

SUFÍ

NÚMERO 6 / OTOÑO E INVIERNO 2003

Dr. Javad Nurbakhsh

EL RECORRIDO INTERIOR Y LA
CONDUCTA EXTERIOR

Terry Graham

LA SENDA DEL JORĀSĀN

Negeen Sai Zinovieff

LA FILOSOFÍA DE GANDHI Y LA
DOCTRINA SUFÍ

Patrick Laude

LA TERAPIA PSICO-ESPIRITUAL *MALMAIT*





Muchos son los que llaman a Su puerta en busca de sus favores,
y pocos, muy pocos los que llaman buscándole sólo a Él.

—Oraciones amorosas de Ansari (s.XI)

—Caligrafía persa. Amir Falsafi

SUFÍ

NÚMERO 6 / OTOÑO E INVIERNO 2003

DIRECTOR
Mahmud Piruz

REDACCIÓN
José María Bermejo, Carlos Diego,
Gustavo de Lama, Ana Ancochea,
Juan Martín Carvana

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

EDITORIAL NUR
PUBLICACIONES DEL
CENTRO SUFÍ NEMATOLLÁHI
C/ Abedul, 11
28036 Madrid - España
Tel: 91 350 20 86
Fax: 91 350 20 86
web: <http://www.nematollahi.org>
e-mail: darwish@nematollahi.org

INGLATERRA:
41 Chepstow Place
London W2 4TS
Tel: (020) 7221 11 29
Fax: (020) 7229 07 69
Alireza@Sufism.demon.co.uk

ESTADOS UNIDOS:
306 West 11th Street
New York, New York 10014
Tel: (212) 924 77 39
Fax: (212) 924 54 79

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
procedencia y se remita un
ejemplar de la publicación.

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

Precio de unidad: 4,50 €

ISSN: 1577-5747
Depósito Legal: M-12.862-2002
Impreso en España por:
EFCA, S.A.

LA PORTADA:
Living in Morocco,
de Barbara y René Stoeltie

INDICE

DISCURSO

- El recorrido interior y la conducta exterior 2
Dr. Javad Nurbakhsb

ARTÍCULOS

- La Senda del Jorāsān 4
Terry Graham

- La filosofía de Gandhi y la doctrina sufi 10
Negeen Sai Zinovieff

- La terapia psico-espiritual *malāmati* 15
Patrick Laude

- Ahmad Qazāli y el Amor 27
Reza Ghasemi

- El lamento de la separación 42
Hayyī Jalil Bārcena

NARRACIÓN

- La puerta de la benevolencia en el palacio de la abundancia 46
Jeffrey Rothschild

- Vino añejo en odres nuevos 50
'Attār, Memorial de los amigos de Dios

POESÍA

- La humanidad 13
Sa'di

- El loco del Amor 24
Dr. Javad Nurbakhsb

- Viaje 40
Annemarie Schimmel

- Dos poemas de Hallāy 41
Traducidos por Milagros Nuin y Clara Janés

IN MEMORIAM

- Annemarie Schimmel 38
Terry Graham

- LOS AUTORES 51
PUBLICACIONES 52





El recorrido interior y la conducta exterior

Discurso del maestro Nurbakhsh
en el círculo de los darwishes



El recorrido interior y la conducta exterior (*seir wa soluk*) son dos principios que, aunque parezcan separados, están estrechamente unidos.

Seir es la purificación interior del darwish a lo largo de las etapas de la perfección espiritual, y se refiere a la relación directa del sufí con Dios. Cuanto más persevera en Su constante recuerdo y más se olvide de sí mismo, mayor será su progreso en este recorrido. En otras palabras, se trata de algo interior y personal de cada individuo.

En cuanto al *soluk*, es un principio fundamental y básico que hace referencia al conjunto de los sufíes. Se trata del comportamiento social, el trato y la calidad de las relaciones del darwish con la sociedad en la que vive y es, por ello, un punto muy importante al que se debe prestar atención.

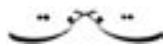
En general, quien recibe el nombre de darwish, y al que la gente conoce como un sufí, debe ser, en sus actuaciones sociales, ejemplo de hombre noble; pues, si tal persona, a quien la gente asocia con los darwishes, en su conducta social y en sus relaciones con el mundo que le rodea, comete actos censurables o actúa de forma inadecuada, será en perjuicio del sufismo en general y de cada uno de los sufíes en particular.

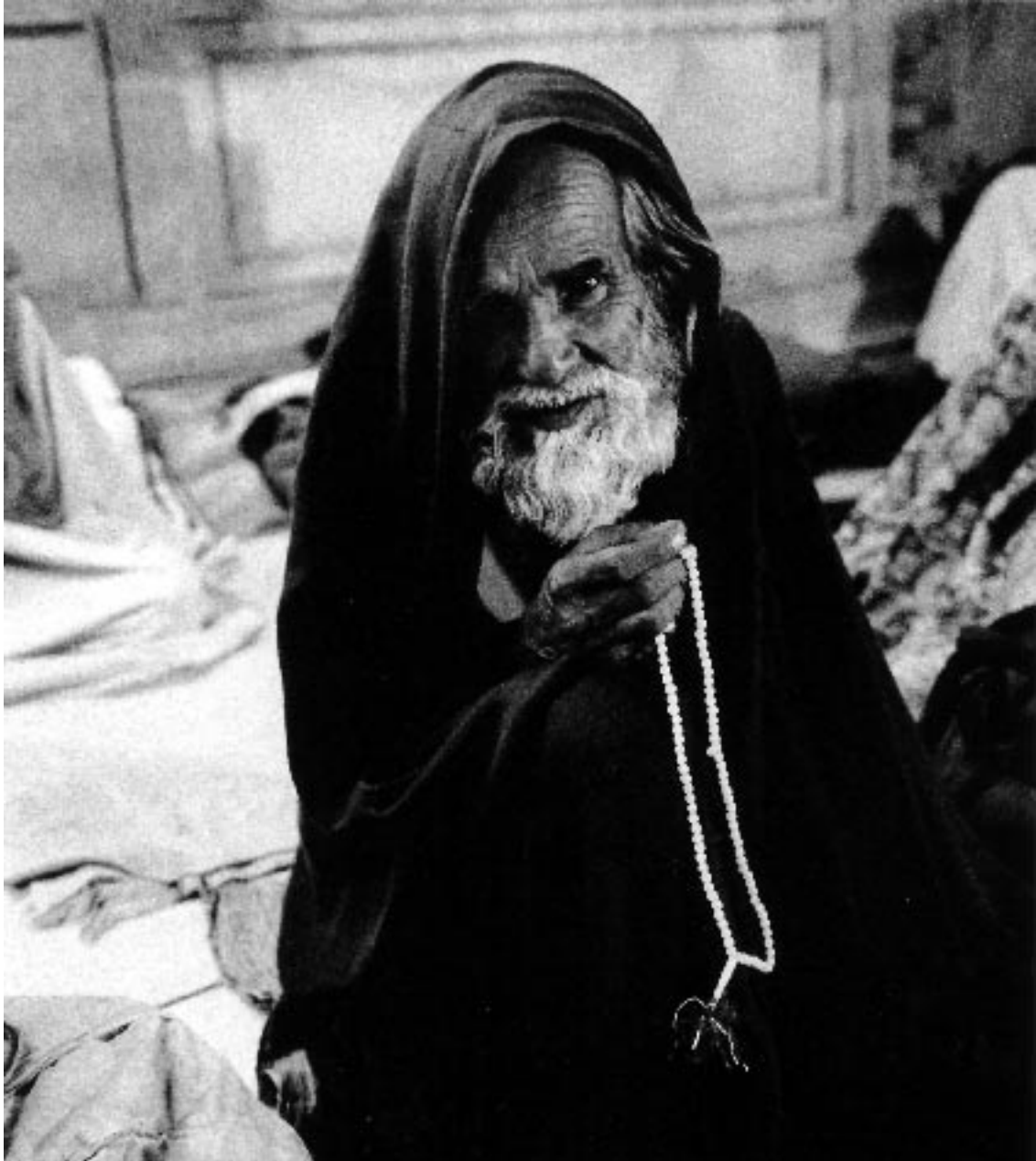
Antiguamente, los maestros de la Senda para impartir sus enseñanzas e instruir a sus discípulos solían recurrir a relatos y cuentos; en ocasiones, incluso, los ponían en boca de animales para dar, de forma indirecta, un consejo a sus discípulos. Recordemos uno de estos relatos, en relación con la conducta exterior de los sufíes:

Cuentan que una vez el maestro Abu Sa'íd Aboljeir, acompañado por un grupo de discípulos, pasaba por un callejón, cuando un perro mordió a uno de los darwishes, lo que provocó que éste le golpeará con su bastón. El perro acudió a la presencia del maestro y, contándole lo ocurrido, se quejó: «Me golpeó el darwish, porque le mordí.» El maestro Abu Sa'íd le dijo: «En reparación por el daño que él te hizo, puedes morderme a mí.» Pero el perro se escandalizó aún más y replicó: «Yo me estoy quejando de otro asunto: él se había puesto la vestidura de los darwishes y esto me hizo equivocarme, pensando que era un verdadero darwish y que por mucho que le mordiera, no me haría daño.»

Este relato ilustra la importancia del comportamiento externo (*soluk*) de los darwishes y, al mismo tiempo, demuestra que el comportamiento exterior y el recorrido interior, aun siendo dos aspectos diferentes del sufismo, son de hecho complementarios el uno del otro, pues quien no posee una conducta digna de un sufí, seguramente no podrá perfeccionarse interiormente y, quien ha logrado alcanzar este perfeccionamiento de su estado interior, sin duda en sus relaciones con la gente posee una conducta noble. Es por ello, por lo que los maestros de la senda, mediante la observación de la conducta externa de sus discípulos, deducen el estado interior y el progreso que han realizado en su viaje hacia Dios.

En realidad, el *seir* y el *soluk* son las dos alas del sufí en su vuelo hacia la perfección, un vuelo que no es posible con una sola ala.





Anciano sufí en el mausoleo del santo sufí Mo'inuddin Ajmeri en India
—Cortesía de Nacho Castellano



La Senda del Jorāsān¹

De Zoroastro a Platón y otros sabios posteriores.

Terry Graham

El estado más poderoso es el estado de la muerte, por el cual la luz regente se desprende de la oscuridad. Si no le queda atadura al cuerpo, emergerá en el mundo de la luz y se unirá a las luces dominantes. Allí contemplará todos los velos de luz como transparentes en relación con la gloria del Eterno, la Luz omni-abarcante, la Luz de Luces. ¡Es ésta, sin duda, una morada poderosa! Platón habló de esta morada desde su propia experiencia, como lo hicieron Hermes y los grandes sabios persas.

—SOHRAWARDI, *HEKMAT AL-ESHRAQ*
(CITADO EN WALBRIDGE 2.000, p. 48)

Ningún sacerdocio de la antigüedad fue más famoso que el de los Magos. Fueron renombrados como seguidores de Zarathustra (Zoroastro) y como maestros de algunos de los más grandes pensadores griegos (Pitágoras, Demócrito, Platón).

—G. GNOLI,
THE ENCYCLOPEDIA OF RELIGION, VOL. IX, p. 80.



Cuando investigamos la cadena que conduce de Zoroastro a Platón, incluso al tratar de ir más allá de las fuentes doctrinales hacia las más puramente místicas, caemos en categorizaciones basadas en información inadecuada. Pero, como lo demuestran las citas que encabezan el artículo, es evidente el vínculo místico entre Platón (429-347 a. C.) y Zoroastro (618-540 a. C.) que aparece en diversas fuentes.

La principal de ellas se debe a la intención de Sohrawardi (m. 1.191) de fusionar filosofía y espiritualidad, y a su interés por y su identificación con lo que él llamaba sabiduría antigua (*hekmat al-'atiq*). En este contexto debe considerarse su intento de tender un puente entre el Islam y las filosofías pre-islámicas del hermetismo, el pitagorismo, y el neo-platonismo y, en particular, entre el Islam y la teosofía de los antiguos persas. Ningún persa antes de Sohrawardi se había sentido nunca motivado a hacer

público el linaje místico de los sabios iraníes antiguos. Sin duda, la herencia zoroastriana, transmitida durante siglos, nunca experimentó una renovación comparable a la de la restauración sohrawardiana.

La esencia de la enseñanza unitaria de Zoroastro se había perdido en el plano exotérico, y solamente se había preservado en el esotérico, para emerger dentro del Islam bajo la forma del sufismo, que fue su exteriorización más perfecta jamás alcanzada.

Las personas que Sohrawardi menciona como los «héroes extáticos de esta “teosofía oriental” de la Luz son Platón, Hermes, Kay-Josrow, Zoroastro y Mohammad. Al reunir a Platón y Zoroastro, Sohrawardi expresa un propósito característico de la filosofía iraní del siglo doce», (Corbin, 1.969, p. 20), el de trazar el árbol genealógico de los *Esbrāqiyun* (los iluminados, los seguidores de la Luz) a





partir de Hermes, considerado el predecesor de los sabios de Grecia y de Persia. Sohrawardi distingue a los que selecciona como filósofos intuitivos, distinguiéndolos de los racionalistas, y cita entre ellos a Empedocles, Pitágoras, Sócrates y Platón en sucesión directa.

El Zoroastro del que estamos tratando aquí es claramente no sólo el fundador de una religión en el sentido doctrinal, sino el iniciador de una cadena mística de transmisión espiritual.

Borchert describe el contexto en el que Zoroastro se podría considerar como tal, diciendo: «El conflicto entre Zoroastro y los demás sacerdotes indica que fue un místico que había sido sorprendido por sus experiencias (visionarias). Un mensajero de Dios se presentó ante él y le condujo hacia el Altísimo, una Luz por la que vio la verdadera estructura de las cosas.» (Borchert, 1.994, p. 124)

Zoroastro describe así su experiencia:

¡Ob Mazda! Cuando a través de la Manah (Inteligencia, Conocimiento)² te conocí, y cuando te vi con los ojos [de mi corazón], te descubrí como el Principio y el Fin de todo lo existente, como el Padre de Vohu Manah (Inteligencia Buena Perfecta)³, como el verdadero Creador de Asha (Verdad y Pureza), como Señor y Juez de todos los actos del hombre. (Ys. 31.8)

Ahora, en verdad, Le contemplo claramente con el ojo [de mi corazón]. Ahora, bajo la luz de Asha, con nobles pensamientos, palabras y actos, llego a conocer a Mazda Ahura, y en Su sagrada Presencia le ofrezco mis himnos. (Ys. 45.8)

Borchert desarrolla esto diciendo: «El misticismo de Zoroastro es notablemente fresco y original porque su experiencia personal encendió su amor por el Altísimo y le dio un intenso anhelo por un estado de existencia más allá del nuestro terrenal, “el puente que aún nos separa de Ti”.» (Borchert, 1.994, p. 97)

Borchert afirma también: «Platón estuvo también influido por las enseñanzas de Zoroastro. Es probable que le deba la noción de que la fuente de todo es el “Uno Bueno” y que el mal

está ocultado por Él, que el mal es un fenómeno periférico, igual que la oscuridad rodea la luz en los lugares donde la luz no penetra. Cuanto más completamente se realizan las Ideas (en el sentido de Platón) durante la creación del Cosmos y descienden (por así decirlo) en la materia concreta, más plenamente quedan manifestadas. En este sentido, bien y mal están conectados con lo más alto y lo más bajo.» (Borchert, 1.994, p. 124)

«El credo de Zoroastro era un monoteísmo puro con una ética elevada. Ahura Mazda, el Dios verdadero y uno, requería del hombre, fundamentalmente, no un servicio ritual sino pureza de vida, rectitud y nobles pensamientos. Como Dios de bondad perfecta, no era responsable del mal en el mundo. La salvación residía enteramente en una estricta vida moral, no en huir de la vida o en una resurrección ritual. Como todas las religiones elevadas, el zoroastrismo (realmente el mazdeísmo) llegó a ser radicalmente diferente de las enseñanzas de su fundador.» (Muller, 1.958, pp. 130-131). Zoroastro resumió la práctica de la virtud de la forma más simple y radical: *humata, bukhta, hvarshta*, nobles pensamientos, nobles palabras, nobles acciones.

Oh Señor Dios, Ahura Mazda, de todos mis pecados me arrepiento y me aparto. De cada mal pensamiento, mala palabra y mala acción que en este mundo pueda haber concebido, proferido o cometido, que hayan procedido de mí, o se hayan originado a través de mí, de todos aquellos pecados de pensamiento, palabra y obra, pertenecientes a mi cuerpo o alma, pertenecientes a este mundo o al mundo espiritual, ¡oh Señor!, con sincera contrición me arrepiento con una triple renuncia. (Plegaria avéstica).

El alma del místico se esfuerza, como Zoroastro le ha instado, en adherirse a las virtudes conectadas con las cualidades inmortales de lo Divino. Cuando el alma enfoca en ellas su atención, es atraída hacia arriba, hacia Dios, hacia Ahura Mazda, mientras que cuando se preocupa de ella misma, cae presa del *Druj*, la «Mentira», que la lleva a su destrucción.

Pero ocurre que cuando el alma aspirante (*urvan*) adopta los apoyos zo-

roastrianos de los nobles pensamientos y de la fe verdadera, se vuelve inmune a la fuerza destructiva del *Druj*, de quien solamente es presa el ego centrado en sí mismo, y es entonces capaz de conectarse a su *ratu* (naturaleza más elevada) eterna, en términos mazdeístas, o a su Forma transcendente, en términos platónicos. Conducida por la energía apasionada del amor, deja de ser ella misma y se hace una con lo Divino, teniendo así lugar la Unión Divina de la que hablan los místicos.

El punto de vista de que la fuerza negativa del *Druj* está activa como antagonista solamente en un plano de existencia inferior, concuerda con la interpretación de Hackforth del *Fedón* de Platón (Platón, 1.972). Esto significa que el alma, ayudada por su piedad e impulsada por el amor, se eleva por encima del plano material, más allá del alcance del poder destructivo del *Druj*.

Ahura Mazda como fuente del amor y de este impulso se reconoce en la siguiente pregunta retórica de los Gāthā:

Ob Ahura, ¿quién creó la santa Piedad (Spenta Armaiti) y la Energía Creativa (Shahryāri-ye Minawi) (Ys. 44:7)

Gnoli interpreta la concepción de Zoroastro de los *Amesha Spentas*, los Atributos inmortales de la Divinidad, afirmando: «En esta experiencia, Zoroastro asume las virtudes y los poderes divinos durante un estado de éxtasis.» (Gnoli, 1.995, p. 583). Su visión, en esta ocasión, podría llamarse «teofanía de los Atributos Divinos» (*tayalli-ye sefāti*) en terminología sufí, a la que la obra anónima *El espejo de los enamorados (Merāt al-oshāq)* describe como «el desvelamiento de la Esencia en el nivel de los siete Atributos de la Esencia» (citado en Nurbakhsh, 1.993, *Sufi Symbolism*, VII, p. 45). Los sufíes afirman también que un místico desposeído de su «yo» puede ser llenado completamente por la Deidad en forma de un determinado Atributo, llegando a estar, como Gnoli dice de Zoroastro en su visión, «identificado con el espíritu benéfico» (Gnoli, *ibíd.*). Esto es equivalente a la «realización de los Nombres Divinos» de los sufíes.

(Nurbakhsh, 1.993, *Sufi Symbolism*, VII, pp. 97-138)

Como dijo Zoroastro:

Los iluminados por la santa Piedad, adquiriendo la Vohu Manah (Inteligencia Buena Perfecta), llegan a ser como Tú, job Mazda! (Ys. 48:3)

Parte del problema es que los místicos no consideran la palabra hablada o escrita como un medio adecuado de comunicación, pues se dedican a un conocimiento puramente místico por medio de lo que los griegos llaman *nous*, los antiguos persas *manah* y los

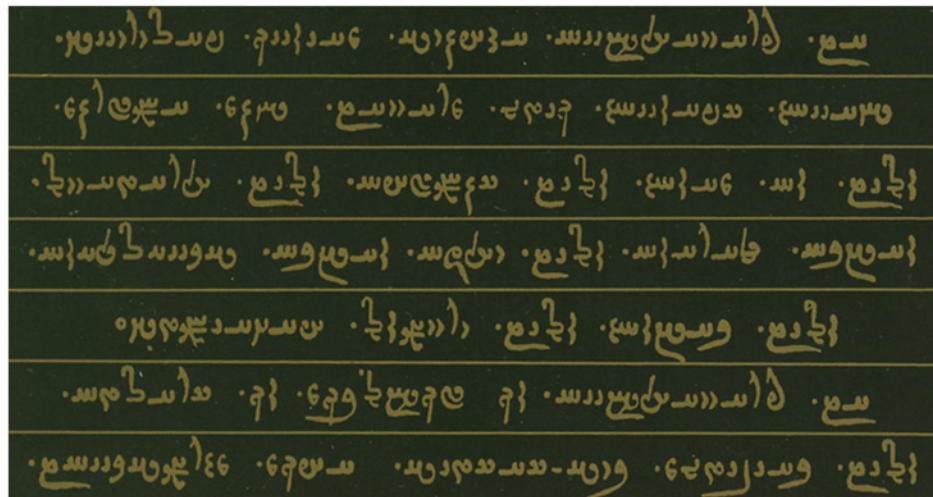
sobre las generaciones posteriores y que facilitaron una terminología y unas herramientas conceptuales con las que las tradiciones monoteístas refinaron y articularon su comprensión del hombre y de Dios.

Es posible que Platón estuviera tan sólo siguiendo los pasos de Diotima de Mantinea, reproducidos por Sócrates, y que fuera realmente ella quien articulara el concepto por primera vez. En este caso, él hubiera sido un mero eslabón en la antigua senda, desde el punto de vista de la transmisión espiritual.

Las enseñanzas de Diotima están

de la senda del Jorāsān (llamada por Sohrawardi la senda de Josrow en honor del semilegendario sabio iranio de la antigüedad, Key Josrow) y se ha injertado tanto en la cultura griega como en la islámica, en sus correspondientes momentos históricos. El amor erótico por lo Divino por parte del místico, que anhela la realidad supraindividual en el plano transcendente, es un asunto que se discute en *El Banquete* de Platón y en otros de sus diálogos.

Nos encontramos con Diotima por primera vez en *El Banquete*, en el que Sócrates declara su ignorancia en un asunto sobre el que ella le está



Fragmento del Yest 45 con la escritura Din-dabira de la época Sasánida

suffes «corazón», términos todos ellos que indican un órgano de entendimiento no localizado físicamente en el cuerpo.

Esto es fácil de entender puesto que el hilo sutil del amor siempre se transmitió de forma confidencial, pero fue necesario el pensamiento creador de Sócrates y de Platón para revelar la potencia y el tinte emocional del amor, en lugar de su expresión simbólica, mediante un vocabulario que abarcara su realidad sempiterna, lenguaje que, en adelante, usarían los místicos occidentales. Platón fue el primero en crear y usar en sus escritos el vocabulario que emplearían los místicos de Eurasia desde entonces hasta nuestros días. De hecho, las ideas de los griegos antiguos expresaron algo tan evidentemente verdadero que tuvieron gran influencia

muy bien resumidas por Freke y Gandy: «Casi todo el mundo ha experimentado el poder unificador del amor. Los enamorados se pierden a sí mismos en su amor el uno por el otro. En el amor físico, dos cuerpos se vuelven uno. Los límites del yo individual se disuelven y entramos en la beatitud de la unión. Sócrates, relatando las enseñanzas de su mentora, la profetisa Diotima, dice que tal amor por otra persona es un camino hacia el Amor mismo, que puede conducir de lo particular a lo universal.» (Freke y Gandy, 1.997, p. 143)

Esta suerte de «ensanchamiento» emocional hacia lo universal se debe a la fuerza de atracción del amor como *eros*, el amor apasionado, llamado *'eshq* en la terminología sufi. Es este un concepto que con toda evidencia proviene

preguntando y se disculpa por su incapacidad de responder, confesando: «Si supiera responder, Diotima, no sentiría tanta admiración por tu sabiduría ni acudiría a ti, precisamente, para aprender esto» (Platón, 1.952, p. 86). Más adelante en el diálogo, la encontramos desafiando a Sócrates después de que éste hubiera sido incapaz de responder a algunas cuestiones que habían surgido: «¿Cómo puedes esperar llegar a ser un experto en el asunto del amor si no tienes idea alguna al respecto?», a lo que él replica: «Ya te dije antes, Diotima, que por eso precisamente he venido a ti; sé que necesito un maestro» (ibíd., p. 88). Lo interesante aquí es que nada sabemos de su genealogía espiritual, que podría haber sido, en cualquier caso, de origen órfico-pitagórico.

Tras una larga disquisición sobre el amor, en la que rebate todo cuanto Fedro ha afirmado, Sócrates se vuelve blandamente hacia éste y le dice: «Bien, mi querido Fedro, ¿no te parece, como me parece a mí, que estoy inspirado?» Cuando asiente su confundido interlocutor, añade Sócrates: «Escúchame, entonces, en silencio, pues ciertamente el lugar parece lleno de una presencia divina; y no te sorprendas, pues, si a menudo parezco entrar en trance según transcurre mi discurso» (Platón, 1.977, p. 447). Con este episodio, Platón revela la prudente técnica del maestro místico, especialmente cuando está a punto de revelar secretos desde su posición de magisterio, y que es la de no reclamar autoridad alguna para sí mismo, sino atribuir a la Divinidad las revelaciones que salen de su boca.

El discurso de Sócrates sobre el amor se desarrolla hasta el punto culminante en que afirma que «el cariño del enamorado no es cuestión de buena voluntad, sino de la apetencia que desea satisfacer» (ibíd., p. 457). En este sentido el amor es la fuerza que cohesionan el universo, y el principio de su movimiento, común a todas las formas de la creación y la contingencia. Pero su forma suprema, que nos presenta Diotima, es el amor de Dios por el hombre y del hombre por lo Divino.

El acto de Dios de auto-revelación mediante profetas sucesivos, debe satisfacer dos necesidades del hombre como son, por una parte, alcanzar a contemplar y comprender las «formas» divinas y, por otra, amarlas y anhelarlas. El propósito primordial de Dios, y los valores que establece, deben constituir los objetos supremos del conocimiento y del deseo humanos, y demandan un principio mediador que conduzca a este destino. Con esto se quiere decir que debe introducirse en el ser humano una muestra de los atributos divinos de perfección para que lleguen a ser objeto de contemplación, entendimiento y amor. Y esta es la esencia de lo que Diotima trataba de exponer a Sócrates, y lo último que se comentó en el *Banquete* celebrado en el 416 a.C.

Zoroastro sólo da un rápido esbozo de un proceso cuya dinámica Sócrates, en *Fedro*, analiza con más detalle:

aquello que experimenta el creyente en su condición de «enamorado», según sus términos, que son también, de hecho, los de los sufíes, y, por extensión, los de los maestros de la senda del Jorāsān. Trata, de hecho, de definir la fuerza conductora del amor como *eros* que actúa sobre la consciencia del creyente, como fue claramente inculcado por los maestros de la tradición zoroastriana, y tal como se deja sentir en otras tradiciones.

Este es el camino correcto para introducirse o ser iniciado en los misterios del amor: empezar con ejemplos de la belleza en este mundo y usarlos como peldaños para ascender continuamente, con esta belleza absoluta como objetivo, desde una muestra de belleza física a dos y de dos a todas; luego, de la belleza física a la belleza moral y de la belleza moral a la belleza del conocimiento, hasta que, desde un conocimiento de varias clases, se llegue al conocimiento supremo cuyo solo objeto es esta belleza absoluta, y conocer al fin lo que esta belleza absoluta es. Por encima de cualquier otro, éste es, mi querido Sócrates, el tema al que debería dedicar su vida el hombre, la contemplación de esta belleza absoluta. (Platón, 1.952, p. 94)

Al ser la más accesible de las Formas, visible en parte incluso por el ojo físico, la Belleza abre el conocimiento humano a la existencia de otras Formas, y atrae al filósofo hacia la visión beatífica y el conocimiento de la Verdad y del Bien. Lo que aquí se sugiere es que la visión filosófica más elevada sólo es posible para alguien con temperamento de enamorado. El filósofo debe permitir que le cautive interiormente la forma más sublime del Eros, esa pasión universal por restablecer una unidad primigenia, para superar la separación de lo divino y llegar a ser uno con ello. Para Platón, pues, la realidad última es no sólo de naturaleza ética y racional, sino también estética. El Bien, la Verdad y la Belleza están efectivamente unidos en el principio creativo supremo, que dirige a la vez la afirmación moral, la lealtad intelectual y la entrega estética. (Tarnas, 1.991, p. 41)

El diálogo anterior describe la dinámica del progreso del caminante de la senda del amor (entendida muchas

veces por los griegos como «religiones místicas»). No se trata de amor físico, ni de amor intelectual. Se trata del amor divino, la senda interior a la que fueron los griegos los primeros, pese a tener esta senda seguidores en muchos lugares del mundo de influencia persa, en dar expresión escrita, debido a su propensión al análisis y la descripción.

