



SUFÍ

NÚMERO 2 OTOÑO / INVIERNO 2001

Dr. Javad Nurbakhsh

DIOS PARA EL SUFÍ

Ana María Schlüter Rodés

LA EXPERIENCIA DE LO BELLO EN EL ZEN

Mario Satz

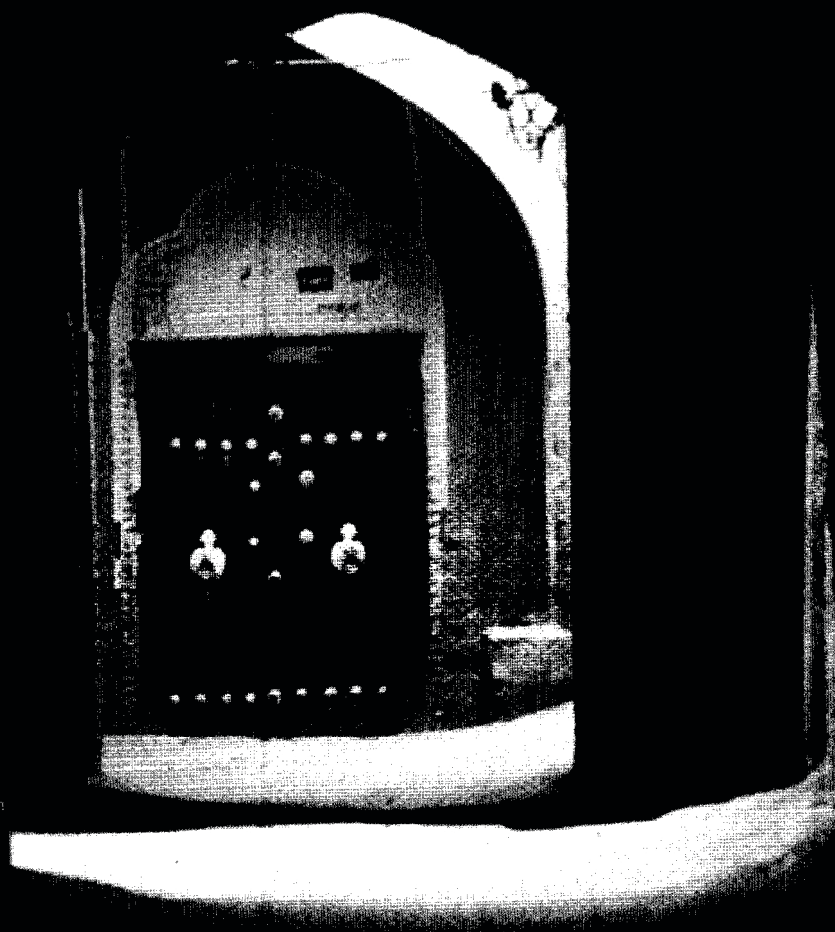
EL ÁRBOL DE LA VIDA Y EL ÁRBOL DE LOS FILÓSOFOS

¡ Oh Derviche !

Has de saber que el Jānaqāh (lugar de la reunión de los sufíes) es el lugar de los valientes Qalandares (quienes anteponen a Dios a sus propios seres) y no el sitio de los impuros que cubren sus corazones con sus pasiones. El reino del Amor es la morada de los libres enamorados y no el lugar de los esclavos del mundo de agua y barro. Aquí no se habla de el «yo» y el «tú», sino que sólo de Él y por Él.

Aun cuando los sufíes en apariencia sean muchos, en realidad son uno. Jānaqāh es la vecindad de la «no-existencia» y no donde se discute «quien soy yo» o «quien eres tú». Por ello, si estas atado al «yo» y al «tú», no atraveses el umbral del Jānaqāh; y si anhelas y sigues a Dios, entonces no te sigas a ti mismo, para encontrar, así, tu lugar en el círculo de los derviches.

Dr. Javad Nurbakhsh



SUFÍ

NÚMERO 2 / OTOÑO E INVIERNO 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
JANAQĀH 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. Q 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
Deposito Legal: M-12.862-2001
Impreso en España por:

LA PORTADA:
CORAZÓN DEL ZEN. KRISTYAN GEYR

ÍNDICE

DISCURSO

Dios para el Sufí 2
Dr. Javad Nurbakhsh

ARTÍCULOS

El árbol de la vida y el árbol de los filósofos 4
Mario Satz

La psicoterapia de los maestros y médicos tradicionales persas 8
Dr. Javad Nurbakhsh

La experiencia de lo bello en el Zen 12
Ana María Schlüter Rodés

Las mujeres en el misticismo cristiano (II) 18
María Toscano y Germán Ancochea

Hallāy y la escuela sufí de Bagdad 28
Herbert Mason

El simbolismo de la copa 34
Dr. Javad Nurbakhsh

«Amor lejano» y «Muerte por amor» 42
José María Bermejo

NARRACIÓN

La sumisión 48
Jeffrey Rothschild

POESÍA

Eres mi Rey 11
Rumi

El Reinado del Amor 27
Dr. Javad Nurbakhsh

LOS AUTORES 51

PUBLICACIONES 52

Dios para el Sufí

Discurso del maestro Dr. Javad Nurbakhsh
en el círculo de los derviches

Para el sufí, Dios es el Ser Absoluto; y la Creación, con todo lo existente en ella, sus determinaciones y manifestaciones. Los sufíes dicen: «La existencia entera existe gracias al Ser de Dios, todo lo existente es el reflejo de su Existencia, sin Él, todo se reduce a nada». Rumi escribe:

*Nosotros somos la no-existencia
que aparentamos existir,
Tú eres el Ser verdadero
y nuestra misma existencia.*

No sólo como dice el *Qorán: Todo lo que existe perece* (28,88), sino que no hay Ser alguno sino Él en toda la existencia.

Los sufíes no consideran a la creación separada del Ser de Dios. La interpretación que dan las autoridades escolásticas sobre el versículo: *Dios es la Luz de los cielos y la tierra* (Qo 35,24), es que Dios ilumina los cielos y la tierra. Los sufíes, en cambio, lo interpretan como: «Dios es el ser y la realidad de toda la existencia».

El conocimiento y la intuición de la realidad básica de que «En toda la Creación no hay sino un único Ser Absoluto y todo lo existente existe gracias a su Ser», ha sido llamada «la filosofía de la Unidad del Ser» (*Wahdat-e Woşud*).

Sin embargo, nosotros no lo consideramos una filosofía, pues lo filosófico es producto de la mente y sujeto a cambios; mas, esta intuición es una revelación al corazón, algo eterno e inmutable. La filosofía pertenece al mundo del intelecto y de las palabras, la visión de la Unidad del Ser, en cambio, al amor, al desvelamiento y a la contemplación divina. Por eso creemos más adecuado llamarlo «El Principio de la Unidad del Ser» y no «La filosofía de la Unidad del Ser».

Para familiarizarse con este Principio de la Unidad del Ser no hay mejor ejemplo que cuando comparamos al Ser Absoluto con un océano, en cuyo caso, las olas del océano representan a las criaturas, unas criaturas cuya realidad interior no es sino el agua y sus imágenes relativas y temporales son las olas. En cada instante, la imagen externa de la ola se desvanece y, sin embargo, su realidad más íntima, que es el agua, permanece eternamente. Mientras el ser humano es consciente de la imagen de la ola, no tiene conocimiento alguno del agua; cuando esta atención desaparece, no hay nada sino el agua. Por eso los grandes maestros sufíes han aniquilado sus imágenes de la ola en el agua del Ser Absoluto y palabras como: «Yo soy la Verdad», o, «Gloria a mi elevado estado» o «No hay bajo mi manto sino Dios», surgieron desde el interior de sus almas, causando asombro y sorpresa entre la gente. Shāh Nematollāh Wali escribe:

*La ola, el océano y la espuma
los tres son uno y lo mismo.
No es sino un único Ser
desde lo ínfimo hasta lo más grande.*

Podemos, también, comparar al Ser Absoluto con la luz y a Sus determinaciones con la sombra. Mientras la sombra sea sombra, no sabrá nada de la luz. Cuando la luz se aleja de la sombra, ésta, siguiéndola, se expande más y más. Por eso quien camina hacia la *Verdad* por sus propios pies, no sólo no la alcanza, sino que éste mismo caminar demuestra que la *Verdad* se aleja de él, a no ser que la luz misma se acerque a la sombra e, iluminándola, quite la oscuridad de la sombra. En relación a esto el maestro Maqrebi escribe:

*Nadie recorre con sus propios pies
la senda que lleva hacia el Amado,
sino que camina con Sus pies
quien va hacia Su morada.*

Y, finalmente, si imaginamos al Ser Absoluto como un punto, toda la creación será líneas e imágenes dibujadas por el movimiento de este punto; aunque, en apariencia, poseen existencia propia, no es sino una existencia relativa y, en realidad, todas las imágenes que contemplamos no son más que un solo punto. El Sheij Mahmud Shabestari, en su libro *El jardín del Misterio* escribe:

*Todas estas imágenes de un «otro»
frutos son de tu imaginación,
pues, el círculo es
el mismo punto en movimiento.*



Hu (Él). Una alusión a la Esencia sagrada de Dios.

En palabras del *Qorán*: *Todo lo que existe perece, salvo la Faz de tu Señor que es eterno. El Majestuoso, el Honorable* (55, 26 y 27).

En resumen, según los sufíes, la creación no es sino una imaginación y, al mismo tiempo, su realidad es la *Verdad* misma; porque el nivel de la imaginación constituye uno de los grados del Ser que, desde el punto de vista de la «oscuridad», es una ilusión y, desde el punto de vista de la Realidad, es el mismo Ser.

En palabras de Shāh Nematollāh Wali:

*De un extremo a otro la Creación
y todo lo existente en ella,
reflejo es de un sólo rayo de luz
surgido de la Faz del Amado.*

El árbol de la vida y el árbol de los filósofos

Mario Satz

Arbol es también –escribe Dom Pernety en su *Diccionario mito hermético*– el nombre que los filósofos dan a la materia de la Piedra Filosofal, porque es vegetativa. El Gran Arbol de los Filósofos es su Mercurio, su Tintura, su Principio y su Raíz. Otras veces es la obra de la Piedra... El Cosmopolita, en su *Enigma dirigido a los Niños de la Verdad*, explica que fue transportado a una isla ataviada con todo aquello que la naturaleza produce de más precioso, y entre otras cosas dos árboles, uno solar y el otro lunar, es decir que uno de ellos produce Oro y el otro Plata».¹ Tras esta reflexión que nos indica un movimiento hacia un eje, una feliz *coincidentia oppositorum*, la del tiempo (lunar) que debe descubrir su realidad luminosa eterna (solar) en un espacio individualizado, el de la isla, Pernety agrega que «el Arbol de la Vida es el nombre que los Filósofos Herméticos han dado, en ocasiones, a su Mercurio, pero con más frecuencia a su Elixir, porque entonces es la Medicina de los tres Reinos o su Panacea Universal que resucita a los muertos, es decir a los metales imperfectos, a los que eleva a la perfección de la plata si es el blanco, y al oro si es el rojo».

Cuando el poeta Goethe anotó en su *Fausto*: «Gris es toda teoría y verde y dorado el árbol de la vida», estaba haciéndose eco de un arquetipo de larga data a la vez que planteaba, dentro del gran organigrama de su pensamiento, que el grado máximo de armonía viviente es vegetal antes que animal, hijo de sus nexos antes que de su libertad y dinamismo, vertical en su aspiración antes que horizontal en su dinámica. El árbol que él considera verde y dorado es una secreta y premonitoria visión del proceso de fotosíntesis, llevado a cabo por una estrella amarilla dorada de intensidad media –el sol– sobre las hojas y el manto vegetal, origen de la vida en nuestro planeta. Gris,

gris mineral, por bella que sea una teoría tiene algo de estático e inerte, y por eso, en el fondo, no nos satisfacen los números y las ideas tanto como un elástico, fragante y verde follaje bajo cuyas sombras reposamos nuestros cuerpos. Aspirando al cielo por su copa, sujetando el infierno mediante sus raíces, el árbol tiene en el tronco un modelo preciso de la tierra como espacio medio, como puente. El árbol, pues, es el gran articulador de estratos y niveles, el modelo más acabado de síntesis orgánica.

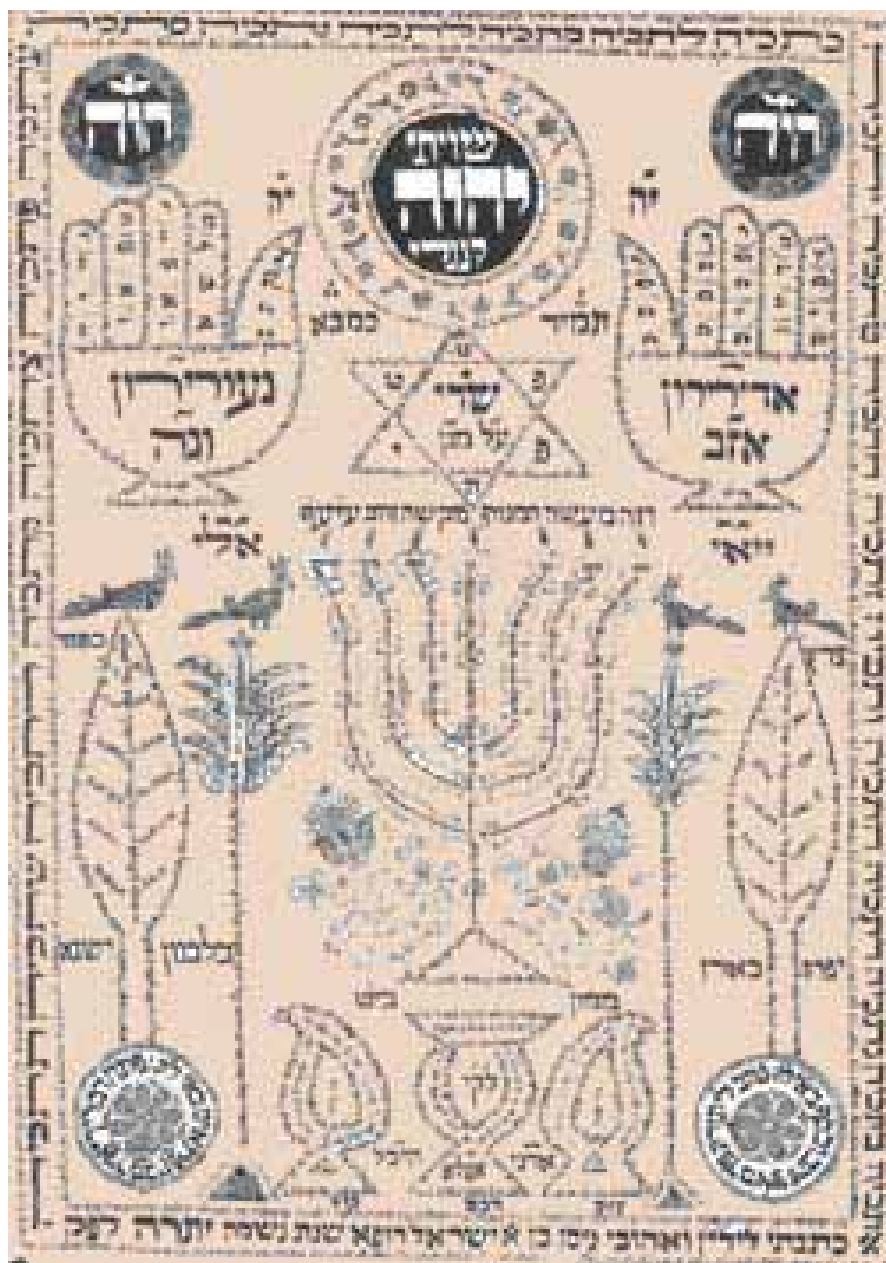
Todas las culturas y pueblos de la Antigüedad han venerado un árbol determinado. Así, por ejemplo, para los celtas, la encina era sagrada y sus bellotas comidas ritualmente. Los escandinavos veían a su árbol mágico en el fresno; entre los pueblos germanos la veneración se la llevaba el tilo; en la India era la higuera *o ficus religiosa*; entre los hebreos y los árabes la palmera y para los chinos, para los chinos su inmenso país tenía tres amigos predilectos: el bambú, el ciruelo, y el pino. A su vez, estos Tres Amigos, que así se los llamaba, aludían a la flexibilidad, la belleza y la verde lozanía, tres de las cualidades que el taoísmo consideraba indispensables para vivir una vida sana y longeva. Por su capacidad para unir los tres mundos o niveles: *el subterráneo, terrestre y celeste*, el árbol se constituye también como eje, *axis mundi*, razón por la cual los indios norteamericanos de las planicies, al confeccionar sus viviendas o tipis, erguían en el centro un tronco de abedul o de abeto como pilar cósmico en torno del cual giraban, por encima, las estrellas, y por debajo los rituales de los seres humanos.

Siglos después de haber establecido la cruz como su emblema de identidad, y basándose en un pasaje del *Apocalipsis* 22:14, los cristianos la identificaron con el Arbol de la Vida, pintándola, a lo largo y ancho de la Edad Media y en muchas

ocasiones, *verde y con los cantos rojos*, asumiendo así una polaridad cromática de extraordinaria veracidad al mismo tiempo que culminando un proceso imaginario en el que la Biblia se hallaba inmersa, por lo menos, desde los primeros salmos en relación a la figura del Arbol de la Vida; pues si éste había devenido cruz por el misterio de la encarnación, la cruz, a su vez, debido a su fuerte connotación resurrectora tras la inevitabilidad de la muerte, se había convertido en árbol viviente dispensador de toda clase de gracias y alimentos anímicos.

Aquellas tradiciones que conservan la idea de un Arbol de la Vida y un Arbol de la Muerte, reflejan —a decir de los entendidos— una muy antigua creencia relativa a lo lícito o lo prohibido en el orden alimenticio, creencia que el tiempo deformó o transformó a su gusto. De tal manera que en el libro del Génesis ese árbol de la muerte es, en realidad, el de la dualidad o Arbol del Bien y del Mal. Mientras que viviente será todo aquello que, en su esfuerzo de síntesis, trascienda la polaridad incorporándola a una jerarquía más alta, mortal es todo proceso de disolución que separa, para reintegrarlos a un nivel más bajo que aquél en el que se encuentran, a los elementos de un cuerpo o una entidad cualquiera. Entre los clásicos confucianos el árbol era además símbolo de venerable respeto por la ancianidad, marca de persistencia, muestra de continuidad ininterrumpida a la vez que fidelidad al suelo del que se brota. El ideograma que lo nombra y refleja, *mu* (木) es también el que señala la madera.

En tanto que los árboles terrestres siguen un orden progresivo que va de la semilla al fruto, de lo pequeño a lo grande, los árboles celestes o míticos aparecen invertidos, proceden de alguna estrella o sol remoto que, al expandirse en enjambres de luces y partículas encendidas, se ramifica a ras del horizonte. Por ejemplo, un pasaje de las *Upanishads* da cuenta de un árbol cósmico llamado *ashvattha* cuyas raíces están en el cielo y cuya copa frota la tierra. Ese árbol es un modelo de Brahman, el Ser Supremo, que procede de lo invisible a lo visible, de lo inaudible a lo audible, y cuyas ramas y hojuelas —dice el citado texto— son los himnos y las plegarias que entonamos. Por su parte, para la Kábala zohárica



Árbol de la Vida

del siglo XIII, el «Arbol de la Vida se extiende desde lo alto y hacia lo bajo y el sol lo ilumina enteramente. Una hermosa página sánscrita de las *Upanishads*² agrega: «El Señor de la Muerte habla del árbol cósmico que arraiga en el Ser, el Alma cósmica: “Esa es la higuera eterna, que tiene Sus raíces en lo alto y sus ramas en lo bajo. Esa es la raíz de lo puro, es el Ser, es lo Inmortal. Todos los mundos se asientan en ella, y nadie puede pasar más allá. Esa es la verdad. Su forma no es visible, pues nadie la percibe con el ojo. Sólo el corazón, el pensamiento y la mente pueden concebirla. Aquellos que saben eso, alcanzan la inmortalidad”». Y Tal vez no sea casual que los ashvins

o «hijos del sol» se alimenten espiritualmente de ese árbol, el *ashvattha*, así como los kabalistas se alimentan del Arbol de la Vida o *etz ha-jaim*.

En la mitología nórdica existe un árbol llamado *yggdrasil* que, hundiéndose sus raíces en el corazón de la tierra extiende su copa por la totalidad del cielo. Existen infinidad de cuentos populares en los cuales las raíces de los árboles guardan preciosos tesoros protegidos por dragones y serpientes —obviamente retorcidas como aquellas—, tesoros que, en definitiva, hablan del sí-mismo y cuyos valores ocultos, al ser descubiertos, *reintegran* las distintas partes de la personalidad buscadora. Entre los kaba-

listas el árbol o *etz* (עץ = 160) es, por su guematria o valor numérico, equivalente a *tzlem* (צלם = 160), la imagen suprema, el modelo más íntegro de perfección espiritual, verdad que, humanamente hablando, puede hallarse también en lo que cada una de las dos letras de árbol, *etz*, propone a la otra: ע *ain*, el ojo, frente a *tzade*, צ, la justicia, señala una tendencia a la rectitud, un deseo de verticalidad. Justo es el ojo habituado al árbol. Justo es el *bodhisattva* bajo la higuera sagrada, justo el druida que predica y poetiza junto al roble; justo el mago persa ante el ciprés. Y justo es, por fin, aquél del cual el *Salmo* 92 dirá que «florecerá como la palmera».

Por otra parte, y en el pensamiento de nuestra especie, diferentes opciones imaginarias determinan los árboles según sean caducifolios o de hoja perenne, pues las hojas que se marchitan, mueren y desaparecen pero no tardan en volver, aluden a la muerte y resurrección, mientras que las perennes aluden a la inmortalidad.

Filón de Alejandría, un filósofo del siglo II, pensaba que el Arbol de la Vida estaba en el corazón del hombre, y siguiendo una idea semejante el *Libro de la claridad* o *Bahir* consignará que: «La palmera simboliza la columna vertebral del hombre, su pilar esencial. Siendo así que la palabra *lulab* (לוּלָב) contiene las letras *lámed-bet* (ל-ב) más el prefijo que denota un pronombre posesivo de tercera persona, *lo* (לו), y hay que ofrecerle el corazón al Creador, *lo leb* (לוּלָב). ¿Y qué significan -prosigue el *Libro de la claridad*- las consonantes *lámed-bet*? Aluden a los misteriosos 32 senderos de la sabiduría, delicadamente ocultos, que confluyen hacia el corazón y cada uno de los cuales está regido por una forma especial, de los cuales se dice en el *Génesis* 3:24: «Para guardar el camino del Arbol de la Vida». Esta idea fundamental, por otra parte, estaba ya prefigurada en *Proverbios* 3:18, en donde se compara el Arbol de la Vida con la sabiduría. «Ella –anota el citado pasaje–, la sabiduría, es Arbol de Vida a los que le echan mano». El estudiante, entonces, el explorador psíquico, irá, descubrimiento tras descubrimiento y hoja tras hoja, *fotosintetizando luz*.

En su precioso libro *Introducción a los símbolos*³, Champeaux y Sterckx escriben que: «El esquema general y

natural del templo es el paisaje elemental constituido por la colina o el *tumulus* con su gruta, las piedras, el árbol y el manantial, pues tales fueron, en los comienzos, los bosques sagrados: sitios de meditación y recogimiento. El *locus* de los romanos y el *alsos* de los griegos. Cuando, más tarde, nació la arquitectura, el templo se convirtió en una casa, y sus componentes minerales y vegetales se traspusieron para constituir los elementos mismos del edificio. Mientras el recinto, virtual o rudimentario, se convertía en los muros, los árboles se transformaban en pilares, la piedra venía a ser el altar, la gruta daba nacimiento al nicho o ábside y el techo era asimilado al cielo. Esa curiosa analogía entre la catedral y el bosque, entre sus columnas de piedra y

los abetos y pinos ritualizados por los siglos, no es privativa de la tradición cristiana: en el Islam, ciertas mezquitas como la de Córdoba traducen en términos arquitectónicos un *palmeral* y un *oasis*, constituyéndose como sitios de refugio cultural que evocan paisajes primordiales y felices».

Probablemente todas las especulaciones kabalísticas en torno a la imagen del árbol sefirótico provengan del pasaje de *Oseas* 14:8 que dice: «Y yo seré a él (el ser humano) como el haya verde; de mí será hallado tu fruto», frase en medio de la cual el árbol mencionado, *berosh* (ברוש), identificable como el ciprés aunque se lo traduzca como haya, es motivo de admiración por estar siempre verde. Que se trata de un árbol al que se puede

El criador de luciérnagas

De niño, Rabí Rubén de Iambol fue enviado a Botev como ayudante de un criador de abejas que además tenía extensos rosadales. Para contrarrestar sus prematuras dotes intelectuales con un duro trabajo físico, su padre, Rabí Samuel, pensó que la alta montaña del centro de Bulgaria le transmitiría energía vital a la vez que sentido común. El criador de abejas se llamaba Resnov y tenía otro ayudante, un musulmán de Sofía llamado Rasif, quien muy pronto congenió con Rabí Rubén de Iambol. De día se ocupaban de las colmenas, por la tarde de las rosas y de noche, en verano, se dedicaban a estudiar las luciérnagas, que fascinaban a ambos.

Rasif las cogía y luego las soltaba, dejando que sus dedos se impregnaran de luciferina y pasando, más tarde, la mano por plantas, objetos y animales, con la intención, decía, de conferirles la *baraca*, o el poder protector divino.

Allah quiere –le dijo una noche a Rubén– que, en todas partes, su luz haga de nexo entre los hombres. Imagínate entonces qué constructor brillante sería aquel que, como las luciérnagas, hiciera puentes de luz para cruzar la oscuridad de la noche.

Con los años se dejaron de ver. Rasif el musulmán no volvió a Sofía, emparentó con una hija del criador de abejas y se convirtió, a su vez, en el más destacado criador de luciérnagas de la región de Botev. Ya mayores, abuelos ambos, se reencontraron por casualidad en una feria de caballos cerca de Gabrovo. Desde entonces y hasta la muerte de Rasif, Rabí Rubén de Iambol recibía cada dos meses unas hojas perfumadas tan llenas de luciferina que brillaban, en la oscuridad, como páginas de un libro angélico. Si alguien venía a verlo para pedirle su bendición, le tocaba la frente con un dedo impregnado de aquel polvillo brillante, diciéndole:

Cuando, esta noche, alguien te vea y te diga «tienes una luz en la frente», recuerda que la verdadera luz de la bendición está entre tus pensamientos y tus actos, y que únicamente la llevas fuera para no olvidar que procede del interior.

Un día su sobrino le preguntó a Rabí Rubén de dónde había sacado enseñanza tan extraña, y este le dijo que de un amigo de la infancia, Rasif, el criador de luciérnagas, musulmán de Sofía.

Aunque difieran sus rayos, la luz de Dios es una. Entre su Allah y nuestro Elohim –dijo Rabí Rubén de Iambol– van y vienen miles de luciérnagas. Se trata de tomar de ellas lo que nos une, no lo que nos separa. El que bendice no espera respuesta a su trabajo, pues la bendición ya es la respuesta que espera oír.

(de *La palmera transparente*, de Mario Satz)

Luciérnaga se dice en hebreo gajlilit, palabra en la que conviven el éxtasis, guil, el regocijo y la voz gajal, brasa.

acceder explorando los secretos en silencio lo sabemos por su numerología, que equivale a la de labrar y callar (*berosh*, ברוש = 508 = חרש = *jarash*). Si, apelando a lo que la Kábala denomina *tziruf* o permutación de una letra por otra, en este caso la *vav* por *alef* (ו por א), leemos *berosh*, en la cabeza (בראש), sabiendo que nuestras dendritas neuronales son, en realidad, «pequeños arbolitos», llegamos a la conclusión de que el Arbol de la Vida también podría verse reflejado en la *sección medial del vermis cerebeloso*, llamada, precisamente, así: árbol de la vida. Grimm, el genial antólogo y filólogo alemán, examinando las voces teutónicas que significan templo, ha observado que provienen de viejas denominaciones para bosque natural, de tal modo que entrar al templo es, en realidad, entrar al bosque de nuestras propias neuronas, las cuales contienen el vibrante mensaje de las ondas alfa o *alef* (א).

El culto, la veneración de los árboles y del ciclo vegetal procede del descubrimiento de la agricultura en el período neolítico, aunque mucho antes, en nuestra época de nómades recolectores, admiráramos su belleza y nos aprovecháramos de sus frutos. En la transición de lo nómada a lo sedentario, del cazador al agricultor, el árbol es contemplado en todo su ciclo vital y, al descubrirse el poder de sus semillas bajo tierra, se revela también la ventaja de asistirlo, cuidarlo y permanecer junto a él. «Si los huesos y la sangre —escribe Mircea Eliade (en el mundo de los cazadores) habían representado, hasta entonces, la esencia de la sacralidad de la vida, en adelante (a partir de la agricultura) ésta tomará cuerpo en el esperma y las simientes. Habiendo tenido un papel fundamental en el descubrimiento del arte de cultivar la tierra y en la domesticación de las plantas silvestres, las mujeres se convirtieron en propietarias de los campos».⁴

Una leyenda china⁵ consigna que: «En el mismo centro del universo —allí donde debería estar la ciudad capital perfecta— se levanta un árbol maravilloso que reúne nueve fuentes con nueve cielos, y los bajos fondos del mundo tanto como su cumbre. Se le llama el *Bosque enderezado o recto*, Kien Mu, y de él se dice que a mediodía nada de lo que está a su lado *proyecta sombra*. Aquí el árbol es visto, nuevamente, como *axis mundi*.

