luz de su cosmogonía emanantista*, *Juventud rebelde*, *El movimiento sufí y su apertura al pluralismo religioso*, *Salmos sufíes*, *La experiencia del fuego*.

ALIREZA NURBAKHSH nació en Teherán (Irán), obtuvo el doctorado en Filosofía por la universidad de Wisconsin (en Madison). Su tesis doctoral fue sobre las «imágenes mentales» y la teoría computacional de la mente. Actualmente vive en Londres y es el Director de la revista Sufí publicada en Inglés y Persa.

Dr. JAVAD NURBAKHSH nació en Kermán (Irán), doctor en psiquiatría, ha sido profesor y Director del Departamento de Psicología de la Universidad de Teherán, y director del Hospital psiquiátrico Ruzbeh, cargos que ejerció hasta su jubilación. En 1974 recibió el doctorado “honoris causa” de la Asociación Mundial de Psiquiatría y fue elegido Presidente de la Sociedad de Psiquiatras iraníes, escribiendo y publicando numerosos trabajos de psiquiatría tanto en revistas iraníes como occidentales. Autor de una extensa publicación sobre el sufismo, es el actual Maestro de la Orden Sufí “Nematollāhi”, posición que ocupa desde los veintiséis años, y actualmente reside en Londres.

RAIMON PANIKKAR (Barcelona 1918). De padre indio y madre catalana es doctor en Química, Filosofía y Teología.

Ha impartido cursos en numerosas universidades, en 1966 fue nombrado profesor en Harvard y desde 1971 ha sido profesor de Filosofía Comparada de las Religiones en la Universidad de California, hasta su jubilación en 1987. Desde entonces ha trasladado su residencia a Cataluña en las estribaciones de los Pirineos, donde armoniza el trabajo de reflexión y estudio con la presencia en distintos foros internacionales, tanto religiosos como filosóficos y sociopolíticos. Ha publicado numerosos artículos y libros, entre los que cabe destacar: *El Cristo desconocido del Hinduismo* (su tesis doctoral de teología), *La Trinidad*, *El silencio del Buddha*, *La Plenitud del hombre: una cristofanía*.

MAHMUD PIRUZ nació en Isfahán (Irán). Se graduó en Ciencias Marítimas en el Royal Naval College en Inglaterra. Es el actual responsable del centro sufí Nematollāhi de Madrid, y el Director de la edición española de la revista SUFÍ.

HOSEIN SHOAI NIYA

LLEWELYN SMITH casado y tiene dos hijas. Trabaja como productor televisivo en Boston, Massachusetts.

MARÍA TOSCANO (Madrid 1948) y **GERMÁN ANCOCHEA** (Madrid 1944) están casados y tienen tres hijas. María es catedrática de Filosofía en el Instituto «Isabel la Católica» y profesora de Filosofía en los cursos de Teología para posgraduados de la Universidad de Comillas; ha escrito la sección *Dios y el Mundo*, dentro de la obra colectiva *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*. Germán es economista y ha publicado cinco libros y numerosos artículos sobre temas económicos. Juntos han publicado: *Introducción al simbolismo del número*, *Iniciación a la Iniciación*, *Místicos neoplatónicos y neoplatónicos místicos*, *¿Qué decimos cuando decimos Dios?*

La revista SUFÍ es una publicación de la Orden Sufí Nematollāhi, dedicada al estudio de las tradiciones místicas en todos sus aspectos –literatura, historia, poesía, filosofía y práctica–, independientemente de la religión a la que pertenezcan. Agradecemos y damos la bienvenida a cualquier artículo y trabajo artístico que los investigadores y los lectores nos puedan enviar; la redacción se reserva la decisión sobre la oportunidad de su publicación en la revista. A la hora de enviarnos sus colaboraciones tengan en cuenta, por favor, los siguientes criterios :

1.- El material debe enviarse escrito a máquina, o, preferiblemente, en disquete (Word, Times New Roman, 10), y no debe exceder las 6000 palabras.

2.- Todas las notas y biografías deben ser numeradas e incluidas al final del artículo (Times New Roman, 8). Todas las referencias a obras o libros deben señalarse con letra cursiva.

3.- Al final del artículo debe incluirse una pequeña biografía del autor .

4.- La transliteración de las palabras extranjeras debe ser sencilla para facilitar al lector su lectura.

Los trabajos deben ser enviados al Editor de la revista Sufí: C/ Abedul, 11 / 28036 - Madrid / España. E-mail: editorialnur@nematollahi.org

Editorial

LO QUE SE PUEDE EXPRESAR CON PALABRAS NO ES SUFISMO

Esta aclaración ha sido repetida, una y otra vez, a lo largo de los siglos, por los maestros sufíes a sus discípulos, para advertirles de lo erróneo de intentar acercarse al sufismo desde un ángulo intelectual, o pretender convertirse en un sufí, simplemente leyendo los textos y ocupándose de elucubraciones puramente racionales.

El sufismo es un camino práctico de realización del ser humano, basado en la relación entre el maestro y su discípulo, en el que éste es guiado por su maestro en su viaje interior hacia la Verdad. Como ningún camino interior puede ser entendido por quien no lo ha experimentado, aquel que no ha realizado esta experiencia, no puede ser considerado un «sufí».

Lo mismo puede afirmarse, por otra parte, no sólo de todos los caminos espirituales auténticos, sino también de la mayor parte de las actividades humanas dignas de tal nombre. Nadie se convierte en artista leyendo libros de arte, por mucha erudición que pueda acumular, ni sabe como huele una rosa leyendo libros de jardinería.

Sin olvidar esto, con la publicación de la revista «Sufí», perseguimos varios propósitos:

Siguiendo la tradición de los sufíes, ofrecemos un marco común en donde las diferentes corrientes espirituales y místicas puedan encontrarse y expresarse. Una de las características más relevantes de los maestros sufíes que han alcanzado la experiencia de lo Divino es su carácter abierto hacia las demás creencias y tradiciones, quizá porque, como fruto de esta experiencia, nació en lo más hondo de sus almas la evidencia de la «Universalidad de Dios», en lugar de la «Universalidad de “mi” Dios»; y la firme convicción de que lo Divino, por su infinitud, puede ser experimentado bajo infinitas formas e imágenes. Como dice un antiguo adagio sufí: «Hay tantos caminos hacia Dios, como almas de hombres». Deseamos que nuestros lectores puedan disfrutar del aroma de las rosas de todos los jardines.

Los sufíes, a lo largo de la historia, han ofrecido, tanto de forma didáctica como poética, tratados sobre sus viajes internos. Obras como el *Masnawi* de Rumi con sus bellos poemas y relatos nos ofrecen sutiles puntos de referencia en el camino hacia la perfección humana; la *Conferencia de los pájaros* de ‘Attār nos describe los diferentes estados y las «Siete ciudades del Amor» a través de las que el sufí viaja; los delicados poemas de personajes como Ibn-e Fārez y Hāfēz nos permiten saborear la dulzura del amor de Dios y de sus criaturas; y obras como las de Sohrawardi e Ibn ‘Arabi nos abren una puerta hacia el mundo de la «Imaginación creadora». Todas estas obras, y muchas otras menos conocidas para el lector de habla hispana, han constituido una fuente valiosa no sólo para los propios sufíes sino, también, para muchos viajeros de otras corrientes místicas. A través de esta revista intentamos acercar al lector las obras, enseñanzas y experiencias vividas por los más destacados maestros de todas las épocas.

Por otra parte, el sufismo, *religión del Amor divino*, ha ofrecido, en cada época y en cada cultura, ejemplos extraordinarios de ética y valores humanos, como el altruismo, la caballerosidad, la tolerancia, la generosidad, la compasión y el espíritu de servicio. Valores siempre necesarios para todo hombre y cada día más urgentes en nuestra civilización actual. Nuestra esperanza, con la publicación de esta revista, es poder ofrecer una fuente de inspiración y estímulo para todo aquel que cree firmemente que el sufrimiento y la felicidad del prójimo son, también, parte de su propio sufrimiento y felicidad.

En todo caso, nuestro deseo es poder llevar, a través de estas páginas, algo de belleza y paz a la vida de las personas, que es a lo que un sufí aspira.

El Sufismo y La Caballería

Discurso del Dr. Javad Nurbakhsh

En el oriente medio, antes del Islam, la tradición de la *Yāwān mardī* o caballería había educado personas a quienes se conocía como *Yāwān mardān*¹. La tradición de la caballería estaba fundada sobre los valores de la generosidad (*morowat*), el altruismo (*isār*), el sacrificio (*fadā kāri*), el auxiliar a los oprimidos y desamparados, la compasión hacia las criaturas, el mantener la palabra dada y, finalmente, la humildad; cualidades que, más tarde, en el sufismo se convirtieron en las virtudes de los hombres perfectos.

Además de estos nobles atributos, propios de un verdadero ser humano, los *Yāwān mardān* estaban comprometidos con un código ético (*adab*) y unas costumbres que representaban el propósito de la caballería.

Cuando se produce la aparición del Islam, estos hombres lo asumen como su religión y lo integran en su tradición de la *Yāwān mardī*. El sufismo fue así fundado sobre los pilares del Islam y la caballería, y la ética de la *Yāwān mardī* constituyó la base de las prácticas y las costumbres de los sufíes en sus centros o *Jānaqāhes*.

Más tarde, a medida que la filosofía de la Unidad del Ser (*Wahdat-e-Woḥūd*) y el Amor divino fueron manifestados por los maestros de la senda y fueron adquiriendo mayor profundidad y belleza, la tradición de la *Yāwān mardī* también encontró, poco a poco, una extraordinaria influencia y seguimiento entre los sufíes; pues el espíritu del sufismo consistía en mirar en una sola dirección (la de Dios) a través de la fuerza del amor y el cariño y, su método, en cultivar el comportamiento ético del hombre, lo cual se correspondía con la tradición de la caballería.

Es necesario saber que el sufismo posee dos aspectos, uno interior y otro exterior, su aspecto interior es el recorrido por la senda espiritual, atravesar sus moradas hasta alcanzar el nivel de la subsistencia en Dios (*baqā*); el exterior es la práctica y el seguimiento de la tradición del *Yāwān mardī* que constituye el conjunto de las virtudes de los hombres perfectos.

Los sufíes, que son los abanderados de la escuela de la hombría de bien y la tradición de la caballería en el mundo presente, no deben permitir que la civilización actual destruya las cualidades nobles de la humanidad y que el hombre, que, aparentemente, ha volado hasta los cielos, caiga hasta niveles más bajos que las bestias.

En el mundo material de hoy día, todo el esfuerzo de los sufíes debe consistir en convertirse en ejemplos de los seres nobles, para así estimular y dirigir el entusiasmo de otros hacia los más nobles atributos de la humanidad, dones otorgados, exclusivamente, a los seres humanos.

Los sufíes tienen la responsabilidad de demostrar a la gente el fruto y los signos del paraíso espiritual que han encontrado en la senda del sufismo, para que comprenda que, en comparación con el paraíso espiritual, su paraíso material es insignificante y carece de valor alguno.



1. *Yāwān mardī*: El Caballero, textualmente el «hombre joven» (el eternamente joven, el joven de espíritu).



La Orden Nematollāhi

Alireza Nurbakhsh

*Oh corazón, sólo hay una Senda para amar:
En el país del amor, el esclavo y el Rey son uno.
Hasta que no abandones la dualidad en la Senda del amor,
No entenderás que "Nematollāh'" abarca a todos.*

Shāh Nematollāh Wali

Como todas las órdenes sufíes, la Orden Nematollāhi se enraíza en una cadena iniciática que se remonta a los inicios del Islam, a la persona del Profeta. La palabra «Nematollāhi» procede del nombre de Shāh Nematollāh Wali, uno de los grandes maestros sufíes de Irán de finales del siglo XIV, a través del cual se transmite la Orden.

La Orden Nematollāhi tiene, pues, una sucesión regular que se transmite desde el origen hasta el momento actual. Tomando como inicio de las órdenes sufíes a 'Ali ibn Abi Tāleb (+ 661 d. C.), yerno del profeta Mohammad, se cuentan 21 maestros hasta Shāh Nematollāh Wali (+1431 d. C.).

Shāh Nematollāh Wali nació en 1330 d. C. (731 d. H.) en Alepo, Siria. Su padre, Mir 'Abdollah, era a su vez maestro sufí y descendiente del Profeta. Su madre procedía de una familia noble de Fars en el suroeste de Irán. Shāh Nematollāh realizó numerosos viajes por el mundo islámico y tuvo oportunidad de conocer a numerosos maestros, familiarizándose con las teorías más importantes de su época, y en particular con las ideas filosóficas de Ibn 'Arabi. Estudió en profundidad el *Fusus al-hikam* (Las perlas de la sabiduría de los profetas) de Ibn 'Arabi, libro sobre el cual más tarde escribiría varios comentarios. Al final de la primera serie de viajes conoció, en La Meca, al Maestro sufí 'Abdollah Yāfe'i, y se convirtió en discípulo suyo. Después de servir al Sheij Yāfe'i durante siete años, Shāh Nematollāh inició una nueva serie de viajes por el mundo islámico. En esta ocasión, sin embargo, no lo hizo como un viajero sediento en busca de un maestro perfecto, sino como un maestro perfecto que saciaba la sed de los demás. En esta segunda fase,

Shāh Nematollāh se dirigió primero a Egipto, y viajó luego a Transoxiana, instalándose en Shahr-e Sabz, cerca de Samarcanda, donde conoció al gran conquistador Tamerlán. Éste, sin embargo, fue incapaz de comprender a Shāh Nematollāh que, para evitar problemas, decidió abandonar Shahr-e Sabz y dirigirse a Herat. Después de residir en distintas ciudades se instaló finalmente en Māhān, una ciudad pequeña cerca de Kermān en el sureste de Irán, donde permaneció la mayor parte de los últimos veinte años de su vida. Durante su estancia en Māhān su fama se extendió por Irán e India, y de todas partes acudían peregrinos a visitarlo. Shāh Nematollāh vivió cerca de cien años; falleció en 1431 d. C. (834 d. H.) y fue enterrado en Māhān.

Las aportaciones de Shāh Nematollāh dieron una nueva dignidad al sufismo y a los sufíes, y enriquecieron la cultura del Islam, particularmente en Irán. Además de ser el guía de numerosos discípulos, se dedicó al cultivo de la tierra y se convirtió así para sus seguidores, en modelo de cómo utilizar el trabajo como la mejor forma de autodisciplina. Demostró, de forma activa, cómo la mejor manera de purificar el corazón y de liberarse del ego reside en el servicio a la sociedad y en la bondad con los demás seres humanos. Bajo su dirección, sus discípulos

aprendieron a mantenerse atentos a Dios al tiempo que vivían en el seno del mundo, practicando el principio de la «soledad en compañía de los demás». Siguiendo su ejemplo, sus discípulos abandonaron la clausura como modo fundamental de vida espiritual, y pasaron a dedicarse a ocupaciones constructivas. La actitud de Shāh Nematollāh, contraria a la apatía y a la pasividad, le llevó, también, a prohibir a sus discípulos el



Shāh Nematollāh Wali
Museo de Deccan

consumo de cualquier tipo de drogas, en una época en que el consumo de drogas como el opio y el hachís era algo común, no sólo entre la gente corriente, sino también entre muchos sufíes.

Otra de las innovaciones de Shāh Nematollāh, relacionada con la recomendación a sus discípulos de ejercer alguna actividad, fue la prohibición de llevar en público ninguna ropa especial que atrajera la atención hacia ellos. Para Shāh Nematollāh la nobleza procede de la gracia de los Atributos divinos, y no de vestirse de una determinada manera. Entendía que para desarrollarse interiormente el sufí debe mantenerse libre de toda pretensión u ostentación; debe esforzarse por conseguir ser «transparente», sin color alguno característico ni en su exterior ni en su interior. Shāh Nematollāh no sólo abrió generosamente su puerta a todos los buscadores y aspirantes, así como a sus propios seguidores, sino que respetó también a todas las naciones, a todos los pueblos y a las demás órdenes sufíes de su época, basando sus actos en un código de pureza y fidelidad. Los maestros siguientes de la Orden Nematollāhi han seguido manteniendo la tradición de integrar la vida social con la espiritual.

El hecho de que la Orden Nematollāhi alcanzara tanta popularidad y se extendiera tanto en la época de Shāh Nematollāh se debe principalmente al carisma de su personalidad y a su visión del sufismo.

De manera general, el método de espiritualidad de la Orden Nematollāhi se basa en la práctica del recuerdo continuo del nombre de Dios (*zeker*), la reflexión (*feker*), la autoevaluación (*mohāsebah*), la meditación (*morāqebah*) y la invocación (*werd*)². A continuación enunciamos algunos de los aspectos sociales y éticos más importantes de esta orden, así como algunas reglas y normas que se siguen en sus centros espirituales (*jānaqāh*):

- a) El Maestro y los sheijes de la Orden inician y guían a todos los buscadores sinceros, sin rechazar a ninguno.
- b) Preferencia de la práctica del *zeker* del corazón, sobre el *zeker* vocal, en las reuniones de la Orden.
- c) Apoyo a la paz, la fraternidad y la igualdad entre todos los derviches de la Orden. En particular, no se hace distinción entre hombres y mujeres.

- d) Gran respeto hacia las personas de todas las creencias y culturas, dedicando su propia vida a la bondad y a servir a todas las criaturas de Dios.
- e) Rechazo de la vida solitaria, dando preferencia a la interiorización en compañía de otros. Se dan, sin embargo, algunas excepciones como, por ejemplo, cuando se le sugiere a alguien que haga un retiro, a modo de terapia, para recuperar su salud psicológica.
- f) Exigencia a los derviches de ejercer alguna actividad constructiva, desaconsejando la inactividad.
- g) Llevar ropa normal, de modo que el sufí no se convierta en centro de atención ni sea proclive a la afectación.
- h) El Maestro y los sheijes de la Orden nunca reciben ni entregan dinero a sus seguidores. No se exige a los discípulos el pago de ninguna cotización, y cualquier aportación que realicen se usa para el mantenimiento de cada centro y en beneficio del conjunto de la comunidad.
- i) Los asuntos, tanto materiales como espirituales, de los *jānaqāhes* los dirigen normalmente sheijes designados por el Maestro de la Orden. Cuando no hay un sheij, el Maestro designa a una persona para hacerse cargo de esos asuntos.
- j) En ciertas ocasiones, tales como los viajes o las comidas en compañía del Maestro o de un sheij, se designa a determinadas personas como servidores. Se les suele seleccionar en base a su desarrollo espiritual en la Senda. Los derviches *nematollāhies* consideran el servir a otras personas como una oportunidad de progresión espiritual.
- k) Cuando los derviches se reúnen o viven juntos, las relaciones entre ellos se basan en la igualdad. En concreto, ningún sufí puede dar órdenes a los demás, y la contribución de cada uno depende de su capacidad.

Después de Shāh Nematollāh, su hijo y sucesor, el 23º Maestro de la Orden, se trasladó a la India donde vivieron los 12 maestros siguientes. Con la llegada de Sayyed Ma'sum 'Ali Shāh Dakkani a Irán en 1775 d. C. (1190 d. H.) la sede de los Maestros de la Orden se establece de nuevo en este país, donde contribuyen de nuevo a la revitalización del sufismo. Su

actual Maestro -el 45º después de Alí- es el Dr. Javad Nurbakhsh (Nur 'Ali Shāh II), nacido en 1926 en Kermān (Irán).

El Dr. Nurbakhsh (médico y catedrático de psiquiatría, formado en la Universidad de Teherán y en La Sorbona) ocupó, en 1953, la responsabilidad de Maestro de la Orden Nematollāhi, para la que había sido designado por su maestro y predecesor, Ma'sum 'Ali Shāh, años antes de su muerte. En los últimos 47 años el Dr. Nurbakhsh ha fundado más de cien *jānaqāhes* en Irán, muchos de ellos con sus propias bibliotecas y museos, donde se guardan libros y manuscritos antiguos, pinturas, instrumentos musicales clásicos utilizados por los sufíes, etc. Asimismo abrió un hospital benéfico de Psiquiatría que posteriormente, con su salida de Irán, fue donado a la Facultad de Medicina de la Universidad de Teherán.

Hasta hace poco la Orden Nematollāhi sólo estaba presente en Irán, y la mayoría de los sufíes eran iraníes y vivían en Irán. En 1970, varios jóvenes americanos y europeos viajaron a Irán y fueron iniciados en la Orden Nematollāhi; a su regreso a sus países de origen necesitaron lugares para reunirse y, en 1975, fue fundado en San Francisco el primer *jānaqāh* fuera de Irán. Desde entonces han abierto sus puertas doce *jānaqāhes* más en EE.UU. y Canadá, ocho en Europa, además de un centro de investigación sobre el sufismo en Banbury cerca de Oxford en Inglaterra que colabora con la Universidad del Oxford en el estudio del sufismo, uno en Australia y dos en África en Abidján y en Benin, este último con un hospital anexo al *jānaqāh*.

El Dr. Nurbakhsh lleva viviendo en Londres desde 1982. Recibe visitantes de todo el mundo y ha publicado numerosos libros sobre sufismo.



1. Nematollāh significa «la gracia de Dios».
2. Para más información sobre las prácticas espirituales de la Orden Nematollāhi, véanse los libros del Dr. Javad Nurbakhsh: *En la Taberna*, y *En el paraíso de los Sufíes* (Luis Cárcamo, Madrid 1992).



Texto itinerario de la tolerancia y el diálogo

Emilio Galindo Aguilar

Nos cabe a los españoles el alto honor de haber tenido un profundo pensador musulmán nacido en Murcia (1165-1240) que escribió uno de los textos más bellos y profundos de lo que debe ser el encuentro y el diálogo de todo creyente con los creyentes de las otras religiones. Nos referimos, claro está, a Ibn ‘Arabi. Su texto que vamos a presentar y comentar no sólo es de una gran belleza, sino que describe el itinerario que todos los creyentes deben seguir para, realmente, resolver «al modo de Dios», el problema del diálogo y la colaboración con los creyentes de otras religiones, incluso con los fabricantes de ídolos. Texto, por otra parte, que debería ponerse en el frontispicio de todos los Centros Teológicos, Filosóficos y Humanistas. Claro que para entenderlo y, sobre todo, practicarlo hay que pagar el precio que pagaron todos los verdaderos sufíes que en el mundo ha habido: acabar con la idolatría del «ego», ahuyentar los inconfesados miedos a los ídolos de las instituciones, sobre todo religiosas, que hemos dicho. Este es el texto:

Hubo un tiempo en que yo rechazaba a mi prójimo si su religión no era como la mía. Ahora, mi corazón se ha convertido en el receptáculo de todas las formas religiosas: es pradera de las gacelas y claustro de monjes cristianos, templo de ídolos y kaaba de peregrinos, Tablas de la Ley y Pliegos del Qorán, porque profeso la religión del Amor y voy adonde quiera que vaya su cabalgadura, pues el Amor es mi credo y mi fe.

El tiempo del rechazo

La constatación la hizo Ibn ‘Arabi, pero la verdad denunciada es tan antigua como los hombres de religión, de todos los tiempos y de todas las religiones:

Hubo un tiempo -confiesa Ibn ‘Arabi- en que yo rechazaba a mi prójimo si su religión no era como la mía.

El dedo en la llaga sin tapujos ni falsas caridades. Porque en ese rechazo nos sentimos señalados todos, tanto a nivel personal como comunitario. Y todos tenemos que arrancar de ahí si queremos emprender el camino hacia los demás creyentes. Reconociendo con humildad que para cada uno de nosotros también «hubo un tiempo», el tiempo del «antiguo testamento» que todos llevamos en la masa de la sangre. El tiempo del dios tribal, de mi dios mejor que el tuyo, más fuerte que el tuyo, más verdadero que el tuyo, más guapo que el tuyo... El tiempo en que la religión importaba más que Dios y, sobre todo, más que el Hombre, tan infinitamente amado y respetado por Dios y tan ultrajado, no obstante, en Su nombre. Tiempo en que los «días» sagrados (viernes, sábados o domingos), los «lugares» sagrados (el monte Garizin, Jerusalén, La Meca, Roma, el Ganges...), los «ritos» sagrados (abluciones, peregrinaciones, cuaresmas, ramadanes, yom kipures,...) pasaban antes que «adorar en espíritu y en verdad». Tiempo de la «Ley» y Dios como pretexto para

todo, para lo más santo y también para lo más execrable como rechazar, perseguir, despreciar, matar al ser humano por motivos religiosos, en «nombre de Dios». Tiempo de la inmadurez, en el que unos hombres, iguales a los demás, pero seleccionados por el «sanedrín», la «curia» o el «maylis», se arrogaban el monopolio de interpretar a Dios, creyéndose además con el derecho, en nombre de su dios, de pensar por los demás, de imponer su religión a los demás, de matar las preguntas y las vidas de los demás, de atar todas las libertades y las conciencias de los demás, de interpretar los caminos de los demás, para que nadie pudiera buscar personalmente a Dios haciendo la experiencia de Su cercanía y de Su cariño. Tiempo que Ibn 'Arabí confiesa como algo ya terminado en lo que a él respecta, «hubo un tiempo...», pero que sigue vigente, presente, hasta hoy en día, en las personas y en las instituciones religiosas. ¡Cuánto «antiguo testamento» en quienes llenamos los templos, en quienes pronunciamos Dios! Porque el espíritu del «antiguo testamento» es crear en sus seguidores conciencia de pueblo elegido, de poseedores de toda la verdad, de todos los derechos, del camino único y de la última palabra de Dios. Para muchos, hoy todavía, el único dios verdadero es el suyo, la única religión auténtica es la suya. Y es exactamente en el espíritu en el cual se incuban todos los rechazos, todas las cruzadas y anticruzadas, y donde se obstruyen todas las vías de diálogo y se cortan todos los caminos de encuentro. Y el Hombre siempre perdiendo, siempre manipulado, siempre explotado: aunque, eso sí, ¡en nombre de Dios! Ojalá se nos abriera por lo menos el raciocinio y, también para nosotros, para nuestras comunidades, para nuestras religiones, nos llegara la bendición, la *baraka*, de poder cerrar ese capítulo de «hubo un tiempo» al que se refiere Ibn 'Arabí y dejemos de rechazar, con la mente, el corazón y las manos, al prójimo si su religión no es como la nuestra. Pues también, asumiémoslo de una vez, de este «racismo» diabólico infiltrado en las religiones emanan las restantes discriminaciones racistas que en el mundo se practican.

Un creyente jamás podrá discriminar a su hermano, por el motivo que sea. Y que se hagan vida en nosotros las palabras de ese otro gran sufí, Yunus Emre¹:

El odio es nuestro único enemigo. Para nosotros el mundo entero es Uno. No estoy en la tierra para sembrar la guerra y la enemistad. El amor es la misión y la vocación de toda la vida. Que una única palabra pare la guerra: «Ama y sé amado». Hacia nadie sentimos odio. Todo el mundo es igual para nosotros.