Después de proporcionar este informe sobre la concepción del amor, que le había facilitado Diotima, Sócrates concluye diciendo: «Esto es, Fedro y demás amigos míos, lo que dice Diotima y lo que yo creo; y porque lo creo trato de persuadir a otros de que en la adquisición de esta bendición, la naturaleza humana no puede encontrar mejor ayudante que el Amor» (Platón, 1.977, p. 95). La enseñanza de Diotima era esencialmente la misma que exponen los sufíes, a saber, que el amor figurativo (*'eshq-e majāzi*, en términos sufíes) es un precursor vital del amor Verdadero (*'eshq-e haqiqi*).

El enamorado que permite con éxito que el amor le lleve al reino empíreo de los Atributos Divinos sufíes, las Formas platónicas, los *Amesha Spentas* de Zoroastro, se une a quienes, según Sócrates, «son llamados inmortales», aquellos que, en términos sufíes, han conseguido aniquilar las ataduras con su ego. Cuando alcanzan esta morada, dice Sócrates, «alcanzan la cima, pasan más allá» del reino de la cognición convencional, allí donde «la esencia verdaderamente existente, sin colores ni formas, e intangible, de la cual depende todo conocimiento verdadero, ocupa esta región y es visible solamente para el *nous* (Inteligencia espiritual), el piloto del alma.» (Platón, 1.977, p. 475 y 477)

Es más, este aspecto más elevado del alma que está conectado al reino Divino, lo toma claramente Platón de las enseñanzas de Zoroastro, al afirmar el maestro griego: «Debemos pensar en la parte de mayor autoridad de nuestra alma como en un espíritu guardián dado por Dios, que nos eleva de la tierra hacia nuestro hogar en el cielo» (citado en Freke y Gandy, 1.998, p. 67). Este aspecto sublime del alma lo llaman *farawashi* los mazdeístas, frente al *rawān*; y para los sufíes es el alma

más elevada o «espíritu» (*ruh*), frente al *nafs*, «el alma inferior», el alma carnal. Esta es la facultad divina por la que el alma humana puede descubrir tanto su propia esencia como el significado del mundo. Esta facultad requiere sólo despertar, pues reside en potencia tanto en el humilde como en el grande.

En la *Apología de Sócrates* de Platón, Sócrates admite ante el jurado que el Oráculo de Delfos le había atribuido «sabiduría» y lo había considerado el más sabio de los hombres. La naturaleza de la «sabiduría» que Sócrates afirmaba poseer era una revelación de una «Inteligencia» creadora, diferente por consiguiente en esencia, fuente y substancia, verdaderamente más allá de la sabiduría humana, de una naturaleza sobrenatural que domina el pensamiento y el entendimiento humanos. Esta noción es absolutamente extraña al pensamiento ateniense dominante.

Sócrates revela aquí secretos de la experiencia mística para aquellos que tengan oídos para oír. Aun cuando uno no pueda ver la Esencia real, cosa que los sufíes no dejan de señalar, puede contemplar, a través de la revelación visionaria (en términos sufíes *moshāhadah*), los Atributos y Nombres Divinos, o, en términos zoroastrianos, los *Amesha Spentas*, como manifestaciones de la Deidad.

El profeta del antiguo Irán inició un nuevo capítulo de profundas consecuencias espirituales para la humanidad, como hemos demostrado aquí, y su influencia no se detuvo en el Helesponto. La proeza militar de los Aqueménidas concluyó, pero el mensaje espiritual habría de ir más allá. Permeó el norte de Grecia casi hasta las fronteras del Ática, ganando pacíficamente adherentes mediante el poder de convicción de sus valores culturales y de su universalismo. Zoroastro fue el primero en formular doctrinas que, con el paso del tiempo, llegaron a ser artículos de fe en otras religiones: la inmortalidad del alma y el juicio de ésta por Dios tras la muerte, el cielo y el infierno, la resurrección del cuerpo y el juicio final. Es bastante probable que la iluminación irradiada por Zoroastro generase las luces atribuidas a la Era de Pericles en Atenas. Estas luces no tuvieron un origen secular, no fueron

producto del hombre. Fueron el resultado de la revelación divina.



Referencias

—Borchert, B. 1994, *Mysticism: Its History and Challenge*, York Beach, Me. EEUU: Weiser.

—Corbin, H. 1969, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton U. Press, N.J., EEUU.

—Corbin, H. 1971, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols., París, Francia, Gallimard.

—Freke, T. y Gandy, P., 1997, *The Complete Guide to World Mysticism*, Londres, RU, Piatkus.

—Gnoli, G. 1995, 'Magi' trad., R. De-Garis. En *Encyclopedia of Religion*, Vol. IX. Ed. M. Eliade. MacMillan Library. Nueva York, EEUU, Simon and Schuster.

—Muller, H. 1958, *The Loom of History*, N. Y., EEUU, Mentor.

—Nurbakhsh, J. 1998, *Pirān-e Balj*, Teherán, Irán, Khanaqahi Nimatullahi.

—Platón, 1964, *Alcibiades I*, trad. W.R.M. Lamb, Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., EEUU: Harvard U. Press y Londres, RU: Heinemann.

—Platón, 1977, *Phaedo*, trad. H.N. Fowler, Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., EEUU: Harvard U. Press y Londres, RU: Heinemann.

—Platón, 1977, *Phaedrus*, (ver nota anterior)

—Platón, 1972, *Phaedo*, trad. y ed. R. Hackforth, Cambridge, RU, Cambridge U. Press.

—Platón, 1952, *The Symposium*, trad. W. Hamilton, Penguin Classics. Londres, RU, Penguin.

—Pur-Dawud, 1975 (1927), *Gatha: Surudha-yi Zartushti*, Avesta Collection, Pur-Dawud Series N° 1.774, trad. y ed. Pur-Dawud Series ed. B. Farah-washi. Teherán, Irán: U. of Tehran Press, N° 1.480 (en avéstico con traducción al persa moderno).

—Tarnas, Richard 1991, *The Passion of the Western Mind*, Ballantine Books, NYC.

Nota

1.- Jorāsān es una comarca en el noroeste de Irán. Antiguamente incluía también Afganistán. Es la tierra de las más importantes creencias iránias, así como de profetas y místicos persas, tanto preislámicos como post-islámicos. Entre otras podemos citar el mitraísmo, el zoroastrismo (según algunos investigadores fue también la tierra natal de Zoroastro). Es el lugar donde apareció la primera Orden sufi, y la tierra natal de algunos de los mayores maestros del sufismo, como Bāyazid Bastāmi, Nuri, Sheblī, Kobrā, 'Attār, Ansari, Rumi, etc. Al mismo tiempo es la cuna de una de las dos escuelas más reconocidas del sufismo, que son la escuela de Bagdad, y la escuela de Jorāsān. Como principal diferencia entre estas dos escuelas (aunque la fuente de ambas es la misma) podemos destacar que la primera —la escuela de Bagdad—, por estar directamente bajo el dominio y la presión de los Califas y de las autoridades de la Ley islámica, se inclinaba más hacia la serenidad, la estricta observancia de los cánones de la Ley, la vida ascética, y a hablar sobre los misterios de la Senda de una forma indirecta. Por lo que se refiere a la escuela de Jorāsān, se inclinaba más hacia la ebriedad (en el amor de Dios), las reuniones musicales (*samā*), las palabras extáticas y el amor divino. [N.T.]

2.- El significado coloquial del término avéstico *Manab* (*Manesh* en idioma persa moderno) es el carácter, la naturaleza, lo esencial de la persona. Sin embargo, su sentido avéstico es mucho más amplio. *Manab* es la inteligencia, el conocimiento, la intuición y la sabiduría interior. [N.T.]

3.- En los *Gābān* del Avesta, *Vobu Manab* (*Babman* en persa moderno) es una de las emanaciones luminosas de Ahura Mazda, símbolo de Su Inteligencia Pura, Conocimiento y Sabiduría. Este es el Resplandor que dota al hombre de conocimiento, sabiduría e inteligencia, acercándole a Ahura Mazda. Fue este mismo Resplandor el que hizo ascender en sueños a Zoroastro a la Presencia divina de Ahura Mazda.

En el nuevo Avesta (reescrito en la época Sasánida) *Vobu Manab*, o *Babman*, representa uno de los siete *Emshāspandes*, o Atributos de Dios. [N.T.]





La filosofía de Gandhi y la doctrina sufí

Negeen Sai Zinovieff



El misticismo del amor y del sacrificio del yo viene de antiguo tanto en la India como en Irán, y puede muy bien provenir de una misma fuente en Asia central, antigua tierra de origen de ambas culturas. La enseñanza de Mahatma Gandhi, el gran maestro espiritual y estadista hindú, que surgió de la práctica *bhakti* del amor devocional en la India, tiene mucho en común con las doctrinas del sufismo, y éste, aun perteneciendo al contexto del Islam, es en muchos aspectos continuación de la gnosis pre-islámica del mazdeísmo iraní. Desde su propio punto de vista de una fe unitaria y ecuménica, tenía un profundo amor y respeto por el Qorán, al que no consideraba menos inspirado por la divinidad que el Bhagavad Gita.

«Dios tiene miles de nombres», decía, «o mejor, no tiene nombre. Podemos adorarle y rezarle con cualquier nombre que nos agrade. Algunos Le llaman “*Rama*”, otros “*Krishna*”; unos Le llaman “*Rahim*”, y otros Le llaman “Dios”. Todos rinden culto al mismo espíritu.» (Gandhi 1925, p. 331)

Destacaba así un principio de la filosofía hindú, a saber: «Sólo Dios es, y no existe nada más, y esta misma verdad la encontrarás puesta de relieve y ejemplarizada en la doctrina (*kalam*) del Islam.» (Ibíd., 191, pp. 427-28)

Su enseñanza básica de que Dios es la verdad es paralela a la visión de los santos sufíes, que efectivamente llaman a Dios «*Haqq*» (la Verdad). Como los sufíes, enseñó y practicó la no-violencia, llamada en sánscrito *ahimsa*. Lo

mismo que para los sufíes, esta no-violencia no es tan sólo un enfoque pasivo de los enfrentamientos, sino que es un concepto dinámico, que se activa con la energía del amor.

«La no-violencia total», decía, «es una ausencia total de mala voluntad hacia todo lo que vive. La no-violencia es así, en su forma activa, buena voluntad hacia toda vida. Es amor puro. Leo esto en las Escrituras hindúes, en la Biblia, en el Qorán.» (Ibíd., p. 14)

«En su forma positiva,» reiteraba en todas partes, «la *ahimsa* significa el amor más grande, la mayor caridad. Si soy un seguidor de la *ahimsa*, debo amar a mi enemigo.» (Nateson 1933, p. 346)

Para alcanzar la *ahimsa*, pensaba Gandhi, uno debe humillarse como el polvo de la tierra que todos pisamos y verse uno mismo como tan sólo una mota en el universo de Dios, punto de vista éste completamente sufí.

Mohandas Karamchand Gandhi nació en Ahmadabad, Gujarat, en 1869, en el seno de una familia más orientada a la política que a la espiritualidad, y que había proporcionado a la India hombres de estado durante más de cuatro generaciones. Gandhi, en su autobiografía, alude a la tendencia materialista de sus antepasados y critica a su padre por haber sido presa de la tentación de la lujuria, pues había contraído matrimonio cuatro veces.

La espiritualidad le llegó por su madre, que tuvo una gran influencia sobre él, debido a su fervor religioso. Ella





acudía diariamente a un *asbram* de su vecindario para rezar y ayunaba con regularidad. Teniendo en cuenta la tradición hindú de los casamientos entre niños, Gandhi tuvo suerte de que le obligaran a contraer matrimonio cuando ya contaba trece años. En la historia de su vida, se refiere a su matrimonio con resignación, y comenta «que no se lo desea a nadie».

Sobre su matrimonio dice en *Todos los hombres son hermanos*, «no creo que significase para mí otra cosa que la perspectiva de llevar unas ropas lujosas, de unos toques de tambor, unas procesiones de boda, unas cenas copiosas y una chica desconocida con la que jugar.» (Gandhi 1927, p.6)

Por su naturaleza caritativa, incluso a esa tierna edad, Gandhi estaba

preparado para amar a esta «chica desconocida», que se llamaba Kasturbai, y a la que, por supuesto, siguió amando fielmente el resto de su vida. Tuvieron varios hijos, de los cuales el mayor le llevaría a juicio tiempo después.

En sus memorias se condena a sí mismo por su lujuria en cierta época, sintiendo remordimientos por la pasión que tenía en aquella época por su

esposa, una concupiscencia que consideraba que no era compatible con la realización en Dios. Pasó la vida luchando contra esta pasión sexual por su mujer y finalmente logró superarla cumplidos los cincuenta años.

«Me di cuenta,» comenta, «que la esposa no es la mera esclava del marido, sino su compañera, su ayuda y su igual en todas las alegrías y penas.»

A los dieciocho años, su familia le envió a Inglaterra para estudiar derecho. La madre no quería abandonar a su hijo en el pervertido mundo europeo, pero finalmente cedió con la condición de que se abstuviese de «mujeres, carne y alcohol».

«Allí,» escribe, «todo era extraño —la gente, sus modales, incluso sus viviendas. Para mí, todo lo relativo a la etiqueta inglesa era una novedad total, por lo que tenía que estar alerta todo el tiempo.» (Gandhi 1999)

A pesar de parecerle «extraña» la sociedad británica y de dedicar su vida a oponerse al gobierno británico en la India, consideró a los ingleses, sin embargo, como hermanos, y les profesó tanto amor como a los hindúes, a los musulmanes o a los parsis.

«Me considero incapaz de odiar a ningún ser sobre la tierra. Pero puedo odiar y odio al demonio dondequiera que se encuentre. Odio el sistema de gobierno que los británicos han implantado en la India. Odio la explotación despiadada de la India, lo mismo que odio desde lo más profundo de mi corazón el espantoso sistema de los intocables del que millones de hindúes se han hecho responsables.» (Gandhi 1927)

Su primera experiencia en prisión, durante la larga lucha para liberar a la India del dominio británico, fue en 1908. A pesar de lo mucho que sufrió, decía: «Pensaba que era culpa más de los propios oficiales que del sistema británico y que podríamos convertirlos por medio del amor.» (Ibíd.)

Después de conseguir su licenciatura en derecho en Inglaterra y de inscribirse en el colegio de abogados, se trasladó a África del Sur, donde ejerció el derecho varios años; hizo uso de la resistencia pasiva en la lucha contra la persistente discriminación hacia la comunidad india que residía

allí, ganándose el respeto tanto de sus partidarios como de sus adversarios.

Su protesta contra la opresión era fundamentalmente no-violenta, pero no excluía el enfrentamiento armado como alternativa a la resignación cobarde, a pesar de que desaprobó toda su vida la inmoralidad de las guerras. Por ello, animó a los hindúes a defender con las armas a sus familiares y amigos si con ellas se les atacaba.

«La *abimsa* en medio de un mundo lleno de conflictos, confusión y pasiones,» escribe, «es una tarea cuya dificultad se me hace presente más claramente día a día. Pero también crece más honda cada día la convicción de que sin ella la vida no merece ser vivida.» (Ibíd., p. 117)

Creía que la religión, o sea, la realización de la perfección moral, la virtud y el amor de Dios, no tenía sentido si no se servía a la humanidad, y esto, para él, incluía la participación activa en la vida política de la sociedad.

«Para ver cara a cara el espíritu de la Verdad, universal y que todo lo penetra, debemos ser capaces de amar hasta lo más insignificante de la creación—y verse uno mismo igual de pequeño. De acuerdo con Gandhi, «quien aspire a esto no puede permitirse quedar fuera de ningún aspecto de la vida. Es por esto por lo que mi dedicación a la verdad me ha conducido a la política; y puedo decir, sin ninguna duda y con toda humildad, que quienes dicen que la religión no tiene nada que ver con la política no saben qué significa la religión.» (Gandhi 1999, p. 66)

Esta observación podría ser objeto de controversia, tanto desde el punto de vista del liberalismo político como desde el punto de vista sufi, si uno no percibe que se trata de un problema de conciencia para el mismo Gandhi. Para los sufíes la palabra *din*, tradicionalmente traducida por «religión», tiene sus raíces en la antigua palabra persa *daena*, la palabra que el profeta iraní del mazdeísmo, Zoroastro, utilizaba para significar «la conciencia guiada por la verdad». La palabra pasó a formar parte de las lenguas semíticas del Oriente Medio— en primer lugar del acadio, luego del hebreo y del arameo, y finalmente del árabe— sin perder esta connotación personal.

La palabra que utiliza Gandhi es *satyagraha*, «fuerza de la Verdad», e indica que cualquier acción que él toma en lo político o en lo social está guiada por una conciencia— y una consciencia— que está conectada a la Verdad, Dios, y que por eso, a veces, sobrepasa la razón y el intelecto. En esta línea, aunque el sufismo, en principio, es opuesto a la implicación política, hay muchos sufíes que, a título individual, han participado en la escena política por motivaciones de conciencia; es el caso de los sufíes de las órdenes Qādiri, Suhrawardi y Naqshbandi en la India que creyeron conveniente ser consejeros de los reyes, algunos de los cuales fueron de hecho discípulos suyos, mientras que los maestros Chishti se opusieron decididamente a esta política, y establecieron a menudo sus centros tan lejos como podían de la capital, para que fuera difícil entrar en contacto con ellos.

Así, si interpretamos la expresión de Gandhi como una llamada a la conciencia, como desde luego lo han hecho los seguidores de la teología de la liberación en Latinoamérica— el arzobispo de Recife, Helder Camara, en Brasil, el compañero del Che Guevara, padre Camilo Torres, en Colombia, o el padre Ernesto Cardenal en el gobierno sandinista de Nicaragua—, podemos percibir una dimensión valiosa en el argumento religioso.

Para las personas con conciencia, a lo largo del tiempo, ha estado bien vista la participación con total dedicación en la vida política durante una época de sus vidas, para luego retirarse a meditar. El hinduismo contempla esta posibilidad de manera institucional con el estado de *grihasta*, de «cabeza de familia», para la primera etapa de la vida de una persona, y el de *sannyasin*, de «asceta célibe» para los últimos años.

Debemos recordar que Gandhi, después de toda su implicación en la lucha para la liberación de la India y de sus esfuerzos para reunir las distintas creencias bajo un punto de vista común, sinóptico y unitario, cuando estaba muriéndose debido a la herida provocada por un fanático asesino hindú, pidió que su asesino fuera perdonado, y así el *sannyasin* compasivo, dedicado

La humanidad

*El cuerpo del hombre es noble por el alma de la humanidad,
no es sólo ese bello traje el signo de la humanidad.*

*Si el ser humano son ojos, boca, oreja y nariz,
¿qué diferencia hay entre una imagen en la pared y la humanidad?*

*Comer y dormir, furia y lujuria, es ajetreo, ignorancia y oscuridad.
La bestia no sabe nada del mundo de la humanidad.*

*Sé humano en la esencia, ya que hay también pájaros
que repiten palabras en la lengua de la humanidad.*

*Si esta ferocidad desaparece de tu naturaleza,
vivirás una vida eterna por el alma de la humanidad.*

*¿Acaso, no eres humano, para caer esclavo del demonio [de tu ego]?
¡Ni los ángeles tienen acceso a la elevada morada de la humanidad!*

*El hombre llegará a un lugar, donde no verá sino a Dios.
Contempla qué sublime es la condición de la humanidad.*

*Has visto el vuelo de las aves; pues desata los lazos de la codicia,
y llegarás a descubrir el vuelo de la humanidad.*

*No quise jactarme de sabiduría, tan sólo te he aconsejado.
Pues, del hombre mismo escuché la definición de la humanidad.*

—Sa'di (s. XIII)

—Traducida por Carlos Diego

a la meditación y a los retiros, habló como el activista político. Por ello, cuando Gandhi pide que la religión se implique en la política, se debe ver esto a la luz de una visión muy particular de la religión, como motivadora de la Verdad en la conciencia de la persona, y no como un pretexto para la demagogia y la arenga polémica.

La pregunta a menudo se plantea de esta forma: «¿No es mejor para un creyente dedicar el tiempo que invierte en su práctica religiosa, a servir a los demás?» Gandhi era consciente de que los millones de indios «sin voz» no podían pensar en Dios mientras se estaban muriendo de hambre.

Gandhi escribe, «Dios mismo busca, para asentarse en él, el corazón de aquel que sirve a su prójimo» (Gandhi 1928). Gandhi creía, lo mismo que los maestros sufíes, que la presencia del corazón en la práctica devocional— el servicio forma parte de la práctica espiritual— es vital y que toda purificación hecha con el recuerdo de Dios está encaminada a limpiar el corazón.

«Mi llamamiento,» escribe, «es para que limpiéis vuestros corazones y que tengáis caridad. Haced vuestros

corazones tan grandes como el océano.» (Ibíd.)

Cuando afirmaba que el servicio sincero a los demás era oración, quería decir que el servicio efectivo sólo podía realizarse a partir de la propia purificación que llega a través de la meditación, o sea que existe una interacción dinámica entre los dos estados. Ningún servicio es digno de ese nombre si no está dirigido por el conocimiento que proviene de la práctica espiritual.

La práctica espiritual cultiva la *ahimsa*, el estar libre de malos deseos hacia ningún ser viviente, encendida por la abnegación y el esfuerzo constante para estar en concordancia con la voluntad de Dios por el latir del continuo recuerdo de Dios en el corazón— al que los hindúes llaman *mantra* y los sufíes *zeker*. El *mahabbat* (afecto-amoroso) de los sufíes es un concepto muy parecido, donde uno no ofrece simplemente la otra mejilla cuando es golpeado, sino que devuelve el saludo con la calidez del afecto-amoroso.

Como expresión de la no-violencia misma, dice el poeta sufí Hāfez:

*¿Como podría agradecer esta bendición:
ser incapaz de herir a nadie?*

Esta consciencia de Dios llega a través de la negación del ego. Volviendo a la metáfora de Gandhi de ser tan humilde como el polvo, su confirmación aparece en una carta dirigida a una mujer occidental, a quien él llamaba «Mira Bahn» (Hermana Mira), y quien, como muchos otros devotos suyos, le llamaba a él «Bapu» (un término cariñoso para padre):

«Me siento más cerca de Dios sintiéndole a través de la tierra. Cuando me prosterno en la tierra, me doy cuenta al instante de todo lo que Le debo; y si soy un digno hijo de esa Madre, debo convertirme en polvo y regocijarme por mi hermandad no sólo con los seres humanos más humildes, sino también con las formas más insignificantes de la creación, cuyo destino es reducirse en polvo. Tengo que compartirlo con ellos.» (Gandhi 1927, pp. 147-48)

Gandhi creía que la negación del ego a través del servicio desinteresado es vital para que alguien se aproxime a Dios. Esto es también similar al punto de vista sufí del servicio guiado por Dios, que enfoca la conciencia del creyente fuera de su ego, hacia Dios y hacia lo que Dios quiere, hasta que el ego queda aniquilado y sólo actúa ya la voluntad de Dios.

Gandhi escribe: «Mientras no nos reduzcamos a la nada, no podremos vencer al demonio que se halla en nosotros. Dios nos pide nada menos que la rendición total del ego como precio para la única libertad verdadera que merece la pena poseer.» (Gandhi 1928, p. 470)

Gandhi estaba convencido de que la búsqueda y la meta de todos sus escritos y de todas sus actividades era la autorrealización y el alcanzar la unión con Dios. Para conseguir esto, Gandhi creía que debía servir a la humanidad.

Decía que todos nosotros estamos obligados a colocar nuestros recursos a disposición de la humanidad. Y si esta es la ley, y resulta evidente que así es, la complacencia deja de tener lugar en la vida para dar paso a la renuncia.

Según los sufíes, cuando se reniega completamente del ego y deja éste de jugar un papel en el control de nuestros asuntos, es cuando Dios llega a realizarse de forma completa en nuestra

conciencia. Maqrebi (m. h. 1406), eminente maestro sufi y poeta, habla, al igual que Gandhi, de la existencia de Dios en cada pliegue de Su creación. De acuerdo con uno de sus poemas (transcrito aquí en prosa): «En esta maravillosa melodía [creación] sólo está presente el Trovador, pues cada dulce compás que escuchas, Él es quien lo toca». Ver una partícula de Dios en uno mismo es la quintaesencia de las Escrituras hindúes, que dicen que Dios «se ve a Sí mismo en los corazones de todos los seres», y el creyente, a su vez, «ve a todos los seres en su corazón». Esta es la visión del yogui de la armonía, una visión que es siempre la misma. (Libro 6, verso 29)

Gandhi fue el parangón de esta enseñanza, humilde en el mundo, transfigurado en la presencia de Dios. «No tengo ningún afán de prestigio en sitio alguno», decía. «Eso es necesario en la corte de los reyes. Yo soy un servidor de los musulmanes, de los cristianos, de los parsis y de los judíos, del mismo modo que lo soy de los hindúes.» (Gandhi, 1999, p. 51)

Gandhi fue el ser más feliz viviendo como los más pobres, sin posesiones personales excepto, como dejó escrito, «seis rucas, unos platos de la prisión, una lata de leche de cabra, seis taparrabos tejidos en casa, unas toallas y mi reputación que no debe valer demasiado.» (Gandhi 1996, p. 116)

En esta sociedad de consumo desahogado en la que se acumulan bienes por prestigio y en la que la propiedad toma el lugar de la personalidad, Gandhi escribe: «La civilización, en el sentido auténtico de este término, no consiste en la multiplicación, sino en la reducción deliberada y voluntaria de los deseos.» (Ibíd.)

Declaró en otro lugar: «Quiero identificarme —sin con esto desear escandalizar a nadie— incluso con los seres que se arrastran por el suelo, pues si reivindicamos descender del mismo Dios, lo cual es cierto, toda vida, sea cual sea la forma en que se manifiesta, debe ser esencialmente la misma.» (Ibíd.)

Su creencia de que toda vida era sagrada y su modestia respecto de su propia santidad aparecen repetidamente en sus numerosos

escritos e impregnan su pensamiento.

«Creo que es posible para todo ser humano conseguir ser perfecto como Dios mismo es perfecto,» declaraba. «Es necesario que todos nosotros aspiremos a la perfección, pero cuando se alcanza ese bendito estado, se convierte en indescriptible, en inefable. Y, por tanto, admito con toda humildad que incluso los Vedas, el Corán y la Biblia son imperfectos como palabra de Dios, y que para nosotros, seres imperfectos agitados por multitud de pasiones, es totalmente imposible entender esta palabra de Dios en su plenitud.» (Gandhi 1999, p. 80)

Su método de luchar contra el mal haciendo el bien y ayunando a menudo, casi hasta el punto de morir de hambre, produjo el levantamiento sin armas mayor y más masivo de la historia; aquel en que los «millones silenciosos» de indios, marcha tras marcha, huelga tras huelga, protesta tras protesta, se alzaron oponiéndose al gobierno colonial británico. Acusaba además a sus compatriotas indios, tanto como a los británicos, por sus abusos y por cómo explotaban a su propio país, y declaró en un manifiesto general en el que se refería a las miserias de la humanidad entera, sin distinción de raza, credo o nacionalidad: «Los corazones totalmente endurecidos y la crudelísima ignorancia deberán desaparecer antes de que amanezca el sol del sufrimiento sin ira y sin animadversión.» (Ibíd. p. 32)

Su ascetismo era tal que era un vegetariano absolutamente estricto hasta que sus médicos le obligaron a añadir leche a su dieta. Lo aceptó como medida práctica, al ser necesario para que pudiera mantener una vida saludable y productiva, ya que no creía en la mortificación de la carne como sistema espiritual.