Tampoco el luminoso árbol de Navidad se escapa a esta imagen de lo que carece de sombras.

«¿Qué es, pues —se pregunta el antropósofo Julius en su libro de botánica oculta⁶— aquello que llamamos el contenido vital de una planta? El resultado, la consecuencia de la lucha entre la idea y la materia; la objetivación gradual de la idea en la materia a la vez que su paulatina idealización. Mientras crece y florece la planta, la idea vence a la materia; cuando la planta envejece, la idea se desvigoriza hasta extinguirse por completo con la muerte, momento en el que sólo reina la materia». La idea del árbol representa, por ello, la síntesis modélica de todas nuestras tendencias vitales, la manera en que éstas recogen sus dispersiones y anudan sus propósitos, de ahí que la Biblia compare al justo con el Arbol de la Vida o *etz ha—jaím* (עץ החיים = 233), cuya figura se torna, con el tiempo, al igual que la imagen del árbol, uniendo lo variable con lo constante, memorable, *zjur* (זכור = 233). Sin saber que la Kábala conocía desde antiguo esa concepción, Atahualpa Yupanqui, el cantor y folklorista argentino, escribió: «El árbol que tú olvidaste todavía se acuerda de ti».

«Sin cesar —escribió el poeta André Suarés— el árbol toma impulso y estremece sus hojas, sus innumerables alas». Sólo que no se trata de un vuelo desprendido sino *in situ*. Arraigado en la tierra que lo ve nacer. «Como el árbol —anota Bachelard⁷—, el hombre es un ser en el cual unas fuerzas confusas vienen a ponerse en pie... La vida vegetal, si está en nosotros, nos da la tranquilidad del ritmo lento, la respiración de su aquiescencia. Sí, el árbol es el gran ser del ritmo, el verdadero ser del ritmo anual. Él es el más claro, el más exacto, el más seguro, el más rico, el más exuberante en sus manifestaciones rítmicas, pues la vegetación no conoce la contradicción. Llegan las nubes para contradecir al sol del solsticio, pero ninguna tempestad impide al árbol verdecir a su hora».

A ese gigantesco pulmón externo que es cada árbol le corresponde, en nuestro interior, el árbol bronquial. Mientras que, generoso, el árbol desprende oxígeno por sus hojas, atento y solícito nuestro pulmón lo absorbe a través de la red de bronquios, bronquiolos y al-

véolos que integran un modelo inverso y a escala reducida del gigante exterior. El árbol tiene, pues, una actividad centrífuga en relación al oxígeno, mientras que la nuestra es centrípeta. El mundo vegetal íntegro parece regido por la ley de la *endotermia* o calor interior, en tanto que en la esfera de lo animal —a la que pertenecemos como especie—, domina lo *exotérmico*. Quizás por esa causa, y en las técnicas de meditación de todas las culturas y países, se intenta regresar de lo exotérmico a lo endotérmico sometiendo durante ciertos períodos la libertad animal a la paz vegetal, la inquietud dinámica espacial a la serenidad estática de un tiempo que busca detenerse o, por lo menos, atenuar la velocidad de su curso. No pudiendo ser enteramente árbol el ser humano sueña que, por las hojas de sus verdes actos, puede crecer hasta el más alto cielo de su comprensión.



Notas

1. Dom Antoine-Joseph Pernety: *Diccionario mito-hermético*, Indigo, Barcelona 1993.
2. G. Parrinder: *La sabiduría del bosque*, Lidium, Buenos Aires, 1983.
3. Gerard de Champeaux: *Introducción a los símbolos*, Encuentro Ediciones, Madrid 1985.
4. Mircea Eliade: *Historia de las ideas y creencias religiosas*, Cristiandad, Madrid 1975.
5. Marcel Granet: *El pensamiento chino*, Uteha, México, 1959.
6. F. Julius: *Metamorfosis*, México 1978.
7. G. Bachelard: *La poética del espacio*, Fondo de Cultura, México 1965.



La psicoterapia de los maestros y médicos tradicionales persas

Dr. Javad Nurbakhsh

Los maestros sufíes y los médicos tradicionales persas poseían desde tiempos remotos un amplio conocimiento de la psicología. Algunos de los documentos de hace casi mil años nos demuestran la familiaridad de estos hombres con el potencial de las técnicas psicoterapéuticas en la sanación del enfermo, muchas de las cuales han sido desarrolladas en la actualidad en Occidente. Muchas veces, los maestros de la senda utilizaban estas técnicas para sanar a sus compañeros y a la gente común, pero nunca como un medio de subsistencia.

También en el campo de lo psicosomático habían logrado importantes avances, disponían de una información detallada sobre los efectos de la mente en el cuerpo y recíprocamente, y habían desarrollado diferentes métodos para tratar a los enfermos. He aquí algunos ejemplos que les ofrezco a continuación:

I.- Un caso de sanación tradicional

Morta'esh¹ cuenta: «Acompañando al maestro Abu Hafz Haddād², fuimos un grupo de sufíes a visitar a un compañero enfermo. Una vez en la habitación del enfermo, el maestro le preguntó: «¿Quieres ponerte bien?»; el hombre contestó: «Sí». El maestro dijo a los discípulos: «Que cada uno tome para sí mismo una parte de la enfermedad de este hombre». El enfermo recuperó la salud en el acto, se levantó de la cama y nos acompañó a la calle. Al día siguiente todos nosotros caímos enfermos en la cama y la gente venía a visitarnos». (*Risalah* de Qosheyri, p: 365. Ed., B. Fruzānfār. Teherán, 1982)

II.- La curación de las enfermedades psicosomáticas

Primera caso: El Emir Mansur Nasr, gobernador de la dinastía Sāmānida (892-1005 d. C), cayó enfermo. Por mucho que los médicos de la corte lo intentaron, no lograron curarle

y, poco a poco, empeoró su estado hasta quedarse paralizado en un estado crítico. El Emir envió a un grupo en busca de Mohammad ibn Zakariā Rāzi³. Zakariā viajó con ellos el largo camino que va desde la ciudad del Rey (ciudad donde se encuentra actualmente Teherán, la capital de Irán) hasta la orilla del gran río Oxus. Pero llegado ahí, se negó a subir al barco, recitando el versículo: *No os arrojéis con vuestras manos en la destrucción* (Qo 2,195).

Cuentan que en el periodo en que los enviados viajaron hasta Bojārā para informar al Emir del problema, Zakariā redactó su obra, *Mansuri*, y cuando los enviados volvieron, se la entregó diciéndoles: «Yo soy este libro, llevadlo al Emir y decidle que su curación se encuentra en este libro, y que no es necesaria mi presencia». Cuando los enviados entregaron el libro al Emir, éste se enfadó, y envió mil monedas de oro con varios caballos veloces y regalos, rogando a Zakariā que fuera a verle personalmente. Y dijo a sus hombres: «Si acepta venir, perfecto, pero si no, atáis sus manos y sus pies y lo echáis en la barca para cruzar el río». Los enviados rogaron a Zakariā que subiera a la barca pero él se negaba una y otra vez. Finalmente, le ataron de pies y manos, y metiéndole en la barca, cruzaron el río. Una vez, en la otra orilla, abrieron los grilletes, y Zakariā, sonriendo, se puso en camino con ellos. Los enviados del Emir, extrañados por la reacción inesperada del médico, le dijeron: «Nosotros pensábamos que al atarte y obligarte a cruzar el río, te enfadarías con nosotros. Sin embargo, te encontramos sonriendo y amable, ¿por qué?». Y él contestó: «Yo sé que cada año más de veinte mil personas cruzan el río y no se ahogan, y que yo también podría ser uno de ellos, pero, también podía haber ocurrido que me ahogase en el río, y si esto hubiera pasado, la gente siempre hubiera dicho lo estúpido que había sido Zakariā por subir al barco y arriesgar la vida».

Cuando llegaron a Bojārā, el médico fue a visitar al Emir y empezó en el acto con su tratamiento. Sin embargo, por mucho que lo intentaba, no lograba un resultado satisfactorio.



El libro *Qānun* de Abu 'Ali Sirā (Avicena), una enciclopedia médica de alrededor de un millón de palabras. Se divide en cinco libros: 1. Principios generales de la medicina: filosofía de la medicina, anatomía y fisiología, higiene y tratamiento de las enfermedades. 2. Materia médica o medicamentos simples. 3. Teoría aplicada: trastornos de cada órgano interno y externo del cuerpo. 4. Terapia general: enfermedades que afectan al cuerpo en general y no se limitan a un solo órgano o miembro. 5. Formulario o medicamentos compuestos.

Abu 'Ali Sirā incorporó al *Qānun* muchas de sus propias observaciones, su descubrimiento sobre la propagación de las epidemias, el diagnóstico de la meningitis y la transmisión de la tuberculosis. Pero su mérito reside en haber ordenado y sistematizado los conocimientos médicos.

El *Qānun* fue traducido en su totalidad al latín y fue el texto clave de las escuelas médicas de la Europa medieval. No dejaron de aparecer nuevas ediciones hasta el siglo XVII.

Finalmente, un día fue a visitar al Emir y le dijo: «A partir de mañana empezaré con otro tratamiento, pero para ello necesito a tal y tal caballos», dos caballos famosos por su velocidad y resistencia.

El día siguiente, Zakariā llevó al Emir a los famosos baños públicos de *Yuy-e Muliān* detrás del palacio. Ordenó a su sirviente personal que se quedara alerta con los dos caballos en la puerta de los baños, y no dejó que nadie los acompañara dentro. Luego sentó al Emir en el espacio central del baño y mientras le echaba abundante agua templada, le daba a beber, poco a poco, un jarabe que había preparado anteriormente, y siguió así hasta que el jarabe hizo efecto, reconstituyendo el equilibrio constitucional de los cuatro elementos, agua, fuego, tierra y aire en las articulaciones.

Luego Zakariā se fue, se vistió y volvió donde estaba el Emir y, ahí, de pie delante de él, empezó a insultarle: «Tú ordenaste que me ataran y que, ensangrentado, me tiraran en la barca para cruzar el río; si te dejo sin vengarme por lo que me hiciste, no soy hijo de mi padre», y continuó insultándole.

El Emir, extrañado, se enfadó e intentó con furia incorporarse, desplomándose, una y otra vez, al suelo. En ese momento Zakariā sacó un cuchillo amenazando y agrediendo aún más al Emir. El Emir, mitad por rabia, mitad por temer por su vida, se irguió del suelo hasta ponerse totalmente de pie frente a él.

El médico al ver al Emir de pie, salió en seguida de los baños y, montando los caballos, salieron su sirviente y él de la ciudad, cabalgando sin detenerse hasta el río Oxus; al llegar ahí, cruzaron el río y no pararon hasta llegar a su residencia en la ciudad del Rey.

Al llegar, Zakariā escribió esta carta al Emir: «¡Larga vida y salud para el Emir! Este servidor empezó el tratamiento e hizo todo lo que estuvo en sus manos. Sin embargo, el calor constitucional del cuerpo del Emir estaba muy debilitado, y, por ello, se necesitaba un periodo muy largo para que mi tratamiento natural surtiera efecto. Por ello, abandoné esta forma de tratamiento y me ocupé en tratarle psicológicamente. Le llevé a los baños, le relajé con abundante agua templada, le di a beber un jarabe especial y le hice enfadarse para estimular el calor instintivo del cuerpo, utilizándolo en be-

neficio de un mejor y más rápido efecto del jarabe para recuperar el equilibrio perdido de su constitución. Por ello, no es justo que entre nosotros nazca rencor o enemistad».

Por otro lado, lo que ocurrió en los baños públicos fue que cuando el Emir, con furia y temor por su vida, se puso de pie y el médico salió corriendo, el esfuerzo extremo le dejó totalmente agotado y cayendo al suelo perdió la conciencia. Cuando, al cabo de un tiempo, volvió en sí, salió de los baños y gritando quiso saber dónde estaba el médico. Los miembros de la corte, que le esperaban fuera, le informaron que hacía tiempo que el médico había salido y que se había marchado con su sirviente. En este momento el Emir se dio cuenta de lo ocurrido y salió por su propio pie de los baños. Los días siguientes, se organizó una gran fiesta para celebrar la recuperación del Emir. Pero por mucho que buscaron no encontraron al médico.

Después de una semana, llegó el sirviente del médico con su carta para el Emir. Éste leyó la carta y sintió asombro y admiración por el médico, le ennoblecó y le envió regalos, joyas y sirvientes. Ordenó que le pagasen al mes dos mil dinares y mandó dictar un edicto al gobernador de la ciudad del Rey. (*Chāhār maqālah* de Nizāmi 'Aruzī, p: 114. Ed., M. Mo'in. Teherán, 1985)

Segundo caso: Abu 'Ali Sinā⁴ en su libro *Mabd'a wa Ma'ād* (nuestro Origen y nuestro Fin), en el capítulo correspondiente a «La posibilidad de eventos extraordinarios producidos por la psique (*nafs*)⁵ humana», escribe:

En el reinado de uno de los reyes de la dinastía Sāmānida existía un médico con tal reputación y respeto en la corte que llegó a tener permiso para entrar en el harén del rey para tratar a las mujeres y a las sirvientas.

Un día mientras estaba sentado con el rey en el harén, éste ordenó que trajeran comida. La sirvienta que era responsable de poner el mantel, entró y se inclinó para desplegar el mantel en el suelo. Una vez puesto el mantel, quiso erguirse para marcharse, pero sintió un calambre originado por un aire en su espalda que le impidió ponerse de pie, y se quedó doblada.

El rey miró al médico y le dijo que ahí mismo y en seguida, fuera como fuera, había que curarla. Dada la situación, era prácticamente imposible para el médico acceder a sus medicinas naturales para tratarla de forma convencional. De ahí que, acudió a un tratamiento estrictamente psicológico. Ordenó que quitaran el velo con el que cubría su pelo, con la esperanza de que el pudor de tener descubierta sus trenzas frente a un hombre ante el cual esto no era lícito para ella, la haría moverse instintivamente.

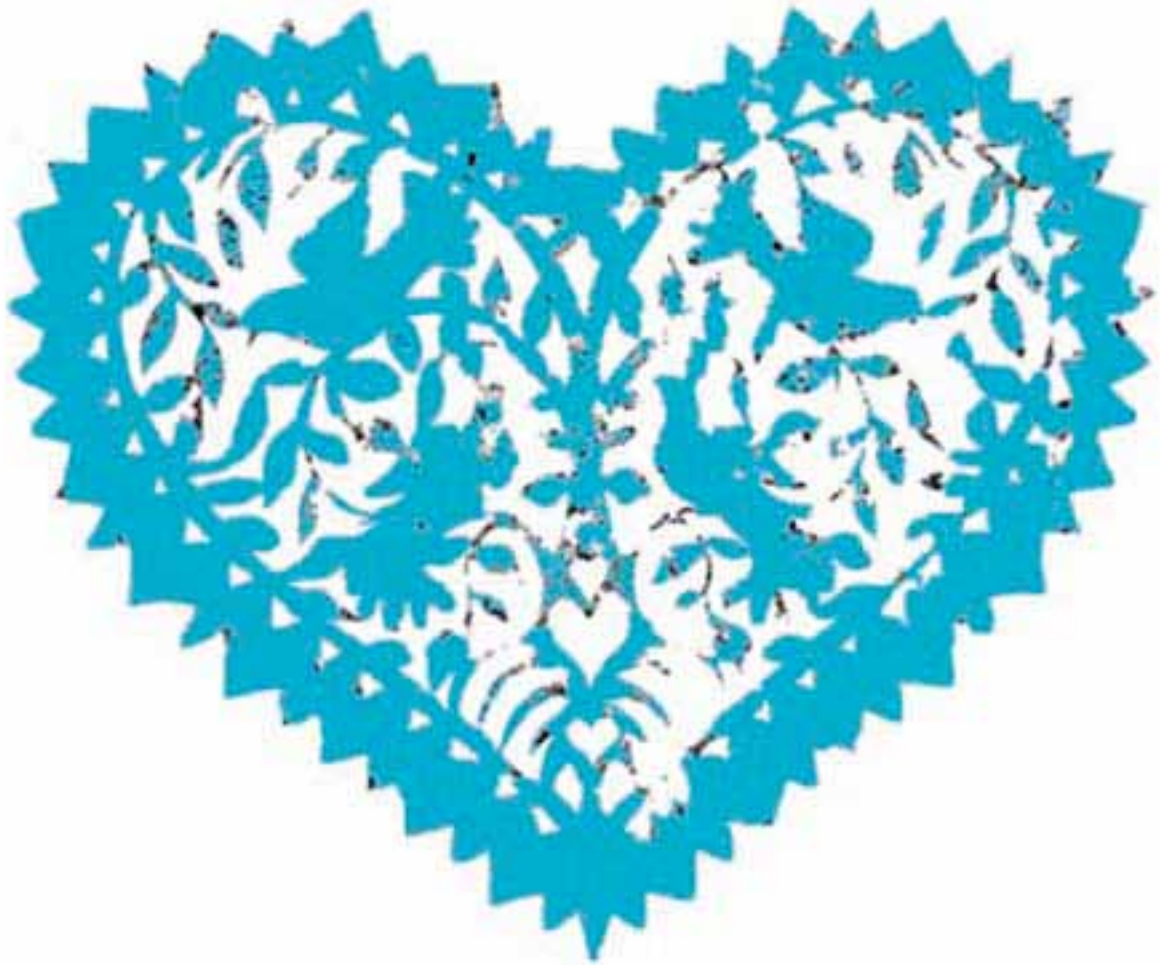
Sin embargo, no tuvo efecto, de ahí que el médico tomó una decisión drástica, y ordenó a las otras sirvientas que le quitarán su pantalón. Al oír esto, la sirvienta sintió una vergüenza extrema, la cual hizo subir el calor instintivo de su constitución, lo que, a su vez, dispuso el aire que le había dado en su columna vertebral. Agarró su cinturón y, estirándose hasta ponerse recta, huyó de la habitación. (*Chāhār maqālah*, p: 113)



Notas

1. Abu Mohammad Morta'esh: Maestro sufí del siglo X-XI, de Neyshāpur en la comarca de Jorāsān en el noreste de Irán.
2. Abu Hafz Haddād Neyshāpuri: Gran maestro sufí del siglo X, de Neyshāpur en la comarca de Jorāsān.
3. Mohammad Zakariā Rāzi (865-925 o 932). Gran filósofo y médico persa más conocido en Occidente como Rhazes. Los más celebres de sus 56 textos médicos son: *Ketāb Mansuri*, tratado de medicina interna y clínica; *Ketāb-e Jadari wa hasba*, sobre la viruela y el sarampión; *Ketāb-e Tebb-e ruhāni*, que analiza la dimensión psicológica de la enfermedad; y *Ketāb-e Hawi*, enciclopedia médica en 25 volúmenes.
4. Abu 'Ali Sinā: El gran filósofo, pensador y médico persa del siglo XII, conocido como Avicena en Occidente.
5. *Nafs*: palabra que en la terminología sufí posee un amplio significado, como, por ejemplo: el alma, la psique, el yo relativo, el ego etc. Para más información, véase el libro «*Psicología sufí*», del Dr. Javad Nurbakhsh.





*Eres mi Rey, mi Rey,
en mi corazón y en mi alma, eres mi fe.*

*Cuando exhalas tu aliento sobre mí, encuentro nueva vida.
¿Qué es una sola vida? Tú eres cien vidas para mí.*

*Sin Ti, el pan es veneno.
Tú eres el agua, el pan de cada día.*

*Por Ti el veneno es curación.
Tú eres azúcar y dulzura para mí.*

*Eres mi hierba y mi jardín, eres mi paraíso,
y mi ciprés y mi jazmín risueño.*

*Eres mi Rey, mi luna,
piedra preciosa y mina para mí.*

*Permanezco callado, habla Tú,
que eres razón de mis palabras.*

La experiencia de lo bello en el Zen

Ana María Schlüter Rodés

Para comprender de dónde surge la experiencia de lo bello en el zen, antes que nada conviene presentarlo de una forma global. Para ello, voy a mostrarles «los diez cuadros del boyero» y –siguiendo el ejemplo de Ueda Shizuteru– detenerme de modo especial en los tres últimos.

A continuación, quisiera aterrizar en el terreno de la misma experiencia zen, aportando un testimonio actual donde se refleja claramente dicha experiencia de lo bello. Aparece ahí un «gusto trocado», como diría en su lenguaje inigualable San Juan de la Cruz, al que me voy a referir deteniéndome en una de sus poesías, «Glosa a lo divino», por la analogía que allí se aprecia entre la experiencia de este místico y la del Zen.

Finalmente, quisiera referirme a alguno de los «DO», arte-camino, que se cultivan en el ámbito del Zen. Todos ellos, como, por ejemplo, el camino del té (*chado*), de las flores (*kado*), de la caligrafía (*shodo*), del arco (*kyudo*), de la espada (*kendo*), etc., son una expresión precisamente de esta hermosura, de lo bello, de una «belleza oculta».

Los diez cuadros del boyero presentan las etapas en el camino del despertar que es el Zen. Existen diferentes versiones. La más conocida es ésta que consta de diez cuadros y que se atribuye a Kakuan Zenji, maestro zen chino del siglo XII. Cada cuadro va acompañado de una introducción (*jo*) y un poema (*ju*).

Buscar al buey

En el primero de estos cuadros aparece un campesino que ha perdido su buey, es el ser humano en busca de su más profundo yo o yo-mismo. «Perdido en los bosques, aterrado...

está buscando a un buey que hallar no puede... En la espesa maleza sigue muchos senderos. Cansados los huesos, doliente el corazón». En realidad, el darse cuenta de que le falta algo muy importante, que ha perdido algo esencial, ya es un gran paso. Muchos viven sin siquiera darse cuenta de que les falta algo. «*Der Mensch ist Hüter des Seins*»¹, pastor, guardián del ser, dice Heidegger en su carta de 1946 a Jean Beaufret *Sobre el Humanismo*; la cercanía del ser es para Heidegger «*Heimat*», la verdadera patria, a la que se trata de volver desde el «olvido del ser» muy relacionado con la «técnica».



[第一圖] 1

Ver las pisadas

En el segundo cuadro, el pastor descubre las huellas del buey. «Ha visto innumerables pisadas en el bosque y a orillas del agua... Nada logra ocultar la nariz de este buey que llega hasta el mismo cielo». En realidad nada lo puede ocultar, es evidente. El pastor empieza remotamente a darse cuenta al descubrir sus pistas a través de personas, acontecimientos, enseñanzas que le van orientando; persigue el camino que le marcan, en este caso practica Zen.



[第二图] 廿 2

Ver al buey

De esta forma -es el tercer cuadro- descubre, o redescubre, al buey, nada más un poco por atrás, pero es el buey. «Trina un rruiseñor en la enramada, fulgura el sol en las salcedas ondulantes ¡ahí está el buey! ¿Dónde iba a poder esconderse? ¿Qué artista sería capaz de retratar esa espléndida testuz, esos majestuosos cuernos?» Es imposible expresarlo. Esto es un primer momento



[第三图] 卅 3

de despertar, *ken-sho*, se dice en japonés, literalmente significa: ver la realidad. Un primer despertar no hace a un despierto, o buda; es sólo el principio, el tercero de diez cuadros.

Atar al buey

En los siguientes, desde el cuarto al séptimo, se refleja el proceso de transformación que va teniendo lugar a partir de este momento. Es decisivo para que el proceso avance, llegar a atar al buey, una disciplina, de lo contrario se vuelve a escapar. «Tiene que atarlo corto y no soltarlo, porque el buey es arisco todavía, ya arremete contra las cumbres, ya se refocila en brumoso desfiladero».



[第四图] 卅 4

Domar al buey

En el siguiente: «Tiene que tirar de la creata, para que el buey no se le escape, porque puede perderse en los fangosos tremedales». Ocurre como dice San Juan de la Cruz con otra imagen: cuanto más se arrima el leño al fuego, más empieza a sudar y respingar, sale a relucir toda la humedad que antes ni se

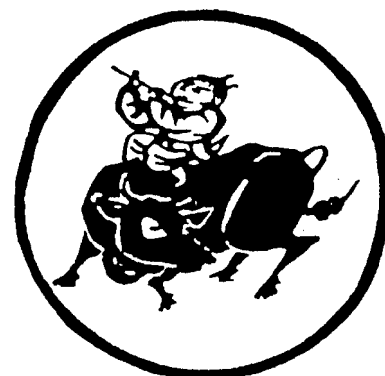


[第五图] 卅 5

sospechaba que hubiera. De esta forma se va curando. Es un proceso de purificación fuerte. «Cuidado como es debido, se hace limpio y manso. Sin rienda sigue dócilmente a su amo». Esto es lo que se ve en el quinto cuadro.

Cabalgando sobre el buey volver a casa

En el sexto llega a soltar las riendas y está sentado libre tocando una flauta. Es un cuadro, ya no de lucha sino de alegría y paz. «Cabalga libre como el aire... Donde quiera que vaya levanta una brisa fresca, mientras en su corazón reina una honda tranquilidad. ¡Este buey no necesita un solo tallo de hierba!» Sobran todas las palabras. Pero aún sigue habiendo dos, pastor y buey.



[第六图] 卅 6

El buey olvidado. el hombre mismo solo

El poema del séptimo cuadro dice: «Solo, a lomos del buey logró volver

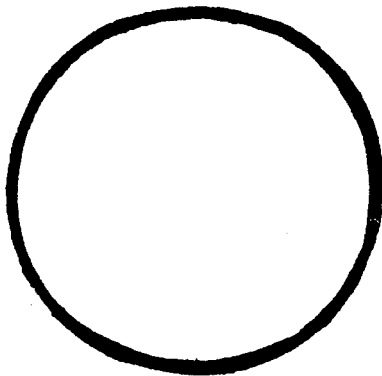


[第七图] 卅 7

a casa. Pero ¡hete aquí! el buey ha desaparecido». Ya no son dos, se ha producido una gran unidad, el boyero es el buey, el ser humano errante y superficial se ha fundido con su ser más profundo. Pero aún queda la conciencia de sí mismo.

Hombre y buey olvidados

El octavo cuadro, el primero de los tres últimos, es un círculo vacío, en realidad no es un cuadro sino más bien una imagen de lo que no tiene imagen, como dice Ueda Shizuteru. Es la experiencia de haber desaparecido, es «morir la Gran Muerte». Descubrir a raíz de ello que el verdadero yo mismo no tiene imagen, no tiene forma, es no-yo, no nace ni muere. «Látigo, rienda, buey y hombre pertenecen igualmente al vacío... Cuando se cae en la cuenta de este estado, se llega a comprender por fin el espíritu de los antiguos patriarcas».



[第八圖] 卍 8

Volver al origen

Objeto y sujeto han desaparecido, y las cosas son simplemente como son. Ha vuelto a ser un hombre ordinario. De la Gran Muerte surge la Gran Vida. Esto es lo que se representa en el noveno cuadro, en el que suele aparecer la mayoría de las veces un paisaje, un río, flores, mariposas. «Ha regresado al origen, ha vuelto a la fuente; sus pasos no han sido en vano. Es como si ahora estuviera ciego y sordo... no apetece las cosas de fuera». «Apetece un no sé qué que se halla por ventura», diría San Juan de la Cruz, «del divino ser tocado/ tiene el gusto tan trocado/ que a los gustos desfallece». Ya no ve la mera belleza exterior, en este

sentido está ciego y sordo y no apetece las cosas de fuera. ¿Qué es entonces lo que ve? «Los ríos fluyen como fluyen, las flores florecen como florecen, de modo natural». Aquí es donde tiene lugar la experiencia de la belleza oculta, de lo verdaderamente bello, en el Zen. Sobre este cuadro habrá que volver.



Entrar en el mercado con las manos dispuestas a ayudar

Este último cuadro, el décimo, es muy importante y característico del Zen, que ha surgido en el ámbito del Budismo Mahayana, cuyo ideal es el bodhisatva. Este, desde la experiencia de la unidad con todos, percibe el dolor de los demás como suyo propio y desde ahí libera, salva. Zen es experiencia del vacío, de lo que no cae en sentido, y es compasión. Esto se ve en el último cuadro, cuyo poema reza: «Desnudo el pecho y descalzo entra el hombre en el mercado.



[第十圖] 卍 10

¡Está cubierto de barro y polvo, pero cómo sonríe! Sin recurrir a poderes místicos (parapsicológicos, se podría decir) hace florecer en un momento los árboles marchitos».

Es en la etapa representada por el noveno cuadro del boyero donde aparece la experiencia de lo bello en el Zen. Es la experiencia de «los ríos fluyen como fluyen, las flores echan de modo natural flores rojas» o «las flores florecen como florecen». Ueda Shizuteru compara esta expresión con unos versos de Angelus Silesius: «La rosa es sin por qué, florece porque florece» (*Die Ros' ist ohn' Warum, /sie blühet, wil sie blühet.*) y también con lo que dice el Maestro Eckhart en su sermón *Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam* «[el justo] no conoce ningún porqué, por el que hace las cosas. De la misma manera que Dios obra sin porqué y no conoce ningún porqué, de la misma manera como obra Dios, así también el justo obra sin porqué; y así como la vida vive por ella misma y no busca ningún porqué por el que vivir, así tampoco el justo conoce ningún porqué, por el cual hacer alguna cosa». Ueda Shizuteru descubre en estos autores una cierta aproximación a lo expresado en el noveno cuadro del boyero.