El hoy de la acogida

Habiendo constatado lo absurdo de su actitud de rechazo, fruto de un apego exclusivo a una religión que le llevaba - en el mejor de los casos - a un proselitismo contrario al Principio y con la Energía del Gran Mar en la memoria que, a través de la dura alquimia de la duda, le impele a buscar y a experimentar sin tregua, no las formas religiosas que el Mar, en su flujo, ha ido llenando, sino el propio Mar en su reflujo hacia el Origen, el sufí Ibn 'Arabí llega a su HOY en el cual su corazón, rotas las estrecheces de su propia religión, se transforma alquímicamente desde la raíz, y con un grito, como de parto y partida, confiesa:

Hoy mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas.

Al corazón de «hubo un tiempo» amurallado, miope y excluyente, que veía oposición, competencia y error indiscutible en las otras religiones, le sucede ahora un corazón nuevo, transformado por lo cósmico y original, todo él sosegado, que le permite una fraternización religiosa más completa, y la iluminación, desde dentro, de las opacidades de las diversas formas religiosas. Un corazón receptáculo, respetuoso y sincero, de todas las formas religiosas. Al corazón de «hubo un tiempo» seguidor estricto y puntual de una religión y de una Ley, esclavo de normas y ritos, de doctrinas y ortodoxias, convencido de que sólo en su forma religiosa había salvación y acceso a Dios, le sucede el corazón del *ahora*, alumbrado a la conciencia, humilde de verdad, parido a la auténtica madurez personal, a la fe-encuentro personal y comprometido con Alguien. El corazón del *ahora*, el de la experiencia honda y única, del acercamiento, en desnudez y libertad, al Dios Vivo y Vivificador, al Dios de la Noche oscura, pero con

la certeza de un luminoso Sol central, interior e implacable que no consiente ser tergiversado. Un corazón guiado por otro Espíritu, por otra Verdad, por otra Mano, más allá de las «religiones», finalizado el momento de explicárselo y arribado el momento de dejarse implicar. Un corazón convertido, por la gracia de Arriba y la actividad pasiva de abajo, en receptáculo de todo lo bueno, de todo lo verdadero, de todo lo justo que hay en todas y cada una de las formas religiosas; llegado, la frase escalofriante de Ibn 'Arabí, a convertirse en receptáculo incluso de la forma religiosa de «templo de ídolos», porque ése también, como las demás formas religiosas, no es sino aspecto de insaciable Hambre y de insaciable Sed. Porque, como diría el propio Ibn 'Arabí:

Dios, el Omnipresente y el Omnipotente, no está encerrado en ningún credo ni religión, porque dondequiera que os volváis, allí está el rostro de Dios.

Y volviendo al templo de ídolos confesará con exacta claridad:

Cada cual reza lo que cree; su Dios es la hechura de sí mismo, y al rezar, se ora a sí mismo. Por eso, anatematiza las creencias de los demás; lo cual no haría si fuese justo, porque el desagrado hacia la religión ajena se basa en la ignorancia.

Y no sólo en una ignorancia de doctrina sino de Dios, de experiencia ardiente de su Misterio.

Un corazón nuevo que, desde la nueva perspectiva, fruto de esa experiencia, deja de identificar ya las formas religiosas con Dios o con Su Voluntad, pues sólo en eso consiste la idolatría. Pero, al mismo tiempo, no desprecia nada de las religiones, sino que se encuentra en solidaridad fraterna con todas sus formas y con todos sus caminos, pese al grito y a la condena de los funcionarios de las religiones que siguen identificando a Dios con esta o aquella forma: pues en cada forma, en cada religión, pese a sus opacidades, pese a sus torpezas y pecados, descubre su imprescindible papel de alumbradora y pedagoga del Misterio. El texto de Ibn 'Arabí, además de su belleza literaria, es de una hondura teológica insospechada para quien no haya hecho la experiencia de lo Hondo ni sentido la

quemadura del Fuego. Por eso, liberado y seguro, Ibn 'Arabí proclama:

Ahora mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas: es pradera de las gacelas y claustro de monjes cristianos, templo de ídolos y Kaaba de peregrinos, Tablas de la Ley y Pliegos del Qorán...

Sólo un corazón así -todo el ser transformado por la experiencia de Dios, y no única y principalmente pertrechado de doctrinas y teologías- sabrá dialogar y convivir en espíritu y en verdad. Porque ese corazón no hablará de «oídas» ni con palabras sabias pero vacías, sino desde lo vivido, desde el reflujo irresistible hacia el Origen, desde la experiencia del Fuego. Raíz y meta de todo auténtico diálogo. No siendo así precisamente el diálogo al que nos hemos acostumbrado a llevar sólo palabras y discusiones teóricas sobre Dios, pero sin poner en común experiencias de lo divino: tal diálogo desde el espíritu y la letra en vigencia del «hubo un tiempo» es un diálogo muerto, que únicamente puede llevar a la discusión, al enfrentamiento doctrinal o al lucimiento personal: escasamente al conocimiento del otro y raramente a la experiencia en común de Dios. Según los sufíes verdaderos, sólo al corazón así renacido se le da derecho de ciudadanía cósmica plena, bula abierta para todos los templos y ritos, dispensa para todos los credos y creencias, visado universal para ir por la creación entera con un afecto nuevo y tierno por todo, porque en todo ve huellas del Viviente, del Amado, de Dios:

*En el mercado y en el claustro,
sólo vi a Dios.*

*En el valle y en la montaña
sólo vi a Dios.*

*Lo he visto detrás de mí
en la hora de la tribulación
y en los días del favor y la fortuna.*

*No vi alma ni cuerpo,
accidente ni sustancia,
causas ni cualidades:*

sólo vi a Dios.

*Abrí mis ojos,
y gracias a la luz*

*de Su rostro circundándome,
descubrí en todas las miradas
al Amado.*

(Bábā Kūhī)²

Su diálogo brotará entonces como un torrente en crecida, y lo entenderán todos, pues sus palabras no se dicen primaria y fundamentalmente desde una cultura, una filosofía o una teología, sino desde la experiencia de Dios. Su raíz es la Raíz. Porque en el grito abismal, en la soledad de dentro, en la intemperie del Espíritu, nos entendemos todos, ya que ahí recuperamos las palabras exactas de nuestra primera lengua común y la fraternidad encomendada por la Luz y el Fuego, por el Mar y Su reflujo.

Porque profeso la Religión del Amor

Sólo cuando el corazón, el ser entero, está así convertido estará por ello también en condiciones para un verdadero diálogo interreligioso. Porque sólo entonces Dios será la raíz última, la savia única y la luz exacta que mueva a los creyentes al encuentro desde sus diferentes formas y caminos religiosos. Ya no cabrá ir en nuestros diálogos a convencer al otro ni a convertir a nadie, ni quedar diplomáticamente bien con el otro; sino a salir de nosotros y del gueto de nuestros mundos religiosos para dejarnos convencer por Dios y permitir que Dios nos convierta. Porque -y los sufíes lo tienen muy claro- *una cosa es convertirse a Dios, fin principal del diálogo y otra, muy distinta y secundaria, cambiar de religión.*

La raíz de esta actitud nueva, imprescindible para un verdadero diálogo interreligioso, y que con frecuencia *-teste historia-* las religiones olvidaron, está, según los sufíes, en el Amor. Sin el menor titubeo lo proclama como si fuese una profesión de fe, el propio Ibn 'Arabí:

Porque profeso la religión del Amor y voy adondequiera que vaya su cabalgadura pues el Amor es mi credo y mi fe.

Para los auténticos sufíes, como para los auténticos seguidores de Jesús, el Amor es la única religión, la de todos, la de siempre, que trasciende a todos los credos y todas las formas religiosas, que reduce la división y trae la verdadera unidad entre los seres humanos: porque del Amor Divino salimos todos sin distinción y el Amor Divino no puede ser

diferente ni hacer diferencias. Por eso Rumi, en total acuerdo con Ibn 'Arabí, y sobrecogido por la misma experiencia, proclamará alborozado y libre:

*Hallé el Amor
por encima de la idolatría
y la religión.*

*Hallé el Amor
más allá de la duda y de la realidad.*

Afirmando con la seguridad que otorga lo que se ha experimentado:

*Cuando uno adquiere
una cantidad infinitesimal del Amor, se
olvida de ser yābrī³,
mago, cristiano o infiel.*

Contagiado de Él y por Él, el Amor se constituye en la única tarea de todo creyente, en su único trabajo, respecto a su relación con el ser humano y el resto de lo creado. Rumi⁴ dirá:

*Excepto el Amor intenso,
excepto el Amor;
no tengo otro trabajo;
salvo el Amor tierno
no siembro otra semilla.*

Cuando el sufí Rumi se siente poseído por el Amor proclamará sin rubor:

*Soy todo Amor;
soy todo espíritu por tu Espíritu,
estoy lleno de Amor;
encendido como un árbol en llamas.*

Y, en una explosión única, -que al no iniciado, preocupado más por aquilatar ortodoxias literarias le sonará a petulancia y desatino- su comunión con el Ser profundo de todo, uniendo en sí, gracias al Amor, todas las diferencias religiosas, los setenta y dos credos, todas las sectas, el infierno y el paraíso...:

*Si hay un amante en el mundo,
oh musulmán,
soy yo.*

*Si hay un creyente o un infiel
o un ermitaño cristiano,
soy yo.*

*La madre del vino, el escanciador;
el trovador;
el arpa y la música;
el amado, la vela, la bebida y la
alegría del ebrio
soy yo.*

Los setenta y dos credos y sectas del mundo no existen en verdad: juro por Dios que cada credo y secta soy yo. Verdad y falsedad, bondad y maldad, facilidad y dificultad, del principio al fin, conocimiento, aprendizaje, ascetismo, piedad y fe, soy yo. El fuego del infierno, estad seguros, con sus llameantes prisiones, sí, y el Paraíso, el Edén y la Hurí, soy yo. Esta Tierra y el Cielo y todo cuanto contienen, ángeles, hadas, genios y humanidad, soy yo.

Desde esa experiencia transformadora, el diálogo va más allá de las palabras, y dejando el mundo frío y paralizante de las teorías y conceptos, sobre todo cuando de Dios se trata, se ahonda en el mundo del Ser y de la Energía primeros. El diálogo de las palabras no sólo resulta ya pobre sino que sobra según Rumi:

Aunque el comentario hablado aclara, el Amor mudo es aún más claro.

Pues, lógicamente, cuando el Amor se asienta en el receptáculo humano, el diálogo del Amor es superior al de las ideas humanas:

El intelecto es ignorante y queda perplejo en la Religión del Amor, aunque pueda conocer todas las sectas de la religión.

(Ibid.)

Para los sufíes, las divisiones religiosas, las diferencias doctrinales, los odios y las guerras entre los creyentes son producto, ante todo, del desamor. Las doctrinas son el pretexto. Por tanto, para volver a unir a los creyentes, el mejor diálogo es el que nace del Amor; no sólo el mejor sino el único, pues el Amor une y reúne lo disperso, cambia lo más opuesto transformándolo en bondad. Es Rumi una vez más:

A través del Amor las espinas se transforman en rosas,

*a través del Amor el vinagre se transforma en dulce vino
A través del Amor la pira se transforma en trono,
a través del Amor el revés de la fortuna buena suerte parece,
a través del Amor una parrilla cubierta de cenizas semeja un jardín.
A través del Amor el demonio se vuelve una hurí.
A través del Amor la dura piedra se torna blanda cual manteca.
A través del Amor la congoja es alegría.
A través del Amor se transforman en ángeles los vampiros,
a través del Amor las picaduras son como miel,
a través del Amor los leones son inofensivos como ratoncillos,
a través del Amor la enfermedad es salud,
a través del Amor la ira se torna en misericordia...*

Llegados aquí, el sufí se hace consciente de que el verdadero diálogo religioso, igual que la búsqueda de la Realidad, no se lleva a cabo desde fuera, desde el estudio de las formas religiosas, desde los templos y las filosofías, sino desde dentro, desde el corazón ebrio de Amor. Por ello, cuando los diálogos religiosos no arrancan de ahí, se convierten en pura verborrea que deja los corazones insensibles y a las personas tan distantes y tan extrañas... La experiencia, entre otros, de Ibn 'Arabí y de Rumi es modélica en tal sentido y de lo más concluyente. Su búsqueda es la imprescindible pedagogía para cuantos buscan su Realidad y su real encuentro con los demás, más allá de las palabras. Rumi una vez más:

*Cruz y cristianos, de extremo a extremo, examiné:
Él no estaba en la cruz ya.
Fui al templo del ídolo,
al antiguo templo del fuego;
no hallé señal alguna allí.
a las alturas de Herat subí
y fui a Kandarar;
miré: ni en la elevación ni en el llano estaba Él.
Decididamente escalé la cima de la montaña de Qaf;
allí sólo estaba la morada del ave fénix.*

Me dirigí a la Kaaba no estaba en ese sitio frecuentado por jóvenes y ancianos. Pregunté a Avicena acerca de su estado; se hallaba más allá de los límites del filósofo Avicena. Me encaminé hacia el escenario palaciego poco distante, y Él no estaba en la eminente corte. Escruté mi propio corazón; y a Él vi allí dentro, en ningún otro lugar estaba.



1. Uno de los grandes místicos y el mayor poeta en lengua turca (M. ~1320).
2. Gran poeta y sufí persa, de Shiraz (M. ~1039).
3. Musulmán seguidor de una escuela cuya doctrina era el determinismo fatalista.
4. Uno de los más grandes poetas y maestro sufí persa (M. 1273).



La psicoterapia sufi

La música y la danza

Dr. Javad Nurbakhsh

Los grandes maestros sufíes recurrían en ocasiones al *samā* o audición musical y a la danza, y los consideraban un medio de curación de las enfermedades psíquicas; es decir, el *samā* sería lo que hoy llamaríamos musicoterapia o danzoterapia. «Y hay muchos locos a quienes curan a través del *samā* y los vuelven a su estado de cordura», afirma la obra clásica sufi, *Sharh-e ta'rif*.

Uno de los beneficios del *sama* y de la danza es que el enfermo psíquico a través de su práctica se vacía o se libra de sus estados de inquietud o agitación y así se reduce la presión de dichas emociones inconscientes, lo que le ayuda a recuperar su calma perdida y a aliviar los síntomas de emociones inconscientes, tales como las depresiones reactivas y el desánimo. En el *samā* y la danza, la psique toma al cuerpo como un instrumento para manifestar, mediante ciertos movimientos, sus carencias; movimientos cuyos orígenes están en los niveles inconscientes, o semiconscientes, de la persona, que, de esta forma, se libra de las tensiones inconscientes que sufre.

Las palabras del maestro persa Abu Sa'id Aboljeir¹ sobre el *samā* son una referencia a este hecho de vaciar las inquietudes:

Preguntaron a Abu Sa'id: «¿Por qué permites a los jóvenes participar en el *samā*?» Y el maestro contestó: «El *nafs* (el ego) de los jóvenes no está vacío de la pasión, y están dominados por ella. Tal pasión domina todos y cada uno de sus miembros. Cuando en el *samā* dan palmas la pasión que domina a sus manos se aleja de ellos y cuando patean la pasión que domina a sus pies también disminuye. Así, cuando la pasión de sus miembros se reduzca, serán capaces de salvaguardarse de la tentación y de la pasión de los actos censurables. De lo contrario, si estas pasiones no son desahogadas y se acumulan, inclinarán a la persona hacia pecados mayores. Es mejor que la llama de la pasión se vaya extinguiendo a través del *samā* y no mediante otros actos». (*Asrār al-Tawhid*)

En este mismo sentido, Yoneid² dice: «Si ves que a un discípulo le gusta el *samā*, has de saber que todavía existen huellas de vanidad en él». En otras palabras, si alguien busca el *samā*, es signo de que sus problemas psíquicos no han sido resueltos por completo y necesita ser curado.

Una vez preguntaron al gran maestro sufi Abu Soleymān Dārāni³ acerca de la danza, y él contestó: «Cualquier corazón que se mueva por un bello canto todavía es débil y necesita ser sanado para volverse fuerte, de la misma forma que el niño pequeño cuando le hablan o le cantan para hacerlo dormir. Nada, salvo Dios, debe existir en el corazón, ya que, de lo contrario, si hay algo en él, lo inquietará». (*Risālah Qosheyri*)

De ahí que los sufíes no solamente utilizasen el *samā*, la danza y los cantos como una forma de manifestar la felicidad, el gozo interior y enfocar la atención en Dios, sino que también representaba para los maestros sufíes, concedores del alma humana, un medio eficaz para sanar la psique de sus discípulos y generar en ellos salud interior.

Es necesario recordar que lo dicho anteriormente se refiere a los principiantes de la Senda; sin embargo, los maestros y los más avanzados en la Senda experimentan en el *samā* estados místicos y alcanzan la contemplación divina. Sus movimientos serán símbolos y enigmas de sus misterios. En cada movimiento, melodía o canto oírán la llamada del Amado eterno y, según la morada espiritual que posean, reaccionarán con movimientos llenos de alusiones y enigmas que la gente común no es capaz de percibir.



1. Abu Sa'id Aboljeir (1049)

2. Yoneid, Abol Qāsem Ibn Mohammad (910)

3. Dārāni, Abu Soleymān (830)



DERVICHE QADERÍ EN SAMĀ. KAVEH GOLESTAN.

Amor y no-dualidad¹

Raimon Panikkar

Advaita

La idea según la cual Dios es Amor, con todas sus implicaciones, representa un desafío para un *advaitin*² que pretende estar más allá de todo dualismo y por tanto –dado que el amor parece presuponer dualidad– estar también más allá del amor. Este problema es, ante todo, una cuestión interna del hinduismo que, en sus principales corrientes devocionales, es una religión del amor (*bhakti*) y en sus aspectos más contemplativos y filosóficos una religión de la gnosis (*jñāna*) (que pretende ser superior que la primera), pero es también una cuestión que, de una forma u otra, se plantea ineludiblemente en toda experiencia de no-dualidad.

La respuesta convencional al problema, es que el amor (*bhakti*) es sólo un primer paso hacia la gnosis (*jñāna*): hasta que no hace su aparición la intuición suprema, no se puede hacer nada mejor que seguir el camino de la devoción. Es una típica respuesta *adváitica*: la *bhakti* no es más que una preparación al *jñāna*, y debe abandonarse en cuanto se alcanza este último.

Una segunda respuesta, también tradicional, es que el verdadero *jñānin*³ no cree en la *bhakti* para sí mismo, sino que cumple sus prescripciones por cuenta de otros, como se dice que hizo *Sankara* cuando cumplió los ritos funerarios por su madre, o como las funciones de los sacerdotes en las ceremonias, que se desarrollan por cuenta de la gente. Sin embargo no es una respuesta completamente satisfactoria, en especial para ese tipo de *advaita* que no quiere ignorar la existencia radical del amor. ¿Hay, entonces, en el corazón de un verdadero *advaitin*, un lugar para el amor?

Se plantea ahora un tercer punto. Si el amor no debe de ser una palabra vacía, implica una cierta tensión entre el amante y el amado, o por lo menos una cierta distancia entre ellos. *Bhakti*, en efecto, significa etimológicamente tanto separación (*bañj*) como dependencia (*bhaj*). Pero hay, además, otros aspectos

que debemos tener en consideración.

La percepción del Ser como amor cristalizado parece llevar a la experiencia de su estructura como amor universal, como una efusión de amor que no tiene en cuenta los objetos a los que se dirige: en otras palabras, un amor total a todo aquello que lleva en sí una chispa del Ser. ¿Pero es el amor solamente una armonía interna?, ¿no hay quizá, en él, otro elemento?, ¿puede existir sin cierto dinamismo afectivo?, ¿no requiere una especial relación yo-tú, en la que ese «tú» concreto no puede ser cambiado por ningún otro?, ¿existe realmente espacio en el *advaita* para este amor particularizado y personal?

Parece que la experiencia auténtica del amor humano no se contenta con una implicación con el otro como un otro genérico -en la cual el otro es en definitiva reducido al Sí-mismo-, sino que tiene necesidad del otro como de un otro *particular*, personal e irrepetible. Todo verdadero amor es único: ¿dónde encuentra entonces su lugar la universalidad?, ¿el amor de una madre hacia su hijo, por ejemplo, o el de un hombre hacia su amada, tiene un valor último?, ¿puede un *advaitin* sentir ese amor?, ¿la amistad tendrá lugar en el cielo, es decir, en Dios?

Un *advaitin* puede amar cualquier cosa: su afecto no condicionado por el nombre y la forma (*nāma-rūpa*)⁴, puede abrazar a todo; porque toda cosa, en la medida en que es, es el sí-mismo y por lo tanto digna de amor. ¿Pero es este amor *real*?, ¿podemos aplicar el término «amor» a algo que hace abstracción de todo cuanto tengo y que en cierto sentido elimina mi persona - hasta el punto que mi *ego* no posee nada que pueda atraer al amante, ser entregado como un don o conquistar la devoción del amado?, ¿qué amante o qué amado estaría satisfecho con un amor sin ojos ni rostro?, ¿o bien éstas son sólo imágenes antropomórficas, sin sentido último alguno?

La clásica respuesta *adváitica* es archisabida: no se ama a

alguien -sea amigo, mujer o marido- por sí mismo, sino por el *ātman*⁵. El amor es todo lo que hay; no hay amante o amado: toda distinción entre ellos es borrada. En ello hay una profunda verdad, en la medida en que responde a la exigencia de superar el dualismo, pero estoy, al mismo tiempo, convencido de que no es la verdad más profunda que el *advaita*. En mi opinión el *advaita* debería oponerse al monismo estricto de la misma manera que se opone a todo dualismo. En los párrafos que siguen intentaré mantenerme fiel a una intuición del *advaita* que trasciende estos extremos de monismo y dualismo.

Llegamos así al cuarto punto que, por sí mismo, como el cuarto estadio del *brahman*⁶, nos permite tener una visión plena de lo último —y el último misterio es lo que tratamos de alcanzar.

Si la estructura de lo último es el amor, entonces éste es el amor que ama, o amor del amor, amor-en-sí-mismo: es como un «ojo» que se ve a sí mismo, una «voluntad» que se ama a sí misma, un «ente» que se vuelca fuera como «Ser», una «fuente» que se reproduce totalmente en una imagen idéntica y que después emerge en el Ser como aquello que acoge a la fuente. La «imagen» es el Ser. La fuente del Ser, puesto que es la fuente, no es el Ser —sino precisamente su fuente. Además, para que este dinamismo y esta tensión no pongan en peligro la total unicidad del Absoluto, el ojo «reflejado», el ser generado, la imagen idéntica no interrumpe el flujo generoso del amor divino sino que lo devuelve amando con el mismo amor, respondiendo en la misma medida, de modo que, visto desde «fuera», parece que nada ha sucedido «en la vida interna» del Absoluto. Sólo quien toma parte en este dinamismo puede

atestiguar el flujo incesante de la Vida divina: un Amor que se da plenamente y es salvado, por así decirlo, por la respuesta total del amado, que devuelve el amor del Amado respondiendo con amor.

Ahora bien, un *advaitin* es una persona que ha realizado la absoluta no dualidad del Ser, de la Realidad, del Supremo, del Absoluto —sea cual sea el nombre que escojamos para designar al Inefable. No hay lugar para el dualismo pero tampoco para el monismo. El dualismo no puede ser la meta última, porque donde hay dos existe una relación entre

implica, produce un Tú como su contraparte necesaria (*alius* [el otro] *non aliud* [lo otro], el *partner* —del Yo— no otro). En palabras más sencillas, de alguna manera el Yo debe reflejarse en un Tú, aunque este Tú sea sólo la producción del propio Yo y no un «otro» externo. En este Tú, el Yo se descubre a sí mismo, y realmente lo es (es decir el Yo). Por decirlo de otro modo: el Tú es la conciencia que el Yo no sólo tiene sino que es. En efecto este Yo se conoce a Sí mismo, pero su conocimiento no es otra cosa que Aquel que conoce. Sin embargo, el Conocimiento

ha llegado a producirse porque Aquel que conoce ha salido de sí mismo, por así decir, ha «amado» aquello que Él, a través del amor, reconoce como su (mismo) conocimiento. Sí mismo tal y como es conocido por Sí mismo. Podría no conocer ni siquiera a Sí mismo si no fuese empujado hacia fuera o si no se «despojase» de Sí mismo, sólo para reencontrarse inmediatamente en el «sujeto» (persona) en el cual él se ha otorgado a Sí mismo. Este don total de Sí es Amor. Ahora estamos mejor equipados para profundizar en nuestro problema.

El *advaitin* que se ha establecido en ese Yo —en el Absoluto, que podemos

decir que se conoce y ama a Sí mismo— reconoce y ama las chispas de Ser que flotan rebosando de la nada por lo que «son»: «partes» u «objetos» (aunque éste sea un uso impropio de las palabras) del conocimiento y amor divinos. Él conoce y ama las «cosas» de la misma manera en que Dios las conoce y las ama (por usar términos teístas), en un único acto con el cual Él se conoce y ama a Sí mismo y en el cual Él asocia todos aquellos que nosotros llamamos seres presentes sobre la tierra, sea cual sea la naturaleza que posean. El *advaitin* no sólo ve todas



El símbolo Om

ellos que está por encima de ellos y es más definitiva que ambos. Y tampoco el monismo puede ser lo último, en la medida en que niega el supuesto mismo del problema.

El Advaita y el amor.

Digámoslo así: Un *advaitin* se halla establecido en el Yo único y supremo (*aham-brahman*). Sin embargo este Yo, por el hecho mismo de ser el Yo,

las cosas en el Uno sino que posee una percepción de toda cosa como no dual y por tanto que no constituye una especie de segundo frente al solo y único Uno: «un solo sin segundo»⁷ puesto que ningún *dvanda*, ninguna pareja, ninguna dualidad puede ser última. Él ama todo del mismo modo que el Amor único y universal. En cuanto alcance e intensidad el verdadero *advaitin* ama como ama el Absoluto.

Ahora bien, una cosa –sea la que sea– lo es en la medida en que es conocida y amada por el Conocimiento y Amor absolutos. Como ya hemos dicho, las cosas no son más que cristalizaciones del amor divino. Una cosa es no sólo en la medida en que es amada; ella es ese mismo amor. En sí misma no es nada. Si una cosa no fuese una simple nulidad no podría ser el «receptivo» puro de ese único acto de amor del Yo absoluto. Ahora bien, por el hecho de que este acto divino crea precisamente esa cosa, la cosa íntegra, la cosa que comprende su propio origen, es el Yo total, el Amor total e indivisible. Vista respecto a sí misma como la «cosa» en «sí», aparece como una imagen limitada de un amor sin límites, de la misma manera que la totalidad del sol se refleja, aunque no de manera completa, en cada uno de los trozos de un espejo roto.