«Mis privaciones, mi ayuno y mis oraciones», decía, «sé que no tienen ningún valor, si confío en ellas para reformarme. Pero tienen un valor inestimable si representan, como espero que lo hagan, el ansia de un alma que se esfuerza por reposar su cansada cabeza en el regazo de su Creador.» (Ibíd. p. 87)

Al final, aunque le habían advertido en 1947 del riesgo de un posible

intento de asesinato, marchaba entre la multitud ajeno al peligro. «Conozco el arte de vivir y de morir sin violencia», declaró. (Ibíd. p. 138)

Mahatma Gandhi ha dejado al mundo un importante legado. Aunque no se consideraba original en su pensamiento y en su forma de actuar, ha dejado una huella imborrable, con su excepcional ejemplo, en todos y cada uno de los hombres.

«No existe el “gandhismo”», escribió. «No quiero dejar ninguna secta tras de mí. No pretendo haber originado ningún principio ni doctrina nuevos. Simplemente he intentado a mi modo aplicar las verdades eternas a nuestra vida diaria y a sus problemas.» (Ibíd. p. 62)

Las siguientes palabras constituyen la definición que mejor tipifica la relación entre su activismo político y su meditación: «Habiendo dejado de lado la espada, sólo me queda la copa del amor para ofrecer a mis adversarios.» (Gandhi [2 Abril] 1931, p. 54)

Referencias:

—Gandhi, M.K. 1925, 1928. *Young India*, 24 1931. Septiembre 1925, 1 de enero de 1928, 20 de diciembre de 1928, 2 de abril de 1931, 31 de diciembre de 1931, India: Navajivan Publishing House.

—Gandhi, M.K. 1927, *Autobiography: My experiment with Truth*, Penguin.

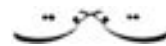
—Gandhi, M.K. 1996. *My Religion*. India: Navajivan Publishing House.

—Gandhi, M.K. 1999. *All men Are Brothers*. India: Navajivan Publishing House.

—Nateson, G.A. 1933. *The Speeches and Writings of Mahatma Gandhi*. Madras.

—Nurbakhsh, J. 1996. *Discourses on the Sufi Path*. Nueva York: Khaniqahi-Nimatullahi.

—Nurbakhsh, J. 1978. *In the Tavern of Ruin. Seven Essays on Sufism*. Londres: Khaniqahi-Nimatullahi.



La terapia psico-espiritual *malāmāti*

Patrick Laude

“Pese a que es locura, aún hay método en ella.”

—HAMLET, PRÍNCIPE DE DINAMARCA
ACTO II, ESC. 2ª, 223.

Permítasenos comenzar con la premisa ingenua de que la medicina es una respuesta a la enfermedad y que la definición de enfermedad presupone la comprensión de lo que entendemos por salud. Sin duda, la salud puede ser considerada desde varios niveles, empezando por los dos diferentes planos de alma y cuerpo, que son, en la *Weltanschauung* islámica, dominios respectivos de la psicología espiritual y de la medicina. En el contexto del presente ensayo nos centraremos en el primero, específicamente en la relación entre el alma (*nafs*) y el espíritu (*ruh*), que yace en el corazón de la concepción mística islámica de la realidad más interior. Sin embargo, de entrada, se debería tener en cuenta que la enfermedad psíquica es, de acuerdo con Ibn Sinā— médico y filósofo persa, más conocido en occidente como Avicena—, y siguiendo a Empédocles e Hipócrates, el resultado de una ruptura del equilibrio entre los varios «humores» del cuerpo¹. Así pues, la enfermedad, o la salud, no pueden ser separadas de una comprensión cosmológica completa de la correlación entre el *ánima* y el organismo físico que, de muchas maneras, sugiere una cierta correspondencia entre los estados interiores y las afecciones corporales. En la medicina tradicional islámica, los cuatro «humores» del cuerpo se corresponden con los cuatro «elementos» cosmológicos: la bilis negra con la tierra, la flema con el agua, la sangre con el aire y la bilis amarilla con el fuego². Estas correspondencias destacan el fundamento «natural» de la salud como un conjunto ordenado de relaciones. Por tanto, la enfermedad está esencialmente ligada, directa o

indirectamente, a una pérdida de equilibrio que testimonia un alejamiento de la norma primordial del ser.

El mismo Qorán se refiere a los «hipócritas» (*munafiqun*) como aquellos que están «enfermos en sus corazones» (XXXIII, 60). Esto es, de por sí, un claro aviso de que la enfermedad es una condición que se origina en los estratos espirituales y anímicos del ser. Desde esta perspectiva, la salud corporal es inseparable de la salud del alma³. En el Qorán la «salud» se refiere más específicamente a un estado de integridad o totalidad⁴ que puede ser identificado, en un sentido muy general, con la *fitrah*, la norma primordial o el estado original de la humanidad. Desde un punto de vista coránico, la pérdida de la *fitrah* supone un alejamiento de la *shabāda*, el testimonio islámico de la fe, que en árabe reza *lā ilāha illā Llāh*, literalmente, «no hay divinidad sino la Divinidad». En otras palabras, lo que podríamos llamar «enfermedad ontológica» es semejante a *shirk*, que es la «asociación» de otras realidades a Dios, con todas las consecuencias espirituales y morales que esta asociación implica. En este sentido, es importante tener presente que, para los gnósticos sufíes, la *shabāda* no significa simplemente la afirmación de un Dios en tanto que opuesto a una pluralidad de dioses, que sería, como Henry Corbin ha apuntado, una idolatría como cualquier otra. (Corbin, 1.980). Se la considera, sobre todo, como el testimonio de que hay, únicamente, una Realidad y que todas las otras realidades «son», solamente en tanto en cuanto participan de la Realidad única, como gotas de agua en un vasto océano. Consecuentemente, cualquier falta,



vicio o transgresión, supone una *shirk*, o asociación, existencial que dirige su atención a las criaturas, al margen de la Realidad que las engendra.

Desde un punto de vista epistemológico, la *shahāda* es considerada por muchos místicos musulmanes como una expresión de la inteligencia como tal, o como un rayo de la luz divina. Esto se liga (*'aql*), o se identifica, en último extremo, con el Espíritu (*rūh*), puesto que solamente lo que «es» de alguna manera lo Uno puede afirmar la unicidad metafísica del Uno sin contradicción o hipocresía. En cuanto al agente central del rechazo de la verdad, es el alma tenebrosa (*nafs e-ammārah*), divorciada del espíritu o desconectada de la inteligencia, que «absolutiza» el estatus individual del hombre y las pasiones que de dicho estatus provienen, desuniéndolo, así, de su Creador al afirmar una independencia metafísica ilusoria. Todos los desórdenes, desequilibrios y formas de degeneración son el resultado de este error existencial y, aún más, todas las enfermedades son sus manifestaciones o símbolos.

El alma «enferma» debe ser restablecida en la salud espiritual. En términos generales, los místicos sufíes tienen dos prescripciones principales para la cura, dos remedios complementarios que son a menudo mencionados como *faqr* (reflexión) y *ẓeker* (continuo recuerdo de Dios). Algunos enfatizan este último, otros hacen hincapié en el primero, pero ningún viajero sufí consideraría a cualquiera de los dos como un mero accesorio para el restablecimiento de la salud. El *ẓeker* bien puede ser definido como la consciencia continua y, en último extremo, permanente de Dios, mediante la invocación metódica de uno o varios de Sus Nombres. Como tal, el *ẓeker* es mencionado a veces como una medicina⁵. Puesto que el Nombre *Allāh* fluye de la sustancia verbal y textual del Qorán, y puesto que el mensaje primario del Qorán es Dios, o la primacía de Dios, muchos místicos sufíes tienden a considerar este Nombre Supremo como la auténtica esencia del Qorán y, por tanto, como el corazón de la tradición islámica entera que fluye de él. Es importante entender, en efecto, que la mayoría de los

sufíes considera el Nombre Divino no solamente como un medio de referirse a Dios, o una forma de recordarle, sino como un vehículo para Su Gracia. Esto nos permite entender el *ẓeker* «como el lado divino» del camino espiritual. Aunque la repetición del Nombre de Dios es, al menos al principio, obviamente dependiente de los esfuerzos del místico, no es menos cierto que, desde el punto de vista más elevado, el Nombre Divino, repetido por el místico con la intención correcta en un contexto religioso y moral conveniente, deriva su efectividad espiritual de su «contenido» divino, del mismo modo que la eficacia ritual y transformadora de las palabras del Qorán proviene, no sólo de su significado y de su pronunciación, sino también, y por encima de todo, de su origen y su prototipo divinos (*umm al-kitāb*).

Hay en el Qorán mismo un elemento de la presencia divina sin el cual no sería plenamente inteligible la insistencia religiosa en los beneficios de su recitación. Si hubiera que definir los modos de efectividad respectivos del Nombre Divino y del Qorán desde el punto de vista de la terapéutica espiritual, se podría afirmar que el Nombre *Allāh*, en virtud de su unicidad y consecuente simplicidad, debe entenderse principalmente como un tratamiento por medio del «centrar» y del «unificar». Constituye una forma de negación de la negación, un penetrar a través de la neblina del universo fenoménico, un rasgar el velo (*hijāb*) existencial que esconde lo Divino. La recitación coránica, que consta de numerosos versículos y palabras, debe ser entendida, claramente, como un medio de reintegración, en el sentido de que la pluralidad de su forma y contenido se dirige a la multiplicidad del alma, reintegrando, por ello, esta multiplicidad a la unidad de la cual procede.

En cuanto a la reflexión (*faqr*), puede ser definida como un estado de conciencia perfecta de la propia dependencia de la voluntad de Dios. La *faqr* es el estado de aquel que «se ha hecho a sí mismo independiente de todo salvo de Dios y que rehúsa cualquier cosa que le aparte del camino hacia Él» (Jean-Louis Michon,

1.973, p. 263). Quizá pueda ser más fácilmente inteligible el contenido espiritual de la *faqr* si lo relacionamos con el estado de *mudtarr*, o estado de «necesidad» o «limitación» espiritual. Y, quizá, *mudtarr* pueda ser definido mejor como el estado de hallarse en un filo existencial— extremo éste que provoca una conciencia de pobreza, o de carencia de control sobre la propia realidad. Como Sara Sviri ha dicho sugestivamente: «cuando el buscador abandona toda esperanza de mantener el control y, aún más, «sabe», conscientemente o en el corazón de su corazón, que está verticalmente alineado con una fuente de poder más elevada, saborea la rendición.» (Sviri, 1.997, p. 34). En algunos aspectos, la morada de la *faqr* se corresponde con el lado humano del trabajo espiritual, puesto que todo lo que el hombre puede hacer es reconocer su propia nadaidad. Sin embargo, la *faqr* sería impensable sin el *ẓeker*, al menos en el sentido de que la independencia de todo menos de Dios implica una perfecta rememoración de Él. En cuanto al *ẓeker*, su perfección es evidentemente incompatible con poner cualquier realidad al mismo nivel de conocimiento que el de Dios, lo cual es otra forma de decir que requiere la *faqr* como precondition. Así que, en cierto sentido, la psicología sufí nos presenta las dos caras de una misma realidad espiritual. En su nivel de manifestación más elemental, la *faqr* «externa» puede ser definida como una práctica religiosa social, que se define exclusivamente en términos de conformidad con la *shari'at*, donde el individuo se somete a la Ley de Dios, y esto es lo que significa, literalmente, *islām*; mientras que el *ẓeker* «externo» puede definirse como la realización de las diversas prescripciones devocionales obligatorias y supererogatorias.

Despertar, 1998. Cortesía de Ghulam Ali Farhat



Sin embargo, no profundizan en el significado espiritual más profundo de la existencia humana, tal y como Rābe'a al-'Adawyya lo expresó en este *koan* sufi tan frecuentemente citado: «Tu existencia es un pecado con el que ningún otro pecado puede compararse» (Lings, 1.993, p. 97). Este predicamento aparentemente absurdo es en el que se centra la espiritualidad *malāmāti* del modo más radical e inflexible.

Generalmente, sin relacionarla con ninguna *tariqah* (orden) en particular, se asocia la espiritualidad *malāmāti* con un desdén sistemático hacia las normas sociales, que incluye la tendencia a transgredir las costumbres y convenciones, y con el cultivo de actitudes provocadoras dirigidas a atraer sobre uno mismo el reproche de los otros. Ahora bien, pese a que una visión así está indudablemente basada en realidades psicológicas y sociales, no hace plena justicia al significado profundo y a los principios vocacionales de este procedimiento metódico de acción.

El término *malāmāti* se aplica a varios movimientos y personas. En sentido estricto, los *malāmāti* tienen su origen en el gran sufi persa Hamdun al-Qassār y sus discípulos, los *qassāriyyah*. Hamdun es mencionado también como uno de los *abdāl*, o «amigos de Dios ocultos», figuras apótroas que son citadas por Massignon como los pilares de la luz del mundo. Estos santos, cuarenta en la tradición sufi, son los testigos puros e invisibles de Dios en el mundo, que el mundo no conoce, ni a veces ellos mismos entre sí. Como lo aclararán las páginas siguientes, este principio de desconocimiento es una de las claves de la espiritualidad *malāmāti*.

La inspiración *malāmāti*, una de las principales tendencias del ambiente místico de Neshāpur (en el noreste de Irán) en los siglos tercero y cuarto de la hégira, constituye una senda que predica la distinción entre los niveles de la subjetividad humana. Hace hincapié en la discontinuidad entre los varios niveles del alma, siendo el del espíritu (*ruh*) el más profundo. En su *Risālat* sobre el *malāmāti*, Sulami (m. 1.021) enumera cuatro niveles de consciencia que define como *nafs* (alma), *qalb* (corazón), *sér* (secreto), y *ruh* (espíritu) (Deladrière, s.f., p. 10).

Estos cuatro niveles de consciencia han de ser entendidos como eslabones de una cadena jerárquica escalonada de lo más bajo a lo más elevado. Pese a que la unidad del ser humano no se ve alterada substancialmente por esta división en cuatro niveles, la psicología espiritual de los *malāmāti* tiende a enfatizar la discontinuidad que permite la diferenciación de los distintos niveles del alma. Esta discontinuidad permite entender que un nivel inferior no pueda identificarse con un nivel superior, pues, de hacerlo, reduciría el nivel superior a sus propias limitaciones. En otras palabras, la continuidad entre los varios niveles del alma, continuidad sin la cual la misma idea de una identidad subjetiva sería impensable, solamente puede ser considerada desde el punto de vista del nivel de consciencia más alto o más profundo, y no desde otro. La meta espiritual de la psicología *malāmāti* consiste en prevenir la apropiación de un estado espiritual de consciencia más elevado por otro más bajo.⁷ En rigor, el alma más baja (*nafs*) no puede experimentar un modo de consciencia espiritual: cualquier apropiación por el alma implica la desaparición de los destellos espirituales. La consciencia espiritual pertenece a las tres dimensiones más altas: el corazón, el secreto y el espíritu. Estos se refieren a numerosos estados de consciencia fundamentales que son, por así decirlo, cada vez más universales y «divinos» y cada vez menos individuales y humanos.

La ciencia del desconocer que está en el corazón de la espiritualidad *malāmāti* puede definirse como una manera de colocar cada realidad en su propio nivel. Así pues, la salud espiritual consiste en prevenir la confusión de los distintos niveles. Tal confusión sería mortal, puesto que equivaldría a una «deificación» del individuo humano como tal, o de una de las capas más profundas de su ser. Ahora bien, este tipo de confusión está intrínsecamente conectada, de acuerdo con Sulami, a la misma noción de «consideración» profunda u «observación» de uno mismo (*naẓar*). Para el alma, «observar» es, en cierto sentido, «apropiarse» y, por tanto, «rebajar». El progreso espiritual requiere una cierta medida

de «desconocimiento», y cualquier intento de fiscalizar este progreso implica individualizar lo que pertenece, por definición, a lo universal. Los *malāmāti* identifican esta apropiación individualizada con el «polvo disperso» coránico (XXV, 23).

El «reproche», ya sea interior o exteriormente, es el modo óptimo de dificultar, si no de imposibilitar, tal identificación insidiosa. Se consigue rompiendo e interrumpiendo la «mirada» complaciente sobre el propio yo, teniendo en cuenta que el trabajo de los *malāmāti* está enfocado en los niveles más bajos del alma y que no afecta al Intelecto. Su actitud va también asociada a una desconfianza vigilante hacia cualquier clase de autosatisfacción o de placer que pudiera surgir de los actos de devoción o del comportamiento virtuoso. En su *Osul al-Malāmātiyyāt wa-Qiltāt al-sufiyah*, Sulami resalta este principio ascético de la espiritualidad *malāmāti* de una manera más radical:

Ellos (los *malāmāti*) creen que su sumisión no está en sus manos sino que pertenece al destino, y que no tienen elección al efectuar sus acciones. Llegaron a decir que les estaba prohibido encontrar cualquier dulzura en el culto y en la sumisión porque, cuando un hombre gusta de algo y encuentra placer en ello mientras lo busca con satisfacción, es señal de que no está en una posición elevada. Uno de ellos decía: «Lejos de ti el placer de la sumisión, pues es, sin duda, un veneno mortal».⁸

Tal determinación ascética ilustra muy claramente, una vez más, que la perspectiva *malāmāti* está, en cierto sentido, centrada en los niveles más bajos de la subjetividad humana, considerando que su punto de arranque, o principio, son las trabas congénitas del alma (*nafs*) concupiscente e individualista. En este aspecto, la espiritualidad *malāmāti* tiende a situarse en una perspectiva que puede considerarse discrepante con el clima religioso general del Islam. El Qorán centra sus recomendaciones en el uso de la inteligencia como medio de volver a conectar con Dios y apela repetidamente a esta inteligencia en el hombre. Pese a que los engaños del alma más baja son

también un tema coránico, el Qorán está lejos de definir al hombre identificándole exclusivamente con su *nafs*. Por el contrario, la inspiración *malāmātī* parece ser menos intelectual en su enfoque puesto que, como hemos visto, se desarrolla sobre la opacidad y el poder distorsionante del alma.

Desde esta perspectiva se despliegan dos métodos prácticos fundamentales: 1) la necesidad de esconder lo «bueno» y, 2) los beneficios de exhibir lo «malo». Hablando del hombre del reproche en su *Mi'rāṣ*, el *shādhilī* del s. XIX Ibn 'Aṣībā, le define como «uno que no manifiesta exteriormente ninguna cosa buena y no oculta ninguna cosa mala» (Michon, 1.973, p. 57). Como veremos, estas dos tendencias pueden dar origen a tipos de conducta aparentemente contradictorios, que son respectivamente «conformista» y «aberrante». Respecto de la primera de estas tendencias, Sara Sviri define al *malāmātī* como sigue: «La intención principal de la *Mālamatiyyah* es alcanzar un estado en el que todos los logros psicológicos y espirituales se vuelvan totalmente introvertidos» (Lewisohn, 1.999, p. 599). Esta ocultación total encuentra su modelo espiritual en el clima ascético del misticismo islámico de los primeros tiempos.

La figura de Uways Qarani⁹ es la más representativa a este respecto. Farid al-Din 'Attār nos dice de él: «durante su vida en este mundo, se escondía a los ojos de todos para realizar sus oraciones y sus actos de devoción.» ('Attār, 1.976, p. 28). También nos cuenta que el Profeta, en el momento de su muerte, había declarado que su manto debía ser entregado a Uways, a quien en su vida había visto. Cuando Omar le buscó durante su estancia en Kufa, preguntó a un vecino de Qarn, ciudad de residencia de Uways, que le respondió: «hubo un hombre así, pero era un loco, una persona insensata que a causa de su locura no vive entre sus conciudadanos (...) No se mezcla con nadie, no come ni bebe nada de lo que comen o beben los demás. No conoce la tristeza ni la alegría; cuando otros ríen, él solloza y cuando sollozan, ríe.» (Ibíd., p. 29). Podemos ya percibir aquí, en el caso de un místico de los primeros tiempos

como Uways, la vocación espiritual dual y aparentemente contradictoria, de «oscuridad» y de «excentricidad». La figura modesta de Uways¹⁰ es, al mismo tiempo, descaradamente discordante con su contexto social. Esta posición discordante, a la que a menudo tachan de «locura», es la marca de la irrupción de una perspectiva trascendente, vertical, en un mundo de horizontalidad terrenal. Es semejante a una negación de la negación: el Espíritu «niega» las nociones distorsionadas del alma, los prejuicios y consuelos.¹¹ Cuando, por fin, se encuentran Omar y Uways, éste le dice que sería mejor para él que «nadie (sino Dios) supiera de él ni tuviera conocimiento de quién era». Mantenerse incógnito puede ser considerado como el fermento de la espiritualidad *malāmātī*.¹² Sin embargo, el *malāmātī* tenderá a aplicar este principio de una manera que supone optar por el «desierto de soledad» espiritual entre los hombres, antes que elegir la huida hacia el «desierto» físico de la naturaleza. En este sentido, la orientación *malāmātī* se manifiesta como aparentemente implicada en las ciencias exotéricas, en la *sharī'at* y el *adab*.¹³ Como dijo Ibn 'Arabi: «Dios ha aprisionado sus estados externos (los de los *malāmātī*) en la tienda de las costumbres y de los cultos de las acciones externas.» (*Futuhāt*, I, 141). En este sentido, la práctica *malāmātī* aparecerá primariamente bajo los aspectos del rigor y la separación. Sus manifestaciones externas son un testimonio de la Majestad divina (*ḡalāb*), que encuentra un receptáculo humano en un modo extremo de servidumbre (*'ubudīyya*). Así, leemos en el *Osul* de Sulami:

Quando (los *malāmātī*) lograron un grado elevado y fueron llamados la gente de la cercanía, de la reunión y la unión, la Verdad tuvo celos de que su ser fuera desvelado a otras personas, así que Ella mostró a los seres humanos sólo su aspecto exterior, que lleva el signo de la separación, para que su estado de cercanía a la Verdad fuera preservado.

Es importante apuntar que los *malāmātī*, tal como Sulami los

presenta, siguen un único llamamiento espiritual— siendo Dios el agente que convoca la orientación *malāmātī*— que excluye cualquier otra clase de alternativa experimental o de antojo personal.

Su inclinación original a ocultar sus estados puede transformarse, por ello mismo, en abierta manifestación de los estados. La «locura» de los *malāmātī* no ha de ser entendida como un método calculado, puesto que manifiesta un elemento de inspiración, de «disposición» o «estado» (*ḥāl*).¹⁴ El místico es llevado a comportarse de una manera que puede no tener sentido para él o para otros, como si se tratara de representar el núcleo ininteligible de relatividad vivo en el mundo. En consecuencia, Ibn 'Aṣībā define al *malāmātī* como alguien que «oculta su toque de santidad y despliega estados que hacen a la gente rehuir su compañía» (Sulami, 1.985, p. 263). Este tipo de manifestación tenderá a situar al místico en una posición aparentemente ofensiva hacia la *sharī'at*, y en una situación provocadora frente a las prácticas sociales tradicionales (*adab*).

Las formas, ya sean psicológicas, morales o sociales, son vistas como inadecuadas en relación a las realidades espirituales. El mundo de las formas, incluso siendo convencional, es un «escándalo» que debe ser escandalizado con objeto de sugerir la normalidad «real». Lo corriente que suelen ser los *malāmātī* puede terminar, de hecho, en una mala reputación. De acuerdo con Mohammad Pārsa, figura Naqshbandi del siglo noveno / décimo, el hecho de que el Profeta fuera llamado mentiroso, loco y poeta era una clase de velo con el que Dios le ocultaba a los ojos del mundo.¹⁵ En esta línea, el *malāmātī* basa su perspectiva en la idea de que la santidad puede solamente ser «anormal» y «chocante» en un mundo que es definido por la ley de la gravedad espiritual. En otras palabras, en un mundo enfermo la salud solamente puede aparecer bajo forma de enfermedad. Es más, en el nivel microcósmico el espíritu aparece en toda su «pobreza» y «enfermedad» desde la altiva perspectiva del alma. Titus Burckhardt ilustra esto en los términos del manido tema mitológico

del «héroe real que regresa a su reino bajo la apariencia de un pobre extranjero, o incluso de un charlatán o de un mendigo.» (Burckhardt, 1.980, p. 39). En una vena similar, Sulami cita el comentario de Abo-I Hasan al Hosri de que «si fuera posible que hubiera un profeta en nuestros días (después de Mohammad), sería uno de ellos (de los *malāmātī*)». (Deladrière, s.f., p. 13). Un profeta solo podría ser oculto o escandaloso en este tiempo en el que el mundo ha llegado a ser un páramo espiritual. Pasaría inadvertido, o sería tan diferente y marginal que desconcertaría y sacaría de sus casillas incluso a aquellos— particularmente a aquellos— que se declaran religiosos.

Los *malāmātī* son fundamentalmente santos «en el mundo» y no «santos mundanales». Como Ibn 'Arabi los describe:

Los *malāmātī* no se diferencian en nada del resto de las criaturas de Dios, son aquellos a los que se ignora. Su estado es el estado de la gente corriente, y es por esta razón por la que han escogido este nombre para ellos y sus discípulos: no cesan de hacer reproches a sus almas por causa de Dios, y no realizan ninguna acción en una forma en que sus almas pudieran regocijarse, y esto lo hacen con objeto de ser perdonados por Dios. (*Futuhāt*, III, 53.)

El *malāmātī* no escapa del mundo sino que trabaja en él, como un guerrero oculto, en la «*yīhād* mayor». Puede tener una cierta inclinación a la soledad y el retiro, pero su misión consiste en ser una presencia espiritual en el mundo. De hecho, en contraste con las prácticas sufíes habituales, el camino de los *malāmātī* tiende a restar importancia al papel de las estructuras comunitarias, organizaciones y prácticas colectivas, incluidos *majāles* (reuniones) y *samā'* (audición espiritual), en la vida espiritual. Podría incluso decirse que la espiritualidad *malāmātī* es afín al sufismo «sin nombre» presente en los primeros días del Islam, antes de hacerse «reconocible» como conjunto de instituciones y prácticas colectivas específicas. Los órdenes Naqshbandi y Shādhili son los ejemplos más representativos de esta orientación en el mundo del

sufismo, puesto que tienden a poner el énfasis en el *zōker* interior y en no llamar la atención en la sociedad.¹⁶ En este sentido, el *malāmātī* encarna uno de los principios más fundamentales de la espiritualidad islámica, espiritualidad que irradia a través de una presencia ordinaria en el mundo. El esplendor del *malāmātī* es puramente interior y no se revela exteriormente de manera espectacular. El místico es como el Profeta, que «habla con la gente y va a los mercados». Esta forma de ser va emparejada con una firme desconfianza hacia los soportes metódicos más representativos del sufismo: el retiro espiritual (*jalwā*) y la audición espiritual (*samā'*). Estas prácticas son puestas bajo sospecha por muchos *malāmātī*. A este respecto es importante entender que las objeciones *malāmātī* al retiro y a la audición espiritual no tienen nada que ver con los valores intrínsecos y las metas de estos elementos metódicos. Se dirigen exclusivamente a los peligros y abusos de dichas prácticas, pero el mero hecho de que los *malāmātī* enfocaran esos peligros y abusos es indicativo de su enfoque pesimista del alma humana. En su *Osul*, Sulami critica a los discípulos sufíes que cometen el error de vivir en «aislamiento»:

Se engañan a ellos mismos pensando que aislarse y vivir en cuevas, montañas y desiertos les protegerá del demonio de su *nafs* y que su retiro puede permitirles alcanzar el grado de la santidad, porque no saben que la razón de los retiros y aislamientos de los Maestros era su conocimiento y la fuerza de sus estados. Es la atracción divina la que les liga a Él y los hace ricos e independientes de todo lo que no es Él; así, quien no puede compararse a ellos en cuanto a su fuerza interior y profundidad de devoción puede solamente simular el aislamiento, y, por tanto, es infiel consigo mismo y se daña a sí mismo. (Sulami, 1.985, p. 182)

Y en la misma vena, la audición musical presupone requisitos espirituales que no se encuentran en la mayoría de los practicantes sufíes:

(Piensan) que el sufismo es cante, baile, música, poesía y asistir a

reuniones porque vieron almas sinceras disfrutando de la audición espiritual; pero yerran de nuevo, porque no saben que aquellos corazones contaminados por las cosas mundanas y aquellas almas cargadas con alguna pereza y falta de inteligencia no tienen derecho a la audición y no deberían asistir a la audición. Yoneid dice: «Si ves que a un discípulo le gusta la audición puedes estar seguro de que hay pereza en su corazón.» (Ibíd. p. 184)

Los peligros del retiro y de la audición son enfocados desde el punto de vista de la *faqr* o de su carencia. En otras palabras, la valoración *malāmātī* está, una vez más, basada en la distancia que separa al alma del Espíritu, al hombre de Dios. La capacidad natural de auto-engaño del alma puede revelarse tanto en el reino del rigor como en el de la belleza y misericordia. Un aislamiento ascético que no esté firmemente enraizado en la *faqr* ni en el resultado de la atracción Divina, solamente puede fomentar la pretenciosidad o la auto-glorificación. La participación en la audición puede también estimular la pasividad espiritual y el exceso de confianza en los soportes externos y comunitarios, cuando no está solidamente asentada en la vigilancia espiritual.