También alude en parecido sentido a Heidegger² y su *Satz vom Grund*, obra en la que aprecia un gran acercamiento al Zen, especialmente cuando dice: «El gran niño del juego del mundo, que Heráclito entrevé en aion ¿por qué juega? Juega porque juega. Este “porque” (*weil*) está inmerso en el juego. Juego es sin “porque”. Mientras (*dieweilen*) juega, juega. Sólo queda juego: el más ligero y el más profundo. Pero esto “sólo” es todo, es lo uno, es lo único». Shizuteru aprecia aquí un paso del porque (*weil*) al mientras (*dieweilen*), que podría abocar en un salto del «porque» al «tal cual», pero, en su opinión, queda la duda de si Heidegger estaría dispuesto a darlo.

La rosa florece sin porqué, el justo obra sin porqué, el niño juega sin porqué –pero quien lo está diciendo no es alguien sin porqué. Aun descubriendo en estas expresiones una afinidad, la experiencia y expresión Zen se distingue por su extrema simplicidad: «Las flores florecen como florecen». Aquí aparece la simplicidad más simple, no basada sino abismada en nada, en su infinita

apertura, en que lo que es simple se articula antes de que sea tomado en cuenta por el pensamiento. «¿Dónde está el ser humano en este acontecimiento?» se pregunta Shizuteru. «Se ha convertido en nada, y eso es crucial. Pero no hay que tomarlo en el sentido de que ya no está. Sino justamente lo contrario: ¡está verdaderamente presente!... Es la apertura infinitamente abierta por la nada, en que se articula “las flores florecen como florecen”, pero sin añadir nada por parte de uno mismo».

Es importante en este contexto ver lo que el ideograma sino-japonés que se traduce por naturaleza realmente expresa. Yamada Kōun Rōshi, mi difunto maestro zen, una vez me dijo que mucho más importante que aprender a hablar japonés era conocer los ideogramas pues expresan todo un mundo. Shizuteru transcribe el ideograma correspondiente en la redacción de su conferencia (que se pronuncia shizen o jinen) y dice que: «Solo parcialmente corresponde al concepto de naturaleza. El concepto budista significa algo así como “ser así”, justo como “es por sí mismo”. No se refiere a un mundo objetivo de cosas naturales, un ámbito determinado de ser, sino a la verdad del Ser de todos los seres justamente como son... “Ser justamente como se es” se refiere a lo mismo que el concepto de verdad del Budismo Mahayana, es decir, la palabra sánscrita tathata, la cual, traducida literalmente, significa “ser justo como es” o “tal cual es” o simplemente “talidad”».

La madurez en el camino del Zen es volver a la gran simplicidad, a la gran naturalidad, en este sentido. La belleza de la que se trata es la talidad manifestándose. «Es una dimensión religiosa», dice Shizuteru, «que no está tanto en el qué se expresa sino en el cómo se expresa». El arte más auténticamente budista no son estatuas budistas, sino una flor, un paisaje, un gesto, un trazo, un preparar el té, un tirar con el arco, etc., etc., manifestando eso:

Verdaderamente algo es bello, cuando es más que bello. (Shizuteru)

El siguiente testimonio de una persona que practica Zen en Zendo Betania nos puede acercar a la misma experiencia de algo «no bello sino mucho más», que «simplemente es»:

[Uno de los dos hechos que más me han marcado desde que, hace unos cinco años, comencé a practicar el Zen] ocurrió en una playa muy grande por la cual suelo caminar después de cenar. Las luces del paseo marítimo iluminan suficientemente la arena. A veces, en bajamar, quedan grandes trozos de playa planísimos y totalmente virginales. Ni una huella humana o animal la mancillan. Me gusta contemplar la tersura de aquella arena finísima. Así, pensaba, quisiera ser... sin arrugas, como un espejo totalmente limpio donde se reflejara la Divinidad. Pero casi siempre ocurría que alguna persona o algún animal (perros especialmente) habían pasado antes y habían dejado sus huellas. Todo estaba para mí estropeado. La arena lisa había perdido todo su encanto. ¡Qué fastidio! Y me malhumoraba mucho.

Todas las noches al entrar en la playa me decía: «A ver si hoy la encuentro totalmente lisa y sin huellas». Raramente se cumplía esa ilusión.

Pero **aquella noche, de repente** —había muchas huellas— miré sin miedo las pisadas y dije para mí: «Si son maravillosas. No estropean nada. Son más maravillosas que la arena tersa». Miraba cada huella y saltaba de gozo. **No eran bellas, eran mucho más. Simplemente eran.** No cabía de gozo. Daba patadas y patadas a la arena. Y me quedaba extasiado contemplando aquellas alteraciones de la arena. Corría, saltaba, hacía piruetas, fuera de mí, por la ancha playa. Y no sólo las huellas, sino también los objetos y montones de basura me parecían igualmente maravillosos.

Entonces me dije: «¡Qué tonto eras! Querías una playa totalmente lisa y que tu vida fuera también así». Caí en cuenta cuán idealistas somos y cómo esto nos impide **ver la realidad tal cual es**, que es precisamente lo que nos hará únicamente libres y felices.

Buscando una belleza perfecta la descubre justamente donde ante la vista no aparece. «Tiene el gusto tan trocado», se podría decir como San Juan de la Cruz en su *Glosa a lo divino*, «que a los gustos desfallece, /como el que con calentura /fastidia el manjar que ve /y apetece *un no sé qué /que se halla por ventura*». Se dice que no hay manjar más sabroso que el arroz líquido, pasado e insípido que se sirve en los desayunos japoneses durante

los retiros intensivos de Zen, después de un momento de despertar o ken-sho (= ver la realidad).

San Juan de la Cruz prosigue: «Nos os maravilléis de aquesto, /que el gusto se queda tal, /porque es la causa del mal /ajena de todo el resto». La causa no está en ninguna cosa, en nada de lo que pudiera aprehender alguno de los sentidos o el entendimiento, es ajena de todo el resto, es decir, de todo lo que es el mundo fenoménico. Es «tal su hermosura /que sólo se ve por fe, /gústala en *un no sé qué /que se halla por ventura*.” Fe para San Juan de la Cruz significa experiencia oscura, una experiencia real, pero no comprensible, de ahí oscura. Esta hermosura de *un no sé qué* sólo se puede conocer por experiencia; es una experiencia viva, transformante, pero no se la puede explicar.

Surge de la experiencia del vacío. Una vez alguien durante un período de zazen tuvo la experiencia de haber desaparecido. Cuando a continuación salió del *zendo* (sala de zen) y se sentó en el banco frente a las estanterías de zapatos para ponerse sus alpargatas, éstas le parecieron bellísimas, a pesar de que estaban bastantes gastadas y polvorientas. En los cuadros del boyero *los ríos fluyen como fluyen, las flores florecen como florecen* aparecen después del octavo cuadro, el olvido total de sí, la desaparición de todo. San Juan de la Cruz habla en la siguiente estrofa de «solo, sin forma y figura /sin hallar arrimo y pie». Es necesario esta desaparición o muerte, precedida muchas veces de momentos de miedo, para conocer «tal hermosura».

Lo bello, esta hermosura no, va unida a lo que desde el punto de vista estético se considera perfecto. Brota de una pobreza. El testimonio lo refleja claramente en la segunda parte:

Bajé a la huerta. Estaban en obras. A lo largo de una pared habían amontonado escombros. Entre ellos había, a trozos, desechos de una colada lechosa de un **color pobrísimo**. Y precisamente de aquel desecho, del **más pobre color** brotó algo asombroso, distinto. Sentí una sensación parecida a la de las huellas de la playa.

Un pinar subía por la ladera frente a un cielo azulísimo. El sol se ponía en un atardecer espléndido. Entonces me dije: «Voy a mirar esos pinos, ese

cielo, ese atardecer. Porque si en el desecho más deleznable he visto maravillas ¿qué no veré en esos pinos, en ese cielo, ese sol?» Pero al levantar la mirada no vi nada extraordinario. Volví a mirar el desecho y de él sí volvía a brotar lo extraordinario, lo inaudito, lo invisible a través de lo visible.

Acostumbrado a razonar me pregunté: «¿Por qué no me dicen nada esas cosas tan espléndidas?» Sin duda es porque quería utilizarlas, manipularlas, provocar con ellas lo imposible. Pues sólo cuando desaparece el deseo, **vedmos realmente la verdadera realidad, tal y como son las cosas.** El pensamiento y el deseo lo distorsionan todo.

A veces se dice que lo bello, lo ético, pueden ser un camino de realización. Tal vez. Pero también pueden ser una coartada y terminar todo en puro esteticismo y moralismo estéril, que imposibilita la experiencia de la verdadera transcendencia.

Existe todo un arte en Japón que nace de la experiencia de pobreza, indigencia y en cuyo centro está lo bello más que bello. Es el *arte wabi*, el *arte zen por excelencia*. Algo muy difícil de describir, en realidad tan imposible como la misma experiencia de lo bello, del “gusto trocado”, de la que es manifestación a través de arreglos florales, pintura *suiboku* (= agua y tinta), caligrafía de ideogramas, tiro con arco, ceremonia del té, teatro No, poesía *haiku*, etc., etc.

Hay que experimentar, vivirlo, ante todo. Por otra parte, es importante intentar articular esta experiencia. Es como colocar letreros orientativos en las carreteras o hacer buenos mapas, aunque naturalmente el tener un mapa o un letrero a la vista, por correcto que sea, no hace que estemos pisando de hecho el paisaje o la ciudad a que se refiere. Un dibujo de un pastel no quita el hambre, pero puede orientar, hacer caer en la cuenta de una posibilidad, abrir un horizonte.

Pierre de B ethune, benedictino belga, encargado de la comisión pontificia para el diálogo interreligioso mon stico, que practica Zen y también la ceremonia del té, escribió hace unos años un artículo sobre el *wabi* en la revista belga *Voies de*

*l'Orient*³. Allí comenta que un precursor de este arte *wabi* japonés fue el creador del teatro No, Zeami Motokiyo (1363-1443) que habla de *yugen*, la belleza escondida, y de *ka*, la flor. “Ya viejo y achacoso había descubierto una flor más esencial” que aquellos momentos cumbre que había alcanzado como actor joven, «una flor más íntima y única. Ya no se regía por cánones de belleza exteriores y descubrió que, incluso cuando faltan, la belleza escondida se revela». Surge del vacío, del silencio.

Ikkyu Shojun (1394-1443) pocos decenios posterior, habla ya de *wabi*. El y otros maestros *wabi* insisten en que esta experiencia de lo bello se basa en una situación objetiva de indigencia, pero como exorcizada o vuelta del revés, realmente «trocada». Pierre de B ethune resume su enfoque de la siguiente manera:

En lugar de obstinarse en una tentativa apasionada y trágica por poseer la

dad que brota de un corazón unificado.

En lugar de complacerse en la tristeza por no poder alcanzar un ideal inaccesible, encuentran su gozo en la acogida del momento presente. De esta manera, cualquier realidad puede llegar a ser revelación de la belleza absoluta. Se dice en el Zen: «Toda voz es voz de *buda*⁴, toda forma / color es forma / color de *buda*».

«La obra de arte *wabi* es ante todo un testimonio del despertar del corazón del artista» y a su vez puede convertirse en un detonador del despertar en quien la contempla.

B ethune pone como ejemplo un *haiku*⁵ del más famoso poeta japonés, Matsuo Bash o (1644-1694)

*Sobre la mar oscura
el grito pálido
de un pato salvaje.*

«La obra de arte ha de ser de una calidad, de una simplicidad extremas. No debe acaparar la atención del que la contempla: no es más que el humilde agente de un descubrimiento de la simplicidad inmensa de las cosas, un camino que se recorre y se olvida. Lo importante no es el grito pálido del pato, sino la inmensidad de la mar oscura que permite percibir... El *wabi* se caracteriza por su connaturalidad con el silencio, el vacío... es un

sonido, un trazo, un gesto, lo contrario del silencio, pero por así decir un contrario cómplice, pues apela al silencio y provoca su aparición».

Tuve la oportunidad y suerte de practicar algún tiempo el *suiboku* o *sumi-e* con Nimura Sensei, maestra japonesa cristiana, que hablaba castellano. Son completamente inolvidables aquellas horas pasadas en su pequeña casa, sentadas en el suelo. Papel sobre una tela de fieltro, una barra de tinta hecha de hollín de madera de pino quemada y cola, un tinero plano de piedra, unos pinceles de pelos de animal de diferente suavidad y sobre todo alguna rama de flor. Lo primero es hacer la tinta. Su tío, que fue secretario en el palacio imperial, solía



Garza real. Museo nacional de Tokio

plenitud de la perfección, se embarcan en el camino de un abandono cada vez más total. «No se puede ver la belleza de las montañas, las cuevas, el viento y la luna... más que cuando no se posee ninguna otra cosa». (Ikkyu)

En lugar de alimentar la nostalgia de lo infinito, se contentan con lo insuficiente y hasta con lo caduco. Un ejemplo los jardines zen, muy limitados en el espacio, pero rezumando una intensidad sin igual.

En lugar de usar preferentemente materiales nobles, bronce o marfil, eligen materiales corrientes como el barro cocido, el bambú, y prefieren la pintura monocolor.

En lugar de buscar el refinamiento en la elaboración confían en la espontanei-

empezar a escribir, a pincel, cuando empezaba a percibir el aroma de la tinta, era señal de que estaba concentrado. Se trata en el *sumi-e* de pintar el alma de la flor, pero primero hay que llegar a dominar la técnica hasta el punto de que uno pueda olvidarse de cómo lo hace. Así que ensayar infinitas veces una hoja de bambú o pétalos de ciruelo o... y seguir ensayando todos los días en casa. Muchas veces me salían hojas paralelas y Nimura Sensei me decía que la naturaleza no era así, cada cosa es diferente y única.

Se pintan las flores marchitas lo mismo que los capullos o las que están abiertas, la realidad tal cual. Pero no se pinta el realismo objetivo sino el alma, lo que no se ve. Una flor u hoja mira la otra, hay un movimiento entre ellas. Casi nunca queda plasmado en el papel el arranque del tallo de la flor y tampoco necesariamente el final, por ejemplo, del bambú. Lo que se plasma es un momento de un movimiento que viene del infinito y va al infinito. El brazo está suelto, no se apoya, traza un gran movimiento y sólo toca un momento el papel. Además es imposible detenerse largo tiempo en un punto, porque se produce una mancha. Tampoco se puede reparar una línea. Se combina esta espontaneidad del movimiento del brazo con el movimiento del mismo papel, que al entrar en contacto con el pincel se levanta ligeramente. Sólo se le sujeta por un lado, pero nunca se le condena a la rigidez.

Las líneas son muy simples. Los tonos, siempre a base de la misma tinta negra, se consiguen usando más o menos agua, un pincel más o menos seco, rozando sólo con la punta o apoyando toda la anchura del pincel.

Se habla de «pintar sin pincel» o «pintar el blanco». La parte que no se ve es la más importante, y muchas veces el blanco ocupa la mayor parte del cuadro. Resalta su gran simplicidad y el particular sentido de belleza, que surge del uso de tonalidades negras y de los espacios vacíos. Es un antiquísimo arte zen, que ya se cultivaba en la época Tang de China, centrándose allí sobre todo en paisajes, pero que ha tenido un desarrollo muy sui generis en Japón.

Toshihiko Izutsu en su libro *Philosophie des Zen-Buddhismus* dedica un capítulo al «arte de la pintura blanca y negra». Allí dice: «La observación de las

cosas necesaria para la pintura oriental por parte del artista consiste en una penetración total de la realidad invisible de las cosas, hasta que el latido del alma se identifica con el latido de la vida cósmica que todo lo penetra, sea grande o pequeño, orgánico o inorgánico. Esto sólo se consigue por medio de una concentración intensa de todas las potencias del alma... es decir, que la observación del mundo exterior al mismo tiempo es penetración en la interioridad del espíritu». (p. 147-148)

En el arte *wabi* lo que aparece es la realidad, la talidad de las cosas, no propiamente el/la artista, éste ha desaparecido. Herrigel, un occidental, estando



Bambúes.

Museo del palacio imperial de Pekín.

en Japón, quiso aprender el arte del tiro al arco. Durante mucho tiempo le pareció absurdo e imposible; tenía que soltarse sola la flecha sin que él disparara y además tenía que dar en la diana sin que él apuntara. Tardó cinco años hasta que esto un día ocurrió. Entonces el maestro de tiro al arco se inclinó. Herrigel le agradeció el gesto, pero el maestro se indignó: «¡Llevas cinco años conmigo y aún eres capaz de creer que me he inclinado ante ti! Me inclino ante Ello que ha tirado».

Las artes zen, los Do (chino: TAO), son como puentes hacia la vida cotidiana, porque de lo que en realidad se trata es de que la vida diaria se convierta en arte, es decir, que toda la vida surja no del ámbito del pequeño yo limitado, sino de Ello. ¡Tarea que no termina nunca!

«Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí», dijo San Pablo. Aquí merecen ser recordadas las palabras de Fernando Urbina con las que termina su libro *Comentario a Noche oscura del espíritu y Subida al Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*: «La contemplación nos ayuda a situar nuestro esfuerzo en la verdadera y real profundidad de la acción divina que impulsa silenciosamente la Historia». Esto hoy parece de trascendental importancia, quizás más que nunca, ante la enormidad de los problemas que tenemos planteados la humanidad.

El camino del Zen y el arte zen terminan con la «vuelta al mercado». Su finalidad en realidad no es la iluminación, el despertar, (Y mucho menos alguna experiencia emotiva por ella misma), sino a partir del despertar, la transformación de la persona, hasta llegar a la gran naturalidad, la cual consiste en «caminar manifestando lo Uno en las diez (todas) direcciones» (chino: TE; japonés toku).



Notas

1. M. Heidegger, *Über der Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1947; p. 19 ss.
2. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Günther Neske, Pfullingen 1975, p 188; citado por Ueda Shizuteru en la conferencia indicada más arriba.
3. Traducción en la revista «Pasos», Zendo Betania, Brihuega, nº 33 (1991)
4. *Buda* es un sustantivo común y significa «ser despierto»; es lo contrario de *shujo*, ser ignorante (que al no haber caído en la cuenta de la realidad no es libre y sufre)
5. Un *haiku* consta de tres versos, de 5-7-5 sílabas respectivamente.

Las mujeres en el misticismo cristiano (II)¹

María Toscano y Germán Ancochea

Tras la muerte de Jesús las mujeres adquirieron en el cristianismo primitivo un papel relevante, especialmente si se compara con el que desempeñaban en las religiones de su entorno, y en este contexto deben entenderse las palabras de san Pablo exhortando a las mujeres a una cierta «moderación» en su comportamiento público en las asambleas de las nuevas comunidades, para evitar equívocos con la presencia de las mujeres en los ritos orgiásticos. De hecho fueron especialmente mujeres del entorno de Pablo las primeras de cuya presencia y función en las comunidades vamos a tener recuerdo.

Durante 700 años las mujeres cumplieron un papel fundamental en la consolidación de la comunidad cristiana. De ellas no conservamos escritos, pero sí abundantes recuerdos de su comportamiento, que es el que, en última instancia, da fe del estado por ellas alcanzado, y recuerdos de sus dichos incorporados a los escritos de destacados santos que las consideraron un ejemplo a seguir y, en no pocas ocasiones, sus verdades maestras.

Diaconisas, viudas y mártires

Las primeras mujeres de las que tenemos noticia se dan a conocer como respuesta a las necesidades de servicio que se van planteando en las primeras comunidades cristianas. Están ante todo las diaconisas².

Algunas mujeres se pusieron espontáneamente al servicio de la comunidad y servían comida, ropa, acogían en su casa y se dedicaban a atender a los pobres -los pobres formaban una parte grande en el pueblo de Israel, los *anawin* o pobres de Yhvh, eran aquellos que no tenían nada-. La función de atender a las necesidades de la comunidad fueron pronto tan importantes que junto con la función sacerdotal -los presbíteros- se creó, ya desde los primeros momentos, el orden de los

diáconos con este fin. Al diaconado se accedía por elección de los apóstoles o de las comunidades y mediante un rito de imposición de manos, y numerosas mujeres fueron ordenadas como diáconos. Las diaconisas tenían que estar al servicio de la comunidad y tenían que estar disponibles, por lo tanto, para moverse, ir y venir, viajar, aceptar cualquier tipo de servicio. Las diaconisas no sólo servían, sino que también enseñaban, cosa que, dadas las costumbres de la época, nos puede parecer extraño. Nada menos que Pablo, que ha sido acusado de misógino manda a dos diaconisas enseñar. Aunque, como corresponde al auténtico servicio, la mayoría de ellas pasaron por el mundo haciendo el bien de forma anónima, conservamos el nombre y algunos datos biográficos de algunas que pueden ilustrarnos sobre el talante de estas mujeres diaconisas.

Lidia fue una mujer de origen griego, comerciante de púrpura, rica, que vivía en Tiro. Esta mujer tenía una aspiración mística desde siempre, pero es cuando conoce a Pablo de Tarso en uno de sus viajes cuando se da cuenta que esa aspiración y esa necesidad mística tienen una concreción y, con todas sus esclavas, se convierte al cristianismo. Pone a disposición de la comunidad cristiana su casa; una casa que fue una primera iglesia de una comunidad humana, religiosa, de oración. Lidia dirigió hasta que murió, de muy viejecita, una larga comunidad de oración en la ciudad de Tiro, en medio de la pompa y del dinero, poniendo su riqueza y su casa al servicio de la comunidad. Lidia aparece por dos veces citada por san Lucas en los *Hechos de los Apóstoles*:

Y escuchaba una mujer llamada Lidia [...] temerosa de Dios. El Señor abrió su corazón para que hiciese caso de las cosas que Pablo decía...³.

Para un judío la expresión «temerosa de Dios» significa ser fiel cumplidora de la Ley y sincera adoradora del Dios único. Dice la Sabiduría en el libro de los Proverbios:

Hijo mío si das acogida a mis palabras, y guardas en tu memoria mis mandatos [...] inclinando tu corazón a la prudencia [...] entonces entenderás el temor de Yhvh y encontrarás la ciencia de Dios.⁴

El auténtico temor de Dios -que no debe confundirse con el «miedo a Dios»- nace precisamente de la contemplación de la teofanía de su Majestad⁵, por lo tanto el auténtico temeroso de Dios es aquel que ha alcanzado un grado espiritual que le hace capaz de percibir esta teofanía. El maestro sufí Bashr Hafi decía: «El temor de Dios es un ángel que mora en el corazón del virtuoso»⁶, y es precisamente este corazón el que se abre cuando Lidia se con-vierte, es decir vuelve su corazón hacia el rostro de Dios que Jesús había manifestado y que san Pablo le hace conocer. Y las consecuencias visibles de esta apertura del corazón fueron las únicas posibles: la auténtica pobreza y el servicio a los demás. El resto permanece en el secreto del corazón de Lidia, que es donde Dios habita.

Febe, fue otra gran diaconisa, que no debía ser de origen judío pues su nombre era el de una divinidad griega. Había nacido en Corinto y había seguido a Pablo de Tarso desde el principio. Pablo no tiene ningún inconveniente en mandar directamente hasta Roma a una mujer, portadora de lo que luego se llamará la *Epístola a los Romanos*. Fue Febe quien la llevó en su mano desde Corinto hasta Roma protegida por un solo criado. En las palabras de despedida de la carta Pablo la presenta a la comunidad:

Os recomiendo a Febe, nuestra hermana, diaconisa de la iglesia de Cencreas [el puerto de Corinto], para que le tributéis en el Señor una acogida digna de los santos y la asistáis en cualquier cosa en que tenga necesidad de vosotros, ya que ella ha sido protectora de muchos y de mí mismo⁷.

Se ha dicho, incluso, que Febe estaba encargada de recaudar fondos para el previsto viaje de Pablo a España.

En la misma despedida de la *Epístola a los Romanos* Pablo cita a otra de las mujeres que le ayudaron:

Salud a Prisca y Aquila, colaboradores míos en Cristo Jesús. Ellos expusieron sus cabezas para salvarme. Y no soy solo en agradecerse, sino también todas las Iglesias de la gen-

tilidad; salud también a la Iglesia⁸ que se reúne en su casa⁹.

Se trata de un matrimonio que aparece en seis ocasiones en el Nuevo Testamento, y la mayor parte de las veces la mujer, Prisca o Priscila, citada en primer lugar, algo absolutamente poco frecuente en aquella época y que pone de manifiesto que la verdadera colaboradora de Pablo era ella. Prisca y Aquila (fabricante de tiendas) eran un matrimonio judío que vivían en Roma cuando se convirtieron al cristianismo. Los dos hablaron de Jesús en las sinagogas, y la polémica que se desató, entre los judíos convertidos al cristianismo y el resto de la comunidad judía, fue tan grande que hacia el 49 d.C. el emperador Claudio expulsó a todos los judíos de Roma, entre ellos a Prisca y Aquila. Se trasladaron a Corinto y allí conocieron a Pablo (que también era fabricante de tiendas y que vivía de ello, *para no ser gravoso a nadie*, según sus propias palabras) quien se alojó en su casa. Un año y medio más tarde, los tres viajaron a Efeso y el matrimonio ofreció su casa como lugar de reunión a la comunidad cristiana local. Allí conocieron a Apolo hombre culto y de gran formación, que se puso a hablar con entusiasmo de Jesús en la sinagoga, aunque sólo conocía el bautismo de Juan el Bautista. *Prisca y Aquila lo tomaron aparte y le expusieron con mayor precisión el Camino de Dios*¹⁰. Este hombre, Apolo, formado por Priscila se convertirá después en un famoso difusor de la Buena Noticia de Jesús, y como tal aparece numerosas veces en los escritos del Nuevo Testamento. Tras la muerte de Claudio en el 55 d.C. Prisca y su marido regresaron a Roma y su casa continuó siendo un centro de reunión y predicación. Conviene resaltar una vez más que según todos los indicios y tradiciones la verdadera protagonista de esta labor era, en todas las ocasiones, la mujer.

Mención especial por la importancia que se le concedió durante siglos merece otra mujer, compañera también de Pablo, rodeada de leyenda: santa Tecla, un personaje que, a pesar de la escasez de datos históricos sobre su persona, ha representado durante siglos un ideal de mujer consagrada a Dios. Los apócrifos *Hechos de san Pablo* nos dicen que Tecla, prometida a un joven rico de Iconio (Cilicia), oyó a Pablo predicar

el Evangelio y decidió consagrarse enteramente al Señor, abandonando su casa e incorporándose a los discípulos de Pablo. Denunciada por su prometido y por su madre fue condenada a morir en la hoguera pero salió indemne del fuego. Huyó con Pablo a Antioquía donde otro hombre que se enamoró de ella, al ser rechazado la denunció al juez y fue condenada de nuevo a morir devorada por las fieras: osos, leones, cocodrilos y toros se negaron uno tras otro a atacarla. Siguió acompañando a Pablo en sus viajes y a la muerte de su prometido y de su madre regresó a Iconio, donde fundó una comunidad de mujeres dedicadas a la vida contemplativa. Su leyenda se extendió rápidamente por las comunidades cristianas y se convirtió en el arquetipo de la mujer, virgen y mártir, que consagra toda su vida al Amado.

Junto a las diaconisas, aparecen las viudas que, también en el pueblo de Israel, representaban un problema grande. Una mujer que se quedaba viuda, quedaba absolutamente desprotegida ante la sociedad, no tenía nada ni ningún derecho. Las viudas fueron acogidas en esta pequeña comunidad y tuvieron una doble función. Por una parte eran protegidas, pero, por otra, cuando se vio el potencial de amor y entrega que tenían estas mujeres, se les encargó la misión de orar, rezar y aceptar y acoger en sus casas. Formaron grupos de oración y de servicio a la comunidad. Constituían un orden porque se consideraban elegidas por Dios y porque tenían un rito de consagración, después de haber sido sometidas a una serie de pruebas. Estas mujeres se sometían a un proceso de formación hasta que les eran impuestas las manos. La imposición de manos, que es un rito antiquísimo en la humanidad, implicaba, a partir de entonces, en función de la influencia espiritual transmitida por Jesús a sus discípulos, la venida del Espíritu Santo sobre aquellas mujeres que habían aceptado dignamente un servicio.

¿Qué nos indican estos ejemplos de una presencia tan destacada de las mujeres en la vivencia y transmisión del rostro de Dios que Jesús había mostrado? Quiere decir que en aquellas comunidades nacientes, en la nueva religión, es decir, en la nueva forma de entender la relación del hombre con Dios, se ponía en primer plano el amor, tanto el amor entre Dios

y los hombres, como el de éstos entre sí -que no es más que otra cara del anterior y único- y, en el terreno del amor y de la entrega a los demás, las mujeres tuvieron un papel clave y fundamental. Cuando aproximadamente dos siglos después estos grupos de mujeres desaparecen, la vida espiritual de las comunidades cristianas sufre un importante retroceso, pero el soplo del Espíritu no dejó de suscitar nuevas formas en que las mujeres pudieron hacer aflorar la savia que mantiene viva la Iglesia, porque -dijo Jesús-:

El viento sopla donde quiere y oyes su voz y no sabes de donde viene y adonde va. Así es todo el que nace del Espíritu.¹¹

Pronto las mujeres -como el resto de los cristianos- tuvieron otra dolorosa oportunidad de mostrar, de dar testimonio de su unión con Dios: ante la persecución y el martirio. Todo hombre que tiene una experiencia profunda de la Realidad y de su especial relación con la Divinidad se vuelve libre y relativizador de todo aquello que no es Dios, y esta actitud resulta molesta y provocadora, tanto frente al resto de la sociedad, como, en ocasiones, en el seno de la propia comunidad, lo cual acaba desembocando en esfuerzos más o menos violentos para librarse del «cuerpo extraño»¹².