Si hubiese que expresar esto en términos teístas, carecería de sentido decir que Dios ama a una cosa más que a otra, no sólo porque el «más» no tiene sentido alguno referido a Dios, sino también porque igualmente carece de significado respecto a las «cosas» mismas. Si Dios amase una cosa un poco *más* de lo que efectivamente lo hace, esa «cosa» –en cuanto cristalización del amor divino–

dejaría de ser lo que es y sería en cambio otra «cosa» –la otra cosa con ese más.

Consideremos ahora la cuestión concreta del lugar que el amor humano corriente tiene en el corazón de un *advaitin*. Ante todo, hay que eliminar todo tipo de afecto caprichoso debido a causas psicológicas o estéticas; se admite sólo aquel que tiene una justificación ontológica suprema. En otras palabras, debemos conectar el amor humano con el centro mismo del Absoluto, o de lo contrario admitir que la *bhakti* no está en el mismo plano que el *jñāna*.



La danza cósmica de Shiva (Bronce del S. XIV)

Yo amo a mi madre, a una amiga, a mi mujer o a mi hijo con un amor que no es intercambiable. No amo al objeto de mi amor sólo porque ella es «madre» o «compañera», sino porque es *ella*. Ninguna otra madre podría sustituirla, sólo *esa* amada puede extinguir la sed del que ama; no puede existir sustituto alguno. El amor no admite indiferencia. Toda cosa en la amada es diferente y única.

Además, yo no amo a mi «madre» o a mi «compañera» porque es *mi* madre o *mi* compañera, sino por sí misma, por el Sí que hay en ella. La *Upanisad* tiene razón: es en virtud del *ātman*, del Sí-mismo, pero este *ātman* no es ni su alma ni la mía pero tampoco es algo distinto de ambas.

Pero aquí está precisamente la dificultad. En el amor de un no-*advaitin* el problema ni siquiera surge: él ama al otro en cuanto otro, al tú como ese tú particular, vivido como realidad última, con el consiguiente riesgo de idolatría. He aquí porque en un contexto dualista

existe un cierto antagonismo entre el amor de Dios y el amor de una criatura, y la religión dualista subraya la necesidad de amar a la criatura por amor de Dios. El amor *adváitico* es incompatible con esta dicotomía. Si amo a mi amado (o a mi amada), no puedo amarlo ni por sí mismo ni por Dios. He de amarlo con ese idéntico amor con el que amo a lo Último; para ser más precisos, esa misma corriente de Amor que me arrastra al amor del Absoluto hace que yo ame a mi amado como esa chispa del Absoluto que él (o ella) realmente es. Aún más: por decirlo en términos teístas, el amor del *advaitin* hacia su amada es en realidad el Amor de Dios hacia entrambos, el amante y la amada.

La persona, en el contexto del *advaita*, no es más que el descenso concreto –o la revelación– del Amor (divino). La unicidad de toda persona se basa en esta relación de Amor siempre distinto y por tanto único. El amor *adváitico* no ama lo individual sino lo personal, no la «propiedad» de la amada, sino el don divino que a ella le ha sido concedido: no lo que la amada posee, sino lo que es.

El amor adváitico

Intentaré describir este amor. Yo te amo amada mía, sin ningún «por qué» más allá de mi amor y sin ningún «por qué» detrás de mi amor; te amo simplemente en cuanto que descubro en ti al Absoluto —aunque no como objeto, naturalmente, sino como al mismo sujeto que ama en mí. Te amo con un amor único y total que es la corriente del amor universal que pasa a través de ti, por así decirlo, porque en mi amor por ti el amor universal se despierta y encuentra su expresión. Te amo en cuanto que *eres* —es decir en la medida en que tú eres realmente— el Absoluto. No te amo a causa de mi mismo. Esto es esencial: Todo amor egoísta es incompatible con el *advaita*; todo tipo de concupiscencia, sea ella deseo de placer, de satisfacción, de seguridad, de consuelo o similar, está excluido. Amarte por mí mismo equivaldría a la peor forma de idolatría: la egolatría. Todo amor que mire a enriquecerme, a completarme, que —en una palabra— mire *hacia* mí, puede ser quizás un amor humano y también bueno, pero no es en absoluto amor *adváitico*. Este último no es ni en función de Dios, como motivación externa a mi amor, ni —aún menos— en función de mi *ego*.

El único amor en armonía con el *advaita* es el amor de Dios —en ambos sentidos de la expresión: es «mi» amor hacia El y «Su» amor por mí, que pasa a través de la criatura que yo amo. Es un amor verdadero y apasionado, sensible a los más leves detalles del auténtico amor humano, y, sin embargo, es pasivo porque no está fundamentado sobre el yo. Desde fuera podría parecer casi fatalista. Todo amante está cogido, absorbido en su amor, vencido por el amor. Hay amor en mí, y sucede que es dirigido hacia esta persona en concreto. Es un amor que enciende en mí mi amor hacia el Absoluto, porque ese mismo amor no es distinto del Absoluto. Es un amor personal y directo que pasa a través de mí para alcanzar a la amada, y que en cierto sentido hace *ser* a la amada. Es un amor creativo, porque —en términos teístas— es el mismo amor de Dios hacia una persona el que llama al ser a esa persona. Un *advaitin* puede amar solamente si el Absoluto ama; su amor no puede ser distinto.

Esta descripción puede hacerse un

REVELACIÓN

Era en Numancia, al tiempo que declina
la tarde del agosto, agosto y lento,
Numancia del silencio y de la ruina,
alma de libertad, trono del viento.

La luz se hacía por momentos mina
de transparencia y desvanecimiento,
diafanidad de ausencia vespertina,
esperanza, esperanza del portento.

Súbito ¿dónde? Un pájaro sin lira,
sin rama, sin atril, canta, delira,
flota en la cima de su fiebre aguda.

Vivo latir de Dios nos goteaba,
risa y charla de Dios, libre y desnuda.
Y el pájaro, sabiéndolo, cantaba.

Gerardo Diego

poco más completa si expresamos este amor en términos ontológicos. Amo a mi amada porque mi persona está establecida en el único Yo, y este Yo es Amor y ama a mi amada. En este sentido, yo «participo» del amor de Dios hacia esa persona. Dios ama a esa persona personalmente, tal y como es, y yo también. Ella encuentra en mi amor el amor de Dios, de alguna manera «siente» que a través de este amor mío ella es amada. Y ahora quizás podamos resolver la dificultad que habíamos mencionado al principio: si las cosas están así, y si Dios ama a todo ser, ese toque personal que caracteriza todo amor humano es totalmente preservado, porque aunque el amante esté «asociado» al amor universal de Dios, él «comparte» la relación constitutiva del amor de Dios hacia su amada; o, en otras palabras, hay una cercanía ontológica entre el amante y la amada. Son como dos momentos o dos polos en el amor infinito de Dios. Yo amo a mi amada porque soy ese amor de Dios que hace que mi amada sea. No puede

existir un amor más personal.

Sin duda he venido utilizando términos que pueden ser interpretados fácilmente en sentido dualista. He hablado del amante y de la amada como dos personas aquí en la tierra y he tomado como ejemplo el amor entre un hombre y una mujer. Sin embargo, he subrayado también que estos dos sujetos no pueden ser considerados como dos realidades últimas, como dos polaridades puestas una frente a la otra. El problema por tanto es éste: ¿puedo yo, tal y como soy, una persona humana, amar tal y como es a otra persona, o por el contrario deberé renunciar a esta noción de relación interpersonal y simplemente intentar desarrollar un amor universal e indiscriminado dado que todo género de autoafirmación es incompatible con el *advaita*? Es precisamente aquí donde el carácter catártico, purificador, de este supremo tipo de amor aparece de manera más clara.

El amor *advaita* ha de ser divino y cósmico, lleno de «personalidad» pero vaciado de toda individualidad, egoísmo,

capricho y concupiscencia. Es el amor más profundo y más fuerte, y también el más humano en cuanto que alcanza al corazón mismo del ser humano, su personalidad, su relación óptica con Dios y con otro ser semejante a él mismo. No es un amor de las cualidades individuales sino del corazón de una persona, un amor de la persona integral: cuerpo, alma y espíritu. Significa amar al otro como realmente es, un amor que descubre y al mismo tiempo lleva a cumplimiento la identidad de amante y amada. El verdadero amor humano no consiste en mirarse el uno al otro, sino en mirar en la misma dirección, en el dar culto juntos en una adoración unitiva. No es auténtico y definitivo si no es un sacramento –un símbolo real de la identidad divina descubierta en dos chispas peregrinas que se funden conjuntamente para alcanzar el único Fuego divino.

El amor en el diálogo entre hinduismo y cristianismo

El diálogo entre hinduismo y cristianismo es difícil y se llega en seguida a un punto en que se bloquea, con el consiguiente sentimiento de frustración, a causa de malentendidos básicos originados muchas veces en prejuicios mutuos o en la falta de conocimientos adecuados. Para mencionar solamente algunos extremos, diré que se supone que el hinduismo no cree en un Dios personal y se piensa que no ve en la caridad el primero de los deberes religiosos. El concepto de persona, que parece esencial e indispensable en cualquiera exposición de la fe cristiana, es aparentemente desconocido para la mente hindú y así podríamos poner otros muchos ejemplos. Por otra parte, los hindúes más «iluminados», que por lo general profesan el *advaita*, consideran al cristianismo como una religión inferior, porque ve en Dios esencialmente al *otro* y no consiente ninguna unión o identificación con él. Para el *advaitin* la idea de persona es en sí misma relativa, por lo que aplicarla al Absoluto equivale a idolatría.

Es muy posible que el concepto de persona precise ser revisado y tal vez profundizado, pero en este momento deseo hacer referencia a un único punto que tiene especial relación con nuestro argumento y discusión: a la implicación

de la Trinidad. Si Dios, el Padre, es el Yo supremo que llama –engendra– al Hijo como su Tú, que Lo manifiesta y Lo refleja, entonces el Espíritu no es solamente el Amor personificado del Padre y el don de sí mismo del Hijo sino la no dualidad (*advaita*) del Padre y del Hijo. En otras palabras, el *advaita* aplicado a la Trinidad significa que no hay tres entes distintos (¡como si eso hubiese sido alguna vez posible!) sino que el único Yo se ama a sí mismo y descubre su no dualidad (que es el Espíritu) en el sí-mismo que es el Tú (el Hijo). La Trinidad, desde el otro lado, aplicada al *advaita* muestra que en el no dualismo puede existir un espacio para el Amor –entendido exactamente como el movimiento interno de este «Uno sin dos» (*Eckam eva advitīyam*).

La esencia de la persona es relación. Mi persona no es otra cosa que una relación con el Yo. Por decirlo correctamente mi personalidad se coloca en el interior del Tú singular del único Yo. Pero mi persona está también correlacionada con los otros, roza, por así decirlo, las orillas de la realidad de otras personas. Mi persona está también correlacionada con mi amada a la que yo llamo tú y esta relación yo-tú nos hace emerger de la nada gracias al poder del Espíritu dador de vida que es Amor. De ese modo nos adentramos más y más en el Tú del Yo supremo, que no es diferente de Dios mismo. Este es el máximo nivel de amor humano y al mismo tiempo la propia condición para que sea posible: cuando el Espíritu contesta a Dios a través de nosotros. Aquí la personalidad alcanza su madurez, que es pura transparencia.

Quizás las últimas palabras del libro del Apocalipsis pueden ayudarnos a expresar la misma idea: «El Espíritu y la esposa dicen: ¡ven!»⁸, donde la esposa asume y simboliza lo Universal transfigurado en el Amor y transparente a él, Amor que es precisamente el Espíritu. «Ven» es la llamada al Supremo a través del Amor, al *advaita* a través de la *bhakti*. *Tat tvam asi* [esto eres tú]⁹. Un Tú eres tú. Nosotros somos en la medida en que somos el Tú, el *tvam* del Uno.

1. Este artículo es una adaptación hecha para la revista *Sufí*, y revisada por el autor, del capítulo octavo de su libro *Mito, Fede ed Ermeneutica: il triplice velo della realtà*. Ed. Jaka Book, Milano 2000.

2. El *advaitin* es el que ha alcanzado la experiencia de la no-dualidad (*advaita*). El *Advaita Vedānta*, que se basa fundamentalmente en la interpretación que Sankarācārya hace de las *Upanisad* y de los *Brahma Sistra*, es una de las escuelas filosóficas hindúes más difundidas en la actualidad en muchos ambientes espirituales. Se considera a sí misma como el culmen de todas las religiones y filosofías en cuanto que introduce e interpreta la «experiencia suprema» de la no-dualidad, o sea la esencial no-separabilidad entre el Sí-mismo (*ātman*) y «Dios» (*brahman*). De las tres «vías» clásicas de salvación presentes en el hinduismo –*karman* (las obras), *bhakti* (la adoración y el abandono) y *jñāna* (la gnosis meditativa)– esta escuela representa la última. En efecto se afirma que la «realización» o «liberación» se alcanza sólo a través de una consciencia intuitiva. *Advaita* (en cuanto distinto del *Advaita Vedānta*) sería el principio fundamental del no dualismo (*a-dvaita*: no dualidad), privado de sus conexiones con el resto del aparato filosófico del *Vedānta*.

3. *Jñānin* es el seguidor de la vía de la gnosis (*jñāna*).

4. *Nāma-rspa* representa el límite de la existencia relativa. Para el *advaita*, el Supremo está más allá de todo nombre y toda forma, pero para la *bhakti* ambos son manifestación del Divino (especialmente cuando se trata del nombre de Dios y de su imagen).

5. Cf. *Bṛhadāraṇyaka Upanisad* II,4,5

6. Según *Māṇḍūkya Upanisad* (especialmente 3-7), en el Absoluto hay cuatro estadios simbolizados por la vigilia, el sueño, y el sueño profundo (estos tres estados son condicionados), mientras que el cuarto estado (*turīya* está más allá de todo condicionamiento).

7. Cf. *Chāndogya Upanisad* VI, 2,1

8. *Apocalipsis* XXII, 17

9. *Chāndogya Upaniṣad* VI, 8,7 ss.



Las mujeres en el misticismo cristiano (I)

María Toscano y Germán Ancochea

La mujer ha ocupado siempre un lugar secundario, en el mejor de los casos, en la manifestación externa, en el exoterismo, de las tres religiones abrahámicas. Tanto el judaísmo, como el cristianismo o el Islam, en sus momentos fundacionales, supusieron avances significativos en la liberación relativa de la mujer respecto a la situación social de su época. Así el apóstol Pablo recuerda: *En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús* (Gálatas III, 27-28). Y el Qorán equipara una y otra vez a hombres y mujeres, por ejemplo: *Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes [...] los que y las que recuerdan mucho a Dios.* (Qorán XXXIII,35).

Sin embargo, al irse consolidando como religiones establecidas, sus dirigentes -varones-, en lugar de continuar profundizando en el proceso, fueron poco a poco fosilizando la situación volviendo a colocar a la mujer en una posición inferior al varón, cuando no le imponían, además, cargas absolutamente injustas e injustificables que nada tenían que ver con el espíritu de las respectivas religiones. Y mientras tanto, si no quedaba más remedio que alabar las cimas espirituales alcanzadas por alguna mujer, se acababa diciendo de ella «que Dios la había hecho varón».

La mujer, sin embargo, no sólo muestra el «otro» rostro de Dios - del que nos habla el relato del Génesis: *Y creó Elhoim al hombre a su imagen y semejanza, varón y hembra los creó* (Génesis I,26)- frente al rostro patriarcal representado por los valores masculinos de JHVH, el Padre o Allah, sino que

probablemente la actitud femenina, de pasiva actividad, que todo lo espera de Dios, está mucho más próxima a la auténtica actitud mística que la actividad «depredadora» masculina, que tiende a considerar a Dios como un trofeo a conseguir o como una presa a cazar.

Además de las grandes y conocidas místicas de la tradición cristiana, como pudieron ser santa Clara, Teresa de Jesús y tantas otras, el cristianismo está, desde sus primeros tiempos, poblado de mujeres -anónimas en muchos casos, y desconocidas para la mayoría en otros- que han representado la savia vital que ha mantenido viva la tradición. La historia real de la humanidad se sustenta, en buena parte, en vidas escondidas, ocultas, y, sin embargo, vidas desbordantes de riqueza, de una riqueza y una fuerza gracias a las cuales vivimos nosotros. Las instituciones sobreviven gracias a esas gentes escondidas que viven una vida interior viva, fluida y rica.

Toda la vida espiritual, en el fondo, no es más que un fluir, es como un río que fluye desde la eternidad hasta nosotros y que fluye de una manera oculta. El río está siempre, pero está escondido, el río está dentro pero oculto y de vez en cuando, como el río Guadiana, aflora. Hay momentos históricos en que ese fluir de la vida interior brota, surge, se revitaliza y aparece y lo hace concretándose en grandes hombres y mujeres que dan a la vida espiritual una fuerza que durante siglos había permanecido oculta. La vida espiritual es una corriente que no se ha interrumpido nunca, pero que nosotros no conocemos más que en el momento en que aflora a la superficie.

En esta vida espiritual, fluyente y rica, han cumplido un papel fundamental las mujeres. Hay grandes mujeres místicas de todas las religiones, que han hecho con su vida y su doctrina que ese río aumente, que esa vida espiritual sea grande, sea positiva, sea inmensa, y muchas de esas mujeres las descono-

ceмос. Queríamos empezar a hablar de aquellas de las que nadie habla, de aquel mundo de mujeres que han mantenido con una fe y una vida espiritual riquísima un mundo fluido y escondido, gracias a las cuales nosotros podemos estar aquí, pero antes nos gustaría detenernos en dos mujeres que han marcado el inicio del cristianismo y que, por encima de sus realidades históricas, han encarnado en su momento el arquetipo de importantes aspectos de la actitud mística, de ese camino que siempre aspira a, que no se conforma con menos que, la Unión con la Divinidad (al margen de la forma en que las distintas teologías intenten explicar en qué consiste esta unión). Nos referimos a María, la madre de Jesús, y a María Magdalena.

Si las distintas tradiciones religiosas, cuando son auténticas, representan otros tantos rostros de Dios, cada una de ellas puede ayudar a las otras a comprender mejor, a arrojar nueva luz, sobre su propio camino, nos permitiremos, por ello, recurrir, en ocasiones, a la tradición de la kabbalah y a la tradición sufí, para iluminar el rostro de estas dos mujeres que marcaron el inicio de la comprensión del misterio de Jesús, que, como su propio nombre indica y como anunció el ángel, no es más que el misterio de *Dios en nosotros*².

Fijémonos, un momento, en algunos de los aspectos que los métodos de la kabbalah nos revelan del nombre de ambas Marías, Miriam en hebreo³. En primer lugar su valor numérico (290/850) nos dice que Miriam equivale a «fertilizar», a «fruto», a «dar forma», a «modelar», pero también a «melancolía», a «tristeza». Por otra parte, el nombre Miriam contiene dentro de sí, entre otras palabras, las de «amargo», «mar» y «¿quién?» en cuanto pregunta por lo que uno mismo es. También en el sistema numérico de los sufíes, conocido como *Abyad*, el valor numérico de María (o Maryam, en persa y árabe) es 290; el Nombre divino del que María es el símbolo, o lugar de su manifestación (*Mazhar*), es «El Sustentador» que significa lo mismo que «fertilizador». Vemos así que, por una parte María contiene en su interior la pregunta última por la realidad de uno mismo: «¿quién soy?», y la respuesta: «el mar», símbolo de esa Realidad última de la que todos

procedemos y a la que todos retornamos. Por otra parte, hacia afuera, el nombre nos habla de dar forma a esa realidad y de ofrecernos el fruto como respuesta. Pero, tanto por dentro como por fuera, el nombre implica también la melancolía y la tristeza por lo que todavía no es una realidad, tristeza que marcó la vida de ambas mujeres que, sin embargo, parecen haber finalmente alcanzado el fruto y llegado al mar. Veamos ahora qué nos cuentan sus vidas.

María, la madre de Jesús

No vamos a añadir nada a los miles de páginas escritas, desde todos los puntos de vista, sobre María la madre de Jesús, pero sí nos gustaría detenernos en algunos momentos de su vida que nos sirven de señales en la senda.

Cuando María—cuyo estado virginal simboliza la ausencia de ego y manifiesta un corazón libre en el que puede habitar el Espíritu— recibe la visita del ángel, anunciándole los planes de Dios, para

ella incomprensibles, su primera reacción es no entender nada, y quedarse anonadada por la presencia que intuye y que sabe no merecer: *ella se conturbó por estas palabras y discurría que significaría aquel saludo* nos dice el evangelista Lucas (I, 29), como nos sucede con frecuencia cuando la voz, la llamada, el perfume de la Divinidad irrumpen en nuestra vida. Pero su respuesta, su aceptación, fue inequívoca: *He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra*. (Lucas I, 38), y la muestra de la autenticidad de su respuesta no fueron actos maravillosos ni eclosiones de alegría, su primera reacción fue ir a servir a su prima Isabel que estaba encinta, *se levantó María y se fue con prontitud a la región montañosa*. (Lucas I, 39), ya que la única forma de abrir el corazón a Dios es el servicio a los demás: *Ya que todo es Uno y Uno son todos, trata de amar a todos y servirles, para que seas capaz de amar al Uno*⁴.

Cuando María llega a casa de su prima, y es reconocida y alabada por su santidad, estalla en un canto de humildad

Magnificat

Proclama mi alma la grandeza del Señor,
se alegra mi espíritu en Dios, mi salvador;
porque ha mirado la humillación de su esclava.

Desde ahora me llamarán bienaventurada todas las
generaciones,
porque el Poderoso ha hecho obras grandes por mí:
Su nombre es santo,
y Su misericordia llega a sus fieles
de generación en generación.

Él hace proezas con su brazo:
dispersa a los soberbios de corazón,
derriba del trono a los poderosos
y enaltece a los humildes,
a los hambrientos los colma de bienes
y a los ricos los despide vacíos.

Auxilia a su pueblo
acordándose de la misericordia
-como lo había prometido a nuestros padres-
en favor de Abrahám y su descendencia por siempre.

(Lucas I, 46-55)

y de acción de gracias: el *Magnificat*.

Los años que siguieron al nacimiento de Jesús, lo que para María suponía el haber «dado forma» y «mostrado» el «Dios en nosotros», estuvieron llenos para ella de sucesos incomprensibles, acontecimientos felices y sucesos que le produjeron «dolor» y «amargura», sin embargo nada de ello alteró su rectitud en la senda: *María, por su parte, guardaba todas estas cosas, y las meditaba en su corazón*, nos dice el evangelista Lucas (II, 19). Había alcanzado la morada que la terminología sufi llama de la estabilidad (*tamkin*) y que se refiere al encontrar la calma y el reposo después de atravesar los estados y las moradas espirituales de la senda. En este estado el sufi ha cruzado los límites de la agitación y el cambio y ha alcanzado la culminación de la constancia en la Unicidad⁵.

Es esta actitud la que convierte a María en maestra capaz de percibir el estado y las necesidades espirituales de los que la rodean, y, al principio parece ser más «consciente del momento» que su propio hijo. En términos sufíes se entiende por momento (*waqt*) aquel en que, por la gracia de Dios, surge en el corazón una inspiración o una atracción divina de tal forma que el sufi se vuelve inconsciente de la continuidad del tiempo en el futuro y en el pasado⁶. El evangelio de Juan es especialmente sensible al «momento», a la hora en términos de Juan, en que Jesús debe actuar, puesto que el evangelio de Juan -que empieza con la misma palabra que el Génesis, *Beresit*, en el principio-, presenta toda la acción de Jesús como la culminación de la Creación, como una manifestación en la historia de algo que ocurre en la preternidad, lo que viene representado por el número seis, símbolo del sexto día de la creación que se completa, en el tiempo, con la manifestación de Jesús, de manera que todos los sucesos importantes de su vida acaecen en la hora sexta o en el día sexto.

María, en el episodio de las Bodas de Caná, se da cuenta de que ha llegado la hora, el momento, de que Jesús empiece a actuar:

Y, como faltara vino, porque se había acabado el vino de la boda, le dice su madre a Jesús: «No tienen vino.» Jesús le responde: «¿Qué tengo yo contigo mujer? Todavía no ha lle-

gado mi hora.» Dice su madre a los sirvientes: «Haced lo que él os diga.» (Juan II,3-5).

Y Jesús, aunque dice que todavía no había llegado su hora, convierte el agua en vino. Una vez más la anécdota material nos apunta al sentido místico y real de los hechos; más allá que la bebida, el vino que les faltaba a los hombres, y cuya carencia María detecta, es ese vino que «hace alusión al saboreo, o el regusto (*zoq*), nacido en el corazón del sufi como fruto del recuerdo de Dios (*Zekr*), un regusto que le vuelve ebrio; símbolo también de la embriaguez del *Zekr* y el hervir del amor»⁷. Y Jesús, a instancias de su madre, asume públicamente su función de tabernero, de expendedor del vino que debe permitir alcanzar el amor libre de toda impureza, amor del que dará testimonio con su sangre, de la cual el vino será permanente recuerdo y actualización. Por otra parte el consejo de María, *Haced lo que él os diga*, nos recuerda cómo la obediencia al Maestro «fuerza» la llegada del momento y puede hacer que nuestra propia agua se convierta en vino.

María continuará su vida silenciosa al lado de Jesús, meditando las cosas en su corazón, hasta alcanzar esa morada que le permite lograr la Unión plena y que la tradición cristiana simboliza con su ascensión al cielo en cuerpo y alma en el momento de su muerte.

María Magdalena

María Magdalena tiene una larga historia sobre la que los autores no se ponen de acuerdo y que los eruditos dicen estar formada por la superposición de varios personajes, hay sin embargo un momento central en la vida de María Magdalena que da sentido a todo lo que la leyenda (que en el caso de las leyendas sagradas no es más que la historia vista desde la hierohistoria) construya alrededor de ella. Se trata del momento en que se dirige al sepulcro vacío de Jesús.

El primer día de la semana va María Magdalena de madrugada al sepulcro cuando todavía estaba oscuro, y ve la piedra quitada del sepulcro. Estaba María junto al sepulcro, fuera llorando. Y mientras lloraba se inclinó hacia el

sepulcro, [...] se volvió y vio a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús. Le dice Jesús: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?» Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: «Señor, si te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré», Jesús le dice: «María». Ella se vuelve y le dice en hebreo: «Rabbuní» -que quiere decir: Maestro⁸-. Dícele Jesús: «No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios». Fue María Magdalena y dijo a los discípulos que había visto al Señor y que había dicho estas palabras. (Juan XX, 1;11;14 -18).