En la tradición sufí se han suscitado varias cuestiones, u objeciones, relativas a la legitimidad de la senda *malāmātī* desde el punto de vista místico. Primera, la relación *malāmātī* con el reproche parece implicar un enfoque del individuo en su vertiente más sombría (*nafs e-ammāreh*), y se puede considerar que confina al individuo en un tipo de ejercicio egocéntrico. ¿Por qué concentrarse en el alma cuando la espiritualidad consiste en la concentración en Dios? Este examen «centrado en el *nafs*» apunta a una senda que parece basarse mucho más en la voluntad que en la inteligencia, puesto que la inteligencia podría, presumiblemente, ser suficiente para dispersar las ilusiones del *nafs*. Puede, incluso, argüirse que el enfoque *malāmātī* sobre la corrupción del alma

lleva, paradójicamente, a la *shirk* por la esmerada atención que se le presta, en vez de enfocarse exclusivamente en Dios. En su *Kashf al-Mahjûb*, Hoÿwiri ha propuesto una crítica del *malâmâti* que está fundada en este mismo hilo argumental:

En mi opinión, buscar el reproche es mera ostentación, y la ostentación es mera hipocresía. El hombre ostentoso actúa intencionadamente de manera a ganar popularidad, mientras que el *malâmâti* actúa intencionadamente de manera que la gente lo rechace. Ambos tienen sus pensamientos fijos en la humanidad y no pasan de esta esfera. (Hoÿwiri, s.f., p. 67).

En otras palabras, se juzga que la senda *malâmâti* es incompatible con una metafísica genuina de la Unidad esencial, *wahdât al-wojud*, puesto que absolutiza *de facto* la singularidad negativa del alma complaciente, en vez de enfocarse en la Unidad esencial de la *wojud*. Encontramos similares reservas relativas al *malâmâti* en el *Nafabât al-Ons* de Ýâmi:

Por loable y digno de estima que sea el estado de los *malâmâti* es, no obstante, cierto que el velo de la existencia de las criaturas no ha sido completamente alzado para ellos, y que por esta misma razón, son incapaces de ver claramente la belleza de la doctrina de la unidad, y de contemplar en toda su pureza la naturaleza de la única Realidad. Pues ocultar a los hombres las propias acciones y estados sobrenaturales es manifestar que aún se consideran la existencia de las criaturas y la propia existencia, algo que es irreconciliable con lo que significa la doctrina de la unidad. (Ýâmi, 1.977, pp. 102-3)

La noción misma de ocultamiento presupone la realidad de la separación del velo y el velado, mientras que tal dualidad es excluida por la Unidad esencial. Siguiendo argumentaciones teológicas más estrictas, este punto de vista puede considerarse incompatible con la naturaleza teomórfica del hombre en su calidad de vicario de Dios (*jalifatollâh*), por sugerir una corrupción fundamental del alma humana, más cercana al concepto cristiano de pecado original que a la

noción islámica de *fitrah*. Un desprecio místico extremo del yo parece ir contra el ideal islámico del equilibrio interior y exterior. En segundo lugar, la senda *malâmâti* parece colocar el «interés» místico del viajero espiritual por encima de las demandas colectivas de la comunidad religiosa, sentando así un mal ejemplo al escandalizar a la gente corriente hasta el punto de crearles problemas en su fe. En otras palabras, coloca los beneficios espirituales subjetivos por encima del equilibrio objetivo del colectivo,¹⁷ dando así una importancia al elemento místico, poco conforme con lo islámico, a expensas de la salud religiosa global del pueblo.

Estas objeciones, al menos, pueden ser parcialmente refutadas mediante la consideración de dos dimensiones fundamentales de la espiritualidad *malâmâti*: primero, el énfasis en el *ẓeker* interior y su íntima conexión con la conducta *malâmâti*; segundo, los beneficios espirituales y colectivos de la función *malâmâti* del «equilibrio a través del desequilibrio».

Definir la espiritualidad *malâmâti* como una concentración ascética en el yo perdiendo de vista al Yo Divino real, equivale a separar las manifestaciones externas de la espiritualidad *malâmâti* del cultivo interno del recuerdo de Dios, como medio de concentración en el Uno. En otras palabras, el énfasis en el combate contra el alma tenebrosa (*nafs e-ammâreh*) no puede ser disociado del *ẓeker*. Desde este punto de vista, se puede decir que el *ẓeker* es un acto de inteligencia, o que el *ẓeker* en sí es la identificación con el Intelecto. Puesto que la ascesis *malâmâti* funciona en el nivel del alma, podría también decirse que el *ẓeker* es un medio para la unión, y que la práctica *malâmâti* es un medio de discriminación en base a esta unión. En otras palabras, el *ẓeker* es un camino para desvelar la naturaleza «divina» del hombre mientras que las prácticas *malâmâti* tienen el objetivo de prevenir la confusión entre esta naturaleza «divina» y las contingencias humanas.¹⁸ Consecuentemente, en la espiritualidad *malâmâti*, el *ẓeker* es fuertemente identificado con la interioridad, con las zonas más profundas del alma: el *sér* (el secreto) o, incluso, el *ruh* (el espíritu). A diferencia de otras órdenes sufíes,

tales como la Mevlevi, que exteriorizan el *ẓeker* mediante la danza en la *samâ'* y la repetición, vocal o cantada, del Nombre y de letanías sagradas, el *ẓeker malâmâti* es puramente silente y oculto. Desde esta perspectiva, el *ẓeker* silente es, de hecho, menos susceptible de que se lo apropie el alma inferior, puesto que solo involucra mínimamente, si acaso, a este nivel inferior.

Es cierto que la espiritualidad *malâmâti* no puede considerarse un camino fundamentalmente intelectual, como también es verdad que presupone algún sentido de dualidad. En muchos aspectos no puede identificarse con el estado del *may'zûb*, el «loco santo», raptado por el amor de Dios. Es más, no puede señalarse como un mero sendero de acción, en el sentido de un camino de conformidad observante y atenta con la *shari'at*. De hecho, sea cual sea el nivel que se quiera asignar al sendero del reproche, la perspectiva *malâmâti* suscita la importante cuestión de saber hasta qué punto el hombre *en cuanto* hombre, o el yo individual, se puede identificar con la inteligencia pura. Desde el momento en que se asume que algunas áreas del alma permanecen relativamente sin iluminación del Espíritu, se puede concluir que su integración habrá de tomar lugar de una forma que el mero camino del discernimiento y de la unidad intelectuales no podría ser capaz generalmente de lograr por sí mismo. Para ciertos individuos, o en determinadas circunstancias, la espiritualidad *malâmâti*, una entre varios senderos y métodos, tiende a dirigir esos niveles más bajos del alma sin descuidar necesariamente el enfoque intelectual de la Unidad esencial, ni ser incompatible con ella; y lo hace así en un camino que, sin ser una norma universal, puede tener un atractivo especial para ciertos temperamentos espirituales.

Desde un punto de vista colectivo, la espiritualidad *malâmâti* postula una distancia entre los valores y prácticas mundanales, incluso los de origen religioso, y la autenticidad o sinceridad espiritual (*ejlâs*). Como el Hamlet de Shakespeare, la espiritualidad *malâmâti* tiende a proclamar una antropología pesimista, y los místicos *malâmâti* no

dudarían en estar de acuerdo con el príncipe de Elsinore, aunque sólo en sentido espiritual, en que «el tiempo está desquiciado» y que es, sin duda, «un rencor de la maldición» haber «nacido para enderezarlo.» (Acto I, esc. 5, vv. 215-6). Como Hamlet, un *malāmātī* típico no haría ascos a confesar: «Yo mismo soy medianamente honesto, pero aun así podría acusarme de tales cosas que hubiera sido mejor que mi madre no me hubiera parido.» (Acto III, esc. 1, vv. 130-4). La oscilación entre «la conformidad invisible» y la «locura escandalosa» es una expresión de este conocimiento sagaz de las posibilidades más bajas del hombre, una advertencia de la gravedad de su enfermedad. Como tal, constituye una estrategia de dos filos para la «humillación» del *nafs*. Aun más, esta elevada sensibilidad hacia los defectos y fracasos humanos está relacionada íntimamente con un conocimiento místico intenso de la perfección y de la presencia de Dios. La definición medieval de la santa locura como el estado de aquél cuyo cuerpo está en el mundo mientras que su alma está ya en el cielo da testimonio de esto.¹⁹ La tensión que resulta de esta dicotomía parece cristalizarse místicamente en la locura, real o fingida. Como en la locura fingida de Hamlet, hay en los caminos alocados y escandalosos del *malāmātī*, simultáneamente, aspectos de «tristeza» y de «ocultación».

Adicionalmente, este punto de vista psico-espiritual corresponde a una valoración negativa de la humanidad en sociedad. En un mundo enloquecido que proclama ser sano, hay sabiduría en la locura y locura en la sabiduría («Pese a que es locura, aún hay método en ella.» *Hamlet, príncipe de Dinamarca*. Acto II, esc. 2ª, 223). Cualquier sistema formal representa un equilibrio sutil que apunta a un grado más alto de Realidad equilibrada que lo trasciende y, así pues, debe romperse en algunos casos para impedirle cerrarse sobre sí mismo, o llegar a petrificarse hasta el punto de obstruir el acceso a su referente espiritual. De acuerdo con esto, los aspectos más discordantes y chocantes de la espiritualidad *malāmātī* tienen la intención de provocar una disolución alquímica que pueda ser

el preludeo de una cristalización más elevada. En un nivel espiritual, esta es la práctica que consiste en «romper los hábitos» forzando al alma, de esta manera, a traer a un primer término lo que, hasta entonces, se había mantenido inconsciente. Conducirse de manera *malāmātī* no es, simplemente, una táctica para atraer sobre sí mismo los reproches morales y sociales, que guardarán a uno de la autoindulgencia y autosobreestimación, es, también, un modo de destruir el falso equilibrio del alma, llevándola así a un estado de impotencia, incómoda pero estimulante, que resultará en una transparencia más clara de los nudos interiores que ayudará a objetivar sus contenidos latentes. Esta es, claramente, la meta de un Maestro sufi como el *sheij* ‘Ali al-Ŷamāl quien, según su discípulo al-‘Arabi ad-Darqawi, parece que enseñaba a sus discípulos cómo romper los hábitos de sus almas usando los estimulantes medios de la humillación y la exposición social y psicológica.²⁰ En una de las cartas del *sheij* al-‘Arabi ad-Darqawi, escribe sobre la aplicación de esas tácticas. ‘Ali al-Ŷamāl ordena a su joven discípulo recorrer la ciudad, cargando con dos cestos de ciruelas a las espaldas. En otro lugar leemos:

Él (el *sheij* ‘Ali al-Ŷamāl) cogió mi *haik* con sus nobles manos, lo quitó de mi cabeza y lo retorció varias veces alrededor de mi cuello. (Darqawi, 1.987, p. 33)

Este «verás lo que es bueno» hace al discípulo sentirse «angustiado de muerte»: ir por la ciudad con dos cestos de ciruelas en el cogote, o con el propio *haik* retorcido en el pescuezo, es probable que atraiga las miradas de los conocidos; como Titus Burckhardt anota en su comentario sobre este episodio, las intenciones y los sentimientos reales de la mayoría de la gente solamente aparecen «bajo presión» y una vez que las máscaras convencionales han caído. En otras palabras, esta estrategia es una forma de «aumentar la tensión» en los otros y en uno mismo, para conseguir un conocimiento total de las capas inconscientes y de los nudos del alma. Este tratamiento

psico-espiritual se parece mucho a la medicina homeopática, en la medida en que cura la enfermedad interior mediante una exacerbación inicial de sus síntomas, «sacando» el veneno del alma a base de exponerla a su propio «veneno». En este caso, presentándose como un «extravagante» entre transeúntes y conocidos, en una sociedad donde las excentricidades no son la norma, es probable que cree en el alma una gran desazón, pero facilita a cambio a la persona una oportunidad dorada, aunque amarga, para el auto-conocimiento y la auto-transcendencia. La conclusión del consejo del *sheij* ad-Darqawi es: «Ay del *faqir* (...) que ve la forma de su propia alma (...) tal como es y no la estrangula hasta que muera.» Tal consejo nos permite captar algo de la estrategia *malāmātī*. La mortificación actúa como un catalizador excelente para el deshacimiento del ego y, consecuentemente, como medio para una transmutación alquímica. Al discípulo se le enseña como «ver» su alma, lo que significa que se vuelve incómodamente consciente de ella, con el propósito de objetivar su naturaleza. Pero esta «objetivación» también es una manera de «matar» al alma. A la cuestión de saber cómo puede ser conseguida esta «estrangulación» del alma, se debe asumir que la respuesta está, por una parte, en la capacidad del practicante para resistirse a su alma y por otra, en contar con el poder de Dios mediante el *ẓeker*, pues nadie puede dar la muerte salvo Aquél que da la vida. Sólo el Espíritu puede «matar» al alma, pero este «matar» es también un acto de «amor»: *mors* y *amor* son las dos caras del mismo misterio, y la «objetivación» que mencionamos antes es la otra cara de una «identificación»,²¹ o «unión», en la que el Nombre de Dios, mediante el *ẓeker*, «aniquila» al alma en su «abrazo», para «hacerla revivir» en una vida más verdadera, más profunda y más abundante.

Referencias

—Attār. 1.976, 18. Cf. *Le mémorial des saints*, traducido por Pavet de Courteille, París.

—Burckhardt, T. 1.980. «Le retour d’Ulysse», en *Symboles*, Milán.

—Corbin, H. 1.980. *Le paradoxe du*

sur trois mouvements mystiques musulmans, editado por Natalie Clayer, Alexandre Popovic y Thierry Zarcone, Les Editions Isis. Estambul.

—Dols, M. W. 1992. *Majnun: the Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford.

—Fazlur Rahmān. 1987. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, Nueva York, Crossroad.

—Graham, T. 1999. «Abu Sa'īd ibn Abu'l-Khayr and the School of Khurāsān», en *The Heritage of Sufism*, volumen I, editado por Leonard Lewisohn. Boston.

—Hujwiri, 'Alī bin 'Uthmān. S.f. *The Kashf al-Mahjub*, traducido por Reynold A. Nicholson.

—Jāmi, 'Abd-ar Rahmān. 1977. *Nafabāt al-uns*, París.

—Knysh, A. 2000. *Islamic Mysticism, A Short History*.

Nota

1.- Como indican Michael W. Dols (1992) y S. H. Nasr (1968), capítulo VII.

2.- Los médicos hipocráticos tomaron prestado el concepto de los cuatro elementos de la naturaleza – aire, tierra, fuego y agua – y los consideraron los elementos esenciales del cuerpo humano. Estos elementos correspondían, en teoría, a los cuatro humores que se creían producidos en varios órganos del cuerpo: sangre, bilis negra, bilis amarilla y flema. (...) Se suponía que el médico manipularía de varias maneras estos humores por sus cualidades para mantener un equilibrio humoral, que significaba salud, o rectificar sus desequilibrios, que significaban enfermedad. (Michael W. Dols, p. 18, 1992)

3.- El Qorán no podría haber asumido una noción del alma como ser saludable y del cuerpo como ser enfermo o viceversa. Por ello se dice de Saúl, por ejemplo, *Le dimos amplitud en cuerpo y en conocimiento* (II/247). (Fazlur Rahmān, p. 21, 1987)

4.- Permítasenos recalcar que la palabra inglesa «health» deriva de la antigua «*hab*», que connota totalidad.

5.- «El corazón es sanado por el recuerdo permanente de Dios.» (Sviri, p. 124, 1997)

6.- La importancia de la tendencia *malāmātī* en el sufismo del Jorāsān, que constituye un desarrollo evolutivo del ascetismo puro de la primera generación, retoma el precedente de Hamdūn Qassār (m. 271/884), maestro de Neshāpur, que dejó su impronta en la práctica sufi de la región y resaltó la importancia de la sinceridad al declarar: «Lo que sabe Dios de ti es mejor que lo que sabe la gente.» (Terry Graham, p. 128, 1999)

7.- El misticismo islámico presenta diversas clasificaciones de los diferentes niveles de consciencia, no todas ellas acordes con la

de Sulamī. De acuerdo con Ibn 'Aṣṣiba, *rih* es el lugar donde ocurren las epifanías del Reino (*al-malakūt*), mientras *sér* se refiere a un plano más alto, al nivel del Todopoderoso (*al-ḡabarūt*). Este último se refiere a la infinidad Divina mientras el primero pertenece al reino de los arquetipos inteligibles (*asrār al-ma'ānī*). Recordemos, a este respecto, que la gnosis shiíta identifica *malakūt* con los reinos intermedios o anímicos, y *ḡabarūt* con el nivel de realidad angélico y arquetípico. Cf. H. Corbin, (1986) p. 192.

8.- Sulamī, (1985) p. 106, la versión inglesa que cito es una traducción inédita de Amira El-Zein y Patrick Laude.

9.- En su *Kitāb 'Uqalā' al-maḡānīn*, Naysāburi jerarquiza a Uways como uno de los cuatro «docos sabios», con Maḡnun, Sa'dun y Buhul. Cf. Dols, p. 355.

10.- Uways es también, lo cual llama bastante la atención, el «patrón» de los sufíes que no tienen un maestro vivo. «La tradición sufi ha distinguido un grupo especial de buscadores, aquellos cuyo solo enlace con las enseñanzas es a través del mismo Jezr. Son de aquellos raros sufíes que no tienen un enseñante encarnado. (...) Se les ha dado un nombre especial: *umaysiyyun*.» Sara Sviri (1997), p. 98.

11.- Esta «locura» se relaciona también con la función del «contrario» entre los indios americanos, el *beyoka* sioux o el *kocharé* hopi, o el «gris» de los apaches, que encarnaban el reverso aparentemente sin sentido de las normas de conducta terrenales y sociales.

12.- Es interesante anotar que Uways al-Qarani es simultáneamente una norma y una excepción chocante en el mundo del Islam primitivo. Es una excepción chocante en cuanto que su perspectiva asocial y su disposición ascética le apartan de la comunidad de la ummah que es, en cierto sentido, la auténtica identidad del Islam. Pero, al mismo tiempo, al menos dos *hadīth* se refieren a Uways y hacen de él el polo espiritual de la comunidad. En este sentido deben comentarse dos hechos interesantes: primero, el Profeta declaró que en el Día del Juicio y más tarde en el Paraíso, Dios daría la forma de Uways a 70.000 ángeles para que nadie pudiera saber, incluso en el más allá, quien era el verdadero Uways. Esta manifestación hiperbólica y simbólica de anonimato sugiere bien el principio de «invisibilidad» que preside el camino *malāmātī*. En segundo lugar, cuando se refiere a Uways en conexión con 'Omar, 'Attār evita cuidadosamente cualquier expresión que pareciera dar precedencia a Uways sobre 'Omar: «Debes saber que Uways al-Qarani no era superior a 'Omar, sino que era un hombre alejado de las cosas de este mundo. 'Omar, por su parte, era de una cumplida perfección en todos sus trabajos.» (op. cit., p. 31) La perfección de 'Omar es definida en términos de presencia y acción en el mundo de los hombres, mientras que la perfección

de Uways es entendida en términos de separación del mundo. Dado su énfasis en el equilibrio entre los dos mundos, el Islam no puede exaltar las virtudes de Uways al punto de «ser del otro mundo». Más aun, la ropa del Profeta es sin duda una clase de investidura diferente de la línea de sucesión en el califato: apunta a una autoridad espiritual como la *jirqa*, el manto del *sheij* sufi; pero este tipo de investidura y de prestigio debe permanecer oculto.

13.- Esta implicación aparente puede también ser un camino para atraer sobre uno mismo el reproche de la «élite» religiosa de aquellos sufíes que se consideran a sí mismos de diferente calidad a la de los fieles comunes.

14.- Leemos, por ejemplo, en unas cartas del *sheij* Darqawī, que solía llevar tres gorros de oración en la cabeza, pues «tal era mi disposición» en aquel tiempo. Darqawī (1987), véase el n° 53 de la revista Sufi en su edición inglesa.

15.- Esta asociación de la condición profética y la locura no es nada extraordinaria. En el Qorán, por ejemplo, el Faraón acusa a Moisés de ser «un mago o un poseso». (LI, 39)

16.- «Otros rasgos de la práctica Naqshbandi primitiva estaban también ligados a la vinculación a la sobriedad y el anonimato implícitos en la elección del *ḡeḡer* silente. (...) Como en la *Shādhiliya*, todos estos rasgos tienen grandes reminiscencias del movimiento *malāmātī* de Neyshāpur, y puede sugerirse que Bahā' al-Din Naqshband era seguidor de las tradiciones de la *Malāmātiyah*, aunque no en un sentido formal e iniciático.» Alexander Knysh, (2000), p. 221.

17.- Este punto de vista ha sido expresado por Frithjof Schuon en su capítulo «Sinceridad: qué es y qué no es», en Schuon (1981), pp. 123-7.

18.- El camino del conocimiento puramente gnóstico consideraría simplemente estas contingencias como «irreales». Como dice Qazālī: «Cada cosa tiene una doble faz, una propia y otra de su Señor; con respecto a su faz propia es nidad, y con respecto a la faz de Dios es Ser.» *Meshkāt al-Anwār*, citado en Martín Lings (1993), p. 169. El *malāmātī* aplica esta distinción al nivel de la voluntad y del alma.

19.- «(En la Edad Media) (...) la locura se explicaba por el hecho de que el cuerpo debilitado del demente permitía al alma escapar parcialmente.» Dols, p. 369.

20.- Esto no apunta necesariamente a la naturaleza orgullosa del discípulo, pues puede también funcionar en un nivel más impersonal como el golpe moralmente neutral del «palo de alerta» del zen.

21.- Esta se realiza mediante la «mezcla» alquímica de la «materia» psíquica y la «forma» espiritual, las «emociones» y el *ḡeḡer*.

El loco del Amor

*A causa de tu amor, yo soy más loco que el más loco,
porque en hermosura, Tú eres más perla que cualquier otra perla.*

*Respecto a la razón de esto o de aquello, nosotros somos locos,
y, sin embargo, somos sabios, más sabios que el más sabio.*

*A cada instante voy haciéndome más familiar contigo, con alma y corazón,
y, sin embargo, veo que Tú eres conmigo aún más extraño que cualquier extraño.*

*¿Sabes por qué percibo de manera tan clara la Verdad con los ojos del alma?
porque vi que, salvo Él, todo era más fábula aún que cualquier fábula.*

*Hemos sacrificado corazón y alma, dándonos a nosotros mismos como precio,
Tú eras para nuestros ojos aún más Amada que cualquier Amada.*

*Perplejo, he caído, hasta la eternidad, en la trampa del Cazador preeterno,
y está el pájaro de mi corazón más sin nido que cualquier pájaro sin nido.*

*Vela del círculo de los que tienen corazón,
¡oh Tú, que otorgas luz al agua y otorgas luz al barro!
en tu fuego me quemó, más mariposa aún que cualquier mariposa.*

—*Divan de poesía sufí.* Javad Nurbakhsh
—Traducida por José M^a Bermejo





Ahmad Qazāli

y el Amor

Reza Ghasemi

Uno de los grandes maestros sufíes persas y guía de los viajeros de la Senda en el siglo V/XI-XII, fue el *sheij* Ahmad Qazāli, el hermano pequeño de Mohammad Qazāli (conocido éste en Occidente y en los países árabes como Al-Gazal). Es tal la fama y el renombre de Mohammad Qazāli, prestigioso filósofo y teólogo del mundo islámico del siglo V/XI, que cada vez que se menciona el nombre de Qazāli, la gente piensa automáticamente en Mohammad, el hermano mayor de Ahmad. Sin embargo, aun cuando Ahmad en el campo del derecho canónico (*feqh*), de la teología escolástica (*kalām*) y de la filosofía nunca llegó a ser comparable con su hermano mayor, llegó en cambio a ser, en el campo de la «mística especulativa» y del «sufismo práctico», uno de los maestros más venerados de su época, y alcanzó, según los comentaristas, una perfección interior muy superior a la de su hermano.

La fecha de nacimiento de Ahmad Qazāli no se conoce con exactitud; tan sólo se sabe, gracias a Ya'far ibn Mohammad, autor del *tazkare-ye ša'fari*, obra escrita casi tres siglos más tarde, que el maestro abandonó el mundo en 520/1126, y que vivió 62 años. De ahí que, si aceptamos como válido este dato, su fecha de nacimiento sería 458/1066. En todo caso, lo que sabemos con seguridad es que la diferencia de edad de Ahmad con su hermano Mohammad no fue de más de 3 o 4 años. (*Tārij-e kabir*, p. 132)

Ahmad Qazāli nació en Tāyerān de Tus en la comarca

del Jorāsān en el noreste de Irán. Su padre era Ja'feh Ahmad, un hombre pobre que, al morir, dejó la tutela de sus dos hijos adolescentes a un amigo suyo, el reconocido científico Ahmad Rāzkāni. Los dos hermanos se iniciaron en el estudio de las ciencias de su época con él, pero, sin embargo, al terminarse los pocos ahorros que su padre había dejado para la educación de sus hijos, Rāzkāni les envió a la escuela de teología para que continuaran allí sus estudios.

De su vida juntos durante el periodo de estudio en Tus nació entre los dos hermanos una gran afinidad y un fuerte afecto. Con el tiempo, el hermano mayor iba avanzando rápidamente en las ciencias externas y, por los problemas económicos que les impedían seguir estudiando los dos a la vez, se encargó personalmente de la enseñanza de Ahmad, de tal forma que todo lo que él mismo aprendía de sus profesores lo transmitía a su hermano. Esto dio origen en Ahmad a un gran respeto hacia su hermano, respeto que subsistió, aun después de separarse sus caminos, hasta el final de sus vidas.

Los viajes de Mohammad Qazālī a otras tierras para asistir a las clases de teólogos reconocidos separó, inevitablemente, a los dos hermanos. Pasado el tiempo, Ahmad oyó hablar de un eminente maestro sufí llamado Abu Bakr Nasāy Tusi, que fue también maestro de su hermano durante algún tiempo, y fue a Neyshāpur en su encuentro. Esto marcó el comienzo de la separación en la vida espiritual y en la línea de pensamiento de los hermanos.

Mohammad, el hermano mayor, profundizó en derecho canónico, en teología y en filosofía, de tal forma que se convirtió en la máxima autoridad entre los teólogos y los filósofos de su época y, tras la muerte de su maestro, el Imam Ŷowwayni¹, se fue a Bagdad para impartir clases en la escuela Nezāmiyah.

En cuanto a Ahmad, el hermano pequeño, se apartó desde el principio de las ciencias externas, de los estudios y de las acaloradas discusiones sobre los cánones de la Ley (*shari'at*). Se dedicó al viaje interior, a la experiencia espiritual, a servir a los derviches y

a buscar la compañía de los grandes maestros sufíes de su época, hasta convertirse él mismo en guía, sumergiéndose en las revelaciones y en las contemplaciones divinas.

Ahmad permaneció con su maestro Nasāy, y después del fallecimiento de éste en 487/1095, se convirtió en su sucesor. Pasado un año, su hermano Mohammad, tras experimentar una serie de transformaciones espirituales, abandonó la enseñanza, y Ahmad fue a Bagdad para ocupar su puesto. En esta época, Ahmad tenía 35 años y, además de ser maestro y guía espiritual, ocupaba un lugar eminente entre los teólogos.