A partir de mediados del siglo II, los cristianos que morían como consecuencia de las persecuciones fueron llamados «mártires», palabra griega que significa «testigos», pues el martirio fue ocasión de que aquellos hombres diesen testimonio público de su fe y, de hecho, las oleadas de ejecuciones públicas fueron seguidas de oleadas de conversiones.

Las mujeres sufrieron la misma suerte que el resto de los miembros de la comunidad, pero con frecuencia a las torturas generales se añadían las vejaciones específicas por el hecho de ser mujeres. Su testimonio daba fe de la profundidad de su experiencia, tanto por su

valor, que admiraba a los varones que las consideraban el «sexo débil», como por la profundidad de los diálogos mantenidos con sus verdugos, haciendo buena la promesa de Jesús a sus seguidores:

Cuando os lleven ... ante los magistrados y las autoridades no os preocupéis de cómo o qué habéis de responder o decir, porque el Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que habéis de decir¹³.

Las distintas Actas de los Mártires están llenas de relatos que dan testimonio de la fuerza del amor y la fe de estas mujeres, en tal número que se hace difícil escoger algún ejemplo por encima de los demás; y si en ocasiones el género literario puede hacer que sus palabras nos parezcan excesivamente grandilocuentes ello es una muestra más de que su actitud no resultaba en absoluto extraña para los lectores de los relatos, que con frecuencia eran contemporáneos de los hechos narrados.

La primeras maestras

En el siglo IV, encontramos en Roma una serie de mujeres muy interesantes, intelectuales, que supieron aunar su experiencia interior con la profundización en el estudio de las Escrituras y que fueron reconocidas como maestras por sus comunidades. Huelga recordar

que en aquellos tiempos el estudio de la Escritura, la teología en general, no era una actividad puramente intelectual, sino que por el contrario se entendía que sólo la experiencia interior podía abrir el corazón al recto entendimiento de los misterios de Dios.

Marcela, que vivió a finales del siglo IV y principios del V, pertenecía a una de las familias nobles de Roma. Huérfana de padre desde pequeña se quedó viuda a los seis meses de su matrimonio y declinó con elegancia las propuestas de un nuevo matrimonio por parte de un cónsul romano. Repartió a los pobres la mayor parte de sus riquezas y vivió en su casa del Aventino junto con su madre y un grupo de nobles romanas, convirtiéndola en un lugar de oración donde se reunían con una triple finalidad: orar, leer los salmos y comentar las Escrituras. Como el comentario de las Escrituras exigía una interpretación, ellas iban anotando los problemas que surgían para luego poder consultar. Se cuenta que san Jerónimo, el que escribe luego la Vulgata, la traducción al latín de los escritos griegos de la Biblia, llega a Roma y se queda totalmente fascinado por la cantidad de grupos inteligentes, cultos, de mujeres que se reunían únicamente para rezar y comentar la Escritura. Marcela lo toma como maestro y cuando éste abandona Roma, Marcela se convierte en la autoridad de referencia para la interpretación



Iglesia de San Tadeo (Macu, Persia)

de las escrituras; es más, el propio san Jerónimo llega a atribuir a la influencia de Marcela el haber decantado a favor de sus tesis algunas disputas teológicas. Cuando los godos de Alarico saquearon Roma, Marcela fue capturada y torturada, entre otras cosas porque los invasores no creyeron que su pobreza fuese real y pensaban que escondía sus riquezas, y, como consecuencia de sus heridas, murió pocos días después junto a la tumba de san Pablo.

Estamos hablando de mujeres laicas, mujeres que no han abandonado el mundo, mujeres que viven en el mundo, mujeres que tienen una intención espiritual profunda; viven en el mundo para servir y aprender, haciendo buena la petición de Jesús al Padre: *no te pido que los quites del mundo, sino que los preserves del mal*¹⁴, actitud común a todos los auténticos gnósticos que, de acuerdo con el dicho sufí: *retiran del mundo su corazón, no su mano*.

Melania (llamada Melania la Mayor) fue otra noble romana, de la misma época, casada muy joven con el prefecto de Roma, con el que tuvo tres hijos de los que sólo sobrevivió uno. Ella sola había empezado una vida de oración, pequeños ratos de oración en soledad, pequeños ratos de vivencia interior que empieza a compartir con un grupo de amigas, cuando pronto se queda viuda. Juntas se trasladan a Jerusalén y compran un terreno en el Monte de los Olivos -donde Jesús había pasado la última noche en oración- y fundan una comunidad de oración y acogida. Cualquier persona que fuera a Jerusalén podía dormir, vivir en casa de Melania, siempre que su vida fuera digna. Pasados treinta años volvió a Italia y se unió al grupo que se había formado alrededor de su nieta, hija de su único hijo superviviente, Melania la Joven.

Melania la Joven (383-439), recibió una esmerada educación, hablaba latín y griego, y pronto se distinguió por su gran cultura. Hubiese deseado dedicarse a la vida monástica, pero por imposición de su familia se casó con Valerio Piniano, una de las mayores fortunas de Roma, con bienes por todo el imperio. Tuvieron dos hijos que murieron muy niños y de común acuerdo decidieron dedicarse a la vida de oración y empezaron a vender y repartir sus bienes. Esta decisión resultó

escandalosa tanto para el resto de la nobleza romana como para sus hermanos y para sus propios esclavos, que intentaron impedirlo y Melania y Piniano tuvieron que dirigirse a la emperatriz para que ratificase su derecho a disponer libremente de sus bienes. Recibida la autorización imperial empezaron a emancipar a los esclavos y a vender los bienes de Italia y repartirlos a los pobres. Mientras tanto un grupo de amigos, la madre de Melania y su abuela, se habían unido a ellos y juntos llevaban una vida de oración y estudio en una villa próxima a Roma. El prefecto de la ciudad intentó confiscarles los bienes que quedaban, pero la llegada de los bárbaros de Alarico, a la que ya hemos hecho referencia, destruyó toda la estructura administrativa romana. Melania, Piniano y sus amigos huyeron a Sicilia, de allí a sus propiedades en Africa, donde vivieron siete años y entraron en contacto con san Agustín. Vendieron sus posesiones en Africa y fundaron con ellas dos monasterios, en los que se quedaron algunos de sus antiguos esclavos, emancipados, que les habían acompañado y que ya eran ancianos. Vendieron también sus posesiones en España y con el dinero recogido se dirigieron primero a Egipto, donde estuvieron en contacto con los anacoretas y ermitaños que poblaban el desierto egipcio, y que hicieron surgir en el matrimonio el deseo de una vida más austera y solitaria dedicada sólo a la oración. Con esta intención se trasladaron a Jerusalén donde intentaron repetir las experiencias de los anacoretas egipcios pero diversos inconvenientes les llevaron a fundar, con los bienes que todavía les quedaban dos monasterios, uno masculino y otro femenino, del que Melania se niega a ser superiora. A la muerte de su esposo, Melania se instala en una celda al lado de la tumba de su marido y se retira a una vida de absoluta austeridad y silencio, sólo interrumpida cuando debía atender a las muchas personas que le pedían consejo, entre ellos miembros de la familia imperial que llegaban de Constantinopla para verla. Muere en Jerusalén al regreso de un viaje a Constantinopla para intervenir en la conversión de un tío suyo que era miembro de la corte. El centro de la espiritualidad de Melania era un profundo y absoluto amor a Dios, indisociable para ella de la pureza de alma y cuerpo, de la humildad y la pobreza.

Su vida diaria fue, especialmente en los últimos años, marcadamente austera; sin embargo, en sus consejos a las monjas y a quienes la visitaban, incitaba a moderar la austeridad y a rechazar las privaciones extraordinarias.¹⁵ Su vida espiritual se basaba en la práctica de la oración continua, sólo interrumpida por la lectura de las Sagradas Escrituras, de acuerdo con el consejo de san Pablo: *Estad siempre alegres, orad ininterrumpidamente, dad gracias en todo al Señor*¹⁶, que más tarde será la base de la Oración de Jesús de la Iglesia Griega.

Estos no son más que algunos ejemplos del papel inmenso, escondido, que estas mujeres iban cumpliendo en la comunidad, unas veces adoptando caminos ya existentes, otras como estas últimas que nos han ocupado, como Marcela y las dos Melanias, y sus amigas, intentando ensayar nuevas vías de oración y servicio, de dedicación a Dios en definitiva. Hay que resaltar que estas mujeres llegaban a este servicio de la comunidad porque habían sentido en su interior una llamada profunda a la conversión del amor. No hay otra conversión que no sea esa. Convertirse no es cambiar de religión. CON-VERTIRSE es cambiar la mirada de dirección, de uno mismo hacia Dios, es volver a mirar hacia el Amor, que es el único punto de la vida espiritual y de la vida mística que interesa.

Las reinas santas

Más tarde, cuando los pueblos bárbaros que habían ocupado el imperio romano comenzaron a convertirse al cristianismo, aparecen nuevos ejemplos de mujeres fieles a la llamada de Dios. De hecho fueron en muchas ocasiones las mujeres de los reyes las que influyeron en la conversión de sus esposos al cristianismo, y de acuerdo con la tradición germánica, en la consiguiente conversión de todo el pueblo, ayudando a mitigar y humanizar sus bárbaras costumbres.

Tal es el caso de Clotilde (470-545) princesa burgundia, cristiana, que se casó con el rey de los francos Clodoveo, e influyó decisivamente en su bautismo y en la conversión de los francos al cristianismo, lo que fue determinante para el futuro de Europa y de Francia. Fue consejera de su esposo, que admiraba su santidad y

austeridad, pero no pudo evitar las luchas entre los francos y burgundios, ni los crímenes de sus hijos, uno de los cuales será uno de los tristes protagonistas de la siguiente historia. Muerto su marido, cuando ella era todavía joven, Clotilde se retiró a hacer vida de oración con un grupo de sirvientes y amigos y durante 37 años vivió una vida escondida. De reina pasó a ser una mujer escondida y oculta.

Radegunda (+ 587) es una santa turingia¹⁷. Era una niña cuando su hermano mata a su padre, rey de Turingia; poco después los francos derrotan a su pueblo y esta niña de 10 años es raptada por el rey Clotario (hijo de Clodoveo y de Clotilde) y llevada como botín-rehen a Francia. Clotario, que iba ya por su tercera mujer, planea hacerla su esposa y la envía a un monasterio para que la eduquen como a una futura reina. Mientras recibía la educación pertinente se desarrolla en ella un profunda vida de oración y silencio y se dedica a lavar y dar de comer a los niños más pobres del entorno.

Clotario se queda viudo y vuelve a raptar por segunda vez a Radegunda que tiene ya 19 años, y la convierte en su mujer. Radegunda acepta su posición, pero a cambio continúa con su vida de oración y austeridad, silencio y servicio personal a los más pobres. Radegunda tiene, por lo tanto, que saber compaginar la vida de la corte y la vida de la intimidad, la oscura vida del silencio interior y la vida de una reina. El rey, que no era precisamente un dechado de sensibilidad y humildad, lo acepta de mala gana, porque además la gente comentaba con cierta sorna que se había casado más con una monja que con una reina.

Años después, el rey Clotario mata al hermano de Radegunda y entonces ella lo abandona, consigue que el obispo la acoja y que, a pesar de las presiones de los nobles, acepte su consagración como religiosa, cortándose ante él las trenzas como signo de su renuncia al mundo, y que la ordene diaconisa, para continuar su servicio a los más necesitados. Se instala cerca de Poitiers en una casa pequeñita con una amiga y una sierva, dedicándose a atender a enfermos y leprosos. Poco a poco, más mujeres se le fueron uniendo y su casa se fue convirtiendo en un monasterio cuya comunidad se distinguió por su celo y por los altos

niveles espirituales alcanzados. El rey Clotario, tras varios intentos de recuperarla, acabó yendo en peregrinación a pedirle perdón, tal era la fama de santa que había adquirido aún en vida. Durante 35 años vivió Radegunda allí, «dormía poco» -se dice de ella- y pasaba largas horas de soledad y ayuno; era visitada por personas de todas clases sociales y niveles espirituales que acudían a pedir su consejo, negándose siempre a ser nombrada superiora de la comunidad.

La maestra de una familia de santos

Mientras tanto, en Oriente, donde el Cristianismo había conseguido una rápida expansión, había familias enteras que daban testimonio de la presencia de Dios. En ese mundo se desarrollaron algunos de los más importantes santos de la Iglesia y a ellas pertenece nuestra próxima protagonista.

Entre las mujeres que siguieron la llamada del Amado desde los primeros momentos en que fueron tomando conciencia de sí mismas y que optaron desde un principio por la vida monástica encontramos, en un lugar destacado a santa Macrina (327-380). Su interés reside, además de en el nivel de santidad por ella alcanzado -que la ha convertido en uno de los modelos permanentes de la vida monástica cristiana- en que perteneció a una amplia familia de santos y en que disponemos de su vida, la primera de una Madre espiritual, escrita por uno de los más grandes místicos y teólogos del cristianismo: su hermano Gregorio de Nisa.¹⁸

Como en caso de Melania, la abuela de Macrina, a la que debió su nombre, también destacó por su santidad. Macrina la mayor y su marido vivían en la región de Cesarea, en Capadocia (la actual Turquía); tuvieron que huir al bosque como consecuencia de la última de las diez grandes persecuciones sufridas por los cristianos en el imperio romano. Durante siete años vivieron en el desierto alimentados sólo por lo que ofrecía la naturaleza y a su regreso a la ciudad el marido de Macrina fue martirizado y muerto.

Su hijo Basilio, funcionario del estado y hombre de profunda formación filosófica tuvo diez hijos, de los cuales vivieron nueve; de ellos la Iglesia consi-

dera santos a Macrina, la mayor de todos, a Basilio¹⁹, obispo de Cesarea a Pedro, obispo de Sebaste y a Gregorio²⁰, mucho más joven.

La vida de Macrina estuvo marcada desde su concepción, pues antes de darla a luz su madre tuvo la visión de un ángel que le reveló el nombre secreto que correspondía a la niña -nótese que entonces no se podía conocer el sexo de los fetos- que era el de una antigua santa, santa Tecla, de la que ya hemos hablado.

Macrina, junto con sus hermanos mayores, fue educada bajo la influencia de su abuela y a los doce años, siendo una joven de renombrada belleza, fue prometida a un joven de familia noble, que murió antes de contraer matrimonio. Macrina, en la cual la idea del matrimonio no había despertado excesivo entusiasmo, toma la decisión de consagrarse a Dios. Tras la muerte de su prometido, Macrina se dedicó a educar a sus hermanos pequeños, en especial al propio Gregorio y a otro que también fue ermitaño y murió joven. Macrina se convierte también en guía de sus hermanos mayores -de hecho es la causante de la re-conversión de su hermano Basilio, que había regresado de estudiar en Atenas, henchido de orgullo intelectual- y en maestra espiritual de su propia madre. Muerto el padre deciden repartir sus bienes; Macrina, y varios de sus hermanos, entregan su parte a los pobres y con una parte de la familia, su madre incluida, se retira a una hermosa posesión familiar en Annesi a orillas del mar Negro, donde alrededor de Macrina acabará fundándose una comunidad monástica.

Macrina es definida por su hermano como una mujer «que se elevó a lo más alto de la virtud humana por medio de la filosofía»²¹, en el bien entendido que entonces, y especialmente en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, la filosofía, al modo del ideal del sabio griego y de los filósofos neoplatónicos, como Proclo y Plotino, era considerada un ideal de vida basada en la contemplación de lo divino y en la sabiduría -gnosis- adquirida a partir de esta contemplación. La altura espiritual por ella alcanzada le hace decir a Gregorio: «una mujer [...] si se le puede llamar mujer, pues no sé si es conveniente designar con una cualidad perteneciente a la naturaleza a quien llegó a estar sobre la misma naturaleza»²²,

lo que nos pone de manifiesto que -en opinión de san Gregorio- su hermana se había despojado de cualquier atributo propio.

En una carta Gregorio hace un bello resumen de lo que fue la vida de esta mujer:

Teníamos una hermana, que era para nosotros maestra de vida, una madre después de nuestra madre [...] Vivía en el confín del Ponto, pues se había exiliado de la vida de los hombres. En torno a ella, un coro de vírgenes que ella había engendrado con dolores espirituales; ella ponía todo su cuidado en llevarlas a la perfección imitando en el cuerpo humano la vida de los ángeles. Para ella no había diferencia entre la noche y el día, pues la noche era activa en las obras de la luz y el día imitaba el reposo nocturno por la serenidad de la vida. Su vida era siempre ardiente, pues resonaba de día y de noche el canto de los salmos [...]

Después de muchos años de viajes y vida pastoral, Gregorio volvió a tiempo para asistir a la muerte de su hermana; nada es necesario añadir a su descripción:

Había transcurrido la mayor parte del día y el sol declinaba hacia el ocaso. Su fervor, en cambio, no decaía, sino que cuanto más se aproximaba a su partida, como si contemplase ya la belleza del esposo, se lanzaba con un deseo más vehemente hacia su bien deseado. Ella ya no se dirigía a los que estábamos allí presentes, sino a aquel en quien tenía intensamente fija la mirada. En efecto, se había puesto su lecho mirando hacia el Oriente. Ella había cesado de hablar con nosotros para no hablar más que con Dios, en oración, con las manos suplicantes, hablando bajo, con voz tan débil que a duras penas escuchábamos lo que decía. Esta fue su oración. No se podía dudar de que estaba cerca de Dios y de que era escuchada por Él²³.

Después de su muerte, y aún en vida, se atribuyeron a Macrina multitud de milagros, pero Gregorio, aunque cita algunos, no cree necesario detenerse en ellos, tanto para que a los que no tienen fe no les parezca increíble el resto de la narración, como porque los que tienen fe no los necesitan pues saben que hechos semejantes no son más que una consecuencia natural de la santidad alcanzada por cualquier hombre.

La llamada del desierto: soledad y silencio

Mientras tanto otras mujeres se retiraban, solas o en compañía, a los desiertos, para allí encontrarse con el Amado y con frecuencia, y a pesar de su deseo de pasar inadvertidas a los ojos de los hombres, convertirse en faros que alumbraban la vida de los otros buscadores.

El desierto (*eremos* en griego, de donde viene la palabra ermitaño, el que vive en el desierto) aparece en la mayoría de las tradiciones místicas como manifestación del deseo de soledad. Todo hombre espiritual, en un momento dado, experimenta la necesidad de apartarse, temporal o definitivamente, del mundo en busca de profundizar en la relación consigo mismo y de alcanzar la comunión con lo Absoluto²⁴. Los Padres hablaban de buscar el *aquietarse y estar en silencio*, para *dirigir el ánimo a la presencia de Dios*, para *estar solos con el Solo*, que es la vocación del monje, del *monachos*, que, como su nombre indica, aspira a recuperar la unidad primordial. Las tres religiones abrahámicas, de una manera u otra, han comenzado en el desierto. El desierto implica dos sentidos simbólicos esenciales: es la indiferenciación primordial, o es la extensión superficial estéril, bajo la cual debe ser buscada la Realidad.²⁵ El paisaje del desierto evoca simultáneamente la absoluta desnudez y ausencia de estímulos exteriores, la total sequedad, la presencia cegadora del sol, y el frío de la soledad de la noche. El desierto es el lugar, donde según la tradición, habitan los demonios y se manifiesta Dios. Y a ese doble encuentro se encamina el solitario; sus demonios interiores, las pasiones de su ego, se manifestarán con especial fuerza en la soledad del desierto y el solitario es consciente de la lucha que debe mantener²⁶ pero cree que así llegará antes a ser despojado de toda «humedad», a la absoluta pureza y muerte de sí mismo, que le debe permitir lo único importante: el encuentro con Dios. En el fondo es el propio Dios el que atrae a su amada al desierto, como Él mismo dice por boca del profeta Oseas: *Por eso yo voy a seducirla; la llevaré al desierto y hablaré a su corazón*²⁷. Y siguiendo esta llamada,

siguiendo el consejo de Jesús que recoge la tradición sufi:

La devoción posee diez grados, nueve de ellos se resumen en el silencio y el décimo en apartarse de la gente²⁸.

Desde las tierras áridas de España a las de Persia, con especial presencia en los desiertos de Egipto, Siria, Palestina y Capadocia, legiones de mujeres de todas clases se internaron en el desierto, para, solas o en compañía, dedicarse, en el silencio, a la espera del Amado, pues como dice el maestro sufi Shams-e-Trabrizi: «Mantén silencio, para que el Señor que te dio la lengua pueda hablar»²⁹. Entre ellas las hubo ricas y pobres, vírgenes y pecadoras, solteras, casadas y viudas, jóvenes y mayores, todas ellas, parafraseando los versos que siglos más tarde pronunciará san Juan de la Cruz, «en una noche oscura, con ansias en amores inflamadas... salieron sin ser notadas, estando ya su casa sosegada».³⁰ Recordemos a algunas de ellas.

La más famosa de las Madres del desierto fue Amma (madre) Synclética (320-400)³¹. Oriunda de Macedonia su familia, de origen noble y rica, se trasladó a Alejandría, atraída tanto por la fama de su vida cultural y filosófica como por la fama de santidad de la comunidad cristiana y los numerosos ermitaños que poblaban el desierto circundante. Synclética se sintió atraída por el Amor; desde niña, se negó a contraer matrimonio, a pesar de la presión de sus padres, y vivió en su casa una vida de austeridad, oración y silencio, repitiendo, ante cualquier intento de distraerla de su actitud, la frase de la esposa del Cantar de los Cantares (II, 16): *Mi Amado es para mí y yo para mi Amado*. Tras la muerte de sus padres y, con una hermana ciega, se retira a vivir a la tumba³² de sus padres. Se cortó las trenzas, como signo de su renuncia al mundo y consagración a Dios, vendió todos sus bienes y los repartió a los pobres y se retiró a la soledad. Se conservan sus palabras con motivo de la renuncia a sus bienes: «He sido recompensada con la estima de muchos ¿qué devolveré a mi vez a Aquél que me ha concedido esta gracia? No lo sé. Si en el mundo los hombres entregan todos sus bienes con el fin de conseguir una dignidad caduca, conforme a su ambición, con mayor razón, yo, favorecida con tal don ¿no

debería entregar junto con estos bienes mi mismo cuerpo? Pero, ¿qué digo? ¿Dar riquezas o el cuerpo a Aquél que es dueño de todo, darle algo que ya le pertenece? Del Señor es la tierra y cuanto la llenas».

A pesar de su deseo de estar sola pronto se vio rodeada de gente que fue a vivir a los alrededores fundando pequeñas comunidades que acudían a ella en busca de consejo, que sólo obtenían después de mucha insistencia, pues ella no se consideraba digna de dar consejos y menos aún de ser maestra de nadie.

Se conservan, en su Vida, escrita por autor desconocido a finales del s. IV, muchas frases atribuidas a ella, de las que escogemos algunas. Hablando de la humildad propia del que quiere progresar en la vida espiritual decía:

Nosotras, aún no teniendo nada de lo que se nos exige, nada deseamos alcanzar; privadas de todo nos proclamamos ricas. Es conveniente que quien obre el bien no lo proclame a nadie, pues de lo contrario se perjudicará... Debemos ocultar nuestros progresos en la vida espiritual. Los que quieran hacer ostentación de sus virtudes, descubran sus debilidades. Seamos prudentes, conozcámonos bien. Un tesoro descubierto, prontamente es derrochado.

Y, en el mismo sentido, comentaba en otra ocasión:

La humildad es una virtud tan singular, que al demonio, que puede imitar todas las virtudes, le es imposible imitar la humildad o aparecer humilde.

Para animar a sus hermanas, en medio de las dificultades del camino, les recordaba:

Al principio aquellos que avanzan hacia Dios tropiezan con muchas dificultades y sufrimientos, pero luego encuentran un gozo inefable, tal como ocurre con los que desean encender un fuego y que, antes de lograrlo, deben llorar en medio del humo. Se ha dicho: Nuestro Dios es un fuego devorador, por ello es necesario que encendamos el fuego divino con lágrimas y sufrimientos.

Amma Synclética murió a los 80 años después de tres meses de una dolorosa enfermedad, para la que se negó a admitir ningún alivio, queriendo, con su dolor, seguir e imitar a Jesús en su

agonía. Sólo admitió ser ungida con algunos aceites, que impidiesen que el mal olor de su carne podrida molestase a las hermanas que la acompañaron en sus últimas horas.

En el desierto también vivió a finales del s. IV y principios del V santa María Egipcíaca, cuya vida³³ fue muy distinta de la de nuestras anteriores protagonistas.

Zósimo era un anciano monje que había entrado de niño en un monasterio y había llevado siempre una vida santa; a los 53 años le entró la tentación de creerse perfecto y de que no había nadie que pudiese enseñarle nada nuevo en la vida monástica. Cuando estaba entretenido en estos pensamientos se le apareció un personaje que le recordó que a pesar de sus años de lucha espiritual ahora empezaba la parte más difícil y le aconsejó se dirigiese al desierto de Palestina donde encontraría un monasterio en el que debía vivir. Así lo hizo y entró en un monasterio donde «vio ancianos que resplandecían por sus obras, comunicando su esplendor a sus rostros». Tenían por costumbre en aquel monasterio, como preparación para determinadas festividades litúrgicas, que los monjes pasasen solos en el desierto unos días de ayuno y meditación. Así lo hizo Zósimo y se internó en el desierto que rodeaba el río Jordán. Allí, en el desierto, se hizo buena para él la reflexión de san Pablo: *Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte*³⁴, y encontró a alguien que en su aparente fragilidad y humildad le recordó quien era el primero a los ojos de Dios.

Llevaba Zósimo ya 20 días en el desierto cuando un día vio una figura humana, desnuda, cubierta por una larga cabellera con la piel quemada por el sol. Intentó acercarse a ella y ésta huyó. Zósimo le gritó y le suplicó, entre llantos, que le permitiese acercarse para recibir su bendición y consejo, a lo que la figura contestó que era una mujer y estaba desnuda, que le arrojase su manto para cubrirse, y, hecho esto, se acercó a él. La mujer lo llamó por su nombre y ante ello Zósimo se postró ante ella implorando su bendición; la mujer insistía en que era ella la que debía ser bendecida y durante un tiempo, de rodillas, uno frente a otro, se pedían mutuamente la bendición. En un momento dado la mujer argumentó

que la prioridad le correspondía a Zósimo por ser sacerdote, y éste asombrado por los conocimientos que de él tenía, que sólo podían haberle sido inspirados por Dios, insistió en recibir su bendición. La mujer después de orar largamente con las manos elevadas al cielo lo bendijo y a continuación le impartió una serie de consejos sobre su vida espiritual y la del monasterio en que vivía. Terminada su oración y a instancias de Zósimo le contó su vida. Había nacido en Alejandría y durante largos años había llevado una vida lujuriosa como prostituta. Movida por su inclinación a la prostitución se embarcó en una nave que llevaba a un grupo de peregrinos a Jerusalén, pagando el pasaje con sus servicios; una vez allí, cuando, movida por la curiosidad, intentó entrar en la basílica donde se veneraban las reliquias de la cruz de Jesús, sintió que una extraña fuerza le impedía una y otra vez franquear la puerta. Se dio cuenta que era a causa de sus pecados, pero dejémosle a ella la descripción de su conversión:

La palabra de salvación tocó el ojo de mi corazón, y me mostró que la impureza de mi vida impedía y obstruía mi entrada a la iglesia. Comencé entonces a llorar y a lamentarme, golpeando mi pecho, y a gemir desde lo hondo de mi corazón. Me puse en pie y llorando vi encima de mí la imagen de la santísima Madre de Dios que se hallaba allí de pie: vuelta a ella y mirándola sin cesar, le dije: Virgen Señora, que diste a luz a la Palabra de Dios hecha carne, ya sé, ya sé que no es digno de mí, sucia de tantas inmundicias y corrompida hasta no más, mirar y adorar tu imagen, tú siempre Virgen, tú siempre purísima, tú que conservas tu cuerpo y tu alma pura y sin mancha. Corrompida como estoy, sólo sería propio de mí, llenar tu pureza de aborrecimiento y repugnancia. Pero si como he oído, Dios se hizo hombre nacido de ti para llamar a los pecadores al arrepentimiento, ayúdame en mi desamparo, acoge mi confesión y concédeme el permiso de entrar por la puerta abierta de la iglesia, y que no quede excluida de la santa adoración de la Cruz. Y te suplico que seas mi fiadora de esperanza ante Dios, tu Hijo, de que nunca más mancharé este cuerpo con la fornicación vergonzosa sino que tan pronto vea el árbol de la Cruz de tu Hijo, en seguida

renunciaré al mundo y a todo lo que hay en el mundo, e iré adonde tú, ¡oh garantía de salvación! me ordenes y conduzcas.