María es no sólo la primera persona que ve el sepulcro vacío -como luego harán, tras su aviso, Juan y Pedro- sino que es la primera que ve a Jesús resucitado, lo que nos habla del grado de identificación que había alcanzado con su Maestro, superior al de los demás, aunque esta identificación no parece haber alcanzado su culminación pues precisa su manifestación, el ser llamada por su nombre, para reconocerlo⁹. A continuación Jesús la convierte en la primera proclamadora del Evangelio, de la buena noticia -que eso precisamente significa el término griego *evangelos*- de que Jesús ha resucitado y ha recuperado la primigenia Unión con el Padre y que ese es el destino al que está llamado todo hombre: «mi Padre y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios».

Pero ¿quién era esta mujer que tanto amaba al Maestro como para ser la primera testigo y proclamadora -apóstol por tanto- de su resurrección? El evangelio según san Marcos nos dice que Jesús había echado de ella siete demonios¹⁰ y Juan se refiere a ella como la mujer que por dos veces ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos¹¹. La primera vez se refiere, probablemente -aunque los eruditos lo discuten- a la pecadora de la que nos habla el evangelista Lucas:

Uno de los fariseos le rogó que comiese con él; cuando entró en la casa del fariseo se recostó a la mesa, y de pronto una mujer, que era pecadora pública, cuando supo que estaba a la mesa en casa del fariseo, llevando un pomo de alabastro lleno de perfume,

poniéndose detrás, junto a sus pies, llorando, empezó a bañarle los pies con las lágrimas, y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y le besaba los pies y los ungía con el perfume. Al verlo el fariseo que lo había invitado, se dijo: «Este, si fuera profeta, sabría quién, y qué tipo de mujer es la que lo está tocando, porque es una pecadora». Pero Jesús, tomando la palabra, le dijo: «Simón, tengo algo que decirte». El dijo: «Maestro, di...». Simón: «¿Ves esta mujer? Entré en tu casa: no me lavaste los pies, pero ésta bañó mis pies con las lágrimas y los enjugó con los cabellos. No me besaste; pero ésta, desde que entré, no cesó de besar mis pies. No ungiste con óleo mi cabeza, pero ésta ungió mis pies con perfume. Por eso, te digo, sus muchos pecados quedan perdonados porque ha amado mucho; en cambio al que se le perdona poco, poco ama», y a ella le dijo: «Tus pecados quedan perdonados [...] Vete en paz.» (Lucas XVII, 36-50).

La segunda ocasión, ya identificada Magdalena con la hermana de Lázaro y Marta, nos la cuenta Juan con una escena más escueta en casa de Lázaro:

Entonces María, tomando una libra de perfume de nardo puro, muy caro, ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos. Y la casa se llenó del olor del perfume¹².

María asume así el papel de la persona capaz de volver hacia el maestro -y de éste hacia Dios- todo su amor, una vez que el maestro le libra de la carga de su pasado.

Ambos relatos están cargados de un simbolismo que merece la pena apurar. Si los pies de un hombre significan lo más humilde de él, en cuanto han estado en contacto con el polvo, con lo que contamina, cuando se refieren a los pies de un Maestro perfecto, el simbolismo sufí nos permite profundizar en el significado de la escena. En la terminología sufí el pie, cuando hace referencia a Dios, simboliza el poder omnicompreensivo de Dios, la voluntad, la atención y la atracción del Amado, y el afecto emanado de Él. En palabras del maestro Maqrebi:

Nadie recorre con sus propios pies la Senda que lleva hacia Él,

*sino que camina con los pies de Él, quien va hacia Su morada.*¹³

Por otra parte, el cabello ha sido presentado como símbolo de la fuerza vital del alma, y, en el caso de la mujer, el soltarse el cabello ante un hombre significa su entrega a él sin reservas. En el rico simbolismo de la poesía mística sufí, la cabellera alborotada con la que María limpia los pies del Maestro bien puede simbolizar: «la dispersión surgida como fruto de la multiplicidad» que expresa su deseo de sacrificarse para recobrar la unidad.

La guematría sobre los nombres hebreos nos muestra que «nardo» (254) equivale a «promesa», a «sacrificio», y que «puro» es reducible al valor de «vida» (18) y del propio Dios como viviente (*Hay*): por lo tanto el ungió los pies con «nardo puro» equivale a hacer



la promesa, la entrega, de la propia vida, y al final toda la casa se llena del perfumado olor del sacrificio. Por otra parte las «lágrimas» tienen el poder de renovarlo todo pues su valor numérico (520) las hace equivalentes a rectitud, a bebé recién nacido o a puro según el ritual religioso judío (*kosher*)¹⁴.

En resumen María Magdalena ha sacrificado su propia vida, y todo el mundo de la multiplicidad a los pies del maestro y a la voluntad de Dios, reconociendo que sólo Él nos puede llevar hacia Su morada, volviéndose un ser nuevo, purificado por el amor. Y de ella podrá decir Jesús, cuando su hermana Marta se queje de su inactividad por estar siempre sentada a los pies del Maestro:

Marta, Marta, te preocupas y te desasosiegas por demasiadas cosas. Sólo se necesita una. María escogió la mejor parte, de la que no se verá privada. (Lucas X,41-42).

Estos son pues los méritos de María Magdalena para haber sido la testigo privilegiada de la resurrección de Jesús: había amado mucho y había escogido la mejor parte, la única necesaria. Para el sufismo María se presenta como una «raptada» que llega a la experiencia del amor y la unión de una forma espontánea, sin seguir una senda establecida, y que posteriormente, *sentada a los pies del Maestro, escuchaba su Palabra*. (Lucas X, 40), y recibe aquella formación que le permitirá convertirse ella misma en maestra de los demás.

Los evangelios canónicos ya no nos dicen nada más de María Magdalena, pero volvemos a encontrarla presente en dos familias de tradiciones del esoterismo cristiano. La tradición del Grial nos dice que María¹⁵, junto con Nicodemo, se llevó a Europa el cáliz que había contenido primero el vino de la Última Cena y luego la sangre de Jesús, dando origen a la leyenda de la caballería cristiana y de los custodios del Grial, símbolo éste de la vida divina capaz de llevar al hombre hasta su más alta meta. Por otra parte en las colecciones de escritos gnósticos recientemente aparecidos, en 1945, en Nag-Hammadi (en Egipto, próxima a la antigua Luxor), encontramos tres evangelios apócrifos que presentan a María como la depositaria de un conocimiento más profundo del misterio de Jesús, al que Pedro, representante del cristianismo exotérico, se resistía una y otra vez¹⁶.

El evangelio de Tomás, que se autopresenta como la revelación del significado oculto del mensaje de Jesús, impartido por éste en el periodo que va entre su resurrección y su ascensión, nos ofrece la prueba más explícita del enfrentamiento entre Pedro y María:

Simón Pedro les dijo: «Que María salga de entre nosotros porque las mujeres no son dignas de la vida». Jesús dijo: «Mirad, yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que llegue a ser también un espíritu (*pneûma*) viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos».¹⁷

Este párrafo, además de hacer explícito una vez más el antifeminismo de aquellos tiempos, pone claramente de manifiesto que María Magdalena ocupaba, en la comunidad a la que va dirigida el evangelio de Tomás, un lugar igual a los demás apóstoles y que Jesús le reconoce esa dignidad, en virtud precisamente de lo que él le daba a ella. Una lectura aún más profunda de este texto pondría de relieve que precisamente en María -y no en los demás, al menos hasta ese momento- se alcanzaba la unidad entre lo femenino y lo masculino que, según el propio evangelio de Tomás, era condición indispensable para alcanzar la meta:

Jesús les dijo: «Cuando hagáis de los dos uno y hagáis lo de dentro como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro y lo de arriba como lo de abajo, de modo que hagáis lo masculino y lo femenino en uno sólo, a fin de que lo masculino no sea masculino ni lo femenino sea femenino [...] entonces entraréis en el Reino»¹⁸. «Por eso yo digo: Cuanto sea unido estará lleno de luz, pero cuanto sea separado estará lleno de tinieblas.»¹⁹

El evangelio de Felipe nos vuelve a mostrar los celos de los demás apóstoles hacia María, Jesús una vez más les hace ver que hay algo en la Magdalena que la hacía más próxima a él que los demás:

El Salvador la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la boca. Los demás discípulos se acercaron para preguntar. Ellos le dijeron: «¿Por qué la amas más que a todos nosotros?». El Salvador respondió y les dijo: «¿Por qué no os amo a vosotros como a ella?»²⁰

Pues precisamente la mayor pureza de María era, no sólo la que la hacía más digna de ser besada, sino también la causa de que el beso tuviese en ella una eficacia que la hacía cada vez más perfecta:

Pues los perfectos conciben mediante un beso, y engendran. Por ello nos besamos unos a otros, recibiendo la concepción por la gracia mutua que hay entre nosotros²¹.

La frase anterior, por otra parte, recuerda poderosamente, el beso de

iniciación con el que, en algunas tradiciones, el maestro transmite su aliento a aquel discípulo al que quiere convertir en nuevo maestro. Así, por ejemplo, el sufismo llama «poseedor del aliento» al maestro de la senda y «aliento del Mesías» al de aquel maestro perfecto que, con su aliento, puede devolver la vida a los muertos de espíritu.²²

Este papel de María Magdalena como la más digna concedora de los misterios de su Maestro hizo que por determinadas comunidades circulase un evangelio atribuido a ella (o sobre ella) del que quedan muy pocos fragmentos, algunos de los cuales resultan muy significativos:

Ellos, sin embargo, estaban entristecidos y lloraban amargamente diciendo: «¿Cómo iremos hacia los gentiles y predicaremos el evangelio del reino del hijo del hombre? Si no han tenido con él ninguna consideración, ¿cómo la tendrán con nosotros?». Entonces Mariam se levantó, los saludó a todos y dijo a sus hermanos: «No lloréis y no os entristezcáis; no vaciléis más, [...] su gracia descenderá sobre todos vosotros y os protegerá. Antes bien, alabemos su grandeza, pues nos ha preparado y nos ha hecho hombres». Dicho esto, Mariam convirtió sus corazones al bien y comenzaron a comentar las palabras del [Salvador]. Pedro dijo: «Mariam, hermana, nosotros sabemos que el Salvador te apreciaba más que a las demás mujeres. Danos cuenta de las palabras del Salvador que recuerdes, que tú conoces y nosotros no, que nosotros no hemos escuchado». Mariam respondió diciendo: «Lo que está escondido para vosotros os lo anunciaré...». Después de decir todo esto Mariam permaneció en silencio, dado que el Salvador había hablado con ella hasta aquí²³.

Y llegados a este punto María Magdalena vuelve a sumergirse en el silencio, en la que quizás es la enseñanza más elocuente y práctica de las dos Marías: su capacidad para hacer el silencio, encontrarse fecundadas por Dios en su corazón y hacer que los demás sean capaces de repetir el encuentro.

Después de ellas muchas mujeres siguieron, en la tradición cristiana, la misma senda de silencio servicial, fecun-

do y en buena parte anónimo. De ellas nos ocuparemos en la próxima ocasión, si a Dios place.

Notas

- 1.- Nombre femenino con plural masculino.
- 2.- cf. *Mateo* I, 23.-
- 3.- Agradecemos a nuestra amiga y compañera Ana María García su ayuda en el análisis del sentido de las palabras hebreas.
- 4.- Dr. Javad Nurbakhsh *En el Camino Sufi: Cuarenta palabras y treinta mensajes*, mensaje 2º.
- 5.- Cf. Dr. Javad Nurbakhsh *La Gnosis Sufi (Tomo I)*.
- 6.- Cf. Dr. Javad Nurbakhsh *La pobreza espiritual en el sufismo*.
- 7.- «Glosario de los símbolos de la terminología sufi» en *Diwan de Nurbakhsh* (edición española en preparación en Ed. Trotta).
- 8.- Juan, que escribe en griego, da esa explicación del término hebreo *Rabbuni*, que en hebreo textualmente significa «Maestro mío» lo que añade una particular carga de afecto.
- 9.- Del mismo modo todo hombre cuando escucha la Voz que le llama por su nombre vuelve su rostro hacia Dios, se con-vierte e inicia el camino de regreso.
- 10.- *Marcos* XVI,9
- 11.- *Juan* XI,2 y XII,3
- 12.- *Juan* XII, 3
- 13.- Cf. “Glosario de los símbolos de la terminología sufi” en *Diwan de Nurbakhsh*.
- 14.- Curiosamente también tiene el mismo valor numérico que “abubilla”.
- 15.- Aquellos cuyos ojos están velados para los misterios han querido construir sobre esta tradición la presunta historia de un descendiente de Magdalena y Jesús, que sería la auténtica sangre real. Los ignorantes siempre manchan o destruyen lo que no son capaces de entender.
- 16.- Dejamos deliberadamente de lado el “uso” que, de la figura de María Magdalena, hacen las distintas sectas gnósticas dentro de sus respectivos sistemas, como es el caso de la *Pistis Sophia* de los valentinianos, por considerar que se trata de un tratamiento ya muy elaborado desde el punto de vista de las propias doctrinas de cada escuela.
- 17.- *Evangelio de Tomás* 114
- 18.- *Evangelio de Tomás* 22
- 19.- *Evangelio de Tomás* 61
- 20.- *Evangelio de Felipe* 63,32-64,2
- 21.- *Evangelio de Felipe* 59,2
- 22.- Cf. Dr. Javad Nurbakhsh *La pobreza espiritual en el sufismo*.
- 23.- *Evangelio de María* 9,10-19,21; 17,10

La carta de la Copera

Copera mía, dame una copa de tu vino,
que ya de la razón me he separado.

Aturdido, perplejo, vagabundo,
aquí estoy a tus pies, como un bebedor lánguido.

Mi corazón no tiene ni paciencia ni sosiego,
no tengo fuerzas ya ni para huir.

Dame más de tu vino, pues ya no tengo corazón ni alma,
todos se han ido y me he quedado solo.

Dame ese vino que calcine el alma
y le corte al recuerdo su camino.

Ese vino que arda en mis entrañas
y me libre del ser y del no-ser.

Ese vino que arranque mi existencia
y me sumerja en el olvido de mí mismo.

Ese vino que quemé mi existencia
y que con ebriedad de mí me aparte.

Ese vino que lleve hacia la no-existencia,
que lleve hacia la senda que Dios quiera.

Ese vino que borre mi tristeza
y de lo poco y de lo mucho me libere.

Ese vino que me haga llorar como una vela,
que me quemé y me funda para siempre.

Ese vino que deje mi corazón enmudecido,
ardiendo, silencioso, como la mariposa.

Ese vino que arranque mi existencia,
para que el Alma de mi alma me cobije.

Ese vino que acabe con mi angustia
y del agua y del barro me libere.

Ese vino que beben aquellos que son libres
y permanecen ebrios y perplejos en Ti.

Ese vino que enseña al elegido
y aumenta en cada aliento la pureza.

No acertó a revelar el saber el misterio de la Creación,
no descifró el secreto de este cubo de tierra.

En la riqueza de la mente no hay prosperidad,
quizá el vino remedie nuestra pena.

Diwan de Nurbakhsh

Joven copero (Reza Abbasi, Ispahán, s. XVIII)



Bāyazid Bastātmi

El rey de los gnósticos

Mahmud Piruz

*Salí al campo, vi que había llovido
el amor anegando el campo, y, como los
pies que al pisar la nieve se hunden en
ella, mis pies se hundían en el amor.*

*Tres son los signos de quien ama a Dios:
una generosidad como la del mar,
una compasión como la del sol y una
humildad como la de la tierra.*

Bāyazid Teyfur-e Bastāmi, al que se conoce como «El rey de los gnósticos», fue uno de los maestros más venerados del sufismo y de la gnosis de Dios, y, sin duda, el eje principal en la formación del sufismo como *la religión del Amor y la ebriedad*. Él, al mismo tiempo que habla de la Unicidad de Dios (*Tawhid*), presenta al amor divino, junto al afecto y el servicio a las criaturas de Dios, como el único camino verdadero mediante el cual el hombre puede experimentar y abismarse en esta divina Unicidad. El efecto de los actos y las palabras del Bāyazid fue tal que a lo largo de la gran herencia de la literatura sufí es muy difícil encontrar una obra en la que no se mencione su nombre, o un maestro sufí que no haya hecho alguna referencia a él en sus enseñanzas.

Muchos de los grandes maestros, como Yōneid (siglo IX), Zol-nun (siglo IX), Abu Sa'id Aboljeir (siglo XI), Ruzbahān (siglo XII), Ibn 'Arabi (siglo XIII), etc. escribieron comentarios sobre sus palabras paradójicas (*Shathiyāt*) y el elevado lugar que Bāyazid ocupa en la experiencia de Dios. Por ejemplo, Yōneid dice de él: «Bāyazid entre nosotros se asemeja al Arcángel Gabriel entre los ángeles. La culminación del camino de los viajeros de la senda de la Unicidad divina, es el inicio del camino de Bāyazid; los viajeros cuando alcanzan sus primeros pasos, caen abatidos y anonadados». ¹ Y Abu sa'id cuenta: «Vi a millares de universos colmados de Bāyazid, y él ausente de todos ellos». En otras palabras, todo cuanto fue Bāyazid fue anonadado en Dios.

Bāyazid nació alrededor del 780 d. C. en el barrio de *Mobadān*, nombre con el que se conocía a sus antepasados, sacerdotes de la religión zoroastriana, en una pequeña ciudad llamada Bastām en la comarca del Jorāsān en el noreste de Irán. Soroushān, su abuelo, era zoroastriano, un *yāwānmard*² (caballero) famoso entre la gente por su piedad y altruismo, que se convirtió al Islam. Cuentan que Ibrahim, un árabe que después de la invasión de Persia por el ejército de Omar, el segundo Califa, vivía con su familia en Bastām, criticaba a su hijo por su amistad con Soroushān, ya que éste no era ni árabe, ni musulmán; el hijo le contestó que ese hombre era un *yāwānmard* noble y hospitalario que jamás negaba nada de lo que se le pidiese. Al oír esto, Ibrahim dijo a su hijo: «Dile que me gustaría visitarle en su casa». Cuando el hijo transmitió a Soroushān la petición de su padre, éste le invitó gozosamente. Una vez en la casa de Soroushān, éste les ofreció comida, pero Ebrahim se negó a comer, diciendo: «No comeré de esta comida hasta que no haga realidad mi deseo». Soroushān le preguntó: «¿Cuál es su deseo?», «que te conviertas en musulmán», contestó Ibrahim, Soroushān aceptó la petición de su huésped y recibió la fe islámica.

De la juventud de Bāyazid no tenemos más información que pequeños relatos recogidos en los libros sufíes. Uno de ellos cuenta que el padre de Bāyazid le llevó a la escuela para que aprendiese los cánones de la Ley (*feqb*); Bāyazid preguntó a su profesor de quién eran esos cánones y éste contestó dicién-

do que eran del famoso canonista Abu Hanifah, ante esta respuesta Bāyazid se marchó, diciendo que sólo deseaba aprender los cánones de Dios y no de su criatura; y, del mismo modo, fue rechazando todas las demás ramas de la ciencia religiosa que su padre le llevaba para aprender.

Otra historia nos habla de la forma en que le llega la atracción divina cuando todavía era un niño:

En el corazón de Bāyazid había nacido una extraña agitación y un anhelo de búsqueda, pero él no sabía de dónde nacía esta agitación y a quién buscaba. A cualquiera que veía le preguntaba si conocía la cura de su pena,³ hasta que encontró a un hombre venerable y le contó el ardor que sentía en su interior. El hombre le dijo: «He leído en los antiguos libros que cuando Dios elige a alguien para su amistad, levanta en su corazón el fuego de su anhelo y búsqueda, para purificarlo con sus llamas, y cuando su corazón esté purificado, le otorgará su amor y Él mismo le amará».

El propio Bāyazid dijo:

cuando oí esto comprendí cuál era la razón de mi ardor y me dediqué a su amor y a servir a mi anciana madre.

Es joven cuando pide permiso a su madre y sale de Bastam en busca de Dios. Durante largo tiempo -algunos escritos hablan de treinta años- viaja de un lugar a otro, y visita, según 'Attār (siglo XIII), hasta ciento trece maestros; finalmente, vuelve a Bastām y se dedica a cuidar a su madre. Él mismo dice:

Aquella obra a la que daba menos valor fue, en realidad, la más valiosa de todas, y ella era buscar el agrado de mi madre; todo lo que buscaba a través de mis oraciones, ayunos, mortificaciones y retiros, lo encontré en ella [esta obra].

Y también, en otra ocasión cuenta:

Una noche fría de invierno mi madre me pidió agua. En el botijo no había agua, salí de casa para traerle agua del pozo. Cuando volví se había quedado dormida. Me quedé toda la noche de pie, al lado de su lecho, con el cuenco en mi mano soportando el duro frío.

Cuando se despertó mi madre y me vio, preguntó: «¿por qué no dejaste el cuenco en el suelo?» Le dije: «tenía miedo que te despertaras y yo no estar aquí para darte el agua». Al oír esto, rezó por mí y, por su oración, encontré lo que encontré.

Los maestros de Bāyazid

Hay opiniones muy dispares a la hora de determinar quién o quiénes fueron los maestros de Bāyazid, sin embargo existen dos personas a los que el mismo Bāyazid cita como sus maestros: el primero es Abu 'Ali Sandi, del que dice:

Abu 'Ali me dijo: «Mi estado era de mí, en mí, para mí; luego Él convirtió mi estado de Él, en Él, para Él».

Sarrāy Tusi (895), en su obra *Al-loma*, al interpretar estas palabras, escribe:

Mientras el siervo se ve a sí mismo y a sus propias obras, las atribuye a sí mismo, sin embargo, cuando la luz de la gnosis de Dios ilumina su corazón, a través de ella ve que todo cuanto existe pertenece a Dios, por Él cobra existencia, subsiste a través de Él y vuelve a Él.

La otra persona es el Sheij Hasan Cordí, por cuya veneración Bāyazid dijo:

Por respeto a mi maestro, el Sheij Hasan, enterradme cerca de él en un lugar por debajo de su tumba.

Existen otras dos personas a las que se nombra como maestros de Bāyazid, en el linaje de la orden sufí *Teyfuriye* (nombre con el que se conoce a la orden que se transmite a partir de Bāyazid). Uno es el maestro Shaqiq Balji, quien, según algunos relatos, nada más ver a Bāyazid, cuando todavía éste era un niño, profetizó que ese niño sería uno de los amigos de Dios. Y, el otro, el descendiente del Profeta, Imam Ŷafar-e Sādeq, el séptimo Imán de los shiíes. Sin embargo, al comparar la fecha de la muerte del Imam Ŷafar-e Sādeq (765 d. C), y la de Shaqiq Balji (809 d. C), con la de Bāyazid (863, o, 875 d. C), resulta, prácticamente imposible considerarles como sus maestros, en especial en el primer caso, a no ser por el papel renovador que ambos jugaron, Bāyazid en el

sufismo y el Imam Ŷafar-e Sādeq en el seno del Islam oficial.

Bāyazid: el sufismo amoroso y la ebriedad interior

Existen en el sufismo dos tendencias o escuelas principales: La de serenidad (*shaw*), conocida también como la escuela de Bagdad (en Irak), y la escuela de la ebriedad (*sokr*), llamada también la escuela de Jorāsān (en Persia). Prácticamente todas las órdenes y maestros sufíes apuntan como fundador de la primera escuela, la de Bagdad, a Ŷoneid, uno de los maestros más grandes del sufismo, originario de la ciudad de Nah āwand (Irán). Para la escuela de Jorāsān no se conoce un fundador, ya que, en realidad, suponía la continuidad de la tradición *yawānmardi* (la caballería) y de la antigua Teosofía de los Persas (*Hekmat Josrawāni*) en el seno de la religión islámica. No obstante, como personaje más relevante de la segunda escuela se cita a Bāyazid. Serí Saqati (siglo IX), tío y maestro de Ŷoneid, y uno de los maestros más respetados de Bagdad, refiriéndose a la escuela del Jorāsān decía: «Mientras esta sabiduría exista en el Jorāsān, existirá en todos los demás lugares. Cuando desaparezca de allí, desaparecerá en todos los lugares». Como principal diferencia entre estas dos escuelas (aunque la fuente de ambas es la misma) podemos destacar que la primera -la escuela de Bagdad-, a causa de estar directamente bajo el dominio y la presión de los califas y las autoridades de la Ley, se inclinaba más hacia la serenidad, la estricta observancia de los cánones de la ley, la vida ascética (aunque el mismo Ŷoneid rechazaba esta forma de vida) y a hablar sobre los misterios de la Senda de una forma indirecta. Por lo que se refiere a la escuela de Jorāsān, al estar más lejos del dominio y el control de los gobernadores y los doctores de la ley, se inclinaba más hacia la ebriedad (en el amor de Dios), las reuniones musicales (*Samā'*), las palabras extáticas y el amor divino. El Dr. Javad Nurbakhsh en su conferencia sobre el sufismo pronunciada en la universidad de Londres, dijo acerca de la diferencia entre las dos escuelas:

En el dintel de los centros sufíes de Bagdad se leía: «A quien entra, pri-

mero pregúntale sobre su religión, luego dale de comer». Y en el dintel de los centros sufíes en Jorasan estaba escrito: «A quien entra, no le preguntes por su religión, dale de comer».

El sufismo de Bāyazid, es un sufismo amoroso y apasionado, que lejos de las prácticas ascéticas, de la mayoría de los sufíes de los primeros siglos del Islam, se apoya más en la gracia divina que en los propios actos devocionales. Cuando preguntaron a Bāyazid acerca del ascetismo, contestó:

Para mí el ascetismo no tiene valor. Yo fui asceta durante tres días, el primer día, rechacé este mundo; el segundo día, rechacé el otro mundo; y, el tercer día, rechacé todo cuanto no era Dios. Y preguntó: ¿Qué valor tiene este mundo para que uno lo rechace?⁴

En una época en que toda virtud y bienaventuranza del hombre se resumía, según las autoridades religiosas, en la estricta observancia de la Ley, en el número de las oraciones, ayunos y peregrinaciones y, en un permanente y absoluto temor a un Dios trascendente, Bāyazid aclara:

En las oraciones y en los ayunos no vi sino el cansancio del cuerpo y el hambre del estómago.⁵

E insistiendo en que:

La perfección del gnóstico es su ardor y aniquilación en el amor del Amigo. Los peregrinos giran con sus cuerpos alrededor de su Casa en busca de la vida futura; sin embargo, los enamorados, giran con sus corazones alrededor de su Trono en busca de su encuentro. (Ibid)

Para Bāyazid lo esencial es el amor, amor hacia el Amado y hacia sus criaturas, ya que cada una de ellas es reflejo del Ser absoluto; por ello, no duda en cambiar lo aparentemente valioso a cambio de la nobleza de la compasión y el acto del servir a las criaturas de Dios. Sin embargo, esta compasión y servir, al

que Bāyazid apunta, no es un servir en el sentido que nosotros conocemos (es decir, un acto en el que nuestro propio «yo» juega un papel central, sea por convicciones religiosas y la búsqueda de la recompensa de un paraíso prometido, sea como algo en lo que uno saborea el gozo y la satisfacción personal), es un acto mucho más sutil y difícil de realizar, en el que el «yo» no encuentra cabida.