Sobre el tiempo durante el cual Ahmad impartió clase en la escuela Nezāmiyah hay diferentes versiones. Lo que sí se sabe con seguridad es que cuando Abu Abdollāh Tabari fue a Bagdad, Ahmad, en señal de respeto, le cedió el puesto de su hermano y regresó a Tus.

Después inició una serie de viajes a diferentes lugares de Irán, atrayendo y guiando a los viajeros de la Senda con sus profundas palabras y celebrando reuniones a las que asistían numerosas personas. Con ocasión de uno de estos viajes, en el año 513/1119, conoció en la ciudad de Hamadān, en el oeste de Irán, a un joven teólogo llamado 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni (m. 1131), que se convirtió en su discípulo favorito.

En este encuentro 'Eyn-ol Qozāt fue fuertemente atraído por la grandeza espiritual de Ahmad, y se produjo en él tal amor y atracción hacia su maestro que se dirigió desde entonces a él como «el rey de la Senda», apodo que mucho de los biógrafos posteriores del maestro han utilizado para referirse a Qazālī.

El mismo 'Eyn-ol Qozāt, realiza un bello relato de su encuentro con Ahmad Qazālī en su obra *Zobdat-ol Haqāyeg*. 'Eyn-ol Qozāt había estudiado durante años teología, derecho canónico y filosofía, y en este tiempo había asistido también a las clases de Mohammad Qazālī. Estos estudios le habían llevado a pensar que ya había alcanzado el final del camino. Su encuentro con Ahmad, sin embargo, transformó radicalmente su vida. El mismo escribe:

La mano del destino llevó a mi ciudad natal, Hamadān, a mi señor, mi amo, el venerable *sheji*, el rey de la Senda, el intérprete de la Verdad, Ahmad Qazālī. Durante los veinte días en que permanecí en su presencia experimenté en mi interior eventos que me alejaron del «yo» y del «tú», quedando solo él, mi amado maestro. (*Zobdat-ol Haqāyeg* citado por el Dr. Javad Nurbakhsh en la Introducción al *Savāneh*, p. 8)

Después de este breve encuentro Ahmad Qazālī abandonó Hamadān, pero, sin embargo, nunca se interrumpió el contacto entre el maestro y el discípulo. Fue precisamente a través de las cartas de Ahmad a 'Eyn-ol Qozāt, que éste recogió en un libro, como se familiarizó con la profundidad del pensamiento de su maestro, convirtiéndose así en su «discípulo amado».

Ahmad Qazālī tuvo otros discípulos muy reconocidos en el mundo sufí, entre ellos, el *sheji* Abol-Fazl Bagdadi (uno de los *shejjes* eminentes de la Orden *Nematollābi* — el mismo Ahmad Qazālī es uno de los *Qotbes*, o maestros, de la cadena de maestros de la Orden *Nematollābi*), Abol Na'ib Sohrawardi (fundador de la Orden *Sohrawardiyyah*, y al mismo tiempo, uno de los *Qotbes* en el linaje de los maestros de las Ordenes *Abhariyyah* y *Kabruiyyah*), Hakim Sanāi Qaznawi (el gran poeta sufí), y Ahmad Kātebi Balji (fundador de la Orden *Molanviyyah*).

Según los comentaristas, Ahmad Qazālī poseía una extraordinaria elocuencia y un profundo sentido interior. Un gran número de buscadores, desde diferentes partes del mundo islámico, participaban en sus reuniones. Algunos de ellos recogían por escrito sus palabras, como por ejemplo, Sa'id ibn Fārs, que reunió en dos volúmenes ochenta y tres discursos que el maestro había pronunciado en la ciudad de Bagdad.

Ahmad Qazālī pertenece, junto con Bāyazid Bastāmi (m. 863), Serrāy Tus (m. 895), Mansur Hallāy (m. 911), Shebli (m. 946), y Abol Hasan Jaraqāni (m. 1034), a este grupo de sufíes persas inclinados hacia las palabras extáticas y las expresiones enigmáticas y amorosas, cuyo origen es el rapto nacido en el corazón, a quienes se considera como los iniciadores del sufismo amoroso. Por ejemplo, en un lugar dice:

A Dios sólo le entiende el mismo Dios. No hay ningún gobernador más poderoso y más tirano que el *nafs* (ego) y sus deseos. Llamar hacia la Unidad es la savia del amor, y llamar hacia la dispersión y la discordia, la savia del odio. (*La gnosis y los gnósticos persas*, p. 240)

Fue un gran conocedor del origen del sufismo y de la mística existente en la Persia preislámica. En un tiempo en que las autoridades religiosas criticaban fuertemente al gran poeta persa Ferdosi por su obra *Shāh Nāmāh* (la carta del rey), una obra que versa sobre la historia y la cultura de la antigua Persia preislámica, refiriéndose a ella como «la carta de los adoradores del fuego» y al mismo Ferdosi como el predicador de los zoroastrianos y de los maniqueos, Ahmad dice en uno de sus discursos:

¡Oh amigos!, todo aquello de lo que les hablé durante estos cuarenta años desde lo alto de este trozo de madera², Ferdosi lo expresó en un solo libro. Si actuáis conforme a ello, no necesitaréis nada más. (*Marz-bān Nāmāh*, p. 80)

Ahmad Qazālī escribió más de quince obras en persa y en árabe sobre diferentes temas, desde mística especulativa e interpretaciones gnósticas de algunos de los versículos del Qorán, hasta los misterios de la Senda, el grado de los maestros en el Amor divino, el *samā'* (la audición musical de los sufíes), el retiro, la purificación del *nafs* (ego), la interpretación de la Unidad divina (*Tawhīd*), etc... Sin embargo, una de sus obras más importantes es *Savāneh*, una obra sobre el Amor, de cuyo estudio nos ocuparemos más adelante. *Savāneh* es en realidad la primera obra que trata acerca de la realidad y del sentido gnóstico del Amor; está redactada en persa y, en palabras del propio autor, fue escrita a petición de uno de sus compañeros. Sin embargo, según los investigadores del sufismo, la motivación principal de Qazālī al escribir este libro fue el cariño y el afecto que sentía por su discípulo 'Eyn-ol Qozāt. Esta obra ha sido la fuente de inspiración para muchos sufíes conocidos, como 'Attār Neshāpuri (m. 1229), Fajr-ol din Ebrāhīm Hamadāni,

más conocido como 'Erāqi (m. 1289), Na'ym-ol din Rāzi (s. XIII), Molānā Rumi (m. 1273), etc...

El Amor desde el punto de vista de los sufíes

Para entender mejor las palabras de Ahmad Qazālī sobre el Amor, creo necesario explicar antes brevemente qué es el Amor para los sufíes.

La absoluta relevancia que Ahmad Qazālī confiere a la sutileza del Amor puede deducirse de sus palabras citadas por 'Eyn-ol Qozāt:

Aquel que no experimente el Amor por el Bienamado, no será capaz de contemplarle, ya que con la luz de la vela (el intelecto) no se puede contemplar al Sol. (Introducción al *Savāneh*, p. 7)

Así pues, Qazālī considera como requerimiento indispensable para la Unión con el Amado y para el anodamiento (*fanā*) del ser del viajero en la Esencia de Dios, alcanzar el elevado estado del Amor del Eterno, y percibir Su sublime gracia. Qazālī mira al Amor de la misma forma en que, después de él, lo haría Rumi, percibiendo que toda la Creación es fruto del Amor. En palabras de Rumi:

*Si no fuera por el Amor,
¿cómo podrías cobrar existencia?
¿cómo podrías alimentarte?
¿cómo podrías llegar a ser lo que eres?*

Y en otro lugar expresa aún más claramente:

*El Profeta, Amor; la fe, Amor;
y Dios, Amor;
desde la cima del Trono hasta las
profundidades de la tierra, Amor.*
Rumi (*Masnavi*)

Ahmad Qazālī forma parte de los sufíes que opinan que el verdadero Amor sólo puede ser saboreado como Amor a la Belleza de Dios, el Bello. Sin embargo, también puede el amor sensual o irreal (*majāzī*), convertirse en medio para la purificación y en guía del enamorado hacia la perfección, y actuar como un espejo donde los rayos del Amor divino pueden manifestarse;

ya que el amor hacia las criaturas es el umbral del Amor hacia el Creador, con la condición de que la meta y la finalidad de este amor sea la Unión del alma, el pulimiento del corazón y el alejamiento de lo superficial, y no algo puramente sensual. Como escribe Rumi en su *Masnavi*:

*Aquel al que el Amor rasgó la vestidura,
se purificó de avaricia e impureza.*

Naturalmente este Amor no se fija en la belleza externa en sí, sino que busca aquella Belleza indescriptible que purifica el alma y el corazón de los enamorados. Ese Amor se enfoca en la Causa primordial y no en sus efectos. De ahí que no sólo el hombre, sino toda la Creación, desde lo más ínfimo hasta lo más inmenso, aman al Amado preterno.

*El viento, la tierra, el agua y el fuego,
todos son Sus siervos,
como tú y yo, todos están muertos por sí
y vivos por Él.*

Rumi (*Masnavi*)

Ahora bien, respecto al Amor de la criatura hacia Dios, que representa el cimientamiento del sufismo iraní, se han escrito innumerables obras. Un Amor sobre cuya licitud o ilicitud han dudado muchas de las autoridades de la Ley, aquellas que sólo poseen una visión superficial, y no son pocos los sufíes que han perdido la vida por expresar abiertamente este Amor. Pero también existen casos aislados entre las autoridades (aquellas más inclinadas hacia el sufismo) que lo admiten, como por ejemplo Mohammad, el propio hermano de Ahmad Qazālī, que en su libro, *La resurrección de la Ciencia*, acepta expresamente este Amor, pero considera que no todas las personas son capaces de experimentarlo de una forma verdadera.

*El alma del extraño no puede
contemplar el rostro del Amigo,
sólo Le verá aquella alma
cuyo origen está en Su vecindad.*
Rumi (*Masnavi*)

En resumen, los sufíes opinan que Dios es la fuente y el eterno manantial

del Amor, pues, si no fuera así, ninguna criatura podría experimentar jamás el Amor en su alma. Rumi escribe:

*Cuando nace en tu corazón
el Amor hacia Dios,
refleja, sin duda,
el Amor de Dios hacia ti.
Fue Su destino y Su voluntad,
que nos amaramos mutuamente.*
Rumi (*Masnawi*)

Qazāli y el amor sensual o irreal

Qazāli pertenece, sin duda, a aquellos sufíes que opinan que «lo irreal es un puente hacia lo Real». Por ello admira continuamente la belleza, y es precisamente este «culto a la belleza» el que le lleva, no sólo a él, sino a otros maestros como Nuri (m. 907), Esfahāni (m. 1035), Ohad Kermāni (siglo XII-XIII), ‘Erāqi, etc..., a considerar el amor hacia los reflejos de la Belleza en las criaturas como el umbral del Amor divino.

Ŷāmi, el gran sufí y poeta persa del siglo XV, en su obra *Nafabāt-ol Ons* (Los alientos de la Intimidad), al apoyar el camino de Qazāli, escribe en su defensa: «Ciertamente, algunos de los venerables maestros, como el *sheij* Ahmad Qazāli, el *sheij* Ohad-ol din Kermāni y el *sheij* ‘Erāqi, al observar la belleza externa buscaban tras ella la contemplación de la Belleza absoluta de Dios, y no la imagen sensual en sí [...] En opinión de los testigos de la Unicidad divina y de los realizados, sólo ha alcanzado la perfección aquel que pueda contemplar, con sus ojos físicos, la Belleza de Dios reflejada en las formas sensuales, de la misma manera que contempla, con los ojos de la intuición, esta Belleza reflejada en las formas espirituales [...]. La belleza guarda dos relaciones con la Perfección de Dios. La primera es la “absoluta”, que es la realidad de la Belleza de la Esencia de Dios en Su condición de totalmente Oculto. Es una Belleza absoluta que el gnóstico contempla a la hora de su anonadamiento en Dios. La segunda es la “relativa”, y ésta es una belleza reflejo de aquella Belleza que desciende a las formas sensuales

y espirituales. De ahí que, cuando el gnóstico contempla la belleza externa, ve en realidad en ella aquella Belleza absoluta de Dios manifestada en los diferentes niveles de la Creación. Una belleza (externa) que muchas veces desvía a los no realizados». (*Nafabāt-ol Ons*, p. 590)

Antes de Ŷāmi, otro sufí bien conocido, Abd-ol Razāq Kāshāni (m. 1339), al hablar del camino de Qazāli, Kermāni y ‘Erāqi, escribe: «Estos maestros no veían en las manifestaciones externas sino la Faz de Dios, y en los diferentes niveles de la Creación no observaban sino la Belleza absoluta [...]». (*Tazkare-ye Abd-ol Razāq*, p. 74)

Y, por último, Badi’ol Zamān Fruzānfar, en la introducción del *Masnawi* de Rumi escribe: «Algunos



de los sufíes consideraban el “culto de la belleza” como algo que sensibiliza al alma, vuelve delicado el corazón y, finalmente, purifica al ser humano. Pues opinaban que la belleza externa es la manifestación o la encarnación de Dios, mediante Su Atributo de la Belleza, en las formas e imágenes bellas. El más antiguo de este grupo fue Abu Holmān Dameshqi (s. IX-X), un sufí de Shirāz, ciudad en la comarca de Fārs en el suroeste de Irán³, cuyos seguidores eran conocidos como los Holmāniān, orden ésta sufí que perduró hasta el siglo XII. Estos viajeros eran gente de carácter agradable y con un gusto (*zoq*)⁴ extraordinario y, siguiendo a su maestro, dondequiera que veían un rostro u otra cosa bella, se prosternaban ante ella y la adora-

ban [...]. Según parece, el término *shāhed*, el testigo, en el sentido en que lo utilizan los sufíes, es decir «alguien de bello rostro», es un símbolo que tiene su origen en la idea de que un rostro bello es imagen y reflejo de la Belleza de Dios. Otros sufíes más tardíos como Ahmad Qazāli, Ohad-ol din Kermāni, ‘Ali Hariri y ‘Erāqi, a quienes en numerosas obras sufíes atribuyen historias acerca del “culto a la belleza”, siguieron también este mismo camino. Esta cuarteta de Ohad-ol din Kermāni expresa claramente el pensamiento de Holmān:

*Contemplo las imágenes con mis ojos físicos,
porque en ellas hay huellas de aquella Belleza.
Este mundo es sólo imagen
y, nosotros partes de ella,
a la Belleza no se la puede contemplar
sino a través de la imagen.*

Sin embargo, tanto Rumi como su maestro Shams-e Tabrizi, no aprobaban esta forma de “culto a la belleza” que los seguidores de Holmān practicaban. Ellos, en cambio, habían puesto el Amor a la perfección, que es idéntico al Amor a Dios, como base de sus caminos». (*Sharh-e Masnawi-ye sharif*, p. 30)

De lo que han escrito los biógrafos de Ahmad Qazāli se deduce que el maestro, además de su perfección y de su conocimiento espiritual, tenía un rostro y una presencia muy agradables. Por ello los autores le atribuyen sobrenombres como «mina de la hermosura» o «belleza del Islam». Vestía trajes elegantes y tenía una caligrafía muy bella. Su elocuencia, el gusto y la delicadeza de su espíritu a la hora de admirar las cosas bellas, y el uso que hacía de símbolos para hablar del Bienamado, se reflejaba en los poemas que, de vez en cuando, recitaba. Como, por ejemplo:

*Cuando daban forma a mi barro,
convirtieron mi alma en Tu imagen
y tu Amor en su sustancia.
Cuando la pluma del destino se mojó,
escribió juntos
Tu hermosura y mi Amor.*

O, como estos versos escogidos de un manuscrito del maestro:

*La piel del cuerpo de mi Amada
es tan delicada
que a la hora de lavarse
le dañan las burbujas del agua.
Cuando Ella se viste de flor,
los pétalos arañan su piel.
Cuando Ella salió del baño,
brillaba como la luna,
y, mientras abría su cabellera
con sus bucles y sus curvas,
grité: «¡Amigos!, venid y contemplad
esta imagen, su rostro y su esbeltez
que iluminan el corazón.
Las gotas de agua sobre su rostro,
eran como gotas de rocío
sobre pétalos de flor.
Si Ella se sumerge en el mar salado,
el mar se impregna de azúcar y dulzura.*
(Manuscrito n° 561,
Universidad de Teherán)

Sin embargo, esta delicadeza innata de Qazālī en su admiración de la belleza ha provocado por parte de las autoridades ortodoxas fuertes críticas y prejuicios contra él. Estas críticas llegaban a veces a tal punto que amenazaban la vida del maestro. ‘Attār, por ejemplo, en su libro *Elābi Nāmāh* (La carta divina) relata una historia que empieza con estos versos:

*Un grupo dijo a Qazālī:
los que te niegan
buscan apagar la vela de tu vida.*

Durante un tiempo, Qazālī, a causa de las continuas amenazas, permaneció encerrado en su casa. Sin embargo, al cabo de un tiempo, después de recibir una carta de un gnóstico raptado por el Amor divino, llamado Kushāhdi, decidió abandonar su encierro y, con la confianza puesta en Dios, emprender de nuevo su vida social. ‘Attār, haciendo referencia a la carta de este gnóstico, escribe:

*Cuando Dios, al principio, te creaba,
no te preguntó como querías ser creado.
Tampoco te preguntará
cómo te gustaría morir,
por ello, sé feliz y despreocupado.
Él te trajo a este mundo
sin intervención por tu parte,
y también, sin tu intervención,
te llevará de este mundo.
Al leer Qazālī este mensaje,*

*sintió calma en su corazón,
y salió de su encierro.
Si tú no tenías acción alguna
sobre tu inicio,
tampoco la tendrás sobre tu final.
Cuando tu viaje en el mundo de Dios termine,
lo abandonarás, quieras o no.*
(*Elābi Nāmāh*, p. 134)

Debemos también anotar que, a lo largo de la historia, el peso de los que criticaban a Qazālī ha sido siempre insignificante frente al peso de los que elogiaban y apoyaban, entre los cuales podemos nombrar a Rumi y a Seyd Mohammad Nurbakhsh, gran sufí del siglo XVI y fundador de la Orden sufí *Nurbakhshiyah*. Basta recordar las palabras de Rumi contadas por Aflakī acerca de la grandeza espiritual y de la superioridad de Ahmad sobre su hermano mayor Mohammad (al-Gazal): «Dijo nuestro señor, Molānā Rumi, que el Imam Mohammad Qazālī levantó en el mundo las olas del mar de la creación y alzó la bandera del conocimiento, convirtiéndose así en la referencia y en el más sabio de entre los sabios. Sin embargo, si como su hermano Ahmad, hubiera poseído una gota de Amor, hubiera sido más beneficioso para él[...]. Pues, en el mundo no hay ningún maestro ni guía como el Amor». (*Monāqeb al-‘Ārefīn*, p. 219)

Qazālī y el Amor verdadero

*En la pena del Amor,
nuestro propio alivio
somos nosotros mismos,
estamos aturdidos y perplejos
en nosotros mismos.
Somos un grupo de enloquecidos
en nuestro tiempo,
presas somos y cazadores también
de nosotros mismos.*

Es necesario recordar que cada gnóstico en su recorrido interior y en su conducta externa (*seir wa soluk*) sigue un método específico. De entre los diferentes caminos, contracción y expansión espiritual (*qabz wa bast*), música y raptó (*samā’ wa waṣf*), retiro y aislamiento (*jahvat wa ‘ezlat*), sobriedad y ebriedad (*sabw wa sokr*), y amor y anodamiento (*‘eshq wa fanā*), la mayoría de los biógrafos opinan que el maestro,

al principio, había elegido el camino del retiro y del aislamiento; sin embargo, en las etapas culminantes de su camino, se inclinó hacia el del Amor y gracias a ello regaló al mundo de la Gnosis, como testimonio de su camino, su libro *Sawāneh*, un compendio por el que podemos conocer el contenido de su elevado pensamiento.



La obra *Sawāneh*

El libro *Sawāneh*, consta de 76 epígrafes, siendo cada uno de ellos el reflejo de una de las manifestaciones del Amor y el Amado absoluto. En este apartado intentaré hablar, hasta donde me sea posible, acerca del contenido de esta obra llena de enigmas y de misterios.

La razón de describir el contenido de *Sawāneh* como «lleno de enigmas y de misterios» obedece a que el mismo Qazālī, al comienzo del libro, recuerda:

...el relato del Amor no cabe en letras y palabras, porque las realidades interiores en su pureza están lejos de la mano impura de las letras [...]. Las palabras, en este libro, son simplemente alusiones a las diferentes realidades interiores.

Y, al final de su obra, escribe:

Si alguien no es capaz de entender [lo que he puesto en este libro], no es culpable, pues la mano de la palabra no puede agarrar la falda de las realidades interiores.

Sobre la relación existente entre las letras que constituyen el término *‘Eshq* (Amor), sobre su sentido y el misterio que encierran, Qazālī dice en el epígrafe cincuenta y cuatro del *Sawāneh*:

Los misterios del *‘Eshq* (Amor) figuran en sus propias letras. «*‘eyn*» y «*shīm*» son Amor, y «*qāf*» es una alusión a *qalb*, el corazón. El corazón que no está enamorado está aturdido, extraño; cuando se enamora se vuelve sosegado y familiar.

Más adelante amplía su explicación, anotando:

El Amor se inicia por la visión, el ojo (*'eyn*), y la primera letra del término Amor lo simboliza. Luego [el viajero] comienza a beber y a embriagarse del vino (*sharāb*) del anhelo del encuentro con el Amado, y la letra *«shim»* de *'Eshq* es símbolo de ello. Y finalmente es el anonadamiento (*fanā*) y la muerte del enamorado a sí mismo, su renacimiento y su subsistencia (*baqā*) en Dios, representada por la letra *«qāf»*.

Y termina:

En la combinación de las tres letras de *'Eshq* se ocultan muchos misterios, y sin embargo, esta pequeña explicación es suficiente. Para los señores de la intuición basta con una pequeña alusión.

Como hemos dicho anteriormente, Qazāli, en la introducción del *Sawāneh*, anota que escribe este libro sobre el sentido y el significado del Amor por expresa petición de un amigo con el que mantiene una relación de gran amistad y compañerismo. Y continúa:

He redactado algunos epígrafes sobre las realidades del Amor, sus estados y sus propósitos, cuando no está relacionado ni con el Creador ni con la criatura.

De estas palabras de Qazāli se deduce que considera tres formas de Amor: el del Creador hacia Su criatura, el de la criatura respecto al Creador, y una tercera forma de Amor, situado entre los dos anteriores y equidistante de ambos, que no guarda relación alguna ni con la criatura, ni con Dios.

En referencia al primer Amor, es decir, el de Dios hacia Su criatura, Qazāli opina que es el sello con el que, en el Día de la Alianza, marcaron el alma, el espíritu. Mediante esta Alianza, el alma adquirió un compromiso y se familiarizó con el Amor; a esta Alianza se la conoce como el «compromiso del sí»⁵, y el «peso de la Dádiva». Este es el Amor de Dios hacia Sus criaturas. A medida que los velos del ego, o yo individual, de la persona se vuelven transparentes, la luz de este sello, de este Amor, brilla hacia fuera, iluminando al enamorado; éste es el Amor de la criatura hacia Dios.

Es obvio que la realidad de estas dos formas de Amor es idéntica.⁶ Qazāli refiriéndose a estos dos Amores y a su realidad, escribe:

La realidad del Amor es la del Eterno mismo. La semilla del Amor de Dios [hacia Sus criaturas] la plantaron en la tierra [del corazón] de la criatura. La fruta de esta semilla es el Amor del enamorado [hacia Dios]. Ciertamente, la fruta es de la misma naturaleza que la semilla. (*Sawāneh*, epíg. 58)

Sin embargo, Qazāli en su obra quiere hablar principalmente del tercer tipo de Amor, es decir, el que no está relacionado ni con la criatura ni con el Creador, aunque, debido a las limitaciones de la palabra y a la incapacidad de la comprensión humana, lo hace de una forma alusiva y no explícita. Basta recordar las palabras de su discípulo más cercano, 'Eyn-ol Qozāt, que escribe: «El Amor es de tres tipos, mayor, menor, e intermedio; el mayor es el Amor del Creador para su criatura; el menor, el de la criatura hacia el Creador; y el intermedio, ¡Dios mío!, no soy capaz de explicarlo, porque es muy pequeña nuestra comprensión acerca de ello». (*Tambidāt*, p. 101)

Algunos de los comentaristas de la obra del maestro, han considerado que esta tercera forma de Amor es el Amor de Dios a su propia Esencia, y aportan como justificación para ello las palabras mismas de Qazāli, que escribe en el epígrafe cuarto:

Él es el sol, y Él es el cielo. Él es el cielo, y Él es la tierra. Él es el Amado, Él es el enamorado, y Él es el Amor; ya que el Amado y el enamorado derivan del mismo Amor. Cuando lo relativo y sus derivaciones se desvanecen, no queda sino la Unicidad esencial.

Y en otro lugar, citando la tradición sagrada: «Dios es bello y ama la belleza», insiste en que Dios mismo es, al mismo tiempo, Amado y enamorado. En otras palabras, es Él mismo que se ha manifestado bajo la imagen del Bienamado, y es en realidad Él mismo, que bajo la imagen del enamorado, ama a Su propia belleza.

También su hermano mayor Mohammad Qazāli en referencia a este

sentido del Amor, escribe:

Ciertamente toda perfección, belleza, hermosura y majestad posibles se hallan reunidas, manifestadas y presentes en Dios, por la eternidad de la eternidad. Son manifestaciones que ni se repiten, ni se aniquilan. Él no las contempla como algo diferente de Él mismo, sino que todo cuanto Su infinita visión abarca es en realidad Su propia Esencia y Sus propios Actos [las criaturas]... En toda la Existencia, no existe nada sino la Esencia y los Actos de Dios. Por ello, cuando recitaron al *sheij* Abu Sa'id Aboljeir (m. 1049) el versículo *Él les amará y ellos Le amarán* (Qo 5,54), dijo: «Dios no ama otra cosa sino a Sí mismo». Con ello quería decir que todo cuanto existe es Él mismo y, salvo Él, no hay nada en toda la Existencia. (*Ehyā' Olum al-din*, IV, p. 328)

O como anota el ya citado 'Eyn-ol Qozāt: «Dios no ama sino a Sí mismo [...]. Por tanto, el llamado "Amor Mohammadiano" es, en realidad, el Amor de Dios hacia Sí mismo». (*Tambidāt*, p. 220)

De ahí se deduce que lo que Qazāli describe en su obra con la expresión «el Amor que no guarda relación ni con la criatura, ni con Dios», es decir la tercera forma de Amor, es en realidad la definición del *Tambid*, la Unicidad divina. Esto queda confirmado por el bello comentario que el mismo Qazāli escribe refiriéndose al poema del mártir de los enamorados, Mansur Hallāy, en el que éste, en la morada de la Unidad del Ser, dice:

*Yo soy Él y Él es yo,
somos como dos espíritus
en un mismo cuerpo.*

Qazāli confirma el primer verso donde se habla de la unidad de identidad del enamorado con el Amado, del buscador con lo Buscado. Sin embargo, sobre el segundo verso donde se habla de «dos espíritus», hace el siguiente reproche: «Hallāy se alejó en este momento de la Unicidad y se adentró en la dualidad», ya que, para Qazāli, el enamorado, el Amado y el Amor, son los tres un único espíritu, y hablar de «dos espíritus» es contrario al principio de la «Unidad del Ser», o de

«la visión de la Unidad divina»⁷.

Qazāli, en el mismo epígrafe del *Sawāneh*, analiza otro poema:

*Le dije: «¡Oh mi bello Idolo!,
eres Alma de mi alma».
Pero cuando me fijé bien, vi que,
en realidad, El era mi alma misma.
Seré un infiel si Tú te alejas de mí,
¡Ob Tú, el Alma y el mundo!,
Tú eres mi fe y mi incredulidad.*

No aprueba el tercer verso, donde se dice: «Seré un infiel si Tú te alejas de mí», y mantiene que hubiera sido más correcto si el poeta hubiera dicho: «Perderé el alma si Tú te alejas de mí» y, en tono de crítica, añade: «la voz de los poetas es una, y la de los enamorados otra. El límite [de la expansión] de los poetas no va más allá del ritmo y la rima, mientras que el límite de los enamorados es perder la vida».