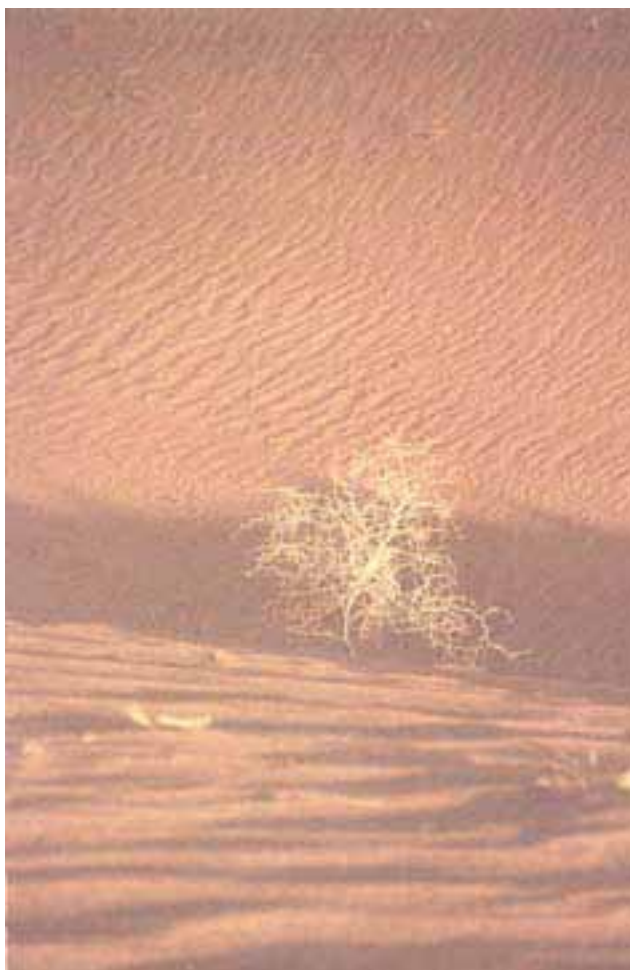
Tras esta oración pudo entrar en el templo, el recién abierto «ojo de su corazón» le permitió darse cuenta de que Dios aceptaba su arrepentimiento y se internó en el desierto con un único vestido y tres panes y con ello vivió allí durante 17 años y hasta entonces no había visto ningún ser humano. Después de este relato se despidió de Zósimo y se citó con él para la misma fecha del año siguiente. Se volvieron a encontrar, milagrosamente, a orillas del Jordán, Zósimo le administró los santos sacramentos y ella volvió a maravillarlo con la sabiduría de sus palabras y sus consejos. Tras la reunión, una nueva cita para el próximo año, en el que Zósimo llegó a tiempo de recoger su cadáver y darle sepultura en el desierto.

María se convirtió inmediatamente en ejemplo del poder del arrepentimiento y de la fuerza transformadora del amor. Pronto se escribieron varias biografías suyas que obtuvieron notable éxito. Su vida se volvió leyenda y circuló, durante siglos, entre los monjes de Palestina. En la Edad Media la piedad popular mezcló su vida y la de María Magdalena y juntas se incorporaron a la literatura y a la iconografía populares.

También en Alejandría nació hacia el año 480 Teodora. De familia noble y cristiana se casó joven y todo fue bien hasta que otro hombre se enamoró de ella y consiguió que engañase a su marido. Presa del remordimiento se vistió de hombre y se dirigió a un monasterio masculino donde solicitó su ingreso. Después de someter al «joven» a duras pruebas fue «admitido» en el monasterio donde se le encomendaron los trabajos más duros, ignorando su condición femenina. Su marido mientras tanto la buscaba inútilmente.

Pasaron los años y Teodora iba aumentando en virtud y era admirada por su santidad que transmitía gran paz a todo el que se cruzaba con ella, incluso

a los animales feroces que merodeaban alrededor del monasterio. En una ocasión en que tuvo que salir a buscar trigo con unos camellos se le hizo de noche y tuvo que pernoctar en una cuadra con los camellos. Una prostituta que ofrecía por allí sus servicios intentó seducir al bello monje, y ante su rechazo juró vengarse. Meses más tarde se presentó en el convento con un niño que decía era hijo suyo y del monje. Teodora no se defendió y el abad, aunque sorprendido, la expulsó del monasterio. Ella se quedó en una choza al lado del mismo y, manteniendo



su vida monástica, se dedicó a criar al niño. Pasados siete años y, a la vista de su comportamiento y de los milagros que seguía haciendo, el abad la mandó llamar y le permitió vivir en el monasterio con su hijo con la condición de no salir nunca de su celda. Dos años después viendo que le llegaba la hora de la muerte se despidió de su hijo diciendo:

Hijo mío, ya llega el fin de mi vida; yo te encomiendo a Aquél que estando en

el cielo, es Padre de todos los huérfanos, y en la tierra, te doy de padre al que lo es de este monasterio. Tendrás por hermanos a los monjes de él. No procures ser honrado por los hombres, sino sólo de Dios; y para serlo, el mejor medio es ser deshonorado por el mundo, y padecer afrentas y falsos testimonios. Si quieres ser honrado, honra tú. Aborrece el demasiado dormir, abraza la aspereza en el comer y en el vestir y huye de todo regalo. No te descuides de la oración, ni dejes de asistir con los monjes a las horas canónicas, así de noche como de día.

No acuses a tus prójimos. Cuando te pregunten, responde con modestia, puestos los ojos en el suelo. No hagas burla de la caída ajena. Lloro para que seas consolado. Haz oración por los que viven mal. Visita a los enfermos, y sirve a los monjes como a tus señores. En las tentaciones, acude a la oración y pide al Señor que no seas vencido.

Y al terminar expiró. El abad, que no dejaba de vigilar su conducta, y que por una moción del Espíritu había intuido quien era, lo comunicó a los monjes y mandó avisar a su marido, quien ingresó en el monasterio y vivió en la celda de la que había sido su esposa.

La enseñanza de todas estas mujeres no fue fundamentalmente su palabra, sino su vida. Una vida en que la humildad y el silencio les permitió alcanzar, ya aquí, la cercanía del Amado y que el perfume de su santidad llegase y diese fruto en muchos a los que probablemente sus palabras no hubiesen llegado.

Todas estas mujeres no son más que pequeñas muestras de una vida espiritual oculta, escondida. La vida del Espíritu se manifiesta, brota, como quiere y donde quiere; el Espíritu llamó a estas mujeres, desde esclavas a reinas, desde mujeres innominadas hasta mujeres con nombre conocido, para que mantuviesen vivo un espíritu de Vida, valga la redundancia. Y en este papel de conservar, de mantener la vida, lo femenino tiene una función es-

pecial. Lo femenino, en sentido amplio, es la cueva que recoge, la copa símbolo tan universal en toda religión, la oquedad que acoge, que conserva, que guarda. Por eso, quizás, la función femenina de la mística sea acoger, guardar y transmitir, que en el fondo es lo que hace la feminidad, guardar, acoger y transmitir, y estas mujeres entendieron perfectamente cual era su papel.

La expansión del mundo musulmán, desde Persia al norte de España, hizo que, excepto en el reino bizantino, y aun con notables excepciones, las comunidades cristianas de estas tierras fueran languideciendo, por múltiples causas. Los seguidores del Amado fueron recibiendo otros nombres en estas tierras. En Europa, el Amor ensayó nuevos bailes y mostró nuevos rostros. En nuestro próximo artículo nos ocuparemos, si a Dios place, de otras viajeras enamoradas, menos conocidas que las grandes santas, que, en su búsqueda del Esposo, escribieron, con sus vidas, maravillosas historias de amor.

Notas

1. Fe de erratas: en el anterior artículo, por error, se decía que Nicodemo había acompañado a María Magdalena a Europa, en realidad este viaje se atribuye a José de Arimatea, de quien la tradición dice descendieron los reyes del Grial.
2. Cf. Lang J. *Ministros de la Gracia: Las mujeres en la Iglesia primitiva*. Ed. Paulinas Madrid 1991 y Bernardino Angelo (director) *Diccionario Patrístico* (2 vol.). Ed. Sígueme Salamanca 1991.
3. Cf. *Hechos XVI*, 14-15 y *XVI*, 40
4. *Proverbios II*, 1-5.
5. Ver por ejemplo el temor de Moisés ante la zarza ardiendo (*Exodo III*, 6) o la teofanía del Sinaí (*Exodo XX*, 18 y ss.).
6. Citado por Nurbakhsh, J. en *La Gnosis Sufí* (Tomo I) pág. 104. Ed. Nur, Madrid 1998
7. *Romanos XVI*, 1-2.
8. Conviene recordar que en aquellos tiempo la palabra griega *ekklesía*, que hoy se traduce como «Iglesia», significaba asamblea, reunión de la comunidad, y por extensión, en los escritos cristianos, la propia comunidad.
9. *Romanos XVI*, 3-4.
10. *Hechos de los Apóstoles XVIII*, 24 y ss.
11. *Juan III*, 8.
12. Los cristianos fueron especialmente perseguidos, torturados y asesinados en el imperio romano a lo largo de los tres primeros siglos por un motivo fundamental: sus creencias desestabilizaban el imperio. El imperio romano aceptaba todas las religiones mientras respetasen el carácter divino del emperador y lo incluyesen entre los dioses de su panteón; la negativa de los cristianos a adorar a alguien más que al Dios único, y por lo tanto a ofrecer sacrificios al dios-emperador, representaba un elemento absolutamente inaceptable y llevó a que la religión cristiana fuese declarada *religio illicita*. Por otra parte el reconocimiento de la igualdad entre los hombres, varones y mujeres, libres y esclavos, ricos y pobres, que además de una afirmación teórica era una realidad práctica entre los cristianos de los primeros siglos, era socialmente perturbador y, con frecuencia concitaba las iras del resto de los ciudadanos. Hasta qué punto el cristianismo era considerado como algo que atacaba las raíces del imperio lo confirma el hecho que las sucesivas oleadas de persecuciones fueron impulsadas por los emperadores considerados como mejores gobernantes, si exceptuamos a Nerón.
13. *Lucas XII*, 11-12.
14. *Juan XVII*, 15.
15. cf. VV.AA. *Dictionnaire de Spiritualité* (17 vol.) Ed. Beauchesne, París, 1936-1995.
16. 1 *Tesalonicenses V*, 16-18.
17. Tribu germana originaria de Alemania central.
18. La mayor parte de los datos referentes a la vida de Macrina están tomados de esta biografía: Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina y Elogio de Basilio*. Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1995.
19. Basilio de Cesarea (330-379) fue uno de los grandes doctores de la Iglesia, definió los criterios de una moral nueva fundada en el amor de Dios. Fue uno de los grandes maestros del monacato y de hecho el monacato de la Iglesia griega sigue basándose en su regla y en su liturgia. Aceptó a regañadientes ser nombrado obispo y fundó numerosos monasterios, hospitales y hospicios.
20. Gregorio de Nisa (335-394) fue uno de los grandes teólogos y místicos capadocios que definieron la importancia de la Trinidad y del papel del Espíritu Santo. Además describió un itinerario espiritual que en la Edad Media fue, junto con los escritos de Dionisio, la base de la mística especulativa. En la *Vida de Moisés*, el ascenso de Moisés al Sinaí es presentado como arquetipo del proceso interno de todo hombre que se acerca a Dios: pasa por el Exodo, el Desierto, el Sinaí, el encuentro, la nube, la oscuridad. Todo ese proceso es el mismo encuentro que todo hombre espiritual realiza en sí mismo.
21. *Vida ... 1*, 3
22. *Vida ... 1*, 1
23. *Vida.... 23*, 1
24. cf. *Diccionario Patrístico* o.c.
25. cf. Chevalier J. *Diccionario de los símbolos*. Ed. Herder. Barcelona 1986.
26. De hecho los peligros de esta vida solitaria hicieron enloquecer a muchos y la mayoría de los maestros espirituales no se la permitían a sus discípulos si no era bajo su directa vigilancia.
27. *Oseas II*, 16.
28. cf. Nurbakhsh, J. *Jesús a los ojos de los sufíes*, Ed. Darek-Nyumba, Madrid 1996.
29. *Diwan XLVII*.
30. Juan de la Cruz, *Noche oscura*.
31. Para ésta y otras Madres citadas, cf. la obra de Carrasqués M.S. y De la Red A. *Madres del Desierto*. Ed. Monte Carmelo, Madrid 2000 y el ya mencionado *Dictionnaire de Spiritualité*.
32. Téngase presente que en aquella época las tumbas de las familias ricas eran muy amplias y podían servir de vivienda.
33. Resumimos la vida de María Egipcíaca a partir de la biografía escrita por el obispo Sofronio de Jerusalén (cf. *Madres del Desierto* o.c.) y la *Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine. Ed. Alianza, Madrid 1982.
34. 1 *Corintios I*, 27.



EL REINADO DEL AMOR

*La era del asceta pasó, el reinado del amor ha llegado,
deja el camino de la divergencia, el tiempo del acuerdo ha llegado.*

*¡Hijos del fuego! ¡Albricias! Ha vuelto el tiempo de los sacerdotes del fuego,
di a los moradores de la taberna: el enamorado sincero ha llegado.*

*Deja tu pena y tu tristeza, y embriágate con la copa del amor,
la luna se alejó por el Oeste, el sol que sale por Oriente ha llegado.*

*Bate las palmas, patalea, grita de gozo, embriágate,
se fue la cáscara de la fantasía, la quintaesencia de las Realidades ha llegado.*

*Pasó ya el tiempo de penuria que gobernaba la opresión,
la era del novicio acabó, la hora del antiguo maestro ha llegado.*

*Ha vuelto a abrir de nuevo la tinaja el anciano de la taberna del amor,
han vuelto el rapto y la felicidad, el saboreo del instante ha llegado.*

*“Salud, salud”, es el susurro que percibe Nurbakhsh,
la era del asceta pasó, el reinado del amor ha llegado.*

Diwan de Nurbakhsh

Hallāy y la escuela sufí de Bagdad

Herbert Mason

I

En términos generales, Bagdad a finales del siglo 3º/9º, principios del 4º/10º, era una ciudad apasionante pero peligrosa para vivir en ella: no menos para los místicos que para los políticos, los poetas, los banqueros y demás especuladores, los jueces y escribas, los tradicionalistas y los filósofos.

Aun cuando este breve estudio se centra en los místicos de la escuela de Bagdad, y en el gran sufí persa Hosayn Ibn Mansur «*al-Hallāy*» (m. 309/922) en particular, siempre que uno revisa la época y el lugar encuentra una convergencia extraordinaria de fuerzas y de profesiones diversas que empuja a estos místicos, y al mismo misticismo, hacia un instante trágico bajo la atenta mirada del mundo entero.

Esta mirada no la deseaba la escuela de Bagdad, conducida por su guía Yoneid (m. 298/910), que era consciente de los peligros que para la senda mística, y para los propios sufíes, podía acarrear la indiscreción espiritual y la expresión de algunas opiniones susceptibles de irritar tanto a las autoridades religiosas como a los gobernantes. Su profundo conocimiento de los defectos y de la inestabilidad del alma humana, que llevan a la envidia y a la actitud posesiva de algunos de los maestros hacia sus discípulos, y a los antagonismos hacia los místicos, e incluso en sus propios círculos, le llevaron a concentrarse en la renuncia al mundo (*zohd*) y la paciencia (*sabr*) siguiendo el espíritu ascético, tan apreciado en aquel tiempo, de Hassan Basri (m. 110/728), y en la confianza en

Dios (*tawakol*) a la manera de uno de sus guías espirituales, Mohāsebi (m. 243/857). Abordó prudentemente el tema del amor místico (*mahabbat*) en el anhelo por la intimidad con Dios de Rābe'ah (m. 185/801) y de los que vivieron después de ella en Irán y en el Bagdad de la misma época de Yoneid.

Los místicos de Bagdad¹ estudiaron con profundidad, la cuestión de la sobriedad (*sahw*) frente a la ebriedad (*sokr*) en el amor místico, y tuvieron puntos de vista divergentes sobre ello, y el sobrio y precavido Yoneid, según dicen, avisó y probablemente se opuso al imprudente Hallāy, que opinaba que «el amor, mientras se halla escondido, está en peligro», y que «es mejor para el amor, cuando la injuria le azota con mentiras, que se extienda como el fuego, y no que se esconda bajo las cenizas» (Massignon 1929; Hallāy 1974, p.34). Hallāy se convertiría en el protagonista del amor ebrio (y en su emblema trágico en la leyenda posterior), que puso al sufismo bajo el peligroso, y para él auto-destructivo, foco público de la historia.

Por supuesto, el drama de Hallāy, incluidas las acusaciones de herejía, los juicios y la ejecución atroz, la quema de libros, las manifestaciones y revueltas que se produjeron en Bagdad y en otros lugares en respuesta a su martirio, sólo puede entenderse en el contexto amplio de la realidad social, económica y política del principio del siglo 4º/10º— contexto demasiado amplio y complejo para tratarlo en el presente estudio. Pero se puede concluir fácilmente que una figura como

Hallāy fue empujada a la escena pública no sólo por su particular experiencia de unión con Dios, su testimonio del amor místico y su pasión por la justicia social, sino también por la búsqueda colectiva de sus precursores y de sus seguidores, y los argumentos de éstos a favor de la unión íntima con Dios, como meta final del sufismo, igualmente controvertidos aunque más sutiles. Seguramente la «Tragedia de Hallāy» (*ma'sāt al-Hallāy*), para usar la expresión del poeta y dramaturgo contemporáneo Sabbur, no fue en ningún caso una mera casualidad ni un accidente, ni tampoco surgió inútilmente.

Se consideró sabio a Yoneid por insistir en la sobriedad y enseñar a aceptar la inefabilidad del misterio divino, a guardar en secreto los dones de Dios a uno mismo, a mantenerse apartados del camino del escándalo, a tener sentido común. Esta actitud no es sin duda menos sincera en su devoción ni menos profunda en su adoración de Dios a través del amor, que la vía de aquellos que hablaban en público como si lo hicieran directamente con Dios (con expresiones extáticas o *shath*) y que clamaban contra la corrupción política, las divisiones sociales y sectarias, las desigualdades económicas y el abuso hacia la comunidad por parte del estado, arriesgando así tanto su seguridad como la de sus hermanos del camino más prudentes.

II

Antes de centrarnos en Hallāy, quisiera mencionar brevemente a algunos de los místicos de la escuela de Bagdad, tanto partidarios de la sobriedad como de la ebriedad. Esto es, tanto aquellas personas respetadas que, según Hoÿwiri, insistían en que la realización de la experiencia espiritual precisaba cordura, la capacidad de ver las cosas como realmente son, y que sostenían que la ebriedad, al causar la pérdida del estado normal, era maligna, como aquellos otros personajes excéntricos que, por el contrario, arriesgaban en el éxtasis del amor su naturaleza humana mediante la inmersión (*esteqrāq*) en (y por la asignación de todos sus actos y palabras a) Dios.

Como nota adicional sobre los excéntricos podemos recordar las palabras de ese místico egipcio extraño y



Ahorcamiento de Hallāy (Miniatura)

escurridizo, Zolnun (m. 245/859): «Los hombres comunes se arrepienten de sus pecados, los elegidos de su estado de atención [hacia ellos mismos]».

Uno de los principales maestros, el que enseñó a la mayoría de los sheijes de Iraq, según Hoÿwiri, fue el hermano de la madre de Yoneid, Sari Saqati (m. 253/867), «el vendedor en el bazar», uno de los primeros en enseñar la doctrina de los “estados” y las “moradas” místicas (*ahwāl* y *maqāmāt*). En su reseña indica Hoÿwiri que dijo, «no hay infierno más doloroso y difícil de soportar que (el dolor de) verse separado (de Dios)».

Para Sari, el amor era la visión de Dios en el corazón (*qalb*); y al igual que su compañero ‘Erāqi, el ya citado Mohāsebi (y posteriormente Yoneid y otros sufís), creía en el conocimiento de los secretos de la agitación del corazón. Para el ebrio Hallāy y su amigo y discípulo Ibn ‘Atā, sin embargo, la “ciencia de los corazones” era una forma de comunión entre los amigos de Dios y Dios mismo. En relación con esto, uno también descubre en Hoÿwiri, entre los sheijes de la sobriedad que forman parte o están ligados con la escuela de Bagdad, la presencia de una comunidad espiritual

interior muy activa cuyos miembros están en contacto los unos con los otros, intercambiándose mensajes, conociendo mutuamente sus pensamientos secretos e incluso sus sueños (relacionados, por ejemplo, con Mohammad o con Dios). Esta comunidad interior fue un fenómeno extraño, un momento casi epifánico en aquel lugar, cuyos guías estaban profundamente al corriente de las experiencias interiores de sus discípulos. En este sentido y en este espíritu se puede decir que las llamadas «Cartas» intercambiadas por Hallâý e Ibn 'Atâ deben ser entendidas como «cartas (escritas como si fueran) para mí mismo».

Y por supuesto, el popular dicho de Ibn 'Atâ, «la vía de unión con Dios es a través del amor fraterno», era quizás una verdad familiar para aquella comunidad establecida sólidamente antes que él por los shejjes de la sobriedad.

El mismo Ýoneid, siguiendo a Sari, en las contemplaciones de los sufíes, ponía más énfasis en la experiencia vivida que en su mera expresión. Según Hoýwiri, Ýoneid tuvo una experiencia con Iblis, bajo la apariencia de un anciano. El mismo Hoýwiri opinaba que a los sufíes avanzados y a los amigos de Dios, les eran concedidos, en sus contemplaciones, poderes especiales para resistir a Iblis, tema éste por cierto del extraordinario escrito de Hallâý, el *Tawâsin*.

Otro personaje, que merecería un comentario más extenso del que es posible hacer aquí, fue Abol Hosein Nuri (m.295/907), compañero de Ýoneid y discípulo de Sari, de cuyos seguidores, los llamados Nuris, dice Hoýwiri que eran controvertidos aunque “admitidos” (*maqbul*) entre las órdenes sufíes. Para Nuri, «la unión con Dios es separación de todo lo demás». La posición de Nuri era también próxima de la de Ýoneid, y seguida, entre sus discípulos ascéticos, por Abu Mohammad Ruyem Ibn Ahmad (m.303/915), que insistió en el despojamiento del ego y el desapego (*taýrid*) del mundo y de la carne, y en la devoción intensa e inflexible hacia Dios.

Otro de los místicos próximos a Nuri fue Somnun Ibn Hamza (m. después de 287/900), conocido como «el enamorado» (*al-Mohebb*); junto con Nuri, despertó la ira de uno de los principales oponentes a la escuela sufi de Bagdad,

Qolâm Jalil (m. 275/888). La piedad fingida de Jalil y su pronta acusación de herejía contra ciertos sufíes que manifestaban abiertamente su ebriedad, con peticiones de ejecución contra ellos, llegó incluso al conocimiento del Califa, y esto contribuyó a crear el clima que conduciría más tarde a los juicios contra el mismo Hallâý. Somnun opinaba que el amor es inexpresable como atributo del Amado.

Y, por supuesto, están aquellas personas relacionadas directamente con la vida de Hallâý. 'Amr Makki (m.297/909), discípulo de Ýoneid, que afirmaba también la inefabilidad del misterio divino, y Sahl Tostari (m.283/896), concentrado austeramente en la falibilidad humana y piadoso defensor de la Ley sagrada como Verdad, y de la Verdad como Ley, contra aquellos sufíes que tendían a separarlas.

La lista de miembros de la escuela de Bagdad, y de personas lejanas asociadas a ella es realmente numerosa. Incluye, entre sus numerosos miembros, a Abu Sa'id Ahmad Jarráz (m.286/899) cuyo libro *Ketâb as-Sedq* habla de la Verdad (*al-Haqq*) de una forma que sería el modo de Hallâý; Abu Eshâq Ebrâhim Jawâs (m.292/904), que «vió» a Jezr, el guía mítico arquetípico de los sufíes; Abu Hamza Baqdâdi al Bazzâz (m. después de 341/952), amigo de Nuri, que permaneció junto a él durante su persecución por parte de Qolâm al-Jalil; Abu Bakr Wâseti (m.331/942), cuyo «descentramiento» de su yo le llevó a considerar su recuerdo de Dios (*zeker*) como su único yo.

Todos ellos, por sus demostraciones y sus creencias, su énfasis en el amor, su introspección individual y la profundidad de sus estados que les llevaban a la unión con Dios, ayudaron a dibujar un cuadro en el que el enamorado de Dios se ve muerto en brazos del Bienamado preeterno. Cada uno de estos sufíes, en sus meditaciones, reconocieron a este enamorado como símbolo del mártir del amor y, estremecidos ante esta imagen, intentaron protegerse ante semejante final. Sólo Hallâý fue capaz de poner en práctica esta experiencia y de abrazar con total aceptación esta imagen.

III

Ahora, volvamos a Hallâý, al que Hoýwiri dedicó la más extensa de

sus notas (nº. 53), en la que nos dice que «los shejjes están divididos pero, por nuestra parte, lo dejamos al juicio de Dios».

La reseña de Sahl Tostari, «a quién (Hallâý) dejó, sin pedir permiso, para unirse a 'Amr Makki», al que también más tarde «dejó, sin pedir permiso», para acercarse a Ýoneid, «que no quería recibirlo» (de ahí que Hallâý fuera «condenado por todos los shejjes», por su conducta, no por sus principios), refleja para nosotros el protocolo convencional existente entre los shejjes así como sus propias expectativas y su actitud (en algunos de ellos) hacia el carácter impulsivo de Hallâý. También pone de relieve el individualismo de Hallâý, por así decirlo, y apunta a su rechazo real hacia cualquier asociación duradera con el sufismo oficial. A continuación indicamos las opiniones expresadas por algunas personas próximas a Hallâý, citadas por Hoýwiri en su *Akbar al-Hallâý*:

Para Abu 'Abdollâh Mohammad ibn Jafif, (m. 372/982), conocido por su independencia interior (*taýrid*), Hallâý «es un hombre de sabiduría divina» (*'âlem-e rabbâni*).

Para Abu Bakr ibn Yahdar Shebli (m. 334/945), conocido por su locura fingida y discípulo de Ýoneid, «Hallâý y yo tenemos las mismas creencias, pero mi locura me salvó, mientras que su inteligencia le destruyó».

El mismo Hoýwiri apunta, «lo quiero con mi corazón, pero su senda no está firmemente establecida en ningún principio...». Nos dice que Hallâý escribió cincuenta obras, en Bagdad, en Jorâsân, en Fârs y en Juzestân. (Por otras fuentes sabemos que viajó también dos veces a la India y una a China). Su apodo «*Hallâý al asrâr*» –cardador de consciencias o lector de corazones– se lo dieron en Ahwâz, hacia 280/893. «Llevaba el manto de la piedad, la oración y la alabanza de Dios, ayunando y proclamando la unicidad de Dios (*tawhid*). No era por tanto un mago, sino un verdadero santo cuya conducta se malogró. Por otra parte, tampoco fue panteísta, al menos no en su verdadera acepción, sino que tan sólo su forma de expresarse fue a veces confusa debido al éxtasis».

El propio relato de Hoýwiri es típicamente anecdótico, pero una gran parte del pensamiento de Hallâý está incluido en la

última sección del *Kashf* donde se refiere al desvelamiento de los once velos.

Incluimos un breve apunte de alguno de estos «desvelamientos» para tener el punto de vista comparado de diversos maestros:

1. *Tawhid* (unicidad)

Según Yoneid, «la unicidad es la separación del Eterno (Dios)» de aquello que tiene su origen en el tiempo. Según Hallāy, sin embargo, el primer paso es la aniquilación de la separación (*tafrīd*), de modo que, en la unidad (*wahdāniyyat*) uno no afirma nada aparte de Dios. Cualquier pensamiento ajeno a Dios es un velo y una imperfección; uno está velado por sus propios pensamientos, no por Dios. Por tanto el camino es el de la concentración del pensamiento solamente en Dios — hasta el punto de saber sólo de Dios, y nada de uno mismo.

2. *Imān* (fe)

Para Yoneid y sus próximos, fe es una manera de expresión verbal combinada con verificación. La raíz de la fe (*asl*) halla su verificación en el corazón. Una derivada o rama (*far'*) de la fe es la observancia del mandato de Dios. Las obras por sí solas no son la llave de la salvación; dado que la fe es equivalente al conocimiento, conocemos a Dios por sus Atributos: Belleza (*Ġamāl*), Majestad (*Ġalāl*) y Perfección (*Kamāl*), así como por el amor, el anhelo y el respeto, que son estados recomendados para levantar el velo de los atributos humanos. Por tanto, cuando se realiza plenamente, *imān* es equivalente a *ma'rafa* (gnosis) que, a su vez, equivale a *mahabba* (amor) — y 'eb ādat (adoración/obediencia) es el signo del amor.

Para Hallāy, el Atributo de Dios para su unificación es *al-Haqq* (la Verdad, la Realidad), que abarca a todo lo anterior. Pero la unión con Dios (la Fuente = 'ayn *al-ġam'*), la meta del amante místico, no es mera especulación o éxtasis, sino una acción permanente y transformadora que santifica y que sólo es realizable a través de la experiencia. En la unión se aniquila toda separación; en la controvertida expresión de Hallāy, *Ana'l-Haqq*, «yo soy la Verdad», *al-Haqq* es el único «yo».

3. *Salāt* (oración ritual; en persa *namāz*)

Se decía de Hallāy que «realizaba 400 *Srak'a* cada día y noche, la imagen misma de la no-existencia (*fan ā*)», y de Yoneid que «incluso siendo anciano mantuvo las letanías de su juventud».

4. *Mahabbat* (amor)

Shebli: «El amor elimina del corazón todo excepto el Amado.» El primer paso hacia la unión es el deseo sin descanso del Amado, el amor desmedido ('*eshq*). Podemos recordar del *Diwān* de Hallāy (Hallāy 1974), «La realización de Dios se da a aquel que la anhela ansiosamente». Para Sahl Tostari, sin embargo, amor es equivalente a obediencia.

5. *Haġġ* (peregrinación)

Hoġwiri cita dos clases de *Haġġ*: en ausencia de Dios y en presencia de Dios; señala que, desde su punto de vista que era el de Yoneid, «Todo aquel que está en presencia de Dios en su propia casa está en la misma situación que si estuviera en la presencia de Dios en La Meca», y que «*Haġġ* es auto-mortificación por causa de la contemplación como modo de conocer a Dios» (Hoġwiri, 1976, p. 329). Debemos recordar aquí el recurso legal que justificó la ejecución de Hallāy, que peregrinó tres veces a La Meca: se le acusó de abogar por la eliminación de la Ley Sagrada al predicar que se podía cumplir con el *Haġġ* mediante una plegaria sincera realizada en la propia casa.