Como ejemplo de dicha actitud, Aflāki escribe:

Cuentan que el maestro Bāyazid, en su viaje de peregrinación a La Meca, llegó a un pozo en el desierto, donde un grupo de gente se amontonaba para beber agua. A pocos metros del pozo vio a un perro sediento sentado en un rincón. El maestro gritó: «¡Oh gente! ¿Existe alguien entre vosotros que me



El vecino vertiendo cenizas sobre la cabeza de Bāyazid

dé un poco de agua y acepte a cambio la recompensa de las oraciones, los actos buenos, los ayunos y las peregrinaciones que he realizado durante mis cincuenta años de edad?». Uno de los presentes, que conocía al maestro, aceptó y le ofreció su cuenco de agua. Bāyazid, orgulloso por su acto, cogió el agua y se lo puso delante del perro, pero el perro se negó a beber el agua y se apartó de él. En ese momento Dios dijo a Bāyazid: «¿Acaso todavía te enorgulleces de tus actos de haber hecho esto y de haber hecho aquello? ¿No ves que ni siquiera este perro les da valor alguno?» Bāyazid se tiró al suelo y llorando pidió el perdón de Dios por haberse mirado a sí mismo. En ese momento, el perro se acercó al cuenco y bebió el agua.

La compasión y el servir en este sentido llevan a la liberación de su propio «yo», de su propio ego; pues no hay otro obstáculo en el camino del sufí hacia Dios que su propio «yo» relativo. Bāyazid cuenta:

Vi al Señor en mi sueño y le pregunté: «¿Cuál es el camino hacia Ti?» Me contestó: «Abandónate a ti mismo y habrás llegado a Mí».⁶

Y por eso Bāyazid aclara:

La recompensa del gnóstico es de Dios a Dios.⁷

En la senda de Bayazid todo lo ritual, vacío del amor y presencia del corazón, carece de valor y no conduce a la experiencia de Dios. Por ello insiste:

Recordar a Dios con la lengua, es signo de estar desatento de Él.⁸

Y añade:

Esto es obra de la pena [del corazón] y no de la pluma [de los exégetas].⁹

Para finalmente recordarnos que:

Dios posee en este mundo siervos que si se les oculta por un solo instante, ellos serán aniquilados, y él aniquilado ¿cómo puede rezar?¹⁰

Pir-e Harāt (siglo XI) en su interpretación gnóstica del Qorán escribe:

Bāyazid escuchó en un sueño que el Señor le hablaba así: «Nosotros no dejamos entrar a nuestra Presencia sino a aquel que nos llama con la pena del corazón y la pureza del alma, pues, el tesoro de nuestra Majestuosidad está colmado de las oraciones y veneraciones de quienes nos glorifican [y ellos, privados de Mí]. Si quieres entrar a nuestra Presencia, llena el cáliz de tu alma con la pena de tu corazón y ofrécéselo al Alma de tu alma, porque sólo la pena del corazón Nos es valiosa».

Bāyazid insiste en que el conocimiento de Dios sólo es posible a través

del mismo Dios, ya que el hombre, por sí y mediante su intelecto, es incapaz de lograr un conocimiento verdadero de Él, por eso ruega:

¡Oh Señor! Hazme conocerte, porque yo no te podré conocer sino a través de Ti.¹¹

Ya que:

Uno alcanza la realidad de tu Gnosis sólo cuando se vuelve no-existente en tu Ciencia, luego subsistente en tu Subsistencia, sin su propio yo e [inconsciente de] la gente. Entonces, él será no-existente y subsistente, subsistente y no-existente, muerto y vivo, vivo y muerto, oculto y aparente, aparente y oculto.¹²

Y continúa:

Quienes beben los cálices de su amor, se sumergirán en los mares de su intimidad y, alcanzando un verdadero conocimiento de Él, en su magnificencia, se vuelven perplejos e inconscientes de sí mismos.¹³

Para finalmente aclarar:

Conocí a Dios a través del mismo Dios, y, al «otro» que Él, a través de Su Luz. (Ibid)

Para él sólo aquellos que han alcanzado este conocimiento adquieren un verdadero amor y pasión hacia los demás, por ello dice:

Aquel que mira a la gente a través de los ojos de la Ley, se aparta de ellos, refugiándose en Dios. Pero aquel que mira a la gente con los ojos de la Verdad, les perdona y les guía hacia Ella.

Y añade:

Quien en las criaturas mira a Dios será cariñoso y amable con ellos, pero aquel que en ellos sólo los ve a ellos mismos, sentirá enemistad hacia ellos.¹⁴

Shams-e Tabrizi, maestro de Rumi (siglo XIII), cuenta:

En su peregrinación a la Meca, Bāyazid se hospedó en la casa de un hombre pobre, éste le preguntó a dónde iba. Bāyazid contestó: «A la peregrinación de la Casa de Dios». El hombre le

preguntó cuál era su provisión: «Doscientos derham», contestó Bāyazid. El hombre le dijo: «Dame este dinero y gira siete veces alrededor de mí». Bāyazid se levantó enseguida y le ofreció todo su dinero. El hombre le dijo: «Aquel edificio de agua y barro es su Casa y mi corazón también es su Casa, pero, juro por Dios, desde que construyeron aquella Casa de agua y barro, Él no entró en ella, y desde que Él construyó ésta Casa, no la abandonó».

El Dios de Bāyazid, al contrario que el Dios de los doctores de la Ley, no es un Dios absolutamente Trascendente, al que ni se le puede poner nombre ni atribuirle atributo alguno, sino un Dios también absolutamente presente y cercano que acepta nombres como «el Amado», y se atribuye atributos como belleza, amor y misericordia, ya que es prácticamente imposible para el hombre amar a un Dios al que ni siquiera se le puede atribuir amor y belleza. En la escuela de Bayazid, la relación de Dios y el sufí no es una relación entre un Creador lejano y un siervo que, lejos de poder jamás alcanzarle¹⁵ y con la única esperanza de su recompensa o por el temor de su castigo, le busca; sino, más bien, la relación de un enamorado y un Amado que, a través del amor existente entre ambos, -el amor pre-eterno del Amado a su enamorado, y el amor floreciente del enamorado a su Amado-, buscan unirse el uno al otro. Dice Bāyazid:

Existen tres grupos de personas: los temerosos, éstos son quienes huyen de todo cuanto puede levantar la cólera de Dios y el castigo del infierno; los esperanzados, quienes buscan todo cuanto es del agrado de Dios con la esperanza del paraíso prometido; y finalmente, los enamorados de Dios, ellos están sumergidos continuamente en el raptó y el gozo, pues están libres del temor del infierno o la esperanza del paraíso, permanecen continuamente con su Amado, y todo cuanto buscan es Él, y, al tenerlo a Él, lo tienen todo.¹⁶

Y añade, en otro momento:

«Al principio pensaba que yo soy quien le recuerda, le conoce, le ama y le busca, pero al final descubrí que su recuerdo de mí es anterior que mi

recuerdo de Él; su conocimiento de mí es anterior que mi conocimiento de Él; su amor hacia mí es anterior que mi amor hacia Él; y su búsqueda de mí es anterior que mi búsqueda de Él».¹⁷

Para Bāyazid, es a través de la fuerza y de la atracción de este Amor, y de la ebriedad que ello origina en el sufí, como éste es purificado de su condición de un ser accidental para unirse a lo Eterno, donde toda dualidad se levanta, y el Amado y el enamorado se vuelven uno y lo mismo. Abu Musā, el primo y el discípulo más cercano de Bāyazid cuenta:

Cada vez que el maestro se sumergía en el raptó, pronunciaba palabras que yo memorizaba. En una ocasión dijo: «Su anhelo es mi anhelo, su amistad es mi amistad, y su amor es mi amor; el torrente de su amor llegó y se llevó todo cuanto no era Él, sin dejar rastro alguno de ello, hasta que sólo Él se quedó, tal como Él es, Único».¹⁸

Respecto a este raptó y la ebriedad que ello origina, Bāyazid dice:

Dios tiene un vino que durante las noches colma con él el corazón de sus amigos, cuando ellos beben este vino, sus corazones, ebrios del amor y del anhelo por su Amado, vuelan más allá del Reino Angélico.¹⁹

Esta es la ebriedad en la que todo deseo y voluntad propia desaparecen en el agrado y la voluntad del Amado:

Vi al Señor en mi sueño, me dijo: «¿Qué deseas de Mí?» Le contesté: «¿Deseo aquello que Tú deseas?». Y el Señor dijo: «Yo soy tuyo, como tú que eres Mío». (Ibid)

Por ello, cuando le preguntan acerca de quién es un sufí, contesta:

Son niños en el regazo del Señor. Dios les purificó de sus atributos, luego, les otorgó pureza y les llamó «sufíes».²⁰

Y que:

Derviche²¹ es aquel cuyos pies se hunden en un tesoro oculto en el rincón de su corazón, a este tesoro lo llaman «la infamia»; y en este tesoro encuentra una perla que se llama «el Amor». Aquel que encontró aquella perla es un derviche.²²

Para así terminar advirtiéndonos contra toda pretensión puramente intelectual de lograr un entendimiento y una verdadera experiencia del sufismo:

El sufismo es un Atributo de Dios con el que se viste el siervo. Su realidad, una Luz brillante que las visiones sólo logran vislumbrar.²³

La ascensión de Bāyazid

Se habla de más de setenta y dos Ascensiones²⁴ de Bāyazid, todas escritas en forma de *shathiyāt*. *Shathiyāt* son palabras extáticas pronunciadas por los sufíes en los estados de profundo éxtasis y raptó en Dios. Por pronunciar palabras de este estilo muchos sufíes han sido condenados y ejecutados, a lo largo de los siglos, por decreto (*fatwā*) de los doctores de la Ley, bajo la acusación de sacrilegio y blasfemia. Aún cuando prácticamente todos los maestros sufíes, de una u otra forma, han expresado palabras de esta naturaleza, son tres las personas reconocidas por sus extraordinarias palabras extáticas, Bāyazid Bastāmi, Hallāqī²⁵ y Ruzbahān²⁶; los sufíes han escrito numerosos libros y comentarios, para intentar interpretar sus palabras.

He aquí parte de uno de los *shathiyāt* de Bāyazid:

Vi a mi Señor con los ojos de la certidumbre (*yaqīn*)²⁷, después de que Él me volviese independiente de todas las criaturas [me ausentó de toda la gente], y me iluminase con su Luz, y me revelase las extrañezas de los misterios, y me enseñase la magnificencia de su Identidad. Luego a través de Dios me miré a mí mismo y reflexioné sobre los misterios y los atributos de mí [propio ser], mi luz ante su Luz fue la misma oscuridad, mi grandeza ante su Grandeza se convirtió en la pequeñez misma, mi nobleza ante su Nobleza se volvió como una ilusión; allí era todo pureza y, aquí, todo impureza.

Otra vez me fijé en mí mismo y vi mi ser en su Luz y descubrí mi nobleza en su Magnificencia y Nobleza, todo cuanto hice lo hice por su poder y todo cuanto encontraron mis ojos físicos, lo encontraron de Él. Cuando miré por Dios hacia Dios, vi a Dios a través de Dios. Con los ojos de la verdad miré,

Noche oscura del alma

*En una noche oscura
con ansias en amores inflamada
¡Oh dichosa ventura!
Salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada.*

*A oscuras, y segura
por la secreta escala disfrazada,
¡Oh dichosa ventura!
A oscuras, y en celada,
estando ya mi casa sosegada.*

*En la noche dichosa
En secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía*

*Aquesta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía
a donde me esperaba,
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.*

*Oh noche, que guiaste,
oh noche, amable más que alborada:
oh noche que juntaste
Amado con Amada,
Amada en el Amado ¡transformada!*

*En mi pecho florido,
que entero para él solo se guardaba,
allí quedó dormido
y yo le regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.*

*El aire de la almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería,
y todos mis sentidos suspendía.*

*Quedeme, y olvideme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejeme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.*

San Juan de la Cruz

era todo adoración de Él a Él y no de mí a Él, y yo pensaba que era yo quien le adoraba. Dije: «¡Oh Señor! ¿Qué es esto?» Y Él contestó: «Todo ello soy Yo y no “otro” que Yo» [es decir, el que obra eres tú, sin embargo, Yo soy quien te da la fuerza para obrar; hasta que no sea mi gracia, de ti y de tu devoción no habrá signo alguno]. Luego mi mirada, contemplándole a Él, se apartó de mí. Y Él me hizo vislumbrar el Principio de todo y su Identidad; y me anuló en mi ser y me volvió subsistente en su Subsistencia y me honró. Se reveló a mí sin mí y aumentó la Realidad en mí, contemplé a Dios a través de Dios y vi a Dios por Dios, moré ahí en paz, cerré los oídos del esfuerzo y enjaulé la lengua de la súplica en el paladar del desapego, abandoné al conocimiento aprendido y me libré del sufrimiento de mi propio yo. Sin nada permanecí un tiempo y caminé,

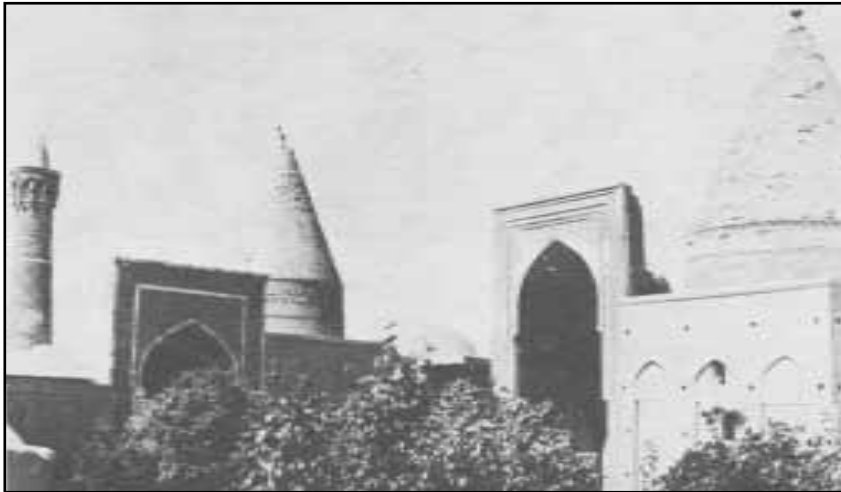
agarrado a la mano de su Gracia, en el camino de los principios; hasta que Él sintió compasión por mí, me otorgó su Ciencia pre-eterna, y puso en mi paladar la lengua de su Bondad, y creó mis ojos de su Luz y contemplé todas las criaturas a través de Él. Cuando con la lengua de su Bondad le oré amorosamente, y adquirí una ciencia en su Ciencia, y con su Luz le miré, me dijo: «¡Oh tú, Bāyazid!, el todo sin todo con todo, ¡oh tú!, sin causa con causa». Le contesté: «¡Oh, mi Señor, mi anhelo!, no me enorgullezco de ello, y por mi ser no me sentiré autosuficiente frente a ti. Si Tú eres mí, sin mí, es mejor que el que yo sea yo, sin ti. Y si hablo contigo a través de ti es mejor que hablar sin ti conmigo mismo en tu presencia». Él me dijo: «Ahora observa la Ley y no abandones la rectitud para que tu intento sea noble para mí». Le dije: «Por mi fe [en ti] y

la certidumbre de mi corazón [en ti], tu gratitud de ti es mejor que la gratitud de tu siervo hacia ti, y si Tú reprochas, Tú estás libre de toda imperfección y defecto». Me preguntó: «¿Quién te enseñó estas palabras?» Le contesté: «El que pregunta conoce mejor la respuesta, porque Tú eres lo buscado y Tú el que busca, Tú el que atrae y Tú lo atraído». Cuando Él vio la pureza de mi secreto (*sér*)²⁸, mi corazón escuchó la llamada de Su agrado y me selló con Su contentamiento y me iluminó con la Luz de su Esencia y me libró de la oscuridad de mi '*nafs*'²⁹ y de la opacidad de la condición humana.

Comprendí que estoy vivo a través de Él y, por su Benevolencia, celebré en mi corazón el festín del gozo y la alegría. Él me dijo: «Pideme lo que quieras». Le respondí: «Te quiero sólo a ti, Tú que eres más benevolente que la benevolencia, más magnánimo que la magnanimidad, de ti me bastas Tú mismo, y Tú eres el fin de mi camino. Si Tú eres mío, sellaré el pliego de la magnanimidad y de la beneficencia. Aléjame de mí mismo y, todo cuanto no eres Tú, aparta de mi mirada». Durante un tiempo no me contestó, luego me dijo: «Dices la verdad y buscas la verdad, porque viste la verdad y oíste la verdad». Le dije: «Tú eres la Verdad y todo se vuelve verdadero por ti. Si vi, lo vi a través de ti, y si oí, lo oí a través de ti. Primero Tú lo oíste y después yo. Tú eres la Verdad y a través de ti se puede oír la Verdad; Tú eres la Verdad y a través de ti se puede ver la Verdad; Tú eres el oído y, Tú, el que otorga la capacidad de oír; Tú eres la Verdad y, Tú, lo Verdadero.

Luego me dio alas de su Gloria para que volase por el reino de su Grandeza y su Resplandor, y contemplase las maravillas de su Creación. Cuando vio mi debilidad y conoció mi necesidad de Él, me dio fuerza con su Poder, y me vistió con su Gala, y me coronó con la corona de su Carisma, y me abrió

la puerta del santuario de su Unicidad divina. Y cuando mis atributos se mudaron en sus Atributos, me dio un Nombre de sí y me dejó entrar en Él, se levantó de entre nosotros la dualidad y amaneció la absoluta Unidad.³⁰ Y Él dijo: «Mi agrado es tu agrado y tu agrado es mi agrado. Ya nunca más la impureza tendrá cabida en tu palabra y nadie te verá en ti». Después me hizo saborear la herida de su Recelo y, otra vez, me resucitó, y salí puro del horno de la prueba. Luego dijo: «¿A quién pertenece el Señorío?» Contesté: «A ti». Preguntó: «¿A quién pertenece el decreto?» Contesté: «A ti». Preguntó: «¿A quién pertenece la voluntad?» Contesté: «A ti». Al ver que mi tes-



Tumba de Bayazid en Bastam (Irán)

timonio fue lo mismo [que el Testimonio pre-eterno]³¹, quiso enseñarme que si no fuera por su Misericordia pre-eterna, las criaturas jamás podrían saborear la paz; y si no fuera por su Amor pre-eterno, todos habrían sido aniquilados bajo la inmensidad de su Poder; y me miró con su Poderío a través de su sobrecogedora Potestad, y no quedó signo alguno de mí. Cuando ebrio [de Él] me adentré en todos los valles, y ardí con el fuego de su Recelo en todas las zarzas, y cabalgué con el corcel de la búsqueda en su Reino, no vi mejor caza que la súplica, ni algo más valioso que la humildad, ni nada más luminoso que el silencio, ni mejor palabra que la no-palabra. Moré en la morada del silencio y me cubrí con el manto de la paciencia, hasta que alcancé la cumbre. Y Él, al ver mi interior y mi exterior vacíos de la imperfección

humana, abrió una Luz en la oscuridad de mi pecho y dotó mi lengua con la independencia y la Unicidad divina. Y, ahora, mi lengua es de la bondad de aquel Independiente, mi corazón de la luz del Señorío y mis ojos de su Gracia. Con su Fuerza hablo y, con su Fuerza, actúo. Al vivir por Él, jamás moriré. Al llegar a esta morada, mi [palabra] es una alusión [a la palabra] pre-eterna; mi oración a la post-eterna; mi lengua, la lengua de la Unicidad divina; y, mi alma, el alma de la independencia. No habló de mí, como algo temporal; ni habló por mí, para ser yo el que hablara. Él mueve mi lengua, como Él quiere, para expresar lo que Él desea, y yo, un simple intérprete en

el medio. El que verdaderamente habla es Él no yo. Y cuando me ennoblecí, me dijo: «Vete entre mis criaturas para que te vean». Le contesté: «¡Oh Señor!, no me ocupes con la gente, si Tú quieres volverme entre ellos, no desobedeceré tu voluntad. Mas, adórname con tu Unicidad, para

que cuando la gente me mire, vea la belleza de tu Obra; y vea al divino Creador y, yo, ausente de enmedio». Él hizo realidad mi deseo y, embellecido con la corona de su carisma, me llevó más allá del grado de lo humano. Luego dijo: «Vete hacia mis criaturas». Un paso puse fuera de su presencia, pero me derrumbé abatido. Oí su voz que decía: «Traedme de vuelta a mi amigo, porque él no puede estar sin Mí, ni conoce otro camino que aquel que conduce a Mí».³²



Notas

1. T.O.
2. *Yāwānmard* (El caballero, textualmente el «hombre joven», el eternamente joven). El que pertenece a la tradición del *yāwānmardi* (la caballería). Título que, desde los

tiempos anteriores a la aparición del Islam, utilizaban en Persia para referirse a un grupo determinado de personas que seguían determinadas normas éticas como regla de vida. Hoy en día, todavía se utiliza este nombre en Irán para referirse a los sufíes y a los que observan dichas normas éticas en su vida. Para más información, véase el discurso del Dr. Nurbakhsh titulado «El sufismo y el *Yāwānmardi*».

3. Pena (*dard*): en la terminología sufí, *dard* es una fuerza psíquica existente en el sufí que le guía hacia la perfección y la comprensión de la Verdad y que, en diferentes estados, recibe diferentes nombres, como por ejemplo: la pena de la búsqueda, la pena del amor, o la pena de Dios. El gran maestro sufí persa 'Erāqī lo define como un estado que descende de la Amada sobre el enamorado y que éste no tiene la fuerza necesaria para soportarlo. Para más información, véase el libro *En el camino sufí*, del Dr. Javad Nurbakhsh. Ediciones Nur, 1998. Madrid.

4, 5, 6, 7, 8, 9 y 10. T.O.

11. T.S.

12. T.O.

13. A.K.

14. Ibidem

15. Lo temporal jamás podrá alcanzar a lo Eterno, diría el filósofo.

16. F.M.

17. A.K.

18. Ibidem

19. Ibidem

20. A.K.

21. Derviche (*darwish*). Textualmente «el pobre». Palabra persa con la que se refieren al «sufí».

22. T.O.

23. A.K.

24. En la mística sufí se llama «ascensión» al recorrido interior que culmina en la experiencia de la Unión con Dios.

25. Uno de los sufíes más célebres, el persa Mansur Hallāy (M. 309/922), que, por proclamar «Yo soy la Verdad», fue acusado de sacrilegio y ejecutado, de la forma más cruel e inhumana, en la ciudad de Bagdad por un decreto (*fatwā*) de los doctores de la Ley y por orden del Califa. Nació en un pueblo llamado Biza, cerca de Shirāz, en la comarca del Fārs o Pārs, al suroeste de Irán. Entre los sufíes es conocido como el «mártir del Amor».

26. Ruzbahān Baqli (Shirāzi): Gran maestro sufí de Persia - Shirāz, conocido como «el sheij de las palabras extáticas» por sus visiones y palabras. Representa la culminación del sufismo amoroso de la antigua Persia.

27. *Yaqin* (la certidumbre): En la terminología sufí, *yaqin* es la manifestación de la luz de

la Verdad en el estado de la desaparición del velo de la naturaleza humana, y su testimonio [contemplación] a través del raptó y el regusto (zoq), y no mediante el intelecto y las palabras. Para más información, ver *La Gnosis Sufí* (Tomo II) del Dr. Javad Nurbakhsh. Ediciones Nur, Madrid. 1999.

28. *Sér* (la conciencia más íntima, el secreto, el hondón del alma): su significado literal es «el secreto». En la terminología sufí, se refiere a una de las etapas del perfeccionamiento del alma humana, el lugar de la manifestación divina. Para una información más detallada, véase el libro *La Psicología del sufismo*, del Dr. Javad Nurbakhsh. Ediciones Nur, Madrid. 1997.

29. *Nafs* (el «yo»): palabra que en la terminología sufí posee un amplio significado, como por ejemplo: el alma, el yo relativo, el ego, etc. Para más información, véase el libro *Psicología sufí*, del Dr. Javad Nurbakhsh. Ediciones Nur, Madrid. 1997.

30. En otro escrito Bāyazid habla de esta Unidad de la siguiente forma: «Mis atributos fueron anulados en sus Atributos, mi nombre fue borrado en su Nombre, y mi principio y mi fin se terminaron en su pre-eternidad y su pos-eternidad. Contemplé su sagrada Esencia a través de Él mismo, una Esencia ajena de toda descripción, a la que ni los sabios llegan, ni los intelectuales conocen. Después de que mi nombre, mis atributos, mi principio y mi fin fueron anulados en Él, me miró a través de su Esencia y me llamó por su propio Nombre y me ennoblecí con su Identidad, y me habló con la lengua del misterio en su Unicidad, y me dijo: «¡Oh Yo!» Le dije: «¡Oh Tú!» Y él replicó: «¡Oh Tú!» [...] Él no me llamó con ningún Nombre suyo con el que yo no le llamara también, y no me atribuyó ningún Atributo suyo que yo no le atribuyera también. Luego todo se alejó de mí por Él, y permanecí un tiempo como un muerto, sin alma ni cuerpo, hasta que Él me dio vida». (A.K.)

31. Se refiere a la Alianza divina entre Dios y los hombres en la pre-eternidad, uno de los principios más importantes en el sufismo. En la tradición zoroastriana, en el libro avéstico de *Bundeheshn*, *Ormuzd* (Dios) pregunta a las *fravarti* (almas de los hombres al nacer) si prefieren que las haga nacer en el mundo de la materia para que combatan al druj (Ahriman, el mal) y lo venzan, o que las deje eternamente al abrigo de una confrontación de esta categoría. Las *fravarties* eligieron el combate sagrado, sellando de esta manera un pacto de fe con el Creador. Más tarde, en el Islam también se habla de una Alianza similar, tal como se refleja en este pasaje del Qorán: *Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar, poniéndoles a ellos mismos como testigos: «¿No soy Yo vuestro Señor?*

Dijeron: ¡Sí, damos fe! (Qo 7,172). Para más información, véase *Sufi Symbolism*, (vol. I), del Dr. Javad Nurbakhsh. London, 1991.

32. T.O.

Referencias

- T.O. *Tazkerat al-Oliā* ('Attār). Editada por Dr. Mohammad Este'lāmi, Teherán, 1975.
- M.A. *Monāqeb al-Ārefin* (Aflāki). Editada por Tahsin Yāziji, Teherán, 1976.
- T.F.A. *Tafsir-e 'Erfāni wa Adabi-e Qorān* (Jā'eh Abodollāh Ansāri). Editada por Habibollāh Amuzegār, Teherán, 1968.
- T.S.s. *Tabaqāt al-Sufiyeh* (Solāmi). Editada por J. Peterson, Leiden, 1960.
- A.K. *Al-nur men kalamāt-e sufiye* (sahlaji).
- F.M. *Ferdos al-Morshedin* (Mamad ibn Osmān). Editada por Iraj Afsar, Teherán.
- T. *Tamhid āt* ('Eyn-ol Qoz āt-e Hamedāni). Editada por Afif Osairān, Teherán, 1969.