En este primer epígrafe del *Sawāneh*, Qazāli utiliza en dos dísticos la palabra 'adam (no-ser):

*Con Amor se puso en marcha
desde el «no-ser» nuestra montura,
iluminadas están continuamente,
con la luz de la Unión,
nuestras noches.*

Y en otro lugar:

*Por mí el Amor desde el «no-ser»
vino al Ser,
yo fui el propósito del Amor
cuando dio origen al mundo.*

En la opinión de la mayoría de los comentaristas de la obra del maestro, cuando Qazāli utiliza la palabra «no-ser» no se refiere a la no-existencia absoluta, sino que alude a una forma de encubrimiento u ocultamiento, ya que el Ser absoluto es eterno, y el «no-ser» es una alusión al ocultamiento del Ser. Es como cuando en invierno entramos en un jardín y vemos los árboles secos y sin hojas ni frutos y, sin embargo, oculta en el seno de sus ramas aparentemente secas, fluye la vida. Una vida cuyos signos se manifiestan con la llegada de la primavera.

Esta interpretación concuerda con las palabras de Qazāli que, en el epígrafe cincuenta y ocho del *Sawāneh*,

escribe: «El origen del Amor se encuentra en la Eternidad», pues la raíz y el manantial del Amor es la Eternidad, y su exteriorización y su manifestación es la temporalidad. La condición de la Eternidad es el ocultamiento, el no-ser, y la condición de la temporalidad es el ser. Por ello el Amor, en el mundo temporal, se manifiesta en el ser del Amado y del enamorado.»

En el epígrafe tercero del *Sawāneh*, Qazāli al hablar sobre la relación entre el alma y el Amor, escribe:

A veces el espíritu es para el Amor como la tierra en la que el árbol del Amor crece. A veces es como la esencia respecto al atributo, por la que éste subsiste... y a veces [el Amor] es como la esencia, y el alma como el atributo por la cual éste subsiste; sin embargo, no todos pueden entender esto, porque esto pertenece a la segunda subsistencia nacida después de la disolución (*mahn*) [del ser relativo del enamorado en el Ser Absoluto del Bienamado], algo incomprendible para la gente de la subsistencia primera [donde aún subsiste el ego, el yo relativo] anterior a la disolución.

A veces el Amor es el cielo, y el alma la tierra, ¿cuál será la influencia del momento (*waqt*)⁸ en lo que llueva? A veces el Amor es la semilla y el alma la tierra, ¿qué crecerá? A veces el Amor es la gema y el alma la mina, ¿cuál será la piedra preciosa que uno encuentra? A veces es el sol en el cielo del alma, ¿cuándo amanecerá? A veces es la estrella fugaz en el espacio del alma, ¿qué arderá? A veces, el Amor es la silla sobre la montura del alma, ¿quién se sentará sobre ella?; y a veces es su brida, ¿en qué dirección la llevará? A veces el Amor es la cadena de la mirada cautivadora de la Amada que encela al alma; y algunas veces es el veneno puro en el paladar del alma, ¿a quién envenenará y a quién matará?

Malāmat, la reprobación

En este mismo epígrafe, Qazāli habla, con gran detalle, de un fenómeno conocido como *malāmat* (reprobación), y escribe:

Malāmat, la reprobación, tiene tres rostros. Uno está dirigido hacia la gente, otro hacia el enamorado, y el

tercero hacia el Bienamado. El rostro dirigido hacia la creación es el sable de los celos (*geyrat*) del Bienamado, y hace que el enamorado no dirija [su atención] hacia la creación. El rostro que mira hacia el propio enamorado es el sable de los celos del momento (*waqt*), y hace que no vuelva en sí mismo. Y el rostro que está orientado hacia el Bienamado es el sable de los celos del Amor, y hace que únicamente se alimente y cobre fuerzas del propio Amor, sin desear nada más [que el mismo Amor, pues tanto el enamorado como el Amado son, en definitiva, velos sobre la faz del Amor], y sin que de su interior salga nada fuera. Estos tres rostros son, en definitiva, sables de los celos para cortar con todo lo que es «otro» que Dios.

Interpretar las palabras de alguien que siempre habla por alusiones y con enigmas es difícil. Sin embargo, al profundizar en el estudio de este epígrafe, entendemos que Qazāli al hablar de la «reprobación» quiere cortar la conexión de la atención del enamorado con la gente, consigo mismo, y con todos los deseos, para dirigirla totalmente hacia la sustancia y la esencia del Amor. Según él, el apego del enamorado con la creación, consigo mismo, e incluso con el Bienamado, debe cortarse para así quedar enfocado únicamente en la perla del Amor. Considera estos apegos extraños a la realidad del Amor. Por ello, para alcanzar la Unicidad divina, y esto lo enfatiza continuamente, insiste en que uno debe cortar con todos, y considera la reprobación, *malāmat*, como el instrumento más adecuado, ya que corta como un sable todos estos apegos.

Y esta acción llega a tal punto que el enamorado es «otro» y que también el Bienamado es «otro». Este [estado] representa la majestad del resplandor del Amor, ya que la más elevada perfección del Amor se encuentra en la unificación absoluta, donde la dualidad del enamorado y el Amado no tiene cabida. (epígr. 4)

Es necesario recordar que en la terminología simbólica sufí la «reprobación» no representa desprecio para los sufíes; existía incluso un grupo de sufíes a quienes conocían con el

nombre de *malāmatiyān* (los reprobables) y que, según escribe Hoŷwiri (m. 1017) en su libro *Kasb-ol Mahjūb* (El desvelamiento de lo Oculto), definían la reprobación como el abandono de todo bienestar. Hoŷwiri, en este mismo libro, dedica un capítulo a la «reprobación», y define este grupo de sufíes como aquellos que no rehuyen la reprobación de la gente, y cuya base de comportamiento es el versículo coránico: *La gente les reprueba por el favor que Dios les ha dispensado.* (4,54)

Hoŷwiri, como definición para *malāmat*, escribe: «Son los celos de Dios, que oculta a sus amigos a los ojos de los extraños, para que nadie pueda contemplar la belleza de sus estados, y para que ellos mismos no se vean afectados por la plaga de la vanidad. Por ello hace que la gente se dirija a ellos continuamente con la lengua de la “reprobación”.» (*Kasf-ol Mahjūb*, p. 69)

Sin embargo Qazāli, aparentemente, al hablar de la «reprobación» la mira desde otra perspectiva. Para él, el efecto de la «reprobación» consiste en cortar con las tres formas del apego, y es absolutamente necesario para los viajeros que residen en las etapas iniciales de la Senda. Sin embargo, cuando el enamorado sincero madura en el horno del Amor preeterno y, dejando atrás la borrachera de lo exterior, vuelve al mundo interior y alcanza la realidad de la Unicidad, ya le es indiferente y no teme la reprobación de la gente. En este estado canta como un *qalandar*^o:

*Esta es la vecindad de la reprobación
y el campo donde perder la vida.
Este es el camino de los íntimos
y de los que lo han perdido todo.
Es necesario un hombre íntegro,
un verdadero qalandar,
para recorrerlo velozmente.*

Y:

*Por Ti, ¡oh mi bella y esquiva Compañera!
dejo que rasguen mi manto de piel
de arriba abajo.
[¡Oh enamorado!] sé uno en el Amor,
¿qué importa lo que diga la gente?
La Amada te basta,
allá la gente con su miseria.*

‘Eyn-ol Qozāt, refiriéndose a *malāmat*, incluye también un bello poema, que atribuye a su maestro:

*En el Amor,
reprobación e infamia
es lo mejor,
ser infiel o ateo,
es lo mejor.
Para todo es mejor
la cordura y el orgullo,
en nuestro camino,
la locura y la pasión amorosa
es lo mejor.*
(*Tambidāt*, p. 349)

Otra cosa que recomienda Qazāli al enamorado es el silencio y proteger, sellado en su interior, el misterio del Amor como un tesoro. Por ejemplo, en el epígrafe ocho del *Savāneh*, escribe:

*Dije al corazón:
«No hables con el Amado de tu secreto,
estate atento, no le cuentes más
el relato del Amor».
Mi corazón replicó:
«Ay, no digas siquiera estas palabras,
dedícate a la pena, y guarda silencio».*

La Unión del Amado y del enamorado

Qazāli opina que mientras la dualidad del enamorado y del Amado persiste es imposible la unión del enamorado con el Amado. Insiste en que en el momento en el que el enamorado se siente cerca y familiar con el Amado, está, en realidad, lejos y extraño a Él. Y que tal sensación de la cercanía es o bien un juego del *nafs* (yo, ego), o bien una experiencia pasajera en el momento (*waqt*).

¿Cómo pueden juntarse la majestuosidad de la Amada y la mezquindad del enamorado? ¿Cómo pueden unirse la esquizofrenia del Objeto de la búsqueda y la búsqueda del buscador? Aquel es el remedio para éste, y éste está enfermo por Aquel. El enfermo necesita la medicina, pero la medicina no tiene necesidad alguna del enfermo. (epíg. 37)

Qazāli constata que la verdadera Unión del Amado y del enamorado sólo surge cuando éste se aniquila en

Aquél, alcanzando el anonadamiento absoluto de su ser en Él, allí donde la Unidad del Ser se manifiesta de tal forma que todo es manifestación del Amado, y nada más. Como definición de esta Unión escribe:

La Amada dijo al enamorado: «Ven y vuélvete todo Yo, porque si Yo me convierto en ti [surgirá] la necesidad de una Amada, [pues] la Amada se reducirá [hasta ausentarse] y, en cambio, el enamorado aumentará, y con ello crecerá su necesidad y su búsqueda. Sin embargo, cuando tú te conviertes en Mí, todo es la Amada y no el enamorado; todo es ternura y no necesidad, todo encuentro y no pérdida, todo riqueza y no mezquindad, todo remedio y no menesterosidad [...]». (epíg. 14)

Y en otro bello pasaje trae:

La mariposa enamorada se alimenta de la [llama de la] vela en su lejanía de ella. El fulgor de la vela la ayuda a crecer y la atrae hacia ella, y la mariposa, con las alas de la aspiración, emprende su vuelo de amor en el cielo de la búsqueda. Sin embargo, este vuelo termina en el instante en el que la mariposa entra en la llama... A partir de este momento la llama avanza en ella. La llama ya no es el alimento de la mariposa, sino que ella misma se convierte en el alimento de la llama. Este es un gran misterio: en un solo instante, la mariposa se convierte en su propio Amado [su propia llama]. Todo su viaje, todo este girar de la mariposa alrededor de la vela tenía como fin este único instante. (epíg. 39)

En otros epígrafes, compara el Ser del Amado con el «canto de la Unión» y el ser del enamorado con el «canto de la separación», mientras coloca el Amor más allá de ambos, de esta dualidad. Y escribe:

El Amor está libre de necesitar a estos dos. Si la fortuna del momento ayuda, este ser se aniquila en aquel Ser. Esta es la Unión perfecta. (epíg. 39)

Ahmad Qazāli, para explicar sus elevados pensamientos en el campo del Amor, hace uso a veces de cuentos y de fábulas, en cada una de los cuales oculta sutilezas y sentidos profundos.

Por ejemplo, en el epígrafe cuarenta y ocho, empieza así:

El que el Bienamado esté presente y sea objeto de la visión y de la contemplación del enamorado, depende de la perfección de la ausencia del enamorado de sí mismo. Ya que si la presencia del Bienamado no origina [en el enamorado] la total ausencia de sí, no se trata de un verdadero Amor, sino más bien de hipocresía y de perplejidad...

Y, a continuación, cuenta la historia de un hombre que, estando enamorado

de la unidad, estabas anonadado en mi ser, en mi amor; pero ahora has vuelto a la dualidad.» El hombre, sin embargo, se tiró al agua como todas las noches para regresar, pero nunca alcanzó la otra orilla, porque murió de frío en el agua. En efecto, había vuelto en sí y era por ello por lo que había visto el lunar.

Qazāli de este modo, mediante este relato, reprueba los amores falsos que, lejos de la unidad y del anonadamiento del enamorado en el amado, están manchados con la hipocresía, con el olor y el color externos y que tienen

encontrar la intimidad con el polvo de Su vecindad». Y, a continuación, relata la historia de Majnún que al ver el rostro de Laila¹⁰ cae inconsciente al suelo. Qazāli nos recuerda que: «El Amor es una forma de ebriedad que, cuando alcanza su cumbre, evita que el enamorado perciba y comprenda la perfección del Amado, ya que el Amor produce embriaguez en la percepción del enamorado». En otras palabras, el Amor al alcanzar su perfección aleja al enamorado de la conciencia de sí mismo e interrumpe su percepción y su comprensión intelectual, guiándolo



de una mujer y con sus casas en orillas distintas de un río, se tiraba cada noche a las frías aguas del río. Iba nadando al encuentro de su amada, sin que el frío le hiciera nunca efecto pues, sumergido en el ardor del amor, estaba anonadado en su amada. Una noche sucedió que, al llegar a casa de su amada, se dio cuenta de que en su rostro había un lunar, y se extrañó de no haberse dado cuenta antes de ese lunar. Al hablarle de ello a su amada, ésta le dijo: «Nací con él; tú esta noche no cruces el río». [En otras palabras: «Este lunar es de nacimiento, siempre estuvo en mi rostro, pero tú no lo veías porque hasta este momento, sumergido en el

como fin la corrupción y la muerte. En palabras de Rumi:

*Los amores que nacen
por el color y el olor externos,
no son amores, y terminan finalmente
en una desgracia.*

Qazāli insiste en que el enamorado, para ser capaz de soportar la contemplación de la Belleza del Amado, debe ir más allá de la orilla de la ciencia y perder toda conciencia de su individualidad. Desde este punto de vista escribe: «Para que el enamorado sea capaz de soportar la contemplación de la Belleza del Amado debe primero

le y llevándole hasta la unión con el Bienamado. Como se ha dicho:

*Tu guía es el Amor,
cuando llegues a Él,
Él mismo, con la lengua de los estados,
te dirá qué hacer.*

Qazāli llama a este estado de la unidad, la «Unión», y escribe:

En la unión con el Amado, el enamorado es alimentado con un conocimiento surgido en lo más hondo de su alma, y no desde fuera [es decir, con un conocimiento intelectual adquirido]. La realidad de la «Unión»

es unidad y unificación, y esta sutileza está más allá de los límites [de la comprensión] de la ciencia. Cuando el Amor alcanza su culminación, se alimenta de sí mismo, nada tiene que ver con lo exterior. (epíg. 63)

Qazāli denomina a este conocimiento divino (*'elm-e ladani*), nacido directamente en el seno de la Unión, «el encuentro», y escribe:

...la ciencia no puede llegar a conocer lo que ocurre en el secreto (*sér*)¹¹. Ahí sólo hay «encuentro», y el «encuentro» no cabe en la palabra. Quizás expresiones como: «[el reconocimiento de] la incapacidad de la comprensión, es la verdadera comprensión», son una alusión a este estado. (epíg. 39)

Con la ayuda de este conocimiento divino es como el enamorado se sumerge en la Belleza de la Amada. Todo lo contrario de aquel hombre que, en lugar de perderse en la belleza de su amada, la escudriñó descubriendo un lunar en su rostro.

Qazāli, en el epígrafe cuarto del *Sawāneh*, insiste sobre esta realidad [la incapacidad del conocimiento] y, recordando que para el verdadero enamorado la Unión o la separación son idénticas, escribe:

*Será débil mi Compromiso¹²
y no merezco tu Amor,
si alguna vez te digo
socórreme.
Haz lo que es tu deseo,
separación o Unión,
libre estoy de ambas dos,
y tu Amor me basta.*

Y añade luego:

La Unión debe surgir en el seno del Amor, para que se desvanezca todo riesgo de separación. Quien no ha experimentado esto no lo comprende, pues ahí la Unión es idéntica a la separación, y viceversa [...] No todos pueden encontrar el camino a este lugar, porque reside más allá del final. ¿Cómo podrá tener cabida este final en la orilla del conocimiento...? Esta realidad [el Amor] es la perla escondida en la concha [del alma] en las profundidades del mar [del anonadamiento del ser del enamorado], y el conocimiento sólo

encuentra su camino hasta la orilla de este mar.

Amor del Creador a su criatura

Qazāli para demostrar la superioridad del Amor verdadero (es decir, el Amor de Dios hacia su criatura y viceversa) sobre el amor sensual o irreal (el amor de la criatura hacia otra criatura) ofrece en su obra *Sawāneh* muchos argumentos de los cuales he ofrecido un pequeño resumen. Sin embargo, a la hora de hablar de la precedencia o anterioridad del Amor de Dios hacia sus criaturas sobre el Amor de las criaturas hacia Él, tal como lo expresa el versículo coránico: *Él les amará y ellos Le amarán* (5,54), lo hace de una forma más directa y demostrando un firme convencimiento. A esto voy a hacer una breve alusión.

Por ejemplo, en el epígrafe ocho del *Sawāneh*, Qazāli escribe:

¿No es sublime esta característica del ser humano de que su condición de amado fue anterior a su condición de enamorado? ¿Acaso es poca esta dignidad? El Amor [de Dios] en la preeternidad abrió tal banquete de gracia que incluso si este mendigo [el ser humano] come de él hasta el final de la eternidad, no podrá acabar con él...

En este mismo epígrafe, Qazāli define el corazón como el lugar de la unión de los dos arcos (*gab-e qosin*)¹³ de la preeternidad y la post-eternidad:

Yāwānmard, si llegas a conocer el misterio de tu momento (*waqt*) sabrás que el lugar de la unión de los dos arcos (*gab-e qosin*) de la preeternidad y la post-eternidad es tu corazón y tu momento.

Y citando las palabras de uno de los maestros más venerados del sufismo, Bāyazid Bastāmi (m. 863), Qazāli, en el epígrafe veinte del *Sawāneh*, para confirmar su creencia nos dice: «Al principio pensaba que era yo quien Le amaba, pero al final, descubrí que Su Amor hacia mí es anterior a mi Amor hacia Él», y añade: «¡No sé cual es el enamorado y cuál el Amado! Este es un gran misterio...».

Y termina con estos versos:

*Mi embriaguez por Su rostro
no fue en vano,
había vino y festín,
pero no había compañero para el gozo.
Pido perdón a Dios si te hice pensar
que fui yo quien realizó esta tarea,
fue Él quien se buscaba a Sí mismo,
y yo fui privado de esa búsqueda.*

Otro punto importante del que quisiera hablar antes de terminar este artículo, son estos versos que Qazāli escribe en el epígrafe veintitrés:

*En tu Amor es inmensa mi soledad,
para definirte a Ti,
la impotencia misma es mi habilidad.*

Ahora bien, ¿de dónde nace esta «inmensa soledad» del enamorado y qué quiere decirnos? De lo que se habla en estos versos es, a nuestro entender, de la inmensa soledad que el enamorado sufre al entregarse totalmente al Amado. Al comienzo de este mismo epígrafe, Qazāli relata una historia, en la que dice: «Majnún no había comido nada en varios días. Al cabo de un tiempo logró atrapar una gacela. Pero al mirarla, la acarició y la soltó. Le preguntaron cómo, sufriendo tanta hambre, había dejado libre a la gacela. Y contestó: “Había algo en ella que me recordaba a Laila; no podía ser infiel a su amor”».

Además de esta pena, que a causa de su entrega absoluta azota el cuerpo y el alma de Majnún y de otros muchos Majnunes enloquecidos en el vasto dominio del Amor, existe también otra causa que hace sufrir al enamorado, y es la espera y el anhelo de unirse al Amado. Mientras el enamorado no se ha unido al Amado y no se ha aniquilado en Él, sufre por la separación y el dualismo, en resumen, por su soledad. En palabras del mismo Qazāli:

La Unión debe ser la leña que hace elevarse las llamas del fuego del anhelo [...]. El enamorado debe buscar únicamente la Unión con su Amado, no debe satisfacerse con nada y debe incluso sentir hastío de su propio ser. (epíg. 39)

Para Qazāli, el Amor busca continuamente borrar todo dualismo y cualquier intermediario. Tal Amor no

soporta siquiera el ser del enamorado o del Amado. Este Amor sólo se manifiesta a la hora de la unificación entre el Amor, el enamorado y el Amado, y en la unicidad absoluta del buscador y lo Buscado.

Esta es la creencia en el Amor de Ahmad Qazāli, cuyo cimiento es tan sólo la Unidad divina.



Referencias

—*Ehyā' Olum al-dīn*, Mohammad Qazāli. Publicaciones Dār al-fekr wa al-ma'rafa. Beirut.

—*Elābi Nāmab*, 'Attār. Editado por Fawād Ruhāni. Teherán 1980.

—*Kashf-ol Mahjūb*, Abol Hasan 'Ali ibn 'Osmān Hoýwiri. Editado por el Prof. Yokefski. Teherán 1979.

—*La gnosis y los gnósticos persas*, Dr. 'Ali Asqar Halabi. Teherán 1981.

—*Marz-bān Nāmab*, Sa'd-ol din Darāwini.

—*Monāqeb al-'Arefīn*, Shams ol-din Ahmad Aflaki. Editado por Tahsin Yāzeýi. Teherán 1982.

—*Nafabat-ol Ons*, Abdol Rahmān Yāmi. Teherán 1958.

—*Sawāneh al-Oshāq*, Ahmad Qazāli. Editado por el Dr. Javad Nurbakhsh. Publicaciones del centro sufí Nematollāhi. Teherán 1973.

—*Sbarb-e Masnawi-ye sharif*, Badi'ol Zamān Fruzānfar. Universidad de Teherán 1967.

—*Tambidāt*, 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni. Editado por 'Afif 'Asirān. Teherán 1962.

—*Tariatol Haqāyeq*, Nāyebol Sadr Shirāzi. Editado por Mohammad Yā'far Mahjūb. Teherán 1960.

—*Tārj-e kabir*, Yā'far ibn Mohammad ibn Hasan. Editado por Iraj Afshar. Teherán 1958.

—*Tazkare-ye Abd-ol Razāq*, Abd-ol Razāq Kāshāni. Teherán.

—*Zobdat-ol Haqāyeq*, 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni. Teherán 1962.

Nota

1.- Abul Ma'ani Yowwayni, conocido como el Imam al-Haramin es uno de los grandes científicos y teólogos del siglo XI. Pasó los últimos treinta años de su vida impartiendo clases en la escuela Nezāmiyah. Entre sus muchos alumnos conocidos estuvo el mismo Mohammad Qazāli (al-Gazal), hermano de Ahmad Qazāli.

2.- Se refiere al estrado de madera al que los predicadores musulmanes suben para predicar.

3.- Se le conoce como Holmān Dameshqi (Holmān de Damasco), por haber expresado su opinión, fuera de Irán, por primera vez en aquella ciudad.

4.- *Zoq* (gusto, regusto): en la terminología sufí simboliza la ebriedad y el gusto que el enamorado experimenta al saborear el vino del amor divino. También se emplea para referirse al anhelo que el enamorado experimenta escuchando las palabras del Bienamado, o al estado en el que contempla su divina faz, sumergiéndose en éxtasis, y perdiendo en Él su yo, para alcanzar la absoluta anulación de su ser en Él, el Absoluto. (*Simbolismo Sufí*, tomo 1. Editorial Nur. Madrid 2003)

5.- Compromiso ('*abd*): Se refiere a la Alianza divina entre Dios y los hombres en la preeternidad, uno de los conceptos más importantes del sufismo. Ruzbahān escribe: «En la preeternidad, cuando Dios reunió al ejército de los espíritus de los enamorados en la corte de la contemplación divina, se les dio a conocer a través de Su llamada, cuando dijo: «¿No soy Yo vuestro Señor?». Y ellos dieron testimonio de Su Señorío, y Dios hizo con ellos el compromiso o la promesa del Amor, y les hizo testigos de ello, de que no elegían a otra cosa sobre Él...» (*Simbolismo Sufí*, tomo 1. Dr. Javad Nurbakhsh) [N.T.]

6.- Esta es precisamente la diferencia esencial entre lo que los sufíes llaman el Amor verdadero y el amor irreal, o sensual, al que Qazāli llama «el amor de las criaturas [hacia las criaturas]». Es decir, mientras el primero fluye desde el interior hacia el exterior, la dirección del segundo es del exterior al interior. [N.T.]

7.- El ver es específica de los ojos físicos, y la visión, específica de los ojos de la intuición (*basirat*). El ver es obra del sentido, y la visión, obra del espíritu. La mayoría de los grandes maestros sufíes eran partidarios de «la visión de la Unidad divina»; en otras palabras, uno debe llegar a contemplar la Unidad divina [en

el seno de todo cuanto existe] con los ojos del corazón y la visión del espíritu. Después, con la aparición de Ibn 'Arabi, nació lo que hoy día se conoce como la «filosofía de la Unidad del Ser»; aunque algunos de sus más fieles discípulos, como por ejemplo, Abdol Wahāb Sha'rāni, hicieron todo lo posible para incluir a Ibn 'Arabi entre los seguidores de la «Visión de la Unidad divina», ya que lo filosófico es producto de la mente y la visión es fruto del espíritu. (*Sufi Symbolism*, VII, p. 323) [N.T.]

8.- *Wagt*: el momento presente o momento eterno. En el sufismo se entiende por *wagt* aquel momento presente en que, por la gracia de Dios, surge en el corazón una inspiración o una atracción divina, de tal forma que el sufí se vuelve inconsciente de la continuidad del tiempo en el pasado y en el futuro. Para más información, véase el libro *La pobreza interior*, Dr. Javad Nurbakhsh. Editorial Nur, Madrid 1997. [N.T.]

9.- *Qalandar*: se denomina así a aquel derviche (*darwish*) desapegado de todo y sumergido en un estado de raptó, que se ha liberado de toda limitación, que no se ocupa de su vestido, ni de sus alimentos, ni de los actos de devoción, ni de las oraciones y plegarias, y que está por encima del rechazo o de la aceptación de la gente.

10.- Laila y Majnún: los dos protagonistas de una de las historias de amor más bellas de la literatura persa, obra de *Nezāmi Ganjavi* (s. XII). Esta obra posee especial valor para los sufíes, por su contenido interior.

11.- *Sér* (la conciencia más íntima, el secreto): uno de los seis niveles del perfeccionamiento del alma humana de acuerdo con la psicología sufí. Estos niveles son: *tab'*, la naturaleza genética; *nafs*, el yo; *qalb*, el corazón; *ruh*, el espíritu; *sér*, el secreto, la conciencia más íntima; y *sér-e sér*, o *jafí*, el arcano, el núcleo del ser. Para más información sobre los diferentes niveles del perfeccionamiento del alma humana, véase la obra *La psicología sufí*, del Dr. Javad Nurbakhsh. [N.T.]

12.- Cf nota 6.

13.- *Qab-e qosin*: expresión coránica que significa en el medio de dos arcos. En la terminología sufí simboliza el anonadamiento en Dios.



Annemarie Schimmel

Decana de los estudiosos del sufismo

7 de abril 1922- 26 de enero 2003

Terry Graham

*Avanzas y avanzas, doblado por el viento,
quemado por el sol,
y la flauta del pastor te dice "la Senda es sangre";*

*hasta que gritas, ¡no puedo más!,
hasta que el lago de sal
no es otro que tus lágrimas secas
que reflejan el monte del gozo
más cercano a ti que tu corazón.*



De esta manera expresaba la inspirada decana de los estudiosos del sufismo, la Profesora Annemarie Schimmel, su visión de la Senda sufí, una Senda que nunca abrazó formalmente pero con la cual mantuvo siempre una estrecha relación, trabajando con maestros y discípulos que sí estaban directamente comprometidos.

Murió a la edad de ochenta años, el pasado 26 de enero, en Bonn, ciudad en la que vivía tras jubilarse de su puesto de profesor en la Universidad de esta ciudad; había compartido ese trabajo con un puesto de profesor en la Universidad de Harvard, de la cual era también emérita. Tras sufrir una caída que la llevó a ser ingresada en el hospital, al ser operada, entró en un estado de coma del que sólo saldría en una ocasión.

Antes de entrar al quirófano, había dictado la parte final del último capítulo de su última obra. Cuando salió del

coma, consciente de que su tiempo llegaba a su fin, dictó sus últimas voluntades y su testamento, y luego expiró, indómita hasta el final.