IV

El relato de la muerte de Hallāy —descrito por Attār² en todo su horror— hace ver que, más que una ejecución legal, se trató de un crimen por venganza, un asesinato sádico, preparado y orquestado por el brutal visir Hamid, un personaje cuya preponderancia en el ámbito político de Bagdad del año 309/922 refleja la corrupción y la decadencia del califato abasida de al-Moqtader y sus aduladores.

Asustado ante la posibilidad de una revuelta, el califa (en realidad, era Hamid

quien le incitaba) exclamó, «Matadle, o apaleadlo hasta que se retracte».

Le dieron trescientos bastonazos. A cada golpe, se elevaba nítida una voz que decía, «¡No te asustes, hijo de Mansur!»

Luego, lo llevaron para crucificarle.

Le colgaron trece cadenas de los pies para aumentar el peso, pero Hallāy se mantenía con entereza agitando las manos en el aire como rogando a Dios.

«¿Porqué te mantienes tan orgulloso?», le preguntaron.

«Porque voy de camino al matadero», contestó.

Hallāy llevaba un simple taparrabos y un manto sobre los hombros, y al subir al cadalso levantó las manos al cielo y rezó a Dios. Luego miró hacia sus discípulos, y hablándoles de aquellos que renegaban de él, les dijo: «El recelo que sienten, movidos por la Ley, respecto a la unicidad divina es lo que les impulsa, pues en la Ley la unicidad es lo esencial».

Luego fue lapidado por la multitud. Los verdugos le cortaron las manos, luego los pies, y le sacaron los ojos; volvieron a lapidarlo, y luego le cortaron las orejas y la nariz. Levantó la mirada al cielo y pidió perdón para sus verdugos y para la gente. Una anciana gritó: «¿Con qué derecho reveló los misterios de Dios este pequeño cardador de lana (*al-Hallāy*)?»

En los últimos momentos de su vida, Hallāy exclamó: «Para el que está sumergido en el rapto y el hervor del amor divino, le es suficiente la unicidad del Amado único».

A continuación le cortaron la lengua, y, finalmente, le decapitaron al llegar la hora de la oración de la tarde.

Al día siguiente quemaron sus restos y echaron sus cenizas al Tigris.

V

El siguiente extracto de mi libro *La muerte de al-Hallāy* presenta una muestra de su pensamiento bajo la forma de una dramatización de sus últimos días en la cárcel antes de su ejecución. Se basa esencialmente en su *Diwān* y su *Tawāsin*, así como en el *Akhbār al-Hallāy*.

IBN 'ATĀ

¿Entonces, cual es el sentido de tus enseñanzas, de tu encarcelamiento, de tu vida?

HALLĀÿ

Tengo la sensación de que deberé pasar mis días de encierro con gente preguntándome acerca del sentido del sentido del sentido hasta que mi alma y mi entendimiento estén agotados por los análisis. Lo siento, no quería herirte, amigo mío. Tu rostro revela mi egoísmo. El sentido es que somos dos loros. Uno está encarcelado aquí, de modo que el otro pueda estar libre cantando Sus palabras. Debemos ser sustitutos el uno del otro. Ese es Su deseo.

(Una pausa entre ellos. Meditan ambos en silencio.)

IBN 'ATĀ *(tras un largo silencio)*

¿Quién es Él?

HALLĀÿ

Él es su signo deletreado para nosotros. H-u-W-a³. Aunque Su esencia está separada de Sus letras.

IBN 'ATĀ

¿Cómo podemos alcanzarlo si está separado?

HALLĀÿ

Quitándonos a nosotros como vocales de Su signo, y dejando que El sea las vocales en nosotros. Entra entonces en los signos con Su unión transformadora. Y luego se proclama El mismo claramente en la única elocuencia real. Su Unicidad y Su sabiduría.

IBN 'ATĀ

¿También eres un gramático?

HALLĀÿ

Tan sólo soy Su loro en una jaula.

IBN 'ATĀ

¿Es el mundo una cárcel? ¿Es eso lo que estás diciendo?

HALLĀÿ

El mundo no es más que nosotros y Él. Si no me equivoco, diría que lo que realmente estás preguntando es si la religión puede ser una acción para mejorar el mundo. Sé que estás ansioso por actuar más.

IBN 'ATĀ

Pero tú mismo actuaste cuando anduvis-te con los Zanÿ en contra de la guerra,

cuando abogaste por los negros, cuando predicaste contra la especulación del Califía y de sus banqueros en sus almacenes ocultos de oro y de trigo.

HALLĀÿ

Pero eso, en sí mismo, no es religión. No debemos pensar que elevar nuestra voz contra la injusticia puede sustituir a la meditación sobre Dios. Pues si hacemos esto seremos un grupo de valientes vacíos interiormente. Lo único que estos valientes precisan es un momento de valor para estimular a la gente, y ésta



Martirio de Hallâÿ (Wallace Putnam)

hace el resto.

No, es más difícil contemplar la realidad de Dios que proclamar en Su nombre unas palabras.

Mas, a veces, estamos llamados a ser voz para los que no pueden expresarse, aun a riesgo de perder nuestras vidas.

Pero incluso muriendo en el cadalso no es más que un peldaño en la escalera, y no el último... El último es sólo Él, cuando nos abraza. Entonces conocemos que nuestro corazón y nuestra mente son uno con Él, sin más separación desde entonces.

No soy un teólogo, como puedes darte cuenta; sólo un prisionero empujado hacia el Centro... el teólogo, ese es el

que separa el corazón de la mente, como Satán, en el momento en que Dios otorgó al hombre [el don de experimentar] la unicidad divina. Satán estaba tan sumergido en el amor de Dios que no le obedeció, y de esta forma, en realidad, elevó al hombre al grado de Dios. Y sin embargo Satán siempre consideró a la Unicidad como específica de Dios y lejos del alcance del hombre.

Estoy preocupado por aquellos que en lugar de contemplar la unidad del hombre con Dios se dedican a separarlos.

Pero lo entiendo, pues en nuestro amor a Dios nos parecemos más a Satán y no a Dios en su propio amor.

(Mason 1979, pp. 24-28).

* * *

(Luego de un largo silencio, dice Hallâÿ:)

Dirige tu mirada hacia nosotros, que somos tus testigos.

Oh Señor, danos refugio en el mar de tu Majestad y en el esplendor de tu Gloria, para mostrarnos tu Sabiduría, Oh Tú, que eres Señor del cielo y de la tierra, Tú, que alumbras el mundo con tu luz, como en aquel momento en que, ante los ángeles y Satán, emanaste tu infinita luz para crear al hombre, y depositaste en él tu Sabiduría, tu Palabra. Oh Señor, me has dado a mí, el regalo de tu contemplación, tu Ser, y el anhelo por Ti...

Cómo es posible que Tú que me diste tu Yo, y borraste mi propio yo, me hiciste pronunciar tus palabras vivificadoras para revelar tu Ser al mundo, consientes que me arresten, me encarcelen, me juzguen, ahora me ejecuten, me cuelguen en la cruz, me quemén, y dispersen mis cenizas en el viento del desierto, en las aguas del Tigris... ¿Acaso ante tus ojos no sirvo ya para nada, una vez que tus palabras han sido pronunciadas...?

¿Acaso debería haber ocultado el regalo divino que me hiciste, como mis enemigos que te quieren sólo para ellos mismos? ¿Me has abandonado? ¿Cada átomo de las cenizas de mi cuerpo quemado no habla de tu amor, y no recuerda a este viejo templo que están derribando? *(Mason 1979, pp. 63-64)*

* * *

SHAQAB

En mi soledad encontré el dolor como algo bello, la pena como una música que colma el corazón. Incluso soñé que te veía crucificado; tus brazos eran alas y alzaste el vuelo hacia Dios en un éxtasis vertiginoso, volaste llevando en tu regazo a otras criaturas. El sufrimiento se convirtió en dicha.

HALLĀY

En esto difiero de tu sueño.

SHAQAB

No, yo sé que todo este sufrimiento es sólo un medio de ocultar tu vuelo.

HALLĀY

Ese es el precioso pájaro cantor que enjaulaste, pero que dejarás libre en su momento...

SHAQAB

Soy muy mala discípula, pero me parece ver tu rostro verdadero tras de tus velos y tus disfraces; tu discurso sobre los placeres del amor es lo único que te acerca a los hombres; puedo distinguir aquellos que son prisioneros de este mundo de aquellos para los que el mundo es tan sólo un velo. No tienes ataduras, vives el ascetismo del corazón. Para ti, tu sufrimiento final te aportará alegría, pero a nosotros nos traerá la pena de la separación. Por eso me desperté llorando de mi sueño. Te entiendo, a pesar de ser la madre del califa. Guardas la secreta verdad que no podemos abarcar. Y debes manifestarte bajo uno u otro disfraz, pues eres el primero en nuestra fe que desea fallecer por puro amor. Eres aterrador para algunos, e incluso para mí. Sé la manera en que acabará.

HALLĀY

Entiende que la luz de Dios es un fuego que todo lo consume. La rosa se abre a la luz, el narciso se inclina hacia la sombra. Nosotros somos todos flores del jardín de Dios, y diferentes entre nosotros. Pero, en algún momento, su Luz penetra en nuestros ojos, destruyendo nuestras sombras y nuestras distorsiones. Nosotros somos como ciegos que no sabemos cuando abriremos nuestros ojos en su Luz, y giramos sobre nosotros.

Si somos rosas somos llevados hacia la luz. No pensamos en el final. No hay ningún final.

SHAQAB

¿Puedo preguntarte algo muy personal?

HALLĀY

No hay nada personal que me pertenezca.

SHAQAB

Tengo una muy ligera idea acerca del amor: que precisa de dos al mismo tiempo, y que vive en dos momentos, el de la intimidad y el de la alegría. Debemos disfrutar de la presencia de aquel a quien amamos, y ser felices en el mundo que compartimos. ¿Has conocido esto con otros, o con Dios solamente?

HALLĀY

(*Sonríe.*) Con otros también, no sólo con Dios.

(*Ella sonríe, y estira sus brazos para tocar sus manos. Los dos se echan a reír.*)
(Mason 1979, pp. 70-74)

* * *

HALLĀY

Oh Señor, me dirijo llorando a Ti, no por mí sino por todas aquellas almas que suspiran por Ti, y yo he sido testigo de ello. Ahora voy hacia Ti para convertirme en testigo de tu Eternidad.
(Mason 1979, p. 75)



(Este escrito se presentó originalmente en la conferencia sobre «Sufismo persa, de sus orígenes a Rumi», que tuvo lugar del 11 al 13 de mayo de 1992 en la universidad George Washington.)

Notas

1. La escuela de Bagdad era partidaria de la sobriedad, frente a la opinión mayoritaria de los sufíes de Jorasán (Noreste de Irán), más partidarios de la ebriedad.
2. 'Attār (1966), pp. 268-271. Para seguir

la reconstrucción detallada de los acontecimientos que precedieron y que tuvieron lugar durante el juicio y la ejecución de Hallāy, ver L. Massignon (1982), vol. 1, cap. 5-7. En ellos se describe la intriga generada por Hamid y sus seguidores para acrecentar su poder en la corte frente a la facción partidaria de los persas samanidas que, aliada con la madre del califa, Shaqab, eran partidarios declarados de Hallāy.

3. Sólo se escriben en árabe las letras H y W, que también se pronuncia U. De ahí que la palabra se pronuncie también *HU*, que para los sufíes es una alusión a la Esencia sagrada de Dios.



Bibliografía

- 'Attār, Farido'd-Din. (1966). *Tazkerat al-awliyā*, A. J. Arberry (trad.), Londres.
- Hallāy, Hosain ibn Mansur. (1929). *Diwān al-Hallāy*, L. Massignon (ed.), París.
- Hallāy, Hallāy Hosain ibn Mansur. (1929). *Diwān al-Hallāy*, K. M. Shaibi (ed.), Bagdad.
- Hoŷwiri, 'Ali ibn 'Osmān. (1976). *Kashf al mahŷub*, R. A. Nicholson (trad.), reedición, Londres.
- Mason, H. (1979). *The death of al-Hallāy*, Notre Dame University Press.
- Massignon, L. (1982). *The passion of al-Hallāy: Mystic & Martyr of Islam*. H. Masson (trad.), 4 vols. Bollingen Series 98. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Massignon, L. y Kraus, P. (1957). *Akhbār al-Hallāy, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallāy*, 3ª ed., París.

El simbolismo de la copa

Adaptación de la obra del Dr. Javad Nurbakhsh

*¡Oh Hâtef! los señores de la Gnosis,
a los que a veces llaman «ebrios», y a veces, «serenos»,
con el vino, el festín, la Copera y el trovador,
con los sacerdotes del fuego sagrado¹,
con el templo, el testigo y el cingulo,
se refieren a los misterios ocultos,
a los que aluden con estos términos.*

Hâtef Esfah'ani

Palabras como el «vino», la «taberna», etc. han formado parte, desde los tiempos antiguos, de la terminología simbólica de los sufíes. Muchos se preguntan el por qué. ¿Acaso los sufíes eran verdaderamente bebedores perdidos que pasaban la mayor parte de su tiempo borrachos? Si no era así, ¿por qué insistían tanto en el uso de tales palabras?

Antes del Islam el uso del vino era común entre los pueblos árabe, judío, cristiano y zoroastriano, y formaba, en muchas ocasiones, parte de sus tradiciones y rituales religiosos. Para estas gentes, que durante su larga historia se habían acostumbrado al uso de esta bebida y tenían cierta familiaridad con ella, les resultaba sin duda difícil abandonarla de golpe. De ahí que, después de la aparición del Islam, muchos de los poetas musulmanes y no musulmanes, en privado o en público, y sin seguir los cánones de la nueva Ley, continuaran bebiendo y hablando del vino y de la ebriedad en sus poemas; poemas que, sorprendentemente, encontraron una gran aceptación en los países de tradición musulmana. Y, a causa de esta atracción inconsciente que los musulmanes sentían hacia el vino, no sólo no rechazaron este tipo de poesías, sino que las convirtieron en algo indispensable para expresar el gozo y el placer en sus reuniones y celebraciones, recibiendo con mucho menos entusiasmo todas aquellas poesías en que no se hablaba del

vino y de la ebriedad.

También muchos de los poetas sufíes, aún cuando no bebían, seguían hablando del vino, de su culto y de la ebriedad. En sus mentes, el vino de la uva se transformó en la imagen del vino trascendental, y dieron su nombre a la embriaguez que el recuerdo de Dios originaba en ellos. Se refirieron a Dios como la Copera y, en la taberna de la Unicidad, dispusieron el banquete de la ebriedad, e invitaron a la gente para que les acompañara en su festín y en su vino divino, apoyándose en el siguiente *hadith* para justificar sus palabras:

Ciertamente, Dios posee un vino para sus amigos que cuando lo beben se vuelven ebrios; y cuando se vuelven ebrios, sienten gozo, y cuando se sumergen en el gozo, se purifican en él; y cuando se vuelven puros, se funden; y cuando se funden, se vuelven cristalinos; y cuando se vuelven cristalinos, llegan; y cuando llegan, se unen a Dios; y cuando se unen a Dios, entre ellos y su Amado no hay distinción alguna.

Y, así, palabras como el vino, la Amada, la Copera y el mosto, cargadas de significado simbólico, fueron introducidas en sus poemas. Al mismo tiempo el uso por parte de los sufíes de tales palabras constituyó una forma de reacción frente al fanatismo severo y seco de los canonistas y los doctores de la Ley islámica (*shari'at*).



Tapiz clásico persa: dos jóvenes bebiendo vino.

En el número anterior de la revista nos hemos ocupado de los términos de la simbología sufí relacionados con el vino, utilizados por los maestros y los poetas sufíes; a continuación analizaremos el simbolismo de los recipientes que lo contienen.

Cáliz (sāqar)

El cáliz simboliza en primer lugar el corazón del sufí.

*Anoche, cuando Hāfēz escuchó misterios
de los labios del cáliz,
bullendo por dentro como el mosto, volvió a la tinaja.*
Hāfēz

*Colmado tienen el cáliz del corazón del vino del amor,
y en cada aliento ven en él la hermosura de la cara
de la Compañera.*

'Erāqi

*¡Oh Copera! tráeme aquel vino que, con la imagen
de tus facciones,
en cada momento, tiñe con distinto color el cáliz.*

'Erāqi

*Y colmará su cáliz con el vino de su Unidad,
y arrancará el «tú» y «yo» para trocarlo en Él.*

Nurbakhsh

Tahanawi se refiere al cáliz como aquello en lo que se contemplan las luces del Invisible y se perciben las realidades interiores. También se emplea para referirse al corazón del gnóstico, y, en ocasiones, a la ebriedad (*sokr*) y al anhelo (*shoq*).

*¡Oh amor, ven! Por ti daré la vida.
Levántate, intelecto, aléjate.
Copero del banquete de los que juegan al amor,
bríndanos otro cáliz colmado de tu vino*

Nurbakhsh

Se han referido también a él, como una alusión al amor que ha alcanzado el nivel de la Esencia sagrada². En este nivel, la ebriedad del enamorado alcanza tal grado que su determinación individual desaparece para fundirse en la imagen de su Bienamada. Ahí, la Bienamada se manifiesta bajo el ropaje del enamorado, convirtiéndose Ella misma en la Copera.

*Si el asceta de la ciudad saborea una sola gota
de este vino,
vendrá a la taberna de los sacerdotes del fuego
para apurar el cáliz.*

El espejo de los enamorados

*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

Copa, el grial (ġām)

El término del persa antiguo, ġām, posee amplias connotaciones, muchas de ellas similares a las de la palabra Grial en castellano. Además, en la literatura persa se dice que el mítico rey «Ķamshid» poseía un ġām, en el cual contemplaba todos los eventos que ocurrían en su reinado; de ahí la expresión «El grial en el que se refleja el mundo» (ġām-e ġahān namā). Posteriormente, en la religión islámica, se relaciona una copa parecida al ġām con el profeta Salomón (al que también atribuyen características parecidas al del rey Ķamshid). Otros investigadores han interpretado este ġām como algo parecido a una bola de cristal o un catalejo, ya que los persas eran famosos por estudiar los astros.

En el simbolismo sufí alude al corazón del sufí y al mundo de la existencia.

*¡Oh Copera! con la luz del vino ilumina nuestra copa.
¡Oh trovador! di a todos que el mundo ya gira a gusto
con nuestro paladar.*

Hāfēz

*Todas estas imágenes del vino, del amado
y del enamorado,
son reflejos de un rayo de luz de la cara de la Copera
que brilla en la copa.*

Hāfēz

*¡Oh Tú! cuyo rostro se ha reflejado
en el grial del mundo,
los nombres todos nacieron de tu bello Nombre.*

Maqrebi

*¡Oh Copera! Llena la copa sin cesar,
porque el instante es una bendición,
en las garras del tiempo y del espacio,
el instante es una bendición.*

Nurbakhsh

*El mosto fermentado hace hervir las tinajas,
los corazones en el pecho se parecen
al grial revelador del mundo.*

Nurbakhsh

*Cerca de la taberna iba yo un día,
ajeno a los sarcasmos del extraño,
cuando un ebrio consciente cantó así, embriagado:
«No hay nada en nuestra copa, salvo Él».
«Él es, sólo Él, salvo Él, nada es».*

Nurbakhsh

*Esta existencia evanescente cuyo nombre es «tú» y «yo»,
es el sorbo de un Mar recogido en la copa del «tú» y «yo».
De aquel que ha madurado en esta Senda,
no verás rastro alguno,
pues sólo el inmaduro deja huella, la huella de «tú» y «yo».*

Nurbakhsh

Según ‘Erāqī simboliza, también, los estados místicos.

*¡Copera mía!, aunque me des más vino o menos vino,
rendido estoy como la copa,
no hay en mi corazón resentimiento,
no hay en mis ojos lágrimas.*

Nurbakhsh

Y el autor de *El espejo de los enamorados* lo emplea como una alusión al lugar de las Teofanías y la manifestación de las infinitas Luces en los niveles del espíritu (*ruh*), el secreto (*sér*) o el arcano (*jaft*)³.

*Bebe un vino de la copa de la faz del Eterno,
cuya Copera es:
«Su Señor les servirá una bebida pura»⁴.*

Cuenco (paymānah)

El término *paymānah* está compuesto por la raíz persasánscrita: *mā* (medir), a la que ha sido añadido el prefijo: *pay*. De ahí que su significado literal sea «la medida».

En la terminología de los viajeros de la Senda simboliza el corazón del sufí.



*Anoche, Hāfez se fue de su retiro a la taberna,
y rompió su voto, para coger el cuenco.*

Hāfez

*Muchas veces dejé mi alma en Su camino,
pero no vino la que es Alma de mi alma,
Aquella que rompía mis promesas
no se acercó al cuenco.*

Nurbakhsh

En sentido análogo, Tahanawi, en su obra, lo recoge como una alegoría del lugar en el que se contemplan las luces de lo Invisible y se perciben los sentidos interiores, es decir, el corazón del gnóstico.

Vaso de vino (*piyālah*)

El término *piyālah* está compuesto por la raíz persa-sánscrita: *pā*, que se traduce por beber y el verbo *yālah* (*kardan*), que significa «realizar», de ahí que su significado literal sea «una vasija empleada para beber. También puede tener relación con el término latino *poculum* (copa).

Con esta palabra, en la terminología sufí, se hace referencia a las determinaciones arquetípicas del mundo de la creación que son el espejo de la Verdad.

*Nosotros en el vaso contemplamos la imagen
de la cara de la Compañera,
¡oh tú! que no conoces el placer
de nuestro continuo beber.*

Hāfez

*Anhelantes del rostro de la bella Copera
están mis ojos lánguidos,
ya no busco su vaso ni su vino.*

Nurbakhsh

Tahanawi escribe: «Es una alusión a la Amada», y añade: «por otra parte, cada átomo en la creación es un vaso del que el gnóstico bebe el vino de la Gnosis».

En *El espejo de los enamorados* con este término se refiere también a un determinado grado del amor, surgido en el nivel del corazón, más fuerte que el afecto inicial y las visitaciones (*bāda*)⁵.

*Bebe aquel vino cuya copa es
el rostro de la Compañera,
y su vaso, los ojos ebrios del bebedor.*

Jardín del misterio

Y, así mismo, algunas veces, la misma obra, con el término *piyālah*, se refiere a las epifanías de los Efectos divinos.

*Vé, libre y desapegado, que la senda de la salvación
es muy estrecha,
toma el vaso de vino, que esta preciosa vida
no tiene equivalente.*

Hāfez

Por otra parte, entre los derviches de la Orden sufí *Jāksār* (*ḡalālī*) de Irán, *piyālah* es el nombre dado a la segunda etapa de la Senda.

Vasito de vino (*ratl*)

Se trata de otra palabra persa sinónimo de *piyālah*. En la terminología sufí representa la copa del amor divino.

*¡Oh tú!, el discípulo de la taberna, pásame un vasito
colmado de vino,
para que brinde con el sheij desposeído de su Jānaqāh.*

Hāfez

Jícara, taza (*qadah*)

Derivado del término latino *cadus*. En persa se refiere a una copa grande adecuada para dos personas.

En ‘Erāqi aparece como símbolo del momento (*waqt*)⁶.

*Hace tiempo que el corazón no ha visto las facciones
de mi Amada,
¡oh Copera!, tráeme aquella jícara que actúa de espejo.*

Hāfez

*Trae el vino, para que por mandato de Hāfez,
borremos del corazón puro,
por la gracia de la jícara, el polvo de la multiplicidad.*

Hāfez

Para algunos, como el autor de *El espejo de los enamorados*, es una alusión al momento o al tiempo de la Teofanía, el cual es la morada de las epifanías de los Efectos divinos. El acontecer de este momento depende de que el corazón del gnóstico se libre de las influencias mentales, de las percepciones del ojo corporal y, en general, de todo tipo de control ejercido por los sentidos y la imaginación, y que, perdiéndose en el juego del amor, sea absorbido (*mahw*)⁷ en el Bienamado.

*No apures las turbulencias del mundo,
apura la taza del amor,
para que el amor te lleve, poco a poco, al otro mundo.*

El espejo de los enamorados

*Llena la jícara de vino, porque el enamorado
no se inquieta
por las cosas del mundo, el instante es una bendición.*

Nurbakhsh

Y para otros, como Mohammad Dārābi, autor de *Una sutileza de lo Invisible*, simboliza tanto el corazón, como el momento.

Tinaja (*jom*)

Este término es probablemente de la misma familia del término sánscrito *jumm* (curva). Otras fuentes, como el *Lexicon Persico-Latinus*, traducen *jom* como «alambique» (palabra

derivada del término árabe «*al-'anbiq*»). En todo caso, tradicionalmente, el vino en Irán siempre fermentaba en grandes tinajas de barro.

Para los sufíes, la tinaja es símbolo de la Unidad y de la morada de reunión (*ḡam'*).

*Si mi único deseo es beber
el vino puro de la tinaja,
¿qué otra cosa puedo hacer
sino escuchar las palabras
del anciano de los magos?*

Hāfez

*Los que adoran Tu vino, al congregarse
alrededor de Tu tinaja,
con la copa en la mano,
sin «cómo» y sin «porqué», se sientan.*

Nurbakhsh

*Si se rompió mi corazón,
lo ofrezco en sacrificio
a tus ojos ebrios,
pues mejor será que se rompa
el cántaro y no la tinaja.*

Fasih-ol Zamān Shir'azi



Miniatura persa: anciano dormido sobre la tinaja.

*Ha vuelto a abrir de nuevo la tinaja
el anciano de la taberna del amor,
han vuelto el rapto y la felicidad,
el saboreo del instante ha llegado.*

Nurbakhsh

Algunas veces, como destaca 'Erāqi, hace referencia al punto de la parada (*moqef*)⁸. Y otras veces, como lo encontramos en *El espejo de los enamorados*, simboliza también el nivel del secreto o la conciencia más íntima (*sér*) y la sutil realidad del espíritu (*ruh*). También es una alusión al nivel de la Unidad de la reunión (*Ahadiyat-e ḡam'i*)⁹.

*Matiz de Dios es el color de Su tinaja,
en ella, todo lo negro y lo blanco se transforman
en un mismo color.*

Rumi

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

Nurbakhsh

*Lo mismo que la uva, en confidente de la tinaja
me convertí
de la misma pupila del mundo me perdí;
durante muchos años ardí en el fuego del amor,
hasta que en vino embriagador me convertí.*

Nurbakhsh

Jarra [cristal para el vino](*minā*)

Simboliza el corazón del gnóstico y la relación que fluye entre el enamorado y el Bienamado.

*Esa jarra cristalina de vino cierra al corazón
el camino del encogimiento,
no te alejes de ella, porque te arrastrará el torrente
de la tristeza.*

Hāfez

*Feliz aquel tiempo en que en el festín del Eterno,
bebíamos un vino, libre de toda causa y efecto.
Libre de toda idea de los fenómenos,
libre de la opacidad de los atributos;
ni rehén de la naturaleza material,
ni necesitado del paladar,
santificado, más allá del ser,
no abarcable por jarra ni grial.*

'Abdol Qāder Bidel

*Se fue la noche y llega el alba, y yo estoy ebrio,
y Tú estás lánguida,
y, enloquecido, permanezco con mis ojos
perdidos en tu jarra.*

Nurbakhsh

*El copero me dijo que fuese a la bodega y te buscara,
porque perdí la copa y la jarra está rota.*

Nurbakhsh

Redoma (sorāhi)

Sorāhi se traduce como redoma, en su acepción de una botella de cristal de cuello fino y largo y boca pequeña. En 'Erāqi se encuentra como una alusión a la morada espiritual (*maqām*).

*Pasó el precioso momento, ven, para que
recompensemos,
nuestros días vividos sin la redoma y la copa.*

Hāfez

En *El espejo de los enamorados*, leemos, también: «Con este término se refieren a los puntos de la parada y a las moradas espirituales de los viajeros de la Senda, aquellos donde los compañeros del camino se han detenido, según la capacidad de sus propias realidades inmutables (*'ayān-e sābetah*), en los diferentes grados de este camino».

*En estos tiempos, aquel compañero que está
libre de defectos,
es una redoma de vino puro y un barco de versos.*

Hāfez



Cáliz [término árabe] (kā's)

Este término está tomado del versículo Coránico: *Allí [en el Edén], [el Señor] les servirá un cáliz...* (76,17).

Respecto al *kā's*, Yahyā Bājarzi escribe: «Has de saber que con el término árabe *kā's* se alude al conocimiento y la gnosis de Dios, y que en persa sus equivalentes son la jícara (*qadah*), el cáliz (*sāqar*) y el grial (*yām*). *Kā's* es el vino puro (*sharāb-e tahir*)¹⁰ de la gnosis divina que Dios da a beber, según el misterio de Su albedrío, a quien Él elige de entre la gente. Los bebedores de este vino de la Gnosis algunas veces contemplan este cáliz en la imagen de las cosas sensibles, otras, en su sentido interior, y, otras, en forma de ciencia.

La contemplación formal, es decir, en el aspecto o la imagen de las cosas, origina gozo en el cuerpo y en el alma. La contemplación espiritual, origina gozo en el corazón y en el intelecto. Y, finalmente, la contemplación en forma de ciencia, origina gozo en el secreto (*sér*) y en el espíritu.

Este cáliz de vino es el puro favor de Dios que es otorgado, únicamente, a quien Él desea: *Di: Este es el favor de Dios, que descende sobre quien Él desea. Él es omniabarcante, omnisciente.* (Qo 3,73). A los enamorados de Su presencia algunas veces les sirven de un mismo cáliz, y, otras, de cálices diferentes. Algunas veces, a cada uno de ellos le ofrecen un único cáliz, y, otras, le dan a beber de varios cálices, pues, hay tantos vinos diferentes como cálices.