El vino en la simbología sufí

Uno de los aspectos más bellos y profundos de la literatura sufí es la inmensa riqueza de la terminología simbólica utilizada en sus versos y en su prosa. Se trata de un lenguaje secreto y desconocido para la gente común, y, en general, ignorado por una gran mayoría de los traductores e investigadores del sufismo en occidente.

La simbología, tanto preislámica como postislámica, que han utilizado los poetas sufíes (en especial los de cultura persa), ha sido fuente de inspiración, no sólo en las poesías árabes, sino también en otras lenguas. Así, por ejemplo, Luce López-Baralt, en el capítulo sobre la «Simbología mística» de su obra *San Juan de la Cruz y el Islam*, escribe: «Con todo esto, observará el lector que hay casos en los que san Juan de la Cruz parecería estar más cerca de ciertos símbolos característicos de la mística islámica en lengua persa. Difícil decir si se trata de que no hemos dado con el símbolo entre los sufíes del mundo árabe o si es que no existe entre ellos. Si este último fuera el caso, sería entonces lícito afirmar que el reformador se encuentra de veras cerca de fuentes literarias persas...» Y también: «San Juan de la Cruz ha sido denominado un “Sufí Cristiano”, puesto que su estilo poético recuerda increíblemente al de los poetas sufíes persas».

En los sucesivos números de la revista ofreceremos al lector el análisis de algunos de los términos más significativos de la simbología sufí, basándonos en la obra del Dr. Javad Nurbakhsh, *El simbolismo de la terminología sufí*.¹

Uno de los símbolos más utilizados en los poemas sufíes es el vino. En el idioma persa existen siete términos utilizados, tanto por la gente común en sus conversaciones coloquiales, como por los poetas en sus versos, para referirse al vino, que son: *mai*, *bādah*, *sahbā*, *sabuh*, *modām*, *jamr* y *sharāb*; algunos de ellos, como por ejemplo *mai* y *bādah* de orígenes puramente persa pre-islámicos, y, otros, como *modām*, de origen árabe, o *sharāb* de origen puramente coránico. La terminología de los poetas y maestros sufíes presenta un rico contenido simbólico que les ofrecemos a continuación:

Vino (mai, coloquialmente: mey)

El término persa *mai* deriva del término *Avesta-Sanscrito: madhu*, que significa «bebida embriagadora» o «vino». En la terminología sufí simboliza el saboreo, o el regusto (*zoq*), nacido en el corazón del sufí como fruto del recuerdo de Dios (*Zekr*)², un regusto que le vuelve ebrio. También se utiliza como símbolo de la embriaguez del *Zekr* y el hervor del amor.

*Con el vino construye nuestro corazón,
porque este mundo arruinado,
quiere hacer barro con nuestro polvo.*

Hāfez

*Si el maestro de tu camino del amor,
te ordena tomar vino,
bébelo y espera la gracia de Dios.*

Hāfez

*Los ebrios por el vino del amor atravesaron este valle,
sólo he quedado yo, sin huella alguna de mi caminar.*

‘Attār

*Dame, Copera, el vino que a mi alma enardece,
y quema la aflicción de esto y aquello.*

Nurbakhsh³

*Aunque bebas el vino, si no te pierdes a ti mismo
¿cómo podrás dar tu existencia al viento?*

Nurbakhsh

*Jamás apartará el derviche sus labios de la copa,
jamás beberá vino el predicador sobrio.*

Nurbakhsh

*Sin vino no se puede recorrer esta senda,
pues cordura y delirio nunca pueden ir juntos.*

Nurbakhsh

Tahnawi en su obra lo recoge como símbolo del regusto nacido en el corazón del sufi que hace gozoso su momento (*waqt*)⁴. También se usa como sinónimo del amor y el afecto.

Escucha lo que dice Nurbakhsh:

“Cada instante pasado con el vino y la Amada es una bendición”.

Nurbakhsh

En el libro *El espejo de los enamorados* se define como una alusión a las teofanías, tanto bajo la imagen de los Efectos divinos, como de los Actos, Atributos o Esencia, según la aptitud de cada uno.

Bebe vino, para que él te libere de ti mismo, y lleve al mar la gota.

‘Er āqi lo considera como las arremetidas del amor, acompañadas por los esfuerzos propios que coexisten con la cordura, un estado que pertenece a quienes caminan en las etapas intermedias de la Senda.

Y otros, como Olfati-ye Tabrizi, lo ha usado como símbolo del Ser absoluto que es inmanente y que fluye en todos los seres.

Por Ti la no-existencia cobró ser.

Por Ti se volvió ebrio el mundo entero.

Tú eres mi cáliz y mi vino; yo no soy yo, ni yo soy yo.

Nurbakhsh

A todos los niveles de existencia otorga vino y ebriedad, Él es el corazón y cuanto el corazón puede anhelar, no hay más Dios que Dios.

Nurbakhsh

Yo soy la copa; Él, mi vino.

Yo soy la flauta; Él, el aliento.

Su Esencia, el Ser; yo, el no-ser;

yo, temporal, y Él, eterno.

Nurbakhsh

Aunque tenga colores diferentes, el vino es sólo vino, esto lo sabe bien el ebrio.

Nurbakhsh

Vino puro (mai-ye safi)

Quando los sufíes se refieren a la teofanía de los Atributos divinos que borran del espejo del corazón del viajero las imágenes de la multiplicidad, hablan del vino puro.

Sólo un vaso de vino puro ha bebido el sufi,

y, por él, se ha purificado de todo sus atributos.

Shabestari

Jamás, por gracia del anciano tabernero,

quedó vacío nuestro cáliz del fulgurante vino puro.

Hāfez

Vino almizcleño (mai-ye moshkin)

En cambio simbolizan la teofanía a través de los Actos divinos, que extingue el fuego de la pasión del discípulo con la claridad cristalina de la Unicidad divina y el frescor alcanforado de la certeza, con el vino almizcleño.

Salvo el vino almizcleño de aroma de alcanfor,

yo no veo otra cura para la pena de la separación.

El espejo de los enamorados

Vino rubí (mai-ye la’l)

Alude al mensaje del Bienamado y al placer del saboreo (zoq) del amor.

Ahora lavamos nuestro manto con el vino rubí,

pues no es posible rechazar el destino

que en la preeternidad nos fue asignado.

Hāfez

A esta mente inmadura llévala a la taberna

para que la haga hervir ese vino rubí.

Hāfez

Del vino rubí de la Compañera estamos ebrios,

nuestra languidez desapareció con sus dos ojos.

‘Erāqi

Mosto (bādah)

El término *bādah* viene de la raíz *bād*, que en persa significa «viento», al que se ha añadido el *ah* como un sufijo comparativo, de ahí que su significado literal sea «como el viento». Es una derivación del término *bādak* del idioma *Pahlawi* (la lengua de los persas en la época de los Sasánidas). En la terminología sufi, *bādah*, o mosto, hace alusión al amor de los sufíes principiantes.

Pásame el mosto, ¿hasta cuándo cubriré mi alma,

con ese polvo levantado por el viento de la altanería?

Hāfez

Cuando apures el mosto en la compañía del Amigo

acuérdate de los enamorados bebedores del mosto.

Hāfez

Yo soy médico de amor, bebe mosto, que este electuario

trae sosiego y aleja los pensamientos erróneos.

Hāfez

No se acuerda del alma ni en el mundo,

aquel a quien el mosto de la Alianza preeterna⁵

se le ha subido a la cabeza .

‘Erāqi

El mosto del amor te vuelve ebrio

y borra de tu ser toda existencia.

Nurbakhsh

*¿Dónde están tu calor, tu delirio y tu embriaguez,
si tu copa no esta vacía del mosto?*

Nurbakhsh

También 'Erāqi, en su obra sobre la terminología sufi, lo considera como símbolo del amor cuando todavía es débil en espíritu, aquel que pertenece a la gente común y a los principiantes de la Senda.

*Si el sufi bebe el mosto con moderación, ¡que le aproveche!
si no, será mejor que olvide esta tarea.*

Hāfez

Y, por último, Shāh Nematollāh considera al mosto o *badah* como símbolo de algo que desciende repentinamente del Mundo Invisible sobre el corazón del discípulo, originando en él un estado místico de expansión (*bast*) o de contracción (*qabz*)⁶.

Mosto puro, claro (*bādah-e sāfi*)

Es símbolo del amor puro.

*Se volvió claro el mosto, y se volvieron ebrios
los pájaros del prado,
ahora es el tiempo del enamoramiento, la obra llegó
a su perfección.*

Hāfez

*Vertieron en su copa el mosto puro,
y con el vino de la Unicidad regalaron su boca.*

Nurbakhsh

El anónimo autor del *Espejo de los enamorados* con esta expresión hace referencia al amor purificado de toda impureza y libre del deleite de la Unión o de la tristeza de la separación, ya que la mera conciencia de este deleite o de esta tristeza es signo de la subsistencia del velo de la propia existencia del viajero.

*Tu Unión sólo la busca la gente de pasión,
pues esa dicha basta para el enamorado,
que soportó en tu vecindad la infamia
de algunos malpensantes.*

Hāfez

Y añade que este grado del amor surge en el nivel del espíritu (*ruh*) y en el del secreto o conciencia más íntima (*sér*)⁷, y la claridad del mosto depende de la pureza interior del propio bebedor.

*Cuando esta copa colorida se lleve mi tristeza,
cuando este mosto puro robe mi fe y mi corazón,
me bastará una copa para liberarme de mi existencia
y borrar de mi alma todo el pesar del mundo.*

*Apura el mosto puro de la Unicidad
en la taberna de la Unidad,
para ir olvidando el «tú» y el «yo», poco a poco.*

Nurbakhsh

*El que se vuelve nada, en Él se perderá,
el mosto puro volverá al corazón de la tinaja.*

Nurbakhsh



Derviche con copa. (Rezza Abbasi, s. XVIII, Ispahán)

Vino tinto (*sahbā*)

El vino tinto es símbolo de la teofanía preeterna, al que se ha interpretado como «el vino de la Alianza»⁸.

*Durante muchos años, prenda del vino tinto fue
nuestro cuaderno
y la vinatería prosperó por nuestras oraciones.*

Hāfez

Vino (*modām*)

Se refiere al amor innato, perteneciente a la esencia del

individuo; simboliza, también, las teofanías a través de los Atributos divinos.

*¡Oh!, ¿qué Copera es ésa, por cuyo modām
está ebrio el mundo?
¿Qué mosto es ése, cuya copa es el mundo? ¡Ay, no lo sé!*
Maqrebi

*Modām era el antídoto para Su veneno,
y era, para Su pena, sharab la única cura.*
Maqrebi

Bebida embriagadora (jamr)

El término *jamr* se refiere a cualquier tipo de bebida que produce ebriedad, especialmente el vino. En la terminología sufi simboliza el dominio del amor sobre el corazón del viajero, de modo que su conducta resulta infame a los ojos de la gente común.

*Todo cuanto Él vertió en nuestro cuenco, lo bebimos,
ya fuera la bebida del paraíso,
ya fuera el mosto embriagador.*
Hāfēz

*Mi bebida y mi languidez, mi paciencia y mi sosiego,
sin Tī, no pasan nuestros días.*
Rumi

Vino (sharāb)

En árabe el término *sharāb* (del verbo «beber») se refiere a cualquier bebida; sin embargo, en persa, este término sólo se utiliza para referirse al vino. Simboliza el afecto extremo o la perfección del amor.

*Tu mirada cautivadora sirvió tal vino a los enamorados,
que el conocimiento no tuvo noción y
la mente perdió todo sentido.*
Hāfēz

*Ese vino que beben los enamorados
no tiene copa, y en el cáliz no cabe.*
‘Attār

*Esfuézate para alcanzar al Ser a través del no-ser,
para volverte ebrio con el vino de Dios.*
Sanāi

Para ‘Erāqi el *sharāb* alude a las arremetidas del amor acompañadas por actos y conductas que causan el reproche de la gente; un estado que pertenece a los más perfectos en las etapas culminantes de la Senda.

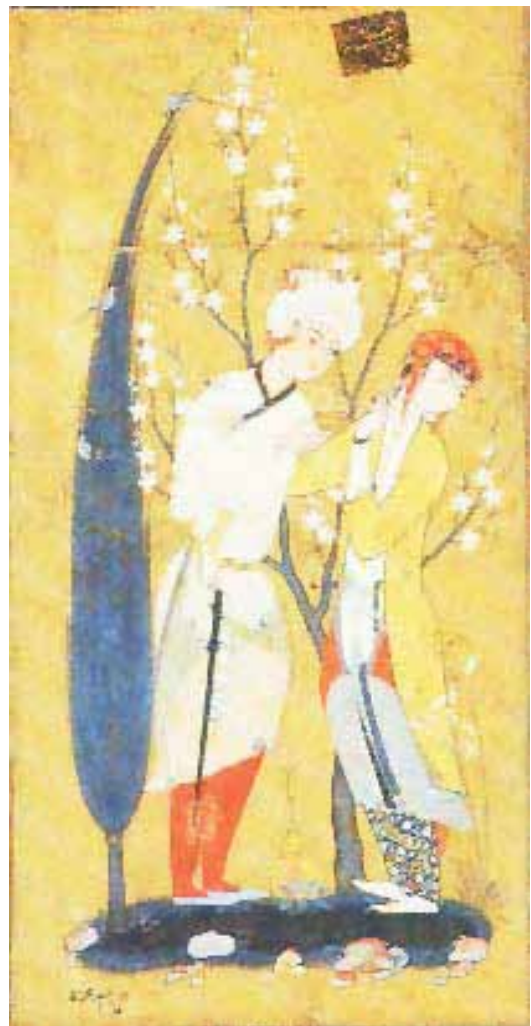
Y, así mismo, Tahnawi lo considera una alusión al amor en su culminación, el afecto, la inconsciencia y la embriaguez nacidas en el sufi como fruto de la manifestación del resplandor del Amado absoluto, una manifestación que aleja al sufi de sí mismo y le sumerge en el silencio.

*La Copera no escancia el vino
del amor en la copa del corazón
hasta que no consigue de nosotros
el juramento de perder razón y fe.*

Nurbakhsh

El libro *La interpretación del jardín de los misterios*, con el término *sharāb* se refiere al lugar de la irradiación de la manifestación de la Esencia sagrada de Dios, que requiere la desaparición de todo signo de existencia y el anonadamiento (*fanā*) del viajero.

*Busca un vino que no requiere copa o cáliz,
un vino en el que todo mosto se disuelve,
donde se pierde hasta el copero.*



Miniatura persa: Los amantes. Mohammadi 1575

Esta teofanía pertenece al viajero-raptado (*sālek-e maʿzūb*), de la misma forma que el *mai* o el vino pertenece al raptado-viajero (*maʿzūb-e sālek*)⁹. También se han referido con el término *sharāb* al fuego del afecto y la quintaesencia del amor que ilumina al mundo, acepción que utiliza Shabestari cuando dice:

*La aparición de lo Testimoniado enardecíó en su fuego
el corazón de Moisés,
el fuego mismo se convirtió en su vino,
y el arbusto, en su vela.*

Y, finalmente, hace referencia a la teofanía de la Esencia, de la cual procede el semicírculo descendente (desde Dios a la creación).

*Apura un vino, cuya copa es el rostro de la Compañera,
y cuyo vaso son los ojos ebrios del bebedor del vino.*
Shabestari

*En aquel Reino, donde se bebe de la fuente de la Esencia,
toma nuestra existencia y échala al río del vino.*
Nurbakhsh

*Estamos inconscientes por el vino más transparente,
somos la imagen y el espejo para la faz de Dios.*
Nurbakhsh

‘Ali Hamedāni dice que el término *sharāb* se refiere a la capacidad y a la predisposición respectivas, de cada entidad (*afrād*) y de cada Realidad arquetípica (*a’yān*) existente en todos los diferentes niveles del Ser, para recibir la continua gracia de las teofanías de la Esencia, los Atributos y los Actos.

Los hombres libres de la Senda y los valientes guerreros del campo de la Realidad apuraron este *sharāb*, en el festín de la Alianza¹⁰, de las manos de la Copera de la Providencia. Y los signos de la embriaguez de este *sharāb* se manifestaron en el semillero de este mundo, una embriaguez, cuya languidez no desaparece sino en aquellos que, en el mundo del más allá, beben la bebida de la Unión prometida por la Amada.

*¡Oh, Copera!, con ese vino, que es mi fe y mi corazón,
hazme inconsciente de mí mismo,
pues la ebriedad es mi credo.
Más dulce me es tu maldición,
que cualquier bendición de los otros,
que, en realidad, es mi maldición.*

Vino maduro, añejo (*sharāb-e pojteh*) y Vino joven (*sharāb-e jām*)

Para aludir a la pura delicia, independiente de lo material y de toda servidumbre y devoción, Tahnawi emplea la expresión vino añejo, y la de vino joven cuando esta delicia va mezclada con la servidumbre y la devoción.

*Y si este vino es inmaduro, y ese adversario es el maduro,
mil veces más prefiero a este inmaduro
que a ese otro maduro.*
Hāfez

Vino amargo (*sharāb-e talj*)

Simboliza las arremetidas del amor que borran por completo el ser relativo del sufi.

*Deseo un vino amargo
con una fuerza que derrota a los valientes,
tal vez me haga descansar, siquiera un solo instante,
de este mundo y de sus turbulencias.*
Hāfez

*Ya que este vino amargo que enardece al sufi,
no logra cercenar mis raíces,
pon tus labios sobre mis labios, ¡oh Copera!,
y separa de mí mi dulce alma.*
Hāfez

*¡Oh dulce Robacorazones!, ven, que ya llega
la hermosa primavera,
danos un poco de tu vino amargo,
pues dulces son, muy dulces, nuestros días.*
Sanāi

Vino puro (*sharāb-e nāb*)

Es el puro deleite que aleja al sufi del «yo» y «tú» relativo.

*Mi corazón está hastiado del monasterio
y de ese manto de la falsedad,
¿dónde está el templo de los magos?
¿dónde está el vino puro?*
Hāfez

Vino de la Alianza o vino eterno (*sharāb-e alast, sharāb-e lāyazāli*)¹¹

Es el símbolo del amor preeterno del Amado.

*A causa de aquel vino de la Alianza en el día de la Unión
todavía está lánguido este corazón ebrio.*
‘Erāqi

*Antes de que la rosa y la uva
existieran en el jardín del mundo,
de un vino eterno estaba ebria nuestra alma.*
‘Attār

*Todos estamos ebrios de tu vino,
desde el principio de la eternidad,
y permaneceremos hasta el fin
de los tiempos sometidos a Ti.*
Nurbakhsh

*¡Nurbakhsh! Aquel Copero del festín preeterno,
por cuya pena estamos padeciendo,
dio de beber a cada uno según su propia capacidad.*
Nurbakhsh

Vino del alba (*sabuhi*)

Como señala Tabrizi, simboliza el Diálogo (*mohādesah*)¹² que el viajero experimenta en el retiro.

*No me reproches, si en la Noche del Poder¹³,
me embriagué con el vino del alba,
pues, con la copa, daba secreta bienvenida a la Compañera.*
Hāfēz

En *El espejo de los enamorados* se encuentra *sabuhi* como alusión a la conversación amorosa y al diálogo con el Objeto de la búsqueda a la hora de la Teofanía.

*Por la pureza del corazón de aquellos
hombres libres ebrios por el vino del alba,*

*¡cuántas puertas cerradas abren con la llave
de la oración amorosa!*

Hāfēz

Vino de la noche (qayūqi)

‘Erāqi señala su uso para referirse a la conversación amorosa de la noche (*mosāmarah*)¹⁴.

*Nuestra mente, que se ha caído inconsciente del mundo,
está arruinada con un sólo trago de este vino nocturno.*

Maqrebi

La hez y lo claro [del vino] (dord-o sāfi)

En persa al vino de la parte de arriba de la tinaja que está más puro y limpio, lo llaman *sāf* o claro, y al vino del fondo de la tinaja llaman *dord* o hez. Esta expresión simboliza la cólera y la bondad de Dios, su rigor y su favor, su turbulencia y su amor.

*Su claro era sin hez; su ventura, sin duelo;
su jardín, sin espinas; y su dulzura, sin veneno.*

Rumi

*No puedes elegir entre el claro y las heces;
bebe feliz, sencillamente,
pues todo cuando ella, la Copera,
te ofrece, es la misma bondad.*

Hāfēz

*Primero, apura con el alma, hasta la hez,
el vino de Su pena,
y luego, cerca del Amigo, toca la melodía de la Unicidad.*

Nurbakhsh

*No busques más deleite en esta bóveda que gira,
pues lo claro que alberga esta tinaja es todo hez.*

Hāfēz

Con la palabra «heces» se refieren los sufíes a los estados místicos (*hāl*) del corazón y del espíritu mezclados aún con los placeres y las inclinaciones del «ego» (*nafs*), en los que todavía existen huellas del ser relativo del viajero. También lo han utilizado para referirse a los *Zekres* y las oraciones realizadas de una forma superficial e imitada, sin la interiorización necesaria, y con afectación y esfuerzo por parte del viajero.

Sin embargo, estos estados, aunque imperfectos, son aceptables en esencia, ya que representan las primera etapas de la senda, pues, si no hay imitación [al principio], no habrá realización [al final], y sin el adulterio, no se llega a conocer la pureza. Son palabras de Dios: *Otros, en cambio, reconocen sus pecados. Han mezclado obras buenas con otras malas.* (Qo 9,102).

*Si no tienes lo claro de este vino, dame su hez oscura,
porque su oscuridad alumbra mis ojos e ilumina mi corazón.*

Bājazri

*Si no me das lo claro de tu vino,
me quedaré abatido como el polvo,
¡oh!, recuérdame, pues, a través de las heces de tu cántaro.*
‘Erāqi

*Salvo las heces de la copa de la pena de su amor;
¿acaso hay otra cura para aquellos que sufren de su pena?
No, no hay.*

Shāh Nematollāh Wali

*Días y noches llevo apurando las heces en tu umbral,
porque la medicina de los de bello rostro
no llega nunca a este vagabundo.*

Kamāl-e Joḡandi

También la expresión «hez clara» se ha utilizado para aludir a las epifanías, tanto de forma de Actos, como de Atributos o de Esencia. Y finalmente, el autor del *Espejo de los enamorados*, en la interpretación del *dord* escribe: «Se dice de las teofanías a través de los Actos en las imágenes sensuales».

*Si un solo trago de su hez os enloquece,
¡qué no hará con vosotros lo claro de su vino!*

‘Attār

*¡Oh tú, que me previenes contra el amor, y me reprochas,
tú no estabas aquí cuando apuraba yo lo claro de su amor!*

Sa’di

*Todo ascetismo -la plegaria, el rosario, el bastón-
lo entregó por completo, como prenda, a las heces.
Con el aroma de sus heces llegó a perderlo todo,
y por el saboreo de la no-existencia, cayó ebrio.*

Shabestari



Notas

1. Esta voluminosa obra, única en su género, es una colección de las definiciones dadas por los maestros sufíes acerca de casi cuatro mil términos simbólicos en el vocabulario sufi, a lo largo de los mil años de historia del sufismo. La colección completa consta de dieciséis volúmenes escritos en persa bajo el título *Farhangue Nurbakhsh, Es-*

telihāt-e Tasawwof. Hasta la fecha quince de ellos han sido traducidos al inglés con el título *Nurbakhsh treasury of Sufi Symbolism*. Está en preparación la traducción castellana de los primeros volúmenes, con el título: *El Simbolismo de la terminología sufí*.

2. *Zekr*: el continuo recuerdo de Dios. El significado literal de *Zekr* es «recordar». En la terminología sufí, *Zekr* representa la absoluta atención en Dios, mientras se olvida a otro-que-Él. La práctica del *Zekr* constituye uno de los pilares del sufismo y consta de uno o varios Nombres divinos que el discípulo recibe de su maestro a la hora de la iniciación, para repetirlo, de una manera determinada, tanto oralmente como en su corazón. Para más información, véase el libro *En el paraíso de los sufíes*, del Dr. Javad Nurbakhsh.

3. Todos los versos citados del Dr. Nurbakhsh figuran en su *Diwan* de poesía recientemente publicado por Ed. Trotta.

4. *Waqt*: el momento presente o momento eterno. En el sufismo se entiende por *waqt* aquel momento presente en que, por la gracia de Dios, surge en el corazón una inspiración o una atracción divina, de tal forma que el sufí se vuelve inconsciente de la continuidad del tiempo en el pasado y en el futuro. Para más información, véase el libro *La pobreza interior*, del Dr. Javad Nurbakhsh.

5. Véase la nota: 11.

6. *Qabz* y *Bast* (La contracción y la expansión espiritual): para más información, véase el libro *La Gnosis Sufí*, (tomo I), del Dr. Javad Nurbakhsh, ediciones Nur, 1998, Madrid.

7. *Sér* (la conciencia más íntima, el secreto) y *ruh* (el espíritu): dos de los siete niveles del perfeccionamiento del alma humana de acuerdo con la psicología sufí. Estos niveles son: *tab* 'o la naturaleza genética; *nafs* o el yo relativo, el ego; *qalb* o el corazón; *ruh* o el espíritu; *sér* o el secreto, la conciencia más íntima; y *sér-e sér*, o *jafí*, el núcleo del ser. Para más información sobre los diferentes niveles del perfeccionamiento del alma humana, véase la obra *La Psicología Sufí*, del Dr. Javad Nurbakhsh.

8. Véase la nota: 11.

9. En el sufismo los buscadores de Dios pueden clasificarse en cuatro grupos; el primero es el de los raptados (*maǰzub*), que son quienes fueron repentinamente raptados por la atracción divina, un estado específico que representa el favor y la gracia de Dios, donde el sufí no ve ni conoce a nadie, salvo a Dios. Estas personas se quedan tan absortas en este estado que pierden toda noción y la cordura externa. El segundo es el de los viajeros (*sālek*), que son quienes se ocupan con las disciplinas de la Senda, es decir, con la conducta externa y el recorrido interior (*seir wa soluk*), pero jamás llegan a experimentar la atracción divina. Tercero es el de los viajeros-raptados (*sālek-e maǰzub*), que son quienes sí logran experimentar la gracia de la atracción divina una vez recorridos los diferentes estados de la senda. Y, finalmente, el cuarto es el de los raptados-viajeros (*maǰzub-e sālek*), que primero fueron objeto de la atracción divina y, luego, recorrieron la senda bajo la dirección de un maestro. Entre estos cuatro grupos sólo los pertenecientes a éste último grupo, es decir, los raptados-viajeros (*maǰzub-e-sālek*) que al principio han sido raptados y luego han atravesado todos los niveles de la senda, están cualificados para guiar y dirigir a otros. Los que se encuentran en uno de los otros tres grupos, aun siendo nobles sufíes, no están cualificados para dirigir a otros.