Ha dejado ciento cincuenta publicaciones, que van desde modestos opúsculos a obras largas. Tan sólo en los aproximadamente diez años desde su jubilación en 1992, escribió unas cuarenta obras, sin contar innumerables artículos, desde algunos académicos para revistas eruditas hasta otros de divulgación para periódicos y revistas generales.

Schimmel nació en 1922 en Erfurt, ciudad natal de un prominente maestro espiritual, el gran místico y profundo pensador del siglo trece, el Maestro Eckhart. Sus inclinaciones místicas se manifestaron desde su primera infancia, y lo hicieron bajo la forma de una profunda atracción por la cultura oriental. En eso seguía la misma



tendencia de los románticos alemanes de los siglos dieciocho y diecinueve con su fascinación por el Oriente. Sus fuentes de inspiración fueron el *West-östlicher Divan* de Goethe, la gran adaptación de los poemas de Hāfez realizada por el gran poeta clásico, y la obra del poeta Friedrich Rückert (1788-1866), cuyas traducciones de Rumi la emocionaron profundamente.

A los 15 años, su sed de conocimiento del Oriente la llevó a buscar un profesor de árabe. Éste no le enseñó sólo las complejidades gramaticales del idioma, sino que la inició en la historia y la cultura del Islam. Vivía pensando en sus clases semanales de los jueves, y ocultaba esta dedicación a sus compañeras de clase, que nunca hubieran entendido por qué estaba estudiando una lengua semítica, sobre todo teniendo en cuenta el clima político de la Alemania de la década de los treinta.

Con los fantasmas de Goethe y de Rückert presentes, compuso una serie de traducciones en verso al alemán de Rumi y del mártir sufí Hallāy en la Navidad de 1940, en el marco de sus estudios, y completó su tesis doctoral, asombrosamente, a la temprana edad de diecinueve años.

En 1941, pues, tenía su título de doctorado en mano pero, en lugar de la universidad, fueron los servicios exteriores quienes la llamaron, y la contrataron como traductora en noviembre de ese año.

A medida que los bombardeos sobre Alemania se iban incrementando, al acercarse el final de la guerra, pasó a dedicarse a ayudar a la gente necesitada, buscando supervivientes entre las ruinas humeantes de la ciudad, y dando cobijo a los que se habían quedado sin hogar y sin techo.

Presentó su tesis post-doctoral el 1 de abril de 1945, y ese mismo día enviaron, precipitadamente, a todos los de su oficina a una zona rural en Sajonia, donde fueron todos capturados por los soldados norteamericanos. Mientras tanto, su padre moría en Berlín en el fragor de la batalla; como otros hombres, ya maduros, el gobierno le había hecho tomar las armas en ese último y patético intento por defender la ciudad ante el avance del ejército ruso.

Tras ser encarcelada una semana en un sótano, la transfirieron a Marburg, ciudad universitaria, el mismo día de la capitulación alemana. Allí, de forma inesperada, se halló encarcelada en el paraíso.

La internaron en uno de los dormitorios de la universidad, y recibía para su sustento las escasas raciones suministradas por las fuerzas de ocupación americanas. Pero, aprovechando las instalaciones universitarias, fue capaz de sacar provecho de su obligada estancia. Causó tan buena impresión al decano de la facultad de letras, el historiador de las religiones Friedrich Heiler, que éste la invitó a quedarse trabajando en un puesto oficial en la universidad. Su encarcelamiento se había convertido en una promoción en su carrera.

Se encontró con la suerte de ser contratada por una de las universidades más prestigiosas de Alemania, una institución que luchaba para recuperarse de las cicatrices de la guerra —no de las físicas, como sucedía en las grandes ciudades, sino de las ideológicas que tanto habían afectado a las instituciones de enseñanza. Su honestidad y su tenacidad en el empeño la situaron en una buena posición para aspirar a un puesto prestigioso, e hicieron que la nombraran profesora de Árabe y Estudios Islámicos a la temprana edad de 23 años, siendo además la segunda mujer en ejercer en la facultad.

Heiler fue quien la inició en la aproximación fenomenológica al estudio de las religiones, que ha constituido luego la base de sus análisis de la doctrina y de la práctica sufí e islámica. También la benefició el que éste fuera un defensor del papel de la mujer —le apodaban «el santo patrón de las profesoras». Fue también uno de los que primero propusieron la incorporación de la mujer al clero luterano.

El trabajo de Schimmel junto a Heiler en historia de las religiones, la llevó a contactar con los dos grandes estudiosos suecos de este tema, Nyberg y Widengren; y finalmente, su participación en la primera conferencia internacional sobre esta materia, que tuvo lugar en Amsterdam en 1950, le hizo conocer al gran Louis Massignon, experto en Hallāy y promotor durante

toda su vida del ecumenismo entre la Cristiandad y el Islam.

Entre tanto, había conseguido su segundo doctorado en Marburg, en historia de las religiones. Aprovechando la conferencia anterior, realizó un breve viaje a Suiza para ver a Fritz Meier, a quien consideraba como «la mayor autoridad en el estudio del sufismo»; se hicieron amigos íntimos, y esa amistad duraría hasta la muerte de éste, que tuvo lugar tan sólo un par de años antes de la suya.

1952 fue su año decisivo. Por vez primera, podía visitar un país que formaba parte del mundo que estudiaba, Turquía. El momento crucial de su primera estancia fue, por supuesto, su peregrinación a la tumba de Rumi en Konya, en la que finalmente pudo deleitarse en ese lugar, santificado por la presencia del maestro y poeta en cuyas obras había estado inmersa durante tantos años.

«Tras experimentar la cálida amistad de la gente en todas las facetas de la vida,» recordaba melancólicamente, «Alemania me pareció fría y poco amigable.» Como resultado de esto, recordaba, «acepté con gran alegría el ofrecimiento de la Universidad de Ankara para entrar en su Facultad de Teología Islámica, de reciente creación, y enseñar en ella, en turco, historia de las religiones, a pesar de ser mujer y cristiana.» Ocupó ese puesto durante cinco años, e invitó a su madre a acompañarla en sus apasionantes visitas a los paisajes de Anatolia y sus vestigios sufíes, existentes tanto en sus formas tradicionales como en la vida moderna.

La incansable Schimmel se puso a traducir al alemán, en verso, la obra *Yāwid-nāma*, del poeta persa-urdu Iqbal, y, tras pedírselo sus amigos, la trasladó en prosa al turco, incluyendo unos comentarios. Esto hizo que la invitaran a Pakistán en 1958, y fue el inicio de la segunda pasión cultural de su vida.

Hizo unos treinta viajes a Pakistán, en los que desarrolló una relación calorosa no sólo con sus gentes, sino con las instituciones culturales y académicas, e incluso con el propio gobierno, lo que la hizo merecedora de la más alta condecoración civil de ese país, la

Hilal-i Pākistāni. Es más, era frecuentemente invitada en la televisión, con lo cual se convirtió en un personaje bien conocido del gran público. En 1982 era tal su popularidad, que le dieron su nombre a una calle en Lahore.

En 1966 decidió aceptar una invitación para una estancia prolongada como profesora en Harvard. Uno de los factores que la impulsaron a aceptar fue el comentario que le hizo el jefe de su departamento en Bonn, «Señorita Schimmel, si fuese un hombre, conseguiría usted una cátedra».

Tuvo tanto éxito con sus cursos, que le ofrecieron, en 1970, ser profesor titular de Cultura Indo-musulmana. Ocupó este puesto durante más de veinte años, hasta su jubilación en 1992.

Disponiendo ya de la plena titularidad, adaptó el horario de su programa, doblando el número de clases en el semestre de primavera, con lo que se liberaba en el de otoño que compartía entre Bonn y la India.

Fue elegida, en 1980, presidenta de la Asociación Internacional de Historia de las Religiones, y fue la primera mujer y el primer islamólogo en ocupar dicho cargo. En 1992, pronunció el prestigioso curso magistral Gifford Lectures en Edimburgo, que fue publicado en 1994 con el título: *Descifrando los signos de Dios: una aproximación fenomenológica al Islam*.

Fue una gran amiga del Aga Jan, y estuvo en contacto con el Instituto de Estudios Ismaelíes de Londres, en el que impartió cursos de verano. Actuó también frecuentemente como presentadora y moderadora en numerosas conferencias organizadas por instituciones como la London School for Oriental and African Studies, la Furqan Foundation y la Royal Asiatic Society.

Su obra maestra, sin igual en el tratamiento del sufismo desde un punto de vista accesible a los legos, es *Dimensiones místicas del Islam*, cuya primera edición es de 1975, y que ha sido reeditada en numerosas ocasiones. Es además la autora de dos obras clave sobre Rumi, *El sol triunfal: un estudio de las obras de Yalaloddin Rumi* (1978) y *Yo soy viento, tú eres fuego: vida y obra de Rumi*

Viaje

*Cruzando amaneceres, cruzando nubes, más allá de las estrellas,
debo ir y seguir yendo
para ballar la flor de la alquimia
en el jardín de las almas.*

*¡Ah! Si ballarla pudiera,
abriendo sus pétalos como llagas púrpuras...*

*Si hallarla pudiera,
mi corazón se abriría como llagas púrpuras
y empezaría
una vez más a recorrer la gama de los elementos,
y sería
polvo en tus pies
viento en tu cabello
agua en tus ojos
luz del sol, para añadir a tu sonrisa.*

*Entonces, consumado todo,
quisiera ser sólo un beso
para hablar contigo sin palabras.*

—Poema de Annemarie Schimmel

—Traducido por Carlos Diego

(1992), y lo es también de una traducción al alemán de los *Discursos (Fibi mā fibi)* del maestro.

Su autoridad en temas relativos a la cultura y a la mística islámicas, unida a su facilidad para comunicar a todos los niveles, queda patente en un conjunto de trabajos únicos en este campo, como *El ala de Gabriel: Un estudio de las ideas religiosas de Sir Muhammad Iqbal* (1963), *Caligrafía islámica* (1970), *El Islam en la India y Pakistán* (1982) y *Muhammad es Su mensajero: la veneración por el Profeta en la piedad islámica* (1985); debe también destacarse un estudio literario único, tanto por su facilidad de comprensión como por su estilo cautivador, *Como a través de un velo: poesía mística en el Islam* (1982).

Sus relaciones con Turquía y Pakistán fueron especialmente intensas, por lo que dejó numerosos discípulos entre sus estudiantes turcos y pakistaníes, jóvenes en los que había fomentado el interés por los estudios literarios del Islam en general y por el análisis de los clásicos sufíes en particular. Era una erudita de cabeza a pies, pero abordaba estos temas como una enamorada,

con lo cual combinaba como nadie en su enfoque el rigor, el lirismo y la humanidad.

Su punto de vista académico queda muy bien reflejado en una de sus afirmaciones:

Cuando aprendí a utilizar el enfoque fenomenológico de las religiones, que parece favorecer la comprensión de las manifestaciones externas de las religiones y que guía poco a poco al buscador hasta el corazón de cada religión, me convencí, y sigo aún convencida, de que ese enfoque puede conducir a una tolerancia muy necesaria, sin necesidad de perderse en peligrosos y desviados puntos de vista sincréticos que pretenden borrar todas las diferencias.

Por otra parte, su visión de la vida queda de manifiesto en su definición del tema central de su obra, que revela el espíritu siempre vivo que la impulsaba:

El sufismo es tener alegría en el corazón en tiempos de tribulación.

Dos poemas de Hallāy
Traducidos por Milagros Nuin y Clara Janés



¡Oh soplo del viento!, dile a la joven gacela
que abrevar sólo acrecienta mi sed.
Tengo un Amado cuyo amor reside en las entrañas;
Y si así lo quiere pisa mis mejillas.
Su espíritu es mi espíritu y mi espíritu es Su espíritu.
Si lo desea, yo deseo, y si yo deseo lo desea.



Heme aquí, heme aquí, oh mi secreto y confidencia
heme aquí, heme aquí, oh mi meta y mi sentido.
Te invoco, no, eres Tú quien me invocas,
¿Te he llamado, o eres Tú quien me ha susurrado?
¡Oh esencia de la esencia de mi existencia, oh término de mis designios,
oh elocuencia mía, expresiones y balbuceos míos!
¡Oh todo de mi todo, oído y vista míos!



El lamento de la separación

Notas a propósito del *ney*, la flauta sufí de caña

Hayyí Jalil Bárcena

*“Le pregunté al ney:
¿de qué te lamentas?
¿cómo puedes gemir sin poseer lengua?
El ney respondió:
Me han separado del cañaveral
y ya no puedo vivir sin gemir y lamentarme”*

—Hazrat Molānā Ýalāl-ud-Din Rumi (1207-1273)



Humildes comienzos suelen tener los grandes fines, reza un adagio popular. Este viejo dicho resulta más que evidente en el caso del *ney*¹, la flauta sufí de caña. En efecto, el *ney* constituye uno de los instrumentos más humildes —si no el que más— de cuantos se utilizan en las músicas —y digo músicas, por su fértil pluralidad— interpretadas en los países islámicos, de Marruecos a Pakistán, de Turquía a Irán. Y es humilde por varias razones. Veamos algunas. En primer lugar, por la materia prima de la cual está hecho: un simple trozo de caña. Humildes son también sus orígenes, ligados, muy posiblemente, a la vida de anónimos pastores que mataban el lento transcurrir del tiempo soplando melodías en una caña, eso sí, sabiamente agujereada. Y, por último, es humilde incluso hasta su propio timbre, volátil e intimista, capaz de hacer vibrar las fibras más íntimas de nuestro ser.

El *ney* ha sido —y aún hoy lo continua siendo— el instrumento musical islámico con mayor raigambre mística. Poetas de la talla de los persas Hakim Sanāi, Mahmud Shabistari o Hāfez Shirāzi lo han evocado en sus versos. Pero, sin duda, ha sido el también persa Hazrat Ýalāl-ud-Din Rumi (1207-1273), el inspirador de la *tariqa manlānyya*, la escuela sufí de los llamados derviches giróvagos, quien mejor ha sabido transmitirnos todo el universo simbólico que el *ney* atesora. En su monumental *Masnawí*, magna obra de 24.660 versos, considerada por el también sufí

Ýāmi como una suerte de comentario del Qorán en lengua persa², el maestro de Balj (en el actual Afganistán) evoca, a través de la recreación del *ney*, la historia toda del devenir del hombre, ese ser expatriado de su origen primigenio, consumido por la nostalgia de un estado interior perdido y, en el peor de los casos, olvidado.

El pórtico del *Masnawí*, esos primeros dieciocho versos míticos dictados por Molānā a su fiel discípulo Huzam-ud-Din, en los que se condensa la totalidad del libro, constituye todo un canto al *ney* y con él al alma del ser humano en pos de su origen preeterno junto al Amado. Se dice que el sonido lastimero del *ney* evoca la dulce nostalgia de dicha separación³:

*Escucha el ney, escucha su historia
que se lamenta tristemente de la separación:
“Desde que me cortaron del cañaveral,
mi lamento ha hecho llorar a hombres y mujeres.
Yo quiero un pecho desgarrado por la separación,
para poder hablarle del dolor del anhelo.
Todo el que se ha alejado de su origen,
añora el instante de la unión.
En cualquier asamblea entoné yo mi canto melancólico
y me hice compañero de los felices y los tristes.
Todos me entendieron según su propio pensamiento,
pero nadie trató de burgar en mi corazón el más hondo secreto.*





*Ese secreto no está lejano de mis lamentos,
pero no tiene esa luz ni los oídos ni la vista para captarlo.
No está velado el cuerpo por el alma,
ni el alma por el cuerpo,
pero nadie es capaz de contemplar el alma”.*
*Ese canto del ney es fuego, no aire.
¡Quién no tiene ese fuego, merecería estar muerto!
Ese fuego es el fuego del amor que arde en el ney,
el hervor del amor que posee el vino.
El ney es el confidente de todo aquél que está separado de su amigo,
sus cantos desgarran nuestros velos.
¿Quién ha visto jamás un veneno y un antídoto como el ney?
¿Quién ha contemplado jamás un consuelo y un enamorado como él?*
(Masnavi)

Pero, ¿por qué, precisamente, dieciocho versos? La elección de dicho número tiene que ver, sin duda, con su dimensión sagrada. En el contexto *maulauí*, el número 18 indica un período de retiro (*jalua*) que el aspirante a derviche realiza tras haber cumplido con los 1001 días de servicio desinteresado a la comunidad, especialmente en el ámbito de la cocina. Pero volvamos al *Masnavi*. En primer lugar, digamos que el resultado de la suma de las cifras que componen el número total de sus versos, es decir 24.660, es 18 (2+4+6+6+0=18); algo así como si el autor pretendiese condensar en ese bello inicio del libro todo lo que vendrá después. Pero aún existe algo más, de naturaleza numérica también, que nos conducirá, ahora sí, al aspecto formal del *ney*.

Efectivamente, si efectuamos un ejercicio más de simplificación numérica podemos afirmar que el número 9 constituye, en última instancia, la esencia de ese 18 (1+8=9) al que antes nos referíamos. Y nueve son, sin ir más lejos, los tramos entre nudo y nudo que conforman la forma tubular del *ney*⁴; de ahí, por otro lado, la dificultad a la hora de dar con la caña precisa, ya que no cualquiera servirá para convertirse en un futuro *ney*. Pero, sigamos con el nueve, un número, sabido es, de profundas resonancias simbólicas en el universo del islam sufí y que predomina en las cosmologías místicas. Nueve son los agujeros o *perdes* del *ney*: seis perforados en la parte delantera, uno en la posterior, más los dos agujeros superior e inferior.

Hemos de apuntar, antes de proseguir, que las relaciones —muy estrechas, por otro lado— entre música y número se pierden en el crepúsculo de los tiempos, como puede comprobarse, por ejemplo, si analizamos con detenimiento la fértil tratadística musicológica tanto árabe como persa o turca. Recordemos, sin ir más lejos, la famosa *Epístola* de los *Ajwān as-Safā*, los legendarios Hermanos de la Pureza, grupo esotérico e iniciático de orientación ismailí fundado en la sureña ciudad iraquí de Basra, el año 951, por Zayd ibn Rifā’ah, uno de cuyos capítulos se dedica, precisamente, al análisis del sonido y su naturaleza numérica⁵.

Hemos dicho anteriormente, siguiendo los pasos del maestro Rumi, que el *ney* constituye una metáfora del viaje espiritual del ser humano en pos de su estado primigenio. En verdad, toda búsqueda mística arranca de la conciencia interior de la separación, de la ruptura, de la caída y



se explica porque la esencia del ser humano está hecha a semejanza de la divinidad. Perseguimos a Dios, la Divinidad, el Absoluto, porque de Él venimos. Un *hadīṣ* o dicho de Mohammad, el profeta del Islam, dice así: «Dios creó al hombre a su propia imagen», lo cual no significa que Dios se parezca al hombre, como la iconografía cristiana ha venido representando desde antiguo, sino que, por el contrario, es el hombre el que posee el privilegio de parecerse a Dios, aunque sin ser igual a Él, gracias, fundamentalmente, al uso del lenguaje.

En el propio Qorán, en la azora 95, aleya cuarta, hallamos expresada una idea parecida al *hadīṣ* antes citado: *Hemos creado al hombre otorgándole la forma más perfecta.*

En definitiva, el esfuerzo del derviche estriba en ser lo que ya se era —y se es— en esencia, aunque se ha olvidado. El adepto de la senda sufi, por lo tanto, es aquel ser humano que no ha sido deslumbrado por el mundo de la multiplicidad y de las formas y sabe, o al menos intuye, cuál es su verdadero origen en Dios, la patria de la que procede. ¿*Acaso no soy yo vuestro Señor?*⁶, pregunta Dios, antes del inicio de los tiempos, a las almas humanas, en lo que se conoce como *misāq* o pacto primordial preeterno.

En el sufismo clásico se considera que son nueve, justamente, las moradas o etapas espirituales (*maqāmāt*) de ese no fácil itinerario espiritual de retorno a la fuente primigenia de la que procede el ser humano. Un derviche de la corriente sufi *shadilī*, Ibn ‘Atā Allāh de Alejandría, contemporáneo de Rumi, nos describe en número de nueve lo que él llama las estaciones que conducen al estado de certeza espiritual interior. Son éstas: arrepentimiento (*toba*), renuncia (*ṣohd*), perseverancia (*sabr*), agradecimiento (*shoker*), respeto reverencial (*jof*), satisfacción (*reṣā*), esperanza (*raḥā*), confianza plena (*tawakkul*) y amor (*mahabba*).

Así pues, para que el *ney* pueda sonar y evocar todo cuanto Rumi afirma de él, es preciso ante todo un trabajo previo de vaciado y suave perforación de los nudos que impiden el libre transcurrir del aire por su interior. Al igual, el hombre ha de pulir y ensanchar sus diferentes *nafs* o yoes, al objeto de hacerse cada vez más capaz de Dios. No resulta casual, en ese sentido, que, en la forma turca de interpretación, el *ney* se toque hacia el lado izquierdo, tal como si se persiguiese conectar, a través del sople vital, nuestra individualidad, representada por la cabeza pensante, y el corazón, en tanto que asiento simbólico de Dios, tal como afirma otra famosa tradición sagrada: «No me contienen ni los cielos ni la tierra, pero sí el corazón de mi siervo.»

Una última semejanza simbólica entre el *ney* y el ser humano: los nueve agujeros del *ney* corresponderían a los nueve orificios que el cuerpo humano posee: dos ojos, dos oídos, dos fosas nasales, boca, ano y uréter, tal como muy bien le oí explicar recientemente a Omar Tugrul Inançer, actual *sheij* de la *tariqa* sufi *halveti-jerrahi* de Estambul.

En su *Elogio de los Gnósticos (Manāqib-ul-‘Arefin)*, uno de los cinco libros fundamentales de la tradición sufi *maulaniyya*, Shamsuddin Aflāki, verdadero hagiógrafo de dicha escuela sufi inspirada por Molānā Rumi, nos ofrece, allá por el siglo catorce, una bella historia, otra más, a propósito

del *ney*. En el capítulo 79 de dicho libro, Aflāki nos cuenta que un día el profeta Mohammad recitaba en privado a ‘Ali, su primo, yerno y, lo que es más importante aún, compañero espiritual más cercano, los secretos y misterios del Islam. Al acabar le advirtió que no los divulgase a nadie. Durante cuarenta días —otro número de honda resonancia simbólica en la tradición islámica, ‘Ali cumplió la promesa del silencio hasta que, al parecer, no pudo más. Un día, desapareció en plena naturaleza hasta que por azar encontró un pozo, lugar idóneo para su desahogo. ‘Ali introdujo su cabeza en él cuanto pudo y al punto gritó a las entrañas de la tierra, uno por uno, los misterios transmitidos por su maestro Mohammad. Con el exceso de excitación, nos cuenta Aflāki, la boca de ‘Ali se llenó de espuma que escupió al interior del pozo. Así fue como ‘Ali se liberó de aquel peso interior que le atormentaba. Lo cierto es que, al cabo de unos días, prosigue la historia, pudo verse cómo una larga y solitaria caña empezó a crecer desde el interior del pozo. Un joven pastor que pasaba por allí la cortó y fabricó con ella un *ney* del que empezó a extraer las más bellas melodías jamás oídas antes en el lugar. La fama del joven *neyzan* (intérprete de *ney*) llegó a oídos del propio profeta Mohammad, quien mandó que le presentaran al músico. Cuando el profeta del Islam le oyó tocar ante sí afirmó: «Las notas de este *ney* son la interpretación de los misterios sagrados que le he transmitido a ‘Ali».

De la conclusión del relato de Aflāki se deriva algo importante. Veámoslo. Primeramente, hemos de tener en cuenta que el número final que se obtiene sumando los correspondientes valores numéricos de las dos letras que componen la palabra *ney* es 60 (N=50; YA=10 = 60)⁷. Y dicho número 60 nos remite a la letra árabe *sin*, que es la letra que designa al profeta Mohammad. Por ejemplo, según algunos intérpretes del Qorán, el nombre de la azora Coránica número 36, llamada precisamente *Ya-Sin*, se referiría implícitamente al propio profeta Mohammad. Así pues, cuando Rumi nos dice que escuchemos el *ney*, ¿acaso no nos está sugiriendo que prestemos atención a través de sus sonidos al mensaje Mohammadiano?

Tampoco la forma del *ney* ha escapado a la interpretación simbólica, más allá de lo estrictamente musical. Así es. Siguiendo el modelo tradicional empleado con el *‘ud* o



laúd, el verdadero rey de la música clásica islámica, expuesto en la fértil tratadística musicológica arabopersa medieval, de al-Kindi a Farabi y de al-Hasan al-Katib a Safiy-ud-Din al-Urmawi⁸, el tratado turco titulado *Los ciclos de la ciencia musical* (*Eđvār-e 'elm-e musiqi*, 1856) recoge unas, cuando menos, curiosas correspondencias entre los siete orificios del *ney* (los seis anteriores, de arriba a bajo: *nawā, sabā, chārgāh, segāh, nebāvend* y *dogāh*; más el posterior: *ashirān*) y los siete días de la semana, los siete ángeles y los siete planetas. Algo similar a las múltiples relaciones que hallamos en el caso del 'ud, entre cada una de las cuatro cuerdas del primitivo 'ud⁹ y los signos zodiacales, por ejemplo, o los cuatro humores de la medicina clásica islámica, a saber: sangre, flema, bilis negra y bilis amarilla¹⁰. En el prototipo de *ney* marcadamente espiritual descrito en *Los ciclos de la ciencia musical* también aparecen, a lo largo de los nueve tramos que conforman el tubo del *ney*, los diferentes nombres o atributos de Dios, más concretamente 25 del total de los 99 nombres (*al-asmā al-busnā*), correspondiendo el nombre supremo de Dios al *bashpare* o boquilla tan característica del *ney* turco¹¹.

Tras todo lo expuesto, no resulta extraño el papel que el *ney* ha jugado y juega en el contexto del misticismo islámico, y más concretamente en el ámbito del sufismo *maulauí*, aunque, como veremos a continuación, también fuera de él. En efecto, un escritor —y también pintor— libanés moderno, Jalil Yubran (1883-1931), nacido en el seno de una familia cristiana maronita, aunque profundamente atraído por la espiritualidad de corte sufi, sintió también la fascinación por el *ney*. En su obra *Las procesiones* (*al-Manakib*), escrita el año 1918, podemos leer esos famosos versos ampliamente popularizados a lo largo y ancho de todo el mundo árabe por la voz cautivadora de la diva también libanesa Fayruz, *consuelo de los perdidos en el siglo XX*, según la acertada expresión del poeta sirio Suleiman al-'Isa:

*Tráeme el ney y canta conmigo
que el cantar encierra en sí el secreto de la inmortalidad
y el rumor del ney perdurará
aún después de que todo se haya extinguido*¹².

Hoy, los hermanos turcos Erguner, Kudsi y Suleiman, herederos de una añeja saga familiar de *neyzanes*, así como el sirio Ziad Qadi Amin, miembro del *Ensemble al-Kindi*, o los iraníes Hasan Kasai y Mohammad Musavi, honran con su arte y sublime maestría todo cuanto el *ney* atesora de la mejor tradición sufi.

Nota

- 1.- *Ney* es un término persa que significa literalmente caña. Hoy es utilizado también tanto en árabe como en turco.
- 2.- Se da la circunstancia de que ambos, Qorán y *Masnawi*, comienzan curiosamente (o no tanto) por la misma letra, la «B»: *En el nombre de Dios* (*Bismillāh*), el Qorán; y: Escucha el *ney* (*Beshno az ney*), el *Masnawi*. La «B», una letra sagrada en el contexto islámico, simboliza la unidad en la multiplicidad, la creación en tanto que acto de Dios. Su aspecto formal nos recuerda a un barco. Por lo tanto, se diría que con ella empieza el viaje que

nos conducirá a través de las aguas profundas tanto del Qorán como también del *Masnawi*.

3.- En la música sufi turca existe un tipo de *ney*, de 806 mm. de longitud y afinado en la nota La, que, precisamente, recibe el nombre de *Mansur*, en recuerdo del sufi persa Husain ibn Mansur Hallāy (857-922). Los derviches afirman que el sonido triste del *ney Mansur* semeja los lamentos de Hallāy tras ser condenado a muerte por sus ideas heréticas.