Algunas veces con un mismo cáliz sirven varios vinos, y de él beben millares de caravanas de enamorados sin que el cáliz jamás se agote. ¡Cuán gozoso es el momento de aquel que apure este puro y aromático vino, y permanezca, continuamente, en el estado de la ebriedad (*sokr*)¹¹ y la sobriedad (*sahw*)¹²».

*Ese vino puro que cuando abre su trampa
en el camino del corazón
atrapa en su lazo a halcones como Moisés y Jesús;
ese vino cuyo trovador es el lamento, su pena, la jícara,
y, su copera, la Amiga.
¡Feliz aquella mano que se agarra a este
«asidero más firme»!¹³*

Bājarzi

Dārābi lo presenta como símbolo para referirse a la Gnosis y al corazón.

*Ven, ¡oh Copera!, sírvenos un cáliz de tu vino,
pásalo alrededor,
que el amor parecía fácil al principio, pero ahora,
colmado está de problemas.*

Hāfez

*El mosto es incoloro, pero todos estos colores en él,
reflejos son de las diferentes copas y cálices.*

Maqrebi

Y, finalmente, Tahanawi escribe: «Entre los sufíes alude al rostro del Amado, y a la Gracia divina».



Cántaro (sabu)

Para los viajeros de la Senda es la imagen de las determinaciones individuales, en especial las relativas del «yo», del «tú», del «nosotros», etc.

*Rompe el cántaro, pues eres agua, no cántaro.
Vete más allá de ti mismo, pues eres mar, no río.*
Maqrebi

*Aquel vino del cántaro que roba el corazón del sufí
con la coquetería de sus ondulaciones,
¡oh Copera!, di ¿cuándo nos hechizará en la jícara
con su brillo cautivador?*
Hāfez

*No sé por qué siendo un mar sin orillas,
estás continuamente cautivo del cántaro.*
‘Erāqi

*Hasta que no rompí mi cántaro y mi copa ante Sus pies,
aquella ebria Robacorazones no vino a la taberna.*
Nurbakhsh

*Todos aquellos que se liberaron del color y el olor
bebieron de este vino y rompieron el cántaro.*
Nurbakhsh

Y en *El espejo de los enamorados*, se pone de manifiesto que los sufíes utilizan este término también como una alusión a aquel amor que, cuando alcanza su cumbre en el mesón de la Unicidad omniabarcante, será abarcado por el «Amor de la sagrada Esencia», rompiendo así la determinación individual del enamorado. Este amor, bajo la influencia del estado de la «Unificación suprema»¹⁴, reside en la taberna del

anonadamiento, llamada «la taberna en la que el Bienamado es el enamorado», donde el sufí contempla al enamorado y al Bienamado como una misma determinación única (es decir, como si los dos fuesen lo mismo).

*En el mesón del vino llevo un cántaro,
quizá pueda percibir Tu fragancia.*
‘Erāqi

*Tú eres la Amada que amas tu propio rostro
y Tú el enamorado,
¿quién sino Tú puede beber el vino de tu cántaro?*
Nurbakhsh

*Colmemos nuestras copas con el vino
del cántaro de amor
y, ebrios y lánguidos, seamos la copera
el uno para el otro.*
Nurbakhsh

*Tienes que ir más allá de la imaginación,
del color y el olor,
y así verás que los distintos vinos vienen
de un mismo cántaro.*
Nurbakhsh

Garrafa (qarrābah)

En persa *qarrābah* se refiere a una garrafa grande con un cuello largo y estrecho, en el que se almacenaba vino o jarabes medicinales.

En cuanto a su simbolismo, representa el lugar de la epifanía de la Esencia de la Unidad divina que abarca los Atributos de la Majestad y la Belleza divina.



*En el reinado de ese Rey, misericordioso y benevolente,
Háfez bebe de la garrafa, y el muftí del vaso de vino.
El espejo de los enamorados*



Notas

1. Se refiere a los sacerdotes de la religión zoroastriana también conocidos como magos (*moq*).
2. Según Mahmud Kāshāni existen básicamente dos tipos de amor de la criatura hacia Dios: el amor de la gente común que es la fuerte inclinación o atracción del corazón hacia la imagen reflejada de la belleza de los Atributos divinos; y, otro, el amor de los elegidos que es la fuerte inclinación o atracción del corazón hacia la contemplación de la belleza de la Esencia de Dios.
3. Tres de los siete niveles del perfeccionamiento del hombre.
4. Qo 76,21
5. *Bāda* o *Bādi* (la visitación): es lo que se manifiesta en el corazón en un momento apropiado a causa del estado interior del discípulo.
6. *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 espiritual en el sufismo*, del Dr. Javad Nurbakhsh.
7. *Mahw* (Absorción, anegación, disolución): la disolución de los actos del sufí en los Actos divinos, de tal forma que el viajero, en este estado, se aleja de su intelecto, y surgen de él actos, y pronuncia palabras, en los que el intelecto no tiene participación alguna, como cuando está bajo los efectos de la embriaguez del vino.
8. «En la terminología sufí -escribe Shāh Nematollāh- el punto de la parada se refiere al momento de la culminación y recapitulación de una morada y la percepción de la gloria de la morada posterior».

9. *Ahadiyat-e ŷam'i* (la Unicidad de la reunión): en su Risalah, Shāh Nematollāh trae: «Es la condición de la Esencia en cuanto Esencia en Sí, sin negación o afirmación de característica alguna, al mismo tiempo que abarca en Sí la relación del plano de la Unidad (*Wāhedi-yat*), el cual es el origen de los Nombres divinos». También Yoryāni trae: «La Unicidad de la reunión incluye la individualidad y la multiplicidad transformándose en Uno en la Esencia [...]. La Unicidad en la reunión significa que no es contraria a la multiplicidad».

10. *Sharāb-e tahur*: esta expresión está tomada del versículo coránico: *...Su Señor les servirá una bebida pura.* (76,21).

11. El significado literal de *sokr* es «la ebriedad». En la terminología sufí con el termino *sokr* se refieren a aquel estado en el cual el sufí pierde toda conciencia de otro que el Bienamado.

12. El significado literal del término *sahw* es recobrar la serenidad dejando la borrachera. En la terminología sufí el termino *sahw* se refiere a la sobriedad que encuentra el peregrino al salir de su estado de ebriedad. Es necesario recordar que, para los sufíes, el termino sobriedad no puede ser aplicado a la «serenidad» que el discípulo posee antes de sumergirse en el estado de ebriedad, pues, en realidad en este estado el peregrino está consciente de sí mismo y ausente de Dios, en cambio, en el estado de *sahw*, que es la sobriedad surgida después de la ebriedad, el sufí está, simultáneamente, consciente tanto de sí mismo como de Dios, en otras palabras, está al mismo tiempo con Dios y con Su creación. Para más información acerca de la ebriedad y la sobriedad, véase el libro *La Gnosis Sufí* (tomo I) del Dr. Javad Nurbakhsh.

13. Hace alusión al versículo coránico: *Quien se somete a Dios y hace el bien se ase del asidero más firme. El fin de todo es Dios.* (31,22).

14. Unificación, agrupación (*ŷam'iyat*): para más información acerca de este estado, véase el libro *La Gnosis sufí* (tomo I), capítulo de la «Reunión y dispersión», del Dr. Javad Nurbakhsh.

Personajes y obras citadas

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

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

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

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

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

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

Nurbakhsh, Javad: *Diwan de poesía*, editorial Trotta, Madrid, 2001.

Rumi, (Molānā) 'Yalāl-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.

De La vida amorosa en la época de los trovadores

«Amor lejano» y «Muerte por amor»

 José María Bermejo

En la tradición legendaria se recuerda a un caballero, llamado Andrieu o André, que llegó a morir por una reina de Francia. Su nombre ha quedado fijado en la memoria como André de France (evocando la costumbre de los poetas udrés que añadían a su nombre propio el posesivo de su amada: Qays de Lubna, Jamil de Butayna, Addah de Rawda, Kutayyir de Azza...) En el mundo de los trovadores, la «muerte por amor» es, como afirman Nelli y Lavaud, simbólica, una transposición del dicho sufí según la cual el amor puro, «insatisfecho por esencia», no puede expresarse en este bajo mundo sino en la forma de una aspiración a la muerte.

Idealmente, la *mort per amor* o *mor per amor* alude a una pasión llevada hasta el paroxismo, que conduce al trovador a la muerte, aunque es, al mismo tiempo, dispensadora de gozo y juventud (*gautz y jovens*). En todo caso, sin llegar a ese extremo, la idealización de la amada puede rozar los límites de lo increíble, como sucede con el enamoramiento de oídas, el célebre «amor lejano» (*amor de lonh*) del trovador Jaufré Rudel. Un poeta árabe-andaluz, Ibn Muqana, escribe: «Enfermedad y languidez: he ahí lo que constituye la religión de los enamorados». Más incisivo aún, Ibn Suhayd piensa que los sufrimientos del amor son más terribles que las ansias de la muerte: «He sido dolorosamente golpeado por el amor, hasta tal punto que si mi fin estuviera próximo no encontraría ningún dolor en gustar de la muerte».

El relato sobre Layla y Majnún del poeta persa, Nezāmi Gan ŷawi (siglo XII), es bien expresivo: La tribu de Majnún intercedió ante la tribu de Layla para que el loco enamorado pudiera iluminarse con la vista de su belleza. La tribu de Layla replicó que no había ningún mal en ello, pero que Majnún no podría resistir la visión. Entonces se llevaron al

loco y levantaron en su honor el borde de la tienda de Layla: «Inmediatamente su mirada cayó sobre la orla de la falda de Layla, y perdió el sentido...»

La literatura galaico-portuguesa recoge, como un eco de la canción trovadoresca, el tópico de las penas de amor: «quien ama, está destinado a sufrir», «quien está atormentado por el amor no tiene dolor [compasión] de sí mismo», «el amor no agradecido es fuente de máxima infelicidad», «sólo con la muerte rematarán las penas de amor».

El *amor de lonh*, sea o no real, evoca los vagos enamoramientos de la adolescencia, tan luminosos como sombríos, ese engolfarse en la ensoñación de un amor imposible o desconocido que acecha en algún recodo de la vida.

Jaufré Rudel, «el poeta de la pura nostalgia»

No hay en toda la lírica provenzal un solo ejemplo de muerte real por amor, pero a través de ella se nos ha transmitido una historia extraordinariamente hermosa y conmovedora: la del trovador Jaufré Rudel, que alcanza casi esa suprema distinción de «los que mueren por amor». Merece la pena escucharla en su integridad, pues se trata de una de las más bellas leyendas de todos los tiempos, escrita con una sencillez casi «evangélica», como si hubiera sido extraída de un Evangelio del Amor:

«Jaufré Rudel de Blau fue muy gentil hombre, príncipe de Blaia. Y se enamoró de la condesa de Trípoli, sin verla, por el bien que oyó decir de ella a los peregrinos que volvían de Antioquía. E hizo de ella muchos versos con buen son y pobres palabras. Y deseando verla se cruzó y se embarcó, y



cayó enfermo en la nave y fue conducido a Trípoli, a un albergue, [dado] por muerto. Ello se hizo saber a la condesa, y fue a él, a su lecho, y lo tomó entre sus brazos. Y ella lo hizo enterrar con gran honor en la casa del Temple; y después, aquel mismo día, se hizo monja por el dolor que tuvo por la muerte de él».

Numerosos poetas se han sentido fascinados por esa leyenda romántica. Petrarca la evoca en dos versos (*Trionfi*, III): «*Giaufré, ch'usò la vela e'l remo/a cercar la sua morte*» (Jaufré, que utilizó la vela, el remo/ para buscar su muerte). El poeta catalán Hug Bernart de Rocaforti evoca también a Rudel en su *Comèdia de la gloria d'Amor*, hacia 1460, y el romanticismo hará de ese trovador uno de sus ídolos: Uhland, Heine, Browning, Swinburne, Carducci y Rostand (*La Princesse lointaine*) se inspirarán en su legendaria biografía... Sabemos que Geoffroy o Jaufré Rudel (1130-1150) era señor de Blaya (en la orilla derecha del Garona, frente a Burdeos); que participó en la segunda cruzada y que murió *per sa domna*, a los veinte años, en el sitio de Damasco (iniciado en 1149), siendo enterrado, por disposición de su amada, en la casa de la orden del Temple. Un año antes, Marcabré le había dirigido «a ultramar» su canción *Cortezamen vuelh comensar*.

Jaufré Rudel encarna y consagra el *amor de lonh* o *amour lointain* o *amors de terra lonhdana*, misterioso y fatalista, sustentado sobre un sueño: una dama desconocida, pero célebre por su belleza y por sus cualidades morales (en el caso de Rudel, la condesa de Trípoli, celebrada por los peregrinos que volvían de Antioquía). Su verso llega hasta nosotros, transido de infinita nostalgia:

Je chante d'un amour de lonh.

(Canto un amor lejano).

Los trovadores de 1150 enseñaban que la dama del *lonh* era preferible a la dama *propdana* o próxima; la dama lejana otorgaba una amistad de corazón, que ennoblecía, mientras que la dama cercana, la que uno tenía al alcance de la mano, no podía más que envilecer:

«Es evidente que la “dama jamás vista” simbolizaba en el límite -¿fue, jamás, algo más que un símbolo?- la exigencia extrema de purificación que yace en el

fondo de la erótica del Languedoc. [...] El mito del amor “lejano”, tan característico de esa época [primera mitad del siglo XII], figura en Marcabré, en Cercamón y en Bernart Martí. Jaufré Rudel no hace más que revestirlo de una poesía más sobrecogedora. [...] Las cualidades corteses de la dama dependen tan poco de su cuerpo que Guilhem se enamora de Flamenca sin haberla visto jamás».¹

En la biografía del trovador Raimbaut d'Aurenga se dice que se enamoró de la condesa de Urgel, sin verla (*senes veser*), sólo por la fama de sus méritos. El *amor de lonh*, con su amargura penetrante, es, en definitiva, amor a una dama desconocida -*que'ieu anc no vi*- y de tierra lejana -*de terra lonhdana*- como canta Rudel: «Tengo una amiga pero no sé quién es, pues jamás a fe mía la vi... y mucho la amo... Ninguna alegría me place tanto como la posesión de este amor lejano.» «Es en el colmo del amor (verdadero) y de su “alegría” -comenta Rougemont- como Rudel se siente máximamente alejado del amor culpable y de su “angustia”. Llega más lejos en la liberación: la presencia física del objeto amado le será pronto indiferente».² En una penetrante semblanza, Martín de Riquer evoca la vaga luz de misterio que envuelve la lírica de Jaufré Rudel, «poeta de la nostalgia, que desmaterializa la realidad e insiste repetidamente en el motivo de la lejanía y de la dama amada y nunca vista con los ojos corporales».

El tema de la lejanía había sido ya evocado por el primer trovador, Guilhem de Peitieu (dice no conocerse porque fue «hechizado de noche sobre una alta montaña», y afirma que jamás vio a la mujer que ama, ni sabe dónde vive...), pero es en Rudel donde este tema alcanza su más honda expresión.

Gaston Paris toma los textos de Jaufré Rudel como imágenes o modos de hablar metafóricos; Carl Appel sostiene que la dama lejana y nunca vista por el poeta era la Virgen María; Yves Lefèvre y Grace Frank creen que la *terra lonhdana* es, directamente, Tierra Santa; Leo Spitzer ve un sentimiento de nostalgia de una lejanía purificadora; Diego Zori, el amor divino..., pero Moshé Lazar sostiene que el trovador canta a una dama hermosa y muy real, de la que desea la recompensa de gozarla y que vive en un país lejano, a la que probablemente nunca ha visto,

pero cuyas cualidades ha oído alabar...; en cualquier caso, el tema dominante de Jaufré Rudel, el *amor de lonh*, hace de él -como ha escrito Salvatore Battaglia- «el primer poeta moderno de la pura nostalgia»: «Triste y feliz seré/ cuando vea a mi amor lejano», cantaba el trovador. La más bella de las canciones de Rudel -considerada como «la primera canción moderna de la pura nostalgia»- está transida de una suave melancolía:

*Lanquan li jorn son lonc en may
m'es belhs dous chans d'auzelhs de
[lonh,
e quan mi suy partitz de lay
remembra'm d'un' amor de lonh;
vau de talan embroncx e clis
si que chans ni flos d'albespiz
no'm platz pus que l'yverns gelatz*

(Por mayo, cuando los días son largos, me agrada el dulce canto de los pájaros de lejos, y cuando me aparto de allí, me acuerdo de un amor lejano; voy de humor apesadumbrado y cabizbajo, de tal suerte que ni la poesía ni la flor del blancoespino me placen tanto como el invierno helado).

El tema del que se enamora «de oídas, que no de vista», o enamoramiento *senes veser*, como Monteseinos en el romance de Rosafloreda, como Guilhem de Nivers se enamoró de Flamenca, es muy antiguo y puede rastreadse en todas las culturas; está en San Agustín y está en la epístola de Paris a Helena de las *Heroidas* de Ovidio. Y está en *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba: «Otro de los más peregrinos orígenes de la pasión es que nazca el amor por la simple pintura del amado, sin haberlo visto jamás. Por este camino se puede llegar incluso a los últimos grados del amor; a que se crucen mensajes y cartas; a sufrir tristezas, desabrimientos e insomnios, y todo sin haber contemplado nunca a quien se ama...» Ibn Hazm justifica así esa pasión «absurda»:

*¿Conoce alguien el paraíso
si no es porque le hablan de él?»*

Morir por la dama

La relación establecida entre el amor y el heroísmo encuentra su expresión

límite en la «Muerte-por-amor», común al amor sufí y al amor provenzal, y presente en las leyendas populares, en la mitología guerrera y en el lenguaje místico. En la tradición caballeresca, buscar el peligro «por amor de una dama», haciendo alarde de coraje y de temeridad, expresa el deseo de morir por ella. «El que ama -decían los místicos musulmanes- muere para sí, y si no es amado, es decir, si no vive en el ser amado, muere dos veces...»

En la literatura irlandesa, el amor es impuesto en cierta medida por la mujer al héroe, bajo la forma de una prueba peligrosa que, a veces, le cuesta la vida⁴. La ausencia de la persona amada provoca un lamento ensimismado: Guillermo, enamorado de Flamenca, se lamenta sobre la fuerza del amor y sueña en el subterráneo que le llevará hasta el baño donde podrá verla. Cuando la muerte pone en evidencia la traición o el abandono, el *roman courtois* busca testigos que transmitan la íntima lamentación: una doncella recoge las últimas palabras de la castellana de Vergi y cuando se las transmite al amante, éste, abrumado por el remordimiento, se quita la vida sobre el cuerpo de la amada... Cuando dama de Flayel escucha el último mensaje del amante muerto por una flecha envenenada y sabe que ella misma ha comido, gracias a un cruel ardid del esposo, el corazón de su amante, pierde el conocimiento y, cuando lo recobra, toda pálida, llama a la muerte, apretando los brazos contra el pecho, como queriendo arrancarle al cuerpo el último aliento de la vida...⁵

La Muerte-por-amor, tal como fue

adoptada en la Occitania -bajo una forma fuertemente idealizada y casi ritual- procede más directamente de los mitos erótico-caballerescos de la España musulmana. Hay ejemplos bien elocuentes: según Guillaume de Puylaurens, el rey Pedro de Aragón entró en guerra contra

órdenes...): Esta costumbre pervivió en España hasta el siglo XVI e incluso hasta el XVIII (se dice que el propio duque de Alba (1508-1582) dedicó la conquista de Portugal a una joven belleza). En la propia Occitania, ese espíritu se mantuvo, al menos hasta la época de los «valentines»

tolosanos, último intento de mantener la tradición caballeresca: Othon de Grandson fue muerto el 7 de agosto de 1357, mientras defendía en combate singular los colores de su «valentina», a la que había dedicado muchas composiciones amorosas...

Bajo el reinado de Enrique IV, los jóvenes nobles que se batían en duelo dedicaban aún a sus *maîtresses*, según el mismo rito, su coraje, su victoria o su muerte. (La palabra *maîtresse* tiene a la vez los sentidos de «dueña», «señora», y de «amante», «querida».) En la España del siglo XVII, el conde de Villamediana encarna quizá al último caballero capaz de arriesgar su vida por su amor: enamorado de Isabel de Borbón, esposa del rey Felipe IV, el conde se presenta a unas fiestas con el vestido bordado de reales y una divisa

que dice atrevidamente: «Mis amores son reales». En ese momento está firmando su sentencia de muerte: Una noche de 1622, en la calle Mayor de Madrid, un emboscado se acerca al coche en el que se pasea con un amigo, y le asesta una estocada mortal. «Había ofrendado su vida a un amor imposible -comenta Luis Rosales-, y había buscado su muerte para liberarse de aquel amor y para liberarse de su vida».



Le Blanc-seign, de René Magritte (1965)

Simón de Montfort -el gran enemigo de los cátaros- «por tener la ocasión de volver a ver a su dama, esposa de un gentilhomme de la diócesis de Tolosa»; el rey le habría «dedicado» esa guerra y, eventualmente, su propia muerte...

En honor y por amor de las damas solían batirse caballeros como Savaric de Mauleón, quien escribía a la condesa Éléonor de Toulouse: «Quinientos de nosotros no atienden más que a vuestras

Ese comportamiento fue siempre extraño a los trovadores, en cuyos poemas la *Mort-per-amor* no tiene más que una significación metafórica, y además bastante ambigua, vinculada al exceso mismo de su deseo insatisfecho que sólo puede expresarse bajo la forma de aspiración a la muerte... Para Guilhem Montanhagol, como para los antiguos trovadores, el tema de la *muerte-por-deseo* -por convencional que sea- es el resorte de *Fin'amors*. En definitiva «los enamorados “morían de amor” (como decimos morir de sed), pero más de insatisfacción física que de exaltación metafísica».

Nelli y Larvail deslindan nítidamente el sentido de la prueba suprema en el mundo caballeresco y en el mundo de los trovadores:

Para los caballeros, el valor gracias al cual se merece el amor es siempre «exterior al amor»... La relación establecida entre la valentía y la sexualidad se confundía con la vieja ley natural que exige que, según el voto de la especie, los más valientes poseen a las más bellas. Cuando el mito se poetizó un poco, siendo conjugado de manera más ideal, la muerte, o el desprecio de la muerte, con el culto de la belleza, contribuyó notablemente a ennoblecer la brutalidad masculina, pero sin purificar la idea misma de amor. Según esta erótica, todavía esencialmente «masculina», el amante podía merecer el amor sin estar verdaderamente enamorado.

Por el contrario, en el sistema cortés, la prueba que la dama hacía sufrir a su amante no dejaba nunca de ser *interior al amor*. La pequeña ceremonia íntima del *assag* (ensayo), tal como era practicada con frecuencia en el siglo XIII -y de la que Montaigne habla aún, en el siglo XVI, como de una maniobra llena de hipocresía- daba, en principio, a la dama el medio de verificar en qué medida su amigo, acostado a su lado en una situación heroica y sumamente tentadora, era capaz de respetarla *por amor*.

Desde el punto de vista de la sabiduría hermética, amor y muerte están íntimamente relacionados, por ejemplo entre los Fieles del Amor. La relación es doble, «porque la propia palabra “muerte” tiene un doble sentido. Por una parte, hay una aproximación y como una asociación del amor y de la muerte, entendiendo ésta

como la muerte iniciática, y esta aproximación parece haberse continuado en la corriente de donde salieron, al final de la Edad Media, las figuraciones de la danza macabra; por otra parte, hay también una antítesis establecida, desde otro punto de vista, entre el amor y la muerte, antítesis que puede explicarse en parte por la constitución misma de las dos palabras: la raíz *mor* les es común y en *amor* esa raíz está precedida del *a* privativo, como en el sánscrito *a-mara*, *a-mrita*, de suerte que Amor puede interpretarse como una especie de equivalente jeroglífico de inmortalidad». ⁶ (En los *fiels d'amour* de Jacques de Baisieux, *amor* significa «sin-muerte»).

La dialéctica muerte/vida, llevada a una síntesis de misteriosa y altísima comunión, resuena ya en los místicos sufíes que, como ha demostrado Asín Palacios, influirán directamente en la *Divina Comedia* de Dante y en la obra de los grandes místicos españoles. En el sufismo, la muerte no es más que el «casto secreto del amor» y, para el poeta udrí, la muerte del amante es un impulso hacia la dama idealizada: «¡Dulce es mi muerte -dice Chamil-, si ella es enterrada junto a mi tumba!» Al mártir de la *ÿihād*, destinado al Paraíso, corresponde el casto enamorado (considerado como mártir por un famoso hadit) reuniéndose con su dama en una búsqueda que Chamil asimila, a veces, a la *ÿihād*. Ibn al-Fahrid nos ha dejado esta alabanza de la muerte de amor: «El descanso del amor es una fatiga, su comienzo una enfermedad, su fin la muerte. Para mí, sin embargo, la muerte por amor es una vida; doy gracias a mi Bienamada por habérmela ofrecido». La alabanza concluye con esta sentencia estremecedora:

Aquel que no muere de su amor no puede vivir de él.

El ejemplo más vivo es la «pasión» del sufí persa Hallâÿ (911), que marcha hacia el suplicio riendo y, cuando le preguntan por qué lo hace, responde: «Así es la coquetería de la Belleza atrayendo a sí a los amantes». Cuando le van a matar, les dice a los verdugos: «Matándome me haréis vivir, pues para mí vivir es morir, y morir es vivir». Es así como «se concibe -según Rougemont- que el término necesario de la vía iluminativa de otro

gran místico y filósofo persa, Sohrawardi (siglo XII), o de Hallâÿ, haya sido el martirio religioso en la cumbre de la *joy d'amour* (alegría de amor)».

La retórica del amor cortés -heredada de los sufíes y filtrada y acrisolada por la ascesis cántara- pasará al lenguaje de los místicos cristianos. Rougemont enumera los principales temas comunes a los trovadores y a los místicos cristianos: «morir por no morir»; «quemadura suave»; «dardo de amor» que hiere sin matar; pasión que «aisla» del mundo y hace palidecer cualquier otro amor; tormento preferible a cualquier alegría; urgencia de expresar lo «inefable»; «combate de amor» del que hay que salir vencido; «castillos» o «moradas» del amor (metáfora central en Santa Teresa de Jesús); «espejo» del amor imperfecto que remite al amor perfecto; amor como «conocimiento» supremo (la *conoscenza* provenzal); el «corazón robado», el «entendimiento arrebatado», el «raptó» de amor...

La muerte por amor es, sobre todo, una «vivencia» mística, expresada con el «lenguaje insuficiente» al que aludía Jorge Guillén en su ensayo sobre la poesía de San Juan de la Cruz: el «muero porque no muero» de Santa Teresa de Jesús (eco de la Beata Angela de Foligno: «muero de deseo de morir»), que la santa de Avila describe como «un martirio a la vez delicioso y cruel»; tanto, que el alma «no quería ver acabar nunca» y «una vez entregada a ese suplicio, querría pasar en él lo que queda de vida...», pues «de ese deseo que en un instante penetra el alma entera nace un dolor que la transporta por encima de sí misma y de todas las creaturas» y «sólo aspira a morir en esa soledad» y «llevada a esa altura por el mismo Dios, considera todas las cosas sin estar encadenada a ninguna...» Es el «cauterio suave» que San Juan de la Cruz comenta, con unción sobrenatural, en la *Llama de amor viva*.

En el ámbito de la relación humana, la alquimia de los corazones provoca también una mística del ser, una embriaguez inefable. Cuando llega el amor, nada se le puede resistir ni en la tierra ni en los cielos. La emperatriz Fenice se finge enferma y sólo piensa en Cligés: «Él es su Dios, él la puede curar y puede hacerla morir.» (Calixto

proclamará, dos siglos más tarde, en *La Celestina*: «¿Yo? Melibeo soy, y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo...»). Los amantes, embobados de su propio gozo, se sienten inmensamente ricos y radicalmente puros: «En verdad -se dice en el *Cli-gès-*, Amor no se envilece al unirlos, pues a ellos les parece que cuando se abrazan y besan con su alegría y felicidad, el mundo se hace mejor». El amor los sitúa más allá del bien y del mal, en un universo autónomo de sagrada inocencia, marcados a la vez por una fuerte sensualidad y por un impulso casi místico.

Urwa parece haber encarnado, junto a Majnún, «el loco de Layla», el primer ideal del amante udrí, que muere de amor. Urwa muere por Afra. Majnún, por Layla. Ambos casos encarnan la locura y el peligro del amor-pasión (*hawá-eshq*), censurado por el orden establecido. El relato del legendario Majnún de Layla fue conocido a partir del final del siglo VII, inventado completamente bajo los Umayyades.

En Occidente, la leyenda de Tristán, divulgada a partir del siglo XII, evoca, de manera muy viva, esos relatos de amor y muerte, inspirados en el amor udrí y conocidos en el mundo árabe desde los siglos VI ó VII. El paralelismo es evidente; por un lado, la historia de Urwa y Afra; por otro, la de Tristán e Isolda:

Urwa, «poeta inteligente», ama a su prima Afra, El padre de ella se la promete en matrimonio, pero rompe su promesa entregándosela a otro primo llamado Utala. Desesperado, Urwa se consume, trata de recuperar a Afra, cuya sola visión le hiere. Finalmente se vuelve errante y muere en soledad en Wadi al-Qura. Al conocer su muerte, Afra muere sobre su tumba.