10. Ver nota siguiente.

11. Se refiere a la Alianza divina entre Dios y los hombres en la preeternidad. Ruzbahān escribe: «En la pre-eternidad, cuando Dios reunió al ejército de los espíritus de los enamorados en la corte de la contemplación divina, se les dio a conocer a través de Su llamada, cuando dijo: “¿No soy Yo vuestro Señor?”. Y ellos dieron testimonio de Su Señorío, y Dios hizo con ellos el compromiso o la promesa del Amor, y les hizo testigos de ello, de que no elegían a otra cosa

sobre Él....». Para más información, véase la nota número 31 del artículo Bāyazid.

12. *Mohādesah* (diálogo): en la terminología sufí —escribe ‘Abdol Razaq-e Kashani— hace alusión a la llamada de Dios a su siervo a través de una imagen material en el mundo visible; de la misma forma que cuando Dios habló con Moisés a través de la zarza ardiente, en realidad, Dios habló con la lengua de la zarza y Dios mismo escuchó a través de los oídos de Moisés.

13. *Shab-e Qadr* o *Laylat-ol Qadr* (la noche del Poder): es la noche en que el sagrado Qorán fue revelado al Profeta. En la terminología sufí simboliza la noche en que el sufí experimenta la teofanía. (Risalah de Shāh Nematollāh). Tahnawi escribe: «Es la subsistencia del sufí en Dios en el instante de la desintegración (*estehlāk*) de su ser en la manifestación del Ser de Dios».

14. *Mosāmarah* (la conversación amorosa nocturna): es la llamada de Dios a su siervo en su secreto o la consciencia más íntima (*sér*).

Personajes y obras citados

Anónimo: *Menāt al-Oshūq* (El espejo de los enamorados). Editado por Y. E. Bertels en su obra *Tasawwof wa Adabiyāt-e Tasawwof* (Sufismo y literatura sufí).

‘Attār (Neyshāpuri), (Sheij) Farid-ol Din (1229): nació en *Neyshāpur* (noreste de Irán), autor de numerosas obras entre las que destacan *La conferencia de los pájaros*, y, *La memoria de los santos*.

Yahya Bājazri (s. XV): *Aurad al-Ahbāb wa Fosus al-Ādāb*. Editada por Iraj Afshari, Teherán, 1975.

‘Erāqi, Fajr-ol Din Ebrāhim Hamedāni (1289): *Estelāhat-e ‘Erāqi (Koliyāt)*. Editada por Sa’id Nafisi, editorial Taban, Teherán, 1959. Libro clásico sobre el simbolismo de la terminología sufí.

Hāfez (Shirāzi), (Jāyeh) Shams-ol Din Mohammad (1389): uno de los más grandes poetas persas, su *Diwan* es universalmente conocido.

Hallāy (Bizāwi), Hosein Mansur (911): gran mártir sufí, nació en *Bizā*, en la comarca del *Fars*, sur-oeste de Irán. Fue ejecutado de la forma más cruel en Bagdad, por orden de los doctores de la ley islámica, bajo la acusación de haber pronunciado: “*Yo soy la Verdad*”.

Mir Seyd ‘Ali Hamedāni: *Mashāreq al-Zawāq*. Editada por Mohammad Jayui, Teherán, 1983.

Maqrebi (Tabrizi), Mohammad Shirin (1406): nació en Tabriz en el noroeste de Irán.

Nematollāh, Seyed Nur-ol Din. Conocido como Shāh Nematollah Wali. (1332): *Risalah Shāh Nematollāh Wali*. Editada por el Dr. J. Nurbakhsh, Teherán, publicaciones del Jānaqāh Nematollāhi, Teheran, 1978.

Olfati-ye Tabrizi: *Rashf al-alhaz fi Rashf al-alfaz*. Editada por Nayib-e Mayel-e Herawi. Teherán, 1963.

Rumi, (Molānā) ‘Ālāl-ol Din Mohammad (1273): Uno de los más grandes sufíes y poetas de Persia, autor entre otras de las universalmente conocidas obras: *Diwan-e-Shams Tabrizi* y *Masnawi Ma’nawi*.

Ruzbahān Baqli (Shirazi) (1209): *Mashrab-ol Arwāh*. Editada por N. M. Hoca, Istanbul, 1974.

Sheij Mahmud Shabestari (1320): *Golshan-e Rāz*. Editada por el Dr. Javad Nurbakhsh, ediciones del Jānaqāh Nematollāhi, Teherán.

Mohammad ‘Ala ibn Tahanawi (1745): *Kashaf Estelāhāt al-Fonun* (2 volúmenes). Editada por M. E. Kamal Ya’far, Calcuta, 1862.

Zolnun Mesri, Abol Faez Thauban (859): uno de los más grandes maestros sufíes egipcios.



La isla

Llewellyn Smith

En la memoria de un pueblo lejano, que se remonta a antes de que nos convenciéramos de ser sólidos y temporales, pervive la historia de un fabuloso caravasar, tan antiguo que no se recuerda su nombre, cuyas desérticas ruinas nunca han sido halladas. Las sigilosas *griotes*, las narradoras de la región, consagrándose en recipientes de tal historia, insisten en que este lugar sin nombre era a la vez tan real y esencial como el oxígeno; esta antigua parada de camino para viajeros y mercaderes, nos dicen, fue la cima de la humanidad y civilización del pueblo. Y algunos aún murmuran que la longitud y latitud de su sacra geografía aún se pueden discernir aquí entre nosotros.

Quizá no fuera un lugar tan inusual, visto desde la era actual. Los habitantes eran gente de altas miras y genuinamente amable, muy industriosos y hospitalarios. Eran hábiles comerciantes y hombres de negocios, los intermediarios de más éxito en la región. Su propia cultura material era bastante primitiva, y poco queda de ella para poderla estudiar. Como si anticiparan a los eruditos saqueadores de tumbas por venir, quemaban a sus muertos con las pertenencias personales en celebraciones que duraban todo el día, y usaban lo que quedaba para abonar las pocas cosechas que se podían cultivar en este árido clima. En los fundamentos de su filosofía de la vida —su religión, si es que se puede llamar así— suponían que no se “pertenecían” a sí mismos. Ellos eran sólo instrumentos o unidades de servicio y no tenían existencia real, salvo por tales actos de servicio, y nada de existencia individual ni identidad más allá de la voluntad de ser útiles a otros. Si los encontrarais en el mercado, atendiendo sus granjitas, o mandando los niños a la escuela,

o yendo a cualquier otro negocio de los que hacían funcionar la sociedad, los amaríais al momento por su sencillez. Regatear como corredores era su sacro trabajo —no creaba nada, ni dejaba nada atrás, y era de gran utilidad para todos, y así mantenían el potencial de puro servicio. Su gran sentido del humor e inteligencia eran bien conocidos por los mercaderes que venían desde las ciudades circundantes a comerciar con ellos, y se los menciona en cierta cantidad de diarios privados y cartas de viajeros de la época.

Los narradores bajaban de las frías montañas envueltos en pesados ropajes, las neblinas del alba revoloteando en torno suyo, como si viajaran a la estela de visiones invisibles que arresen ante ellos con sus cayados. Sentados bajo las estrellas como siempre han hecho, a la media luz de las ascuas mortecinas, aún hablan con profunda reverencia de este fabuloso caravasar y, aunque lo que sabemos de ese mundo es sólo lo que ellos nos dicen, insisten en que sabemos más de lo que hemos olvidado.

El cuento que dicen ser el que más aclara el sentir de este pueblo es la historia de la elección de los virreyes del Sultán. El oasis del caravasar hacía de él un cruce esencial en las rutas comerciales transcontinentales, así que se convirtió en ciudad estado, con alguna pequeña provincia exterior fundada por comerciantes del asentamiento original, nuevas entidades que pedían protección y ley al Sultán del asentamiento original.

Sabiduría y prosperidad emanaban de la presencia del Sultán, quien en toda acción externa y en todo momento de recogimiento se afanaba en ser modelo de servicio, justicia y



amor para este pueblo; tanto que estaba considerado como el más elevado modo viviente de ser humano.

La vida de este Sultán se consumía en el inacabable esfuerzo de poner orden en esta desértica sociedad. Aunque era generoso, también era sin par en el combate, terrible atributo que siempre fue eclipsado por su disposición a la clemencia y generosidad. Y era desconcertante para el pueblo de la provincia saber que su dirigente tenía capacidades aparentemente tan opuestas. El monarca, aunque muy venerado, era un enigma para los ciudadanos, que le amaban.

Así que no sorprendió a nadie que los comerciantes de los nuevos asentamientos le solicitaran el envío de virreyes legítimos que gobernarán y pusieran orden en estas nuevas provincias. «Después de todo, somos comerciantes» declararon; «no sabemos nada del arte del gobierno ni de legislación».

Las *griotes* nos dicen que, el día en que estas solicitudes llegaron por primera vez, el Sultán estaba trabajando en su rosaleda favorita, el aire de la tarde refrescaba su cara y ligaba las fragancias de diversos pimpollos. El asunto de la elección de virreyes ya había pasado por su mente. Había sido favorecido con muchos hijos e hijas. Ya no eran niños, sino jóvenes hombres y mujeres, príncipes y princesas, que aspiraban por derecho de nacimiento al honor de reinar en las provincias externas del caravasar, en nombre de su padre. Eran inteligentes; de niños a todos se les había asignado un ministro que nutriera sus intelectos con tal habilidad como para cultivar en cada uno extraordinarias capacidades de percepción y conjuro.

Pero no podían gobernar todos ellos. No todos, el Sultán lo sabía, tenían capacidad para gobernar en el modo debido de abnegado servicio, aunque los amara a todos. Y, a pesar del total conocimiento de sus habilidades y poderes, si él eligiera entre ellos, sabía que sería el principio del desorden y el desastre, porque ningún príncipe ni princesa que dejara de ser elegido para gobernar, tanto como amaba a su padre, creería jamás en su corazón que su padre hubiese elegido con justicia.

El Sultán ordenó a sus hijos venir al jardín con los ministros.

La comitiva llegó, hijos y ministros resplandecientes con extraordinarios

ropajes de seda color de azafrán, sandalias incrustadas de joyas y otros lujos semejantes. Era una extraña asamblea, los hijos vestidos como reyes; su padre cubierto de tierra, de rodillas, rematando la planta y poda del día con los jardineros, las manos sucias y sus finos ropajes manchados y sin duda destrozados.

Tomaron asiento en el jardín, y el Rey siguió con su trabajo mientras les hablaba, interrumpiéndose ocasionalmente para dar instrucciones a los jardineros. El cielo estaba de un bello color carmesí y una nube alumbraba el rojo sol mientras caía suavemente hacia el horizonte.

«He tomado una decisión,» dijo el Rey, «en torno al asunto de los virreyes». Mientras tanto podaba delicadamente una gran planta con una flor blanca iridiscente. «Escuchad con atención. Lo sé todo de vuestras habilidades, aún mejor que vosotros mismos. Os he amado toda vuestra vida. Os consume vuestro deseo de llegar alto en el servicio, y el miedo de no poderlo hacer. Pero sois jóvenes. Aún sois lo que os hagáis. Cuando os conozcáis a vosotros mismos, me reconoceréis como amor de vuestro amor, porque sois parte de mí. Vuestros nombres están inscritos en el libro de mi corazón».

Un hijo habló: «Aceptaré cualquier elección que toméis. Lo prometo con todo mi ser».

«No, no,» replicó el soberano. «Primero debéis llegar a saber quiénes sois».

«¿Cómo lo haremos?» Preguntó otro.

«Hay un modo, pero no es fácil, aunque la prueba en sí es muy simple. A muchas millas, por la ruta comercial del sur, está la costa de lo que se llama el océano».

«¿Qué es el océano?» Preguntó una hija.

«Es como un desierto, vasto e ilimitado, pero todo de agua y eternamente palpante de vida, un lugar donde se reúnen todas las aguas del mundo, y en su turbulencia yace el origen de todas las cosas. En medio de estas grandes aguas se encuentra una isla. Al principio parece un oasis, pero es éste un lugar desierto, terrible, azotado de tormentas. Su horror va más allá de todas vuestras pesadillas. Nada humano puede vivir allí mucho tiempo y seguir siendo humano».

«En ese lugar debéis hallar un oculto talismán sagrado, un espejo pulido o

espejos de oro puro en que el Alma del Alma se mira. Debéis ir todos allí, tendréis las provisiones que necesitéis para manteneros. Dispondréis de cuarenta días.» Mientras el padre hablaba les iba dando una rosa a cada uno de sus hijos.

«Debéis buscar en los lugares silenciosos,» siguió, «los lugares más callados. Allí os espera el tesoro. Al final de los cuarenta días iré a buscaros; quienquiera de vosotros que muestre la señal del talismán servirá como virrey en mi nombre».

Cuando cada hijo tuvo una rosa, continuó.

«Hay una última cosa, y es lo más importante. Esa isla es una tierra extraña, con su propia vida; malformada, lúgubre y obstinada. Está poseída de un encantamiento para distorsionar vuestras percepciones y comprometer vuestro juicio y habilidades. Los extraordinarios poderes que habéis cultivado con la guía de los ministros no os ayudarán. El encantamiento de esta isla es la maldición del olvido. Si os demoráis, si no tenéis cuidado, si no os aplicáis con toda la diligencia y fervor a vuestro alcance —y aun así— podéis empezar a olvidar para qué habéis ido. Me olvidaréis a mí. Por ello os imploro que, por consideración a mi corazón y al amor que os tengo, no os dilatéis. A ninguno de vosotros le falta capacidad para cumplir esta tarea. Hallad el talismán tan rápido como podáis, y volved a mí.»

«¿Cómo podríamos olvidarte jamás?» Preguntó uno de ellos, asombrado de que su padre pudiera sugerir tal cosa en voz alta. «Siempre sentiremos vuestro amor,» dijo otro, «es parte de nuestras vidas, nos da vida».

«Oigo vuestra voz cuando oigo latir mi corazón,» dijo otro. «Sois nuestro alimento y la raíz de nuestro ser. No hay ninguna razón para que nosotros os dejemos por ese lugar, si es tan infausto como decís que es, ni por esperanza de gobierno ni por ninguna otra cosa, salvo que lo deseéis, así que lo haremos por vuestro cariño. Porque es lo que queréis.»

Y así siguió, jurando todos un acuerdo de amor filial de nunca olvidar a su padre ni su amor por ellos. Y también de volver.

Los días que siguieron estuvieron llenos de tremenda actividad, mientras se juntaba una caravana para la ruta del sur.

El padre supervisó los preparativos por sí mismo, advirtiendo continuamente a sus hijos que no perdiesen nunca de vista interiormente el propósito de su viaje, que nunca olvidasen a su padre, ni quiénes eran. Algunos de sus hijos estaban confusos con esto. ¿Cómo podría haber peligro de olvidarse de sí mismos y de su padre, a quien querían tan de verdad? Otros ocultaban sus miedos, porque ninguno se había apartado nunca del lado de su padre. A algunos la tarea les parecía sin sentido. Pero los ministros sabían de esta isla, y temían su reputación.

Viajaron dos semanas hacia el sur. Ninguno, ni los hijos ni hijas, había dejado antes su patria y todos tenían una gran pena en el corazón, pero cuando llegaron

a la vista del océano, enmudecieron de asombro, no habiendo visto nunca nada tan enorme y mudable. Sus aguas batían la costa y la luz del sol arrastraba su inquieta faz hasta el horizonte. Según lo prometido, había un barco esperando y zarparon. Navegando por un infinito paisaje marino, dejando atrás todo lo que conocían y amaban, se sintieron nacer a una segunda vida, cuyo sentido aún les estaba velado. El vacío, azotado de espuma, parecía infinito y atemporal y se sentían como motas insignificantes en su acuosa garra. Podían ser consumidos en su oscuro misterio en cualquier momento, sin dejar traza. Vieron la cara del océano volverse más gris y más dura hasta que en el horizonte apareció

una evanescente ondulación oscura, que revelaba la desdibujada costa de la isla.

No había playa, solo una enmarañada barrera de hierbajos, grises y atrofiados árboles, leña carcomida y cordajes de marinos menos afortunados, y caparazones boca arriba de animales desconocidos. «Este ha de ser uno de los más inhóspitos y abominables lugares de la gran tierra de Dios,» dijo el mayor, «hemos de acabar nuestro negocio aquí tan rápido como sea posible para poder volver con nuestro Padre». Los hijos se pusieron a trabajar juntos, como les habían aconsejado los ministros. Al principio prepararon el mínimo refugio en que poder vivir y trabajar juntos los siguientes cuarenta días. El más sencillo refugio era todo lo que necesitaban, suficiente para mantenerse a salvo.

Impulsados por la fealdad de la isla, eran modelos de diligencia. Todos los días iban a los lugares más recónditos de la isla en búsqueda del talismán. Monocorde el tiempo. Árboles y rocas cubiertos de acre, oloroso limo. Cada día se afanaban en la aspereza, buscando, cavando, incesantes en su determinación de recuperar ese sagrado tesoro. Los días se sucedían uno tras otro. A medida que se hacía más y más obvio que no habría ningún triunfo rápido, los hijos se volvían más y más competitivos, suspicaces unos respecto a otros, y reservados con sus ideas sobre cómo y dónde buscar, con cualquier pista, por infundada que fuera. Una noche el asunto de la cooperación llegó tumultuosamente a su fin. La siguiente mañana, bajo un cielo oprimente, los hermanos se esparcieron cada uno por su lado, y aun aquellos que no lo habían querido así, se encontraron que ya cada uno era una nación independiente.

No por eso se hizo menos difícil su búsqueda. Aun los más dedicados a la tarea de su padre eran incapaces de ser constantes. Se volvieron malhumorados y depresivos; la parálisis de la depresión parecía ahora ser prueba de incapacidad. Una oscura ilusión que ponía un peso psicológico de más de cien arrobas en el corazón.

Cuando cada día empezó a no mostrarse mejor ni diferente del anterior, cayó sobre ellos un tedio que embotaba el intento, una lasitud que a algunos les hizo temer que el acto



Detalle de «El Temerario», de Turner.

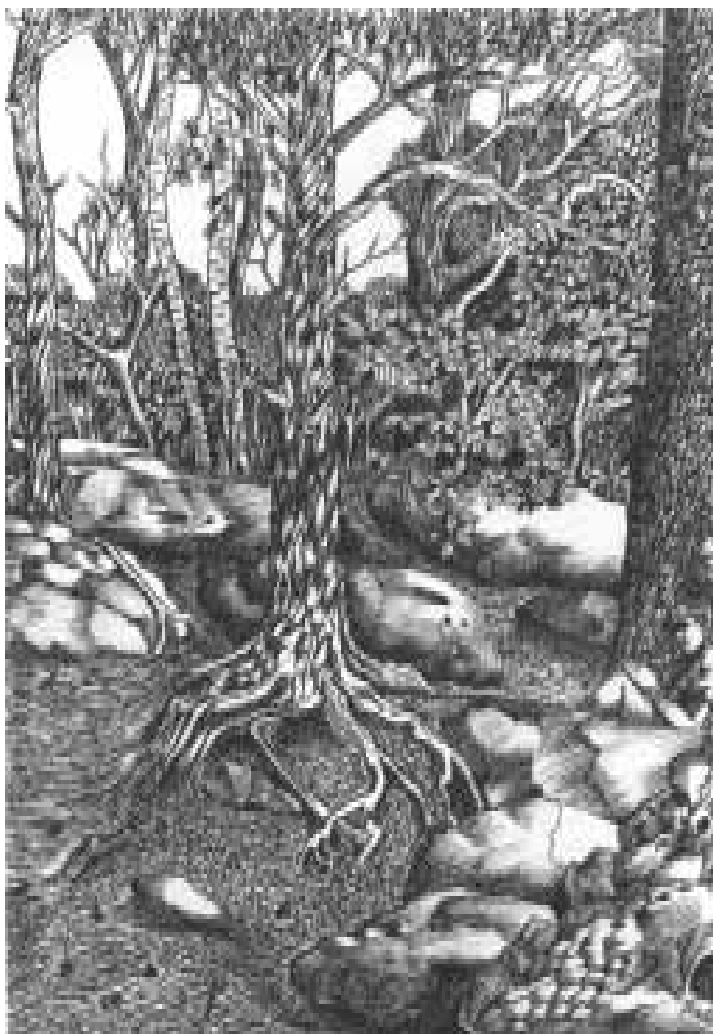
de buscar no fuera bastante. Había que hacer mayores cosas. Aun si su padre les había enviado por una cosa simple y concreta, cuánto mayor sería su satisfacción si pudieran volver con algo mayor, más importante. Algunos empezaron a buscar visiones. Era imposible no buscar algo, cualquier cosa, fuera lo que fuera, y no convencerse de que era de lo más significativo. Y algunos luchaban contra esto y conseguían recordar y, con un esfuerzo angustioso, renovar una y otra vez su devoción. Y una y otra vez ellos mismo destruían esta devoción y volvían a renovarla, llorando: sus propias lágrimas eran el cemento que mantenía firme la promesa de nunca dejar morir el fuego. Hasta que de nuevo se desvanecía el recuerdo y los dejaba perdidos. Así sucedió para los que estaban mejor preparados.

Mientras tanto el Sultán, sentado en silencio, ocasionalmente roto por pajaritos que pasaban por encima, pensaba en las terribles dificultades que sus amados hijos debían soportar, mientras esperaba a que su Primer Ministro describiera lo que había visto en la isla. Por la compasión y por el dolor causado por la ausencia de sus hijos, el Sultán había enviado al Primer Ministro a cada uno de ellos, para animarlos, recordándoles su promesa de no olvidar a su padre, de recordar la tarea a la que habían sido enviados, y de dedicarse a ella, pues no podían volver a la presencia de su padre con las manos vacías, porque el tiempo adjudicado pronto llegaría a su fin.

El Primer Ministro habló.

«El primero de vuestros hijos no me reconoció, a mí que era un segundo padre para él. Ha construido un grandioso templo de árboles secos y madera en la ensenada oeste de la isla y allá está todos los días y medita flotando en el aire, habiendo descubierto la habilidad de levitar

el cuerpo. Cuando le pregunté si había encontrado el talismán, me miró pensativo y dijo, “Sí, he oído esa leyenda, que tal magia fue confiada al secreto pueblo perdido de esta isla pero nadie sabe en verdad quiénes eran y además es todo leyenda.” ¡Oh Noble Luz! Le dije que nadie ha vivido nunca en ese lugar más que él y sus hermanos y hermanas. Él dijo: “Sí, sé que hay otros locos en esta isla, pero hubo una raza de seres puros antes de ellos”. Ya veis, Sultán, vuestro hijo ha creado una nueva historia para sí



Dibujo original de Benoit

y un mundo de su propia imaginación. Él es su propia religión y su propia sociedad. Ha abandonado la búsqueda, y cree que la isla es su hogar permanente.»

«Le pregunté por las instrucciones que su padre le dio. “¿Qué hay de vuestro padre,” dije, “el Rey a quien jurasteis amar y recordar en vuestra Alma?” Y dijo, “Mi padre, quienquiera

que fuera, está muerto o me abandonó hace mucho.»

El Ministro continuó:

«Encontré a otro de vuestros hijos en una cueva rodeada de trampas. Le llamé, y emergió rodeado de temible armamento, como nunca había visto; reluciente armadura tejida de brillantes chispas de relámpago, una espada de sombras envenenadas que se movía por su propio poder. Juró que yo, vuestro servidor, era un enviado de los otros como espía para hallar debilidades en sus

defensas que permitieran una invasión triunfal de su territorio. “Sois un enemigo”, dijo; “y no intentéis convencerme de otra cosa. Por todo lo que sé sois un espía enviado por ellos.” Le recordé el talismán y le urgí a buscarlo por el bien de su alma en los lugares más silenciosos de la isla. «En los silencios,» dijo, «es donde se ocultan mis enemigos.»

El Ministro siguió:

«Vuestra hija mayor vive muy al interior, donde también ella ha erigido barreras de piedra dentro de las que había un enorme palacio de piedra y maderas nobles. Animales salvajes la seguían a todas partes, mi Rey. “¿No queréis abandonar este horroroso lugar?” le pregunté. “Este es mi hogar, mi único hogar.” “¿Qué hay de vuestra vida real, vuestra auténtica vida, la que este sueño obscurece?” “Está en los árboles, las flores, el cielo,” dijo. “¿No recordáis a lo que habéis venido aquí?” pregunté. “Estamos aquí

para rendir homenaje a los espíritus que moran en estos sacros lugares, los árboles, y el cielo,” dijo. “Pues creed esto,” dije, “que ya estáis unida a ellos.” Le hablé de quién era, de su unidad con vos, por el amor y la sangre, y cuán necesario era seguir con el trabajo esencial, para que pudiera volver a este lugar que es el real, el lugar del amor de su padre. Estuvo en silencio un larguísimo tiempo;

después, juro que vi cruzar por su cara una chispa de recuerdo, pero huyó rápidamente. “¡Qué bella historia!” exclamó al fin. “Estoy recogiendo historias para una antología de sagradas escrituras que espero publicar algún día. ¿Puedo incluirla?”

El Primer ministro se recompuso y continuó.

«Majestad, vuestro segundo hijo ha inventado el surf, y se ha hecho su principal adepto».

«Di con otro de los príncipes, y le llevé su precioso perro que él ha amado desde que era un crío. Me reconoció y también al perro. Pero el pobre perro temblaba, tanto había cambiado interiormente su anterior amigo. Vuestro hijo se ha dado un nombre extraño; le llamé con su auténtico nombre, el nombre que vos mismo le disteis, ¡oh Sultán!, antes incluso de que existiera. Le recordé por qué estaba allí en la isla, y lo que tenía que hacer, que tenía que hacerlo rápidamente, antes de ser totalmente digerido por el encantamiento de la isla. Estuvo silencioso un rato. Luego dijo que, aunque recordaba un vago sueño que concordaba con muchas de las cosas que yo decía, un sueño que también me incluía a mí y visiones del amoroso hogar, tan lejano, todas estas cosas eran meros fantasmas y mentiras, convocados por alguna hechicería nunca vista. Porque si fueran tan reales como yo decía que eran, significaría que él mismo vivía una mentira. Y esto era demasiado imposible para aceptarlo. Por lo tanto, dijo vuestro hijo, que yo, vuestro ministro de mayor confianza, era un fantasma de este engañoso sueño, que buscaba apartarlo de la realidad. Mi Sultán, le juré que era él quien dormía, y que su sueño era real. “Vuestros torticeros designios no son bienvenidos”, me dijo, y para recalcarlo, mató y asó al perro que había sido su angélico guardián desde la cuna, y se lo comió».