4.- Al menos en su versión árabe y turca, no así en el *ney* iraní que posee siete tramos, otro número cargado de un fuerte simbolismo en el gnosticismo islámico. De hecho, el *ney* iraní posee unas características propias que lo diferencian de los casos árabe y turco. Por ejemplo, su forma de interpretación, adoptada en el siglo XVIII, resulta harto peculiar —y dificultosa, al mismo tiempo—, ya que la embocadura se inserta entre los dientes delanteros del maxilar superior, a fin de obtener una paleta sonora mucho más rica y variada. A modo de anécdota, aún recuerdo mi experiencia personal, en la ciudad iraní de Isfahán, cuando, gracias a la paciencia del constructor de *neys* Zalé Guyam, fui separando mis dientes, poco a poco, comenzando por introducir en ellos un *ney* con una embocadura hecha a base de película de radiografía médica. Una vez separados lo suficiente, logré insertar en ellos un *ney* con la embocadura metálica normal. Los diferentes sonidos comenzaron entonces a fluir con naturalidad.

5.- A propósito de dicho grupo iniciático, véase Amnon SHILOAH, «The epistle on music of the Ikhuān al-Safa», en *The Dimension of Music in Islamic and Jewish Culture*, Vermont (EEUU): Ashgate, 1993, pp. 3-73.

6.- Qorán 7, 172.

7.- En persa, la lengua materna de Rumi, la palabra *ney* consta de tan solo dos letras: *nun* (N) y *ya* (I), a diferencia de la forma árabe que incluye un *álif* (a) tras la *nun* (n) inicial.

8.- A propósito de la teoría musical islámica, véase Fadlou SHEHADI, *Philosophies of music in Medieval Islam*, Leiden (Holanda): E. J. Brill, 1995.

9.- El primer 'ud poseía cuatro cuerdas dobles tan sólo. El célebre músico kurdo Ziryab añadió una más cuando enseñaba en la Córdoba califal. Más cercano a nuestros días, se le añadió la sexta y última cuerda, ésta simple. Uno de los primeros tratados acerca del 'ud se lo debemos al filósofo y musicólogo árabe al-Kindi (m. 870).

10.- Sobre la medicina clásica islámica, véase Jamil AHMAD-Hakim ASHHAR QADEER, *Unani. La médecine gréco-arabe*, París: Guy Trédaniel, 1998.

11.- El *bashpare* se introdujo en el *ney* turco hacia el año 1200. Está construido de madera o bien de cuerno, aunque en la actualidad también se fabrican de plástico. El *ney* turco, muy influido por la impronta *maulauí* es mucho más sofisticado y refinado que, por ejemplo, el *ney* árabe que continua siendo una simple caña desnuda y cuyo sonido nos remite más a lo popular.

12.- En el original árabe, el autor realiza un bello juego de palabras con las expresiones *fanā* —extinción— y *baqā* —permanecer—, ambas de fuerte significado sufi. El derviche es aquél que se extingue como ser individual para permanecer en la presencia interna de *Allāh*.





La puerta de la benevolencia en el palacio de la abundancia

Jeffrey Rothschild

«**C**uéntame de nuevo lo de los pájaros. Quiero oír otra vez la historia de esos pájaros que cantan de manera increíble.»

Por tercera vez ese día, el visir del sultán de Turkestán avanzó y se inclinó ante el trono real. Tener que describir una vez más los pájaros cantores de Hātām Tā'i le iba a volver loco. Suspiró y se dirigió al sultán.

«Dicen, Majestad, que los ángeles mismos en el paraíso no cantan con tanta dulzura. Que al oír sus voces melodiosas los enfermos recobran la salud, los melancólicos la alegría, y los tontos se inspiran. Ninguna garganta humana emitió nunca un sonido tan armonioso, ni oído humano alguno oyó nunca nada tan adorable.»

«¡Basta!», gritó el sultán desde detrás del trono. «¡Basta, basta, basta! No puedo oír ni una palabra más.» Rodeó el trono y se sentó en él.

«Ese hombre ni siquiera pertenece a la realeza», prosiguió, gesticulando frente al visir con su espada, una espada que el visir había visto usar en más de una ocasión para cortar cabezas. «Ni tiene reino, ni poder, ni verdadera riqueza. Y sin embargo su nombre está en todas las bocas. Cuando no es por sus dichosos pájaros es por la fama de su benevolencia y de su generosidad. ¿Acaso no soy yo

tan benevolente y tan generoso como él? ¿O más incluso? ¿Por qué no está mi nombre en todas las bocas? ¿Por qué se habla tan bien de él?»

«¿Desea realmente su Majestad una respuesta?»

«No. Bueno sí. No aguanto oír hablar más acerca de este tema. Pero necesito saber.»

«Si lo desea, le puedo contar una historia, que me han referido de buena tinta, acerca de ese Hātām Tā'i y de su generosidad. El que me la contó jura que es verdadera y que la oyó de labios de la persona misma que vivió esa anécdota.»

«Adelante, adelante. Cuéntame tu historia. Necesito conocer la verdad.»

«De acuerdo con el relato de ese hombre, esta es la historia», respondió el visir:

Había un rey en el Yemen, conocido por su generosidad, que oía hablar tanto de la benevolencia de ese Hātām Tā'i que ya no lo soportaba y que se estaba volviendo loco de envidia.

Parece que en el transcurso de un banquete, la mayoría de sus invitados no dejaba de hablar de Hātām Tā'i y de alabar su benevolencia, hasta el punto que el rey se enfu-





—*La Conferencia de los pájaros.* 'Attār

—La asamblea de los pájaros. Miniatura persa. s. XIX

reció, y empezó a pensar que mientras el tal Hātam Tā'i siguiera vivo, su propia generosidad nunca parecería suficiente.

Por la mañana, el rey mandó a un asesino que se dirigiera a la ciudad de Hātam Tā'i, lo localizara y lo matara. El viaje fue realmente penoso, y cuando llegó el asesino cerca de la ciudad de su víctima, estaba cansado y sediento, y no le apetecía hacer nada, y menos todavía matar a nadie. Y además, no consiguió dar con nadie que le pudiera explicar donde se hallaba la ciudad que buscaba.

Según avanzaba por el camino, dándole vueltas a su situación, vio a un apuesto joven que daba de beber a su caballo en el río. Como estaba sediento, decidió parar y beber él también un poco de agua.

«Parece que tiene algún problema», le dijo el joven, sonriendo amablemente, cuando le vio acercarse a beber. «¿Puedo ayudarle en algo?»

El asesino examinó el rostro del joven, y tras pensar que parecía bastante inofensivo, le preguntó por la ciudad que andaba buscando.

«Parece que su suerte está cambiando», le contestó el joven. «Es la ciudad de donde vengo.»

Invitó entonces al asesino a hospedarse en su casa hasta la mañana siguiente, para así descansar y reponer fuerzas. El asesino estaba tan agotado que aceptó, feliz de dormir a cubierto, por una vez, pero permaneció alerta.

En la casa, sin embargo, el joven dio de comer al hombre y lo atendió tan amablemente que éste llegó casi a olvidarse de su misión. Al día siguiente, el joven propuso al hombre quedarse a pasar unos días más, ya que estaba disfrutando mucho.

«Me encantaría, pero no puedo», le hizo saber el asesino. «Tengo una importante misión que cumplir para mi rey. Si no la termino, seguro que me manda decapitar.»

«Quizás pueda ayudarte en tu misión», ofreció el joven, «ahora que nos hemos hecho amigos.»

«No creo», le contestó el asesino. «A menos de que puedas indicarme donde podría encontrar a un tal Hātam Tā'i, pues a él es a quien ando buscando.»

«¿Para qué deseas encontrar a ese hombre?», inquirió el joven.

El asesino dudó, preguntándose si debía confiar en el chico. Nunca en su vida había confiado jamás en nadie, pero ese chico había sido tan amable...

«Con las muestras de amistad que me has dado, no hay razón para desconfiar de ti. Me ha mandado mi rey para matarle. Ni siquiera sé por qué, sólo sé que debo acabar con su vida.»

Al oír esto, el joven se puso a reír a carcajadas y le dijo a su nuevo amigo que no siguiera buscando. «Yo soy Hātam Tā'i», anunció, saludando con una reverencia.

El asesino, en un primer momento, no le creyó. Pero el joven le mostró entonces unos documentos que demostraban fehacientemente que él era en efecto el tal Hātam Tā'i. El asesino, entonces, cayó de rodillas ante él y le suplicó que le perdonase. Le juró que nunca le mataría, después de tantas atenciones como había tenido con él y de la ayuda que le había ofrecido, aunque le fuera en ello la cabeza.

El joven, respondiéndole, dijo nuevamente al asesino que no se preocupara y le aseguró que no dejaría que tal cosa ocurriera.

«Aquí está mi cabeza», añadió. «Córtala en cuanto estés dispuesto, pues no te puedo dejar fracasar en tu misión.»

El asesino quedó tan atónito con ese ofrecimiento, que era evidentemente sincero, que arrojó lejos de él su espada, se echó a los pies de Hātam Tā'i, y besando el suelo ante ellos, aseguró que nunca le haría daño ni tocaría un solo pelo de su cabeza. Juró luego que nunca más volvería a matar a nadie.

Después de despedirse de su amigo, dejó la ciudad para regresar a la corte del rey, explicarle su decisión y someterse a las consecuencias que de ello derivaran.

Cuando el rey oyó la historia, se derrumbó y admitió que nunca llegaría a ser tan generoso como aquel hombre. Le dijo entonces al asesino que podía marchar libremente y le recompensó con suficiente dinero para que no tuviese que volver a trabajar.

El visir miró al sultán y quedó a la espera. Pero el sultán no decía nada.

«Por supuesto, todo esto tuvo lugar cuando Hātam Tā'i era todavía muy joven. Puede que sea una simple leyenda creada con el paso de los años.»

El sultán se levantó y se puso a pasear delante del trono.

«Si existiera alguna forma de aclararlo, de conocer la verdad con seguridad.»

«Quizás pueda su Majestad mandar llamar al tal Hātam Tā'i y preguntárselo directamente. O ponerle a prueba, de algún modo.»

«¿Ponerle a prueba? Ese es un excelente consejo. Pero no haciéndole venir aquí. Eso sería demasiado obvio, demasiado banal. Tengo un plan mucho mejor.»

El sultán se volvió a sentar en su trono y sonrió. «Un plan mucho mejor, un plan de una astucia tan perfecta que me debe venir de alguna inspiración.»

«¿En qué consiste?», preguntó el visir, alzando las cejas.

«Hātam Tā'i es famoso por dos cosas.»

«¿Dos cosas, Majestad?»

«Sí, por sus pájaros cantores y por su generosidad.»

«¿Y entonces?»

«Entonces, voy a mandar a un emisario a Hātam Tā'i —un emisario que vas a ser tú— que le llevará el saludo y los parabienes del sultán de Turkestán. Le informarás de lo mucho que he oído hablar de sus increíbles pájaros cantores y de mi admiración por ellos. Le explicarás que yo también tengo una colección de esos pájaros, una colección que quedaría completa si tuviera en mi poder los pájaros de Hātam Tā'i.»

El visir sonrió y asintió admirativamente con la cabeza.

«Ahora entiendo. Si es realmente tan generoso como se dice, no tendrá más opción que regalarle los pájaros a su Majestad, y entonces ya serán suyos.»

«Y si rehúsa, habrá mostrado al mundo que su tan reconocida generosidad es fingida, que es tan sólo una "leyenda" como decías.»

«Nada sino el ruido de unas manos golpeando un tambor vacío. Majestad,

ha demostrado más astucia que nunca. Es un plan realmente inspirado. Pase lo que pase, nunca pierde.»

«Quiero que lleves un séquito de diez cortesanos, que vayáis vestidos con vuestras mejores galas, y que os pongáis en camino de inmediato. Sólo tú estás capacitado para llevar a cabo este plan. Cuento contigo.»

«Considérello resuelto, Señor», replicó el visir, saludando con una elegante reverencia.

Llevaban casi una semana, el visir y su séquito, viajando en busca de Hātam Tā'i. El viaje no había sido nada fácil. A cada paso, habían tenido que afrontar problemas y dificultades. Cruzar un río, que debía ser asunto de dos horas, les había llevado dos días. Donde esperaban calor, habían tenido frío; y donde hubieran deseado que hiciera fresco, habían pasado calor. Hacia el final del recorrido, habían perdido el grueso de su equipaje, en un accidente al cruzar un puerto en la montaña. Habían muerto dos camellos, y habían tenido que matar a un caballo que se había roto una pierna.

Justo en las afueras de la ciudad donde vivía Hātam Tā'i, surgió, de no se sabe dónde, una tremenda tormenta de arena que les obligó a detenerse. Durante dos días, la arena se levantaba tan furiosamente que no podían ir a ninguna parte, ni adelante ni atrás. Al tercer día, consiguieron finalmente llegar hasta la ciudad.

Después de mucho buscar, consiguieron localizar la residencia de Hātam Tā'i. En la puerta les recibió él mismo, les saludó calurosamente y les dio la bienvenida a su humilde casa.

Mostraron sus habitaciones al visir y a su séquito, y una vez que se hubieron bañado y cambiado con ropa limpia, les llevaron a un enorme comedor donde les esperaba Hātam Tā'i, sentado a la cabecera de una mesa de ébano labrada, suntuosamente revestida de un mantel bordado de seda sobre el que se hallaban platos y copas de oro.

«Deben de estar hambrientos después de tan arduo y largo viaje. Siento no poder ofrecerles más, pero nos

ha sorprendido la tormenta de arena tanto como a ustedes. Mis sirvientes se han visto incapaces de conseguir suministros, por lo que hemos tenido que arreglarnos con lo que teníamos. Espero que me sepan perdonar.»

Hātam Tā'i pasó a servirles una maravillosa cena, compuesta de numerosos platos, que colmó totalmente su hambre. Terminada la cena y servido el té, les invitó, para que se instalaran más confortablemente, a pasar a su salón, donde mandó llevar unos narguiles.

Cuando estuvieron todos acomodados, habiéndose asegurado Hātam Tā'i de que todos sus deseos estaban cumplidos, llegó el momento de preguntarles por su misión.

«Bueno, ¿qué puedo hacer por el sultán? Estoy a su disposición.»

El visir se aclaró la garganta. Debía sacar a relucir todas sus dotes diplomáticas. Con el mayor tacto posible empezó a abordar la petición del sultán, soltando un discurso al que había estado dando vueltas en su cabeza durante todos esos días que llevaban deambulando. El discurso empezaba con el amor del sultán por los pájaros, y especialmente por los cantores, y que llevaba lentamente a su admiración por los maravillosos pájaros cantores de Hātam Tā'i.

A medida que el visir desarrollaba su discurso, la cara de Hātam Tā'i se volvía más y más triste y sombría. Al llegar al punto en que el visir expresó el objeto de su visita y el deseo del sultán de disponer de los pájaros, Hātam Tā'i dejó escapar un suspiro y sacudió tristemente la cabeza.

«Amigo mío, no sabe cuanto hubiera deseado conocer a su llegada el objeto de su visita. ¿Por qué no me lo dirían entonces?»

«Lo siento, no creí que fuera adecuado. Pero, ¿cuál es el problema? No logro entender. ¿Cuál es la diferencia?»

Hātam Tā'i se levantó y dejó que su mirada se perdiera en las montañas que se divisaban a lo lejos a través de la ventana. Después de unos instantes, se volvió hacia el visir.

«Cuando llegaron hoy, y me informaron de lo penoso de su viaje, fui consciente de que no podía dejarles ir a acostarse sin servirles la mejor comi-

da que pudiera prepararles. El único problema era que, por culpa de esa misma tormenta de arena que les ha tenido inmovilizados, nos quedamos también sin comida y sin perspectivas de conseguir ninguna, por lo que no disponía de un plato principal que ofrecerles. Deseoso de no defraudar a unos huéspedes, lo único que se me ocurrió fue mi colección de pájaros cantores. Imaginando lo hambrientos que debían estar, decidí que no me quedaba otra alternativa que la de sacrificar los pájaros y asarlos para la cena. Acaban de cenar ustedes los maravillosos pájaros cantores de Hātam Tā'i.

«Aunque no encontrara nunca ningún pájaro capaz de sustituirlos, no podía permitir que ninguno de ustedes quedara con hambre o insatisfecho. Ninguna posesión puede valer tanto como eso, por mucho valor que parezca tener. Sin embargo, de haber conocido el deseo de su sultán, les habría al menos ofrecido la posibilidad de salvarlos para él. Ojalá consigan hallar en su corazón el modo de perdonar mi fallo.»

«¿Su fallo?» El visir no daba crédito a lo que estaba escuchando. «No lo diré en serio, ¿verdad?»

Nunca en su vida, había visto ni oído el visir nada parecido. Ningún ser humano podía mostrar mayor benevolencia que aquella, pensó para sí. La única cuestión era saber cómo lo iba a tomar el sultán. Visto ahora, su plan ya no parecía tan astuto.

«Vuelve a hablarme de la generosidad de Hātam Tā'i.»

El sultán estaba recostado en su trono, con los ojos cerrados, y era ya al menos la undécima vez, desde el regreso del visir, que se preparaba a escuchar la historia de los pájaros cantores de Hātam Tā'i y la famosa benevolencia de este hombre.





Bāyazid y el escéptico

Historia adaptada de *El Memorial de los amigos de Dios*, 'Attār

Un erudito, vecino de Bāyazid, no podía soportar la veneración y el respeto que la gente demostraba hacia este anciano sufí. El hombre, seguro de su alto nivel de conocimiento y de la claridad de su mente, decidió poner a prueba al maestro para demostrar a la gente la falsedad de los estados que le atribuían.

Fue pues a ver al maestro y, sabiendo que cualquier respuesta era una trampa en la que uno se quedaba atrapado, le dijo:

«Vengo para que contestes a esta pregunta: si Dios es capaz de hacer todo cuanto desea, ¿sería también capaz de crear una piedra tan inmensa que ni siquiera Él mismo fuera capaz de levantarla?»

Bāyazid, consciente de la mala fe del hombre, le contestó con una respuesta que no era la que el hombre esperaba:

«En el monte M... hay una cueva. En esa cueva vive un amigo mío. Él te ofrecerá la respuesta que buscas.»

«Bueno —dijo el hombre— ya que no me das la respuesta tú mismo, revélame al menos algunos de los misterios divinos. Demuéstrame que verdaderamente eres lo que la gente piensa que eres.»

Bāyazid le replicó: «Aquel amigo mío te revelará todos los misterios que andas buscando. Todo lo que debes hacer es preguntarle, te lo prometo.»

El hombre se puso en camino pensando en su interior que, por elevada que fuera la santidad del ermitaño con el

que se iba a encontrar, sería incapaz de responder a sus preguntas. Después de una larga búsqueda, encontró la cueva y sin dudarlo entró en ella. El interior de la cueva estaba oscuro, y el hombre al principio no veía nada, hasta que, poco a poco, sus ojos se fueron acostumbrando a la oscuridad y pudo ver el interior de la cueva que parecía estar vacía. «¡Vaya!, todo esto era una broma de Bāyazid. El pobre no encontró otra manera para confesar su falsedad», pensó el hombre. Se dio la vuelta para salir de la cueva, y se encontró de repente frente a un horrible y tenebroso dragón. Nada más ver a la bestia, el hombre sintió un espanto tan inmenso que ensució su ropa y, aterrado, huyó tan rápido de la cueva que perdió sus sandalias, abandonándolas en la cueva, y bajó toda la montaña descalzo.

El hombre fue directamente a casa de Bāyazid, y en ese lamentable estado se presentó ante el maestro.

Al ver al hombre, Bāyazid le dijo: «¡Por el amor de Dios! Si ni siquiera pudiste mantener tu cordura, ni buscar tus sandalias por el temor que sentiste al encontrarte con una de las criaturas de Dios, ¿cómo podías entonces esperar que fueran *revelados* a tu incredulidad los misterios divinos, frente a cuya majestuosidad se derrumban las montañas?»

El hombre al escuchar al maestro, se echó a sus pies y le rogó que le perdonara.



LOS AUTORES

HAYYÍ JALIL BÀRCENA (Santander, 1962). Arabista e intérprete de *ney*. Licenciado en Ciencias de la Información y Máster en Estudios Árabes e Islámicos. Ha cursado estudios de filología árabe y ciencias del Islam en las universidades de Damasco, Rabat, Beirut y Amán, así como de música árabe y turca. Profesor de sufismo y espiritualidad islámica del Centre d'Estudi de les Tradicions Religioses de Barcelona. Profesor del Postgrado «La muerte: aprender a vivir, aprender a morir» de la Universidad de Girona. Ha prologado el libro *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam* de Alamah Mohammad Iqbal (Trotta, 2002). Es traductor al catalán y castellano de poesía sufí árabe (Ibn al-Farid). Actualmente es Director del Institut d'Estudis Sufis de Barcelona y colaborador del Centre UNESCO de Catalunya.

DR. JAVAD NURBAKHSH, 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. Ha escrito y publicado 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 Nematollāhi, posición que ocupa desde los veintiséis años, y actualmente reside en Londres.

JEFFREY ROTHSCHILD, doctor en Literatura inglesa por la Universidad de Nueva 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 Nematollāhi, ha traducido al inglés varias de las publicaciones del Centro Sufí Nematollāhi.

NEGEEN SAI ZINOVIEFF, realizó estudios de literatura comparada en Inglaterra y en los Estados Unidos. Ha enseñado literatura inglesa en Teherán y en Londres, y ha trabajado como periodista en Londres. En la actualidad, realiza labores de voluntariado para varias organizaciones sin ánimo de lucro en el Reino Unido.

PATRICK LAUDE, medio gascón y medio vasco, nació el 23 de Diciembre de 1.958 en Lannemezan, Hautes Pyrénées, Francia. Obtuvo una titulación elemental en historia y otra superior en filosofía en la Sorbona, siendo alumno de la Ecole Normale Supérieure en París (1.979-1.982). Su carrera académica le condujo a los Estados Unidos donde se doctoró en literatura francesa en 1.985, especializándose en poesía y literatura mística. Es autor de numerosos artículos y de varios libros sobre las relaciones entre misticismo, simbolismo y literatura, así como sobre importantes figuras del campo espiritual, de la talla de Jeanne Guyon, Simone Weil, Louis Massignou, Frithjof Schuon y Henry Corbin.

REZA GHASEMI, doctor en derecho y ciencias políticas, perteneció a los Ministerios de Justicia y de Asuntos Exteriores en Irán, y fue cónsul en varios países de Oriente Medio. Ha dedicado gran parte de su vida a investigar la literatura y la espiritualidad persas, y a impartir clases en diversos centros de educación superior. Actualmente reside en Londres, donde dirige el Centro cultural iraní.

TERRY GRAHAM, escritor y productor, se graduó en historia y literatura por la Universidad de Harvard. Posteriormente se trasladó a Irán y realizó estudios de post-gradó de literatura persa en la Universidad de Teherán. Vivió durante doce años en Irán y en este periodo trabajó para la Televisión de Irán y para varios periódicos en lengua inglesa. Ha escrito numerosos artículos acerca del sufismo y ha traducido los quince volúmenes de la obra del doctor Nurbakhsh, *Sufi Symbolism*, del original persa.

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

- 1.- El material debe enviarse escrito a máquina, o, preferiblemente, en formato digital (Word, Garamond, 11).
- 2.- Todas las notas y biografías deben ser numeradas e incluidas al final del artículo (Garamond, 10). 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.
web: <http://www.nematollahi.org> / e-mail: darwish@nematollahi.org

Para suscribirse pónganse en contacto con el centro sufí Nematollāhi 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.»

Annemarie Schimmel

En la Taberna, paraíso del sufi

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 múltiple y lo Único. En esta batalla el sufismo defiende la opción del hombre perfecto, el que, a través de la fuerza del Amor, se sumerge en la Unidad divina del Ser. En esta obra se analizan los pilares básicos de la práctica sufi, afin de servir como guía a todos cuantos viven comprometidos en el largo viaje hacia la perfección.

Precio: 15,30 €

La gnosis sufi (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: 17,40 € / tomo

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: 7,50 €

La pobreza espiritual en el sufismo

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

Cuando se vislumbra la Presencia, el tiempo se detiene, convirtiéndose en un eterno presente. El sufi 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: 11,40 €

Mujeres sufíes

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

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

Precio: 11,40 €

En el camino sufi

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

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

Precio: 11,40 €

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 sufi vivo, que comparte nuestras inquietudes y nuestras esperanzas.

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

Precio: 15,00 €

Diwan de poesía sufi

Este *diwan* se inscribe en la mejor tradición de la poesía mística Sufi, 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: 17,43 €

NOVEDAD

En el doctor Nurbakhsh encontramos la simbiosis entre ciencia y tradición, entre el profesor de psiquiatría y el Maestro de la Senda, que le cualifican de forma especial para iluminar el camino de aquellos que intentan convertirse en hombres/mujeres de corazón, en campo de encuentro entre lo múltiple y lo Uno.

El autor ilumina el camino a través del cual el hombre ha de intentar realizar su vocación de llegar a ser uno con el Uno. Para ello analiza las distintas etapas del camino, advierte sobre sus peligros y, sobre todo, ayuda a superarlos, consciente de que *el nafs, o "yo", es como el fuego, si intentamos controlarlo o apagarlo en cierto sitio, sus llamaradas reaparecerán por otro*. No se trata por tanto de aniquilar el "yo", sino de convertir sus cualidades negativas en atributos dignos del ser humano. El camino que los sufíes han elegido para la purificación del corazón consiste en renunciar a amarse a sí mismo, para poder dirigir ese amor hacia otros y en el continuo recuerdo del Amado que libera de cualquier otro apego.

Esta reedición incluye una segunda parte que recoge varios casos de aplicación de terapias psicológicas por parte de los grandes maestros sufíes en el pasado.

Psicología Sufí

DR. JAVAD NURBAKHSH



EDITORIAL NUR

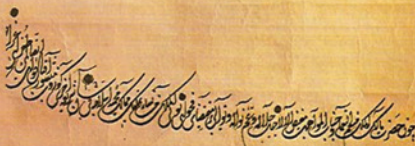
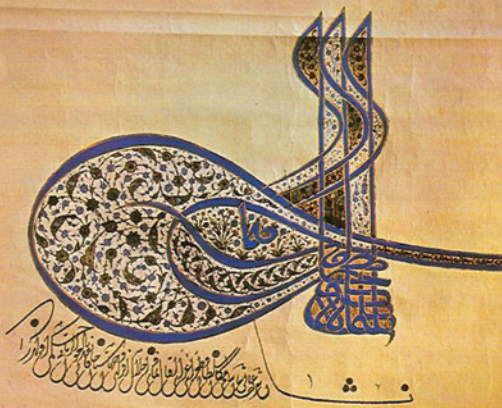
Precio: 16 €



Simbolismo Sufí 1

DR. JAVAD NURBAKHSH

EDITORIAL NUR



El *Simbolismo sufí*, del doctor Nurbakhsh, es una obra única en su género que aborda, en ocho volúmenes, la definición de más de cuatro mil conceptos y términos simbólicos del sufismo, desde sus orígenes hasta nuestros días. Esta obra magna recoge no sólo los términos que se refieren al sufismo en general, sino también —y de manera particular— la rica tradición del sufismo persa, que se remonta a la época preislámica y se centra esencialmente en el amor, en el recuerdo del Amado y en la unión amorosa con Él.

La experiencia mística, interior e inefable, encuentra en el símbolo un cauce de expresión que, a manera de «lenguaje insuficiente», trata de revelarnos las diferentes fases y los distintos estados del camino hacia Dios: la búsqueda, la atracción, el raptó, la confianza, la conformidad, la unión gozosa e incondicional...

Cada uno de los conceptos o de los símbolos va ilustrado con textos doctrinales o poéticos de los más grandes místicos sufíes. Esta obra del Dr. Nurbakhsh es el fruto de su erudición en literatura sufí y de su experiencia como maestro espiritual.

Precio: 18 €

ORDEN SUFÍ NEMATOLLĀHI

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: 334-783-42016

C/Abedul 11
Madrid 28036
España
Tel: 3491-350-2086

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

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

Getreidemarkt 3/1
A- 1060 Wien
Austria
Tel: 431-9414022

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

Azimmo Secteur
Villa 12, Ouaga 2000
17 B.P. 1790 Ouagadougou 17
Burkina Faso
Tel: 226- 385797

Villa D89 Pres Residence Hotel
Wawa
Magnambougou Fasso-Kanu
BP 2916 Bamako
República de Mali

4,50 €