Tristán de Leonois es encargado de ir a Irlanda a pedir para su tío Marcos, rey de Cornualles, la mano de Isolda la Rubia. Por error fatal, Tristán e Isolda beben un filtro mágico que no tarda en encender en ellos una pasión irresistible. Para evitarlo, Tristán se aleja, «se casa» con Isolda la de las Blancas Manos. Herido, Tristán envía, a la búsqueda de Isolda la Rubia, a su amigo Caherdin, que le promete izar velas blancas si consigue traerla. Celosa, Isolda la de las Blancas Manos le engaña diciendo que las velas

son negras. Tristán muere de desesperación. Llegando demasiado tarde, Isolda la Rubia se arroja sobre el cuerpo de su amigo y muere a su vez...

El esquema básico es el mismo: amor apasionado entre un hombre y una mujer; obstáculos a su unión, reforzados incluso cada vez que parecen desaparecer; separación forzosa que no hace sino exacerbar el deseo; situación límite que lleva al enamorado a la muerte, provocando a su vez la muerte de su amante. Labib Djedidi establece, de manera más detallada, los motivos comunes:

Desgracia original:

- * Muerte del padre y de la madre de Tristán. Tristán es educado por su tío, el rey.
- * Muerte del padre de Urwa. Urwa es educado por su tío, el padre de Afra.

Amor fatal:

- * Tristán e Isolda beben el «vino herbáceo». El amor es un efecto del filtro.
- * Urwa y Afra viven juntos desde la edad de cuatro años. El amor es un efecto del tiempo.

Obstáculos exteriores:

- * Los barones (tratados de «traidores») denuncian los lazos entre Tristán e Isolda.
- * Alguien le anuncia al esposo de Afra la llegada secreta de Urwa.

Obstáculos interiores, la castidad:

- * Tristán deposita entre él e Isolda su espada desnuda.
- * Afra proclama ante su marido la castidad de Urwa.

Amor contra matrimonio:

- * Isolda es destinada al rey.
- * Afra es destinada a Utala.

Separación:

- * Tristán vaga por desesperación.
- * Urwa es desterrado por su tío a Sam.

Recuerdo fiel:

- * Tristán deja virgen a su «esposa» Isolda, la de las Blancas Manos.
- * Urwa enloquece escuchando el nom-

bre Afra (dirigido a una camella).

Muerte-unión:

- * Tristán muere lejos de Isolda. Isolda se encuentra con el cadáver de Tristán y muere. Isolda es enterrada con Tristán. Dos plantas (vid y rosál) brotan sobre la tumba y se entrelazan.
- * Urwa muere lejos de Afra. Afra se encuentra con la tumba de Urwa y muere. Afra es enterrada al lado de Urwa. Dos plantas (de género desconocido) brotan sobre las dos tumbas y se entrelazan.⁷

(Este texto corresponde al capítulo VI del libro *La vida amorosa en la época de los trovadores*, de José María Bermejo, publicado por la Editorial Temas de Hoy, Madrid, 1996)

Notas

1. Nelli, René: *L'érotique des troubadours*, Bibliothèque Méridionale, Toulouse, Privat, 1963, y *Trovadores y troveros*. Libros legendarios de Oriente y de Occidente. José J. de Olañeta, Editor. Edición limitada de 2.000 ejemplares. Palma de Mallorca, 1982.
2. Rougemont, Denis de: *El amor y Occidente*. Barcelona, Kairós, 1978; 3ª ed., 1984.
3. Ibn hazm: *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*. Traducido por Emilio García Gómez, con un prólogo de José Ortega y Gasset. Alianza Editorial, Madrid, 1981, 3ª edición en El Libro de Bolsillo.
4. Marx, Jean: *Les littératures celtiques*, P.U.F., Paris, 1951.
5. Citado en *La vida privada*. Tomo 2: *De la Europa feudal al Renacimiento*. Volumen dirigido por Georges Duby. Ed. Taurus, Madrid, 1988.
6. Guéron, René: *Langage secret de Dante, Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*. Paris, 1954.
7. Djedidi, Tahar Labib: *La poésie amoureuse des arabes. Le cas des 'udrites. Contribution à une sociologie de la littérature arabe*. Etudes et Documents. Alger, 1974.



La Sumisión (*Taslim*)

Jeffrey Rothschild

Como todo sufí sabe, la esencia del Sufismo es la sumisión (*taslim*), o abandonarse, entregarse a la voluntad de Dios. Pero como transitar por la senda sufí es cosa del corazón, no de la mente, habían pasado diez años cuando empecé a comprender en mi corazón la naturaleza de la sumisión (*taslim*).

«Bueno, ¿quieres hacer un viaje conmigo?»

Al oír las palabras del Maestro, di un brinco desde el suelo soltando mi manta y tratando de conseguir una apariencia presentable. Llevaba tres meses viviendo en el *Jānaqāh* (nombre con el que conocen a los centros sufíes en Irán), durmiendo en un duro y frío suelo de piedra, cubierto de alfombras persas de quinientos años, rodeado de paredes cubiertas hasta el techo de libros sufíes; la habitación donde yo vivía era una combinación de lugar de venta para los libros publicados por la Orden y de sitio donde se reunía la asamblea y también donde los sufíes meditaban, bebían té y hablaban; por tanto, lo menos parecido a algo privado.

Durante los tres meses que llevaba en Teherán, había salido del *Jānaqāh* muy pocas veces, casi siempre para ir al baño público a darme una ducha. Pasaba los días sentado en el suelo, leyendo poesía sufí, redactando la traducción de los escritos del Maestro, hablando con los sufíes que visitaban el *Jānaqāh*, bebiendo té, tomando comida casera persa, meditando.

Algunas noches cuando no podía dormir, salía al exterior y paseaba por un sendero que discurría alrededor de tres grandes albercas enlosadas en azul y a las que rodeaban intrincados jardines llenos de flores y verdor.

Por supuesto no había agua caliente y el agua fría estaba

fuera. Las facilidades para el aseo, que básicamente consistían en dos profundos agujeros situados en un cobertizo, no eran como para adaptarse fácilmente, pero, a pesar de todo, en general la vida no era incómoda. Tenía un horario flexible de 9 a 5. No tenía que limpiar, ni guisar, ni debía ocuparme de los múltiples problemas del día a día.

Lo mejor de todo era que el Maestro estaba allí. La primera tarde estuvimos regando y preparando un lugar donde el maestro pudiera recibir a los visitantes que venían a pedirle consejo y favores, o simplemente a hablar con él. Durante el día el Maestro se instalaba en la habitación donde yo vivía ocupándose de los asuntos del *Jānaqāh* o de alguno de los libros que escribía constantemente.

Siempre que surgía la oportunidad intentaba que el Maestro me hablara sobre el Sufismo. Él me seguía el juego algunas veces, otras no. Me acuerdo de una vez en que con mi imperfecto persa le pregunté si Bāyazid (siglo XII) era un *jaili bozorg* (muy grande) sufí. Me contestó: «En el Sufismo la grandeza reside en el que se hace pequeño, no grande. Bāyazid estaba muy muy cerca al cero». Otra vez le pregunté sobre la diferencia entre *fanā* (anonadamiento de sí mismo en Dios) y *baqā* (subsistencia en Dios). Me replicó: «Es como la gota y el océano. Cuando la gota alcanza el océano ese momento es *fanā*. Entonces la gota se convierte en océano y eso es *baqā*. La gota desaparece: *fanā*. Es océano: *baqā*».

«¿Entonces *fanā* debe conducir siempre a *baqā*?». Pregunté. «No», dijo, cogiendo una caja de cerillas. «*Fanā* es *baqā*». Señaló hacia un lado de la caja. «*Fanā*», dijo. Con una sonrisa giró la caja y señaló hacia el otro lado, diciendo «*baqā*». Me

quedé allí sentado intentando entender su respuesta mientras él volvía a trabajar en sus papeles. Un momento después me miró de arriba abajo y me dijo: «Tienes que ir tras de *fanā* no de *baqā*». «¿Por qué?» pregunté. «Porque de otro modo sería como si fueras al bazar a convertirte en comerciante».

Un día me preguntó cuánto tiempo quería estar en Teherán. Ahora, diez años después sé cuál es la respuesta correcta, pero entonces contesté sin dudar: «Hasta que esté curado de la enfermedad del *nafs* (el ego) ». El Maestro rió: «¿No crees que incluso esta purificación del *nafs* es un deseo del *nafs*? Vive en el recuerdo (*Zekr*) de Dios y no te preocupes de otra cosa».

A veces el Maestro visitaba otros *Jānaqāhes* pero yo no solía ir con él. Así que cuando aquella mañana me preguntó si quería acompañarle en su viaje, salté de alegría considerando mi suerte: «*Hatman* (por supuesto)», le contesté. El Maestro estaba ya en la puerta con un gorro ruso de piel y un amplio abrigo. Solamente destacaba su silueta a la luz del atardecer.

«Bien... salimos en cinco minutos».

Me di cuenta de que no había tiempo de coger nada. Ni ropa, ni libros, ni siquiera el cepillo de dientes. Sólo tenía tiempo de vestirme y coger el abrigo. Cuando estaba en la puerta, atándome los zapatos, llegó un sufi que casualmente hablaba inglés. Le susurré una pregunta: «¿Sabes a dónde va el Maestro?», «claro, va a Kara^h. ¿Por qué?, ¿vas tú también?» Asentí. El sufi meneó la cabeza, haciendo un chasquido con su lengua. «¿Qué es lo que pasa?», «tú mismo lo descubrirás».

Tenía razón. Lo descubrí.

Kara^h es una pequeña ciudad a unas treinta millas de Teherán. El Maestro estaba construyendo un *Jānaqāh* en una montaña, desde la que se dominaba la ciudad. Era un lugar muy bello. Por la noche la ciudad se convertía en un conjunto de luces que se extendían brillando en

todas direcciones hasta donde abarcaba la vista. El único inconveniente era la propia piedra que constituía la montaña. La piedra más dura que yo hubiera visto nunca. Y las herramientas que se usaban eran en su mayor parte las mismas que se podían ver en las miniaturas persas anteriores al siglo XIV. No se podía imaginar un trabajo más agotador. Aunque cada sufi deseaba acompañar al Maestro en sus viajes, muy pocos se ofrecían una segunda vez para ir a trabajar a Kara^h.

Un día cualquiera comenzaba a las cinco o seis de la mañana, antes de la salida del Sol, con oraciones y un desayuno que consistía en té, queso y pan. Hacia las siete ya estábamos trabajando: mezclando cemento, acarreando piedras o haciendo ladrillos y cribando arena para el hormigón, cuando estábamos demasiado cansados para otra cosa. A mediodía parábamos para comer y hacer un pequeño descanso pero a las dos el trabajo continuaba. No es que alguien te obligara a trabajar. Sería violento quedarse dentro, sentado en una mullida alfombra, bebiendo té y escuchando música sufi, mientras los otros sufíes están fuera sudando. Así que había que salir fuera cada día a trabajar, sin que importara que estuvieras deseando quedarte dentro y dormir.

El trabajo terminaba a la puesta del Sol, pero teniendo en cuenta que el sol se ponía alrededor de las nueve, los días eran interminables. Así día tras día. Cada día igual al anterior. El único escape era

del agua y de repente no teníamos agua disponible, excepto un pequeño depósito en el exterior, junto a la puerta del *Jānaqāh*. No había agua para ducharse, ni para fregar, cocinar o la ablución (*wozu*) ... fuera de aquel depósito. Y para acentuar lo absurdo de la situación, el gran depósito de agua que abastecía a toda la ciudad estaba precisamente sobre nosotros en la montaña. Podíamos verlo a todas horas mientras trabajábamos en los montones de piedra alrededor del *Jānaqāh*. Después de catorce horas de trabajo estábamos cubiertos de hormigón, empapados en sudor y llenos de polvo. La ropa estaba sucia, lo mismo que las manos, la cara y el pelo, pero no había posibilidad de lavarse. En la precipitación de la salida no había cogido ropa de repuesto, así que no podía librarme de la porquería que llevaba encima. El único consuelo era pensar que el Maestro se iría pronto porque no solía quedarse durante mucho tiempo en un *Jānaqāh*.

Como yo me figuraba el Maestro decidió volver a Teherán al día siguiente. Pero para mi desesperación descubrí que yo no volvía con él. Había empleado la mañana ayudando a algunos sufíes a trasladar piedras para construir una pared y por la tarde tres de ellos y yo habíamos trabajado transportando carretillas y carretillas de escombros para reforzar la pared. Alrededor de las tres, apareció el Maestro con su gorro ruso y su gran abrigo diciendo que se iba a Teherán. Nos dijo que siguiéramos trabajando hasta

la puesta del sol, pero que lo hiciéramos «lentamente, lentamente» para no cansarnos.

Inútil decir que me encontraba huido. No solamente porque el Maestro volviera a Teherán sin mí, sino por la idea de trabajar hasta la puesta de sol. Faltaban por lo menos seis horas y yo estaba ya achicharrado, sucio,

exhausto y exasperado. Mientras veía el coche del Maestro bajando por el serpenteante camino que le conducía a la carretera principal, empecé a encontrar-



Jānaqāh Nimatullahi de Kara^h, Irán. Foto de Parviz Rasti.

dormir, aunque el sueño nunca duraba bastante.

El día siguiente al de mi llegada con el Maestro, algo ocurrió con la presión

me mal. Mis manos estaban ya cubiertas de ampollas y me dolían los músculos del cuello y de la espalda. Pensé que no aguantaría otras seis horas. Me volví hacia los otros sufíes.

«¿Qué os parecería si nos tomásemos un descanso de un par de horas?». «Yo diría que no —dijo uno— El Maestro nos ha dicho que sigamos trabajando hasta la puesta del sol».

«¡Oh, una pausa!», me dije a mí mismo. Pero seguí trabajando puesto que todos lo hacían. Silenciosamente, sin embargo, maldije a los otros sufíes, maldije Karaý y el barro y la falta de agua. No maldije al Maestro, me detuve justo a tiempo. Una hora después estaba tan enfadado con todo que decidí tomarme un respiro pese a lo que los otros sufíes pudieran decir. Salí como un rayo hacia la cocina a buscar una fruta, un guiso, un vaso de agua, un té, algo. Lo que fuera para romper la monotonía, la tensión, la inexorable presión de Karaý.

Cuando me fui a la cocina estaba completamente furioso. Estaba tan harto de todo que no creía poder aguantar mucho más, incluso comer y dormir habían perdido para mí su atractivo. Me senté en las escaleras, a la salida de la cocina, al lado de la habitación del Maestro y soñé con estar de vuelta en Teherán con su agua corriente y sus baños públicos con duchas calientes. Dos años antes, cuando visité el *Jānaqāh* de Teherán no hubiera sido capaz de admitir la posibilidad de vivir allí. Ahora me parecía el Paraíso.

Mientras estaba allí sentado lamentando mi triste situación y deseando estar en cualquier sitio menos en Karaý, salí de la cocina una de las pocas sufíes americanas que había allí y vino hacia mí. Había vivido en Shirāz algunos años con uno de los *Sheijs* de la Orden y ahora trabajaba con el Maestro.

«¿Qué sucede?». Se sentó a mi lado en las escaleras. «Es terrible. No puedo continuar así mucho tiempo. No soy capaz de aguantar. Tengo que regresar». «¿A Teherán?». «No, a casa, a América. No puedo luchar con esto. El trabajo, el barro, sin agua, sin ropa. Ni siquiera me he cambiado de ropa interior en tres días ni me he cepillado los dientes. Odio este lugar. Verdaderamente lo odio».

«Pobrecillo. ¡Qué dura es la vida!». Yo no estaba de humor para sarcasmos y me dispuse a decir algo desagradable

pero me detuve en el último momento. Ella continuó: «Ya sabes, nosotros nos creemos demasiado importantes. Somos iniciados y queremos alcanzar un elevado estado espiritual. Pedimos ser probados por el Maestro para demostrar qué grandes sufíes somos. Pero siempre dentro de nuestros límites porque la primera vez que somos verdaderamente probados empezamos a lloriquear y a compadecernos. Y tratamos de escapar como niños pequeños».

Me hizo una mueca y trató de reprimir la risa. Su pequeño discurso debiera haberme enojado pero no ocurrió así. En cambio me sentí ridículo y pequeño. Ella tenía razón, por supuesto. Recordé una noche, un mes antes en el *Jānaqāh* de Teherán. Estaba sentado fuera, en unas escaleras parecidas a éstas donde ahora me sentaba, suspirando por tener la suerte de poder demostrar al Maestro lo rápidamente que había avanzado. Ahora veía que había estado caminando sin moverme del sitio. Era todo tan disparatado que yo tampoco pude contener la risa. Pronto estuvimos los dos riendo a carcajadas.

Uno de los otros sufíes debió de oír las risas y vino a ver qué pasaba. Se lo dije lo mejor que pude en mi pobre farsi. Cuando terminé él asintió y dijo: «Vamos hacia el Camino declarando: “*La elāha ella'llāh*” (no hay más Dios que Dios). Pero a la primera dificultad o fatiga o si las cosas no suceden exactamente como queremos nuestros actos declaran: “*La elāha, La elāha, La elāha...*”, pero a la otra parte, el “*ella'llāh*”, se lo lleva el viento».

Todos empezamos a reír entonces. Finalmente me levanté. «Bien, supongo que es mejor volver a trabajar, quedan todavía unas horas de luz».

Aquella noche, en el suelo del *Jānaqāh* tratando de dormir me di cuenta de que realmente estaba empezando a gustarme la suciedad, y el no poder ducharme, afeitarme ni lavarme.

La mañana siguiente, mientras cribaba arena para el hormigón, vi el coche del Maestro que subía el camino montañoso del *Jānaqāh*. Después de cambiarse de ropa, el Maestro me llamó a su habitación:

«Bueno, ¿qué piensas de Karaý?».

«Es un lugar muy bello». Quitando el horrible trabajo, era un bello lugar.

«Entonces, ¿quieres seguir aquí o quizás prefieres volver a Teherán?»

«Lo que usted decida». Yo sabía que era la respuesta correcta aunque por supuesto no fuera la verdad. Admitir esto ante mí mismo, sin embargo, hubiera sido admitir que había mentido al Maestro. Y como un buen sufi yo no debería mentir a mi Maestro.

«Pienso que seguramente te gusta más Teherán. Aquí en Karaý todo está sucio y a ti no te gusta la suciedad»

«Estoy aprendiendo a que me guste».

«No, eso no está bien». Hizo una pausa y me miró fijamente. «La sumisión es lo correcto (*Taslim jub-e*)». Se levantó y salió de la habitación. La sumisión es lo correcto (*Taslim jub-e*), abandonarse es bueno.

Supe al instante en mi mente lo que esto significaba pero si lo hubiera comprendido en el corazón, me habría enterado de que aprender a «que me guste lo sucio» no es la meta. No era cuestión de que me guste o no me guste la suciedad. De que me guste Teherán o no me guste Karaý. Se trata de aceptar lo que sucede en el momento y estar contento porque es lo que Dios quiere. Sea suciedad o limpieza. Teherán o Karaý. Por eso es por lo que los sufíes no piden nada. Pedir algo es poner el propio deseo sobre el deseo de Dios. Es cuestionar la sabiduría de Dios. «Muchas plegarias son pérdida y destrucción —escribe Rumi en el *Masnawi*— y Dios en su benevolencia las pasa por alto».

Los seres humanos dan gracias a Dios cuando les suceden cosas «buenas». Los sufíes también lo hacen. Pero los sufíes dan gracias a Dios por las cosas malas tanto como por las cosas buenas. Un sufi está agradecido en cada momento porque cada momento es un don de Dios y el sufi es el hijo del momento.

Esto es abandonarse a la voluntad de Dios. «Si en cada momento pudieras aceptar lo que sucede —dijo el Maestro— estarías por fin en la Senda».



LOS AUTORES

JOSÉ MARÍA BERMEJO nació en Tornavacas (Cáceres) en 1947. Realizó estudios de Humanidades, Filosofía y Periodismo y ha trabajado en los diarios Hoy, Ya, El Independiente y La Clave, especializándose en información cultural y en crítica de arte. Poeta, narrador y ensayista, entre sus obras podemos destacar, libros de poesía, *Epidemia de nieve*, *Desolación del ansia*, la novela *Soliloquio*, y el ensayo *Cuaderno griego*. También ha publicado *Nieve, luna, flores (Antología del haiku japonés)*, y *La vida amorosa en la época de los trovadores*. Ha colaborado en la traducción castellana del *Diwan de poesía sufí* (Trotta, 2001) del Dr. Nurbakhsh.

HERBERT MASON es catedrático de Historia y Religión en la Universidad de Boston. Autor de: *Epic Gilgamesh, The Death of al-Hallaj* (Notre Dame Press, 1979), *A Legend of Alexander and the Merchant and Parrot* (Notre Dame Press, 1986), su traducción al inglés en cuatro volúmenes de la obra de Massignon, *The Passion of al-Hallaj* (Princeton University Press, 1984), y *al-Hallaj* (Curzon Press, 1995).

Dr. JAVAD NURBAKHS nació en Kerman (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 numerosas publicaciones sobre el sufismo, es el actual Maestro de la Orden Sufí Nematollâhí, posición que ocupa desde los veintiséis años, y actualmente reside en Londres.

JEFFREY ROTHISCHILD doctor en literatura Inglesa por la Universidad de New York, donde actualmente imparte clases, como profesor asociado. Autor del libro *Bestower of*

Light (Dador de Luz), (KNP 1998), biografía del Dr. Javad Nurbakhsh Maestro de la Orden Nematollâhí, ha traducido al inglés varias de las publicaciones del Centro Sufí Nematollâhí.

MARIO SATZ poeta, narrador, ensayista y traductor, nació en Coronel Pringles (Buenos Aires), en el seno de una familia de origen hebreo. En 1970 se trasladó a Jerusalén para estudiar Kábala y en 1978 se estableció en Barcelona, donde se licenció en Filología Hispánica. Autor de libros de poesía como, *Los cuatro elementos, Las frutas, Los peces, los pájaros, las flores, Canon de polen y Sámara*s y de ensayo, como *El ábaco de las especies*; su último libro, *Azahar*, es una novela-ensayo acerca de la Granada del siglo XIV.

ANA MARÍA SCHLÜTER RODÉS nació en Barcelona (1935) de padre alemán y madre española, y realizó sus estudios universitarios en Alemania, Holanda y España, doctorándose en Filosofía y Letras con la tesis «¿Por qué unos ven y otros miran y no ven?». Es maestra zen desde 1985, con el nombre de Kiun An (Ermita de la Nube Radiante), e inició este camino en 1975, habiendo sido discípula del P. Lassalle S.J. y de Yamada Koûn Rôshi. Reside en Brihuega (Guadalajara) donde ha fundado el centro zen «Zendo Brihuega».

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 Nematollâhí, 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).

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

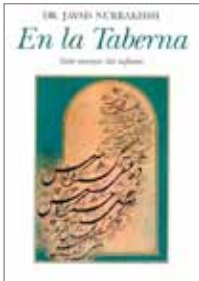
Para suscribirse pónganse en contacto con el Centro Sufí Nematollâhí de Madrid

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

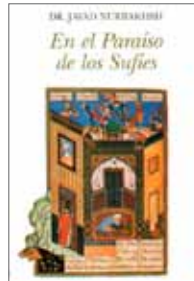


El sufí es la persona amante de la Verdad, que peregrina por medio del Amor y la devoción hacia esa Verdad o perfección absoluta.

¿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

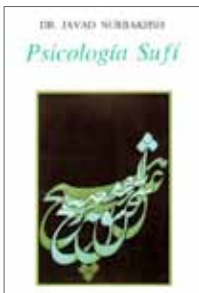


La vida del ser humano se puede resumir en la lucha eterna entre el caos y la Armonía, entre el egoísmo y el Amor, entre lo Único y lo múltiple. En esta batalla el sufismo defiende la opción del hombre perfecto.

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 €

Dador de Luz

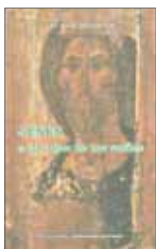


Son muchos los relatos que nos hablan de los maestros clásicos, pero es un raro privilegio poder acercarse a la vida de un maestro sufí vivo, que comparte nuestras inquietudes y nuestras esperanzas.

Dador de luz es una biografía íntima del doctor Nurbakhsh, Maestro de la Orden Nematollâhi, gran orden sufí de Persia, país con tradición milenaria en esa búsqueda interior.

Precio: 2.500 pts. / 15'02 €

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 €

Diwan de poesía sufí



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

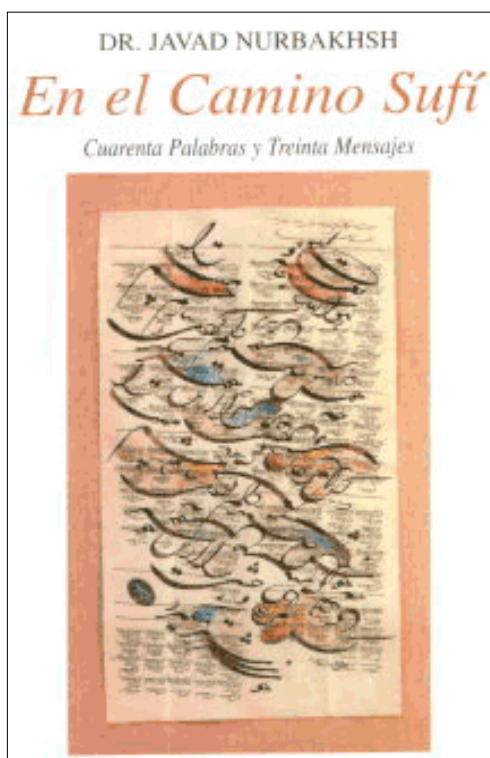
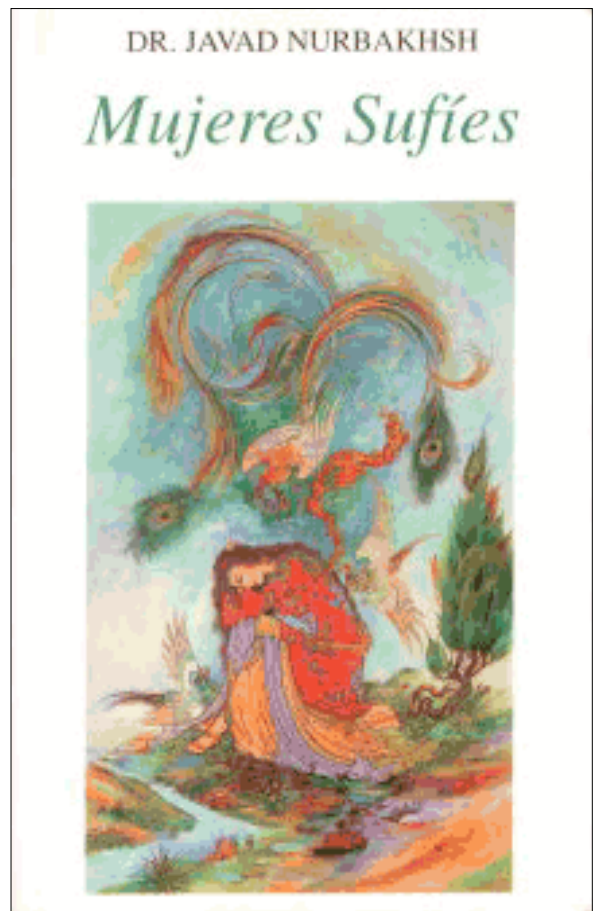
Precio: 2.900 pts. / 17'43 €

«¡Oh Dios mio!, Si Te adoro por miedo al infierno, quémame en él. Si Te adoro por la esperanza del paraíso, exclúyeme de él. Pero si Te adoro sólo por Ti mismo, no apartes de mí tu Eterna Belleza.»

Esta oración de Rābe'ah 'Adawiya, una Sufi del siglo VIII d.C., resume perfectamente la altura mística que alcanzaron algunas de estas mujeres, así como define en muy pocas palabras al sufismo, como religión del exclusivo amor hacia Dios.

El Dr. Nurbakhsh, maestro de la orden Nematollāhí, ha recopilado en esta obra biografías, anécdotas, poemas y oraciones de algunas de las mujeres que han destacado en el sufismo a lo largo de su historia.

Precio: 1.900 pts. / 11,42 €



En la senda de los enamorados de Dios, *«cada aliento es un retorno al origen, al Amado, un regreso amoroso que lleva al corazón del sufí gozo y felicidad»* El maestro Dr. Javad Nurbakhsh resume así la esencia del sufismo y la va concretando y matizando a través de «cuarenta palabras» que son una respuesta de corazón a las preguntas de los buscadores. Respuestas breves, intensas y precisas, que se iluminan con historias simbólicas y con anécdotas de los grandes maestros de la senda que, libres de temor y de esperanza, se aniquilaron en el Bienamado, como la gota en el mar.

Esas «cuarenta palabras» se condensan, a su vez, en «treinta mensajes» que se dirigen directamente, a modo de saetas, al corazón de cada «derviche» y marcan su conducta en este «camino sin huellas».

«Deja el mundo a la gente mundana, y el mundo del más allá a sus buscadores. Estira la mano de la devoción hacia Dios y vive Su amor, que es el elixir de la eterna bendición, en el tesoro de tu corazón, y arroja al fuego del olvido todo lo que no es el Amado».

Precio: 1.900 pts. / 11,42 €

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
Canadá M6L 1E2
Tel: (416) 242-9397

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

1735 Mathers Avenue
West Vancouver, B.C.
Canadá 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
París, 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 Beurivage
BP 1599 Porto-Novo
Bénin
Tel: 229-21-4706

750 ptas.