«En un salvaje cañón, en una ciudad de tremendas torres pulidas de marfil tallado, granito y caoba todas apuntadas contra el cielo como para tapar el sol, encontré a otro de vuestros amados, mi Sultán. Estaba maravillado. “¿Qué has hecho?” le pregunté».

«Dijo, “Las visiones nacidas en mí son demasiado grandes y magnificentes para vivir en mi interior y ahora piden

vida en el mundo. He divisado un mundo mejor que este triste lugar y me dedico a transformar yo mismo esta desarrapada creación en esa visión mejor. Estoy construyendo una gran universidad para el estudio de la ciencia del alma y el servicio a la humanidad, un congreso para todos los eruditos de todo el mundo, que se reunirán a discutir y planear el destino de la humanidad. Cuando mueran, nuevos eruditos tomarán su lugar. Y así siempre. Un perenne reino de la mente».

«Aún hay tiempo para recordar vuestra promesa a vuestro padre,” le dije. “Vuestro tesoro aún está enterrado en los silencios de la isla.” “¿De qué estáis hablando?” me gritó. “¿Con todo el ruido que siempre hay aquí, y que hacen por allí? ¿Con toda esta construcción en marcha? Además, cuando lleguen los eruditos y empiecen a discutir la Gran Pregunta ya no habrá sitio para el silencio en el mundo.»”

Al final el angustiado Sultán susurró «¿Están ya todos nuestros hijos locos?»

«Me crucé a una de vuestras hijas en un puesto de pesca. Como con todos vuestros hijos, le di vuestro mensaje. Le hablé de vuestro amor por ellos, que pronto todos debían volver a vos. Gran Soberano, era como si nunca se hubiera separado de nosotros, aunque puedo ver lo difícil que es su lucha entre las garras de ese lugar. La ha envejecido. Aún se conoce por el nombre que le disteis y me abrazó con tal afecto que mis ojos se humedecieron de felicidad, como si en ese malhadado lugar me hubierais encontrado y abrazado vos mismo. No le tuve que preguntar por el talismán, vi la señal en sus ojos. Comunicaba su corazón y el mío. Y solo pude preguntar, “Pero ¿dónde en esta maldita isla pudiste hallar silencio bastante para encontrarlo?” Su dedo índice marcó su propio pecho. “Yo soy el amor de mi padre. ¿No soy yo el Silencio?»

Finalmente, atraído a ese malhadado lugar por el amor, el Sultán fue personalmente a por sus hijos. Este mismo amor dejó impotente el encantamiento de la isla. Y los hijos, cuando vieron a su padre, inmediatamente fueron transformados, rehechos en un instante, como por amor, a su anterior ser. El encantamiento del sueño se les cayó solo, como camisa de culebra. Y se hallaron desnudos, vestidos solo del conocimiento de la promesa

a su padre, y de lo que habían hecho, o dejado de hacer. Todo su ser y trabajo se iluminó con su amor.

Para aquellos que habían encontrado el lugar del espejo donde el Alma de las Almas se ve a sí misma, se volvieron como cuando estaban con su padre antes de llegar a la isla. El gozo y esplendor de su lugar en el corazón de su padre, que la isla les dijera ser un sueño autoconmiserativo, se volvió tan real como siempre había sido. Ellos se probaron Virreyes.

Pero para los otros, que no habían encontrado el Silencio ni su tesoro, que gastaron tanto tiempo en extraños empeños, que olvidaron su promesa de nunca olvidar, para ellos el puro amor quemaba de vergüenza. Como el servidor que vuelve de una lejana ciudad con todo excepto aquello para lo que fuera enviado, todo su trabajo fue baldío. Y se ahogaron de vergüenza. Algunos huyeron a la más profunda espesura. Otros enloquecieron con el penoso conocimiento de lo que habían llegado a ser, y de lo que habían perdido con su cambio. Otros se transformaron en cosas salvajes, intentando ocultarse a la revelación de este amor.

Después de contar esta historia, las narradoras siempre dan las gracias por permitirles «cebarnos». De más allá de esas montañas, nos consideran como un pueblo casi muerto de hambre por falta de sustento, sin darnos cuenta de que nuestros propios bolsillos están repletos de pan. «No podemos comerlo por vosotros,» dicen.



Servir, servir, servir...

Hosein Shoai Niya

Un día, en algún lugar, un viajero subió sobre las alas de un ángel para ir a visitar el infierno y el paraíso. Al llegar al infierno, el viajero vio, con asombro, que el infierno no era como le habían contado, sino un lugar extraordinariamente bello y armonioso.

El infierno era un mundo colmado de bienes celestiales; sus servidores eran hermosas huríes con rostros de luna y voz angélica [...] Allí vio a un grupo de ángeles tocando extraños instrumentos; una música armoniosa y trascendental llenaba el aire, y las melodías, acariciando los oídos de los moradores del infierno, les invitaban a participar en su canto gozoso.

El calor del infierno era agradable, soplaban allí una brisa suave y perfumada que expandía el perfume de la vecindad del Amado en cada rincón y sobre cada una de las partículas de ese mundo.

Nuestro viajero, ebrio por el resplandor del infierno, lo

contemplaba con asombro y perplejidad. Veía a los ángeles y a las huríes que bailaban y se contoneaban con sus esbeltas figuras, intentando seducir a los moradores del infierno con giros y movimientos que robaban el corazón.

Un río de agua dulce y cristalina regaba los campos de ese mundo, campos y praderas cubiertos con un manto verde y con flores silvestres que dibujaban las más bellas imágenes con sus extraordinarios colores. Los árboles frutales se habían doblado hasta el suelo, uno tras otro, bajo el peso de sus sabrosos y jugosos frutos.

El viajero pensó: «¡Qué extraño ver tanta abundancia, tanto gozo y tanta felicidad reunidos en un mismo sitio!» Y, sin embargo, al observar a los moradores del infierno, les encontró tristes y desamparados, presos de una agonía angustiada.

Cuando el viajero buscó la razón de tan penosa agonía, descubrió que aquella gente sufría de hambre. Se fijó más en

¡ Oh Darwish !

Servir a las criaturas de Dios es, en realidad, servir al mismo Dios. Si amas a Dios, sirve a sus criaturas y, estate atento, que, en la senda, el traer felicidad a un solo corazón es mil veces mejor que el pasar toda la noche en oraciones, letanías y Zekres.

Dr. Javad Murbakhsh

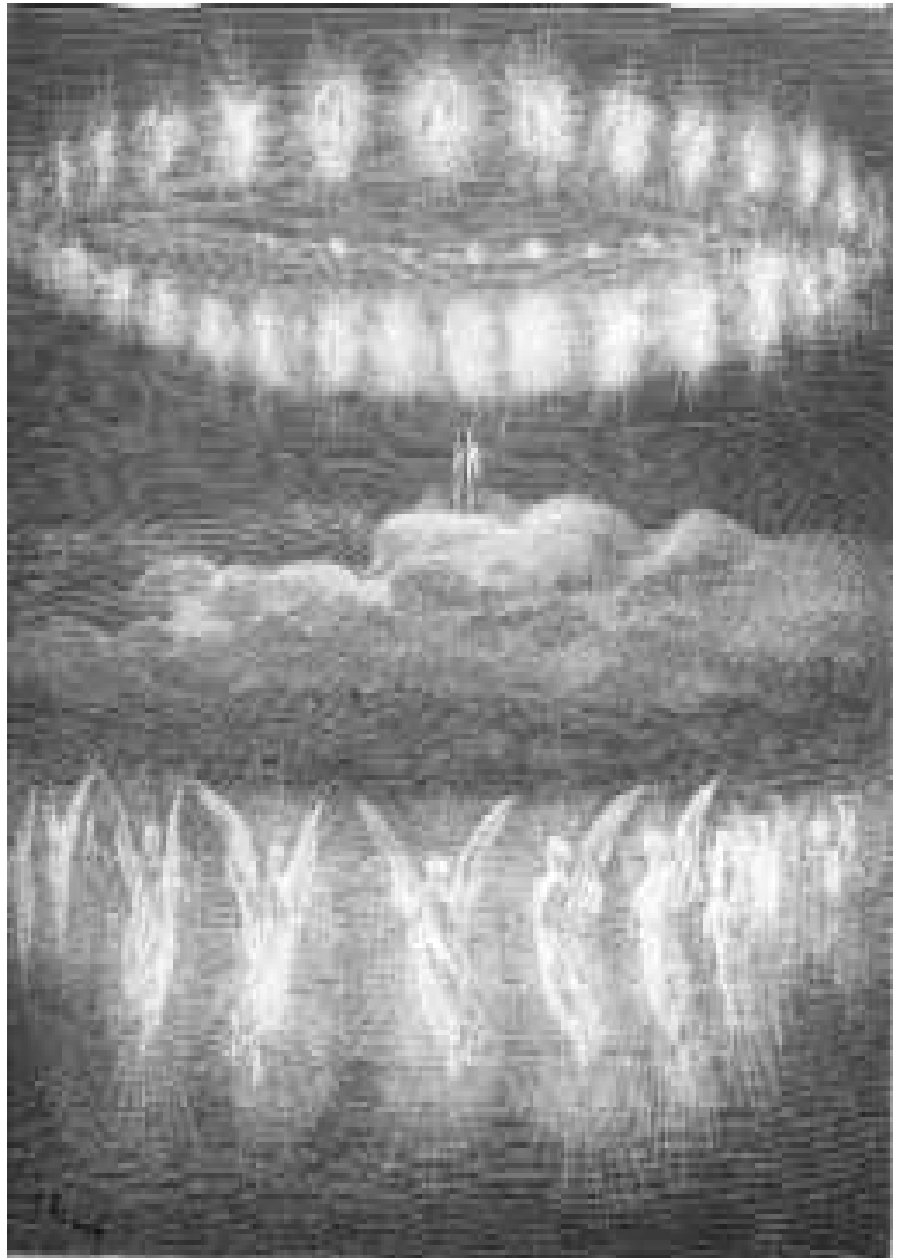
ellos y vio que podían mover sus manos, pero no podían doblar sus codos. Sus brazos se asemejaban a un bloque de madera, capaces de moverse solamente desde los hombros; estiraban sus brazos y recogían los frutos de los árboles, pero, al no poder doblar los codos, no podían alimentarse de ellos. Y aunque veían tantos alimentos paradisiacos, al no poder comerlos, agonizaban de hambre.

El viajero vio que los moradores del infierno, pálidos y abatidos, se iban muriendo en su afán de llevarse algún alimento a la boca. Estaban tan enfermos y hambrientos que no escuchaban el canto gozoso de los ángeles, ni podían volverse ebrios con el aroma del Amado que llenaba el espacio. No veían aquella gloria ni conocían el amor. Y ése era, precisamente, el castigo del que se hablaba.

Luego, el viajero subió otra vez sobre las alas del ángel y viajó hasta el paraíso. Al llegar allí, lo encontró tal como le habían contado; pero vio, con sorpresa, que el resplandor y los bienes del paraíso no eran superiores a los del infierno. Servidores y ángeles eran idénticos, hermosos y de dulce voz que, con sus melodías y con sus cánticos regalaban los oídos de sus moradores, y con sus danzas celestiales atraían todas las miradas.

El aire del paraíso era también agradable, y la suave brisa expandía el aroma del Amado en cada rincón. El agua de los ríos del paraíso era dulce y cristalina, y sus praderas y sus campos eran tan verdes y coloridos como los del infierno, con sus árboles frutales tocando el verdor, doblegados bajo el peso de sus frutos. Y la opulencia, el canto y el gozo del paraíso eran, como en el infierno, infinitos.

La única diferencia entre el paraíso y el infierno era el aspecto de sus moradores, que aquí, en el paraíso, se mostraban felices, ebrios y enamorados. Al fijarse en ellos, el viajero descubrió, con asombro, que tampoco sus brazos podían doblarse desde el codo; sin embargo -¡qué extraño!-, ellos no padecían el hambre agonizante de los moradores del infierno, sino que disfrutaban del canto celestial de los ángeles y, percibiendo el aroma del Amado, permanecían sumergidos en un gozo y en una paz constantes. Ese era, precisamente, el bien del que Dios habla: «¡Busca en lo que Dios te ha dado la Morada Postrera, sin olvidarte de los



«Giraban cerca de nosotros aquellas dos guirnaldas de sempiternas rosas»
(Paraíso, C. XII)

bienes que tienes aquí, en este mundo! ¡Sé piadoso y bueno [con los demás], como Dios lo es contigo! ¡No busques corromper en la tierra, porque Dios aborrece a los corruptores!» (Qo, 28, 77)

Los moradores del paraíso respondían al bien y a la bondad que Dios derramaba sobre ellos, haciendo el bien y sirviendo a Sus criaturas. Y aunque ellos no podían llevarse los manjares a sus propias bocas, recogían los frutos de los árboles y los llevaban a las bocas de los demás. Se alimentaban uno a otro y, como no pensaban en sí mismos, gozaban de salud y disfrutaban con la amistad.

El viajero descubrió que, mientras los moradores del primer mundo vivían en el infierno de su propio egoísmo, de su soberbia y de su «todo para mí», los moradores del otro mundo vivían en su propio paraíso de amor, servicio y «todo para todos».

En esto residía la diferencia entre el infierno y el paraíso.

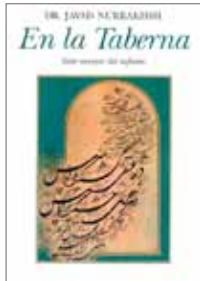


Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

«...profundizan en los aspectos clave del sufismo y se probarán útiles para cualquiera interesado en la materia, desde los de la comunidad académica hasta quienes son simples amantes de la verdadera espiritualidad.»

Anne-Marie Schimmel, Universidad de Harvard

En la Taberna

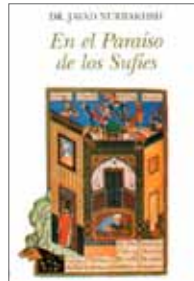


El sufí es la persona amante de la Verdad, que peregrina por medio del Amor y la devoción hacia esa Verdad o perfección absoluta.

¿Qué es el sufismo? Los Pasos en la Senda, el Amor divino, las reuniones de los sufíes, el lugar de reunión, las relaciones maestro discípulo, son los temas de otros tantos ensayos del Dr. Nurbakhsh.

Precio: 1.375 pts. / 8'25 €

En el Paraíso de los sufíes

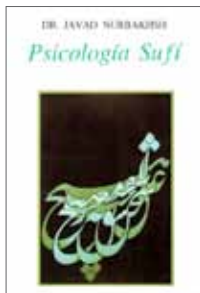


La vida del ser humano se puede resumir en la lucha eterna entre el caos y la Armonía, entre el egoísmo y el Amor, entre lo Único y lo múltiple. En esta batalla el sufismo defiende la opción del hombre perfecto.

En esta obra se analizan los pilares básicos de la práctica sufí, a fin de servir como guía a todos cuantos viven comprometidos en el largo viaje hacia la perfección.

Precio: 1.375 pts. / 8'25 €

Psicología sufí



El papel de la enseñanza de los maestros sufíes es fortalecer en sus discípulos la fuerza del Amor para liberar sus corazones de las garras del "yo" y de sus pasiones.

El Dr. Nurbakhsh, profesor de psiquiatría y Maestro de la Senda, analiza el camino que conduce hacia la Unidad, y ayuda a superar sus peligros: no se trata de aniquilar el yo sino de convertir sus cualidades negativas en atributos de un ser humano.

Precio: 2.300 pts. / 13'82 €

La Pobreza espiritual en el sufismo



Este libro sintetiza lo más bello de la tradición suf sobre la pobreza espiritual y sus consecuencias, analizando los distintos estados y moradas que el viajero recorre a lo largo de la senda.

Quando se vislumbra la Presencia, el tiempo se detiene, convirtiéndose en un eterno presente. El sufí sabe que la dependencia del pasado es malgastar el momento presente, lo mismo que pensar en el futuro; por ello se convierte en hijo del momento presente.

Precio: 1.900 pts. / 11'42 €

La Gnosis sufí (Tomos I y II)



En todas las Tradiciones Sagradas existe una Gnosis que permite a los hombres realizar los caminos de vuelta a su Origen, haciendo el viaje desde el lado humano al lado divino de su propia naturaleza.

Esta obra nos ofrece la quintaesencia de la Gnosis de los maestros sufíes, una antología inigualable en lengua castellana y difícil de encontrar incluso en sus idiomas originales

Precio: 2.900 pts / 17'43 €



En el Camino sufí

El Dr. Nurbakhsh resume en cuarenta breves charlas la esencia del sufismo. Sus palabras son respuestas breves, intensas y precisas a las preguntas de los buscadores.

Treinta breves mensajes condensan la enseñanza y la dirigen directamente al corazón del los buscadores que recorren este "camino sin huellas" en la esperanza de fundirse en el Bienamado, como la gota en el mar.

Precio: 1.900 pts. / 11'42 €

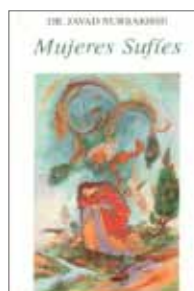
Jesús a los ojos de los sufíes



El Dr. Javad Nurbakhsh, maestro de la Orden Nematollahi, presenta en esta obra un estudio sobre lo que los gnósticos y maestros sufíes han dicho en torno a Jesús, con el fin de acercar la figura de Jesús a los musulmanes y animar a los cristianos al conocimiento del Islam.

Jesús es considerado por los sufíes como ejemplo de maestro espiritual y símbolo de hombre perfecto.

Precio: 1.250 pts. / 7'51 €



Mujeres sufíes

Las mujeres han alcanzado en el sufismo las más altas cimas místicas. Nadie como ellas mejor dispuesto para la senda del exclusivo amor hacia Dios.

En esta obra se recopilan biografías, anécdotas, poemas y oraciones de algunas de las mujeres que han destacado a lo largo de la historia del sufismo. Son una inmejorable guía en el camino de la búsqueda de la Verdad.

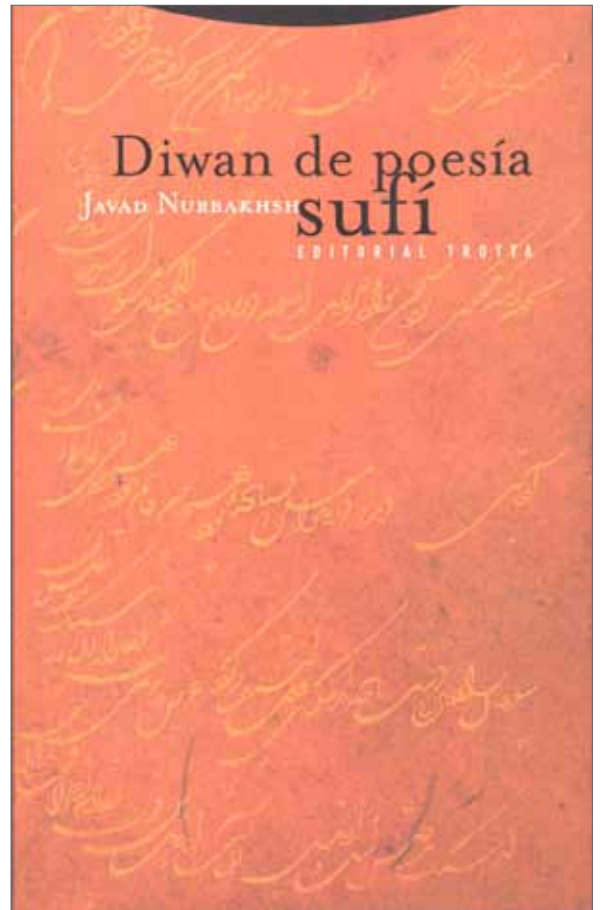
Precio: 1.900 pts. / 11'42 €

NOVEDAD

Este *diwan* del doctor Nurbakhsh, Maestro de la Orden Nematollāhi, se inscribe en la mejor tradición de la poesía mística Sufí, una poesía nacida de la experiencia interior en el «camino de los enamorados», cuya única meta es Dios, el Amado, es decir, Él, sólo Él. Cantar del alma, poesía que canta desde lo más hondo una presencia deslumbradora que está más allá de las palabras, pero que, al mismo tiempo, las despierta para fijar en ellas el «recuerdo» constante del Amado: la dolorosa nostalgia de su ausencia y la ebriedad gozosa de su presencia.

Como profundo conocedor de la tradición Sufí, el doctor Nurbakhsh recoge, en estos poemas, los conceptos esenciales y el rico simbolismo de esa tradición, recreada desde sus fuentes más puras. Como Maestro de la Orden Nematollāhi, fiel al significado de su nombre, *Dador de luz*, ilumina con su enseñanza la senda mística, inspirada en un código caballeresco que implica generosidad, altruismo, sacrificio, compasión, sinceridad y humildad. Como poeta enamorado, absorbo enteramente en Dios, canta, desde la libertad y desde el raptó, la bienaventuranza del amor, con el lenguaje paradójico de los místicos, hermosamente contradictorio: presencia/ausencia, ebriedad/sobriedad, reunión/dispersión, vecindad/lejanía, gozo/pena... *Dios es Belleza y ama la belleza*, dice una Tradición profética. Podríamos añadir, evocando a San Juan de la Cruz, que estos poemas, tan intensos, tan bellos, sólo cantan a la Belleza absoluta, añorándola con «un no sé qué que quedan, balbuciendo...»

Precio: 2.900 pts. / 17'43 €



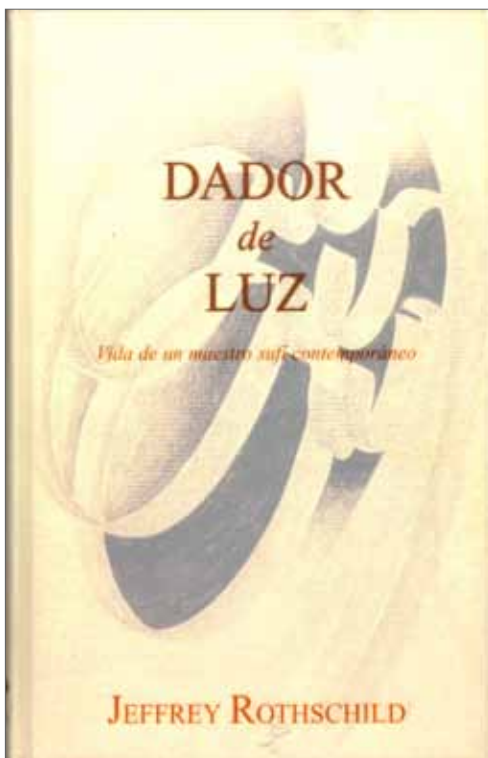
*En el océano del Ser, olas errantes somos,
frente a ese mar en movimiento, la perplejidad somos;
y aunque aparentemente somos ola, burbuja, espuma,
todo cuanto sabemos es que sólo agua somos.*

Diwan de Nurbakhsh

NOVEDAD

Son muchos los relatos que nos hablan de los maestros clásicos del sufismo, pero es un raro privilegio poder acercarse a la vida de un maestro sufi vivo, que comparte nuestras inquietudes y nuestras esperanzas.

Dador de luz es una biografía íntima del doctor Javad Nurbakhsh, Maestro, desde hace cincuenta años, de la Orden Nematollāhi, una de las grandes órdenes sufíes, originaria de Persia, país con una tradición milenaria en esa búsqueda interior. Escrita con sencillez y objetividad, esta biografía describe, paso a paso los primeros años del doctor Nurbakhsh: su dedicación al estudio, el descubrimiento del sufismo, su firme determinación de seguir el «camino de los enamorados» y su encuentro con el Maestro Munes 'Ali Shah, quien, poco antes de morir, le nombra su sucesor. El relato se completa con unos poemas del *Diwan* de Nurbakhsh, en el que éste nos habla con el «lenguaje del corazón», y con una entrevista personal, en la que el Maestro analiza los orígenes del sufismo, su devenir histórico y su plena vigencia como camino de perfección y como servicio a los demás. El doctor Nurbakhsh ha consagrado su vida a estudiar y a transmitir el sufismo y, sobre todo, a vivirlo como entrega libre e incondicional a la Verdad. Ahí está la clave, pues, como dijo Rumi: «hasta la orilla del océano, existen huellas; más allá, no queda rastro alguno».



Precio: 2.500 pts. / 15'02 €

ORDEN SUFÍ NEMATOLLAHI

Norte América

306 West 11th Street
New York, New York 10014
Tel: (212) 924-7739

4931 MacArthur Blvd. NW
Washington, D.C. 20007
Tel: (202) 338-4757

84 Pembroke Street
Boston, Massachusetts 02118
Tel: (617) 536-0076

4021 19th Ave.
San Francisco, Ca 94132
Tel: (415) 586-1313

11019 Arleta Ave.
Mission Hills, Los Angeles
Ca 91345
Tel: (818) 365-2226

219 Chace Street,
Santa Cruz, Ca 95060
Tel: (831) 425-8454

3018 Felicita Road
Escondido, San Diego
Ca 92029
Tel: (760) 489-7834

310 NE 57th Street
Seattle, Washington 98105
Tel: (206) 527-5018

4642 North Hermitage
Chicago, Illinois 60640
Tel: (773) 561-1616

405 Greg Ave.
Santa Fé, New Mexico 87501
Tel: (505) 983-8500

1784 Lawrence Avenue West
North York, Toronto, Ontario
Canada M6L 1E2
Tel: (416) 242-9397

1596 Ouest avenue des Pins
Montreal H3G 1B4
Quebec, Canada
Tel: (514) 989-1411

1735 Mathers Avenue
West Vancouver, B.C.
Canada V7V 2G6
Tel: (604) 913-1174

Europa

41 Chepstow Place
Londres W2 4TS,
Inglaterra
Tel: 020-7229-0769

95 Old Lansdowne Road,
West Didsbury, Manchester
M20 8NZ, Inglaterra
Tel: 0161-434-8857

Kölnerstraße 176
51149 Köln
Alemania
Tel: 49-2203-15390

50 Rue du Quatrième Zouaves
Rosny-sous-Bois 93110
Paris, Francia
Tel: 331-485-52809

116, avenue Charles de Gaulle
69160 Tassin-La-Demi-Lune
Lyon, Francia
Tel: 478-342-016

C/Abedul 11
Madrid 28036
España
Tel: 34-91-350-2086

Ringvägen 5
17237 Sundbyberg
Suecia
Tel: 46-8983-767

Jan van Goyenkade 19
2311 BA, Leiden
Países Bajos
Tel: 31-071-5132442

Resto del mundo

87A Mullens St.
Balmain 2041,
Sydney, Australia
Tel: 612-9555-7546

63 Boulevard Latrille
BP 1224 Abidjan,
CIDEX 1 Costa de Marfil
Tel: 225-22410510

Quartier Beaurivage
BP 1599 Porto-Novo
Bénin
Tel: 229-21-4706

